STVDIA PATRVM

TEST ÉS TÁRSADALOM A PATRISZTIKUS KORBAN

Debreceni Egyetemi Kiadó
Debrecen University Press
2020

TEST ÉS TÁRSADALOM A PATRISZTIKUS KORBAN

A Magyar Patrisztikai Társaság XIV. konferenciája az ókori kereszténységről

DUPress

STVDIA PATRVM

9.

A Magyar Patrisztikai Társaság kiadványai

DUPress

TEST ÉS TÁRSADALOM
A PATRISZTIKUS KORBAN

Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság XIV. konferenciáján
elhangzott előadások
szerkesztett változataiból

Szerkesztette:

Sághy Marianne †

A szerkesztésben közreműködött:

D. Tóth Judit

DUPress

Debreceni Egyetemi Kiadó
Debrecen University Press
2020

Szerkesztőbizottság:

Adamik Tamás
Baán István
Bugár M. István
D. Tóth Judit
Geréby György
Heidl György
Kendeffy Gábor
Nagy Levente
Perendy László
Sághy Marianne †
Somos Róbert

© A kötet szerzői, 2020

A Szerkesztőbizottság ezúton is köszöni
a felkért külső lektorok munkáját.

A kötet kiadásához támogatást nyújtott
a Magyar Patrisztikai Társaság
és az *Én-formálás a szépség által: a személyiségfejlesztés technikái az ókeresztény korban* című
NKFI K-128321 számú pályázat

DUPress

A borítón:
Ádám és Éva
SS. Pietro e Marcellino katakomba 57. sírkamrája

© Debreceni Egyetemi Kiadó Debrecen University Press,
beleértve az egyetemi hálózaton belüli elektronikus terjesztés jogát is

ISBN 978-963-318-845-3
ISSN 1789-1299

Kiadta: a Debreceni Egyetemi Kiadó, az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja
dupress.unideb.hu
Felelős kiadó: Karácsony Gyöngyi
Tördelés: Barna Ildikó
A nyomdai munkálatokat a Debreceni Egyetem sokszorosítóüzeme végezte 2020-ban

Sághy Marianne
Esztergom, 2014. június 26.
Magyar Patrisztikai Társaság konferenciája

DUPress

Előszó

A Magyar Patrisztikai Társaság XIV., Esztergomban 2014. június 26–28-án megtartott konferenciájának témája és hívószava a „test és társadalom a patrisztikus korban" volt. A szervezők olyan előadásokat vártak, amelyek az emberi test és a testiség megjelenítésével, megítélésével és társadalmi vonatkozásaival foglalkoznak a patrisztikus korban (2–8. század). A források és a szakirodalom alapos ismeretéről tanúskodó, új eredményeket bemutató, korábban még nem előadott vagy közölt előadásokat a multidiszciplináris konferencia a legkülönbözőbb megközelítésekben tette lehetővé: irodalomtörténeti, történettudományi, régészeti, művészettörténeti, filozófia- vagy teológiatörténeti vizsgálódásokban.

Mind a téma előterjesztésében, mind a konferencia lebonyolításában meghatározó szerepet játszott a 2018 szeptemberében hosszas betegség után, szakmai pályája csúcsán elhunyt tagtársunk, Sághy Marianne, az ELTE és a CEU késő antikvitással és középkorral foglalkozó oktatója, kutatója. Marianne a Magyar Patrisztikai Társaság alapító, majd a halála előtti években elnökségi tagjaként a Társaság munkájában, konferenciáin, könyvbemutatóin és egyéb szakmai rendezvényein mindig jelentős feladatokat vállalt, az esztergomi téma pedig különösen közel állt hozzá, úgy is mint a hagiográfia kiváló kutatójához. Nem véletlen tehát, hogy ő tartotta a 2014-es konferencia nyitóelőadását *A szent test* címmel, és az sem véletlen, hogy az elhangzott előadások kötetbe való összegyűjtését és szerkesztését elvállalta.

Sajnos, a körülmények úgy hozták, hogy a saját, szabadon tartott előadását nem tudta publikálásra előkészíteni; így csak a vázlatos formában rögzített írásos terve, az előadás absztraktja és power point-os anyaga alapján tudjuk felidézni legfontosabb gondolatait, szempontjait. Mindenekelőtt azt kell megemlítenünk, hogy Marianne jól ismerte a 20. század vége egyik legjelentősebb tudományos paradigmaváltásának, a „testi fordulat"-nak, *(corporeal turn)* az elméleti irodalmát és problémafelvetéseit, a testről nemcsak mint természeti adottságról, hanem mint történeti (társadalmi, vallási, kulturális) kategóriáról való gondolkodását. Jól ismerte az ezekhez kapcsolódó, ezeket metsző más elméleteket is, és sok-sok példája közül kiemelten hivatkozott Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Patricia Cox Miller megállapításaira, melyeknek a magyarországi patrisztikai kutatásokban eddig még kevés hatása mutatkozott. Marianne szűkebb témáját, az ókeresztény kornak a „szent test"-ről megfogalmazott gondolatait el tudta helyezni és szívesen el is helyezte ebben a tágabb elméleti kontextusban. Világosan látta, hogy a korai kereszténység kutatását meghatározta az említett fordulat, és fordítva is: a

EUPress

korai keresztény források antropológiai és teológiai szemlélete és belátásai is visszahatottak a „testi fordulat" kutatására.

Ugyanakkor Sághy Marianne azt is világosan látta és előadásában hangsúlyossá tette, hogy a kereszténység testről való gondolkodása nagymértékben különbözik a klasszikus ókor megelőző szemléletétől. A keresztény testfelfogás mindenekelőtt az ember (férfi és nő) Isten általi teremtésén, a teremtett ember bűnbeesésén, majd megváltásán, illetve Krisztus megtestesülének teológiai tételén nyugszik. Isten az embert saját képére és hasonlatosságára teremtette (Gen 1,26), mely adottságok közül az ember a bűnbeeséssel többet is elveszít, mindenekelőtt a halhatatlanságot. A bűnbeesés, az Édenkertből való kiűzetés és Isten büntetése azonban elindítják azt a folyamatot is, amely már a történelem, a társadalom, az emberi civilizáció és kultúra történetének kezdetét jelentik a Szentírás kinyilatkoztatása alapján. Ebben a „nagy narratívá"-ban hoz fordulatot Isten Fiának megtestesülése és megváltó kereszthalála, megadva a keresztény ember számára az imitatio Christi lehetőségét is.

Sághy Marianne a szent testben látta az emberi test földi „színeváltozását", transzcendenssé nemesülését és közvetítő szerepét. Előadásában ezt helyezte középpontba – gyakran hivatkozva mesterére, Peter Brownra is. Úgy vélte, „[a] 4–7. század közötti kereszténység három olyan újítással rukkolt elő, mely mindmáig meghatározza a testről való (nyugati) gondolkodást. Ez a három újdonság a szentkultusz, az ereklyekultusz és a szentkép (ikon). Mindhárom a test késő antik újraértelmezésén alapszik, azon az elképzelésen, hogy az emberi test a szent hordozója, közvetítője, lakhelye; és hogy az anyagi testen keresztül is megvalósulhat az istenivel való kapcsolat, nemcsak anyagtalan közvetítők (daimónok, géniuszok vagy angyalok) révén."

Előadásában Marianne a három újdonság közül mindenekelőtt az elsőre helyezte a hangsúlyt, nem véletlenül, hiszen az ókeresztény szentkultusz fontos kutatási területe volt. A szent test kérdéseit és az ebben fontos szerepet játszó aszkézist mindenekelőtt a szentéletrajzok (*biosz/vita*) és a bölcs mondások (*apophtegmata patrum*) alapján vizsgálta. Milyen a „szent test"? Van-e különbség férfi és női szent test között? Hogyan dolgoztak a szentek a testükön, hogy az a lélek üdvözülésének eszközévé váljék? Hogyan tekintett a társadalom a szent élő testére és hogyan bánt vele holtában? A megszentelt test, melyet nemcsak a remeték, monasztikus közösségben élők, hanem a világi életben mozgók, férfiak és nők egyaránt megvalósíthattak, a lelki/transzcendens „lakóhelyévé", az üdvösség eszközévé válik, közvetítővé Isten és ember között. Az előadás azt a kérdést is felvetette, hogy maga a szent test, illetve megteremtésének gyakorlata miképpen ábrázolható, egyrészt a szöveges forrásokban, másrészt a tárgyi emlékeken, amely kérdések már a második és harmadik témához (ereklyetartók, ikonok) vezettek át bennünket, felvetve a szent test post mortem állapotának szempontját is.

Sághy Marianne előadása gondolatmenetének rövid felidézése mutatja azokat a megközelítéseket, amelyeket Marianne felvetett, és amelyeket a konferencia minden előadása érintett valamilyen módon.

DUPress

A jelen konferenciakötet anyagának az összegyűjtése és szakmai lektoráltatása is az ő munkája. A kötet felépítését illetően is készen állt a koncepciója, ami szintén mutatja, hogy árnyaltan gondolkodott test és társadalom kapcsolatáról. Az alábbi fejezeteket tervezte: *A test elmélete*; *Testrészek, jelképek*; *A test fegyelmezése*; *A test a társadalomban*; *Eretnek testek*; *Átalakult testek*. A beérkezett és közlésre elfogadott tanulmányok alapján azonban a Társaság elnöksége úgy döntött, hogy ezt a koncepciót feladva az írásokat egyszerű kronológiai rendben közli.

A Sághy Marianne halála óta eltelt időben több szakmai rendezvényt is szenteltek az emlékének, illetve több alkalommal is megemlékeztek róla. A legutóbbi jelentős program a *„Színről – színre". Emlékkonferencia Sz. Jónás Ilona és Sághy Marianne tiszteletére* című rendezvény volt, az ELTE BTK Szekfű Gyula Könyvtárában, 2019. szeptember 13-án, ahol az *Írások és megemlékezések Sághy Marianne*-ról című kiadványt is közreadták Bubnó Hedvig és Nagy Balázs összeállításában. Az emlékező írások között ott találjuk Társaságunk néhány tagjának megrendítő, szép sorait is – Baán Izsák OSB, Heidl György, Nagy Levente és Perczel István emlékeztek meg róla. A Magyar Patrisztikai Társaság pedig a jelen kötet közreadásával elhunyt tagtársa szerkesztői munkája előtt tiszteleg.

D. Tóth Judit

Budapest, 2019 ősze

DUPress

Test és társadalom a patrisztikus korban

2014. június 26 – 28. (csütörtök – szombat)

Helyszín: Esztergom, Szent Adalbert Képzési, Lelkiségi és Konferencia Központ
Esztergom, Szent István tér 10.

A rendezvényt támogatta az OTKA K 81278 számú programja.

A konferencia programja

Június 26., csütörtök
14:00 Regisztráció

15:00 Megnyitó: Somos Róbert, elnök

ELNÖK: Somos Róbert
15:15 Sághy Marianne: *A szent test*
15:45 Heidl György: *Férfi, nő és az ún. „dogmatikus" szarkofág*
16:15 Nagy Levente: *Bűnösök, hősök áldozatok képi üzenetei – a meztelen test a 4. századi ókeresztény ikonográfiában*

Kávészünet

17:15 Kelenhegyi Andor: *A nyáját terelgető király és a bárányokat tanító pásztor: Philón pásztor-exegézise a zsidó és keresztény hagyomány között*
17:45 Tóth Tamás Zoltán: *A nemiség felfogása, valamint pszükhé és pneuma viszonya a simonianizmusban*
18:15 Berzsenyi Emese: *Hogyan változtatja meg a kereszténység tanítása a fogyatékosság és a fogyatékkal élők megítélését a császárkori Róma gyakorlatához viszonyítva?*

20:30 Perendy László: *Nikaiai úti beszámoló*

Június 27., péntek
ELNÖK: Sághy Marianne
9:00 Perendy László: *A testi lét értéke Tatianosz antropológiájában*
9:30 Bugár István: *Szardeszi Melitón a testről*
10:00 Somogyi Nóra: *A Szentháromság és a Szentírás-értelmezések szintjei közötti párhuzam Órigenész rendszerében?*

DUPress

Kávészünet

11:00 Somos Róbert: *A vesék Órigenész Zsoltárhomíliáiban*
11:15 Erdei Ildikó: *Jeruzsálemi Kürillosz és az arianizmus*
11:45 Pásztori-Kupán István: *Ugyanaz, de nem ugyanolyan. A test feltámadása Ikoniumi Amphilokhiosz értelmezésében*

Ebédszünet

ELNÖK: Tóth Anna
14:30 Adamik Tamás: *Lactantius az ember fejéről* (De opificio Dei, 8–10)
15:00 Takács László: *Bellum contra corpus – Szent Jeromos*
15:30 Kovács Dániel Attila: *Az angyalok és a semmi. A rossz mint priváció Szent Ágoston metafizikájában*
16:00 Kendeffy Gábor: *Megjegyzések a castitas ágostoni fogalmához*

17:00 – 19:00 A Magyar Patrisztikai Társaság tisztújító közgyűlése

Június 28., szombat
ELNÖK: Bugár István
8:45 Ötvös Csaba: *A teremtett test. Antropológiai koncepciók a gnosztikus hagyományokban*
9:15 Pataki Elvira: *Test, szenvedés és filozófusi létmód Nazianzoszi Szent Gergely levelezésében*
9:45 Vassányi Miklós: *Az Ige testté válásának elmélete Maximosz teológiájában*

Kávészünet

11:30 Németh Csaba: *De specula prospicientes. Patrisztikus szövegek adaptációi Hugo de Sancto Victore írásaiban*
12:00 Buzási Gábor: *Szégyellte-e Iulianus, hogy testben él?*
12:30 Baán István: *„Te amikor böjtölsz, kend meg fejedet…" (Mt 6,17). Közösségi és egyéni böjt a 4–5. században*
13:00 Tóth Anna Judit: *A közfürdő mint elátkozott hely a császárkor pogány és keresztény szövegeiben*

13:30 Elnöki zárszó

DUPress

Bugár M. István

Melitón és a test*

Órigenés egy 5. század végi Teremtés-katéna szerint a Ter 1,26-hoz fűzött magyarázatában a következőt állítja Melitónról:

> És azt mondta az Isten: „Alkossunk embert képmásunknak és hasonlatosságunknak megfelelően" (Ter 1,26a). Elöljáróban azt kell megvizsgálnunk, miben áll a „képmásnak megfelelő": testben-e vagy lélekben? Nézzük meg először, mit gondoltak, akik először nyilatkoztak a kérdésről. Közülük Melitón egy írásművet hagyott hátra *Arról, hogy Isten testi* (περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν Θεόν). Mivel úgy találták, hogy Isten tagjairól beszél {az Írás}, szemeiről, melyek látják az embervilágot, füleiről, melyek meghallgatják az igazak könyörgését, meg „Az Úr jó illatot érzett" (Ter 8,27), és „Az Úr szája így szólt" (Ézs 1,20), továbbá kezeiről, lábairól, ujjairól – ezért egyenesen azt állítják, hogy ezek nem mást, mint Isten alakját nyilatkoztatják ki. Miképpen – kérdik – látta Istent Ábrahám, Mózes és a szentek, ha nincs alakja? Ha pedig van alakja, ugyan milyen más lenne, mint emberi? És tengernyi igét összehordanak, mely Isten tagjait említi.[1]

Hihetünk-e Órigenésnek? Vizsgáljuk meg alaposabban a bizonyítékokat, vajon igazolják-e! Nos, első látásra is gyanús, hogy Órigenés – ha ő a fenti sorok szerzője – Melitón művének csupán címét ismerte, s az alapján formált véleményt róla. Eusebios – és az ő nyomán Jeromos – katalógusa ugyanis tartalmaz egy ilyen című Melitón-művet: Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ.[2] Órigenés, úgy látszik, a titulust egyszerűen állítássá formálta. Erre utal legalábbis az, hogy kijelentését alátámasztandó csupán a homályos többes számú „mondják", „állítják" stb. alakokkal él.

Az alábbiakban amellett fogok érvelni, hogy a kérdéses elveszett Melitón-mű nagy része rekonstruálható, s így áttekintve a test teológiáját a kérdéses szövegben, egyértelműb-

---

* Időközben az elhangzott előadás írott változata megjelent angol nyelven: *Melito and the Body*, Studia Patristica 91 (2017) 303–314; illetve a következő monográfiám 3.2 fejezeteként: *A teológia kezdetei – a jánosi tradícióban: A Melitón- és a Hippolütosz-dosszié* (Catena monográfiák 16), Budapest 2016, 114–129.

[1] Órigenés, *Commentarii in Genesin* fragmenta e cateniis (vö. CPG 1410/5) PG 12, 93; F. Petit (ed.): *Catenae graecae in Genesim et in Exodum II Collectio coisliana in Genesim* (CCSG 15), Turnhout 1986, No. 73; Órigenéshez a katénában vö. F. Petit: *Le dossier origénien de la chaîne de Moscou sur la Genèse: Problèmes d 'attribution et de double rédaction*, Le Muséon 92 (1979), 71–104.

[2] Erről lásd alább 15–16 oldal.

DUPress

ben felelhetünk a fenti kérdésre. A válasz a kiinduló sejtésünknek megfelelően nemleges lesz, még akkor is, ha megengedjük, hogy Órigenésnek a cím felületes értelmezésén túl más információi is voltak, melyekre támaszkodott.[3] Vagy Georges Florovskynak[4] lesz ugyanis igaza, miszerint Órigenés azt az Irenaeusnál világosan kifejtett meggyőződést értette félre, hogy az ember a megtestesült Isten képmása, lévén, hogy testi mivoltában is hordozza az istenképűséget, vagy pedig – amint én javaslom – Órigenés nem tudott mit kezdeni Melitón teológiájának azzal a vonásával, melyet paradox teológiának[5] nevezek.

Nézzük tehát a Melitónra vonatkozó forrásainkat! 1932-ig néhány görög és szír töredéken, valamint egy címlistán kívül semmit sem ismertünk a sardeisi püspöktől. Ekkor került elő a *Peri Pascha* szövegének jelentős része egy papiruszon, amit aztán számos más szövegtanú felfedezése követett: 1958-tól több jelentős kopt töredék, 1960-ban egy latin átdolgozás Szt. Ágoston és Nagy Szt. Leó neve alatt, 1960-ban egy jobb állapotú korai görög papirusz, majd 1967-ben a homília első része Antiocheiai Meletios neve alatt grúzul, és végül 1971-ben a második fele Aranyszájú Szt. János neve alatt.[6] A homília továbbá tartalmazta a korábban egyedül ismert, a VI. századi névtelen edessai florilégiumban[7] megőrzött szír töredékeket. Ez a jelentős felfedezés elhomályosította a többi forrást, pedig közben gyakorlatilag előkerült egy másik jelentős Melitón-szöveg szinte egésze, mégpedig pontosan a témánkat érintő kulcsszöveg. A felfedezés állomásai a következők voltak:

(1) W. Cureton 1855-ben kiadta az említett edessai florilégiumban[8] idézett két töredékét a „Test és lélek" (*ʿal naphsó w-phagró*) c. műnek [**fr.**].[9]

(2) J. M. Cotterill 1884-ben felfedezte,[10] hogy a töredék részét képezi egy Alexandriai Alexandros neve alatt két kódexben szírül fennmaradt „Test és lélek", illetve „A test, a lélek

[3] Mivel Órigenés máshol is hivatkozik Melitónra, és ott a tényleges szöveg (egy másik Melitón-mű) olvasását feltételezi megjegyzése: *Selecta in Psalmos* ad Ps. 3 (PG 12, 1120A).

[4] G. Florovsky: *The Anthropomorphites in the Egyptian Desert*, Aspects of Church History, Belmont, Mass. 1975, 89–96, 94.

[5] Erről részletesebben lásd Bugár M. I.: *„Antropomorf" teológia, negatív teológia, paradox teológia a II–III. század kis-ázsiai és római keresztény szerzőinél*, Istenfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban, Kendeffy G., Vassányi M. (szerk.), Budapest 2017, 422–443; Uő: *A teológia kezdetei – a jánosi tradícióban: A Melitón- és a Hippolütosz-dosszié* (Catena monográfiák 16), Budapest 2016, 56–88.

[6] S. G. Hall: *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments*, Oxford 1991, xvii–xix.

[7] BM 12, 156 fol. 77a; a florilegium kiadása: I. Rucker: *Das Florilegium Edessenum*, Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil-hist. Abteilung 1933/5; egy további apró töredék egy 8. századi miafizita szír florilégiumban: BM 12, 155 fol. 34a: W. Cureton: *Spicilegium Syriacum*, London 1855). ܓ.

[8] Rucker: *Das Florilegium Edessenum* (7. j.), 12–14.

[9] Cureton: *Spicilegium Syriacum* (7. j.), ܠܐ-ܠܒ; megismételve: J. B. Pitra: *Spicilegium Solesmense*, Paris 1855, II 56–57; I. C. Th. de Otto: *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*, Jena 1872, IX. 497.

[10] J. M. Cotterill: *Appendix A*, Modern Criticism and Clement's Epistles to Virgins: Their Greek Version Newly Discovered in Antiochus Palaestinensis with an appendix containing newly found versions of fragments attributed to Melito, Edinburgh 1884, 107–114. Vö. G. Krueger: *Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien?*, Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie, 31 (1888) 434–448. A. Harnack: *Melito und seine Schriften*, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche und in Mittelalter, Leipzig 1883, 240–278; 256skk. úgy tűnik, még nem tud róla, de lásd A. Harnack: *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I: *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leizig 1893, I. 251–252.

DUPress

és a megtestesülés" című homíliának [**Alex.**], illetve az egyik kéziratban egy ehhez fűzött függeléknek [**add.**].[11] Az utóbbi megjelenik az edessai florilégiumban is „A megtestesülés" címen.[12] Ez valójában a korábban ismert töredék(ek) teljesebb változata, független olvasatokkal, és bevezetőjében néhány glosszával. A teljes homíliában szintén megtalálhatók a 13. töredék és a függelék sorai, de nem mind. Ugyanakkor az ebben található anyag nagy részének melitóni eredete a később előkerült új forrásokból megerősítést nyert.

(3) E. A. Wallis Budge 1910-ben felfedezte, hogy a BM oriental 5001 vii. századi kopt homiliarumban a Nagy Szt. Atanáz neve alatt közölt egyik szöveg [**AthC**][13] az Alexandros-homília közeli rokona (komolyabb vizsgálat és a Melitón-probléma ismerete nélkül azt a képtelen hipotézist veti fel, hogy a szír szöveg az alaposan átdolgozott kopt verzióból készült kivonat.[14]

(4) Mintegy 100 évvel Cureton és 10 évvel a *Peri Pascha* megtalálása után P. Nautin felfedezte, hogy a fenti töredékek görögül olvashatók egy homíliában. Ezt három olyan kézirat alapján ki is adta, melyek azt Epiphaniosnak tulajdonítják,[15] a további ismeretes 5 kódex azonban Aranyszájú Szt. János neve alatt hozza [**Ep/Chrys**].[16] Konklúziója azonban, hogy a pseudo-Epiphanios az eredeti (de nem melitóni) szöveg, és a töredékek ebből származnak, azóta többszörösen is falsnak bizonyult.[17]

DUPress

[11] Ez a Vat. Syr. 368, egy eredetileg 60, ma 51 homíliát tartalmazó szír gyűjtemény, többek közt a kappadokai atyáknak és Konstantinápoly neves püspökeinek műveivel. A fenti homíliát kiadta A. Mai: *Patrum Nova Bibliotheca*, Roma 1844, II 531–539; a függelék *Uo.* 539–540 (sajtóhibákkal megismételve: PG 18, 583–604, és a függelék *Uo*. 604–608). A kódexről lásd J.-M. Sauget: *Deux homéliares syriaques du Vatican*, Orientalia Christiana Periodica 27 (1961) 406, no. 23. (Esbroeck 67 n. 1.) A homíliát a másik kódex, a BL add. 17, 192 foll. 278a–282a alapján kiadta E. A. W. Budge: *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt Edited from the Papyrus Codex Oriental 5001 in the British Museum*, London 1910, 407–415 (angol fordítás: 417–424). A vegyes – főleg monasztikus (Evagrios, Apameiai János, Márk, Antiocheiai Izsák, Epihanios élete, Ignác-levelek stb.) – tartalmú kódexet a 9. században írták: W. Wright: *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838*, London 1871, II 778–781. Az utóbbi kódex többnyire jobb, de olykor a vatikáni a teljesebb (a kritikai kiadás hiányzik).

[12] Rucker: *Das Florilegium Edessenum* (7. j.), 74–78; korábban J. Bapt. Card. Pitra: *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, Paris 1883, IV. 197–198 (Lat: 432). A kódex előtte (foll. 70–71v) Alexandriai Alexandros enciklikáját idézi, néhány folióval alább Melitón *Peri Paschá*ját (77r).

[13] Lásd Budge: *Coptic Homilies* (11. j.) 115–132 (angol: 258–275); a kódex datálásáról *Uo*. xx.

[14] *Uo*., XLV.

[15] P. Nautin: *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florileges dogmatiques et chez historiens modernes*, Paris 1953, 155–159 (TLG 2021, 42).

[16] Ps-Epiphanius, *De resurrectione* = CPG 3773 vö. J. A. de Aldama: *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris 1965, No. 263: 96–97. A PINAKES adatbázis alapján: http://pinakes.irht.cnrs.fr (Letöltés 2015. január 3.) Az Aranyszájúnak tulajdonított verziók: Athén, Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος 264; Vat. gr. 455 [a legkorábbi]; 1636; 2013; 2119.

[17] O. Perler: *Recherches sur le Peri Pascha de Méliton*, Recherches de science religieuse, 51 (1963) 407–421; W. Schneemelcher: *Der Sermo "De anima et corpore" ein Werk Alexanders von Alexandrien?*, Festschrift für Günther Dehn, Neukirchen 1957, 119–143. E két egymástól független publikációhoz nem férhetem hozzá, közös konklúziójukat az azt további érvekkel megerősítő v. Esbroek alapján hivatkozom: M. van Esbroeck:

(5) M. Richard (1972)[18] megtalálta a töredék egy részét az Aranyszájú Szt. Jánosnak feltehetően tévesen tulajdonított Mennybemenetel-homíliában [**A**][19]. Néhány – köztük pár Melitón 15. töredékével közös – sor felbukkan aztán egy szintén Aranyszájú neve alatt fennmaradt imádságban [**D**].[20]

(6) Végül a sokoldalú orientalista M. v. Esbroeck 1972-ben felfedezte az Atanáznak tulajdonított, *A kereszt igazsága* című (hiányos) szöveget egy 10. századi grúz homiliarumban [**AthG**], mely az eddig említett szövegtanúkkal külön-külön és együtt összeségében a legtöbb párhuzamot hozza, s melyet ő ez alapján a melitóni szöveg legpontosabb tanújának tartott.[21]

Az utolsó jelentős felfedezések azonban kiaknázatlan maradtak: O. Perler kiadása a *Sources Chrétiennes*ben ugyanis 6 évvel megelőzte,[22] St. G. Hall pedig a *PP*-ra koncentrálva csak függelékként illesztette a töredékekhez az Esbroeck által felfedezett grúz homíliát angol fordításban, anélkül, hogy a végső konklúziót levonta volna.[23] A kutatás története itt meg is szakadt. Maradt tehát az óriások vállán állva a kép teljessé tételének feladata, erre vállalkozom az alábbiakban.

Eusebios listája három címet is megőrzött, mely szövegünkkel kapcsolatba hozható:

– Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ηνενοις [sic!]
– Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος
– Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ

Az első, értelmezhetetlenül végződő címet Rufinus ἢ νόος-nak olvashatta, mert így fordítja: *de anima et corpore et mente*. Ez a háromosztatú antropológiát feltételező cím azonban – bár néhányan elfogadják[24] –, mint látni fogjuk, inkompatibilis a szövegtanúkkal. A szír fordítás és Jeromos egyszerűen *A test és lélek* címet hozza. A második cím esetében Rufinus és a szír fordító észre véve az ismétlődést, hozzáfűzi az „ismét" szót, Jeromos pedig ki is hagyja. A harmadik címet Jeromos görögül adja meg, Rufinus és a szír azonban így értelmezi: *A testet öltött Isten*. Ugyanilyen változatot hoz Sinai Anastasios (bár a cím alatt közölt töredék nyilván nem hiteles).[25] Mint azt Eusebios könyvtárát vizsgálva Carriker kimutatta, a listák nem mindig jelentik, hogy Eusebios olvasta, vagy akárcsak birtokában

DUPress

Nouveaux fragments de Méliton de Sardes dans une homélie géorgienne sur la croix, Analecta Bollandiana 90 (1972) 63–99, 68.

[18] M. Richard: *Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes*, Le Muséon 85 (1972) 309–336.

[19] Ps-Chrys, *In ascensionem sermo* 3 CPG 4533 (örmény, arab és ószláv fordításban is fennmaradt) PG 52, 797–800.

[20] Richard: *Témoins grecs des fragments* (18. j.), 313–321; bár ő csak Melitón 15. töredékéhez használja.

[21] Van Esbroeck: *Nouveaux fragments* (17. j.), 72–89 (latin fordítással).

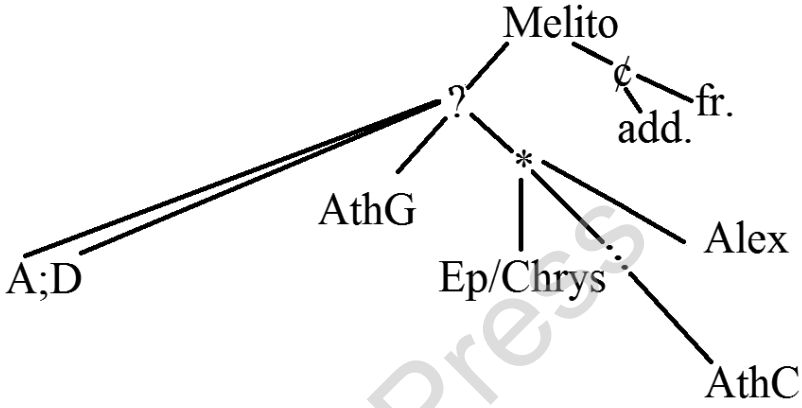
[22] Meliton de Sardes: *Sur la Paque et fragments* (SC 123), ed. O. Perler, Paris 1963.

[23] Hall: *Melito* (6. j.), xxxv–vii; 86–96 – azonban a lábjegyzetekben a legtöbb párhuzamot hozza.

[24] Pl. A. Carriker: *The Library of Eusebius of Caesarea* (VC Suppl. 67), Leiden 2003, 271.

[25] Fr. 6; lásd St. G. Hall: *The Christology of Melito: A Misinterpretation Exposed*, Studia Patristica, 13 (1975) 154–168. és M. Richard: *Appendice*, Opera minora, Turnhout 1976, I, i–xv, v.

lett volna a kérdéses műveknek, így a tévedések nem ritkák.[26] Az első két címet ő is duplumnak tartja. Mint látni fogjuk azonban, valójában a harmadik cím is duplum, pontosabban egy műnek első, illetve második felét jelölik – ahogy a *PP* is a grúz fordítás által tükrözött hagyományban két külön homíliára esett szét. A melitóni szöveg szerkezetét legpontosabban megőrző szövegtanú, az Alexandriai Alexandros neve alatt fennmaradt szír homília így hozza a címet: „A testről, a lélekről és a megtestesülésről",[27] míg a többi forrás ingadozik a két cím között.[28]



A különböző szövegtanúk viszonya egymáshoz meglehetősen bonyolult. Bizonyos tekintetben igaza van v. Esbroecknak, hogy a grúz szöveg áll legközelebb az eredetihez – már ahol fennmaradt, ugyanis az eleje és a vége hiányzik; de a párhuzamok alapján az is világos, hogy helyenként egy-egy sort kihagy, vagy betold. A harmadik grúz töredék pedig minden valószínűség szerint nem melitóni, hanem későbbi.[29] V. Esbroeck meglátásom szerint abban is tévedett, hogy a homília első fele az azt megőrző Alex és AthC tanúkban nem Melitóntól, hanem Alexandrostól származnék. A szöveg első fele alapján ugyanis sehogy sem lehetne indokolni, miért biggyesztené a szerző utána a melitóni homíliát, ami a legkevésbé sem lenne kézenfekvő választás, hacsak nem állt így az eredetiben is. Más – tartalmi

[26] Carriker: *The Library of Eusebius* (24. j.), 55–63, 179–277, bár ő személy szerint legalábbis a műveknek a caesareai könyvtárban való meglétét illetően túlnyomórészt bízik Eusebiosban, így Melitón esetében is korrektnek tartja a listát: 269–272. Mindenesetre az *Apológia*, a *Húsvétról,* valamint a katalógusból hiányzó *Kivonatok* kivételével nem idéz a művekből Eusebios.

[27] A BL add. 17, 192 (Budge, 407) e ponton is jobbnak tűnik a másik kódexnél.

[28] A grúz töredék eleje és címe hiányzik; amennyiben v. Esbroeck 1. töredéke azt tartalmazza, ez már egy alkalmazott cím lehet a szeptember 14-i ünnepre szóló homíliákat tartalmazó gyűjteményben: „A keresztről"; ugyanakkor e cím, melyet a melitóni katalógusokban nem találunk, a 14. töredékben is előfordul, melyet hajlamos lennék szintén a fent vizsgált homíliába illeszteni, talán a II, 4 előttre. Ugyanakkor nem zárnám ki, hogy a 14. töredék már a melitóni szövegnek átdolgozott, a kereszt ünnepére alkalmazott (egyik) formájából származik (átdolgozást feltételez Richard: *Appendice* [25. j.], vi).

[29] A kereszt iránti devóció ilyen formája anakronisztikus a 2. században.

– alapokon erre a következtetésre jutott Tito Orlandi, aki 1972 óta egyedül foglalkozott a kérdéssel, mikor is olaszra fordította a kopt homíliát és néhány apró megfigyelést fűzött hozzá.[30] Orlandi érvei a szöveg szerkezetére épülnek: (1) a homília első részében a bűn következményeképpen írja le test és lélek szétválását, a második – erre a Melitón-töredékként megőrzött verzió is utal! – azzal kezdődik, hogy a megtestesülés révén a Fiú helyreállította az egységet; (2) a szöveg a múlt – jelen – jövő séma szerint épül fel. Érvei még továbbiakkal kiegészíthetők: amiképpen a homília eleje – Tertullianushoz hasonlóan[31] – hangsúlyozza, hogy az ember teremtésében Isten nem csupán szavával, de tettleg vett részt, úgy a második rész ugyanezt a momentumot bontja ki a megváltásban: abba Krisztus egész testi-lelki valóját beleadta. Ugyanígy kapcsolja össze a képmás teremtése és a képmás meglátogatása a két rész elejét. Ráadásul a szöveg így magyarázza a címváltozatokat: az első rész tárgya a bűnbeesést követő halandóság, az elválaszthatatlan test és lélek elválása, a másodiké ennek az állapotnak gyógyítása a Fiú megtestesülése által. Abban azonban semmiképpen nincs igaza, hogy a kopt szöveg lenne a leghűbb tanú: valójában ez a legmesszemenőbb prózai átdolgozása a poétikus eredetinek, hosszas kitérőkkel, magyarázkodásokkal, elhagyásokkal, variációkkal történő díszítésekkel és felcserélésekkel – néhány helyen azonban valóban közel marad az eredetihez.[32] A szír Alexandros-féle verzió még ezen az úton, mely a kvázi-liturgikus, himnikus és poétikus szöveget prózai prédikációvá szegényíti, jóval kevésbé megy el, ezért elhagyásai[33] ellenére a legpontosabban mutatja az eredeti szöveg vázát. A sorrend egyébként a koptot leszámítva a tanúkban következetesen azonos, a legteljesebb szír Alexandrosban csak egyszer törik meg kissé: az átdolgozó logikusabbnak találta egy prédikációban az egyik passzus áthelyezését. Kitapinthatók, illetve kimutathatók e szövegben a rövid beszúrt magyarázatok és az apró változtatások – az utóbbira fogunk példát látni az elemzés során. Összességében szinte bármely két forrásnak van egymással közös, a többitől eltérő egyezése. A szír források pedig gyakran úgy térnek el egymástól, hogy kitapinthatóan azonos görögöt fordítanak.

Ami a különböző, a 4. század után mértékadónak tekintett szerzőknek történő tulajdonítást illeti, abban nincs semmi meglepő. Mint láttuk, a *PP* esetében is ez történt egy olyan korban, mikor Melitón neve már nem számított márkának (Alexandros neve egyébként itt is előkerül). Ugyanakkor az is látható, hogy a homiléták előszeretettel fordultak az újrafelhasználás eljárásához, és Melitón mester-darabjait újra és újra felelevenítették és átdolgozták. Kézenfekvő például, hogy Alexandros Arius ellen küzdve elővesszi az Alexandriában

[30] T. Orlandi: *La tradizione di Melitone in Egitto e l'omelia* De anima et corpore, Augustinianum 37 (1997) 37–50.

[31] Tertull. *De resurrectione* 5–6.

[32] Négy alkalommal viszonylag kevés változtatással hozza az alexandrosi verzió által elhagyott, de a többi forrásban megőrzött részt.

[33] Nem kizárt, hogy ezek olykor a fordító számlájára írhatók: ez nem példátlan – különösen a korai – a szír fordítói gyakorlatban.

(Kelemen,[34] Órigenés,[35] és a *PP* szövegtradíciója alapján[36]) úgyis ismert Melitónt, akinek a neve az *Adversus Artemonem* tanúsága szerint már a 3. században Krisztus istenségének egyik legvilágosabb hirdetőjét jelentette.[37]

A részletes összevetés tehát, melynek itt most csak fő vonalait jelezhettem, arra az eredményre vezet, hogy a teljes szöveg gondolatmenete előttünk áll, a második rész pedig gyakorlatilag teljesen rekonstruálható, s így a *PP*-hoz hasonló jelentőségű forrás áll előttünk. E szöveg egyszersmind számtalan párhuzamot mutat gondolatban és kifejezésmódban a *PP*-val, valamint a 15. töredékkel.[38]

A 2–3. században egy sor értekezés született keresztény teológusok tollából, mely a test feltámadását védelmezi: Hippolytos töredékei és Tertullianus mellett néhány pszeudonim, de jelentős írást ismerünk, Athénagoras, illetve Jusztin mártír neve alatt hagyományozódva.[39] Végül a sort a 4. század fordulóján Methodios zárja. Amint az Apostolok Cselekedeteiben a híres areospagosi beszéd mutatja, a keresztény tanításban a kortársak számára ez volt a legnagyobb botránykő – szorosan összekapcsolódva a megtestesülésbe vetett hittel[40] – ahogy az a 2. János-levélből már nyilvánvaló. A korban domináns platonista színezetű közfilozófia számára a test ugyanis a rosszal fonódott össze. Legyen itt erre illusztráció az 1. századi populárfilozófus-vándorprédikátor Apollonius:

> Véleményem szerint a következőképpen gyakorolhatja valaki az istenség illő tiszteletét, nyerheti el kegyelmét és jóindulatát: ha Istennek, akiről azt állítottuk, hogy az első, egy és mindentől elkülönül [...] egyáltalán nem mutat be áldozatot, nem gyújt tüzet, s egyáltalán nem nevezi meg semmivel az érzékelhetők nevei közül (mert semmire nincs szüksége még a nálunk felsőbbrendűektől sem, s *egyáltalán nincs a földből sarjadó növények, a föld vagy a levegő táplálta élőlények közül semmi, amihez ne tapadna szenny*), hanem mindig csupán a felsőbbrendű *logos*szal élne – de nem ám a szájon át szóló *logosz*ra gondolok –, és a létezők legjobbikától a mi szintünkön legjobb által kérné a javakat. Ez pedig az elme (*nous*), melynek szervre nincs szüksége. [...] [41]

[34] Lásd Euseb. *HE* IV 26, 4; VI 13, 9 (= Alexandria Kelemen frr. 25–26, Stählin)

[35] Vö. még *Selecta in Psalmos* PG 12, 1120

[36] Lásd Orlandi: *La tradizione di Melitone* (30. j.), 37.

[37] Anonymus *Adversus Artemonem* fr. apud Eusebium, *HE* V 28, 5.

[38] Bár nem kizárt, hogy legalábbis a II 1–3-ban a 15. töredék utólagos betoldás révén került az újrafelhasznált szövegbe: itt nem kettészedett a redaktor egy melitóni szöveget, hanem kettőt egyesített. Mivel Melitón azonban legsikerültebb formuláit és gondolatait szívesen ismételte (lásd *PP*, fr 15. és *De anima et corpore* párhuzamai), egyáltalán nem valószínűtlen, hogy itt is ez történt.

[39] A műről lásd B. Pouderon: *Le contexte polémique du De Resurrectione attribué a Justin: destinataires et adversaires*, Studia Patristica 31 (1997) 143–166; továbbá A. Whealey: *Hippolytus' Lost "De Universo" and "De resurrectione": Some New Hypotheses*, Vigiliae Christianae 50 (1996) 244–256; M. Heimgartner: *Pseudo-Justin: Über die Auferstehung* (PTS 54), Berlin 2001, főként 193–233, a szöveg kritikai kiadásával *Uo*. 97–131.

[40] Az összefüggésről lásd Tertull. *De carne Christi* 1; 25; *De resurrectione* 2.

[41] Apud Eusebium *Praeparatio Evangelica* IV 13.

DUPress

A 2. században pedig különösen élessé vált a kérdés, miután a keresztény gnosztikus mozgalmakban jellemzően a test megvetéséből a feltámadás tagadása és doketista krisztológia következett.[42] Ebben az összefüggésben artikulálódott az ortodox antropológia. Legyen erre példa most a Jusztin mártír neve alatt fennmaradt, újabban Athénagorasnak és Hippolytosnak is – meggyőződésem szerint tévesen – tulajdonított értekezés a feltámadásról:[43]

> Mi az ember? Mi más lenne, mint lélek és test együtteséből álló értelmes élőlény? Talán a lélek önmagában az ember? Nem, az csak az ember lelke. Talán a testet nevezzük embernek? Nem, azt az ember testének mondjuk.[44]

Ezt az álláspontot képviseli a feltehetően kortárs Irenaeus[45] és Tertullianus is.[46] Velük együtt[47] értelmezi a Ter 1,26-ot antropológiai álláspontjának megfelelően a következőképpen:

> Hát nem azt mondja az Ige: „Teremtsünk embert képmásunknak és hasonlatosságunknak megfelelően!". Milyet? Nyilvánvalóan testit, hiszen azt mondja: „embert". Mert azt mondja az Ige: „És vette az Isten a föld porát, és úgy formálta az embert" (vö. Ter 2,7). Világos tehát, hogy az Isten képmásának megfelelően megformált ember testi volt.[48]

DUPress

[42] Lásd Tertull. *De resurrectione* 37–61; *de carne Christi* 4. A feltámadás kérdéséről a 2. században újabban lásd Marcus Vinzent erősen vitatott monográfiáját: M. Vinzent: *Christ's resurrection in early Christianity and the making of the New Testament*, Farnham – Burlington, Vt 2011). Vö. J. Lieu: *The Enduring Legacy of Pan-Marcionism*, Journal of Ecclesiastical History 64 (2013) 557–561.

[43] Athénagorasnak tulajdonítja: Heimgartner: *Pseudojustin* (39. j.), 203–233; a római hereziográfussal azonosnak tartott Hippolytosnak: A. Whealey: *Pseudo-Justin's* De resurrectione*: Athenagoras or Hippolytus?*, Vigiliae Christianae 60 (2006) 420–430. Felvethető volna még Tatianos neve is, de mindenesetre a szerző egyedi és innovatív, elkötelezetlen filozófia-használata nem Tatianos, de nem is a római hereziológus, sem nem Justinos vagy Athénagoras attitűdje.

[44] Ps-Justin, *De resurrectione* 8, 8–10: 593d (Heimgartner, 120.): Τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν; Μὴ οὖν καθ' ἑαυτὴν ψυχὴ ἄνθρωπος; Οὔκ· ἀλλ' ἀνθρώπου ψυχή. Μὴ οὖν καλοῖτο σῶμα ἄνθρωπος; Οὔκ· ἀλλ' ἀνθρώπου σῶμα καλεῖται.

[45] Irenaeus *AH* V 6, 1.

[46] Tertull. *De resurrectione* 5–7.

[47] Irenaeus *AH* V 6, 1; V 16, 1; Tertull. *De resurrectione* 6; 9.

[48] Ps-Justin *De resurrectione* 7, 3–5. 592d: Ἢ γὰρ οὔ φησιν ὁ λόγος· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν; Ποῖον; Σαρκικὸν δῆλον ὅτι λέγει ἄνθρωπον. Φησὶ γὰρ ὁ λόγος· Καὶ ἔλαβεν ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον. Δῆλον οὖν ὡς κατ' εἰκόνα θεοῦ πλασσόμενος ὁ ἄνθρωπος ἦν σαρκικός. (Bár csupán néhány partikulában különbözik, Otto szövege, mely a triviális másolási hibákat javítja, jobb, ezt hoztam: Io. Car. Th. de Otto: *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi: Iustinus philosophus et martyr*, Jena 1879[3], III 234.

Ez ez értelmezési irány markánsan különbözik a már Philónra jellemző alexandriai megközelítéstől, mely szerint az emberben egyedül a *nous* Isten képmása.[49] Ezt az álláspontot képviseli a talán szintén alexandriai kötődésű, Athénagoras neve alatt fennmaradt *De resurrectione* is,[50] és G. Ladner alapműnek számító tanulmánya szerint a patrisztikus tradícióban ez alól csupán Irenaeus és Methodios kivétel.[51] Nos, ez az utóbbi állítás nem állja meg a helyét. Valójában egy markáns, az alexandriai tradíciótól jól elhatárolt hagyományba illeszkedik e két szerző, melynek, mint láttuk, Pseudo-Justinos és Tertullianus is részese, de – mint Florovsky megsejtette, és mint alább látni fogjuk – Melitón is ebbe az értelmezési vonalba tartozik, de úgy tűnik, Hippolytos[52] és Alexandriai I. Péter[53] is, s mindenesetre Salamisi Epiphanios és az antropomorfitának csúfolt 4. századi monasztikus mesterek.[54] Náluk az istenképűség összefüggésben az arc különösen kiemelkedik,[55] akárcsak – mint Adamik Tamás előadásában hallottuk – Lactantiusnál.[56]

Nézzük meg tehát, hogy alakul a test teológiája forrásunkban, kiindulva az alaposan dokumentált II. részből, és némileg óvatosabban kezelve az alexandrosi átdolgozásban fennmaradt első részt.[57] A szöveget a rekonstrukciómon alapuló fordításban forgom idézni.

A második rész eleje adja meg a szöveg alapgondolatát:

[49] Vö. Alexandriai Philón *De opificio mundi* 69 (magyarul *Középső Platonizmus*, szerk. Somos R., Budapest 2005, 308); *Leg. All.* I 31–32; Alex. Kelemen *Protreptikos* X 98, 1–4; *Stromata* V 14 = 94, 5; Órig. *Hom Gen* I 15).

[50] [Athénagoras], *De resurrectione* 12, 6; vö. Petrovits A.: *Athénagoras vagy Pseudo-Athénagoras? A „De resurrectione" szerzőségének kérdéséhez*, Irodalom, teológia, művészet: Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáin elhangzott előadások szerkesztett változataiból (Studia Patrum 5), D. Tóth J., Heidl Gy. (szerk.), Budapest 2014, 33–73, 56.

[51] G. B. Ladner: *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, Dumbarton Oaks Paper 7 (1953) 1–34, 10–11. a 45–47. jegyzetekkel.

[52] Hippol. *In Genesin* fr 3: GCS I/2, 52 (ellenkező értelmezésekkel szemben azt hangsúlyozza, hogy a Ter 1,27 és 2,7 ugyanarról a testi-lelki-szellemi emberről szól).

[53] Lásd Alexandriai I. Péter *De anima* fr. 1 (ACO III 197; K. Holl: *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Paralella* (TU 20/2), Lepzig 1899), 210: fr. 460, és W. Bienert: *Neue Fragmente des Dionysius und des Petrus von Alexandrien aus Cod. Vatop. 236*, Κληρονομιά 5 (1973) 311; vö. *De resurrectione* fr. C ed. J. Bapt. Card. Pitra: *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, Paris 1883, IV 190 (szír), 427 (latin ford.).

[54] Lásd Florovsky: The Anthropomorphites (4. j.), és Uő: *Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje*, Aspects of Church History, Belmont, Mass., 1975, 97–130.

[55] *Apophthegmata Patrum: Collectio alphabetica* Antónios 27. Magyarul: *A szent öregek könyve: A szerzetesatyák mondásainak ábécé sorrendes gyűjteménye* (Bizánci írók I), ford. Baán I., Budapest 2001, 35–36; Sókr. *HE* VI 7 (magyarul: *Szókratész Egyháztörténete* [ÓÍ 9], ford. Baán I., Budapest 1984, 385).

[56] Lact. *De opificio Dei* 8 (PL 7, 34A): *Hominis itaque solius [...] vultus Deo patrii communis ac proximus.* Az említett előadás írott változatát lásd a jelen kötetben: 89–97.

[57] Alexandros elődje, I. Péter ugyan írt egy értekezést test és lélek viszonyáról, de ennek fennmaradt címe és tárgya az volt, „hogy a lélek nem létezik a test előtt", és (elsősorban) Órigenés elképzelése ellen irányult (vö. 53. j.).

DUPress

> az Atya elküldte a mennyből Fiát, aki testetlen volt, aki megtestesült a szűzi méhből, és emberként született meg, hogy a megromlott embert életre keltse azáltal, hogy szétszóródott tagjait összegyűjti.[58]

Ez az egyik legjobban dokumentált szövegrészlet világosan mutatja, hogy Órigenés nagyot tévedett a melitóni szöveg tartalmát és Melitón teológiai álláspontját illetően. Az előző mondatból az is kiderül, hogy Florovsky intuíciója, legalábbis Melitón álláspontját illetően kiállja a próbát: „Isten meglátogatta alkotását, melyet saját képére és hasonlatosságára formált".[59]

Majd a homília végén, a megváltás történetének befejezésekor e testi képmás kerül megistenülve a mennybe:

> Felment a menny magasába,
> és ajándékot vitt az Atyának,
> nem aranyat, nem ezüstöt,
> nem drágakövet,
> hanem az embert,
> melyet képére és hasonlatosságára formált.[60]

Ezzel szemben figyelemre méltó, hogy az első, az alexandrosi átdolgozásban fennmaradt részben nem egyértelmű, hogy a test hordozná a képmást:

> A világ ugyanis Isten szavára jött létre, bennünket azonban szóval és tettel teremtett. Nem volt elég ugyanis Istennek, hogy azt mondja [B] „Alkossunk embert képünkre és hasonlatosságunkra!", hanem a szót tett követte. Isten ugyanis port vett a földből, és emberré formálta, saját képére és hasonlatosságára, amikor[61] élet lélegzetét (*nšamtó*) lehelte belé, hogy Ádám élő lélekké (*naphšó*) legyen.[62]

DUPress

[58] Melitón *De anima et corpore et incarnatione* [továbbiakban *ACI*] II 4b [fr; add; AthG; AL; AthC] (a homília második felére V Esbroeck II. töredékének szakaszszámozása alapján hivatkozom – ez a szöveg ugyanis esetleges kihagyásokkal ugyan, de megőrizte a teljes gondolatmenetet – felsorolva az adott szakasz szövegtanúit. (E tanulmány keretei közt az általam megadott rekonstrukció filológiai részleteivel nem terhelem az olvasót, ezek ugyanis a lényegi mondanivalót nem érintik egyetlen alkalommal sem). A szöveg magyar rekonstrukcióját lásd Bugár I.: *Szír Szt. Efrém testről és lélekről*, Bizánc vonzásában, szerk. Nacsinák G. A., Debrecen 2018, 9–30, 28–30; a párhuzamos szövegtanúkat lásd Bugár: *A teológia kezdetei* (5. j.), 450–457.

[59] Melitón *ACI* II 4a [add; AL; AthG; AthC].

[60] Melitón *ACI* II 17b [AL; Ep/Chrys; AthG; AthC].

[61] Mind az angol, mind a latin mellérendelésnek fordítja; de a görög eredetiben participiumos szerkezetet tartok valószínűnek.

[62] AL I 2 (PG 18, 589AB és BM add 17, 192 fol. 278b).

Sőt, úgy tűnik, hogy a *pneumát*, alexandriai értelemben az elmét (*nous*) képviselő lehelet a képmás-volt hordozója. A „Melitón filozófus" neve alatt fennmaradt, és olykor sardeisi Melitónnak tulajdonított protreptikosz az alexandriaiakhoz hasonlóan ezt az álláspontot képviseli.[63] Itt, úgy tűnik tehát, az alexandriai átdolgozó hagyta keze – akarom mondani elméje – nyomát a szövegen. Ugyanis nemcsak a második részből, de a folytatásból is kiderül, hogy az értekezés egészének más a teológiai álláspontja, s a testet tartja a képmásnak – függetlenül attól, hogy az Őskép testetlen:

> Amikor azonban az ember a halandó lett vétke folytán, arra szorult formált része, hogy újraformálja az [C] Alkotómester, hogy megmeneküljön A formált rész volt ugyanis az, mely megrohadt a földben.

A „formált" kifejezés pedig – mint az más korabeli iratokból is kiderül[64] – a homíliában végig terminus értékű, és a testre vonatkozik.

Az első rész ezután leírja a bukást és következményét, a halált, melyben az egymásra utalt test és lélek elválik, minek következtében a lélek béna, a test pedig feloszlik, szétszóródik. Test és lélek viszonyát az antik filozófiában a világ és Isten, illetve a test és a lélek relációjára elterjedt metaforákkal jellemzi: király és állam, hadvezér és sereg, kormányos és hajó viszonyaként, ám a metaforákat abban az irányban aknázza ki, hogy ezek *kölcsönös* egymásra utaltságot jelentenek. A megváltás, a széthulltak és szétszóródottak egyesítése a megtestesülés, az isteni részvét, *sympatheia* révén történik, mely a homíliának, akárcsak a *PP*-nak alapgondolata:

> váltságul adva
> lelkét a lélekért,
> testét (*besró*) a testért,
> vérét a vérért,
> embert az emberért,
> halálát a halálért?[65]

DUPress

[63] Erről bővebben lásd Bugár M. I.: *Melitón filozófus beszédének eszmetörténeti kontextusa*, Orpheus Noster 7 (2015/1) 20–35; a szöveg magyarul *Uo*.

[64] Vö. *Silvanus tanítása* NHC VII 92, 10–25: „de mindenekelőtt ismerd meg eredetedet. Ismerd meg, hogy te milyen lényegből (*ousia*), vagy milyen fajból (*genos*) vagy milyen törzsből (*phylé*) való vagy. Tudd meg, hogy három fajból lettél: a földből, a formáltból (*plasma*) és a teremtettből. A test a földből, a földi lényegből lett. A formált a lélekért (*psyché*) lett, az isteni (*theion*) gondolatból. Az teremtett pedig az értelem (*nous*), ami Isten képmása (*eikón*) szerint lett." (Ötvös Csaba fordítása).

[65] Melitón *ACI* II 7 [add; Ep/Chrys; AthG; AthC]; vö. II 2–3 [AthG; A; D]; 4 [add; AL; AthG; AthC]; 14 [fr. add; AthG];16 [AthG; AL] és *PP* 324–331; 467–472.

A megtestesülés révén a test felértékelődik:

> amikor testét felemelte a keresztre,
> hogy lássák: a test az, mely felemelkedett,
> a halál pedig a test lábai alá hullt.[66]

Ugyanakkor a lélek halálának, a pokolnak (ami – mint írja – a bűn általi megkötözöttséget jelenti, a lélek lévén a bűn hordozója) Krisztus lelke a legyőzője:

> mert alászállt az Úr, hogy a poklot lerombolja:
> nem testben, hanem lélekben,
> mert lelkével szállt alá s ragadta magával az Úr az alvilág egészét;
> testével pedig a földet.[67]

Tanulságos összevetni ezt a képet a Melitón-hatásokat is mutató, Hippolytos neve alatt fennmaradt húsvéti homíliával. Közös motívum Krisztus halálakor Krisztus szétválása, hogy a szétváltakat összegyűjtse, ám a szerző kiegészíti Melitónt: teste a földben, lelke a paradicsomban, szelleme a mennyben volt – ahogy az a későbbi liturgikus szövegekben is megjelenik.[68]

A megistenülésben, a teremtés újravételezésében a testnek is része van, mint láttuk. Az ember és Isten különleges viszonyában épp a test a kulcs:

> Mi ez az csodás misztérium?
> Miért szállt alá az Úr a földre?
> Hanem az emberért,
> Mert mindenhová szétszóródott [D] a szép képmás.
> Ám ha csupán szóval parancsoltál volna,
> minden test feltámadt volna színed előtt,
> mégis magad jöttél a földre,
> és szemügyre vetted alkotásaid tagjait.
> Vedd magadhoz embered!

DUPress

[66] Melitón *ACI* II 12 [AL; Ep/Chrys]

[67] Melitón *ACI* II 12 [AthG; AL; AthC] (AL „lélek" helyett „szellem"-et hoz, AthC-hez hasonlóan).

[68] [Hippolytos] *In sanctam Pascham* 56: Ὦ μόνε μόνων ἀληθῶς δι᾽ ὅλων ὅλε, ἐχέτωσάν σου τὸ πνεῦμα οὐρανοί, ὁ δὲ παράδεισος τὴν ψυχήν· «**Σήμερον**» γάρ φησιν «**ἔσομαι μετὰ σοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ**», τὸ δὲ σῶμα ἡ γῆ. Μεμέρισται ὁ ἀμερής, ἵνα τὰ πάντα σωθῇ, ἵνα μηδὲ ὁ κάτω τόπος τῆς θείας ἐπιδημίας ἀμύητος ᾖ· «Εἶδος μὲν αὐτοῦ οὐκ εἴδομεν, φωνὴν δὲ αὐτοῦ ἠκούσαμεν». Krisztus hármas sorsa a halál után ugyanígy szerepel Órigenésnél: *Dialogus cum Heraclide* 23, magyarul Ókeresztény Írók 14, 240.
[Hippolytos] *In sanctam Pascham* 57: Ἔλυσε μὲν οὖν καὶ παρὰ τὸν βίον τοὺς τοῦ θανάτου δεσμοὺς ἐξουσίᾳ χρώμενος βασιλικῇ, ὥς τε· «**Λάζαρε δεῦρο ἔξω**» (vö. AL PG 18, 601B).

Vedd magadhoz letéted!
Vedd magadhoz képmásod!
Vedd magadhoz Ádámot[69]

Bár a szétszóródás leginkább a test feloszlására utal, a megfogalmazás mégis az emberiség eredeti egységének felbomlását is sejteti, melyet ugyancsak a megtestesülés állít helyre. Hippolytosnál legalábbis dokumentálható e gondolat.

Összességében tehát azt találtuk, hogy bár Órigenés motívumait illetően csak találgathatunk, Melitón teológiai-antropológiai álláspontjának tekintetében a szövegünket még nem ismerő Florovskynak igaza volt. Ám nemcsak ezt érthette félre Órigenés, hanem Melitónnak hangsúlyosan paradoxonra építő teológiája is zavarba ejtő lehetett egy aristotelési tudományelméletben gondolkodó alexandriainak. Melitón így fogalmaz: a testetlen Fiú öltött testet. E paradoxont bontja ki aztán a II. rész 13. szakasza:

Mi hát ez az új misztérium?
A bírót elítélik, és hallgat;
a láthatatlant látják, s nem szégyenkezik;
a megfoghatatlant megfogják, s nem háborodik fel,
a kifeszíthetetlent kifeszítik, s nem áll ellen,
a szenvedéstől ment szenved, s nem torolja meg,
a halhatatlan meghal, s egy szót se szól,
a mennyeit földbe temetik, s eltűri.
Mi ez az új misztérium?[70]

DUPress

Melito and the Body

Melito of Sardis is a key figure in the history of the theological treatment of body. Firstly, he is one of the first genuine *theologians* of Incarnation. Secondly, he has been accused by Origen as having stated that God is of bodily nature. Thirdly, he has composed a discourse *On Body and Soul*. In my paper I attempt at a clarification of the emerging questions on the basis of available textual evidence. Besides the Paschal homily and the fragments of Melito, I take into consideration the Syriac "apology" preserved under the name of "Melito the philosopher". As far as Origen's statement is concerned, in my argument I verify the suggestion made by G. Florovsky, who saw in this debate a preenactment of the late

[69] Melitón *ACI* II 16 [Al; AthG].
[70] Melitón *ACI* II 13 [AthG; fr; add; Ep/Chrys; AthC – a grúz verzióból hiányzó sor rekonstruálásánál itt a kopt szövegtanú is fontos a sor helyes értelmezésében, ebben köszönettel tartozom Hasznos Andreának a segítségéért).

fourth-century "anthropomorphite" controversy, and this in the sense as being a contest about the question of what it means for humans to be an image of God. Alexandrian theology insisted that this can be referred to human intellect alone, while for Irenaeus of Lyons the image has also a body. Since Irenaeus and Melito are linked in many different ways, it is hardly surprising the two agree on this point as well. It is also telling that, by contrast, the Syriac apology of debated authenticity sides with Alexandrian theology in this issue. Origen appears not to have read Melito's discourse in question or to have completely misunderstood Melito's parlance alien to an Alexandrian.

DUPress

Perendy László

A testi lét értéke Tatianos antropológiájában*

Az elmúlt hónapokban ismét aggasztó híreket lehetett hallani a közel-keleti keresztényüldözés újabb és egyre drasztikusabb formáiról. A napi sajtóban is sok szó esik azokról a keresztényekről, akik az egyház legelső évtizedeitől kezdve élnek a jelenlegi Szíria és Irak területén, és most százezrével kénytelenek menekülni. Bizonyára nem érdektelen megismerkedni történelmük kezdeteivel, és azzal a sajátságos – a görög-latin kultúrkörtől jelentősen különböző – vallási, irodalmi és filozófiai környezettel, amelyből ezek a keresztény közösségek kisarjadtak. Az ókori Szíria területén igen nagy hatású és egyértelműen megbecsült volt Antiochiai Theophilos, Szent Efrém és Aphrahat életműve, ugyanakkor már az ókorban nagy vitákat váltott ki Tatianos tevékenysége. Munkásságának és hatásának néhány területét mindenképpen érdemes közelebbről megvizsgálni, ha meg akarjuk érteni az ott élő keresztények vallási életének legalább néhány fontos vonását.

Tatianos pogány szülőktől született 120 táján, az Eufrátesztől keletre. Retorikai képzésben részesült és sokat utazott. Számos szír kortársához hasonlóan ő is Rómába ment, ahol Justinos tanítványa lett. Mesteréhez hasonlóan az ő kereszténnyé válásához is jelentős indíttatást jelentett a próféták könyveinek olvasása. Akárcsak tanítója, ő is azt állította, hogy az ő könyveikben lelt rá a régóta keresett igazságra. Később tanította Rhodónt és talán Alexandriai Kelement is. Irenaeushoz hasonlóan ő is felvette a harcot Markionnal és követőivel. Epiphanios azonban azt állítja, hogy már 150 környékén szakított a római egyházzal. Valószínűbb azonban, hogy csak 172 körül távozott Rómából. Az biztos, hogy szülőföldjére visszatérve iskolát alapított. A *Figyelmeztető beszéd a görögökhöz* (ΤΑΤΙΑΝΟΥ ΠΡΟΣ ΕΛΛΗΝΑΣ; latinul: *Oratio ad Graecos*) részben talán már Rómában elkészült. Másik híres munkáját, a *Diatessaron* címet viselő evangéliumharmóniát szíriai iskolája számára írta. Irenaeus, Eusebios, Epiphanios és Jeromos szerint az enkratiták szektájának volt alapítója, akik bor helyett csak vizet használtak az eucharisztiához. Életének utolsó éveiről nem tudunk semmit.[1]

---

* A tanulmány első közlése: Perendy L.: *A testi lét értéke Tatianosz antropológiájában*, Teológia 48 (2014/3–4) 162–176.

[1] Vö. M. Whittaker: *Tatian, Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford 1982, ix–xv. Életével kapcsolatban lásd még G. Bardy: *Tatien*, Dictionnaire de théologie catholique 15/1, Paris 1946, 59–66; L. W. Barnard: *The Heresy of Tatian – Once Again*, Journal of Ecclesiastical History 19 (1968) 1–10; Uő: *Apologie. I. Alte Kirche*, Theologische Realenzyklopädie 3, Berlin – New York 1978, 371–411; A. Baumstark: *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922; A. Casamassa: *Gli apologisti greci*, Roma 1944; G. W. Clarke: *The Date of the Oration of Tatian*, Harvard Theological Review 60 (1967) 123–126; M. Elze: *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960; R. M. Grant: *The Date of Tatian's Oration*, Harvard Theological Review 46 (1953)

Tatianos több olyan művet írt, amelyek teológiai vonatkozásúak, de közülük csak a *Figyelmeztető beszéd* maradt fenn teljes egészében. Evangélium-harmóniáját szülőföldjén még az 5. században is használták liturgikus célra. Fennmaradtak töredékek továbbá az *Állatokról* és *A Megváltó szerinti tökéletességről* című műveiből. Tervezett egy művet, amelynek címe ez lett volna: *Azokhoz, akik Istenről szóló gondolatokat terjesztenek elő*. Nem tudjuk, hogy ezt valóban megírta-e. Tanítványa, Rhodón számol be arról, hogy írt egy könyvet *Problémák* címmel, amely a *Szentírás* nehezen érthető helyeinek értelmezésével foglalkozott. Fenn nem maradt műveinek áttekintése mindenesetre arról tanúskodik, hogy érdeklődési köre tág volt: exegetikai és doktrinális kérdéseket, sőt még természettudományos témákat is felölelt. Látszik, hogy számos, igen különböző tudományterületen kívánt tekintélyes szerzőként megjelenni.[2]

A *Figyelmeztető beszéd*et először Johannes Frisius publikálta, mégpedig Zürichben, 1546-ban. Olyan kéziratot használt, amely később elveszett. Az *editio princeps* latin fordítást is tartalmazott. A jegyzeteket Conrad Gesner írta. Később William Worth is publikált egy görög szövegverziót, latin fordítással és jegyzetekkel. Ő azonban nemcsak a zürichi szöveget használta, hanem a *Parisinus 174* nevű kódexet is, továbbá két másik kéziratot, amelyek azonban gyengébb minőségűek voltak. 1742-ben Don Maran publikálta, 1851-ben pedig Johannes K. T. von Otto. Adolf von Harnack vetette fel, hogy az először kiadott szövegváltozat az Arethas-kódex (*Parisinus 451*) része volt, amelyet 914-ben írtak. Otto von Gebhardt munkája nyomán manapság általánosan elfogadott, hogy a *Figyelmeztető beszéd* az Arethas-kódex 30–34. koncában volt. Eduard Schwartz 1888-ban publikált egy tanulmányt a kéziratokról. Az ő általa megállapított szövegen 1914-ben Edgar Johnson Goodspeed csak kisebb változtatásokat végzett. Schwartz lapszámozását Molly Whittaker is követte az 1982-es kiadásban, amelyre mi is hivatkozunk.[3]

DUPress

99–101; Uő: *The Heresy of Tatian*, Journal of Theological Studies N. S. 5 (1954) 62–68; Uő: *The Chronology of the Greek Apologists*, *Vigiliae Christianae* 9 (1955) 25–33; Uő: *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988; A. Le Boulluec: *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècles* (Études Augustiniennes), Paris 1985; L. Leone: *Due dati della vita di Taziano*, Orientalia Christiana Periodica 27 (1961) 27–37; M. Pellegrino: *Gli apologeti greci del II secolo*, Roma 1947; B. Ponschab: *Tatians' Rede an die Griechen*, Metten 1894–1895; A. Puech: *Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien*, Paris 1903; A. Solignac: *Tatien*, Dictionnaire de spiritualité 15, Paris 1991, 52–57.

[2] Például a következő művek foglalkoznak a Tatianostól fennmaradt töredékekkel, vagy teljesen elveszett írásaival: B. Altaner, A. Stuiber: *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg – Basel – Wien 1980[9]; Baumstark: *Geschichte der syrischen Literatur* (1. j.); Casamassa: *Gli apologisti greci* (1. j.); J. R. Harris: *Tatian, Perfection according to the Saviour*, Bulletin of the John Rylands Library 8 (1924) 15–51; J. H. Hill: *The Earliest Life of Christ ever Compiled from the Four Gospels Being the Diatessaron of Tatian*, Edinburgh 1910; D. Plooij: *Eine enkratitische Glosse im Diatessaron*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 22 (1923) 1–16; Solignac: *Tatien* (1. j.), 52–57. A *Diatessaron*ról lásd még W. L. Petersen: *Tatian's Diatessaron: Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship* (Supplements to Vigiliae Christianae 25), Leiden – New York – Köln 1994.

[3] Whittaker: *Tatian, Oratio ad Graecos* (1. j.), xx–xxii. A szöveggel és a szöveghagyományozással kapcsolatos problémákat többek között a következő művek tárgyalják: F. Bolgiani: *Taziano, Oratio ad Graecos, cap. 30,1*, Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten 1, Münster 1970, 226–235; Q. Cataudella: *Note d'in-*

A testi lét értékével kapcsolatos vizsgálódásaink szempontjából fontos, hogy általános képet nyerjünk arról, mit tanított Tatianos a teremtés egészéről. Teremtéstannal elsősorban a 4–7. fejezetekben foglalkozik részletesen. Ebben az összefüggésben Istenről is ad tanítást. Más létezőktől eltérően Neki nincs időbeli kezdete, sőt ellenkezőleg, Ő a mindenség forrása. Ő lélek, de nem azonos azzal az alacsonyabb rendű lélekkel, amely átjárja az anyagot. Isten a teremtője a bennünk levő formáknak is. A teremtésen keresztül megismerhető. Imádás egyedül neki jár ki; a teremtett világot nem szabad imádni. A *Logosz* Istenből lépett elő, és megformálta az anyagot. Az anyag maga sem kezdet nélküli. Ami a szellemi létezők világát illeti, Tatianos leszögezi, hogy az angyalokat is Isten teremtette, néhányan azonban közülük fellázadtak ellene. Az ő lázadásukat emberek is követték, akiknek szintén van szabad akaratuk.

A 12. fejezetben ismét tárgyalja a két szellemről szóló tanítást. Az első emberek mindkettőnek birtokában voltak, ezért egyszerre voltak anyagiak és anyag felettiek. Hangsúlyozza, hogy az egész világ abból az anyagból jött létre, amelyet Isten bocsátott ki, de még nem rendelkezett formával. Isten később formálta meg, és ez az elrendezés tette széppé. Még az egek is anyagból állnak. A démonok is, de az ő szellemük az anyag szelleme.

A 15. és 16. fejezetben közli, hogy a démonok képtelenek a megtérésre, mert ők az anyag kisugárzásai és az anyag akadályozza a szellem tevékenységeit. A démonok elpusztítanák a teremtést, ha tudnák. Aki le akarja győzni őket, az anyagot kell elutasítania.

A 19. fejezetben elhangzó érdekes kijelentése, hogy a világ önmagában a teremtett világra jellemző szépséggel rendelkezik, de a benne zajló élet zsibvásárhoz hasonlítható. A következő fejezetekben a pogány praktikákat támadja, köztük az anyagi elemek imádatát, amelyben számtalan ellentmondást mutat ki. A mű legutolsó mondatában is kiemeli a teremtett világ és Isten közötti alapvető különbséget.[4]

Tatianos teremtésről szóló tanítása a 19. század végétől egészen a 20. század közepéig szélsőséges nézetek megfogalmazásához vezetett. Ennek oka leginkább az volt, hogy a kutatók felületes ismeretekkel rendelkeztek arról a korról és kultúráról, amelyben Tatianos élt. Mesterét, Justinost gyakran vádolták dualizmussal, őt magát pedig azzal, hogy az anyagvilágnak Istenből való emanációját vallja, vagy pedig panteista. Védelmezői között találjuk Albin van Hoonackert, aki elveti azt a nézetet, hogy Tatianos szerint az anyag

terpretazione sopra il testo di Taziano, Didaskaleion 8 (1929/3) 197–202; Clarke: *The Date of the Oration of Tatian* (1. j.), 123–126; Elze: *Tatian und seine Theologie* (1. j.); E. Fascher: *Tatianus*, Paulys Real-encyclopädie 4/2, Stuttgart 1932, 2468–2471; E. J. Goodspeed: *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914; Grant: *The Date of Tatian's Oration* (1. j.), 99–101; M. Marcovich: *Tatiani Oratio Ad Graecos* (Patristische Texte und Studien 43), Berlin – New York 1995; J. K. T. von Otto: *Tatiani Oratio ad Graecos*, Jena 1851; Pellegrino: *Gli apologeti greci* (1. j.); Ponschab: *Tatians' Rede* (1. j.); Puech: *Recherches sur le Discours* (1. j.); E. Schwartz: *Tatiani oratio ad Graecos*, Leipzig 1888; M. Whittaker: *Some Textual Points in Tatian's Oratio ad Graecos*, Studia Patristica 7 (= TU 92), Berlin 1966, 348–351.

[4] Vö. Whittaker: *Tatian, Oratio ad Graecos* (1. j.), xviii–xx.

az isteni szubsztanciából emanálódott volna.[5] Sőt, a kontextust figyelembe véve sem beszélhetünk emanációról.[6]

Tatianos isten- és logosztanáról szóló művében Carl Willibald Steuer leírja Isten teremtő aktivitását, majd kiemeli, hogy Tatianos sehol sem beszél semmiből való teremtésről.[7] Steuer úgy véli, hogy Tatianos szerint az anyag szemben áll Istennel, mert az anyag lelke sokkal alacsonyabb rendű, mint Isten lelke. Ez a felfogás befolyásolja Tatianos antropológiáját is. Tatianos teremtéstanát ismertető fejezetének végén Steuer megállapítja, hogy Tatianos ebben a tekintetben is meglehetősen konfúzus és nem világosan megfogalmazott eszméket igyekszik kifejteni.[8] A *Logosz* tevékenységéről szóló fejezetben Steuer úgy látja, hogy Tatianos szerint a *Logosz*nak alá van vetve a világ, ő maga pedig Istennek van alávetve. Szerepe a teremtett világban kettős: a *Logosz* által hozta létre Isten az anyagot, majd ugyancsak a *Logosz* által formálta meg. Steuer úgy látja, a *Logosz*nak tulajdonított szerep világosan megmutatja, hogy Tatianos milyen nagy mértékben állt a görög filozófia befolyása alatt. Egyszerűen szüksége van a *Logosz* fogalmára, hogy tagadhasson bármiféle közvetlen kapcsolatot Isten és az anyag között, amit Steuer szerint a rossz forrásának tart. Steuer ironikusan megjegyzi, hogy Tatianos annak a görög eszmerendszernek a hatása alatt maradt, amelynek elvetésére vállalkozott. Az a törekvése pedig, hogy „megvédje" Istent a tisztátalannak tekintett anyaggal való bármiféle érintkezéstől, ellentmondást teremt saját rendszerében.[9]

Bernhard Ponschab előítéletek nélkül ismerteti Tatianos tanítását a teremtés folyamatáról, és nem akarja mindenáron heterodoxnak feltüntetni Tatianos tanítását.[10] Kimutatja, hogy a *Logosz* a világ teremtésének első princípiuma, amely először δύναμις λογική, majd λόγος προελθών. Istennek a kimondott szava hatására jelenik meg az anyag, majd nyer formát. Tehát nem a második isteni személyről van szó Tatianosnál. Ponschab szerint Tatianosnak ez a megfogalmazása arra vall, hogy a sztoicizmus hatása alatt állt, bár Platón hatása is fontos, noha nem közvetlenül. Ponschab szerint Tatianosnak nagyon kevés önálló mondanivalója van az anyagról. A sztoikusok és az gnosztikusok ellen ragaszkodik az anyag megformálásáról szóló keresztény tanításhoz. Ponschab úgy látja, hogy az anyagot mint olyat az apologéta ontológiai szempontból jónak tartja.[11]

Richard Cornelius Kukula részletesen elemzi a kozmológiai szempontból kulcsfontosságú 12. fejezetet, amely a teremtett világ fennmaradását, egységét és működését biztosító πνεῦμα-ról szól. Felhívja a figyelmet arra, hogy a kifejezés többjelentésű, ezért

[5] A. van Hoonacker: *De rerum creatione ex nihilo*, Lovanii 1886, 154.
[6] *Uo*. 155.
[7] C. W. Steuer: *Die Gottes- und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griechischen Philosophie*, Jena 1892, 10–11.
[8] *Uo*. 15–18.
[9] *Uo*. 23–25.
[10] Ponschab: *Tatians' Rede* (1. j.), 20–21.
[11] *Uo*. 39–43.

figyelni kell a szövegkörnyezetet Tatianos mondanivalójának pontos megértése érdekében. Kukula azt is megvizsgálja, hogy Markion hatással lehetett-e Tatianosra.[12]

Aimé Puech terjedelmes és alapos művet írt a *Figyelmeztető beszéd*ről.[13] Tatianos tanrendszeréről szóló fejezetében arra az érdekes tényre hívja fel a figyelmet, hogy az apologéta Istent nem csak az anyagtól, hanem az anyagban levő immanens erőtől is megkülönbözteti, amelynek szintén Isten a teremtője. Az 5. fejezetben szereplő ἀρχή kifejezés jelentését kutatva Puech megvizsgálja a János-evangélium hatását. Tatianos *Logosz*-tanára szerinte Justinos szóbeli tanítása vagy a *Dialógus a zsidó Tryphonnal* volt hatással, és a különbségek csak terminológiaiak. Puech szerint egyértelmű, hogy az anyagot nem tartja öröktől létezőnek, noha alkalmaz platonikus fogalmakat, bár ezek nem dominálnak.[14] Inkább az eklektikusság jellemző rá, ami még nehezebbé teszi a mű keletkezési időpontjának megállapítását.[15] A kétfajta lélek kérdése a 4. után a 12. fejezetben kerül elő ismét. Ez a sztoikus eredetű fogalom lehetővé teszi mind az emberi természet, mind pedig az anyagvilág összetevőinek elemzését. Az anyagnak a ψυχή, vagyis a πνεῦμα ὑλικόν ad életet. Ez az alacsonyabb rendű lélek tartja össze, egyesíti az anyagvilág részeit. Az univerzum szervezettsége ontológiai értelemben jó. A rossz forrása a démonok és az emberek helytelen döntéseiben keresendő. Puech azonban úgy véli, hogy számos ellentmondás található Tatianos gondolatvilágában, amelyek nemcsak a szóbeli megfogalmazás hiányosságaiból, hanem tartalmi következetlenségéből is erednek. Tatianos valószínűleg úgy gondolta, hogy a démonok teste eredetileg olyan anyagból állt, amely hasonló a sztoikusok tűzszerű szubsztanciájához, bukásuk után azonban szövetségre léptek az alacsonyabb rendű elemekkel, hogy gonosz tetteiket végrehajthassák.[16] Puech biztosra veszi, hogy démonológiája kialakításában nagy hatással volt Tatianosra Justinos és más korabeli filozófusok, ugyanakkor Tatianos valószínűleg úgy vélekedett, hogy a démonok hatalma nem terjed ki az egész anyagvilágra.[17]

Tatianos antropológiájáról szóló művében Joseph Feuerstein gnoszticizmust sejt Tatianos némelyik kijelentése mögött, ugyanakkor nem tudja elfogadni, hogy Philón hatása kimutatható lenne művében. Elutasítja azt a nézetet is, hogy Tatianos nem tanítaná világosan a *creatio ex nihilo*t.[18] A *pneumá*ról szóló tanításának legfőbb célja pedig szerinte a sztoikus panteizmus elutasítása.[19]

[12] R. C. Kukula: *Tatians sogenannte Apologie: Exegetisch-chronologische Studie*, Leipzig 1900, 24–30.
[13] Puech : *Recherches sur le Discours* (1. j.).
[14] *Uo*. 54–58.
[15] *Uo*. 61–62.
[16] *Uo*. 66–68.
[17] *Uo*. 73–75.
[18] J. Feuerstein: *Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts mit einleitender Gottes- und Schöpfungslehre*, Münster i. Westf. 1906, 18–23.
[19] *Uo*. 31.

A görög apologétákról írt művében Aimé Puech röviden összefoglalja Tatianos tanrendszerét. Ő is úgy véli, hogy *pneuma*-tana a sztoikus panteizmus ellen irányul. Ami *logosz*-tanát illeti, a terminológia tekintetében valószínűsíthető a sztoikus hatás, lényegi mondanivalója azonban Justinoséval megegyezik.[20] A Tatianos antropológiájáról szóló fejezetben Puech kifejti, hogy az anyagot átjáró πνεῦμα-ról szóló nézet megfelel a platóni világlélekről szóló doktrínának, de emlékeztet a kozmoszt átjáró aktív szellemről szóló sztoikus tanításra is. Puech a kozmoszt összetartó πνεῦμα-val párhuzamba állítja az ember ψυχή-jét, amely önmagában halandó, de az első emberpárban még kapcsolódott egy magasabb rendű lélekhez, a szentség és a romolhatatlanság lelkéhez. Ez a kapcsolat a bűn következtében megszakadt, és az ember halandó lett. Isten azonban visszaadhatja majd a szentség lelkét, amellyel ismét egy párt (συζυγία) fog majd alkotni az emberi ψυχή, és ez fogja biztosítani üdvösségét. Amint démonológiai nézetei is mutatják, Puech szerint Tatianos hajlamos arra, hogy az anyagot a rossz forrásának tekintse. Formailag ugyan még nem eretnek, de a herezis gyökerei már kitapinthatók ebben a művében.[21]

A görög apologétákról írt könyvében Antonio Casamassa megállapítja, hogy Tatianos szerint Isten az anyagot *Logosz*a által teremtette, akit azonban ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός-nak nevez, amely kifejezésnek pre-ariánus hangzása van, amint azt már Arethas is megjegyezte. Casamassa azonban úgy látja, hogy inkább bizonytalan terminológiáról van szó, és a „fény a fénytől" kifejezést melléhelyezve már nincs eretnek jellege. Ebben a műben tehát Casamassa nem talál egyértelműen eretnek kifejezést, azonban igazat ad Irenaeusnak, aki pályafutásának későbbi eseményei miatt *connexio omnium haereticorum*-nak nevezte Tatianost.[22]

Gustave Bardy is gyanúsnak találja a fenti kifejezést, azonban megjegyzi, hogy a κτίσμα szót, amely egyértelműen teremtett létezőt jelentene, Tatianos soha nem használja. Fontosnak tartja ugyanakkor, hogy noha az egyes teremtett létezők megjelenésének sorrendjében némi bizonytalanság észlelhető, az anyag örökkévalóságát soha nem állítja a szír apologéta, hanem az 5. fejezetben egyértelműen kijelenti, hogy szintén Isten teremtménye.[23]

A Tatianos-kutatás második szakaszának tekinthetjük az 1954 és 1963 közötti rövid, de intenzív időszakot. Erre az évtizedre az jellemző, hogy már jóval kevésbé kívánják az egyes szerzők kimutatni a klasszikus platonizmus vagy sztoicizmus közvetlen hatását az apologétára, hanem egyre inkább igyekeznek felderíteni közvetlen szellemi környezetét, ugyanakkor pro és kontra érveket hoznak fel gnoszticizmusával kapcsolatban.

Robert M. Grant amellett érvel, hogy a *Figyelmeztető beszéd* kifejezetten eretnek kifejezéseket és doktrinális elemeket is tartalmaz. Véleménye szerint teremtéstana valenti-

[20] A. Puech : *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris 1912, 158–160.
[21] *Uo*. 162–167.
[22] Casamassa: *Gli apologisti greci* (1. j.), 157–161.
[23] Bardy : *Tatien* (1. j.), 59–66.

niánus eredetű, a test feltámadását pedig nem vallja, hanem csak a lélekét. Valószínűleg tartja, hogy Tatianos Rómában nemcsak Ptolemaios iskolájával állt kapcsolatban, hanem a keleti valentiniánusokkal is.[24]

Luigi Alfonsi Aristotelés fiatalkori műveinek hatását igyekszik kimutatni. A πνεῦμα διῆκον kifejezést is a Περὶ φιλοσοφίας-ból eredezteti. Számos más olyan kozmológiai kifejezést is megőriztek a doxográfusok, továbbá Cicerónak és Római Szent Kelemennek tulajdonított iratok, amelyek megtalálhatók a *Figyelmeztető beszéd*ben is.[25]

Robert McL. Wilson reagál Grant felvetésére, miszerint Tatianos gnosztikus tanítóként tevékenykedett. Hasonlóságokat mutat ki a *Ter* 1,26 tatianosi és gnosztikus interpretációja során alkalmazott terminusok között. Szerinte azonban nem a gnoszticizmustól való függésről, hanem a 2. század során szélesebb körben gyakran használt kifejezésekről van szó, amelyekből mind a gnosztikusok, mind pedig Tatianos merítettek.[26]

Robert M. Grant Tatianos Biblia-értelmezéséről írt tanulmányában arra törekszik, hogy a gnosztikus Theodotos és az apologéta exegézisének rokonságát mutassa ki, amelylyel a 30. fejezet alapján ismét azt kívánja demonstrálni, hogy a dualista eszmék egyáltalán nem álltak messze Tatianostól.[27]

Tatianos teológiai módszereit vizsgálva, egy másik tanulmányában Grant úgy értékeli, hogy kevéssé támaszkodott a filozófiára, illetve filozófiai ismeretei meglehetősen felületesek voltak. Például alig ismeri Platónt, Démokritost és Epikurost, Aristotelésnek pedig olyan nézeteket tulajdonított, amelyeket ő valójában nem vallott, és a sztoikusokról is keveset tud. Filozófiainak tűnő eszmefuttatásainak alapja valójában a grammatika. Például a Ter 1,3 exegézise során tisztában van azzal, hogy az imákban szereplő *imperativus*nak valójában *optativus* szerepe van, tehát véleménye szerint egy magasabb rangú istenséghez forduló könyörgésről van szó ebben az esetben is, ami gnosztikus értelmezést ad a Teremtés könyvének. Hasonlóképpen grammatikai és nem filozófiai alapjai vannak Grant szerint a *Logosz*ról szóló spekulációnak is, amely az 5. fejezetben található.[28]

Martin Elze azonban kétségbe vonja, hogy Tatianos kozmológiáját gnosztikusnak lehetne tekinteni. Szerinte a *Figyelmeztető beszéd* 5,3 világosan mutatja, hogy az apologéta a platóni dualizmus és a sztoikus monizmus között áll. Még a προβάλλεσθαι kifejezés sem a gnoszticizmusból származik, sőt a „jobb aiónok" sem, az anyagvilág teremtéséről szóló leírásának pedig semmi köze nincs a gnoszticizmushoz. Az Isten által teremtett anyagot egyáltalán nem tekinti rossznak, hanem az anyagon belül megkülönböztet egy tisztább létfokozatot és egy alacsonyabb rendű rosszabbat. Ezek a létfokozatok azon-

[24] Grant: *The Heresy of Tatian* (1. j.), 62–68.

[25] L. Alfonsi: *Echi del giovane Aristotele in Taziano*, Revue des études augustiniennes 2 (1956/3–4) 251–256.

[26] R. McL. Wilson: *The Early History of the Exegesis of Gen. 1.26*, Studia Patristica 1 (=TU 63), Berlin 1957, 420–437.

[27] R. M. Grant: *Tatian and the Bible*, Studia Patristica 1 (26. j.), Berlin 1957, 297–306.

[28] R. M. Grant: *Studies in the Apologists: I. Tatian's Theological Method*, Harvard Theological Review 51 (1958/3) 123–128.

DUPress

ban nem kezdettől fogva adottak, hanem a bűn következtében jelentek meg, tehát a helytelen használat miatt vált elvetendővé az alacsonyabb szintje az anyagnak. A gnózis szerint különben is a világ teremtése a bukás következménye, Tatianosnál pedig még az angyalok bukását is megelőzi a teremtés. Egyébként is tanítja a holtak feltámadását, ami a gnosztikusok számára abszurd eszmének számított. Elze is emlékeztet arra, hogy Tatianos különbséget tesz az isteni πνεῦμα és a πνεῦμα ὑλικόν között, felhívja továbbá a figyelmet arra, hogy párhuzam mutatható ki a kortárs Albinos és Tatianos kozmológiája között. Elze vázolja Tatianos antropológiáját is, amely szerint az ember mikrokozmosz. A kozmosz és az ember közötti párhuzam nyilván sztoikus eredetű eszme.[29]

Antonio Orbe azonban nincs megelégedve Elze elemzésével, hanem összeveti a keresztény ókortól ismert forrásokat a Nag'Hammâdi-ban megtalált kéziratokkal, hogy a Ter 1,3 (*fiat lux*) tatianosi exegéziséről teljesebb képet kapjunk.[30] Idézi Alexandriai Kelement, aki szerint a *fiat lux*ot Tatianos kérésként és nem parancsként értelmezte, amellyel az alacsonyabb rendű Teremtő fordul a felette levő Istenhez, hogy adjon neki fényt. Órigenés szerint is a Teremtő eredetileg sötétségben volt. Orbe úgy véli, hogy Kelsos még egy szélsőségesebben dualista szöveget is ismert, mint Tatianosé. A gnosztikus Apellés értelmezése szerint a Teremtő kéri a felsőbbrendű Istent, hogy segítsen neki az általa tökéletlennek teremtett világ „rendbehozatalában": küldje el segítségül Fiát. Orbe számos szöveget mutat be, amelyek ehhez a témához kapcsolódnak, többek között az *Excerpta ex Theodotó*ból, amelyet összevet az egyik Nag'Hammâdi-ban talált művel, amely Hans-Martin Schenke fordítása nyomán *Vom Ursprung der Welt* címen ismert, és amely szintén az anyagvilág teremtése előtt, az aiónok világában zajló drámai eseményekről szól. Ennek a műnek az ismeretlen szerzője a valentiniánusokkal azonos nézetet hangoztatott, vagyis hogy e világ teremtője a látható kozmosz teremtésének megfelelő befejezésére és az anyagvilág üdvözítése érdekében küldte el a Mennyei Embert, vagyis a Megváltót, ugyanis a Démiurgosz egyáltalán nem ismerte az isteni mintát, és ezért alkotása tökéletlenre sikeredett. A Jó Isten tervei szerint a világnak tükröznie kell azt a rendet, amely a Fény Birodalmának szerkezetét meghatározza. Szükség volt arra, hogy ennek a birodalomnak a polgára közvetítsen, hiszen az anyagvilágot megformáló *Démiurgos* („a vak isten") képtelen volt megfelelő konstitúciót biztosítani az anyagvilág számára.[31] Egy másik, Nag'Hammâdi-ban talált gnosztikus irat, az *Archónok hypostasisa* címet viseli, és az ofiták szent könyve lehetett. Ebben is megtalálható a gnosztikus mítosz a világ teremtésének okáról és mikéntjéről, továbbá a megváltásról, amely Tatianos leírásának is lehetett forrása. Orbe a gnosztikus mítosz egyéb elemeit is ismerteti többek között egy mandeus irat alapján, amelyek a Ter 1,3 sajátos exegézisére támaszkodtak. Ezek is megerősítik meggyőződését, hogy Tatianos ismerte legalább néhány gnosztikus szekta exegetikai meglátásait. Orbe szerint tehát Tatianos beleilleszkedik egy

[29] Elze: *Tatian und seine Theologie* (1. j.), 83–88.
[30] A. Orbe: *A propósito de Gen. 1,3 (fiat lux) en la exegesis de Taciano*, Gregorianum 42 (1961) 401–443.
[31] *Uo*. 401–412.

tágasabb hagyományba, amelynek egyes elemei kitapinthatók például *Tamás evangéliumá*ban és az *Apokryphon Iohannis*-ban is. Orbe elemzi a mítosz különböző variánsait, amelyek kiolvashatók az említett gnosztikus forrásokból, majd megkísérli elkülöníteni azt a három fázist, amelyek során létrejött a tatianosi exegézis, amely nem parancsként, hanem kérésként értelmezte a *fiat lux* kifejezést. Orbe szerint Tatianos exegézise beleilleszkedik a Nicea előtti folyamatba, amely egyre inkább szentháromságtani jelentést ad a Ter 1,3-nak.[32]

A kereszténységet érő hellenisztikus hatásokat elemző művében Jean Daniélou külön fejezetet szentel az isteni transzcendencia kérdésének. Véleménye szerint a *Figyelmeztető beszéd* 4. fejezetében található *ἄναρχος* kifejezés közép platonikus eredetű. Megtalálható Aristidésnél, Alexandriai Kelemennél és a hermetikus iratokban.[33]

A kutatás harmadik szakaszában, vagyis az elmúlt ötven évben számos kutató egyre jobban értékeli Tatianos törekvéseit: nem olyan gyanakvóak dualistának ítélhető megnyilvánulásaival szemben, illetve – a viszonylag kevés adat ellenére – egyre jobban igyekeznek megérteni azt a korszakot és környezetet, amelyben alkotott.

Gerald F. Hawthorne kiváló áttekintést ad a *Figyelmeztető beszéd*del kapcsolatos kutatás helyzetéről.[34] Tanulmányának 2. fejezetében ismerteti Tatianos teológiáját. Noha sokszor érte az a vád, hogy nem eléggé keresztény, Hawthorne szerint a mű 4. fejezetében Istenre alkalmazott attribútumok – amelyek frontális támadást jelentenek a sztoicizmus ellen –segítségével meg lehet cáfolni ezeket a vádakat.[35] A továbbiakban számos idézettel mutatja be Hawthorne Tatianosnak az anyagról szóló tanítását – amelyben szerinte nyoma sincs a dualizmusnak –, és megvédi enkratizmusát, amely nem dualizmusról, hanem igényes aszkézisről árulkodik. Megjegyzi, hogy filozófiai tekintetben Tatianos eklektikus, például elveti ugyan a sztoicizmus túlzott immanentizmusát, de felhasználja logosztanát.[36]

Leslie W. Barnard kétségbe vonja azt a feltevést, hogy a *Figyelmeztető beszéd* 177-ben vagy 178-ban íródott volna. Ennek a kései datálásnak oka részben Irenaeus magatartásában keresendő. Ő ugyanis nem tudta elképzelni, hogy Justinos († c. 165) életében eltűrte volna Tatianosnak azokat a tanait, amelyeket Irenaeus neki tulajdonított (láthatatlan aiónok létének kieszelését, a házasság elvetését és Ádám üdvözülésének tagadását). Irenaeus vádjai a *Figyelmeztető beszéd*ben foglaltakra támaszkodnak, azonban Barnard is azon a nézeten van, hogy ebből a műből kiindulva ezeket nem lehet alátámasztani, hiszen Tatianos sehol sem beszél például a gnosztikus mítoszban szereplő *συζυγία*-król, sehol nem állítja, hogy az egyetlen Isten ne lenne a világ teremtője is, az anyagot pedig egyértelműen teremtménynek tartja, és vallja a *Logosz* megtestesülését is, többek között János evangéliumára hivatkozva. Barnard szerint a II. században különben sem volt még olyan éles a határvonal ortodoxia

[32] *Uo*. 426–443.
[33] J. Daniélou : *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, 303.
[34] G. F. Hawthorne: *Tatian and his Discourse to the Greeks*, Harvard Theological Review 57 (1964/3) 161–188.
[35] *Uo*. 167.
[36] *Uo*. 174–177.

és eretnekség között. Az igaz, hogy Tatianos felhasznál nem-kánoni iratokban fellelhető hagyományokat (*Tamás* és *Fülöp evangéliuma*, Valentinos) is, azonban ebből sem lehet azt a következtetést levonni, hogy gnosztikus lett volna.[37]

A patrisztikus kornak a teremtésről szóló tanítását ismertető tanulmányában Adalbert Hamman csak nagyon röviden tárgyalja Tatianost. Hamman úgy véli, hogy Justinoshoz képest az ő tanítása egyértelműbb: egyszerre hangsúlyozza Isten immanenciáját és transzcendenciáját a teremtett világ vonatkozásában.[38]

Salvatore Di Cristina a pseudo-aristotelési *De Mundo* δύναμις fogalmát és a *Figyelmeztető beszéd* πνεῦμα ὑλικόν fogalmát veti össze.[39] A különbség szembeszökő: Tatianos nem az istenség megnyilatkozásának, hanem a teremtett lét egyik immanens elemének tartja a πνεῦμα-t. Di Cristina áttekinti a δύναμις korábbi jelentéseit a Bibliában, rabbinikus és a hellenisztikus forrásokban. A nem keresztény használattal összevetve kitűnik, hogy Tatianos a teremtést az isteni hatalom kinyilatkoztatásának tartotta. Kozmológiájának lényegi elemet az isteni attribútumokból kiindulva vezeti le. Gondosan válogatja ki a hellenisztikus és bibliai eredetű kifejezéseket annak érdekében, hogy a specifikusan keresztény tanítást bemutathassa a világnak Istenhez való relációjáról. A πνεῦμα terminust a teremtett világ és Isten közötti analogikus kapcsolat bemutatására használja.[40] Di Cristina példákat hoz fel annak demonstrálására, hogy milyen eredeti módon alkalmazza a πνεῦμα ὑλικόν kifejezést is. Isten hatalma különböző fokban mutatkozik meg teremtményeiben. Ez azonban nem jelent valamilyen rejtett dualizmust, esetleg szembenállást Isten és teremtményei között, még az ősanyag tekintetében sem. Isten δύναμις-a még az ősanyagnak is ἀρχή-ja, amint ezt a következő idézet is mutatja: οὔτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὔτε διὰ τὸ ἄναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γενητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.[41] Di Cristina ezt a kijelentést is bizonyítéknak tekinti, hogy az apologéta kozmológiájának központjában az analógia volt: hiszen nyilvánvaló, hogy alacsonyabb rendű δύναμις-szal rendelkezik az ősanyag, mint Isten, aki egyébként is egyedüli forrása az ősanyagnak, mint a *Logosz*nak is.[42] Di Cristina végül felteszi a kérdést, hogy vajon ismerte-e Tatianos a *De Mundó*t. Véleménye szerint a válasz valószínűleg igen, de ez teljes bizonyossággal nem állapítható meg. Tanulmányának végén méltatja Tatianos munkásságát: sikerült neki alapvető hellenista kifejezéseket úgy alkalmaznia, hogy be tudta mutatni az *analogia entis*-ről szóló keresztény tanítást.[43]

DUPress

[37] Barnard: *The Heresy of Tatian* (1. j.), 1–10.
[38] A. Hamman : *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, Revue des sciences religieuses 42 (1968/1) 1–23, itt: 19; 42 (1968/2) 97–121.
[39] S. Di Cristina: *L'idea di* Δύναμις *nel De Mundo e nell'Oratio ad Graecos di Taziano*, Augustinianum 17 (1977) 485–504.
[40] *Uo*. 490–495.
[41] *Oratio ad Graecos* V, 6, 12–15; Whittaker: *Tatian: Oratio ad Graecos* (1. j.), 10.
[42] Di Cristina: (39. j.), 497.
[43] *Uo*. 503–504.

A II. századi apologéták negatív teológiájáról szóló cikkében D. W. Palmer röviden foglalja össze Tatianos istentanát és teremtéstanát. A negatív teológiára jellemző, Istenre vonatkozó attribútumok alkalmazásával a többi apologétához hasonlóan veti el ő is az anyagi létezők istenítését.[44]

A II. századi görög apologétákról szóló művében Robert M. Grant két fejezetet szentel Tatianosnak. Az elsőben megemlíti, hogy az apologéta élesen kritizálja az egymást követő világokról és az istenség immanenciájáról vallott sztoikus elképzeléseket.[45] A másodikban összefoglalja Tatianos eszméit a tökéletes Istenről, majd megjegyzi, hogy a valentiniánus gnosztikus Ptolemaios is tökéletes Istenként és Atyaként nevezte meg a láthatatlan Istent. Tehát Grant továbbra is érzékelteti, hogy a gnoszticizmust nem tartja idegennek Tatianostól. A továbbiakban Grant megemlíti az Atya *Logosz*ának szerepét a teremtésben, majd Tatianos eszkatológiájának rövid leírásával zárja a róla szóló részt.[46]

Az elmúlt mintegy száz év Tatianos-kutatásának eredményeit a következőképpen összegezhetjük. Justinos tanítványának kulturális háttere jelentősen különbözött mesterétől. Több kutató hajlik némi joggal arra, hogy kistehetségű epigonnak tartsa Justinoshoz képest, mégpedig a következő okok miatt: kijelentéseinek filozófiai megalapozottsága megkérdőjelezhető, gondolatait homályosan fejti ki, és terminológiája sem jól definiált. Többen azt is kifogásolják, hogy Isten transzcendenciáját gyakran túlhangsúlyozza. Véleményük szerint ez a jelenség már rossz előjelnek tekinthető később evidenssé váló túlzott enkratizmusa tekintetében. Istentana ugyanakkor olyan okfejtéseket is tartalmaz, amelyek maradandó értékűek: hangsúlyozza, hogy a teremtés nem hoz létre változást Istenben; Isten tökéletes, lényege kimondhatatlan, vagyis nem illeszthető valamilyen emberi kategóriába; Isten fölötte áll annak a léleknek, amely átjárja az anyagot. Az Istenre vonatkoztatott attribútumok alkalmazásával arra törekedett, hogy elkülönítse Istent az anyagvilágtól és benne levő bármilyen immanens erőtől.

Logosztanát erősen befolyásolta Justinos, de a terminológia tekintetében vannak különbségek. A *Logosz* a teremtés princípiuma. Isten és az anyag közötti kapcsolat mind transzcendens, mind pedig immanens. Igazat kell adnunk Di Cristinának, hogy kozmológiájának központi rendező elve az *analogia entis*. Tatianos gondosan kiválasztotta azokat a görög filozófiai és bibliai eredetű kifejezéseket, amelyekkel a világnak Istenhez való relációjáról szóló specifikusan keresztény üzenetet tudta közvetíteni. Határozottan tagad bármiféle metafizikai dualizmust: az anyag nem örök, hanem Isten teremtménye. Justinosnál egyértelműbben fogalmazza meg tehát az anyag teremtményi voltát. A *creatio ex nihilo* kifejezést nem alkalmazza ugyan, de a tartalmát vallja.

[44] D. W. Palmer: *Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century*, Vigiliae Christianae 37 (1983) 234–259, 243.
[45] Grant: *Greek Apologists of the Second Century* (1. j.), 120.
[46] *Uo*. 129–132.

Az anyagot szerinte egy bizonyos πνεῦμα ὑλικόν járja át és élteti. A mindenség részeit ez a lélek köti össze. A mindenség szerkezeti struktúrája önmagában jó. A rossz forrása nem ebben, hanem a démonok és az emberek rossz választásában keresendő. Isten mindent jónak teremtett, de a bukás óta az anyag hajlamos az eltorzulásra, ezért a démonok hatalmának megtörése érdekében sok megnyilatkozási formája elvetendő. Isten kinyilatkoztatja önmagát és erejét az általa teremtett világban, de a teremtett világnak egyetlen elemét sem szabad imádni.

A démonok teste olyanfajta anyagból épül fel, amelyet a sztoikusok tűzszerűnek tartanak, de bukásuk után a démonok egyfajta kapcsolatot teremtettek az alacsonyabb rendű elemekkel is, azonban hatalmuk nem terjed ki az egész anyagvilágra.

A πνεῦμα ὑλικόν-ról szóló tanítása a sztoikus panteizmus ellen irányul, és cáfolja azt a sztoikus nézetet, amely egymást követő világok örök körforgásáról beszél. Tatianos sztoikus-ellenessége azonban nem jelenti, hogy Platón követője lenne, hanem a platóni dualizmus és a sztoikus monizmus között áll.

Bizonyos kifejezései alapján egyértelműnek tűnik, hogy ismerte a Valentinos iskolájához köthető gnosztikus mítoszokat. Néhány általa alkalmazott terminus azonban olyan elterjedt volt a II. században, hogy azok alapján nem lehet gnoszticizmussal vádolni, hiszen jelentős különbségeket hangsúlyoz velük szemben. Számára egyértelmű, hogy az angyalok bukása csak az anyagvilág teremtése után következett be, és nem fordítva, mint ahogyan a valentiniánus mítosz állítja. Kinyilvánítja továbbá hitét a test feltámadásában, amely a gnosztikusok számára értelmetlen tantétel.

Az eddig ismertetett kutatási eredmények alapján különösen furcsának tűnik, hogy Tatianost számos ókori keresztény szerző marasztalja el enkratizmusa miatt, amely szerintük gnosztikus eszméiről árulkodik. Az *Adversus haereses I. könyvé*ben Irenaeus közli, hogy Justinos vértanúhalála után Tatianos kilépett az egyházból és saját tanrendszert alakított ki. Valentinoshoz hasonlóan – mondja Irenaeus – bizonyos láthatatlan *aión*okról tanított, elvetette a házasságot, és azt állította, hogy Ádám nem üdvözült.[47] A *III. könyv* szerint ez utóbbi tanítást Tatianos Szent Pálra, az 1Kor 15,22-re vezette vissza.[48] Irenaeus szerint azonban ez az elképzelés Tatianos saját találmánya.

Alexandriai Kelemen a *Strómateis*ben először azt állítja, hogy Tatianos az ószövetségi törvényt egy másik istennek (nem az evangélium Istenének) tulajdonította, és el akarta törölni.[49] A markionita vélemény volt ez, tehát Kelemen nem a valentiniánus tanítással állítja párhuzamba Tatianosét, hanem Markionéval. Később viszont már Valentinoséval rokonítja.[50]

A *Refutatió*ban Hippolytos – elsősorban Irenaeusra támaszkodva – azt állítja, hogy Tatianos valentiniánus volt, sőt a világ teremtését egy *aión*nak tulajdonította.[51]

[47] *Adversus haereses* I 28, 1
[48] *Uo*. III 23, 8.
[49] *Stromata* III 82, 2.
[50] *Uo*. III 92, 1.
[51] *Refutatio* VIII 16; X 18.

Epiphanios nemcsak megismétli, hanem még ki is bővíti Irenaeus vádjainak listáját. Hozzáad néhány életrajzi adatot, amelyek másutt nem lelhetők fel,[52] és további adatokat hoz fel állítólagos enkratizmusával kapcsolatban. Azt állítja továbbá, hogy Valentinoshoz hasonlóan nemcsak *aiónok*, hanem fejedelemségek és emanációk létét is vallotta.[53] Tudjuk azonban hogy, Epiphanios adatai nem mindig megbízhatóak. A *Panarion* célkitűzése, hogy – az Énekek éneke 6,8-ból szerinte kiolvasható prófécia beteljesedéseként – nyolcvan eretnekséget mutasson be. Két külön szektaként írja le Tatianos követőit (tatianiták) és az enkratitákat, amelyeket szerinte szintén ő alapított. Bizonyára azért szaporítja az eretnekségek számát, hogy elérje az általa célként kitűzött nyolcvanas számot.[54]

Világos, hogy – Kelemen kivételével – valamennyi későbbi szerző lényegében Irenaeusra támaszkodik, amikor gnoszticizmussal vádolja Tatianost. Amint láttuk, a modernkori patrológusok közül Robert Grant egy korai tanulmányában további gnosztikus vonásokat igyekszik kimutatni Tatianos egyetlen teljes egészében fennmaradt műve, a *Figyelmeztető beszéd* alapján.[55] Szerinte Tatianos terminológiája arról árulkodik, hogy a valentiniánus pléróma-mítosz hatása alatt állt. Például a következő szavaknak tulajdonít ilyen jelentést Grant a Tatianosnak ebben a művében: αἰῶνες, ἀντεγέννησε, συζυγία, σαρκίον. Valentinos követői közül elsősorban Ptolemaios és Theodotos nézeteivel rokon eszméket vél felfedezni Grant, például a démonológia terén és a keresztségről szóló tanításban.

A közelmúltban megjelent, Tatianosról szóló alapos monográfia szerzője, Emily Hunt azonban részletesen kimutatja, hogy a terminológiai hasonlóságok jórészt a páli levelek szóhasználatára vezethetők vissza. Hasonló a helyzet a János-evangéliummal kapcsolatban is, amelyhez szintén előszeretettel fordultak a gnosztikusok, hogy dualizmusukhoz apostoli tekintélyt biztosítsanak. Grant kiemeli a *Figyelmeztető beszéd* kétségtelenül nehezen értelmezhető 30. fejezetét, amelyet rejtett, gnosztikus üzenetként értelmez. Emily Hunt azonban felidézi, hogy neves patrológusok (P. Maran, F. Bolgiani, M. Whittaker) elfogadható, ugyanakkor azonban nem gnosztikus értelmezést tudtak adni ennek a fejezetnek, amely az elrejtett kincsről szól. Egy évtizedekkel később írt művében[56] már maga Grant sem ragaszkodik ahhoz, hogy gnosztikus műnek tüntesse fel a *Figyelmeztető beszéd* egészét (bár a 30. fejezet tekintetében nem visszakozik), sőt elismeri, hogy a gnoszticizmusra egyáltalán nem jellemző eszmék is vannak benne, mint például Isten teremtőként való elfogadása és a megtestesülésbe vetett hit. Ugyanakkor – elsősorban az előbb felsorolt hereziológusokra, főleg Kelemenre támaszkodva – úgy véli, hogy a *Figyelmeztető beszéd* megírását követően vált Tatianos valentiniánussá és enkratitává.

[52] Mezopotámiában iskolát alapított (*Panarion* 46, 1, 6), az önmegtartóztatás örve alatt „ragadozó farkasként" vezette félre az embereket (46, 2, 2) és az eucharisztiában használatos bort vízzel helyettesítette (46, 2, 3).

[53] *Panarion* 46, 1, 7.

[54] Lásd E. J. Hunt: *Christianity in the Second Century: The case of Tatian* (Routledge Early Church Monographs), London – New York 2003, 186.

[55] Grant: *The Heresy of Tatian* (1. j.), 62-68.

[56] Uő: *Greek Apologists of the Second Century* (1. j.).

Emily Hunt azonban részletesen kimutatja, hogy a gnosztikusoktól eltérően Tatianos egyáltalán nem dualista módon értelmezi Pál tanítását a testről mint Isten lelkének lakhelyéről (1Kor 3,16; 6,19; 2Kor 6,16).

Kétségtelen, hogy Tatianos aszkéta eszméket vallott. A *Figyelmeztető* 12,1-ben az isteni Lelket Isten képének és hasonlatosságának tartja, az ember maga pedig az ő bennlakása révén válhat Isten képmásává, ahogyan ezt a 15. fejezetben kifejti. Ahhoz azonban, hogy a Lélek méltó lakhelyre leljen, aszkézissel kell felkészíteni az embernek a testét. Az aszkézis indoka tehát nem a test megvetése, célja pedig nem tönkretétele, hanem megtisztítása. Ahogyan Tatianos értelmezi Pált, annak párhuzamát nem találjuk a valentiniánus exegézisben. Ők abban hittek, hogy az isteni szikra fellelhető a pneumatikusokban, de az a gondolat, hogy a Szent Lélek emberi testben venne lakóhelyet, nyilvánvalóan határozottan visszataszító lett volna számukra.[57]

Szintén nem tudunk az 1Kor 7,5[58] Tatianoszéhoz hasonló valentiniánus exegéziséről. A *Stromata* III 81,1-3 tanúsága szerint Tatianosz a szó szerinti exegézisre törekszik, szemben a valentiniánusokkal (pl. Hérakleon, *Fülöp evangéliuma*), akik a pneumatikus szinten a házasságot szimbolikusan értelmezték, vagyis a pneumatikus és isteni partnere közötti megváltó erejű frigyként.[59]

A szír szerzők különösen szívesen használtak a ruházat viselésével kapcsolatos képeket. *Fülöp evangéliuma* azt állítja, hogy szükséges a test levetése ahhoz, hogy a mennyek országát örököljük, illetve olyan köntösről beszél, amelyet majd ott kell felölteni.[60] Ezzel szemben a *Figyelmeztető beszéd* nem állítja, hogy a földi test levetése nélkülözhetetlen feltétele lenne a mennyei köntös felvételének. Tatianosz szerint az isteni lélek jelenti a mennyei ruházatot, amelyet azonban már a bukás előtt viselt az ember, vagyis amikor az anyagvilág részeként nyilvánvalóan testben létezett:

„Mi két szellemet tudunk megkülönböztetni, ezek egyikét léleknek nevezzük, a másik azonban, amely a léleknél nagyobb, az Isten képe és hasonlósága. Az első emberekben mindkettő megvolt, hogy így anyagiak legyenek, és ugyanakkor felette álljanak az anyagnak."[61]

Tehát Tatianos teljesen eltérően értelmezi az ember kapcsolatát a saját testével, mint a valentiniánusok: szerinte a halhatatlanság ismét a test ruházata lesz.

Emily Hunt – más szerzők munkáira is támaszkodva – még számos olyan páli hely exegézisét vizsgálja, amelyek mind Tatianosnál, mind pedig a valentiniánusoknál megtalálhatók, különösen az első Thesszaloniki-levél, valamint az Efezusiakhoz és a Gala-

[57] Hunt: *Christianity* (54. j.), 40.

[58] „Ne tartózkodjatok egymástól, legföljebb közös megegyezéssel egy időre, hogy azt imádsággal töltsétek. Azután térjetek vissza egymáshoz, nehogy a sátán megkísértsen benneteket, mivel nem tudtok megtartóztatásban élni." (*Biblia*, SZIT, Budapest 2006, 1282.)

[59] Hunt: *Christianity* (54. j.), 40.

[60] *Fülöp evangéliuma*, 56, 28-34; 57, 21-22.

[61] *Oratio* 12, 1 (Vanyó L. ford.). Vanyó L. (szerk.): *A II. századi görög apologéták* (ÓÍ 8), Budapest 1984, 326.

tákhoz írt levelet. Bár a tartalmi szembenállás nem mindenütt egyértelmű, az exegézis módszerét illetően a különbség mindig világos: míg Tatianos a szó szerinti, a valentiniánusok az allegorikus, sőt ezoterikus exegézisre törekednek, vagyis a szövegek mögötti olyan rejtett jelentést igyekeznek produkálni, amelynek célközönsége kizárólag a vallási elit. Ugyanakkor megengedtek egy másik értelmezési szintet is, mégpedig az ún. *psychikoi*, vagyis az alacsonyabb rendűnek tekintett keresztények számára.[62]

A Rómaiakhoz írt levél 1,19-25 tatianosi és valentiniánus exegézisének összevetése ebből a szempontból különösen tanulságos, hiszen Tatianosé megegyezik a *psychikoi* számára elfogadható valentiniánus értelmezéssel. Elaine H. Pagels mutatta ki, hogy a valentiniánusok különbséget tettek a *psychikoi* számára lehetséges üdvösség (amiből viszont a *hylikoi* ki vannak zárva) és a *pneumatikoi* számra megnyíló megváltás között. Valentinos követői ezt a nézetet Pál titkos antropológiai tanításával azonosították. Pagels szerint az eleve kiválasztott *pneumatikoi* hit és kegyelem által, míg a *psychikoi* hit és cselekedetek által kapcsolódnak bele a szótériológiai folyamatba. Tatianos az emberi lélekről állítja, hogy szabad akarata van, és képes az üdvösség választására. Szerinte a léleknek szüksége van Isten bizonyos szintű ismeretére, amelyet az isteni szellem tár fel a prófécia révén. A valentiniánusok szerint viszont a *pneumatikoi* közvetítésével válik lehetővé a *psychikoi* üdvözülése.[63]

A pasztorális levelek exegézisének összehasonlítása után Hunt felteszi azt a kérdést, hogy ezekhez a művekhez hasonlóan vajon Tatianos *Figyelmeztető beszéd*e nem inkább abba a folyamatba illeszthető-e bele, amelynek során az apostoli egyház ellentámadásba lendült a gnosztikusokkal szemben, éppen azért, hogy „visszaszerezze" magának Pált, vagyis lehetetlenné tegye a páli iratok ezoterikus exegézisét. A kérdés megválaszolása érdekében Hunt megvizsgálja Tatianos azon eszméit is, amelyek nyilvánvalóan nem lehetnek gnosztikus eredetűek: az egyetlen Isten mint az anyag teremtője, a megtestesülés fizikai realitása, a feltámadásba és a mindenki számára lehetséges megváltásba vetett hit.[64] Antropológiai szempontból a két utóbbi fontos.

A valentiniánusok a testről rendkívül negatív véleménnyel voltak, hiszen az anyagvilág részeként az isteni szférában bekövetkezett bukás torzszülött következményének és a szellem börtönének tartották. Számukra elképzelhetetlen lett volna, hogy az üdvözítés művében bármilyen pozitív szerep juthatna neki. Ezzel szemben Tatianos világosan megvallja a test feltámadásába vetett hitét a 6. fejezet legelején: *És ezért azt is hisszük, hogy a mindenség beteljesítése után történik a testek feltámadása is...*[65]

Az 5. fejezetben az anyagvilág Isten általi megteremtését részletezi; erre utal az „ezért". A teremtett világ részeként az anyagi testnek is kijár, hogy a mindenség eredeti rendjének

[62] Hunt: *Christianity* (54. j.), 41-43.
[63] E. H. Pagels: *The Valentinian Claim to Esoteric Exegesis of Romans as Basis for Anthropological Theory*, Vigiliae Christianae 26 (1972) 241-258.
[64] Hunt: *Christianity* (54. j.), 44-49.
[65] *Oratio* 6, 1; ÓÍ 8, 320.

részeként helyreállíttassék.[66] Grant úgy véli, hogy a σαρκίον kifejezés „testies elem"-et jelent, és a testhez kötődő lélekre értendő, tehát nem magának a „test" szónak egyik szinonimája. Hunt azonban – a 6. fejezet végére utalva – ezt cáfolja:

> Lehet, hogy tűz semmisíti meg testi valómat, elfüstölgő anyagát a világ fogadja be; lehet, hogy folyók vagy tengerek emésztenek fel, vagy vadállatok tépnek széjjel, a gazdag Úr kincstárában nyugszom el. És a szegény és istentelen nem ismeri ezeket a kincseket, az uralkodó Isten azonban, amikor akarja, a csak neki látható valóságot eredeti állapotában állítja helyre.[67]

Mi értelme lenne ennek az állításnak, ha Tatianos nem tartaná fontosnak a test szétszóródó részeinek összegyűjtését a feltámadáshoz? A 13. fejezet elején pedig a test és a lélek közös sorsáról így ír:

> A lélek önmagában – ó, görögök! – nem halhatatlan, hanem halandó, de lehetséges az is, hogy ne haljon meg. Bizony meghal, megszűnik a testtel együtt (μετὰ τοῦ σώματος), ha nem ismeri az igazságot, de később a világ végén feltámad a testtel együtt (σὺν τῷ σώματι), a halhatatlanságban kapja meg a halált büntetésképpen; nem hal meg viszont – bár egy időre megszűnik –, ha elnyerte Isten ismeretét.[68]
>
> A továbbiakban nekünk úgy kell élnünk, hogy megtaláljuk azt, amit elveszítettünk, a lelket a Szentlélekhez kapcsoljuk és az Istennel való összekapcsolódás kösse le figyelmünket. Az emberi lélek azonban nem egy, hanem több részből áll. Összetett, ahogyan ez megnyilvánul a testen (διὰ σώματος). Soha nem jelenik meg a test nélkül (χωρὶς σώματος), viszont a test (ἡ σάρξ) nem támad fel a lélek nélkül.[69]

Azoknak a helyeknek az összevetése, ahol Tatianos a σάρξ, a σῶμα és a σαρκίον szavakat használja, Hunt szerint egyértelmű megmutatja, hogy mindenütt az ember testi valóságának jelölésére használt szinonimákról van szó.[70] A fenti idézetből, továbbá a 15. fejezet további részéből az is kiderül, hogy a test és a lélek szorosan összetartozik, egymásra van utalva, illetve együtt válhatnak a Szent Lélek templomává:

DUPress

[66] Lásd Hunt: *Christianity* (54. j.), 48.
[67] *Oratio* 6, 4; ÓÍ 8, 320-321.
[68] *Oratio* 13, 1; ÓÍ 8, 328.
[69] *Oratio* 15, 1-2; ÓÍ 8, 330.
[70] Hunt: *Christianity* (54. j.), 194.

> A tökéletes Isten tehát testetlen (ἄσαρκος), az ember meg test (σάρξ), a test köteléke a lélek, a test pedig a lélek korlátja. Az ilyen fajta állag a templomhoz hasonlítható, benne akar lakni az Isten követe, a Lélek által, de ha nem ilyen lakóhely, akkor megelőzi ugyan az ember az állatokat, de kizárólag csak tagolt beszéde miatt, különben ugyanúgy él, mint azok, s nem Isten hasonlósága.[71]

Az emberi testet jelölő szinonimák (σάρξ, σῶμα, σαρκίον) használata azt mutatja, hogy Tatianos véleménye szerint nem maga a test az okozója a bűnnek, hanem az Istentől elfordult, alacsonyabb rendű πνεῦμα. Az üdvösséggel kapcsolatban egyértelműen leszögezi, hogy az üdvösség a test feltámadásakor, a lélek és a test ismét helyreálló egysége révén valósul meg, vagyis a πνεῦμα-nak éppen úgy szüksége van a testre, mint a testnek a lélekre. A πνεῦμα sem halhatatlan önmagában, lényegénél fogva, hanem csak képes a halhatatlanságra. Hunt úgy látja, hogy Tatianos felfogásában a halhatatlanság elnyerésének ugyanez a képessége a testre is jellemző. A test – legalábbis bizonyos személyek, elsősorban az Istentől ihletett próféták esetében – már most az isteni lélek lakóhelyévé válhat, illetve az ember bűn előtti állapotában ténylegesen az is volt. Ennek a világnak elmúltával, Isten Lelkének bennlakása révén pedig megvalósulhat az ember istenképisége, ami az üdvösség állapotával azonos. Tehát az embernek mind a kezdeti, mind pedig az üdvözült állapota feltételezi a test és a πνεῦμα szoros egységét. Ez az egység bomlott meg az ember szabad akaratú döntése nyomán, ami a bukását okozta. Az isteni lélekkel való kapcsolat pedig szintén szabad akaratú döntés révén állhat helyre.

Tatianos antropológiai nézeteinek részletesebb rekonstruálásához elengedhetetlen a korabeli filozófiai áramlatok[72] és Jusztinos hatásának[73] áttekintése. Annak eldöntéséhez pedig, hogy valóban eretnek színezetű enkratita eszmékkel vádolható-e a *Figyelmeztető beszéd* megírása utáni munkássága alapján, érdemes megvizsgálni a szír kereszténység néhány jellegzetes művét, például a *Tamás-aktá*kat, a *Salamoni ódák*at, Bardesanés és Afrahat műveit.[74] Ezekben kétségtelenül kimutathatóak Tatianos teológiájának aszkétikus vonásai, olyanok azonban, amelyek kifejezetten gnosztikusak és Tatianosra egyértelműen visszavezethetők lennének, még ezekben sem lelhetők fel. Egyetlen teljesen fennmaradt művében, a *Figyelmeztető beszéd*ben – amint láttuk – az ember testben való létét Isten szándéka szerintinek, tehát ontológiailag jónak tartja. Vallja az ember testben való feltámadását is, amelynek eredményeként újra megvalósulhat Isten eredeti szándéka, a teljes ember üdvössége. Továbbra is kérdéses, hogy az ókori keresztény szerzők miért vádolták meg eretnek eszmék terjesztésével. E tekintetben, és annak kiderítésére, hogy

[71] *Oratio* 15, 6–7; ÓÍ 8, 330.
[72] Vö. Hunt: *Christianity* (54. j.), 74–109.
[73] Vö. Hunt: *Christianity* (54. j.), 52–73.
[74] Vö. Hunt: *Christianity* (54. j.), 144–175.

mikor és miért távozott Tatianos Rómából, továbbra is csak találgatásokba bocsátkozhatunk.[75]

The Value of Bodily Existence in Tatian's Anthropology

Tatian was condemned by several writers of Christian antiquity (Irenaeus, Eusebius, and Epiphanius) for his alleged Gnostic ideas. Robert Grant (1954) tried to demonstrate that he was a Valentinian. In Tatian's only extant work (*Cohortatio ad Graecos*), however, we find virtually no sign of holding the human body in contempt. The examination of the words *sarx* and *soma* shows that in his opinion not the body is the cause of sin, but the *pneuma* of a lower order. He points out that at the resurrection salvation is achieved through the union of soul and body. The *pneuma* is not immortal in itself, either. Emily Hunt (2003) believes that in Tatian's mind the capability of becoming immortal is characteristic also of the body. The bodies of some persons can become the dwelling place of the divine *pneuma* already in this world, and human body was actually its home before man committed the original sin. When this world passes away, through the moving in of God's spirit man becomes again the image of God. So both in the initial and in the final, blessed state of man the body and the *pneuma* exist in close unity. This unity was broken in the wake of the free decision of man, which caused his fall. The unity of man with the divine *pneuma* can be attained again also as a result of man's free decision. In order to reconstruct Tatian's anthropological ideas, the examination of the contemporary philosophical currents is indispensable. In order to resolve the question if he can be accused of Encratite notions with a heretic colouring it is worth examining some characteristic literary works of Syrian Christianity, in which the ascetic features of Tatian's theology are demonstrable.

DUPress

[75] Hunt: *Christianity* (54. j.), 175.

Somos Róbert

A vesék Órigenés Zsoltár-homíliáiban
A Tizenötödik zsoltár hetedik versének értelmezése*

2012-ben a Müncheni Könyvtár kézirati katalógusainak ellenőrzése során Marina Molin Pradel végezte a Fugger-gyűjteményből származó 314-es görög kódex anyagának feldolgozását. Feltűnt neki, hogy a katalógus által névtelen szerzőnek tulajdonított Zsoltár-homíliák közül a Harminchatodik zsoltárról – a katalógus tévesen a harmincegyedik zsoltárt jelölte meg – szóló beszédek Rufinus Órigenés-fordítására emlékeztetnek. Az ellenőrzés során kiderült, ezek azok az eredeti görög szövegek lehetnek, amelyeket Rufinus fordított, a többi homília órigenési szerzőségét pedig a catenák szövegei valószínűsítették. A következő években Lorenzo Perrone több tanulmányban is bizonyította Órigenés szerzőségét, majd 2015-ben sor került a mű kritikai kiadására.[1]

Dolgozatomban az újonnan felfedezett Órigenés-homíliák közül a tizenötödik zsoltárhoz készített második beszéd egyik antropológiai szempontból lényeges, és az alexandriai mester egyéb szövegeiben csak utalásszerűen jelzett témáját kívánom megvizsgálni közelebbről. Meggyőződésem, hogy a szöveg új információkat nyújt számunkra a teológus embertani elgondolásairól. Mondandómat a tizenötödik zsoltár hetedik versének értelmezéséhez fűzöm. Itt arról szól a zsoltáros, hogy *még éjjel is tanítottak engem a veséim*. Arra próbálok választ adni, mik is ezek a vesék Órigenés értelmezése szerint?

A homília harmadik *caput*ja adja meg a leglényegesebb információt:

> Az Írásban ugyanis az Isten a rejtett dolgokat vizsgálva a szíveket és a veséket vizsgálja.[2] És alighanem amikor a veséket vizsgálja, akkor a lélekben csíraszerűen benne lévő dolgokat is kutatja, és vizsgálat alá veszi, és nem csak azokat, amik följutnak a szívbe. Ezek azok a vesék, nem pedig a testi értelemben vett vesék, amelyekről a szív elnevezéssel analóg módon szó van. Hiszen amikor tisztának

DUPress

---

* Tanulmányom szóbeli, angol nyelvű változata a 2015-ös oxfordi patrisztika-konferencián hangzott el, és írott verziója megjelent: *Origen on the Kidneys*, Papers Presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2015, Volume 7, Health, Medicine, and Christianity in Late Antiquity (Studia Patristica 81), ed. by M. Vincent, J. Secord, H. Marx-Wolf, C. Markschies, Leuven – Paris – Walpole, Ma 2017, 65–78. Dolgozatom végső formába öntéséhez segítségemre volt az NKFI 128321 pályázata.

[1] *Origenes Werke XIII. Die neue Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex monacensis Graecus 314* (GCS Neue Folge 19), Hrsg. L. Perrone, M. M. Pradel, E. Prinzivalli, A. Cacciari, Berlin – München – Boston 2015. A Zsoltárok esetében a *Septuaginta* számozását követem.

[2] Vö. Jer 17,10; 20,12.

> mondja a szívet és boldognak a tiszta szívűeket,[3] a boldoggá váltat nem a testi értelemben vett szívre kell érteni, amelyet az értelem nélküli állatokban is látunk. Tehát azt mondom, ezek a vesék a szív tisztaságával analóg módon tartalmazzák a gondolatok gyökereit és elveit, amely kapcsán azután, hogy azt mondja, tanítják Jézus lelkét, hozzátette: „nem hagyod a lelkemet az alvilágban."[4]

Mindenekelőtt le kell szögezni, Órigenés szerint a Zsoltáros szava legtöbb esetben és itt is Krisztus szava, és a krisztológiai tanítás, pontosabban a megtestesült Ige áll az értelmezés fókuszában. Bár ennek következményeképpen a vesék eredeti problémája a krisztológiai jelleg folytán még komplikáltabbá válik, szövegünknek alapvetően antropológiai vonatkozása van.

Minthogy Órigenés kizárólag az ószövetségi szentírási szövegek kapcsán tárgyalja a vesék témáját, tehát sem apologetikai munkája, a *Contra Celsum*, sem a *Peri Arkhón* dialektikainak szánt, azaz az Írásoktól független érveiben, sem pedig a spirituális munkákban nem bukkan fel vele kapcsolatos kérdés, szükséges, hogy röviden vázoljuk a biblikus hagyomány vesékre vonatkozó tanításának néhány főbb elemét.

1. Vesék a Szentírásban

Az Ószövetségben a vesék témája két, egymástól jól elkülöníthető gondolatkörben bukkan fel mintegy harminc alkalommal. Közös a vesét megjelölő kifejezés alkalmazásaiban az, hogy – mivel páros szervről van szó – kizárólag a többes számú *kelajot* formában szerepelnek a héberben; az egyes számú *kolja* kifejezés nem fordul elő. Az egyik fő előfordulás – messze a leggyakoribb a maga tizenegy esetével – az áldozati állatokkal kapcsolatos kultikus szabályok köre, főleg a Leviták könyve tartozik ide.[5] Az állati belsőség, köztük a vesék, égőáldozatul szolgálnak Istennek, és az áldozat bemutatását aprólékosan szabályozza a szent szöveg. A „vesék" szó másik típusba tartozó előfordulásai az emberi vesékre vonatkoznak, mégpedig félig-meddig metaforikus értelemben: az ember belső érzéseiről, vágyairól, gondolatairól és törekvéseiről van szó. Ez a szóhasználat a költőibb jellegű munkákban, a zsoltárokban és Jeremiásnál – a Siralmakban is – fordul elő.[6] A *kelajot* szó ilyenkor általában a „szív" mellett fordul elő, és egyetlen más két belső szerv neve sem áll olyan szoros kapcsolatban egymással a Szentírásban, mint a szív és a vese. Magukban a szentírási szövegekben egyáltalán nem látszik egyértelműen, mi a különbség szív és vese között, jóllehet a szakirodalom azt hangsúlyozza, hogy amíg a szív inkább a racionális, illetve a döntéssel kapcsolatos lelki mozzanatokat jelöli, addig a vesék

[3] Vö. Mt 5,8.
[4] *Hom. Ps.* 15, 2, 3 (GCS 13, 94, 8–17).
[5] Lev 3,4.10.15; 4,9; 7,4; 8,16.25; 9,10.19; Kiv 29, 13.22; Mtörv 32 és 14.
[6] Jer 11,20; 17,10; 20,12; 12,2; Siralm 3,13; Zsolt 7,10; 15,7; 25,2, vö. 1 Makk 2,24.

nem feltétlenül csak bölcsességet tartalmaznak, hanem emóciókat is.[7] Mindenképpen különbségnek kell lennie közöttük, hiszen anatómiailag különböző belső szervekről van szó, amelyeknek saját funkcióik és tulajdonságaik vannak. Mégis, úgy tűnik, inkább a hagyomány és a tudós kutató elemzés képes csak a föntebbi különbséget megragadni a szív racionális és a vesék emocionális karaktere között, míg magukból a szentírási szövegekből ez egyáltalán nem nyilvánvaló.[8]

A vesék öt alkalommal szerepelnek olyan összefüggésben, hogy Isten megvizsgálja őket, mielőtt megítéli azt, vajon a szóban forgó vesék gazdája jó vagy rossz ember, illetve jót vagy rosszat cselekszik. Ezek a szövegek is a Zsoltárokból és Jeremiástól valók.[9] Az Újszövetségben egyedül a Jelenések könyvében fordul elő a görög *nephroi* kifejezés (2,23), amely a Septuaginta-fordítás Zsolt 7,10 versét idézi: *én vagyok a vesék és a szívek vizsgálója, és megfizetek közületek mindenkinek tetteik szerint*. Ez az egyetlen említés egyben jelzi a vesék karrierjének kezdődő hanyatlását. A szív mellett már nem kapnak teret, és a görög exegéták nem igazán foglalkoznak a vesék kérdésével.

2. Órigenési szöveghelyek a vesékről

A most felfedezett homília nyújtotta információkhoz képest Órigenésnek a vesékről másutt előadott elgondolásai kissé szegényesnek és zavarosnak tűnnek. Ez részben a források bizonytalanságával is magyarázható, de az sem kizárt, hogy más-más művekben más és másképpen nyilatkozott teológusunk a vesékről. Eme nyilatkozatok száma, például a szívhez képest, csekély,[10] de általában, amikor együtt szerepel Órigenés szövegében a szív és a vesék, akkor sem történik meg a két kifejezés külön-külön vizsgálata, egybevetése és értelmezése az adott kontextusban. Jellemző eset erre a *Huszadik Jeremiás homília*,[11] ahol Jeremiás 20,12 szövegét veti egybe a Hetedik zsoltár tizedik versével, az egyformán „megvizsgál" jelentésű *synión* kifejezést az *etazein* szóval összehasonlítva, azzal a követ-

DUPress

[7] G. Eknoyan: *The Kidneys in the Bible: What Happened?* Journal of American Society of Nephrology 16 (2005) 3464–3471, 3468.

[8] A talmudista hagyományban időnként felbukkan a vesék problémája. A Babiloni Talmud *Beráchót* (Áldások) gyűjteményében a 61a 2, 4 részben arról van szó, hogy a mesterek tanítása szerint a vesék ösztönöznek, a szív viszont megkülönböztet. A veséről, mint páros szervről a rabbik tanítása az, hogy az egyik vese a jóra, a másik a rosszra ösztönöz; és kézenfekvő feltételezni, hogy a jó a jobboldalunkon, a rossz pedig a baloldalunkon van, amint írva van: *a bölcs értelme jobboldalt van, a rosszé baloldalt* (Préd 10,2). A *Genesis Rabbah* 61, 1 részben szó van a tizenhatodik zsoltár hetedik verse – *még éjjel is tanítottak engem a veséim* – értelmezéséről is: a legenda szerint Ábrahám nem tanulhatott bölcsességet az apjától, és mivel nem volt tanítója, a veséi játszották a tanító szerepét, és így önmaga fejlesztette ki az Istenről szóló igazság felismerését. J. Preuss: *Biblical-Talmudic Medicine*, translated by F. Rosner, Maryland 2004, 108.

[9] Zsolt 7,10; 16,7; 26,2; Jer 11,20; 17,10; 20,12.

[10] Jellemző adat, hogy a *Contra Celsum* szövegében harmincszor fordul elő a *kardia* (szív), míg a *nephroi* egyedül a 8,56 részben a Zsolt 25,2 idézetében.

[11] *Hom. Jer.* 20, 9, 82–121 (SC 238, 296–298).

keztetéssel, hogy az utóbbi kizárólag a bűnösök veséinek vizsgálatát jelenti. Ugyanakkor egy szót sem szól arról Órigenés, hogy mi is a különbség a szív és a vesék között, holott ez az összekapcsolás a leggyakrabban előforduló motívum munkáiban, és a *Huszadik Jeremiás homília* vonatkozó szöveghelye az eddigi legrészletesebb magyarázata a Jeremiás 20,12 szövegének.

Órigenésnek a Jeremiás könyvéhez írt homíliái – kivételes módon – eredeti görög szövegként maradtak ránk, így ezekből szerezhető némi információ a vesékről. Ugyanakkor a Zsoltárok könyvéhez írt exegetikai munkák csak töredékek és *catená*k közvetítésével ismertek, márpedig, főleg az utóbbi esetben, előfordulhat téves attribúció, pontatlan idézés, hibás parafrázis. Ma már teljességgel nyilvánvaló, hogy számos, Órigenésnek tulajdonított Zsoltár-exegetikai szöveg pontosi Evagriostól származik.[12]

További problémát jelent az, hogy a Leviták könyvéhez készített homíliák csak Rufinus latin fordításában maradtak fenn. Mostani vizsgálódásunkban a kiindulópontot a görög *nephroi* jelenti, mert bár Órigenés általában törekedett a héber eredeti kifejezések értelmének rekonstruálására, ez a vesék esetében nem mutatható ki. Nincs ugyanis olyan szövegünk, amelyben az alexandriai teológus vizsgálná a *kelayot* és *nephroi* viszonyát. Rufinus és az általa használt latin fordítások a *renes* szóval adják vissza a *nephroi*t, de egyes számban (*ren*) az *osphys* (ágyék, derék, lágyék) fordításaként is fölbukkan Órigenés *Ezékiel-homíliái*nak Jeromos-féle fordításában (1, 3, 16), miközben ezt a Luk 12,35-ben előforduló szót Rufinus a *Hom. Lev.* 4, 6-ban *lumbus*nak fordítja. Tehát a szöveghagyomány többszörös problémával terhelt; a latin fordítások nem nyújtanak egyértelmű útmutatással arról, hogy Órigenés mikor használja a *nephroi* kifejezést.

3. Órigenés homonim veséi

Mielőtt megpróbáljuk összegyűjteni a *nephroi* főbb értelmezéseit, mindenképpen szót kell ejteni arról, hogy Órigenésnél különbség van a testi értelemben vett szervek és a spirituális szervek között. Ennek ide kapcsolódó megfogalmazása a külső és belső ember megkülönböztetése a *Korintusiakhoz írt második levél*ben (4,16), amit az *Énekek éneke kommentár* bevezetőjében tárgyal, és amire rengetegszer utal:

> Most viszont rátérünk arra, hogy miért említettük a belső és a külső embert. Ezáltal ugyanis azt akarjuk kimutatni, hogy a Szentírás homonímiák segítségével, vagyis hasonló, sőt inkább azonos szavakkal nevezi meg mind a külső ember tag-

[12] Főleg Rondeau érdeme az, hogy sikerült szétválasztani az Órigenésnek tulajdonított anyagban a tényleg neki tulajdonítható és az evagriosi szövegeket. M.-J. Rondeau : *Le Commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique*, Orientalia Christiana Periodica 26 (1960) 307–348; Uő: *Les commentaires patristiques du Psaltier (IIIe – Ve siècles)* Vol. I–II. *Les Travaux des pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan* (Orientalia Christiana Analecta 219), Rome 1982. Sajnos, a tervezett Evagrios-féle *Zsoltár-kommentár* kiadást Rondeau már nem készítette el.

> jait, mind pedig ennek a bizonyos belső embernek a részeit és állapotait, méghozzá úgy, hogy a kettő nemcsak nevében, hanem a valóságban is kölcsönösen megfelel egymásnak.[13]

Láthatóan nem pusztán véletlenszerű elnevezésbeli egybeesésről, hanem mélyebb kapcsolatról is szó van. Órigenés ismeri a *homonímia* aristotelési definícióját, sőt, szó szerint idézi is azt a *Jeremiás-homíliák*ban: „Homonimek azok, amiknek csak a nevük közös, de a névnek megfelelő valóság fogalma más."[14] Amikor Aristotelés példát keres a homonímiára, furcsán jár el. Szerinte élőlény az ember és a képmás is. Mármost egy ember és portréja nyilván különbözők, fogalmi lényegük valóban más és más, de mégis szoros kapcsolatban vannak egymással, egyfajta izomorfia fedezhető fel viszonyukban, szemben például a „levél" homonímiával, ahol lehet szó falevélről vagy szerelmes levélről, amiknek nincs jelentésbeli kapcsolata. Tehát Aristotelés példaként nem az általános esetet hozza fel, hanem egy eléggé speciális viszonyt. Órigenésnél is megvan ez a fajta kettősség. A külső és belső ember esetében önnáll bizonyos erős izomorfia, sőt, ez az izomorfia az értelmezések leggyakoribb és legalapvetőbb kiindulópontja. Az analógiák legrészletesebb kibontása a *Vita Hérakleidéssel és püspöktársaival* című munkában található. Az izomorfia szélső esete pedig a *János-evangélium kommentár*ban lelhető fel, ahol Órigenés az erények tekintetében homonimitásról beszél azon az alapon, hogy ugyanazt a megjelölést használjuk az erényben előrehaladó erényére és a tökéletes erényre.[15]

A testi és lelki testrészek és szervek kettősségének a tanítása azonban az újonnan felfedezett, a tizenötödik zsoltárt interpretáló második homíliában is megtalálható:

> Testi dolgok analógiái révén viszünk át ugyanis testi elnevezéseket a lélek képességeire. Például lélek szemeinek mondjuk az Isten parancsa által megvilágosultakat,[16] a testi szemekkel azonos névvel, mert a testi szemek funkcióival analóg módon működnek a lélek szemei. A testi szemek testeket és színeket néznek, a lélek szemei pedig a szellemi dolgokra néznek. Ugyanígy a testi fülekkel azonos névvel nevezzük meg a lélek füleit. Ahogyan tehát az irányító szerepet ellátó testi szívvel azonos névvel nevezhetjük meg a lélek szívét, így képzeld el nekem a lélek szívét a lélek szemeivel és füleivel analóg módon. Így tehát, ha amikor arról hallasz, hogy a lélek szívét vizsgálja az Isten, akkor a szemek, fülek és szív analógiájára a

[13] Órig. *Comm. Cant.* prol 2, 6. *Kommentár az Énekek énekéhez*, ford. Pesthy M., Budapest 1993, 34. *Ostendere enim ex his volumus quod scripturis divinis per homonymas, id est per similes appellationes, immo per eadem vocabula, et exterioris hominis membra et illius interioris partes affectusque nominantur eaque non solum vocabulis, sed et rebus ipsis sibi invicem comparantur.* (SC 375, 94).
[14] *Hom. Jer.* 20, 1. (GCS 6, 177, 17–19). Arist. *Kategoriák* 1, 1a 1–2.
[15] *Com. Joh.* 32, 15, 174–182 (SC 385, 263–265). Az órigenési homonímiáról lásd R. Somos: *Homonymy as a Logical Term in Origen*, Acta Antiqua Scientiarum Academiae Hungariae 53 (2013) 409–421.
[16] Vö. Zsolt 18,9.

> lélekre értsd. Hiszen az Isten sem a testi szívet, sem a testi veséket nem vizsgálja, és ahogyan a szív rendelkezik a test irányító funkciójával – és ezért mondja azt az Írás, hogy „szeresd a te Isten Uradat teljes szívedből”[17] – a vesékben végbemenő dolgokkal analóg folyamatok történnek a lélek veséiben.[18]

A homonímia-gondolat tanulságaként azt állapíthatjuk meg, hogy igen lényeges az interpretáció szempontjából az, hogy mi a vesék funkciója a testen belül. Ugyan az ószövetségi szövegekben is föllelhető egy olyan kettősség, hogy amíg a Leviták könyvében a vesék testi mibenlétéről van szó, addig Jeremiásnál és a zsoltárokban a mentális karakter – a belső gondolat, érzelem – az, ami előtérben áll, ez a kettősség azért mégis más fajtájú, mint amit Órigenésnél látunk, mert az ószövetségi szövegekben nem találjuk meg a testi és testetlen realitás metafizikai dualizmusát, amelynek platonista formája alapvető Órigenés számára.

4. A vese mint testi szerv Órigenés szerint

Mivel az órigenési homonímia-elmélet alapja a testi és szellemi analógiája, a szellemi értelemben vett vesék megértése szorosan függ a testi vesék funkciójának föllelésétől. Ez pedig azoknak a szövegeknek a figyelembe vételét teszik szükségessé, amelyekben primer értelemben a veséről mint testi szervről szólnak. Azt látjuk, hogy a *Levita-homíliák* csak utalnak a vesék testi jellegére, amennyiben az áldozati állatok veséjéről van szó, de a *Zsoltár-magyarázatok* elég pontos képet adnak róluk. A 15. zsoltár hetedik versét vizsgáló, eddig ismert kommentártöredékekből sejthető volt, hogy Órigenés szerint a spermaképződés helye a vese.[19] Az újonnan fölfedezett szövegek azonban megerősítik ezt a vélekedést, és így gyakorlatilag immár kizárható a téves attribúció lehetősége: „A vesékben állnak össze a magok, a vesék környéke tartalmazza e magokat a férfiban, és így lesz termékenyítésre képes.”[20]

A zsidó hagyományban nem találjuk meg ezt a felfogást, mert ott alapvetően a privát gondolatok és érzelmek helye a vese. A görög orvosi és antropológiai irodalom azonban számon tartja azt az elméletet, amely szerint a vese a spermaképződés helye. Galénos hevesen elveti ezt az elgondolást. Jelzi, hogy már Hippokratés, Dioklés, Erasistratos, Praxagoras és minden komoly orvos egyértelműen vizeletelválasztó szervnek tekintették a veséket, ahol a káros anyagok kiszűrése történik meg a szervezetből.[21] Ez az elmélet számított a standard elgondolásnak Hippokratés óta, és Aristotelés is a mérgező

[17] Mtörv 6,5; Mk 12,30; Lk 10,27.
[18] *Hom. Ps.* 15, 2, 5 (GCS 13, 100, 18–101, 11).
[19] *Sel. Ps.* 15, 7 (PG 12, 1213 C).
[20] ἐν τοῖς νεφροῖς συνίσταται τὰ σπέρματα καὶ ὁ ἄρρην περὶ τοὺς νεφροὺς ταῦτα ἔχει, καὶ οὕτως γόνιμος γίνεται. *Hom. Ps*. 15, 2, 5 (GCS 13, 101, 11–12).
[21] *De naturalibus facultatibus* 1, 13. (Loeb 4–50).

anyagok vizelet révén történő kiválasztását tekintette a vesék funkciójának.[22] Galénos a *De naturalibus facultatibus* első könyvében mindenekelőtt azokat bírálja, akik szerint a veséknek nincs igazi funkciójuk, azonban mellettük említést tesz olyanokról is, akik szerint a sperma a vesékből jut a húgyhólyagba. Úgy véli, azért állítanak ilyesmit, mert összetévesztik a húgyvezetéket a spermavezetékkel. Galénos rámutat arra, miszerint állatok boncolásából nyilvánvaló, hogy a spermavezeték lejjebb található az élőlény testében a húgyvezetéknél.[23]

Galénos alapján természetes módon egymást kizáró nézet a vese azon két felfogása, hogy az vizeletkiválasztó szerv vagy a spermaképződés helye. Megjegyzendő azonban, hogy egy kevésbé szigorúan egzakt orvosi megközelítés számára a vese egyszerre kapcsolódhat a nemzéshez és lehet ugyanakkor kiválasztó szerv. Alexandriai Philón egyfelől úgy gondolja, a vesék – lévén közel helyezkednek el a nemzőszervhez – segítik azt a spermaképződés során, ugyanakkor ellátják azt a feladatot, hogy a nedves fölös anyagtól tisztítsanak.[24] Philón esetleg inspirációt jelenthetett Órigenés számára interpretációja során. Mindenképpen a szakmai trendekkel ellentétes volt a keresztény teológus elgondolása. Az antikvitásban három felfogás számított versenyképesnek a sperma eredetével kapcsolatban. Az első és legrégebbi a krotóni Alkmaionra visszavezethető teória, az *enkephalo-myelogenesis*, amely azt mondja, az agy illetve a csontvelő a sperma eredete. A hippokratési elgondolás ezzel szemben a test összes részéhez kapcsolja a spermatogenezist (*pangenesis*). Mindkettőt kiszorította a vérnek tulajdonított szerepről szóló elmélet (*hematogenesis*), amelyet először apollóniai Diogenés képviselt, majd Empedoklés, Aristotelés, Galénos és Porphyrios.[25] A késő antikvitás legfontosabb műve, Porphyrios *Ad Gaurum* című írása a veséről említést sem tesz.

Órigenés tehát azt a tudományosan régen túlhaladott görög orvosi nézetet képviselte, hogy a vese a spermaképződés helye, és az ott képződő mag a spermavezetéken át jut a férfi nemi szervbe. Felfogása szerint nemi szerv mozgását, pontosabban erekcióját, és az ejakulációt is a vese okozza.

5. A spirituális vese

Az anatómiailag immár értelmezett vese nem ad minden szempontból kulcsot a spirituális vese mibenléte értelmezéséhez, mégis megfelelő kiindulópontul szolgál. Órigenésnél ritkán találunk egyértelmű megfeleltetéseket egy testi valóság és annak spirituális analogonja között, mert az értelmezések erősen függenek a kommentált szentírási szöveg kontextusától. Maga az a tény, hogy már a Szentírásban is föllelhető egy testi dimenzió –

[22] *De partibus animalium* 670 a 20–22. Nemesios hasonlóképpen, *De natura hominis* 23 (Morani 84, 11–12).
[23] *De naturalibus facultatibus* 1, 13.
[24] *De specialibus legibus* 1, 39, 216.
[25] J. Wilbering: *Porphyry and Plotinus on the Seed*, Phronesis 53 (2008) 408–409.

mindenekelőtt az áldozati rituálék kapcsán – és egy félig-meddig metaforikus olvasat – az ember nem érzékelhető „belsősége", további nehézségeket okoz.

5.1. Az égőáldozatul szolgáló állatok veséje

Az áldozati előírások – és benne az áldozati állatok veséjének felajánlásának módjáról szóló parancsok – értelmezését Órigenés a Leviták könyvéhez készített második és harmadik homíliájában nyújtja számunkra. A szöveg Rufinus latin fordításában maradt ránk. Kiindulópontját az képezi, hogy az áldozatok (*munera*) minél egzaktabb megkülönböztetését nyújtsa. Ennek során szó esik az égő áldozatról, engesztelő áldozatról, legyen a vétek a fejedelemé, a papé vagy a köznépé, vagy éppen az akaratlan vétek miatti engesztelő áldozatról, a békeáldozatról (*sacrificium salutare*), a hálaáldozatról. Az értelmezés kulcsa az, hogy az áldozati állatok Krisztus előképei, „őbenne összegződik ugyanis az összes áldozati állat."[26] A bűnös és áldozat alakja az interpretáció során némileg összemosódik. Az, hogy Krisztus engesztelő áldozat, annyit jelent, hogy bár Jézus szoros értelemben nem ismeri a bűnt, emberi természetének teste az égi test viszonylatában közönséges bélsár, amit a táboron kívül kell feláldozni. Az áldozati állat, konkrétabban a bűnért áldozott fiatal bika veséje olyan összefüggésben tárul elénk, hogy a bőr, hús, fej, láb, belek, bélsár a táboron kívül kerül elégetésre, a vesék, a háj, máj hája az oltáron szolgál égőáldozatul. Eme Lev. 4,11 szöveghely kapcsán teológusunk tehát csak említi a vesét. A Leviták könyve 3,3-ban a békeáldozat kapcsán szereplő vesék értelmezésekor Órigenés azt az értelmezést adja, hogy a vesék Jézus Krisztusban a testi anyagot (*materia corporalis*) jelenítik meg.[27] Ugyanitt a „kicsiny vese" (*renunculus*) égőáldozatként kerül felajánlásra, ahol a lángok azt az isteni tüzet jelentik, amely a testi természetet megszenteli, megőrizve azt. A tűzre vetett „kicsiny vese" értelme az, hogy Krisztusban sohasem történik meg a nemi szerv mozgása. Tipologikus interpretációról van tehát szó: az égőáldozatra kijelölt állat veséje, illetve annak feláldozása Krisztus testét, illetve Jézus aszexuális karakterét adja tudtunkra, meglehetősen szorosan kapcsolódva a szó szerinti jelentéshez.

5.2. A spirituális vese mint lélekrész és lelki funkció

A vesék további, a Jeremiás könyvében és a Zsoltárokban található előfordulásai már eleve metaforikus értelmet hordoznak. Ezeket a szövegeket Órigenés meghatározott lélekrészre vagy lelki funkcióra vonatkoztatja. A „vese" jelentései és a vonatkozó szöveghelyek a következők:

[26] *omnis hostia [...] habet aliquid formae et imaginis Christi [...] In ipsum namque omnis hostia recapitulatur. Hom. Lev.* 3, 5 (SC 286, 142, 5–7).

[27] *Hom. Lev*. 3, 5. A belső, vesékkel érintkező háj Jézus szent lelke, istenségének misztériuma, a vesék pedig szűztől való testi anyag.

1. Belső meggyőződés, szemben a külső formában megnyilvánulóval, azaz a kimondott szóval, ez a vesék és száj ellentéte (*Hom. Jer.* 10, 5, 12–19 [SC 406–408]).[28]

2. Érző lélekrész vagy lelki funkció, szemben a gondolkodó lélekrésszel (*Sel. Ps.* 72, 21 [PG 12, 1528 B–C]). A *catena* egészen rövid összefoglalást ad Órigenésnek a következő szöveghelyről szóló magyarázatáról: „Mert áttüzesedett a szívem, elváltozott a vesém." Az összefoglalás annyit mond, hogy a „szív" a gondolkodó rész vagy funkció (*to dianoétikon*), a „vese" *to pathétikon*, amelyből az indulatos és vágyódó funkció születik.[29]

3. A Siralm 3,13–15: „Veséimbe eresztette tegzének nyilait. Nevetség tárgya lettem egész népemnek, gúnydaluk tárgya egész nap" szövegének értelmezése szerint „a vesék az Írásban a vágyódó lélekrészt jelölik."[30] A *catena*-töredék további információkat nem tartalmaz.

4. „Istentelen gondolat" (λογισμὸς ἀσεβής). Itt is a Zsolt 72,21 *elváltozott a vesém* versének értelmezésére történik utalás, nevezetesen, hogy az Írás itt az istentelen gondolatokat nevezi veséknek. A szöveg kontextusa alapján ez valószínűleg Evagriostól származó részlet (Frg. Ps.1–50 [dub.] Ps 72, 21).[31]

5. Akit megérint a félelem. (Frg. Ps. 1–150 [dub.])[32] A Zsolt 138,13: „Mert Te szerezted veséimet" magyarázata ez. „Akinek az Úr szerzi veséit, mondja ezt: 'Uram, minden vágyam előtted van.' Veséknek mondja azt, amit megérint a félelem." Itt a pozitív értelemben vett istenfélelemről van szó, ami a vágyódó lélekrészhez (*epithymia*) kapcsolódik.

6. A dolgozat elején már idézett szöveg a velünk született gondolatcsírákról (*Hom. Ps*. 15, 2):

> Az Írásban ugyanis az Isten a rejtett dolgokat vizsgálva a szíveket és a veséket vizsgálja. És alighanem amikor a veséket vizsgálja, akkor a lélekben csíraszerűen (σπερματικῶς) benne lévő dolgokat is kutatja, és vizsgálat alá veszi, és nem csak azokat, amik följutnak a szívbe... ezek a vesék a szív tisztaságával analóg módon tartalmazzák a gondolatok gyökereit és elveit (τὰς ῥίζας καὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοημάτων) [...].[33]

DUPress

[28] Itt egyszerűen Jer 12,2 idézete szerepel: *közel vagy a szájukhoz, de távol a veséjüktől*. Órigenés szerint az eretnekekről van szó. Markión, Basileidés és Valentinos Jézus nevét ugyan szájukra veszik, de nem úgy vallják meg őt, ahogyan kellene.

[29] Ὅτι ἐξεκαύθη ἡ καρδία μου, καὶ οἱ νεφροί μου ἠλλοιώθησαν, κ. τ. ἑ. Καρδίαν μὲν λέγει τὸ διανοητικὸν, νεφροὺς δὲ τὸ παθητικὸν, ἀφ' οὗ τίκτεται τό τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμικόν.

[30] Νεφροὶ δὲ ἐν τῇ γραφῇ τὸ ἐπιθυμητικόν. *Hom. Lam. Jer*. frg. 73, (GCS 6, 264).

[31] Καὶ οἱ νεφροί μου ἠλλοιώθησαν. Νεφροὺς τοὺς λογισμοὺς ἀσεβεῖς φησιν· J. B. Pitra: *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, vol. III. Parisiis 1883, 96.

[32] Ὅτι σὺ ἐκτήσω τοὺς νεφρούς μου. Οὗτινος τοὺς νεφροὺς κτᾶται ὁ Κύριος, λεγέτω τό· Κύριε, ἐναντίον σου πᾶσα ἡ ἐπιθυμία μου. Νεφροὺς εἶναί φησι τοὺς φόβῳ πληκτομένους. Pitra: *Analecta sacra* vol. III. (31. j.), 343.

[33] *Hom. Ps.* 15, 2, 3 (GCS 13, 94, 8–16).

A szövegek közül egyedül az újonnan felfedezett *Zsoltár-homília* anyaga nyújt használható szöveget és világosan értelmezhető kontextust. A 4. és 5. töredék eredete meglehetősen bizonytalan – sőt, a 4. majdnem bizonyosan evagriosi – de a 2. és 3. szövegünk is csak a catenisták közvetítésével ránk maradt egyszerű utalás, illetve megfeleltetés.

Összefoglaló értelemben ezekben a szövegekben a spirituális vese platonikus jellegű lélekrészként vagy lélekfunkcióként értelmezendő, amelyben bizonyos magok vannak vagy képződnek, és ezek a magok a szexualitás, szaporodás, preracionális gondolkodás, esetleg mindennemű produktivitás lelki értelemben vett kezdeményezői és hordozói. A vesék legáltalánosabb szinten tehát a produktivitásért felelnek.

Részleteiben nézve az említett nehézségeken túl is számos probléma vetődik fel az órigenési szövegek kapcsán. Ezek közül az egyik legjelentősebb a lélekrészek kérdése. Teológusunk több szövege az intellektushoz képest alsóbbrendű lélekrészként vagy lélekfunkcióként említi a veséket. Rész és funkció között azonban nehéz különbséget tenni. Nem szokása ugyanis Órigenésnek az, hogy használja a „rész" (*meros*) kifejezést, hanem majdnem mindig a *to hégemonikon*, a *to pathétikon* és *to epithymétikon* formát alkalmazza, amelyből nem világos, vajon lélekrészről vagy lelki képességről van-e szó.[34] Egy további nehézség abból adódik, hogy a *Peri Arkhón*ban Órigenés elveti a platonikus lélekfelosztást, vagy legalábbis nem tartja alátámaszthatónak az Írások tekintélyével,[35] és másutt is távolságtartással kezeli,[36] jószerivel egyetlen töredékben találkozunk a klasszikus platóni felfogással.[37]

Azt mondhatjuk, Órigenésnél a vesék az önmagában véve nem racionális érző képességet *to pathétikon* reprezentálják, amikor pedig az érző képességnél konkrétabb és pontosabb megjelöléssel él, akkor a vágyakozó *to epithymétikon* funkcióról van szó, amely az indulatos, illetve a cselekvésekhez szükséges pszichikai energiát biztosító lélekfunkciónál (*thymos*) alacsonyabb rendű fakultás. Ez mindenképpen elsősorban a racionális lélekrésszel erősebben szemben álló, annak kevésbé engedelmeskedő szexuális vágyat jelenti. Mégis, az

[34] A Lukács evangéliumhoz írt magyarázataiban beszél kifejezetten részről a lélek kapcsán: az észt és az érző részt különbözteti meg, amely utóbbi vágyódó és indulatos részre oszlik. *In Lucam* frg. 187 (GCS 49, 307).

[35] „[...] egyesek gyakran felteszik a következő kérdést: vajon nem kell-e azt állítanunk, hogy két lélek van bennünk; az egyik istenibb és égi, a másik pedig alantasabb; vagy pedig nem kell-e azt állítanunk, hogy mivel testhez vagyunk kötve – amely test a természete szerint halott és lélektelen, hiszen általunk, azaz lelkünk által lesz élővé az anyagi test, és ez mindenképpen ellentétben és háborúságban áll a szellemmel – ezért vonzódunk és hajlunk ama rossz felé, amely kedves a testnek; vagy pedig harmadik megoldásként, a görögök véleményét követve, lehetséges-e, hogy a lelkünk, mely lényegét tekintve egy, de több részből áll, egy értelmesnek és egy értelem nélkülinek mondott részből, s az értelem nélküli ismét két részre az indulatos és vágyódó részre tagolódik. A lélekről a föntebbi három véleményt találjuk sokaknál. Ezek közül a néhány görög filozófus által is elfogadott, háromosztatú lélek elméletét nem tartom alátámaszthatónak az isteni Írások tekintélyével; ami pedig a megmaradt kettőt illeti, úgy tűnik, található az isteni szövegek között néhány olyan, melyet föl lehet mellettük hozni." *A princípiumokról* 3, 4, 1, ford.: Kránitz M. ([Catena fordítások 5], Budapest 2003, 63–64.)

[36] *Hom. Ez.* 1, 16.

[37] *In Lucam* frg. 187 (GCS 49, 307, 7–10.)

egy eléggé vitatott kérdés volt, vajon milyen fokig vagyunk képesek ellenállni az ilyen vágyaknak, és az úgynevezett *propatheiá*k, mint az elsápadás, libabőr, éhség, erekció mennyiben kontrollálhatók.[38] Az az órigenési értelmezése a Zsolt. 15,7 versnek, ami a gondolatcsírák helyeként jelöli meg a veséket, olyan preracionális vágyak és ösztönzések fészkeként ábrázolja a veséket, amelyek még nem jutottak el az érett értelmi belátó képesség használatáig, nyilvánvaló módon nincs összhangban a veséknek a férfi szexualitás szerveként történő magyarázatával. Teológusunk több helyen is utal arra a közhelyre, hogy a gyermek még nem rendelkezik megfelelő értelmi belátással. Szerinte az értelem beteljesedése előtt minden gondolat tökéletlen és hiányos,[39] a szívbe ültetett gondolat pedig azonos a *koiné ennoiá*val és *physiké ennoiá*val, azaz, azokkal a helyes elgondolásokkal, amelyekkel egy normális testi-szellemi konstitúcióval rendelkező, és jó nevelésen átesett érett ember természetes módon rendelkezik, és amelyek tartalmazzák a helyes felfogást a gondviselő egy Istenről és a moralitás alapjairól.[40] A 15. zsoltárhoz írt második homíliában is szó van arról, hogy akkortól fogva vétkezünk, amikor a veséből följutnak a szívbe a gondolatok, késztetések, azaz, amikor képesek vagyunk értelmesen dönteni velük kapcsolatban.

> „Amikor ugyanis a pogányok, kiknek nincs törvényük, természettől vezérelve megteszik a törvényben foglaltakat, akkor – noha törvényük nincsen – ők maguk a törvény maguknak, és így megmutatják, hogy a törvény követése a szívükbe van írva. Lelkiismeretük tesz nekik erről tanúságot."[41] És talán efféle betűk

EUPress

[38] Elsőként Senecánál jelenik meg explicit formában a *propatheiá*k elgondolása – ő nyilván korábbi szerzőktől vette át. Órigenés alkalmazza, és úgy tűnik, hasonlóan Plutarkhoshoz, aki szerint a gondolkodás még a szexuális vágy fizikai szimptómáit is képes megszüntetni bizonyos esetekben (*De virtute morali* 4, 442), ő is úgy gondolta, hogy még az éjszakai spontán magömlés is elkerülhető. A *caténá*kban fennmaradt Órigenés-zsoltárinterpretáció szövege és Jeromos legalábbis ezt tanúsítja: Καὶ οἱ αἰσθητοὶ δὲ νεφροὶ παιδεύουσι τὸν ἄκραν ἔχοντα σωφροσύνην, ἕως καὶ τῆς νυκτὸς ἐπεχόμενοι σώφρονος λογισμοῦ τὰς σωματικὰς ἐκρεῖν γονάς. *Sel. Ps.* (PG 12, 1213 C–1216): „Az érzékelhető vesék pedig a mértékletesség tetőfokán lévőt tanítják, egészen odáig, hogy a mértékletes gondolat folytán visszatartják az éjszakai magömlést." Jeromos a következő információt adja levelében: *In eo enim psalmo ubi scriptum est (ut de ceteris taceam) „Insuper et usque ad noctem erudierunt me renes mei", adserit* (scil. Órigenés) *virum sanctum, de quorum videlicet et tu numero es, cum ad virtutum venerit summitatem, ne in nocte quidem ea pati quae hominum sunt, nec cogitatione vitiorum aliqua titillari.* (*Epist*. 133, 3, Budé 8, 53, 2–54, 25) „Azzal a zsoltárral kapcsolatban ugyanis, amelyben írva van (a többit nem említem): *veséim még éjjel is figyelmeztetnek engem*, azt állítja (scil. Órigenés), hogy a szent – akik közé nyilvánvalóan te is tartozol – ha eléri az erények teljességét, akkor még éjszaka sem éli át azt, amit az emberek szoktak; semmilyen bűnös gondolat nem kél benne." ford.: Takács László (Szent Jeromos: *Levelek* II., Budapest 2005, 383.). A *propatheiá*ról lásd: R. Sorabji: *Emotion and peace of mind*, Oxford 2000. Órigenés szempontjából jóval pontosabb elemzés: R. A. Layton: *Propatheia*: *Origen and Didymus on the origin of the passions*, Vigiliae Christianae 54 (2000) 262–282.

[39] *Com. Joh* 1, 273–276.

[40] *Contra Celsum* 1, 4–5; 3, 40. A *koiné ennoia* kapcsán lásd: H. Dyson: *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin – New York 2009.

[41] Róm 2,14–15.

> vannak a szívbe írva. Mikor írja be, figyelj! Nem akkor íródik be a szívembe, amikor gyermek vagyok, és az úgynevezett vesékben ott vannak előre a magvak, hanem amikor képessé kezdek válni arra, hogy Isten törvényét megértsem, és „az nem tintával, hanem az élő Isten Lelkével”[42] van beírva.[43]

Tehát a vesékről egy gyermeki állapot kapcsán is szó esik. Ugyanakkor azt a közhelyszámba menő gondolatot is elfogadja Órigenés, hogy a férfi szexuális vágya nincs meg a gyermekben.[44] Így az a gondolata, miszerint a vesék tartalmazzák a szívbe még föl nem jutó gondolatokat és az okoskodások csíráit, nincs összhangban ama elgondolásával, hogy a vesék a férfi produktivitás hordozói. Órigenésnek már krisztológiai kiindulópontja okán is láthatóan pozitív értelemben kell magyaráznia a *még éjjel is tanítottak engem a veséim* verset. Így inkább a zsidó hagyományhoz közelebb álló, velünk született gondolatcsírák ígéretesnek tűnő elgondolását állítja előtérbe, ami – elvileg – lehetőséget nyújt az embernek az értelem kifejlődése előtti mentális élete elemzésére. Eszerint vannak valamiféle jó és rossz irányba egyaránt továbbvivő preracionális, természetes ösztönös késztetéseink – ezek a belőlünk származó gondolatok vagy a gondolatok csírái, szemben az Istentől és angyalaitól, illetve az ellenséges erőktől kezdeményezett ösztönzésekkel[45] – amelyeket csak később reguláz meg az értelem, és ezek nyilván megvannak bennünk akkor is, ha már kifejlődött bennünk az értelem, csak éppen gyermekkorunkra vonatkoztatva pont a szexuális vágy nem tartozik ide. Más kontextusban inkább a görög orvosi irodalom azon elgondolása áll az értelmezés középpontjában, hogy a vese a spermaképződés helye, átvitt negatív értelemben a gyönyörre irányuló vágy, pozitív értelemben annak megfékezése, és az irracionális lélekrész észnek alávetett produktív tevékenysége.

Összességében azt látjuk, a vesék órigenési értelmezése számos ígéretes antropológiai kezdeményezést tartalmaz egy cselekvéselmélet vonatkozásában, de mivel a vesék kérdése nem centrális probléma, ráadásul egymástól igen eltérő ószövetségi kontextusokban merül fel, az értelmezések ötletszerűek maradnak, és nem szerveződnek igazi elméletté, olyan elgondolássá, amely ténylegesen számot vetne a lehetséges teoretikus ellenvetésekkel.

DUPress

---

[42] 2Kor 3,3.

[43] *Hom. Ps.* 15, 2, 5 (GCS 13, 100, 10–17).

[44] A gyermeki korral összeegyeztethetetlen az érzéki szerelem *Comm. Cant.* praef. 1, 4. Vö. még *Comm. Mt.* 13, 16, frg *Com. Joh* 35 (GCS 10, 511.) Órigenésnek a gyermeki mivoltról szóló elgondolásait Chiara Barilli elemzi legrészletesebben kiadatlan doktori disszertációjában: *Lexis paidike: L'infazia in Origene*, Bologna 2012, lásd különösen 95–116. Uő: *Tre paradigmi di infazia nel Commento a Matteo di Origene*, T. Piscitelli (ed.): Il Commento a Matteo di Origene. Atti del X Convegnio di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Supplementi Adamantius II) Morcelliana, Brescia 2011, 396–414.

[45] A három fajta gondolatról lásd *Com. Cant* 3, 13, 26 (SC 376, 638, Pesthy M. ford. 185.) és *A princípiumokról* 3, 2, 4. Jellemző azonban, hogy a jelzett szöveghelyeken Órigenés ugyanazon zsoltár-verset („az emberek gondolkodása meg fog vallani téged, és a többi gondolat ünnepelni fog” Zsolt 75, 11) az *Énekek éneke kommentár*ban Istentől eredő gondolatként azonosítja, a *Peri Arkhón*ban viszont belőlünk származó gondolatként.

Origen on the kidneys

Origen deals with the question of the kidneys in his exegetical works written on Old Testament books. The two major topics of these texts are the cultic laws and sacrifices on the one hand and the inner parts of the human being and its metaphoric sense on the other. Origen uses the word 'kidneys' in the following senses: 1) as a symbol of corporeal matter in Christ, 2) a sacrifice for the sins in opposition of thank-offering, 3) an inner conviction in opposition to a pronounced word, 4) a passive part or function of the soul, 5) a desirous part or function of the soul, 6) a man's procreative power, the seat of spermatogenesis, 7) impious thought, 8) a place where fear is produced, 9) the seat of the innate seeds and roots of good and bad thoughts. In the newly discovered *Second Homily on the Fifteenth Psalm* Origen uses his theory of homonymy, and in his interpretation he follows an out-of-date medical theory criticized by Galen. For Origen the kidneys are the seat of a man's sexual potency. Spiritual kidneys are the places of spiritual procreative power, i.e. seeds and roots of good and bad thoughts, and these Origenian ideas in the *Second Homily on the Fifteenth Psalm* strongly modify the conventional picture of his anthropology.

DUPress

FÜGGELÉK

Órigenés
Második homília a tizenötödik Zsoltárhoz[1]
Somos Róbert fordítása

1. A Krisztus szellemével ékeskedő apostolok mindegyike maga is szent tanú, midőn az ősi írásokat magyarázza, és azt leginkább Krisztusra vonatkoztatja. Hiszen az apostolokat Jézus Krisztus és Krisztusban Jézus Istene egyesítette. Mert ha *két vagy három tanú vallomása fog eldönteni minden ügyet*,[2] és amikor két vagy három apostol magyarázza az Írást, még inkább hitelre méltónak fog tűnni az ily nagyszerű három tanú tanúsága. Ennél a zsoltárnál még valami újdonságot is találunk, nevezetesen, hogy nem csupán két vagy három tanú nyújt magyarázatot a zsoltár olvasmányokra. Az Apostolok cselekedeteiben ugyanis ez van írva: amikor Péter a tizenegy apostollal volt, fölemelte a hangját és ezt idézte: *Magam előtt látom az Urat mindenkor, mert jobbomon áll ő, hogy meg ne inogjak. Ezért örvend a szívem és ujjong a nyelvem; még hústestem is békében nyugszik el, mert nem hagyod lelkemet az alvilágban, és nem engeded, hogy szented rothadást lásson*.[3] És akként szól Péter, hogy ezt Dávid azért mondta, mert szellemileg előre látta ezt Krisztussal kapcsolatban. És Dávid Isten akaratát szolgálva a maga korában látta a rothadást. Akit pedig az Isten föltámasztott, az nem látta meg a rothadást, sőt, lelke sem hagyatott az alvilágban. Láthatod tehát, milyen sok tanú tanúskodott erről a Krisztus személyében megszólaló zsoltárról. Hiszen Krisztus tizenkét apostola egy szellemben és mintegy kórusként egy szólamban énekelve mondja ezt. Ha tizenkettőt mondok, azt úgy értem, hogy kiveszem közülük Júdást, és Júdás helyére Mátyást teszem, hiszen erről is írva van az Apostolok cselekedeteiben.[4] Az Üdvözítőre vonatkozik tehát mindannak a tartalma, amit az apostolok fölidéztek, és egyáltalán nem vakmerőség az, amikor a betűhöz tartva magunkat adunk majd értelmezést. Úgy tűnik számomra, hogy magának az Üdvözítőnek a segítségét birtokolva az egész zsoltárt szó szerint, önmagával összhangban magyarázzuk el, és az Üdvözítőhöz méltó módon tanítjuk meg az elmondottakat, ha bebizonyítjuk, miszerint az Üdvözítő a beszélő, hogy elmondhassuk, bennünk maga az Úr szól, ekként: *a bizonyítékát keresitek, hogy belőlem Krisztus szól*.[5] És ha már máskor is megsegítettek minket az Írás magyarázatában az imáitok és az Istenhez java-

[1] A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: *Origenes Werke XIII. Die neue Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex monacensis Graecus 314* (GCS Neue Folge 19), Hrsg. L. Perrone, M. M. Pradel, E. Prinzivalli, A. Cacciari, Berlin – München – Boston 2015, 91–112.
[2] Mtörv 19,15; 2Kor 13,1.
[3] Zsolt 15,8–10; ApCsel 2,25–28.
[4] Vö. ApCsel 1,26.
[5] 2Kor 13,3.

DUPress

kért fohászkodó kéréseitek, most is segítsenek csak meg, hogy az Isten megadja az értelmet nekünk, szomjazóknak, akik az óhajtott témákkal kapcsolatban a jól érthetőség megvilágosodását kérik. És a ti imátok révén mi is, akik korábban nem tudók voltunk, immár megvilágosodva az Ige által tudókként előadjuk a zsoltárban magyarázatra szoruló dolgokat.

2. A mai olvasmány eleje – *Áldom az Urat, aki értelmet adott nekem*[6] – az emberként elgondolt Krisztus volt. Az Írásokban ugyanis megkülönbözteted, hogy mikor szól istenként elgondolva Krisztus, és mikor szól emberként elgondolva Krisztus. Mármost ami ebben a zsoltárban Krisztus szájából hangzik el, azt az ember mivolta szerint kell elgondolni. Az ugyanis, hogy *hústestem békében nyugszik el*,[7] az ember szava. Az pedig, hogy *nem hagyod lelkemet az alvilágban*,[8] a lélekkel bíró szava. Amikor pedig azt találod, hogy *megmarad a neve az égben a Nap előtt és a Hold előtt nemzedékről nemzedékre, és úgy szálljon le, mint az eső a rétre, s mint ahogy az esőcsepp öntözi a földet*,[9] és egyéb, róla szóló dicsőítést, az istenségére értsd azt. Akár *minden teremtmény elsőszülöttje*ként,[10] akár a testbe kerülése előtti lélekként mondja azt, hogy *áldom az Urat, aki értelmet adott nekem*, az Atyát érti rajta. Ki az, aki ezeket mondja, ha nem a megjövendölt ember, ahogyan korábban mondtam? Róla beszél Izajás is: *Vessző kél majd Jessze gyökeréből, virág sarjad a gyökérből, és rajta nyugszik az Úr szelleme, a bölcsesség és az értelem szelleme*.[11] Ha az értelem szelleme a Jessze gyökeréből valón nyugszik, *aki testileg Dávid magjából született*,[12] akkor a testileg Dávid magjából született helyesen mondja, hogy *áldom az Urat, aki értelmet adott nekem*, ugyanis minden teremtmény elsőszülöttje, *a tanács és az erősség szelleme*[13] eggyé vált az emberként gondolt Üdvözítővel, aki *testileg Dávid magjából született*. És az eggyé válás tudatában szól ekként: *áldom az Urat, aki értelmet adott nekem.*

3. A következő szöveg pedig ez, amit Isten kegyelmével meg kell világítani: *még éjszaka is tanítottak engem a veséim.*[14] Nem lesz könnyű megmagyarázni, miképpen tanították Krisztust az ő veséi. De fogadjuk csak el, hogy a veséi tanították őt. De mi az, hogy *még éjszaka is*? Nem csak hogy egyszerűen a veséi tanították őt, hanem *még éjszaka is tanítot*ták őt *a veséi*. Nem ismerek olyanokat, akik, eltekintve az Igétől a „veséket" a tudattal és ügyességgel kapcsolatos dolgokra értik, úgy, ahogy az az Írásban történik. Az Írásban ugyanis az Isten a rejtett dolgokat vizsgálva a szíveket és a veséket vizsgálja.[15] És alighanem amikor a veséket vizsgálja, akkor a lélekben csíraszerűen benne lévő dolgokat is kutatja, és vizsgálat alá veszi, és nem csak azokat, amik följutnak a szívbe.

[6] Zsolt 15,7.
[7] Zsolt 15,9.
[8] Zsolt 15,10.
[9] Zsolt 71,5–6.
[10] Vö. Kol 1,15.
[11] Iz 11,1–2.
[12] Róm 1,3.
[13] Iz 11,2.
[14] Zsolt 15,7.
[15] Jer 17,10; 20,12.

DUPress

Ezek azok a vesék, nem pedig a testi értelemben vett vesék, amelyekről a szív elnevezéssel analóg módon szó van. Hiszen amikor tisztának mondja a szívet és boldognak a tiszta szívűeket,[16] a boldoggá váltat nem a testi értelemben vett szívre kell érteni, amelyet az értelem nélküli állatokban is látunk. Tehát azt mondom, ezek a vesék a szív tisztaságával analóg módon tartalmazzák a gondolatok gyökereit és elveit, amely kapcsán azután, hogy azt mondja, tanítják Jézus lelkét, hozzátette: *nem hagyod a lelkemet az alvilágban*.[17] Így aztán, ha az emberi lélekkel analóg módon azt mondják, hogy a vesék tartalmazzák a szívbe még föl nem jutó gondolatokat és az okoskodások csíráit, lévén a belső dolgok potenciális értelemben előbb vannak, legyenek ezek akár rosszabbak – aki ugyanis vétkezett ekkortól kezdve cselekedte a rosszat – akár jobbak –, mert ekkortól fogva tűnik jónak mindenki.

Ha tehát megérted a vesékről szóló álláspontomat, figyelj arra, hogy Jézus lelke leereszkedik az égből. *Senki sem ment föl a mennybe, csak az, aki a mennyből leereszkedett, az Emberfia*.[18] Nem Isten Fia, nem *minden teremtmény elsőszülöttje*,[19] hanem az ember fia. És miután elképzelted nekem ezt a lelket, aki *nem tartotta Istennel való egyenlőségét olyan dolognak, amelyhez mint zsákmányhoz ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette önmagát és szolgai alakot vett fel*,[20] képzeld el nekem ugyanezt a lelket, és figyelj arra, hogy tanításokat és gondolatokat halmoz fel kincsként ez a lélek, és nem a szívben, hanem a vesékben raktározza el őket, hogy a vesékből fölmenjen a szívbe. Képzeld el nekem Jézus lelkét, amint megérkezik a nem testi vesékhez, és befogadja a tanító és oktató dolgokat, amelyek által együtt van azzal a lélekkel, nem ismerhet bűnt. Nem vétkezett és nem fecsegett bűnös dolgokat, bár ember volt.

Én nem csodálkozom azon, ha valaki azokat a szövegeket, amelyek arról szólnak, hogy az Üdvözítő nem vétkezett, minden teremtmény elsőszülöttjére vonatkoztatja. Aki ugyanis az ilyesmin csodálkozik, hasonló ahhoz, aki azon csodálkozik, hogy az ég és a föld Teremtője nem vétkezett, nem tudván azt, hogy az Isten természeténél fogva nem vétkezik. Így természeténél fogva Isten Igéje sem vétkezik, mert minden teremtmény elsőszülöttje képtelen vétkezni. A nem vétkezésért járó dicséret Jézusra, az emberre vonatkozik: *ő, aki bűnt nem cselekedett, s álnokságot sem találtak szájában.*[21] És ha azt mondja az Írás, hogy ő *azt, aki nem ismert bűnt, bűnné tette értünk*,[22] akkor ezt ne úgy értsd, mintha minden teremtmény elsőszülöttjéről mondaná, mert ez a bűnt nem ismerő Jézus lelkére vonatkozik.

Hiszen mindannyian megismertük a bűnt, akik misztikus módon így szólunk: *törvénytelenségekben fogantam, és bűnökben esett teherbe velem az anyám*.[23] És nem tudom, mifé-

[16] Vö. Mt 5,8.
[17] Zsolt 15,10.
[18] Jn 3,13.
[19] Kol 1,15.
[20] Fil 2,6–7.
[21] 1Pét 3,13.
[22] 2Kor 5,21.
[23] Zsolt 50,7; vö. Zsolt 138,13.

DUPress

lékben. Ő viszont nem ismerte a bűnt, és a mi bűnünk ellenében teremtette őt az Atya, és küldte el értünk a mennyből a földre. És ő eljött, veséiben hordozva az őt tanító és őt emlékeztető dolgokat. És nem egyszerűen tanításról van szó, hanem, ahogyan az Írásban áll, *még éjszaka is tanítottak engem a veséim.* Éjszaka, azaz az itteni életben. Az itteni világ ugyanis éjszaka, amelyről ezt mondja az Írás: *az éjszaka előrehaladt, a nappal pedig elközelgett. Mint nappal, járjunk tisztességesen*.[24] És mivel éjszaka van, ez az élet sötétség. Hiszen figyeld csak: *mert nem a vér és a test ellen kell küzdenünk, hanem a fejedelemségek ellen, a hatalmasságok ellen, a sötétség világának kormányzói ellen, a gonoszságnak az ég magasságaiban levő szellemei ellen*.[25]

Tehát azt is mondja, hogy *még éjszaka is tanítottak engem a veséim.* Nem csak arról tanít és emlékeztet engem, amiről kell, hanem eljövén eme világkorszak éjszakájába, a sötétségbe, *tanítottak engem a veséim. Szüntelenül az Uramat látom szemem előtt, mert jobbomon áll ő, hogy ne inogjak meg*.[26] Azt mondja Jézus lelke: *szüntelenül az Uramat látom szemem előtt*. Melyik úr? Vajon az Atyáról mondja, vagy minden teremtmény elsőszülöttjéről, aki mindig vele van? De miért is mondom, hogy „vele van"? Eggyé váltak, hogy ne legyen külön az ember és külön minden teremtmény elsőszülöttje. Ha figyelembe veszed az eggyé válást, megérted a segítségedre szolgáló biztatást a figyelemre és az apostoli biztatást: *aki az Úrral egyesül, már nem kettő, hanem egy szellemővele*.[27] Azután pedig, hogy az Úrral egyesülve egy szellem lettővele, vajon nem kívánod-e, hogy a nem vétkező lélek, aki önként leereszkedett, és *nem tartotta Istennel való egyenlőségét olyan dolognak, amelyhez mint zsákmányhoz ragaszkodnia kell*,[28] egy szellem legyen vele, és egy legyen minden teremtmény elsőszülöttjével? *Az Urat látom* tehát *előttem*, mert *még éjszaka is tanítottak engem a veséim.*

4. *Szüntelenül az Uramat látom szemem előtt*. Nem úgy, hogy egyszer igen, egyszer pedig nem, hanem szüntelenül előttem van, *mert jobbomon áll ő*. A segítő ugyanis mindig a lélek tiszteletre méltóbb és jobb helyén van jelen, legyen jelen akár az Atya, akár minden teremtmény elsőszülöttje, eggyé válva a lélekkel, hogy azt mondhassa a lélek, *hogy ne inogjak meg*, abban az értelemben, hogy ha nem lenne szüntelenül az Úr a szeme előtt, a jobbján, talán meginogna. Hiszen ami a lélek természetét illeti, képes meginogni.

Mivel nem ismerik a lélekkel kapcsolatos igazságot, egyesek azt mondják, hogy a lélek egyfajta közép, mert egyfelől a test lent van, a szellem pedig fent. És azt is állítják, léteznek bizonyos lelki emberek, mert nem látják azt, amiről egyéb értekezésünkben gyakran szóltunk, nevezetesen, hogy minden ember először lelki ember lesz, lelke folytán, és miután lelki ember lett lelke folytán, vétek és jótett előtt lelki, mert merem állítani, a vétek folytán válnak testiekké és az erény folytán szellemiekké. Aki ugyanis jót cselekszik, az szellemi ember.

[24] Róm 13,12–13.
[25] Ef 6,12.
[26] Zsolt 15,7–8.
[27] 1Kor 6,17.
[28] Fil 2,6–7.

Szüntelenül az Uramat látom szemem előtt, mert jobbomon áll ő, hogy ne inogjak meg. Ezért örvendezik a szívem,[29] mert *még éjszaka is tanítottak engem a veséim*, mert *szüntelenül az Uramat látom szemem előtt, mert jobbomon áll ő, hogy ne inogjak meg, ezért örvendezik a szívem*, és ezért *ujjong a nyelvem*, azért, mert ha nem így szólt volna a korábbi szöveg, nem tették volna hozzá, hogy „ujjong a hírnevem". Mihelyt megérted Jézus eme szavait, megérted Pál utasítását is, miszerint *legyetek követőim, ahogyan én Krisztus követője vagyok*.[30] Kinek a követőjévé kell lennem? Vajon minden teremtmény elsőszülöttjének, a Bölcsességnek, az Igének, az Igazságnak? Vagy, mivel ember vagyok, az ember Jézus követésére utasít, hogy emberségét kövessem? Nem állítom azt, hogy képtelenség lenne istenségének követése. Fölfelé menvén ugyanis előre haladok, és Isten kegyelméből még el is érhetem azt, hogy kövessem Krisztus istenségét, ha egyszer elő van írva Krisztus istenségének és a mindenség Istenének követése. Ezt mondja ugyanis: *Legyetek tehát tökéletesek, mint ahogy a mennyei Atyátok tökéletes*.[31] Továbbá ezt: *szentek lesztek, mert én, a ti Uratok, szent vagyok*.[32] És ismét: Tökéletesek lesztek *a ti Úr Istenetek előtt*.[33]

Mi is Krisztus követőivé válunk tehát, és mindarra, amit Krisztus emberségéről mond, becsvággyal törekszünk. Azért mondja ugyanis mindezt, hogy egyfajta körvonalát birtokoljuk és utánozzuk magunkban, és elmondhassuk, *áldani fogom az Urat, aki értelmet adott nekem*, és hogy elmondhassuk, *még éjszaka is tanítottak engem a veséim*. Mi is a javak egyfajta kezdeményeivel a veséinkben érkeztünk ugyanis meg, és a javak magjait, amiket hordoztunk, ápoltuk. Ezért van szó arról, hogy a vesékben birtokoljuk ezeket.

5. Valami ilyesmit ismerhetsz fel, ha képes vagy megérteni és szellemit szellemivel összehasonlítani.[34] Így szól a szöveg: *Amikor ugyanis a pogányok, kiknek nincs törvényük, természettől vezérelve megteszik a törvényben foglaltakat, akkor – noha törvényük nincsen – ők maguk a törvény maguknak, és így megmutatják, hogy a törvény követése a szívükbe van írva. Lelkiismeretük tesz nekik erről tanúságot*.[35] És talán efféle betűk vannak a szívbe írva. Mikor írja be, figyelj! Nem akkor íródik be a szívembe, amikor gyermek vagyok, és az úgynevezett vesékben ott vannak előre a magvak, hanem amikor képessé kezdek válni arra, hogy Isten törvényét megértsem, és az *nem tintával, hanem az élő Isten Lelkével*[36] van beírva. Testi dolgok analógiái révén viszünk át ugyanis testi elnevezéseket a lélek képességeire. Például lélek szemeinek mondjuk az Isten parancsa által megvilágosultakat,[37] a testi szemekkel azonos névvel, mert a testi szemek funkcióival analóg módon működnek a lélek szemei. A testi sze-

[29] Zsolt 15,8–9.
[30] 1Kor 11,1.
[31] Mt 5,48.
[32] Lev 11,45.
[33] Mtörv 18,13.
[34] Vö. 1Kor 2,13.
[35] Róm 2,14–15.
[36] 2Kor 3,3.
[37] Vö. Zsolt 18,9.

mek testeket és színeket néznek, a lélek szemei pedig a szellemi dolgokra néznek. Ugyanígy a testi fülekkel azonos névvel nevezzük meg a lélek füleit. Ahogyan tehát az irányító szerepet ellátó testi szívvel azonos névvel nevezhetjük meg a lélek szívét, így képzeld el nekem a lélek szívét a lélek szemeivel és füleivel analóg módon. Így tehát, ha amikor arról hallasz, hogy a lélek szívét vizsgálja az Isten, akkor a szemek, fülek és szív analógiájára a lélekre értsd. Hiszen az Isten sem a testi szívet, sem a testi veséket nem vizsgálja, és ahogyan a szív rendelkezik a test irányító funkciójával – és ezért mondja azt az Írás, hogy *szeresd a te Isten Uradat teljes szívedből*[38] – a vesékben végbemenő dolgokkal analóg folyamatok történnek a lélek veséiben. A vesékben állnak össze a magok, a vesék környéke tartalmazza e magokat a férfiban, és így lesz termékenyítésre képes. Ugyanígy a termékenyítésre képes lélek a lélek veséiben birtokolja a szellemi magvak erőit. Hiszen szét is szórja a vesék környékén tartalmazott magvakat a lélek, és ha dicséretre, boldogságra lesz méltó, és semmi olyat sem tesz, ami miatt átkozni lehetne, *nem lesz köztetek sem magtalan, sem terméketlen*.[39] Miután tehát az emberre érted az Üdvözítő mondását: *Áldom az Urat, aki értelmet adott nekem, még éjszaka is tanítottak engem a veséim*, ugyanezt mondd te is! Mondd azt is, hogy *szüntelenül az Uramat látom szemem előtt*. Hiszen benned lakozik az Úr, és ha akarod, szüntelenül. Pálhoz hasonlóan légy az ő követője, és úgy fogod találni, hogy benned van mindig az Úr. Hiszen te is ezt mondhatod: *élek én, de már nem én, hanem Krisztus él bennem*.[40]

Látom.[41] Van szemem, amely látja a mindig előttem lévő Urat. Mikor van előttem az Úr? Amikor előttem van az Ige, amikor megtartom az Úr törvényét, amiről ezt mondja: *Kösd ezeket a szavakat a kezedre, és szemed előtt lesznek rögzítve*.[42] Bizony így *látom az Uramat*, az Igét. Hiszen ki más lehet boldog, mint az, aki senkinek sem szolgál, csak az Igének, és ezt mondja: *Szüntelenül az Uramat látom szemem előtt, mert jobbomon áll ő, hogy ne inogjak meg*? Ha megveted az Isten Igéjét, az Ige a bal oldaladon lesz. Ha megveted, ez történik. Ha viszont megbecsülöd Isten Igéjét, jobbodon lesz Isten Igéje. Mivel Júdás megvetette az Isten Igéjét, és baljára dobta őt, ezért kiérdemli az átkot, amely így szól: *A Sátán álljon jobbja felől*.[43]

6. Ha azonban valaki megvizsgálva az egész Írást ezek kapcsán ellenvetést tenne és nehézséget okozna, adja meg az Isten a Bölcsesség szellemének segítségét ahhoz, hogy megoldjuk a kételyt és a nehézségeket. Ha ugyanis képes mélyebben megérteni az elmondottakat, így szól: Legyen! Júdás Sátánja a jobbja felől áll,[44] mert ezt a szöveget hozod fel ellenem, mint olyat, ami képes zavarba ejteni. A Sátán áll az ő jobbján, és az igaz jobbján pedig az Úr áll, hiszen ezért mondhatjuk azt, hogy az igaz Krisztus követője: *Szüntelenül*

[38] Mtörv 6,5; Mk 12,30; Lk 10,27.
[39] Mtörv 7,14.
[40] Gal 2,20.
[41] Zsolt 15,8.
[42] Mtörv 6,8; 11,18.
[43] Zsolt 108,6.
[44] Vö. Zsolt 108,6.

az Uramat látom szemem előtt, mert jobbomon áll ő, hogy ne inogjak meg. De mit szólsz a Jézusról mint főpapról Zakariás könyvében mondottakhoz? Ott ugyanis arról van szó, hogy *jobbján a Sátán állt, hogy ellene szegüljön*.[45]

Jöjj el, ó, Krisztus, légy itt, Isten Igéje, és világítsd meg számomra a hallottak igazi értelmét! Miként áll Jézus jobbján a Sátán, mert a Sátán ellene szegülőként áll az ő jobbján, illetve vádlójaként, ugyanis tényleg vádolja és tényleg alul marad a perben. De ekkor még küzd Jézus, szennyes ruhába öltözve,[46] és amíg le nem veszi azt, addig a Sátán a *jobbján áll, hogy ellene szegüljön*. Amikor viszont leveszi a szennyes ruhát, a vétkeimet – hiszen leveti ezeket – és felölti a lábig érő köntöst – akkor, midőn fölölti a köntöst, már nem áll a Sátán a jobbján és az nem szegül ellene, hanem elhallgattatik. Így aztán talán amíg a küzdelem folyik, a Sátán nem egyszerűen a jobbján áll, hanem ellene is szegül. Ha viszont győzedelmeskedsz, kidobod jobbodról az ellened szegülőt, és akkor eljön Krisztus a jobbod felől, és így szólsz: *Szüntelenül az Uramat látom szemem előtt, mert jobbomon áll ő, hogy ne inogjak meg*. És mivel a jobbomon áll ő, *ezért örvendezik a szívem*. Úgy cselekedjünk, hogy Jézus eljöjjön és Isten Igéje a jobbunkon álljon, és örvendezzen a szívünk. Amikor ugyanis jelen az Ige, a szív örvendezik.

7. *Ezért örvendezik a szívem, és ujjong a hírnevem.*[47] Az Apostolok cselekedeteiben ezt nem így találjuk leírva, hanem így: *és ujjong a nyelvem*.[48] Itt viszont az áll, hogy *ujjong a hírnevem*. Merem állítani, hogy az apostolok nincsenek ellentmondásban a prófétai szóval, hanem vagy másolási hibáról van szó, amennyiben az illető nem ismerte az *ujjong a hírnevem* kifejezést, és ezért azt írta, hogy *ujjong a nyelvem*, vagy pedig, ha valaki nem akarja elismerni a másolási hiba tényét, az magyarázza meg ezt, hogy még világosabb legyen.

Ujjong a hírnevem. Hírnevem a nyelvem. A bölcs nyelve a hírneve, minthogy a nyelvben is nyilvánul meg a hírneve. Ahogyan az atléta hírneve az erős teste, az orvosé az ő gyógyító kiválósága, a kézművesé pedig kézügyessége, ugyanúgy a bölcs hírneve az isteni és szent dolgokat szóló nyelve, úgyhogy a nyelv és a hírnév nem különböznek egymástól, hanem ugyanazok. Még ha méltatlan is vagyok, imádkozzatok értem, az ő és a ti szeretetek folytán Isten nyelvet és hírnevet adjon nekem, hogy Isten és az emberek előtt megnyilvánuljon a nyelvem. Ha meghallgattok, nyelvem a dicsőségem. Az Apostolok cselekedetei szerzője tehát ezt írta, *ujjong a nyelvem*, mert ugyanannak gondolta a „hírnevet" és a „nyelvet".

8. *Még hústestem is reménységben pihen.*[49] Az Uram, Jézus Krisztus mondja ezt, mert először az ő hústeste pihent reménységben. Megfeszíttetett ugyanis, és a harmadik napon föltámadt, és *elsőszülött* lett *a halottak közül*.[50] Föltámadt, fölvétetett a mennybe, a földi testet fölvezette a földről, hogy idegenszerűségével megdöbbentse a mennyei erőket, mert

[45] Zak 3,1.
[46] Zak 3,3.
[47] Zsolt 15,9.
[48] ApCsel 2,26.
[49] Zsolt 15,9.
[50] Kol 1,18; Jel 1,5.

DUPress

azok sohasem láttak még ilyen látványosságot, hogy a hústest fölmenjen a mennybe. Illésről írva van, hogy *fölvétetett a mennybe*,[51] és Hénokról is, hogy *az Isten fölvitte magával*,[52] de azt nem mondja, hogy a mennybe. Az én Uram, Jézus Krisztus előtt *senki sem ment föl a mennybe*.[53] Aki akarja, vizsgálja csak meg szavaimat, mert bátran mondhatom, hogy amint *elsőszülött a halottak közül*,[54] úgy első, aki hústestet vitt fel a mennybe.

Az idegenszerűség miatt tehát megdöbbennek az erők az új esemény kapcsán, mivel hústestet látnak fölmenni a mennybe, és így szólnak: *Ki ez, aki Edomból jön,* azaz földi helyekről, *vörös ruhában?*[55] Látják a vér és a sebek nyomait. *Boszrából*, azaz hústestből. *Ékes öltözetben ereje teljében? Én szólok*.[56] Mégis ki? És nem más válaszol vele kapcsolatban, mint ő maga *erővel*: *Én vagyok, aki igazságosságot szólok és az Üdvösség ítéletét*.[57] Újra kérdezik: *Miért vörös az öltözeted és ruháid miért olyanok, mint a szőlőprésben taposóé?*[58] Azután, mint a győzelmi hírvivők, legyőzve a testet ezt mondja: *a népek közül senki sem volt velem; összetapostam, összegyűjtöttem őket és földbe tiportam őket*.[59] Mivel még nem emlékeznek az erők a próféták által hirdetett üdvrendre az Üdvözítő beszéde kapcsán, ezt is mondja: *az Úr könyörületességére emlékszem, az Úr kiválóságaira, mindarra, amit nekünk adott*.[60] Mindez azért, mert *hústestem reménységben pihen*.[61] Az edény *reménységben*? Nem arról van szó, hogy itt föltámadt a holtak közül – hiszen ez átlagos dolog lett volna – hanem abban a reményben, hogy fölvétetik a mennybe, és akkor nem csak azok az erők szólnak, akik beszéltek, hanem azok is, akik odaviszik és kísérik őt: *Tárjátok ki kapuitokat, vezérek, és feltárulnak az örök kapuk, hadd vonuljon be a dicsőség királya*.[62] Más erők pedig ezt kérdezik: *Ki az a dicsőség királya?*[63] Azután újra az ott álló erők szólnak: *Az erős és hatalmas Úr, a harcban hatalmas Úr*.[64] Azután az ott ülő kiválóságok szólnak: *tárjátok ki a kapukat*. Kapuitokon nem fér be Krisztus, mert ő nagyobb. *Tárjátok ki kapuitokat, vezérek, és feltárulnak az örök kapuk, hadd vonuljon be a dicsőség királya. Ki az a dicsőség királya*? *Az erők ura, ő a dicsőség királya*.[65] Ő az, aki így szól: *még hústestem is békében nyugszik el, mert nem hagyod lelkemet az alvilágban*.

[51] 4Kir 2,11.
[52] Ter 5,24.
[53] Jn 3,13.
[54] Kol 1,18; ApCsel 1,5.
[55] Iz 63,1.
[56] Uo.
[57] Uo.
[58] Iz 63,2–3.
[59] Iz 63,3.
[60] Iz 63,7.
[61] Zsolt 15,9.
[62] Zsolt 23,7.
[63] Zsolt 23,8.
[64] Uo.
[65] Zsolt 23,9–10.

DUPress

Egyedül a lélek szállt le az alvilágba, ahol csak lelkek voltak. És ha ott csak lelkek voltak és nem az összetett élőlény, akkor oda összetettként nem is ment. Ezért tévednek azok, akik azt mondják, hogy az Üdvözítő nem összetettként tartózkodott itt, hanem magának az Igének a fenséges lényegéhez hasonló testet vett fel, sőt, inkább az Igének a maga lényegéhez hasonlót, és hogy a lelke az Ige lényegével magával azonos volt. Ők aztán tagadják a hasznát annak, amiről ő az összetett embert magára öltve szól: *még hústestem is békében nyugszik el, mert nem hagyod lelkemet az alvilágban*.[66] Oda tehát, ahol puszta lelkek voltak, csak a lélek szállt le. Oda pedig, ahol az összetett élőlény volt, a lelken túl az összetett ment. Ha leszállván leszállt az angyalokhoz is – hiszen a mennyek csúcsairól érkezett – talán a helynek megfelelő alakot öltött. És ahogyan ebben az életben átváltozott azok szemében, akik vele együtt mentek fel a hegyre és dicsőségesebb alakban jelent meg,[67] úgy ereszkedett le az Atyától. Mert *kezdetben volt az Ige, és az Ige az Istennél volt, és isten volt az Ige*.[68] Leereszkedve az Atyától nem maradt ugyanolyan, mint amilyen korábban volt, amikor kezdetben az Istennél volt. Hiszen az alant lévők képtelenek lettek volna befogadni őt, hanem, ahogyan számomra ember lett, úgy mások számára angyal, ismét mások számára trón, uraság, fejedelem, hatalmasság. És mindegyikük számára ő a Krisztus, akként, ahogyan képes mindegyikük befogadni őt.

Mit mondjak most? Az Ige ma is átváltozik. Nem egyformának látja őt Pál és Timóteus. Pál inkább dicsőségesnek és istenibb alakra változóként látja őt, mint Timóteus. Timóteus dicsőségében jelentéktelenebbnek látja. Ha jelentéktelenebbnek ismered őt nála, jelentéktelenebb alakban fogod látni Jézust, mivel jelentéktelenebbként jelenik meg. Ha pedig valaki éppenséggel nagyon bűnös, egyáltalán nem látja az ő dicsőségét, legfeljebb olyannak látja, mint akinek *nem volt szép alakja, sem ékessége, hanem alakja megvetett és mellőzött volt az emberek fiai között*.[69] Embernek látja őt, nem olyan embernek, aki nincs megverve, hanem megvert embernek. Ha meg leszel verne, megverve látod őt. Ha nem leszel megverve, nem megvertnek fogod látni őt. Ha feddhetetlen leszel, pillantásod számára ő maga is feddhetetlennek bizonyul. Nem arról van szó, hogy ő valamikor is vétkes volt vagy meg lett volna verve valamikor. A mi gyöngeségünket hordozza ő és mi miattunk szomorkodik, *és mi úgy gondolkodtunk róla, mint meggyötörtről, mint megvertről és bajban lévőről*.[70] Legyen ennyi annak kapcsán, hogy *nem hagyod lelkemet az alvilágban*. Hiszen ki kellett mutatni, hogy puszta lélekként jött a lelkekhez.

9. *És nem engeded, hogy szented rothadást lásson*.[71] Az Írás sajátossága, hogy látásnak nevezi azt, ami valamivel történik. Például: *Ki az az ember, aki élni fog és nem lát majd*

[66] Zsolt 15,9–10.
[67] Vö. Mt 17,2; Mk 9,2.
[68] Jn 1,1.
[69] Iz 53,2–3.
[70] Iz 53,4.
[71] Zsolt 15,10.

halált,[72] mert a meghaló halált lát, a rothadó rothadást lát és a nem rothadó nem lát rothadást. Az Írásnak hasonlóképpen szokása ez a tudás kapcsán is. A tudás kapcsán milyen más példát mondjak, mint azt, hogy *azt, aki nem ismert bűnt, bűnné tette értünk?*[73] Egyébként másképpen hívja a bűn ismeretét a nyelvi szokás, a többség ugyanis tudja, mi a bűn, és másképpen az Írás. Ha tehát aki már bűnt követett el, megismerte a bűnt, és aki még nem követett el bűnt, az nem ismerte meg a bűnt, világos, hogy aki ismeri Krisztust, az megismerte az igazságosságot. Aki jogtalanságot ismer, az igazságtalan, ismervén a jogtalanságot ezt ismeri. Krisztust pedig nem ismeri, nem ismeri az igazságosságot, és senki sem ismeri az igazságosságot, aki a bűnt ismeri, Legyen ennyi elég annak kapcsán, hogy *nem engeded, hogy szented rothadást lásson*. Meg kellett ugyanis vizsgálni a sokaság nyelvi szokásától eltérő idegenszerű szólást.

10. *Megismertetted velem az élet útjait*.[74] Az ember-mivolta mondja ezt: *Megismertetted velem az élet útjait.* Hiszen az ember-mivolt halad fölfelé az élet útjain és leginkább a mennyek útján. A testtel összetett lény mondja ezt, akiről már szóltunk: *Megismertetted velem az élet útjait.* Alighanem ez rólad is szól. Ez az egész ugyanis terád magadra is vonatkozik, mégpedig úgy értve rád, mint testtel és tagokkal bíró lényre. Megismertetni *az élet útjait*. Nem „az élet útját", hanem *az élet útjait*, és nem „az élők útjait", hanem *az élet útjait*. Ugyanis egy az élet, de sok a hozzá vezető út. Elsők, másodikak, harmadikok és utolsók. Az első út, az elemtan szerinti, ugyanerre az életre vezet. Ha akarod, mondd Mózesnek az első utat, az elemtant, a törvényt, a nevelőt, a gondviselőket és a gyámokat.[75] Ezek mind az élet útjai, viszont olyan útjai az életnek, amik nem vezetnek közvetlenül az életre. Ahogyan ugyanis a város fölötti uralomhoz sok út vezet, és vannak olyanok, amik közvetlenül, s vannak olyanok, amelyek távolról vezetnek hozzá, ugyanúgy vannak utak, amelyek közvetlenül, és olyanok, amelyek távolról vezetnek az életre, ahhoz, aki így szól: *én vagyok az út*.[76] Aki pedig így szól: *én vagyok az út*, az az Istenhez és a mindenség Atyjához vezet.

Utána ez áll: *Örömmel töltesz el arcod mellett.*[77] Ennek kapcsán pedig azt kell mondani, hogy akik igazán örvendeznek annak, amivel Krisztus tölti el őket, azok az atyai arctól eredő és őt szemlélő révén örvendeznek. Ő pedig és az ő felülmúlhatatlannak mondott arca, örvendezve tölti el őt, aki *gyönyörűség* az ő *jobbján*,[78] amellyel Krisztust és a szenteket örömmel üdvözli. Míg el nem ér a célhoz, senki sem képes megérteni az Isten jobbján lévő gyönyörűséget, akié legyen a hatalom és a dicsőség mindörökkön örökké, ámen.

[72] Zsolt 88,49.
[73] 2Kor 5,21.
[74] Zsolt 15,11.
[75] Vö. Gal 4,2.
[76] Jn 14,6.
[77] Zsolt 15,11.
[78] *Uo*.

DUPress

Kendeffy Gábor

Cicero Christianus, avagy Lactantius, az önimázsépítő*

Amikor Pico della Mirandola Jeromos-értékelését[1] továbbfejlesztve *Cicero Christianus*nak nevezi Lactantiust,[2] az apologéta retorikai képességeire gondol. Az igazat megvallva, mivel Lactantiusban elsősorban a teológiája érdekel és azt a kutatók nagy részével ellentétben nagyra is értékelem, ezt a címkét a konszenzustól eltérően mindig is kissé sértőnek éreztem egyik kedvenc szerzőmmel szemben. Ami gondolkodását illeti, jóllehet vannak nagyon fontos közös pontok Ciceróval, az a furcsa, dualista gondviseléstan, amely az apologétára véleményem szerint a legjellemzőbb, és ami őt kiemeli a „futottak még" kategóriából, egyáltalán nem köti őt össze a római ékesszólás atyjával.[3] Ebben a tanulmányban amellett fogok érvelni, hogy Lactantius maga készítette elő ezt a címkét önmaga számára, és ez retorikai stratégiájának fontos részét alkotta.

DUPress

Bevezetés

Az első latin nyelvű teológiai összegzésben, az *Isteni tanításokban* Lactantius azt a célt tűzi maga elé, hogy olvasójának részben rendszerezett oktatást adjon (*instituere*)[4] a kereszténységről mint tanításról és mint életmódról, és egyszersmind meg is térítse. A kutatók túlnyomó része szerint az írás célközönségét a művelt pogányok és azok a még ingatag hitű keresztények alkották, akik az előbbi körből kerültek ki.[5] És valóban,

---

* A tanulmány hosszabb átfedéseket tartalmaz a következő angol nyelvű írással: *Lactantius as Christian Cicero, Cicero as shadow-like instructor*, Brill's Companion to the Reception of Cicero, ed. W. H. F. Altman, Leiden – Boston, 2015, 55–92.

[1] Hieronymus *Epistulae* 58, 10: *Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae, utinam tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit.*

[2] Pico *De studio divinae atque humanae philosophiae* 7: *Quis apud nos non videat esse Ciceronem sed Christianum, hoc est, aliquem qui eum ad lineam unguemque expresserit? Quis enim non advertit, Lactantium Firmianum aequasse ipsum et forte praecelluisse in eloquendo?*

[3] Lásd Kendeffy G.: *Mire jó a rossz? Lactantius teológiája*, Budapest 2006; Uő: *More than Cicero Christianus: Remarks on Lactantius' Dualistic system*, The Classical or Christian Lactantius (Studia Patristica 6: Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patrisic Studies held in Oxford 2015, LXXX), O. Nicholson (ed.), Leuven 2017, 43–63.

[4] *Inst.* 1, 1, 8: *ad cultum verae maiestatis instituere*.

[5] *Inst.* 5, 1, 9; 5, 1, 13–16; 5, 4, 8. Vö. R. Pichon: Lactance: *Étude sur le movement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris 1901, 7; A. Wlosok: *Laktanz und die philosophische Gnosis: Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Jahrg. 1960, 2. Ab-

még ha az első könyv és egyben az egész mű előszava szerint is a szerző arra törekszik, hogy „a tanultaknak (*docti*) az igaz bölcsességhez, a tanulatlanoknak (*indocti*) az igaz valláshoz mutassak utat",[6] a választott meggyőzési módszer arra utal, hogy a szó szoros értelmében tanulatlan emberek meggyőzése aligha lehetett a munka célja. A tanulatlan (*indocti*) kifejezés itt véleményem szerint – ahogy azt egy önreflexív passzus értésünkre adja – valójában azokra vonatkozik, akik járatlanok a filozófiában.[7]

Az apologéta által választott legfontosabb retorikai elv, hogy a célközönség számára olyan módszerekkel bizonygassa a keresztény tanítás és életmód helyességét, amelyek arra is hatnak, aki a kereszténységgel szemben semmilyen rokonszenvvel nem viseltetik. Ezzel összefüggő, konkrétabb elv, hogy a Szentírás elolvasásához olyan utat kell lefektetnie olvasói számára, amelyre azok is rálépnek, akik a Szentírástól kifejezetten idegenkednek.[8] Ezekből az elvekből olyan módszertan következik, amely szerint a Szentírás alkalmazását vissza kell fogni, és lehetőség szerint minden kérdésben először a pogányok által is elfogadott tekintélyekre, vagyis emberi tanúbizonyságokra (*humana testimonia*), pogány költőkre, írókra és filozófusokra kell hivatkozni, és csak ezután szabad először kvázi-isteni tanúbizonyságokkal élni – az apologéta ilyeneknek tekinti a *Corpus Hermeticumot*, a Hystaspes jóslatait és a Sibylla-jóslatokat –, majd a valóban isteni tanúbizonyságokkal (*divina testimonia*), bibliai helyekkel előhozakodni.[9] Szintén az említett elvek folyománya Lactantiusnál az a módszertani célkitűzés, hogy a keresztényellenes pogány vádakat és általában a pogány tanításokat elsősorban pogány szerzők segítségével bírálja, vagyis, hogy saját fegyvereiket fordítsa a pogányok ellen.[10]

Hogy Cicerónak meghatározó szerepe van a pogányok meggyőzésében, azt már az a tény is mutatja, hogy többet képviselteti magát a Lactantius által felhozott *emberi tanúbizonyságok* között, mint bármelyik más szerző – ráadásul gyakran szerepel az érvelés stratégiai pontjain.[11] A legfontosabb témák, amelyekben Cicerót hívja

DUPress

handlung), Heidelberg 1960, 5; B. Colot: *Lactance: Penser la conversion de Rome au temps de Constantin* (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi XXXI), Firenze 2016, 6–7; 87.

[6] *Inst.* 1, 1, 7. Az *Isteni tanítások* magyar szövegéhez Dér Katalin fordítását használom – többnyire kisebb módosításokkal.

[7] *Inst.* 2, 19, 2–4.

[8] Lásd P. Monat: *Lactance et la Bible*, Paris 1982, 26, 227; Colot: *Lactance* (5. j.), 25; 46–47.

[9] *Inst.* 5, 4, 6.

[10] *Inst* 3, 1, 2; 3, 4, 2.

[11] Annak legrészletesebb tárgyalásához, hogyan használta és hogyan bírálta Lactantius Cicerót, lásd J. Bryce: *The Library of Lactantius*, New York – London 1990. További hasznos munkák a témában: Pichon: *Lactance* (5. j.), 246–266; Chr. Ingremeau: *Lactance et la justice dans le livre V des Institutions Divines*, Regards sur le monde antique: Hommages à Guy Sabbah. Textes recueillis par M. Piot, Lyon 2002, 154–162; Uő: *Lactance et la justice*, Autour de Lactance: Hommages à Pierre Monat, J-Y Guillaumin, St. Ratti (éd.), Besancon – Paris 2003, 43–52; B. Colot: Humanitas *et ses synonymes chez Lactance*, Les Problèmes de la synonomie en Latin, C. Moussy (ed.), Paris 1992; Uő: *Pietas, argument*

segítségül, az antropológia (*A törvényekről*, *Az Istenek természetéről*, *A kötelességekről*), lélekfilozófia (*Tusculumi előadások*); a természetjog és a morálfilozófia (*Az államról*, *A törvényekről*, *A kötelességekről*) a gondviseléstan (*Az Istenek természetéről*) és az ismeretelmélet (*Akadémiai tanítások*). Ugyanezeken a területeken gyakran ideális célpontul is kínálkozik Lactantius kritikája számára. Az apologéta bensőséges, ugyanakkor feszült viszonyt ápol a római ékesszólás atyjával, akit nem csupán kiváló szónoknak, hanem *tökéletes filozófus*nak is tart.[12]

A következőkben nem azzal foglalkozom, hogy milyen gondolatokat köszönhet a keresztény teológus a pogány szerzőnek, vagy hogy mely kérdésekben bírálja őt; az érdekel, hogy milyen szerepet játszik Cicero alakja abban az imázsépítő munkában, amelyet Lactantius maga körül folytat annak érdekében, hogy elégséges tekintéllyel rendelkezzen művelt pogány vagy friss ex-pogány olvasói előtt ahhoz, hogy végleg és gyökeresen meggyőzze őket a keresztény tanítás és életmód igazságáról. Írásom első fejezetében az *Isteni tanítások* olyan helyeit vizsgálom, amelyekben implicit vagy explicit módon összekapcsolódik Cicero értékelése, illetve bírálata Lactantius szerzői önreflexiójával. A második fejezet röviden elemez két helyet, ahol Lactantius implicit, illetve explicit módon korrigálja Cicerót, nevezetesen a vallás szerepével kapcsolatban, illetve annak alátámasztásában, hogy az igazságosság miért nem azonos az ostobasággal. A harmadik fejezet a teológusnak a pogány gondolkodóval folytatott második személyű fiktív szócsatáit elemzi, nevezetesen a filozófia értékelését, illetve az igazságosság egyik lényegi összetevőjének, az emberiességnek (*humanitas*) a természetét illetően.

DUPress

1. Cicero helye Lactantius hitszónoki önreflexiójában

Lactantius hatalmas adóssága Ciceróval szemben egészen nyilvánvaló már első ránk maradt, még kriptokeresztény írásában, az *Isten művé*ben (*De opificio Dei*, 303/304) is. Itt nemcsak a doxográfiai anyag jelentős része megy vissza az *Az istenek természetéről* című Cicero-dialógusra,[13] hanem – ahogy maga a szerző is elismeri – az

et expression d' un nouveau lien socio-religieux dans le christianisme romain de Lactance, Studia Patristica 1999, Vol. 34, M. F. Wiles, E. J. Yarnold (edd.), Leuven 2001, 23–32; Uő: *Lactance* (5. j.), 42–46; 88–89; 106–168; 286–295; Kendeffy G., *A* religio *etimológiája Cicerónál és a patrisztikus hagyományban*, Ókor 11 (2012/2) 29–36; Uő: *A* religio *fogalma Cicerónál és Lactantiusnál*, Vallásfogalmak sokfélesége, Kendeffy G., Kopeczky R. (szerk.), Budapest 2012, 95–110. Tömör és tartalmas összefoglalások: Th. Zielinski: *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig 1912, 120–131; S. Maccormack: *Cicero in late antiquity*, Cambridge Companion to Cicero, Cambridge 2013, 258–263. Jóval vázlatosabb: B. Weil: *2000 Jahre Cicero*, Zürich 1962.

[12] *Inst.* 1, 5, 16; 1, 17, 3; 3, 14, 7. Vö. Pichon: *Lactance* (5. j.), 247k.

[13] Lásd különösen *opif.* 7–15. Vö. M. Perrin: *Lactance: L'ouvrage de Dieu Créateur*, I–II (Sources Chrétiennes 204–205), Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Perrin, Paris 1974, 42–44, 295–377. Vö. Bryce: *The Library of Lactantius* (11. j.), 107–121.

a gondolat is, hogy az isteni gondviselés egyik legfőbb bizonysága a test és a lélek teleológikus működése. Lactantius egyértelműen kijelenti, hogy ebből a szempontból ő vakmerően (*audaciter*) bevégzi azt a vállalkozást, amit elődje befejezetlenül hagyott.[14] Amint azt a továbbiakban bizonyítani szeretném, a főműben, az *Isteni tanítások*ban (*Divinae Institutiones*) hasonló viszonyt állít fel önmaga és a pogány szónok és filozófus között, de más tekintetben.

A főmű előszavában indoklásképpen, hogy miért is mert nekivágni egy ekkora vállalkozásnak, saját elfordulását a retorikától a kereszténység tanítása felé ahhoz hasonlítja, ahogy egyes pogány szónokok hosszú törvényszéki pályafutás után megtértek a filozófiához. Mint írja, nekik nyugalom (*otium*) és zavartalanság (*requies*) helyett csak gond lett a jutalmuk, míg ő maga a bölcsesség biztos kikötőjébe érkezett:

> Ha egyes kiemelkedő szónokok ügyvédi pályájukat lezárva, mintegy hivatásuk obsitosaiként végül a filozófiának szentelték életüket és abban vélték megtalálni a fáradozásaikkal kiérdemelt pihenést (*requiem laborum*), hogy elméjüket megismerhetetlen dolgok kutatásával gyötrik, mintha nem is a nyugalmat (*otium*), hanem az elfoglaltságot (*negotium*) keresnék, méghozzá terhesebbet (*multo molestius*), mint amivel korábban foglalkoztak – nos, ha ez így van, nem sokkal helyénvalóbban (*iustius*) járok-e el én, aki az odaadó, igazi, isteni eredetű bölcsesség mindennél biztosabb kikötője felé igyekszem (*ad piam veram et divinam sapientiam quasi ad portum alquem tutissimum conferam*), ahol mindent kézenfekvő kimondani, édes hallani, könnyű felfogni, dicséretes magunkra vállalni.[15]

DUPress

Itt könnyen ráismerhetünk Ciceróra, aki a szónoki karrier után a filozófia nyugalma felé fordult.[16] Lactantius utalásának különböző elemei megtalálhatók a *Tusculumi Előadások* előszavában[17] és a *Törvények* második könyvében.[18] Lactantius szembeállítja

[14] Lásd *Opif.* 1, 12–14. Itt Lactantius panaszkodik, hogy Cicero, *ez a kivételes tehetségű ember*, csak összefoglaló jelleggel és felületesen tárgyalta ezt a témát nemcsak az *Állam* 4. könyvében, hanem a *Törvények*ben (9, 27) és az *Istenek természeté*ben (2, 134–168) is.

[15] *Inst.* 1, 1, 11.

[16] Lásd Bowen és Garnsey jegyzetét: Lactantius: *Divine Institute*s, intr., notes A. Bowen, P. Garnsey, Liverpool 2003, 58.

[17] *Tusc.* 1, 1. „Amikor ügyvédi munkámtól és szenátusi kötelezettségeimtől végre teljesen, de legalább is nagy részben mentesültem, elsősorban a Te biztatásodra, Brutus, visszatértem azokhoz a tanulmányaimhoz, melyeket ugyan lelkem mélyén sosem hanyagoltam el, a körülmények miatt azonban kevésbé vettem komolyan, s így hosszas megszakítás után kellett feleleveníteném." Vö. *Tusc.* 1, 5. Más szerzőktől vett idézetek esetén, amikor nem jelzem a fordítót, saját fordításomat használom.

[18] *Off.* 2, 1, 2–3: „Bárcsak az állam megmaradt volna abban az állapotban, amelyben kezdetben volt, és nem került volna olyan emberek kezébe, akik nem annyira az államrend megváltoztatására, hanem inkább a felforgatására áhítoztak. Akkor egyrészt több erőfeszítést fordítanánk a cselekvésre, mint az írásra,

egymással önmagát és Cicerót, és összehasonlítja a filozófiai kutatás hiábavaló gondjait azzal a valóságos megnyugvással, amit a keresztény gondolkodás és életmód biztosít, hogy kimutassa saját megtérésének a felsőbbrendűségét pogány elődje fordulatához képest. Majd tovább sorolja az okokat, hogy miért fogott hozzá műve megírásához, és *Institutiones*ét, melyet a megváltás kérdéseinek szentelt, az *Instutio Iuris Civilis* műfajával hasonlítja össze, amelyek csupa jelentéktelen apróságggal foglalkoznak.

> Ha a jogszerűség tudós bírái összeállították és kiadták civiljogi tanításaikat (*institutiones iuris civilis*), amelyekkel civakodó polgárok peres ügyeit és viszályait simítják el, mennyivel jobb és helyénvalóbb, ha én viszont az isteni tanításokat vetem papírra, és nem holmi ereszcsatornákról, vízvezetékek védelméről vagy perbeli megállapodásokról beszélek, hanem reményről, életről, üdvösségről, halhatatlanságról, Istenről, hogy ezzel a halálos babonákat és a rút tévelygéseket elnémítsam![19]

Mind a gondolat, mind a megfogalmazás arra a mondatra emlékeztet, amellyel Cicero elutasítja Atticus kérését, hogy a *Törvényekben* a civiljogot tárgyalja:

> Szóval mire is szólítasz fel? Mire is buzdítasz? Hogy a csatornákkal és vízfalakkal kapcsolatos jogi kérdésekről írjak feljegyzéseket? Vagy hogy szóbeli szerződéseknél és peres eljárások során használt formulákat állítsak össze? Ezeket egyrészt már sokan és részletekbe menően írásba foglalták, másrészt pedig ezek alacsonyabb rendű témák, mint azok, amelyek taglalását véleményem szerint elvárják tőlem.[20]

Ezzel az utalással Lactantius keresztény Cicerónak tünteti fel magát, nem retorikai, hanem jogfilozófiai szempontból. És ha tovább olvassuk Cicero szövegét, megtudjuk, milyen kérdések kifejtésébe fog inkább a *Cicero* nevű szereplő:

> Mert tudjátok meg, hogy egyetlen más kérdés kifejtése sem tár fel nemesebb tárgyakat, mint hogy mi az, amit az ember a természettől kapott; hogy a legértékesebb tulajdonságoknak milyen hatalmas készletét tartalmazza az

másrészt, ha írnánk, nem arról, amiről most, hanem cselekedeteinkről – ahogy azt gyakran tettük. Amikor pedig az állam, amire minden gondom, gondolatom és fáradozásom irányult, már egyáltalán nem létezett, természetesen elhallgattak szónoki és politikai írásaim. De mivel az értelem képtelen a semmittevésre, úgy gondoltam, hogy ha már egészen fiatal koromtól kezdve foglalkoztam ezekkel a tudományokkal, úgy tehetem le a terheket (*molestias*) a legméltóbb módon, ha újra a filozófiának szentelem életemet."

[19] *Inst.* 1, 1, 12. Dér Katalin fordítása módosításokkal.

[20] *Leg.* 1, 14. *Inst.* 1, 1, 12. A párhuzamhoz lásd Lactantius: *Divine Institutes* (16. j.), 59, n. 3; Colot: *Lactance* (5. j.), ch. IV, n. 40.

DUPress

> emberi értelem; hogy miféle feladat elvégzésére jöttünk a világra; hogy mit jelent az emberek közötti kapcsolat, s hogy miben áll természetes társulásuk. Mi az, amit az ember természettől kapott? A legértékesebb tulajdonságoknak milyen hatalmas készletét tartalmazza az emberi értelem? Milyen feladat ellátására jöttünk a világra (*Cuius muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi simus*)? Mit jelent az emberek és istenek közötti kapcsolat (*quae sit coniunctio hominum* <*cum diis*>)? Miben áll az emberek egymás közti természetes társulása (*quae naturalis societas inter ipsos*)? A jog és a törvények forrását ugyanis csak mindezek kifejtése után találhatjuk meg.[21]

Ezek a témák, ha nem azonosak is azokkal, amelyeket Lactantius említ műve előszavában, feltétlenül az *Isteni tanítások* legfontosabb kérdései, és nem mellesleg ezeknek a tárgyalásához használja a legtöbbet Cicerót.[22]

A második könyvben arról panaszkodik, hogy Cicero, bár *sok olyasmit mondott, ami alkalmas a pogány kultuszok felszámolására*, azt állította, hogy ezt a tárgyat *nem szabad a nép előtt kifejteni,* s ezáltal lehetővé tette, hogy a pogányok tévedésben maradjanak.[23] Meg is szólítja őt és szemére hányja, hogy szónoki képességeit rossz ügy szolgálatába állította, és hogy nem győzte meg a pogányokat hiedelmeik tévességéről, amivel egyébként tisztában volt. Ezekkel a szavakkal vonja kérdőre a kiváló kollégát, hogy miért nem vállalkozott arra a feladatra, amit ő jelenleg végez:

> Miért nem próbálod meg, Cicero, ha van benned erény, a népet bölccsé tenni? Ez a tárgy lenne igazán méltó arra, hogy kifejtsd benne ékesszólásod minden erejét. Nem kell félned, hogy egy ilyen jó ügyben cserbenhagy a szónoki tudás, hiszen rossz ügyeket is oly nagy szóbőséggel és erővel tudtál védelmezni. […] hiszen még a Philippicák sem hozhattak volna több dicsőséget számodra, mint ha eloszlatod az emberiség tévelygését és beszédeddel visszavezeted a lelkeket egészséges állapotukba.[24]

Cicero magatartását a büntetéstől való félelemmel magyarázza és a római gondolkodót Sókratésszel hasonlítja össze, akit a halálbüntetés nem tántorított el az igazság hirdetésétől. Sókratésnek ez a jellemzése nem egyedülálló a műben, mivel az 5. könyvben a filozófus az az ember, aki megpróbálta száműzni az istenek kultuszait, és akinek köszönhetően világossá vált, *hogy mi lesz azoknak a sorsa, akik fejükbe veszik, hogy*

[21] *Leg.* 1, 16. Az *és istenek* (*cum diis*) Powell korrekciója a fordító által és általam elfogadott kiadásban.
[22] Vö. Colot: *Lactance* (5. j.), 107–169; ch. II–III; Bryce: *The library of Lactantius* (11. j.), 22; Pichon: *Lactantius* (5. j.), 249–250.
[23] *Inst*. 2, 3, 2.
[24] *Inst*. 2, 3, 4–6.

megvédjék az igazságosságot és az igaz Istent szolgálják.[25] Az is említésre méltó, hogy az 5. könyvben maga az apologéta jelenik meg abban a szerepben, amit a Sókratés nevű szereplő játszott Platónnál a *Sókratés védőbeszédében*, vagyis mint olyan ember, aki a dialektika eszközével harcol vádlói ellen, akik halálbüntetéssel fenyegetik.[26] Cicero tehát nemcsak Sókratésszel áll szemben, hanem a keresztény mártírral, sőt magával az egyes szám első személyű kifejtővel, azaz a diszkurzív Énnel is. Másfelől Lactantius ezáltal párhuzamot von önmaga és Sókratés közé, és egyszersmind úgy jelenik meg, mint Cicero javított, keresztény változata. Blandine Colot találóan jegyzi meg ezzel a hellyel és szűkebb környezetével kapcsolatban, hogy az apologéta egyfajta médiumnak használja Cicerót, akin keresztül a művelt pogány olvasót vádolja és noszogatja vallási meggyőződésének megváltoztatására.[27] Ehhez hozzátenném, hogy ez a stratégia valószínűleg a másik célcsoportnak, a még ingatag hitű művelt kereszténeknek is szól.

Szerzőnk nem hibáztatja Cicerót, amiért nem jött rá, hogy létezik igaz vallás, hiszen a pogány gondolkozó elődeihez hasonlóan nem kapta meg a kinyilatkoztatást. A pogány filozófusoknak erre a közös fogyatékosságára többek között úgy mutat rá, hogy Cicero egy önkritikus kijelentését idézi, kiterjesztve az összes filozófusra: *Bárcsak olyan könnyen meg tudnám találni az igazat, ahogy a hamisat le tudom leplezni.*[28] Tehát az igazság kifejtésének feladata ki másra, mint magára Lactantiusra maradt, és ő, amint ígéri, ezt végre is hajtja művének a negyediktől a hetedik könyvig terjedő részében.[29] A korábbi könyvek célja az volt, hogy a pogány vallást és filozófiát megcáfolják, és ez pontosan az a célkitűzés, amit Lactantius véleménye szerint Cicero dialógusai is nagyjából megvalósítottak.[30] A gondolatmenet lezárásaképpen Lactantius nem pusztán mint saját pogány megfelelőjét mutatja be Cicerót – tekintélyként, sőt ügyvédként tolva maga elé –, hanem egyszersmind mint riválisát. És mivel olvasói jól ismerik Cicerót, egyszerre csinálhatja a kettőt. A római szónok és filozófus mindkét szerepében végig jelen lesz az *Isteni tanítások*ban, és látni fogjuk, hogy a vetélytársi viszony a mű minden fontosabb kérdésének a tárgyalásakor szembetűnő lesz.

2. Lactantius kijavítja Cicerót

2.1. Vallás vagy racionális gondolkozás?

Cicero a *Törvényekről* című művének első könyvében kijelenti, hogy az ész (*ratio*) és a gondolkozás (*cogitatio*) közös birtoklása alapján az emberek és az istenek egy közösségbe tartoznak.

[25] *Inst.* 5, 14, 14.
[26] Különösen: *Inst.* 5, 19, 11–34.
[27] Colot: *Lactance* (5. j.), 117.
[28] *Inst.* 2, 3, 24; Vö. Cicero *Nat. deorum* 1, 91. Vö. még: *Inst.* 1, 17, 4; *De ira* 11, 10.
[29] *Inst.* 2, 3, 24.
[30] Vö. *Inst.* 2, 19, 1–6; *Inst.* 1, 23, 6–9.

DUPress

> Hisz az élőlények oly sok neme és fajtája közül egyedül ez rendelkezik ésszel és gondolkodó képességgel, miközben az összes többi teremtény híján van ennek. (*Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, quom cetera sint omnia expertia.*) Mert van-e istenibb dolog, nem csak az emberben, hanem az egész égen és az egész földön, mint az ész, amelynek kiteljesedett és tökéletes formáját bölcsességnek nevezik (*Quae* quom adoleuit atque perfecta est, *nominatur rite sapientia*)?[31]

A helyes gondolkozás (*recta ratio*) maga a törvény (*lex*), amelynek birtoklói pedig egy jogközösségbe (*civitas*) amelyben a legfőbb istenségnek kötelesek engedelmeskedni.[32] Ez a legfőbb isten nemzette a lelkeket, azért az istenekkel rokoni kapcsolatban állunk, a *civitas* rokoni kapcsolaton alapszik.[33] Ebből következik:

> [...] az élőlények oly sok fajtája közül az emberen kívül egy sincs, amelynek volna valamiféle istenképzete (*habeat aliquam notitiam dei*), az emberek között pedig egy nép sem annyira művelt vagy annyira vad, hogy ne gondolná, hogy valamilyen istent el kell fogadnia (*habendum sciat*), még ha nem is tudja, milyennek fogadja el (*ignoret qualem haberi deum deceat*).[34]

Lactantiusnál ez a gondolat nagy hangsúlyt kap, amikor az Isteni tanítások harmadik, a *hamis bölcsességről* szóló könyvében a pogány etikák bírálatának gyürkőzve felveti azt a kérdést, hogy mi az ember számára a legfőbb jó, azaz, hogy miért születtünk.[35] Mint leszögezi, ez csak olyasmi lehet, ami (1) kizárólag az emberre jellemző, (2) kizárólag annak legjobb részére, az értelmes lélekrészre (*animus, mens*) tartozik (3) tudás és erény nélkül nem érhető el. Ebből következik a szerző számára, hogy a legfőbb jó elérése érdekélben nem a teremtményt, hanem a teremtőt kell szemlélni (*contemplari*), értelemmel megpillantani (*mente cernere*).[36] Tehát: a *miért születtünk?* (*mi a legfőbb jó?*) kérdésre a válasz: Isten tisztelete kedvéért (*Dei colendi gratia*).[37] Más szóval: a legfőbb jó a vallásban (*religio*) keresendő. Ennek az állításnak a megtámogatására idézi fel az apologéta Cicero gondolatát (még nem a szavait): a vallás csak az emberben található meg és ez az egyetlen dolog, ami csak az emberben van meg.[38] Eddig tökéletes az összhang a két szerző között. Innentől kezdve azonban Lactantius nemcsak annyit állít, hogy a vallás, az Istenre ren-

[31] *Leg.* 1, 22. A *De legibus*ból vett idézetekhez kisebb módosításokkal Simon Attila fordítását használom.
[32] *Leg.* 1, 23
[33] *Uo.*
[34] *Leg.* 1, 24,
[35] *Inst.* 3, 9. A kérdésfeltevést megtalálhatjuk a *Leg.* 1, 16-ban (lásd 21. j.).
[36] *Inst.* 3, 9, 13–15.
[37] *Inst.* 3, 10, 1.
[38] *Uo.*

deltség az ember megkülönböztető jegye az összes élőlény között, hanem azt is, hogy ez az egyetlen megkülönböztető jegye. Ezzel implicit módon vitatkozik Ciceróval, aki az észt (*ratio*) is kizárólagos emberi (és isteni) sajátosságnak tartotta. A teológus szerint az értelem bizonyos jeleit az állatok is mutatják, tehát nem zárható ki, hogy az értelem bennük is megvan. Miközben a hasznot keresik és a kárt kerülik, az okosságról (*prudentia*), felfogóképességről ravaszságról, szociális készségekről és alkotóképességről tesznek tanúbizonyságot.[39] Ugyanakkor az az értelem másféle, mint amivel mi rendelkezünk:

> Bizonytalan, hogy azok a képességek, amelyeket az embernek szoktunk tulajdonítani, megvan-e más lényekben is, de a vallás feltétlenül hiányzik belőlük. (*Incertum est igitur, utrumne illa, quae homini tribuuntur, communia sint cum aliis viventibus: religionis certe sunt expertia.*) Én a magam részéről úgy vélem, hogy minden lelkes lény rendelkezik értelemmel, az állatok azonban csak azért, hogy életük megvédjék (*ad vitam tuendam*), az emberek pedig azért, hogy kiterjesszék (*ad propagandam*). És mivel az emberben az értelem tökéletes, bölcsességnek nevezzük (*Et quia in homine ipsa ratio perfecta est, sapientia nominatur*), ami az embert annyiban teszi kiemelkedő lénnyé, hogy egyedül neki adatott meg értelmével felismerni az isteni dolgokat (*intelligere divina*). Igaza van Cierónak, amikor erről ezt mondja: „az élőlények oly sok fajtája közül az emberen kívül egy sincs, amelynek volna valamiféle istenképzete (*habeat aliquam notitiam dei*), az emberek között pedig egy nép sem annyira művelt vagy annyira vad, hogy ne gondolná, hogy valamilyen istent el kell fogadnia (*habendum sciat*), még ha nem is tudja, milyennek fogadja el (*ignoret qualem haberi deum deceat*)".[40]

DUPress

Mint látjuk, Lactantus szerint az emberi értelemben a többlet az élet megvédésén (*vitam tueri*) túl az élet kiterjesztésére (*vitam propagare*) való képesség. A latin kifejezést más szövegkörnyezetben érthetnék így: *az élet továbbadása*, azaz: *szaporodás,* itt azonban nyilvánvalóan nem erről van szó, hiszen szaporodni az állatok is képesek. Tehát a kifejezés eszkatológiai értelmű: az életnek az örökkévalóságig való kiterjesztésére vonatkozik. Erre csak a valóban ember-specifikus *tökéletes értelem* (*ratio perfecta*), azaz a bölcsesség alkalmas, azáltal, hogy képes az isteni dolgok felismerésére (*intelligere divina*). A bölcsesség alapvetően vallási (vallásos) tehát. Lactantius rendkívül leleményesen használja Cicero szövegét, és nem csak a korábban általam idézett Ciceró szövegrészeket. Mint láttuk, Cicero az észt, a gondolkozást (*ratio*) tekintette az ember megkülönböztető jegyének, míg Lactantius csak a tökéletes gondolkodást (*perfecta ratio*), amit a vallással (*religio*) azonosít. Ezt a véleménykülönbséget az apologéta nem nyílt ellenvetéssel, hanem Cicero *javítva idézésével* fejezi ki. A javítás a következő két lényegi ponton érhető tetten.

[39] *Inst*. 3, 10, 3–4.
[40] *Inst.* 3, 10, 5–6.

(1) Míg Cicero a *Leg.* 1, 22-ben az ésszel és a gondolkodóképességgel (*ratio*, *cogitatio*) kapcsolatban fogalmazott így: „miközben az összes többi teremtény híján van ennek" (*quom cetera sint omnia expertia*), addig Lactantius a vallással kapcsolatban állítja a többi élőlényről: „a vallás feltétlenül hiányzik belőlük" (*religionis certe sunt expertia*). (2) Míg Cicero azt állította, hogy a gondolkodást, észt (*ratio*) – tudniillik az emberit! – akkor nevezhetjük bölcsességnek, amikor kiteljesedett és elérte tökéletes formáját (*adoleuit atque perfecta est*), Lactantius így fejezi ki magát: „mivel (*quia*) az emberben az értelem tökéletes, bölcsességnek nevezzük (*Et quia in homine ipsa ratio perfecta est, sapientia nominatur*)". Az első javítás mögött Lactantius voluntarista antropológiáját sejthetjük. Szerinte az erény nem azonos a tudással: a tudás kívülről jön, az erény pedig teljesen a sajátunk, míg az erény a képesség annak végigvitelére, amit helyesnek tudunk. Így az erények legfontosabbika, a *religio* sem azonos a bölcsességgel.[41] Ezért is hangsúlyozza szerzőnk az Isteni tanítások ötödik könyvében a keresztényüldözőkkel szemben a religio kikényszeríthetetlenségét, szabadakarati jellegét.[42] A második javítást Lactantiusnak arra a szóhasználatára vezethetjük vissza, melyben a *bölcsesség* (*sapientia*) képességet, és nem egy képesség tökéletes kiaknázását jelenti.[43]

2.2. Az igazságosság nem ostobaság

Az *Isteni tanítások* ötödik és hatodik könyve szorosan összekapcsolódik, és a kapcsolatot nagy részben éppen az adja, hogy idézetek, parafrázisok és utalások formájában állandó vonatkoztatási pontként szolgál Philus és Laelius vitája az igazságosságról Cicero *Az állam* (*De re publica*) című dialógusának harmadik könyvéből, amelynek jelentős részét éppen Lactantius idézeteiből és utalásaiból ismerjük. Mint közismert, a vita alapjául Karneadés Kr. e. 155-ben tartott két római beszéde szolgált: az egyiket az igazságosság mellett tartotta (Cicero a sorrendet megváltoztatva ezt adja a másodiknak színre lépő Laelius szájába), a másikat másnap az igazságosság ellen (ezen alapszik az elsőként felszólaló Philus beszéde). Lactantius számára Philus/Karneadés érvei közül azok a legfontosabbak, amelyek arra irányulnak, hogy (az önzetlenséggel és a nem-ártással azonosítható) igazságosság ostobaság. Ennek bizonyítására először enyhébb példákat (ilyen az igazságos kereskedő esete, aki elárulja áruja hibáit), majd súlyosabbakat (egyebek között az igazságos hajótörötté vagy az igazságos katonáé, akik nem akarnak megmenekülni a bajból társuk élete árán).[44] A főként Lactantiusnál fennmaradt töredékekből ítélve Laelius erre az érvre azzal válaszolt, hogy az erénynek nincs szüksége semmilyen külső jutalomra, legfeljebb a

[41] *Inst.* 4, 16, 3; 5, 8, 1; 6, 5, 6. Vö. V. Loi: *I Valori Etici e Politici delle Romanita negli scritti di Lattanzio*, Salesianum 27 (1965) 65–134, 110skk.
[42] *Inst.* 5, 13, 15skk.
[43] Lásd pl. *Inst.* 7, 4, 13; *Ira* 13, 13.
[44] *Inst.* 5, 16, 5–8.

megbecsülésre.[45] Lactantius elégtelennek tartja Laelius érveit, amelyeket egy közös platóni-aristotelési hagyományra vezet vissza, és amelyeket egyben Cicero érveinek is tekint, hiszen a beszédek sorrendjét a *De republicá*ban arra a szerzői szándékra vezeti vissza, hogy az igazságosság védelme kerüljön ki győztesen.[46] Ezért beszáll a ringbe Laelius, azaz tulajdonképpen Cicero helyett, és kifejti a szerinte meggyőző érveket. Legnagyobb részük nemcsak a szkeptikus érvelés ellen irányul, hanem rámutatnak Laelius érvelésének legfontosabb gyengeségeire is. Az egyetlen érv, ami a keresztény tanítás elfogadását igényli, és amit Lactantius a maga számára valószínűleg a legfontosabbnak tartott, az, hogy az erényt (így az igazságosságot) nem önmagáért kell követni – ahogy azt a Cicero/Laelius képviselte hagyomány tartotta –, hanem a túlvilági jutalomért, az örök boldogságért.[47] Ezt az érvet azonban, amely egyszerre irányul két tévedés, az erény autarkeiájának gondolata és a túlvilági élet kizárása ellen, Lactantius csak tömören összefoglalja,[48] nagyobb terjedelmet szánva az ezt előkészítő argumentumnak és azoknak, amelyek követik. Az erény autarkeiáját evilági szinten támadva előkészíti a túlvilági jutalom gondolatát az a gondolatmenet, amely szerint (a) az igazságos ember nem is kerülhet Philus által emlegetett helyzetekbe, amikor bűn és túlélés között kellene választania, mivel nem háborúzik és nem kereskedik.[49] A közvetlenül a túlvilági jutalmon alapuló érv után jön egy olyan, amely csak közvetve épít erre: (b) az isteni gondviselés a mennyre figyelő, igaz embert megóvja a legnagyobb veszélyek között is;[50] (c) ha a pogányok között legendás önfeláldozó pythagoreus barátok halált megvető hűsége dicséretes, akkor az is, ha valaki azért választja a halált, hogy ne ártson (*innocentia*);[51] (d) ha pedig a másik emberért szép dolog meghalni, akkor Istenért még szebb;[52] (e) a jó és rossz tudásaként meghatározott bölcsesség kizárja, hogy a bölcs ártson egy másik embernek;[53] (f) az önfenntartás ösztöne – szemben a sztoikus oikeiósis-elmélettel – csak az állatoknál a legalapvetőbb.[54]

Lactantius tehát a vizsgált szövegben nem közvetlenül bírálja Cicerót, hanem helyébe lép, mint aki a szkeptikus morálkritikát rátermettebben tudja visszaverni. A szöveg logikája szerint a diszkurzív Én elsősorban azért alkalmasabb erre Laeliusnál,

[45] *Inst.* 5, 18, 4–7.
[46] *Inst.* 5, 14, 5. Egy a szóban forgót közvetlenül megelőző kitérő (5, 17, 3–8) azzal magyarázza Laelius érveinek elégtelenségét, hogy ő és filozófus elődei a kinyilatkoztatás révén nem tudhatták meg, mi az igazságosság.
[47] *Inst.* 5, 17, 15–16.
[48] *Inst.* 5, 17, 17. Erről bővebben később.
[49] *Inst.* 5, 17, 11–14.
[50] Inst 5, 17, 18–19. Itt találjuk a Lalage-óda első 18 sorának értelmezését, miszerint az az isteni gondviselés működéséről szól azokban a nehéz helyzetekben, amelyeket Philus felfestett.
[51] *Inst.* 5, 17, 22–24.
[52] *Inst.* 5, 17, 24.
[53] *Inst.* 5, 17, 25–29.
[54] *Inst.* 5. 17, 30–34.

illetve Cicerónál, mert a kinyilatkoztatás révén ismeri a valódi igazságosságot. Ugyanakkor feltűnő, hogy olyan tekintély- és észérveket is bevet, amelyek nem igénylik sem a túlvilághit, sem a legtágabb értelemben vett kereszténység elfogadását.

3. Fiktív szópárbajok Ciceróval
3.1. A filozófia dicsérete

A harmadik könyvben, miután részletesen érvelt a filozófia három altudományán belül a természetfilozófia és az etika ellen, Lactantius négy fejezetet szán arra, hogy a filozófiát egészében bírálja. Érvelése arra épül, hogy elvitassa a filozófiától azokat a dicsérő elnevezéseket, amelyekkel római szerzők, elsősorban Cicero és Seneca illették. A legfontosabbak: *jártasság az erényben* (*ars virtutis*),[55] *az élet kalauza* (*vitae dux*),[56] *az élet tanítómestere* (*magistra vitae*),[57] *az erkölcsök tanítómestere* (*magistra morum*),[58] *az élet szülője* (*parens vitae*),[59] *az igazság felkutatója* (*veritatis indagatrix*).[60] Válaszképpen valamennyi pozitív címkét feddőleg kritika alá veszi, és eközben retorikai mutatványt végez, hiszen a dicséret és a feddés a bemutató beszédnem (*genus dicendi demonstrativum*) két fajtája.[61] Ugyanakkor a feddő beszédet egy kvázi-törvényszéki szituációba helyezi, ahol a filozófia a vádlott, Cicero és – kisebb mértékben – Seneca az ügyvédek, míg a diszkurzív Én a vádló.

Az *élet kalauza* és az *élet tanítómestere* elnevezések kiemelt jelentőségét az adja, hogy később a műben mindkettő krisztológiai jelentést kap. A negyedik könyvben a megtestesült Krisztus tevékenységét a következő elnevezések írják le: tanító (*magister*) (21, 2), az erény tanítója (*magister virtutis*) (26, 25), az igazságosság tanítója (*magister iustitiae*) (24,19), *annak a mestere, hogy kell Isten tanítását és a mennyei titkot az ember elé tárni* (*magister doctrinae Dei et coelestis arcani ad hominem proferendi*) (8, 8) oktató (*doctor*) (24, 1; 26, 26), tökéletes oktató (*doctor perfectus*) (24, 7); az erény oktatója (*doctor virtutis*) (11, 14; 24, 15),[62] kalauz (24, 17; 25, 7; 26, 28), az élet kalauza (*vitae dux*) (24, 19), az üdvösség kalauza (*dux salutis*) (29, 15). Amint azt máshol már igyekeztem kimutatni,[63] a megtestesült Fiú, aki kalauz a halhatatlanság felé a negyedik könyvben, azonosítható a mennybe vezető út kalauzával, akiről a hatodik könyv be-

[55] *Inst.* 3, 13, 13. Vö. Cicero, *Off.* 2, 5.
[56] *Inst.* 3, 13, 13. Vö. Cicero, *Tusc.* 5, 10.
[57] *Inst.* 3, 13, 15. Vö. Cicero, *Tusc.* 5, 10.
[58] *Inst.* 3, 14, 11–13.
[59] *Inst.* 3, 14, 8–11. Vö. Cicero, *Tusc.* 1, 64.
[60] Vö. Zielinsky: *Cicero im Wandel der Jahrhunderte* (11. j.), 124.
[61] Lásd Cicero *De or.* 1, 141; *Brutus* 47; *Part. or.* 69skk.
[62] Vö. 4, 16, 4.
[63] Kendeffy G.: *Isteni megtévesztés és kinyilatkoztatás Lactantiusnál*, Ókor 9 (2010/4) 39–44.

szél.[64] Lactantius tehát Cicero bírált szöveghelyeit először is arra használja, hogy előkészítse az ellentétet a filozófia állítólagos pedagógiai, erkölcsi szerepe és a megtestesült Fiú tényleges pedagógiai, erkölcsi és megváltó tevékenysége között. Másodsorban pedig azzal, hogy a filozófia ciceróí jellemzését kritika alá veszi, észrevétlenül bevezet néhány krisztológiai témát, amelyeket az apologetikus eljárás egy későbbi szakaszában explicit módon tárgyalni fog.

Amikor az *ars vitae* címkével foglalkozik, az apologéta először idézi a filozófia dicséretét *A kötelességek* második könyvéből,[65] majd fiktív szónoki párbajt kezdeményez, amelynek az a képzeletbeli kontextusa, hogy Cicero egy kis időre feltámad (*paulisper ab inferis surgere*). A képzeletbeli összecsapást annak beismerésével vezeti be, hogy ő maga Ciceróval ellentétben nem ékesszóló (*eloquens*), mivel perbeszédeket sohasem tartott, bár *tanári hivatásánál fogva* szert tett *valamicske beszédkészségre*".[66] Mégis, folytatja, az ügy nemessége (*bonitas causae*), az isteni dolgok tudása (*scientia divinitatis*) és maga az igazság megadja neki a képességet, hogy szónoki tudással (*diserte*) és szóbőséggel (*copiose*) tudja védelmezni az ügyet (*causam*).[67] Éles ellentétben azzal a(z ál-)szerénységgel, amelyet szónoki képességei tekintetében tanúsít, beszédére a tanítani (*docere*) szót alkalmazza, s így a per szituációja keveredik az előadásával, amelyben a tanár maga a diszkurzív Én, és nem Cicero. Az apologéta hibáztatja a szónokot, amiért kategorikus állásfoglalásait manipulatív kérdések álruhájába öltöztette, amelyek a hallgatót mintegy rákényszerítik, hogy a szerző által elvárt választ adja. Visszavágásképen leleplezi ezeket az állásfoglalásokat és minden esetben olyan alternatív válasszal áll elő, amely az eredeti mondat lehető legkisebb módosításával jött létre.[68]

Cicero, *Off.* 2, 5.	Lactantius, *Inst.* 3, 13, 13.
Nem értem, hogy aki kárhoztatja a filozófia tanulmányozását, mit tarthat dicséretre méltónak egyaránt. (*Cujus studium qui vituperat, haud sane intelligo quidnam sit, quod laudandum putet.*)	Ó bárcsak feltámadna Cicero kis időre és megtaníthatnám neki először is, hogy mit tart dicséretre méltónak az, aki kárhoztatja annak a tanulmányozását, amit filozófiának nevezünk [...] (*[...] doceretur: primum quidnam sit, quod laudandum putet, qui vituperat id studium, quod vocatur philosophia [...]*)

[64] *Inst.* 6, 3, 14.
[65] *Off.* 2, 5.
[66] *Inst*. 3, 13, 13.
[67] *Inst.* 3, 13, 12. Vö. *Opif.* 20, 5, ahol a szerző azt állítja, hogy a múltban előfordult, hogy keresztények minden műveltség és retorikai képzettség nélkül legyőzték Cicero érvelését.
[68] A helyhez lásd Bryce: *The library of Lactantius* (11. j.), 44–45.

DUPress

Ha lelkünknek gyönyörűséget, gondjainkban megnyugvást keresünk, mi hasonlítható azok törekvéseihez, akik mindig a helyes és boldog élethez szükséges értéket keresik?[69]	
Ha pedig az állhatatosságról vagy az erényről van szó, azt vagy ezzel a jártassággal érhetjük el, vagy sehogyan sem. (*Sive ratio constantiae virtutisque ducitur, aut haec ars est, aut nulla omnino, per quam eas assequamur.*)	[...] majd azt is, hogy egyfelől a filozófia nem az a jártasság, amelynek révén az erény és az igazságosság megtanulható, másfelől jól gondolta, hogy akkor egyáltalán nincs ilyen. (*/doceretur/ neque illam esse artem qua virtus et iustitia discatur, nec aliam ullam, sicut putavit.*)
Meggondolatlanul beszélő, éppen a legfontosabb dolgokban tévelygő emberek szokása azt állítani, hogy a legnagyobb dolgokban nem szerezhető semmiféle jártasság (*ars*), amikor még a legjelentéktelenebbekre is vonatkozik valamilyen. Ha van egyáltalán iskolája az erénynek, hol keresheted, ha ezt az iskolát elhagyod? (*Nullam dicere maximarum rerum artem esse, cum minimarum sine arte nulla sit, hominum est parum considerate loquentium atque in maximis rebus errantium. Si autem est aliqua disciplina virtutis, ubi ea quaeretur, cum ab isto genere discendi discesseris?*)	[...] és végül azt is megtanítanám, hogy mivel létezik az erénynek iskolája, hol kell azt keresni, ha ezt az iskolát elhagyod. ([...] *postremo /doceretur/ quoniam est virtutis disciplina, ubi quaerenda sit, cum ab illo discendi genere discesseris, quod ille non audiendi discendique gratia quaerebat.*)

DUPress

Az első mondatpárban Ciceró tanácstalan kérdésnek álcázott kategorikus tagadására ('aki a filozófiát kárhoztatja, az semmit sem tarthat dicséretre méltónak') Lactantius egyértelmű pozitív állítással válaszol: 'van ilyen tudomány'. Cicero második kérdésére itt nincs válasz, de ezt már korábban, az előszóban megadta az apologéta, amikor kijelentette, hogy a filozófia, amely képtelen megtalálni az igazságot, sohasem adhat valódi megnyugvást és zavartalanságot. Cicero harmadik mondata nem

[69] *Nam si oblectatio quaeritur animi, requiesque curarum, quae conferri cum eorum studiis potest, qui semper aliquid inquirunt, quod spectet, et valeat ad bene beateque vivendum?*

kérdés, hanem diszjunktív ítélet. Az *Isteni tanítások* diszkurzív Énje magával a vagylagossággal egyetért, de a két lehetőség közül az elsőt ('egyáltalán nincs ilyen jártasság'), és nem a másodikat ('a filozófia ez a jártasság') fogadja el. A negyedik mondat kérdésére adott válasz retorikai erejét egyrészt annak köszönheti, hogy pusztán két szó helyettesítésével (*si autem – quoniam*) jelentősen módosul a kijelentés értelme, részben annak, hogy a Cicerótól átvett második személyű *discesseris* alak, jóllehet eredetileg személytelen jelentésű volt, a képzeletbeli vita kontextusában az olvasót mégis arra csábítja, hogy a *Lactantius* nevű vitázó által a mondatban megszólított személyre, vagyis Ciceróra vonatkoztassa. Ez azt jelenti, hogy a diszkurzív Én ebben a fiktív szituációban azt az ambiciózus célt tűzi ki maga elé, hogy a római ékesszólás atyját elfordítsa a pogány vallástól és a kereszténységre térítse.

Lactantius válaszai azt is világossá teszik, hogy Ciceróval ellentétben a keresztény teológus úgy gondolja, hogy nincs olyan jártasság, ami az erényre vonatkozik, másfelől viszont azt is, hogy van valamiféle *iskolája*, tanulmányozása (*disciplina*). A megkülönböztetés valószínűleg a jártasság (*ars*, *techné*) és a bölcsesség platonikus megkülönböztetéséből ered. A sztoikusok, akiknek szóhasználatát Cicero követi a tárgyalt helyen, a jártasságot *a közösen gyakorolt értelmi megragadások összességeként* definiálták,[70] és az *életre vonatkozó jártasság* (*techné peri ton bion*),[71] valamint az *erényre vonatkozó jártasság* kifejezésekkel (*ars vitae*)[72] magát a bölcsességet írták le. Náluk tehát elmosódott a különbség a jártasság és a tudás (*scientia*, *epistémé*) között, amit így határoztak meg: *a megragadások összessége, amely zavartalan, szilárd és semmilyen érv nem változtathatja meg*.[73] Lactantius alighanem idegenkedett attól, hogy az igazi, keresztény bölcsességet ilyen dogmatikus módon, szilárdan megalapozott elméleti tudásként gondolja el.[74] A *disciplina* (= *tanulmány/ozás/*, *képzés*), terminus, amelynek jelentése magában foglalja az engedelmeskedést egy tanítónak és egy élethosszig tartó tanulási folyamatot, ami sohasem vezethet tökéletes tudáshoz, alkalmasabb lehetett a számára annak a tanulási folyamatnak a megjelölésére, ami a keresztény egyházon belül zajlik.

Ezekben a fiktív szópárbajokban a keresztény apologéta nem csupán bírálja Cicerót, hanem vetélkedik is vele mind az átadott tanítás, mind a retorikai készségek tekintetében. Azt igyekszik bebizonyítani, hogy valójában a keresztény igazság ereje emelte fel őt a római ékesszólás atyjának szintjére.[75]

[70] Sextus Empiricus *Pyrrh. Hyp.* 3, 188. Vö. Cicero *Acad.* 2, 22; *De or.* 1, 10.
[71] *Uo.*
[72] Cicero *Acad.* 2, 23.
[73] Sextus Empiricus *Adv. Math.* 7, 151.
[74] Vö. *Inst.* 3, 3.
[75] Vö. Colot: *Lactance* (5. j.), 88–89.

3.2. Humanitas

A következő fiktív párharc elemzése egy korábbi hely ismertetését és rövid elemzését igényli. Az *Isteni tanítások Az igaz istentiszteletről* (*De vero cultu*), címet viselő hatodik könyve, mint említettem, az igazságosság mibenlétét és tényleges előírásait vizsgálja. A vizsgálódást az úgynevezett két útról szóló tanítás vezeti be, ami nem csak az erények természetéről, hanem a gondviselés működéséről is szól: a valós, jövőbeli, örök jókkal mindig összekapcsolódnak elrettentésképpen a látszólagos, jelen idejű, időleges rosszak, ahogy a valós, jövőbeli, örök rosszhoz mindig hozzákapcsolódik csábításképpen a látszólagos jó.[76] Majd az igazságosság tárgyalásának előkészítéseképpen a pogány erénymeghatározásokat tekinti át kritikailag a szerző. Az utolsóként tárgyalt definíció szerint az erény az, ha mindenekelőtt *a haza érdekeit tartjuk szem előtt*.[77] Lactantius szerint ez a szűkkeblű erényfelfogás a partikuláris érdekek érvényesülését tükrözi az egyetemes emberi összetartozással szemben, vagyis az elfordulást az isteni és egyben természeti jogtól, az isteni eredetű és egyben természeti igazságosságtól. Álláspontját ezúttal Cicero-szöveggel támasztja alá, *A kötelességekről* 3. könyvéből (a 3, 28-ból).

> Akik szerint polgártársaink érdekét tekintetbe kell venni, az idegenekét viszont nem, azok szétszakítják az emberiség általános közösségét (*communem humani generis societatem*). Ha pedig ezt felszámoljuk, alapjaiban számoltuk fel a nagylelkűséget, a bőkezűséget, a jóságot, az igazságosságot.[78]

A helyzet mélyebb elemzése érdekében újabb két Cicero-helyet idéz. Az első passzust a pogány gondolkozónál, Ciceránál egy panasz vezeti be: a törvények és a civiljog a rossz szokások eluralkodásával messze megengedőbbé vált, mint a népjog, *ius gentium*, ami a szövegben a temészetjoggal (*ius naturae*) azonos.

> Mi azonban egyáltalán nem ismerjük az igazi jog és az eredendő igazságosság állandó és pontos képét (*solidam et expressam effigiem*), hanem csak árnyékára és káprázataira (*umbra et imaginibus*) hagyatkozunk. De bárcsak legalább azokat követnénk, hiszen a természet és az igazságosság legkiválóbb példáiból származnak.[79]

[76] *Inst*. 6, 4.
[77] *Inst*. 6, 6, 19.
[78] *Off*. 3, 28.
[79] *Inst*. 6, 6, 25: *Sed nos, inquit, veri iuris germanaeque iustitiae, solidam et expressam effigiem nullam tenemus. Umbra et imaginibus utimur, easque ipsas utinam sequeremur! Feruntur enim ab optimis naturae ac veritatis exemplis*. (Dér Katalin fordítása módosításokkal.)

DUPress

Lactantius rögtön diadalmasan következtet: „Tehát amit ők igazságosságnak véltek, csak árnyéka és káprázata (*umbra et imago*) annak."[80] Majd rögtön az igazságosság után a bölcsességet is elvitatja a pogányság jeles férfiaitól, megint csak a *De officiis*t idézve, csonkán és ezzel az értelmet jelentősen megváltoztatva. (Szögletes zárójelben jelzem, mit hagy ki a Cicero-szövegből.)

> De talán a bölcsességről nem ugyanez a Cicero ismeri el, hogy teljességgel hiányzik a filozófusokból?
> [Cicero: ‚Sem akkor, amikor a két Deciust vagy a két Scipiót bátor férfiakként emlegetik, sem] 'Amikor Fabriciust vagy Ariszteidészt Igazságosnak nevezik – írja – [Cicero: 'nem'] úgy veszik az előbbiektől a bátorság, az utóbbitól a bölcsesség példáját, mint valami bölcs embertől. Valójában [*enim*] ezek közül senki sem a szó igazi értelmében bölcs. Ahogy M. Cato vagy C. Laelius sem volt az, de még az a híres hét sem; csupán a bölcsesség valamiféle látszatát hordozták a közepesen hozzánk illő cselekedetek gyakorlása alapján [*ex mediorum officiorum frequentia similitudinem quamdam gerebant speciemque sapientium*]'.

> Quid sapientiam? nonne idem confitetur in philosophis esse nullam?
> [Cicero: *Nec vero, cum duo Decii aut duo Scipiones fortes viri commemorantur, aut cum Fabricius, aut ...*]
> 'A/a/ut cum Fabricius, inquit, aut Aristides justus nominatur, aut ab illis fortitudinis, aut ab his justitiae petitur tanquam a sapiente exemplum. Nemo enim horum sic sapiens, ut sapientem volumus intelligi. Nec ii qui sapientes habiti et nominati, M. Cato et C. Laelius, sapientes fuerunt, ne illi quidem septem: sed ex mediorum officiorum frequentia similitudinem quamdam gerebant speciemque sapientium.'[81]

Az utóbbi helyen a csonkítás abból áll, hogy Lactantius kihagyja a cicerói mondat elejét. Cicero szövegében Fabriciuson kívül még a Deciusokról és a Scipiókról is szó van mint a bátorság példáiról – pontosabban: mint *nem* példáiról –, és így lesz értelme a Lactantiusnál megmagyarázhatatlan „róluk"-nak. Fontos, hogy a kifelejtett tagmondatban tagadószó is van (*nec*), tehát Cicero szerint épp hogy *nem úgy* szokás a bátorság és az igazságosság példáját venni ezekről a jeles férfiakról, mint valami bölcs emberről, hanem – a szerző szerint nagyon helyesen és irányadóan – mint olyanról, aki *a bölcsesség valamiféle látszatát hordozta a közepesen hozzánk illő cselekedetek gyakorlása alapján*. Lactantius a csonkítással elsikkasztja a tagadást és a Cicero által általános alannyal jelzett pogány római közvéleményt egy szinttel lej-

[80] *Umbra est igitur et imago iustitiae quam illi iustitiam putaverunt*.
[81] *Off.* 3, 16.

jebb süllyeszti; azt állítja, hogy az bedőlt a látszatnak és bölcsnek tekintette a példamutatóan bátor vagy igazságos látszatbölcseket.

Az első Cicero-hely szerint a kortársak, beleértve őt magát is, az igazságnak pusztán az árnyékát is (*umbra*) csak korlátozott sikerrel követik. Az *umbra* kifejezés érzékelteti a növekvő távolságot kora szokásai és egy olyan korábbi civiljog között, amely még a természetjogból eredt.[82] A másodiknak idézett szövegrész szerint a legerényesebb pogányok is csak látszatbölcsek voltak, cselekedeteik nem morálisan helyesek, hanem csak hozzánk illőek. Fontos azonban látnunk, hogy ami Lactantius Cicero-idézete szerint fényévre van az eszménytől, az maga Cicero szerint, aki középső sztoikus és egyszersmind akadémiai alapokon állt, a reálisan elérhető maximum. Mert mik is azok a *közepesen hozzánk illő cselekedetek* (*media officia*)*?* A sztoikus terminológiában a hozzánk illő cselekedet (*kathékon*, *officium*) terminus szűkebb értelemben az olyan cselekedetre vonatkozik, amely *megfelel a természettel összhangban levő rendelkezéseknek*, vagy amely, miután végrehajtottuk, ésszerűen igazolható"),[83] de tágabb értelemben magukban foglalják az úgynevezett erkölcsileg szép cselekedetek is (*recte/honeste facta*, *katorthómata*), amelyekre ezen a meghatározáson túl még az is igaz, hogy az erényből és a bölcsességből következnek. *Közepesen hozzánk illő cselekedet* (*meson kathékon*, *medium officium*) pedig az olyan hozzánk illő cselekedet, amely valóban csak ilyen, és nem egyszersmind erkölcsileg szép. Tehát Fabricius, Aristeidés, Laelius és a hét bölcs *közepesen hozzájuk illő cselekedetei* Ciceránál egy morális tökéletesség felé vezető fejlődési folyamat (*prokopé*, *progressio*)[84] lehetséges lépései. Ezzel szemben a lactantiusi kontextusban a bölcsesség látszata és képmása (*species*, *similitudo*), akárcsak az igazságosság árnyéka és káprázatai (*umbra*, *imagines*), megtévesztő illúziók, amelyek ártalmassága éppen az igazi értékekhez való hasonlatosságukban rejlik (*similitudo*).[85] Amellett, hogy mindkét hely értelmét megváltoztatja, az apologéta megtévesztő módon össze is kapcsolja őket, mintha az elsőnek idézett helyen megjelenő kollektív önkritika a másodiknak idézett szövegben szereplő személyekre is vonatkozna: immár a pogány filozófia rangos képviselői is úgy jelennek meg, mint akik az igazi jognak, vagyis a természetes jognak csak árnyékát követik. Ez az árnyék pedig az adott kontextusban a természetjogtól elidegenedett civil jog.

Ezt a két idézetet megváltoztatott értelmük teszi alkalmassá arra, hogy bevezessék a két útról szóló lactantiusi tanítás legeredetibb részét, amely szerint a Pokolba vezető útnak van számos leágazása, mellékösvénye (*deverticula*, *semitae*), a megcélzott utasok alkata szerint. Így a Sátán, „hogy valami különbség mutatkozzék a hamis és az igaz, a rossz és a jó között, [...] más úton vezeti a pompakedvelőket, más

[82] Zielinski szerint (*Cicero im Wandel der Jahrhunderte* [11. j.], 127) Lactantius félreértette a szöveget.
[83] Cicero *Fin.* 3, 20, Stobaeus 2, 85, 14–15; Diogenes Laertius 7, 107; *Off.* 3, 13–15. (*officia: similitudines honesti*).
[84] Lásd *Off.* 3, 17.
[85] Vö. *Inst.* 6, 10, 11 (a pogány filozófusokról összefoglalóan): *falsae virtutis specie capti*.

úton azokat, akiket derék embereknek mondanak, más úton a tudatlanokat, mint a tanultakat, más úton a gyengéket, mint az erőseket, más úton az ostobákat, mint a filozófusokat".[86] Az utóbbi csoporton belül az élvezeteket és a vagyont nem elvetőket csak kissé, az erényt kizárólagos követőit jobban elkülöníti a főútvonaltól. Az utóbbiaknak nyit egy köves utat, amely nehezen járhatóságával megtévesztően utánozza a Mennybe vezető rögös utat.[87] Tehát a természetjogtól eltávolodott civiljog kritériumainak megfelelő morális eszmények megtévesztő utánzatai az igazi erényeknek. Lactantius tanításában a görög és római történelem minden nagysága megtalálja a maga helyét valamelyik mellékúton, az igazságosságot védelmező filozófusok pedig a legutóbb említett rögös út utasai. Az apologéta bírálja Laeliust az erény autarkeiájának képviselete miatt és Cicerót használja fel arra, hogy Laeliust a bölcsesség árnyékának követőjeként mutassa be, magát Cicerót pedig úgy, mint aki még erre sem igen képes.

Az apologéta az igazságosság emberközi oldalának, az emberiességnek, azaz részvétnek (*humanitas*, *misericordia*) a kifejtésekor megint Ciceróval száll vitába, oly módon, hogy egyes, részint különböző, részint ugyanazon műveiben tett kijelentéseit szembesíti egymással. Rosszallólag idézi *A kötelességek* intését a családi vagyonból való adakozás ellen, azon az alapon, hogy az magának az adakozásnak a forrását meríti ki.[88] Lactantius ebben a partikuláris családi érdek megnyilvánulását látja, ami szemben áll a valódi igazságossággal.[89] Az előbbi cicerói tanáccsal szembeállít ugyanonnan egy másikat, miszerint szabad adakozni, de csak az *alkalmas* embernek.[90] Az apologéta jóindulatú értelmezése szerint nyilván azoknak, akik viszonozni képesek a jócselekedeteket, és levonja a tanulságot, hogy Cicero tehát a hasznon, az érdeken (*utilitas*) méri, mi az emberséges kötelességteljesítés (*officia humanitatis*).[91] Ezzel Lactantius utal arra, amit korábban már hangsúlyozott: az igazságosság vallási oldalának elhanyagolása esetén a szoros értelmemben vett morális oldal is odalesz, mivel puszta érdekkövetésre redukálódik.[92] Ezen a ponton vetíti elénk azt a helyzetet, mintha Cicero élne, és elkezdődik egy újabb fiktív szópárbaj. Felrója Cicerónak, hogy eltér a valódi igazságosságtól, aminek lényegéhez tartozik, hogy a viszonzás legcsekélyebb reménye nélkül segítünk a másiknak.[93] Ez eddig az a *hamisítatlan igazságosság* (*germana iustitia*), *amelynek* Cicero *semmilyen állandó és hű képmását*

[86] *Inst.* 6, 7, 5.
[87] *Inst.* 6, 7, 2–7; 7, 1–2.
[88] *Inst.* 6, 11, 9. Vö. Cic. *Off.* 2, 52; 54.
[89] *Inst.* 6, 11, 10.
[90] *Inst.* 6, 11, 12. Vö. Cic. *Off.* 2, 54.
[91] *Inst.* 6, 11, 11–12.
[92] *Inst.* 6, 9, 9–13.
[93] *Inst.* 6, 11, 12–13.

DUPress

nem képes saját bevallása szerint sem *megragadni*.[94] Ezzel a fent idézett két *De officiis*-hely közül az elsőre utal vissza. Szemére hányja a római rétornak, hogy tanításával arra ösztönzi (*te auctore et praeceptore*) a módosakat, hogy hagyják sorsukra a rászorulókat,[95] majd felszólítja, hogy az igazságosságot ne a haszonnal mérje. Intelmét a korábbi ütköztető technikát folytatva egyrészt a *Törvények* kijelentésére alapozza, miszerint az erény *nem fizetségért dolgozik* (*non esse mercennariam*), *és a bőkezűség mindig ingyenes* (*gratuita*),[96] másrészt pedig arra a közhelyre, melyet már korábban Laeliusnak és rajta keresztül Cicerónak, valamint az utóbbi által képviselt platóni-aristotelési etikai hagyománynak tulajdonított.[97] Végül felszólítja megidézett vitapartnerét, hogy vonja le a *Kötelességek* 3, 69-ban tett kijelentésének implikációit, vagyis térjen meg. A felszólítás a Cicero-hely terminológiáját használja: „Vesd el az az igazságosság árnyékait és káprázatait! Teljes valóságában őt magát kövesd!" (*Abice umbras illas imaginesque justitiae, atque ipsam veram et expressam*)[98]

Itt tehát újabb fiktív szópárbaj részvevői az Én és a Cicero nevű szereplők, és újra megjelenik a Cicero-térítés motívuma. A gondolatmenet egyik többlete az előzőkhöz képest a 'Cicerót összeugrasztani Ciceróval' technika, ami nem egyszerűen az ellenfél megsemmisítését szolgálja, hanem még inkább arra hivatott felhívni a figyelmet, hogy az igazságosság vallási oldalának figyelmen kívül hagyása a morális oldal tekintetében egyfelől ellentmondásokhoz, inkoherenciához, másfelől haszon- és érdekvezérelte gondolkodáshoz vezet. Emellett ez a szópárbaj a *De officiis* 3, 69-re való utalással továbbviszi az igazság-árnyék metaforát. Cicerót mint saját bevallása szerint is legjobb esetben a látszatigazság követőjét a látszat oldalára helyezi, és ezzel pozicionálja a Pokolba vezető út utasai között. A következő fejezetben szerzőnk a vendégszeretet (*hospitalitas*) erényének értelmezése kapcsán bírálja Cicerót – itt már nem egyes szám második személyben – és mutat rá ellentmondásokra részben a *Kötelességek* és a *Törvé-*

DUPress

[94] *Inst.* 6, 11, 13.

[95] *Inst.* 6, 11, 15.

[96] *Inst*. 6, 11, 14. Vö. *Leg.* 1, 48–49

[97] *Inst.* 6, 11, 16. Vö. *Inst.* 5, 17, 16; 6, 9, 19.

[98] Inst. 6, 11, 18: *Abice umbras illas imaginesque justitiae, atque ipsam veram et expressam tene*. Zavarbeejtő, hogy Lactantius az *expressus* melléknevet nem valamely dolog képmására, képére, lenyomatára, hanem magára a dologra használja, a *verus* kíséretében. Ennek ellenére úgy gondolom, azt az értelmezést (a mű magyar fordítója, Dér Katalin ebből indult ki), hogy a *vera* és *expressa* egy ideértendő *imago* jelzője lenne, ami az előző tagmondatban többes számban fordul elő, több okból elvethetjük. Grammatikai szempontból nem magától értetődő, stilisztikailag pedig kifejezetten adja magát az *umbra imaginesque iustitae* és az *ipsa* (*iustitia*) közötti ellentét. Ami a tartalmat illeti, Lactantius a *De officiis* 3, 69 korábbi felhasználásakor az *imago iustitiae*-t és az et *umrbra iustitiae*-t egy szinten kezelte, szembeállítva a *iustitiá*val. Lásd 6, 6, 25: „Tehát amit ők igazságosságnak véltek, csak árnyéka és káprázata annak." (*Umbra est igitur et imago iustitiae quam illi iustitiam putaverunt*.) Így az ő szempontjából a *vera imago* jelzős szerkezet önellentmondást foglalna magába. Továbbá szerinte a kereszténynek még csak nem is az igazságosság igazi képmását (*vera imago*), hanem az igazi igazságosságot (*vera iustitia*) kell követniük, szemben a pogányokkal. Lásd 5, 8, 2: *Ecce* [iustitia] *in conspectu vestro est*; 5, 9, 2: *Fingamus hanc interim non esse justitiam, quam nos sequimur*; 6, 4, 7: *In hac* [via] *posuit iustitiam [...]*.

nyek között, részben az előbbin belül.[99] Itt újra visszautal a *De officiis* 3, 69 önkritikájára és erre hivatkozva ironikusan megbocsájt a pogány gondolkozónak, aki maga ismeri el, hogy nem ismerte az igazi jogot (*verum ius*) és akit itt az apologéta saját szavai alapján *képzeletbeli és árnyékszerű tanító*nak (*umbraticus et imaginarius praeceptor*) titulál.[100] Az elmondottak alapján talán nem túlzás azt állítani, hogy nem csupán maga Lactantius volt a saját szemében egyfajta keresztény Cicero, hanem Ciceróban is saját pogány előképét látta, egy pogány Lactantiust.

Összefoglalás

Lactantius tehát tudatosan alkotta meg magának a *Keresztény Cicero* imázsát. Ezt részben a nagy elődd el folytatott fiktív szópárbajok segítségével tette, nem egyszer a vitapartner megtérítésének fiktív szándékával. Máskor implicit vagy explicit módon kijavítja Cicero szövegét. Szerzői önreflexiójában a római szónok és gondolkozó jelentős szerepet játszik. Úgy akarja láttatni magát olvasójával, mint aki elvégzi azt a feladatot, amit Cicero elvégezetlenül hagyott. Az igazi tanítóként lép fel, aki felváltja Cicerót, az *árnyékszerű, képzeletbeli tanítót*, aki a megtévesztően rögös mellékösvényen indult útnak a Pokol felé.

Epilógus

Korábban olvashattuk, ahogy Lactantius idézte Cicero önkritikus megjegyzését: „Bárcsak olyan könnyen meg tudnám találni az igazat, ahogy a hamisat le tudom leplezni."[101] Amint azonnal hozzáteszi, ő maga szeretné elvégezni azt a feladatot, amire a nagy elődd saját bevallása szerint nem volt képes. Hogy mennyire járt sikerrel, azt most ne döntsük el. A Lactantiusra visszatekintő Jeromos mindenesetre közvetlenül azután, hogy szerzőnket mint *a Ciceróhoz méltó ékesszólás folyamát* méltatta, a következő ítéletet alkotja róla: „Bárcsak olyan könnyen tudta volna bizonyítani a mi tanainkat, mint amilyen könnyen a hamisakat megcáfolta.[102]" Tehát Jeromos úgy fejezi ki ítéletét Lactantiusról, hogy Cicerónak arra az önkritikus kijelentésére utal, amelynek segítségével maga Lactantius hangsúlyozta saját felsőbbrendűségét pogány kollégájával szemben. Ezzel Jeromos Cicero önkritikáját Lactantiusszal szembeni kritikává alakította át. Nyilván úgy gondolta, Lactantiusnak nem sikerült igazi keresztény Ciceróvá válni, szemben azzal, ahogy azt az afrikai apologéta képzelte.

[99] *Inst.* 6, 12, 13. Vö. Cicero *Off.* 2, 54; 2, 64; *Leg.* 1, 49; *Rep.* 3, 12 (Powell).
[100] *Inst. 6*, 12, 14.
[101] *Inst.* 2, 3, 24; Vö. Cicero *Nat. deorum* 1, 91. Vö. még: *Inst.* 1, 17, 4; *De ira* 11, 10.
[102] *Epist.* 49, 10: *Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae, utinam tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit.*

DUPress

Cicero Christanus*, or Lactantius as an image builder*

The African theologian can be labelled *Cicero Christianus* not eminently by reason of his eloquence but on the more important grounds that he shared Cicero's purpose to put eloquence in the service of a moral doctrine. In addition, we can see that Lactantius consciously crafted the self-image of a Christian Cicero. He did this by pursuing fictive duels with his great predecessor, sometimes with the purpose of Cicero's fictional conversion, sometimes by modifying his quoted text, and more generally making the reader regard him as completing the task that Cicero himself had left unaccomplished. The reader is supposed to think that the author of the *Divine Institutes* is the true instructor who has replaced the shadow-like instructor (*praeceptor umbraticus*), the latter walking on the deceivingly difficult byway of the path leading to Hell, whereas he alone "can discover the truth as easily as he can expose falsehood".

DUPress

Adamik Tamás

Lactantius az emberi fejről
(*De opificio Dei 8–10*)*

1.

L. Caecilius[1] Firmianus Lactantius Afrikában született 250 körül. Erre az időpontra csak következtetni tudunk Szent Jeromos azon megjegyzéséből, hogy „igen öreg" volt már, amikor Constantinus császár rábízta elsőszülött fiának, Crispusnak a nevelését (*De viris illustribus*, 80). Crispus 316 körül lehetett abban az életkorban, amikor elkezdhette retorikai tanulmányait. Lactantius már Afrikában meglehetős hírnévre tehetett szert mint retorikatanár, különben Diocletianus császár nem őt hívta volna székvárosába, Nikomédiába tanárnak. Jeromos szerint kevés tanítványa volt, ezért szegényen élt.[2] Szegénységét talán inkább annak lehet tulajdonítani, hogy a 303-ban kezdődött Diocletianus-féle keresztényüldözés megfosztotta tanári állásától, hiszen Lactantius ebben az időben már biztosan keresztény volt. Az üldözés hosszú éveit azonban túlélte, ezt talán tanári tekintélyének vagy visszahúzódó életmódjának köszönhette.

Már az üldözés első éveiben olyan munkát adott ki *De opificio Dei* (Isten műve) címen, amelyben a keresztény ember hivatását és a világban elfoglalt helyét kívánta meghatározni. Előszavában és utószavában utal a kezdődő keresztényüldözésre, és az egész mű rejtett keresztény jellege azt sejteti, hogy olyan körülmények között írta, amikor még nem mert egyértelműen keresztény tanokat hirdetni.

2.

Abból az alaptételből indul ki, hogy Isten teremtette az embert, aki mint Isten teremtménye két részből áll: testből és lélekből. A test funkciója az, hogy a léleknek szolgáljon. Isten az állatoknak testi erőt és keménységet adott, az embernek viszont testi gyöngesé-

DUPress

---

* A tanulmány időközben megjelent: Vallástudomány Szemle 14 (2018/4) 67–75.

[1] Az *Institutiones divinae* kéziratban a *Caelius* és a *Caecilius* alak váltakozik. A *Caecilius* forma jelenik meg a dogmatikus művek kevésbé jó kéziratban és a *De mortibus persecutorum incipit*jében, mégis előnyben részesítendő, mert az afrikai Cirta feliratban szerepel egy *L. Caecilius Firmianus* (CIL, VIII, 7241), aki szerzőnk családjához tartozhatott; vö. Lactance: *De la mort des persécuteurs* I (Sources Chrétiennes 39), Introduction, texte critique et traduction de J. Moreau, Paris 1954, 14, 1. j.

[2] Az említett életrajzi adatokat Hieronymustól, Szent Jeromostól tudjuk; vö. Hieronymi *De viris illustribus liber*, Accedit Gennadii catalogus virorum inlustrium ex recensione Guilelmi Herdingii, Lipsiae 1879, 50.

get és értelmet, hogy ezzel pótolja testi gyengeségét. „Két lábra állította egyenes derékkal", hogy oda nézhessen, ahonnan származik:

> Ennélfogva egyedül az ember van megáldva értelemmel, egyenes termettel és Atyaistenéhez hasonló és közös tekintettel; mindez tanúságot tesz eredetéről és alkotójáról. Elméje majdhogynem isteni, mivel nemcsak a földi állatok fölött kapott hatalmat, hanem saját teste fölött is; fejének felső részében székel, és onnan, mint fellegvárból figyel és szemlél mindent. E palotát nem elnyúlónak és hosszúkásnak formálta meg, ahogyan a néma állatoknál, hanem kerek gömbhöz hasonlónak, mert a gömb kereksége a tökéletes értelem és forma ismérve; ezzel égboltként veszi körül az elmét, ezt az isteni tüzet. A felső csúcsát úgyszólván természetes ruházattal födte be, az elülső részét pedig, a szükséges érzékszervekkel részint fölszerelte, részint fölékesítette. (8, 3–5)[3]

Lactantius az emberi test leírását a fejjel kezdi, s ezzel az eljárásával a hagyományos sorrendet követi – hangsúlyozza J. Fontaine.[4] Előtte azonban részletesen kitér arra, hogy Isten „két lábra állította egyenes derékkal" az embert. Az ókeresztény szerzők nagy jelentőséget tulajdonítanak az ember egyenes tartásának (*status rectus*) – írja Michel Perrin e műhöz írt alapos kommentárjában.[5] Két lábon állni, és az eget szemlélni, az Isten tisztelőjére (*cultor dei*) jellemző. Az egyenes tartás pedig (*status rectus*) az isteni természet ősi jele. Az ég szemlélésének testhelyzete pedig „a halhatatlanság várásának" a kifejezése. Azon misztikus teológia mutatkozik meg itt, amely az ember eszkatológiai sorsát a megváltás szentségi aktusával kapcsolja össze. Az egyenes tartás az eljövendő üdvösség biztosítéka, mert Isten azt ajándékozza meg az örök élettel, akit talpon és egyenes derekúnak talál az utolsó ítéletkor.[6]

Ezt a gondolatot annyira jelentősnek tartja Lactantius a keresztény ember számára, hogy a latin *homo* 'ember' jelentésű főnév etimológiájába is beleszövi egy másik művében, az *Epitome divinarum institutionum* (Az isteni tanítások kivonata) című munkájában:

> Hiszen az embert azért hívják *anthróposz*nak, mert fölfelé tekint. Fölfelé pedig az tekint, aki a mennyben levő igaz és élő Istent szemléli, aki alkotóját, aki lelkének atyját nem csupán felfogóképességével és értelmével, hanem arcával és felemelt szemeivel is keresi. (20, 9)[7]

[3] Lactantius *Isten műve* című munkáját saját fordításomban az alábbi kötetből idézem: L. Caecilius Firmianus Lactantius: *Az isteni gondviselésről*, ford., jegyz., utószó Adamik T., Budapest 1985, 76–77.

[4] J. Fontaine: *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959, 667.

[5] A *De opificio Dei* latin szövegét a következő kiadásból idézem: Lactance: *L'ouvrage du dieu créateur* I (Sources Chrétiennes 213), Introduction, texte critique, traduction par M. Perrin, Paris 1974.

[6] Lactance: *L'ouvrage du dieu créateur* II (Sources Chrétiennes 214), Commentaire et index par M. Perrin, Paris 1974, 304.

[7] Lactantius: *Epitome divinarum institutionum*, ed. E. Heck, A. Wlosok, Leipzig 1994, 23: *idcirco enim*

A latin szerzők nagy előszeretettel magyarázták a latin szavakat görög szavakkal, mert a görög nyelvet a latin dialektusának, nyelvjárásának tekintették.[8] A görög *anthrópos* szót már Platón a 'szemlél', 'lát' igére vezette vissza:

> ez a név, hogy *anthrópos,* arra utal, hogy míg a többi élőlény nem szemléli, nem gondolja és nem vizsgálja meg azt, amit látott, az ember, ha egyszer látott valamit – ezt jelenti az *opópe –, megvizsgálja* (*anathrei*), és gondolkodik is azon, amit látott (*Kratylos* 399c).[9]

Később azonban az *anthrópos*t a 'felfelé néz' igére vezették vissza, mint Lactantius is.

De Lactantius szerint az ember nemcsak „egyenes termettel" van megáldva, hanem „Atyaistenéhez hasonló és közös tekintettel" is (*vultus deo patri communis ac proximus*). Ez utóbbi kijelentés két szempontból is figyelemre méltó. Egyrészt azért, mert az 'atyaisten' (*deus pater*) használata Isten (*deus*) helyett jellemző a római kultúrkörben élő Lactantiusra, amelyben a *paterfamilias,* a „családapa", a „családfő" majdnem olyan nagy tekintéllyel és hatalommal rendelkezett a családban, mint Isten a világban; élet, halál ura volt; ezért nevezték régtől fogva a szenátus tagjait *patres*nak, atyáknak. Egy római számára az elmúlt idők atyái testesítették meg az ősi hagyományokat, mindazt, amit szokásnak, erkölcsnek tartottak. A jelenkor atyái pedig kötelesek voltak a rájuk átörökített hagyományokat, a *mos maiorum*ot megőrizni és továbbadni családtagjaiknak – írja Antonie Wlosok,[10] aki adatok tömegével bizonyítja, hogy Lactantius a római atyaelképzeléseket átvitte a keresztények Istenére.[11] Másrészt utal Teremtés könyvére is Lactantius: Isten a saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert (Ter 1,27), és hatalmat adott neki minden élőlény fölött: „uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és minden állaton, amely mozog a földön" (Ter 1,28).[12]

Az a gondolat, hogy az ember értelme (*mens*) fejének felső részében van lehelyezve (*in summo capite*) eredetileg Platónnál szerepel (*Timaiosz* 70a; *Állam* 8, 560b), innen veszi Cicero, aki így önti formába ezt a gondolatot: „Az érzékelés mint a dolgok hírnöke

---

ἄνθρωπος, quia sursum spectet, nominatur. sursum autem spectat qui deum verum et vivum, qui est in caelo, suspicit, qui artificem, qui parentem animae suae non modo sensu ac mente, verum etiam vultu et oculis sublimibus quaerit. Kendeffy G. fordítása módosítással – A. T.

[8] W. Sanders: *Grundzüge und Wandlungen der Etymologie*, Etymologie (Wege der Forschung 373), hrsg. R. von Schmitt, Darmstadt 1977, 15: „Die Begründung hierfür liegt in der alten Anschauung, daß das Griechische, ganauer der äolische Dialekt, eine der Quelle des Lateinischen sei, weil es die von dem Arkadier Euander bei seiner Einwanderung nach Italien mitgebrachte Sprache ist."

[9] *Platón összes művei* I, Budapest 1984, 766.

[10] A. Wlosok: *Vater und Vatervorstellungen in der römischen Kultur*, Das Vaterbild im Abendland I, Rom, Frühes Christentum, Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart, hrsg. H. Tellenbach, Stuttgart 1978.

[11] Wlosok: *Vater und Vatervorstellungen* (10. j.), 48–54.

[12] A Szentírást a következő kiadás alapján idézem: *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003.

és értelmezője a fejben mint valami fellegvárban helyezkedik el." (*De nat. deor.* 2, 46)[13] Lactantius az ember gömb alakú, kerek fejét szembeállítja az állatok elnyúló és hosszúkás (*obductam porrectamque*) fejével; „mert a gömb kereksége a tökéletes értelem és forma ismérve" (*quod orbi rotunditas perfectae rationis est ac figurae* 8, 4). Ez utóbbi megállapítás is Cicerótól származik, aki pedig Platónnak tulajdonítja: „kerek is, mert Plato azt állítja, hogy nincs szebb ennél a formánál" (*De nat. deor.* 1, 10, 24). Valóban, Platón ezt írja a *Timaios*ban: „ezért gömb alakúra [...] és kerekdedre formálta meg, mert ez az alak a legtökéletesebb" (33b).[14] Mélyebben nem akarok belemenni Lactantius forrásainak kérdésébe, mert korábban már érintettem ezt a témát,[15] és Eberhard Heck is részletesen tárgyalja.[16]

Lactantius a fej általános leírását azzal a megállapítással fejezi be, hogy a fej hátsó részét és a tetejét haj borítja, az elülső részén pedig a szükséges érzékszervek vannak elhelyezve. Ugyanezen munkájának 5. fejezetében, amelyben az élőlények testét általában írja le, az érzékszervek és a fej kapcsolatát, a fej etimológiával is szemlélteti:

> Annak a szerkezetnek pedig, amelyről azt mondtuk, hogy a hajógerinchez hasonló, a csúcsára helyezte a fejet, hogy ott foglaljon helyet az egész élőlény irányítója, és azért adták neki a 'fej' nevet, mert – ahogy Varro írja Ciceróhoz – „belőle fejlődnek ki az érzékszervek és idegek. (5, 6)[17]

3.

Az érzékszervek közül először a szemet említi, majd a fület, a következőképpen:

> Először is a szemgolyókat helyezte el homorú üregeikbe – Varro szerint e homorúságtól kapta a homlok nevét –, és úgy döntött, hogy számuk kettőnél ne legyen sem több, sem kevesebb, mert a szépség tekintetében semmi sem tökéletesebb a kettes számnál. Ezért van kettő a fülből is; ezeknek páros megjelenése valamiféle csodálatos szépséget hordoz, mert egyrészt hasonlóságuk teszi széppé mindkettőt, másrészt így könnyebben felfogják az ellentétes irányból jövő hangokat. Bizony alakjukat is csodálatosan alkotta meg, mert nem akarta nyílásaikat csupaszon, mintegy kerítés nélkül hagyni: ez esetben ugyanis kevésbé lett volna szép, és kevésbé lett volna hasznos, mert a hang az egyszerű lyukak szűk nyílásait

[13] Marcus Tullius Cicero: *Az istenek természete*, ford., jegyz. Havas L., Budapest 1985, 117.
[14] *Platón összes művei* III, Budapest 1984, 330. Kövendi D. fordítása.
[15] T. Adamik: *Die Funktion der Vergilzitate in Laktanz' De mortibus persecutorum*, Symposium Vergilianum, hrsg. I. Tar, Szeged 1984, 85–95.
[16] E. Heck: *Laktanz und die Klassiker. Zu Theorie und Praxis der Verwendung heidnischer Literatur in christlicher Apologetik bei Laktanz*, Philologus 132 (1988) 160–179.
[17] Lactantius: *De la mort des persécuteurs* (1. j.), 71. Adamik T. fordítása. Vö. M. Perrin: *Homo Christianus: Christianisme et tradition antique dans l'anthropologie de Lactance* I, Lille 1979, 60.

DUPress

> elkerülhetné, ha nem gyűjtené össze a fül nyílása az üreges öblök segítségével és a visszaverődés folytán föltartóztatott hangot, mint az a tölcsér, amit a szűk nyakú palackra helyezünk, amikor megtöltjük (8, 6–7).[18]

A rómaiak meg voltak győződve, hogy a szavak eredtével, etimológiájával meg tudják magyarázni, hogy miért éppen azt a nevet kapták a dolgok, aminek nevezzük őket. Varro szerint, aki a rómaiak legnagyobb tudósa és nyelvésze volt, a homlok a szemek elhelyezési módjáról kapta a nevét. Ezt pontosan így mondja: *oculorum orbes concavis «foraminibus» conclusit, «a quo foratu frontem nominatam»* (8, 6), amit szó szerint így kellene fordítani: „a szemgolyókat homorú üregekbe zárta, és ezen üregről van elnevezve a homlok". Varro azért találta ki ezt az etimológiát, azaz a homlok jelentésű szónak, a *frons*nak ezt az eredetét, mert lyuk, nyílás jelentésű *foramen* és *foratus* hangzása hasonlít a *frons,* a homlok jelentésű főnév hangzásához. Az ókorban akkor rokonítottak két szót, ha hasonlóság (*similitudo*), közelség (*vicinitas*) vagy ellentét (*contrarium*) volt megfigyelhető a két szó között.[19] A fenti három szó között hasonlóság áll fenn, tehát ennek alapján rokonítja őket Varro. Alfred Ernout és Antoine Meillet szerint a *frons* eddigi etimológiái bizonytalanok.[20] A fordításomban megváltoztattam ezt, hogy az etimológiai egybecsengést megvalósítsam: „e homorúságtól kapta a homlok a nevét".

A továbbiakban igen sokat mondó a páros érzékszervek kettősségének a dicsérete. Ezek kettőssége valóban fokozza az arc szépségét, de talán a kettősség tökéletességének a kiemeléséhez az is hozzájárult, hogy miután Constantinus Liciniusszal együtt 313-ban kiadta a milánói rendeletet, amely a kereszténységet megengedett, szabad vallássá tette, s utána mintegy tíz éven keresztül ők ketten irányították a római államot és birodalmat, a kettőség dicséretével Lactantius az ő kettős uralmukat is magasztalja.

Harmadik különlegessége az idézett részletnek, hogy hűen tükrözi a római esztétika sajátos alapelvét: a szép és a hasznosság összekapcsolását, egységét: a páros érzékszervek nemcsak hasznosak, hanem szépek is. „A felvilágosult szellemi elit gondolkodásában a művészet a hasznos és szép olyan egységét jelentette, amelyben a szépség a hasznossággal egyenrangúnak számított" – írja Castiglione László.[21] Ezért voltak a római városfalak, kapuk, utak, hidak és vízvezetékek nemcsak hasznosak, célszerűek, hanem szépek is. Jellemző Lactantiusra, hogy az érzékszerveket megbízhatóknak tartja, és a 9. fejezetben cáfolja azokat, akik az érzékszervek csalékonyságát hirdetik.[22]

Dupress

---

[18] Lactantius: *De la mort des persécuteurs* (1. j.), 77. Adamik T. fordítása.

[19] Vö. C.-P. Herbermann: *Antike Etymologie, Sprachtheorien der abendländischen Antike*, hrsg. P. Schmitter, Tübingen 1996, 362.

[20] A. Ernout, A. Meillet: *Dictionnaire etymologioque de la langue latine*, Paris 1951, 454.

[21] Castiglione L.: *Római művészet*, Budapest 1971², 9.

[22] Lásd erről Kendeffy G.: *Az egyházatyák és a szkepticizmus*, Budapest 1999, 109: „Ahol a megismerést lehetségesnek tartja, az egyrészt az érzéki tapasztalat területe, másrészt az olyan teleologikus állítások tartománya, melyek az isteni gondviselés eszméjén alapulnak – vagyis a kinyilatkoztatáson, ahogy azt Lactantius felfogja."

4.

Az orr helyéről, alakjáról és funkciójáról a következőket írja:

> A szemöldökök találkozásánál kezdődik az orr, mely miként egy szabályos hegygerinc ugrik előre, a két szemet egyrészt elkülöníti egymástól, másrészt védi is. Lentebb pedig az orcák ékes domborulata halmok módára emelkedik ki mindkét oldalon, őrködve a szemek biztonsága felett: a legfőbb alkotó célja az volt, hogy ha valamely erősebb ütés éri az arcot, e kiemelkedő részek fogják fel azt. (10, 4–5)[23]

Lactantius a szemöldök és az orr leírásánál Apuleiust és Cicerót használta forrásul. Apuleius *De Platone et eius dogmate* (Platónról és tanításáról) című munkájában ezt írja a szemöldökről: „A szemöldökök sövényei védik a szemeket, nehogy felülről beléjük essen valami, ami a látás során létrejövő törékeny és finom képeket megzavarná" (1, 15, 212; Böröczki Tamás fordítása némi módosítással).[24] Cicero ugyanezt így fogalmazza meg *De natura deorum* című művében „A szemhéjakat mintegy a szempillák sövénye erősíti meg: ezek akkor is útját állják annak, hogy valami belehulljon a szembe, ha nyitva van; de alvás közben pilláink is lezárulnak, ilyenkor nem szükséges látnunk, […] Továbbá: a szem célszerűen el van rejtve, és minden oldalról domborulatok veszik körül" (2, 57, 143).[25] A szemöldökök, miként a szempillák és az orcák lényegében óvó és védő funkciót töltenek be: a szemgolyó épségét védik.

Az orr három feladatot lát el: „az első, hogy levegőt vesz; a második, hogy érzékeli a szagokat; a harmadik pedig az, hogy csatornanyílásain keresztül kifolyik a melléktermék az agyból". Az orr funkciójánál Lactantius eltér Cicerótól, aki csak a lélegzést és a szaglást említi (2, 54, 134; 2, 56, 140), Lactantius még hozzáteszi az agy melléktermékének kiürítését. Lactantius itt is nyomatékosan kiemeli Isten teremtő tevékenységének szépségét és hasznosságát: „Mily csodálatos módon, mekkora isteni értelemmel járt el Isten, hogy az orrlyukak az arc szépségét nem csorbítják." (10, 7)[26]

5.

De még hasznosabb és még szebb a szája – mondhatnánk Lactantius leírása alapján!

> Hogy a száj alakja és vízszintes nyílása mennyire hasznos és mennyire szép, az szinte elmondhatatlan. Hasznossága két tevékenységen alapul: a táplálék felvételén és

[23] Lactantius: *De la mort des persécuteurs* (1. j.), 80. Adamik T. fordítása.
[24] Apuleius: *A világról, Szónoki és filozófiai művek*, ford. Böröczki T., Détshy M., Kendeffy G., Budapest 2003, 214, Böröczki T. fordítása módosítással.
[25] Cicero: *Az istenek természete* (13. j.), 118.
[26] Lactantius: *De la mort des persécuteurs* (1. j.), 81. Adamik T. fordítása.

DUPress

> a beszéden. A benne levő nyelv, mely mozgásával a folyamatos hangzást szavakra bontja, ennyiben a lélek tolmácsa; e szerepét azonban önmagában nem tudja betölteni, csak ha csúcsával a szájpadlást érinti, ha a fogak akadálya vagy az ajkak összehúzódása segíti. A fognak azonban nagyobb szerepük van a beszédképzésben. [...] Másfelől van olyan feladata is, amelyet minden élőlénynél betölt, nemcsak a néma állatoknál: a fogakkal megrágott és megpuhított ennivalót összegyűjti, erejével gombóccá préseli, és a gyomorba továbbítja. Ezért véli úgy Varro, hogy a nyelvet (*lingua*) az összecsomagolásról (*ligare*) nevezték el. (10, 12–16)[27]

A 10. fejezet 12. paragrafusában megváltozik a téma: a száj és a beszéd kerül sorra. E téma tárgyalásakor Lactantius ismét eltér forrásától. Míg Cicero a szónok szempontjából vizsgálja tárgyát, a szájat és a nyelvet (2, 59, 149), és a két funkció, a beszéd és a táplálkozás tárgyalását elválasztja egymástól (2, 44, 34), a száj esztétikai vonatkozásait pedig teljesen mellőzi, Lactantius az esztétikai vonatkozással kezdi: elmondhatatlan, hogy a száj „mennyire hasznos és mennyire szép" (*quam utilis, quam decens sit*). Sőt a *decens* melléknév jelentésmezőjébe még a 'bájos' jelentés is beletartozik Györkösy *Latin – magyar szótár*a szerint: **a.** illő, illedelmes, tisztességes; **b.** kecses, csinos, bájos. A két funkciót pedig közvetlenül egymásután tárgyalja: a táplálék felvételét és a beszédet. A nyelv beszédfunkciójáról kijelenti, hogy a „lélek tolmácsa" (*interpres animi*). Ez esetben a klasszikus latin költészet mintáit követi; vö. Lucretius 6, 1149: *animi interpres [...] lingua;* Horatius *Ars poetica* 110-ben kissé másképpen: *post effert animi motus interprete lingua.* Hangsúlyozza továbbá, hogy a nyelv (*lingua*) nem egyedül tölti be a beszédfunkciót: a szájpadlás, a fogak és az ajkak is részt vesznek a hangképzésben, amit a modern fonetikai kutatások is igazolnak.

Hamvas Béla a szájnak ezt az ősi két funkcióját egy harmadikkal egészíti ki. *A bor filozófiája* című művében ezt írja a szájról:

> Beszél, csókol és táplálkozik. A beszédről most sajnos hallgatnom kell; a csókról is, bár nem szívesen. Csak annyit, hogy a számmal vagyok közvetlenül a világhoz nőve, és ebben a hozzánövésben három tevékenységem lehetséges: vagy adok, vagy veszek, vagy adok is, veszek is. A szóval adok; a táplálékkal veszek; a csókkal adok is, veszek is. A szó iránya kifelé, a táplálék iránya befelé, a csók iránya kifelé és befelé, vagyis a kör. Az egyik tevékenység persze a másik kettőt nem zárja ki, sőt alátámasztja, mert amikor a föld engem táplál, akkor hozzám beszél, illetve tanít, de meg is csókol, amikor a szép nőt megcsókolom, eszem belőle és ő belőlem, és mind a ketten táplálkozunk egymásból, és tanítjuk egymást és szólunk egymáshoz, legtöbbször olyasmit, aminek mélységéhez a szó kevés.[28]

[27] *Uo*. 81–82. Adamik T. fordítása.
[28] Hamvas B.: *A bor filozófiája*, Budapest 2010, 17–18.

6.

Peter A. Roots egyik tanulmányában azt fejtegeti, hogy Lactantius e munkájának „strukturális terve" szolgáltatja a kulcsot e mű jellegéhez és szerzőjének szándékához.[29] Szerinte e munka a következő részekre tagolódik. A *De opificio Dei* 20 fejezetből áll; ebből az 1. fejezet a bevezetés, a 20. fejezet pedig a befejezés. A bevezetésből kiderül, hogy tanítványához, Demetrianushoz írja azért, hogy e nehéz időkben, a legnagyobb kereszténygyüldözés idején, megerősítse hitét és lelkierejét. A befejezést szintén hozzá intézi, és elárulja benne, hogy e nehéz körülmények között csak röviden és homályosan írhatott a témáról, de majd ha megszűnik az üldözés, hosszabban kifejti. A befejezésben tehát mintegy bejelenti fő műve, a *Divinae institutiones* (Az isteni tanítások) megírásának szándékát.[30]

Ezután következik a törzsanyag, mégpedig 6 részben: 1. az ember és állatvilág különbözősége (2–4; kitérő: vita az epikureusokkal és másokkal; 2, 10–4, 24); 2. az ember és az állatvilág megteremtése, testük felépítése (5–7; kitérő: vita Epikurosszal és Lucretiusszal; 6); 3. az emberi test felépítése, látható részei, a fej (8–10; kitérő: vita az érzékszervek csalékonyságáról; 9); 4. a láthatatlan belső szerveinek hasznossága: tüdő, gyomor (11–13; kitérő: homályos kérdések a méhről és fogantatásról; 12); 5. a kétes és homályos dolgok: hashártya, vesék, lép, máj működése, funkciója (14–16; kitérő: vita a hang keletkezéséről; 15, 3–6); 6. a lélek homályos rendszere és természete (17–19; kitérő: azonos-e a lélek és a szellem; 18).[31]

Ezután Roots megállapítja, hogy az imént felsorolt hat rész közül kettő-kettő szorosabb egységet alkot, éppen ezért, a mű tulajdonképpen három részből épül fel. 1. A test mint az isteni gondviselés jele, és az ember mint eme gondviselés sajátos tárgya; Epikurosz tanának cáfolata, aki azt tanítja, hogy nem Isten teremtette az embert, hanem az atomok véletlen találkozása folytán jött létre (2–7). 2. Az emberi test részeinek, a fejnek, a mellkasnak és a hasnak a funkciói (8–13). 3. Az elmével és a lélekkel kapcsolatos dolgok, s ezeknek homályos természete (14–19).[32] Eddig egyetértek Rootsszal, de abban a kérdésben eltérek véleményétől, hogy mit akar sugallni Lactantius művének ezzel a felépítésével. Roots ugyanis azt bizonygatja hosszasan, hogy a *De opificio Dei* három részével Lactantius Cicero *De natura deorum* három könyvét kívánta felülírni s mintegy helyettesíteni.[33] Véleményem szerint e három rész gyűrűs kompozíciót alkot, amelynek az a célja, hogy a középső részt, az emberi test legértékesebb részét, a fejet, a mellet és a hasat középre helyezze, mert ezekkel látványosan lehet bizonyítani, hogy Isten célsze-

[29] P. A. Roots: *De opificio dei: The workmanship of God and Lactantius*, The Classical Quarterly 37 (1987) 467.
[30] E nagyszabású munka már magyarul is olvasható: L. Caelius Firmianus Lactantius: *Isteni tanítások: Divinae institutiones*, ford. Dér K., Budapest 2012.
[31] Roots: *De opificio dei* (29. j.), 469.
[32] Uo., 470.
[33] Uo., 472–486.

DUPress

rűen alkotta meg az embert, következésképpen ezekkel lehet bizonyítani, hogy Isten az embernek gondját viseli, azaz létezik gondviselés.

Tóth Judit *Test és lélek: Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* című könyvében a következő megállapítást teszi: „A IV. századi patrisztikának két kulcsfontosságú antropológiai műve volt: Nüsszai Gergely *De hominis opificio* című írásmagyarázó és Nemesziosz *De natura hominis* című filozófiai, tudományos értekezése."[34] Lactantius-kutatásaim alapján én így módosítanám Tóth Judit idézett megállapítását: „A IV. századi patrisztikának három kulcsfontosságú antropológiai műve volt: Lactantius *De opificio Dei* című könyve, Nüsszai Gergely *De hominis opificio* című írásmagyarázó és Nemesziosz *De natura hominis* filozófiai, tudományos értekezése." E kiegészítést az a tény is indokolja, hogy Lactantius könyve jóval korábban keletkezett, mint Nüsszai Gergely és Nemesziosz szóban forgó művei; Lactantius tehát a keresztény antropológia úttörőjének tekinthető. Nem véletlen tehát, hogy Michel Perrin *Homo Christianus* (A keresztény ember) című könyvének ezt az alcímet adta: *Christianisme et tradition antique dans l'antropologie de Lactance* (A kereszténység és az antik hagyomány Lactantius antropológiájában).[35]

DUPress

Lactantius On human head

In his work *De opificio Dei* (On God's handiwork) Lactantius attempts to prove the existence of divine providence based on the evidence of designe of the human body. He begins the decription of human body from the head because it is on the top of the body containing the eyes, nose, mouth and brain. The brain (*mens*) is the seat or organ of intellectual activities and a constituent part of a person. All these organs of sense are not only useful but also beautiful. – stresses Lactantius concerning every parts of human body. This work of Lactantius is the first anthropology in the patristic literature.

[34] Tóth J.: *Test és lélek: Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* (Catena monográfiák 8), Budapest 2006, 52.
[35] Perrin: *Homo Christianus* (17. j.).

Erdei Ildikó

Jeruzsálemi Kyrillos és az arianizmus

1. Bevezetés

Jeruzsálemi Kyrillos neve nem cseng idegenül az egyházatyák kutatói számára, de munkásságát kevesen ismerik. Ennek legfőbb oka az lehet, hogy viszonylag kevés mű maradt fenn a neve alatt.[1] Közülük a legjelentősebbek a *Kateketikus* előadások, amelyek a legrégebbi, ma is olvasható hitoktató beszédek. Mivel a tudósok legnagyobb része Jeruzsálem püspökét középutas, nem túl eredeti tanítónak tartja, a tevékenységével kapcsolatos egyedüli igazán izgalmas kérdést sokáig csak az arianizmussal való kapcsolata jelentette. A következő oldalakon a témában eddig kifejtett különböző álláspontokat feldolgozva igyekszem új fényben megvilágítani a kérdést. Vizsgálódásaim során arra vagyok kíváncsi, hogy a 4. század viszontagságos, egyebek között az ariánus vitától hangos időszakában a *Kateketikus előadások*ban hogyan csapódnak le a kor nagy problémái, és melyek voltak azok a teológiai megoldások, melyeket Jeruzsálem püspöke választott, hogy az új hívőket, ha lehet, véglegesen elkötelezze az egyház számára. Arra a módszertani kérdésre, hogy lehet-e kateketikus írásokból – még ha egy 19 darabból álló gyűjteményről is van szó – szerzőjük valódi meggyőződésére következtetni, a lehetséges ellenérvek ellenére igennel válaszolnék. Mivel a katekézis műfajából adódóan esszenciális összefoglalása a keresztény hit alapjainak, véleményem szerint semmi nem adhat tisztább képet a korabeli keresztény meggyőződésekről. Azt állítani pedig, hogy a szerző mást gondolt, mint amit tanított, csak akkor szabad, ha arra megcáfolhatatlan bizonyítékok feljogosítanak.

Kyrillos tanulmányozását nehezíti, hogy a jeruzsálemi püspök életrajza igencsak hiányos és a szakirodalomban is viszonylag kevés figyelmet kapott. Az első tanulmányt 1720-ban Anton Augustin Touttée írta róla,[2] aki új szövegkiadást is készített Kyrillos munkáiból. Ez a szövegkiadás került aztán be 1857-ben a *Patrologia Graeca* 33. kötetébe, kiegészülve Touttée Kyrillosról szóló disszertációjával. A svájci teológus, Johann Mader 1891-es Kyrillosszal kapcsolatos munkáját[3] ma szinte már egyetlen könyvtárban sem le-

[1] Tizennyolc katekézisén és öt (valamelyest vitatott szerzőségű) müsztagogikus katekézisén kívül csupán egy, *A béna meggyógyításáról* című homília és egy Constantius császárhoz írt levele az, amely vitathatatlanul nevéhez kötődik.

[2] Touttée latinul írta meg *S. Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani opera quae exstant omnia, et ejus nomine circumferuntum* című tanulmányát, mely három értekezésből állt: 1. De vita de rebus gestis S. Cyrilli Hierosolymitani; 2. De scriptis S. Cyrilli, ac potissimum Catechesibus; 3. Variis Cyrillianae doctrianae capitibus.

[3] J. Mader: *Der heilige Cyrillus Bischof von Jerusalem, in seinem Leben and seinen Schriften*, Einsiedeln 1891.

het fellelni, pedig ő már azokkal a teológiai, dogmatikai és liturgiai kérdésekkel foglakozott, melyek a mai napig a legtöbb kutatót érdeklik. Antoine Paulin 1959-es munkája,[4] viszont mindmáig használatos. A témában megkerülhetetlen E. G. Gifford műve, a *Cyril of Jerusalem, Gregory of Nazianzen*,[5] valamint William Telfer bevezetője saját fordítású, 1955-ös válogatásához.[6] Mindkét mű nagy értéke, hogy a korabeli Jeruzsálemről is világos képet fest, ellentétben a korábbi munkákkal. Fontos még a sorozatban megjelent Antony A. Stephenson és Leo P. McCaley munkája saját angol nyelvű szövegfordításaikkal.[7] Stephenson még tovább foglalkozik e témával három évvel később a *St Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology* című tanulmányában.[8]

A felsorolásból egyértelműen látszik, hogy Jeruzsálemi Kyrillos nem tartozik a legnépszerűbb kutatási területek közé; azt is mondhatnánk, hogy alulprezentált. Kevés tudós foglalkozott munkájával, ők is leginkább fél évszázaddal ezelőtt. Az utóbbi években mindössze a két nagyobb lélegzetvételű publikáció jelent meg a tárgyban: Edward Yarnold, S. J. 2000-ben a *The Early Church Fathers* sorozatban megjelent *Cyrill of Jerusalem*-e,[9] illetve Jan Willem Drijvers 2004-es, a *Supplements to Vigiliae Chritianae* sorozatban megjelent monográfiája,[10] eltekintve a kisebb cikkektől. Kutatásom során úgy tapasztaltam, hogy a magyar kutatók is kerülik a témát, és Kyrillos összes műveinek Vanyó László készítette fordításán kívül[11] pusztán lexikoncikkek jelentek meg róla magyar nyelven.[12] Ugyanakkor szeretnék rámutatni arra, hogy Kyrillos katekézise ok nélkül olyan mellőzött, főleg, ha figyelembe vesszük, hogy a katekézis sorozat teológiai viták hátterében született.

A katekézisek görög címét az első darab hagyományozott címe alapján adhatjuk meg, ami így hangzik: „ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ ΚΑΤΗΧΗΣΙΣ α'ΦΩΤΙΖΟΜΕΝΩΝ, ἐν Ἱεροσολύμοις σχεδιασθεῖσα, ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΗ τοῖς τῷ βαπτίσματι προσελθοῦσι." (Szent Atyánknak, Kyrillosnak, a jeruzsálemiek érsekének első, Jeruzsálemben élőszóban meg-

[4] A. Paulin: *Saint Cyrille de Jerusalem catéchète*, Párizs 1959.

[5] E. G. Gifford: *Cyril of Jerusalem, Gregory of Nazianzen* (Nicene and Post-Nicene Fathers VII), New York 1894.

[6] W. Telfer: *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa* (The Library of Christian Classics IV), London 1955, 19–63.

[7] A. A. Stephenson, L. P. McCaley: *The Works of Saint Cyril of Jerusalem* (Fathers of the Church), Washington 1969.

[8] A. A. Stephenson: *St Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology*, Studia Patristica 11 (1972) 234–41.

[9] E. Yarnold, S.J.: *Cyrill of Jerusalem* (The Early Church Fathers), London 2000.

[10] J. W. Drijvers: *Cyril of Jerusalem, Bishop and City* (Supplements to Vigiliae Christianae 72), Leiden 2004.

[11] *Jeruzsálemi Szent Kürillosz összes művei*, ford. Vanyó L. (ÓÍ 19), Budapest 2006. A továbbiakban az általam vizsgált kateketikus előadások fordítását ezen kiadás alapján adom meg, a katekézis számának és a jelen kiadás oldalszámainak feltüntetésével.

[12] Vanyó L.: *Ókeresztény írók lexikona*, Budapest 2004; Uő: *Az ókeresztény egyház irodalma II*, Budapest 1999; Puskely M.: *Patrisztiai kislexikon*, Budapest 2012, 255.

DUPress

tartott katekézise a megvilágosítandók számára, akik a keresztséghez fognak járulni.) Itt a σχεδιασθεῖσα[13] azt jelenti, rögtönzött, kapásból megtartott, és jelzi, hogy Kyrillos élő szóban elmondott prédikációit nem papírból olvasta, hanem fejből mondta, amit aztán gyorsírók jegyeztek le.[14] Kyrillos katekézise rendkívül népszerű volt már saját korában is, melyet bizonyít, hogy gyakran másolták, és idézték is más patrisztikus szerzők, mint Athanasios,[15] a kaisariai Basileios,[16] Aranyszájú Szent János,[17] vagy a galabai Severianus.[18]

2. Kyrillos ariánus kapcsolatai
2.1. Kyrillos mint érdekember?

XIII. Leó pápa Kyrillost az egyetemes egyháztanítók sorába iktatta, igazodva az I. Konstantinápolyi Zsinat nyilatkozatához: „Tudatjuk, hogy Jeruzsálem egyházának, amely minden egyház anyja, püspöke, a tisztelendő és Istennek igen tetsző Kürillosz, akit a tartomány püspökei a kánonokkal összhangban szenteltek fel, sok helyen számos harcot vívott az ariánusok ellen."[19] Ezzel az egyház egyértelműen állást foglalt Kyrillos, az ortodox hit vitathatatlan képviselője és védelmezője mellett.[20] Ugyanakkor a tudósok továbbra sem zárták le azt a vitát, ami már a püspök életében megkezdődött, és amely komoly kérdéseket vet fel az egyháztanítónak az arianizmushoz való viszonyával kapcsolatban. A felmerülő kérdések nem csak Kyrillos munkáiból, hanem hézagos és ellentmondásos életrajzából is adódnak.

Sókratés,[21] Rufinus,[22] Sódzomenos[23] és Jeromos[24] egyháztörténete is beszámol arról a zavarba ejtő tényről, hogy két palesztinai város, Kaisareia es Skythopolis ariánus érsekei, Akakios és Patrophilos, miután elűzték a jeruzsálemi székből a nikaiánus Maximost,[25] a püspökséget a szintén ortodox Heraklios helyett Kyrillosnak adták át. Ebből nyilvánvalóan adódik a kérdés, hogy vajon miért volt érdeke Akakiosnak leváltani az ortodox

DUPress

[13] A σχεδιάζω igéből.

[14] A szakértők jelenlegi álláspontja szerint Kyrillos munkái közül egyedül a Konstantius császárhoz írt levél az, amely eredetileg is írott munka volt, a többi mind szóban elmondott, és közben lejegyzett beszéd.

[15] I. B. Pitra: *Iuris Ecclesiactici Graecorum Historia et Monumenta*, Róma, Typis S. Congregationis de Propaganda Fide 2 (1868) 290–292.

[16] S. Y. Rudberg: *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Lund 1953, 56–57.

[17] A. Wenger: *Jean Chrysostom: Huit Catecheses Baptismales Inédites* (SC 50), Paris 1957, 76, n. 2.

[18] M. Aubineau: *Un 'Sermo Acephalus Ineditus' – CPG 4772: Severien de Gabala? – Restitué à Cyrille de Jérusalem*, Vigiliae Christianae 41 (1987) 285–289.

[19] Theodor. *HE* V, 9 (PG 82, 1218).

[20] Kyrillos ünnepét már az 5. századtól ünneplik a katolikusok március 18-án. A római naptárba 1882-ben vették át.

[21] Sókr. *HE* II 38. Lásd *Szókratész Egyháztörténete* (ÓÍ 9), ford. Baán I., Budapest 1984, 194.

[22] Ruf. *HE* 10, 24.

[23] Sódz. *HE* IV, 20 (PG 67, 1173).

[24] Hieron. *Chronicon* (PL 27, 683–684).

[25] Kyrillost csak Maximos püspök halála után választották püspökké 350-ben.

Herakliost és Maximost, ha Kyrillos szintén Nikaia-párti volt. Vajon minek köszönhette Kyrillos az ariánusok támogatását? Az elemzők egy része szerint Kyrillos felszentelése azt bizonyítja, hogy ha nem is volt ariánus, nem állt tőle távol a politikai megalkuvás, amikor céljainak eléréséről volt szó.[26] További érvként hozzák fel a püspöknek a fénylő kereszt megjelenéséről szóló, Constantius császárhoz intézett levelét, amelyben az arianizmus felé hajló és a nikaiai ortodoxiát elvető uralkodót a „legkegyesebb,"[27] „legjámborabb, legistenszeretőbb"[28] császárnak nevezi. Sokak szerint ha Kyrillos a nikaiai zsinat határozatának megfelelően gondolkodott, akkor ariánus-barát megnyilvánulásaira az egyedüli magyarázat az, hogy politikailag éppen így volt helyesebb. Jan Willem Drijvers Kyrillosról szóló munkájában[29] egyenesen azt ajánlja, hogy az ellentmondások feltárása érdekében tegyünk különbséget a teológus-püspök és a politikus-püspök között: az előbbinek tanítani kellett a nyáját és tartania kellett magát a nikaiai doktrinához, az utóbbi viszont hasznosabbnak ítélte, ha időnként nem vall színt valódi véleményéről.[30] Drijvers szerint Kyrillos nem csupán prédikátor és teológus volt, akinek kizárólag a nyájával kellett törődnie, hanem becsvágyó politikus is. S mint ilyen, figyelembe kellett vennie tágabb környezetét, az érsekeket Kaisareiában, a római császárt, püspök-társait, következésképpen be kellett vonnia magát a politika erőterébe. Eszerint Kyrillos ingadozónak tűnő doktrinális álláspontja csupán politika volt.[31]

Drijvers nézőpontja szerint tehát a püspök karrierjének korai szakaszában azért szimpatizált az arianizmussal, hogy Akakios és más ariánus püspökök támogatását megszerezve megkapja a jeruzsálemi püspöki széket. Amikor a 350-es években nőtt a feszültség Kaisareia és Jeruzsálem között, és leváltották, a fél-ariánus vagyis ὁμοιούσιος-párti seleukiai zsinatnál keresett és kapott támogatást. Amikor viszont Theodosios lett a császár, Kyrillos a nikaiai hit erős támogatójaként, és az arianizmus elleni harcosként tűnt fel.[32]

Drijvers megközelítése, miszerint Kyrillos ravasz érdekember volt, aki karrierjének túlélése érdekében váltogatta arcát, nem túl jóhiszemű, de véleményem szerint nem is következik a tényekből, csupán egy szubjektív olvasat.

Abból, hogy az ariánus Akakios tette püspökké Kyrillost, még egyáltalán nem következik, hogy az ő emberük lett volna. Igaz, hogy az ortodox nézeteket valló Maximos[33]

[26] Drijvers: *Cyril of Jerusalem, Bishop and City* (10. j.), 2004. 183.

[27] Lásd *Szent Kürillosznak Jeruzsálem érsekének 351. május 7-én a legkegyesebb császárhoz Konstantiushoz írt levele a fénylő kereszt Jeruzsálemben látott jeleiről, amely az égen tűt fel*, Jeruzsálemi Szent Kürillosz összes művei (11. j.), 365.

[28] *Uo*., 367.

[29] Drijvers: *Cyril of Jerusalem, Bishop and City* (10. j.), 182.

[30] *Uo*.

[31] *Uo*., 184.

[32] *Uo*., 185–186.

[33] Egyesek szerint Maximos szövetségese volt Athanasiosnak, de legfeljebb csak idővel, mert először maga is támogatója volt Athanasios száműzetésének, amit később felülvizsgált.

helyére került, de ne felejtsük, hogy annak idején ugyanez a Maximos[34] szentelte pappá,[35] aki őt doktrinális szempontból megfelelőnek tartotta, és ezt Akakiosék is tudták. Kyrillos annak idején maximálisan élvezte Maximos támogatását, híres ékesszólása miatt már egyszerű papként is helyettesíthette püspökét a böjti időszakban, hogy a keresztség előtt állókat felkészítse. Elég valószínű, hogy Akakios választása nem doktrinális okokból esett Kyrillosra, hanem itt valamilyen személyi kérdésről volt szó, hiszen Kyrillos püspökként sem kezdett el ariánus nézeteket vallani.

Ez persze olvasat kérdése, mert Jeromos egyháztörténetében úgy értelmezi a történteket, hogy Kyrillos szövetséget kötött az ariánusokkal, és megtagadta a Maximostól kapott fölszentelését.[36] Jeromos – Telfer szerint rosszindulatú és a tényeket mellőző[37] – beszámolója szerint Maximos halála után folyamatosan ariánus püspökök követték egymást Jeruzsálemben. A sort Kyrillos kezdi, akit első száműzetésekor Eytychios követett, majd a visszatért Kyrillost másodszor Eirénaios követte, legutolsó száműzetésekor pedig a katekétát a szintén ariánusnak titulált Hilarios[38] váltotta.

2.2. Az ariánusokkal való ellentét

Véleményem szerint ez a nézet nem tartható. Ha Kyrillos politikai okokból hallgatta el nézeteit, akkor úgy tűnik, nem volt túl sikeres, hiszen többszöri száműzetése teljesen zaklatottá tette püspökségét. A száműzetést minden esetben az ariánusok kezdeményezték, igaz, soha nem doktrinális indokkal. A folytonos kizárásokat, amelyekben a püspöknek is jócskán része volt, Sókratés így kommentálja: „Tudvalevőleg egyik párt sem vallási, inkább más ürügyek alapján hozott letételi határozatot. Bár hit dolgában különböztek egymástól, mégsem kifogásolták egymás hitét, amikor letették egymást."[39]

A történészek nagy része megegyezik abban, hogy az Akákiosszal való későbbi szembekerülés oka a jeruzsálemi püspökség elsőbbségével kapcsolatos kérdés volt. A Nikaiai Zsinat nem hozott határozott döntést abban a kérdésben, hogy vajon a történelmileg kiemelkedő jeruzsálemi püspökségnek mekkora tekintélye van a többi püspökséggel szemben. Sódzomenos szerint Kyrillos püspöki székének az apostoli eredetére hivatkozva igyekezett kivonni magát Akakios tekintélye alól, amit az érsek természetesen nem vett jó néven. Így

[34] Kyrillos életrajzának egyes pontjaival kapcsolatosan ellentétes vélemények vannak. Lehetséges, hogy a 330 körüli diakónussá avatást, és a 343–346 közötti pappá szentelését még Maximos elődje, Makarios végezte el, akit Arius tanulatlan és heterodox püspöknek tartott, és akit menesztettek. W. Telfer: *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Luisville 2006, 21–25.

[35] *Jeruzsálemi Szent Kürillosz összes művei* (11. j.), 12.

[36] Telfer utal Jeromos *Krónikájára* (PL 27, 684).

[37] Telfer: *Cyril of Jerusalem* (34. j.), 21. Szerinte Jeromos 362-ben csúnyán összeveszett Kyrillos csodálójával és utódával János püspökkel, és Jeromos ezek után kezdett rosszindulatú kommunikációba Jeruzsálemmel kapcsolatban.

[38] Sókr. *HE* II 46 (*Egyháztörténet* [21. j.], 215.).

[39] Sókr. *HE* II 42 (*Egyháztörténet* [21. j.], 209.).

Akakios először azzal vádolta, hogy a püspök egy jeruzsálemi éhínség idején eladta a császár által a Szent Sír Templomnak adományozott arany és ezüst felszerelési tárgyakat.[40] Mivel az ariánus érseknek jó kapcsolatai voltak az udvarnál, hamar el tudta érni, hogy a legközelebbi zsinaton menesszék a püspököt. Így került sor a 357-től 359-ig tartó első száműzetésére. De itt egy helyezkedő és meghunyászkodó ember helyett sokkal inkább egy meggyőződéses, a maga igazát félelem nélkül képviselő személy képe tárul elénk: letétele után azonnal fellebbezést adott be[41] és más magasabb bírósághoz fordult, amit Konstantinus császár is jóváhagyott. Ahogy Sókratés mondja: „Ezt tehát egyedül, és elsőként tette meg, hogy az egyházi törvény szokásával ellentétben fellebbezéssel élt, mint ahogy az állami törvényszékeknél szokás."[42] Fellebbezése ellenére Akakios egy csapat katonával adott nyomatékot akaratának, hogy Kyrillost száműzetésbe küldje, és katonai védelem alatt ariánus püspököt ültessen a helyébe.

A korai viszonyokról és Kyrillos hozzáállásáról sokat elárul, hogy az előzött püspök a tarsosi száműzetése alatt az ariánusokhoz húzó Silvanus püspök vendégszeretetét élvezte, aki azt is megengedte neki, hogy gyakorolja a püspöki tisztségét és prédikáljon. Tarsosban meg is kedvelték beszédeiért, majd egy seleukiai zsinat rehabilitálta őt, és kimutatható, hogy 359-től a keleti püspökök egyértelműen bízni kezdtek benne, miután érezték, hogy a püspök közeledik a nikaiai felfogáshoz.[43] De alig telt el egy év, azóta hogy visszakapta püspökségét, máris újra elítélte az Akakios elnökletével tartott 360-as konstantinápolyi zsinat. Két év múlva visszatérhetett, de ahogy az ariánus Valens került hatalomra, újra előzték és egészen 378-ig, a császár haláláig száműzetésben maradt. Mikor végre visszatérhetett, Jeruzsálem lakossága ekkorra már két részre szakadt, ariánusokra és ellenfeleikre. Kyrillos maga is a támadások célpontjává vált a fél-ariánusokhoz fűződő kapcsolata miatt. A 350-től 378-ig terjedő püspökségének a felét száműzetésben töltötte, ezért így csak csekély módja volt arra, hogy a doktrinális különbségeket orvosolja. Valószínűleg ezért is látogatta meg őt Nyssai Gergely 379-ben Jeruzsálemben, hogy segítséget nyújtson neki azokban a teológiai kérdésekben, melyek megosztották a város kereszténységét.[44]

2.3. Kyrillos ariánus kapcsolatainak értékelése

Véleményem szerint az a nézet, hogy Kyrillos politikai okokból nem vallott színt megygyőződéséről, nem igazolható. Ha ez lett volna a célja, jóval ügyesebbnek kellett volna

[40] Láttak ugyanis a színházban egy színésznőt, akinek a ruhája abból az anyagból készült, amelyet annak idején Konstantinus császár ajándékozott Makariosnak, Kyrillos elődjének. Theodor. *HE* II, 23 (PG 82, 1065).

[41] Kyrillos a kaisareiai egyházhoz küldte el fellebbezését, ami Telfer szerint egyik bizonyítéka annak, hogy a püspök eredetileg ebből a városból származott, és egyházi karrierje is itt indult: Telfer: *Cyril of Jerusalem* (34. j.), 19. Mindennek Kyrillos meglehetősen hiányos életrajza szempontjából van jelentősége.

[42] Sókr. *HE* II 41 (*Szókratész egyháztörténete* [21. j.], 205.).

[43] Telfer: *Cyril of Jerusalem* (34. j.), 63.

[44] R. L. Mullen: *The New Testament text of Cyril of Jerusalem*, Atlanta 1997, 6.

lennie, hiszen egész életén át támadták, hol az ariánusok, hol a nikaiaiak. Mivel száműzetései amúgy sem álltak közvetlen kapcsolatban a hitvallásaival, és mivel ismerve az akkori történelmi légkört, amúgy sem lehetett soha biztosan tudni, hogy éppen melyik hitvallás a célravezető, Kyrillos is tudhatta, hogy nem a hitelvi kérdések a leglényegesebbek egy nyugalmasabb püspökség elérése érdekében. Itt sokkal inkább hatalmi harcok folytak, amelyeket valamilyen módon túl kellett élni.

Rufinus, aki maga is tizenhat évet töltött Jeruzsálemben a negyedik század végén és jól ismerte az ottani körülményeket, szintén úgy tartja, hogy Kyrillos néha megingott doktrinális kérdésekben, főként életének kritikus időszakaiban.[45] Nyilvánvaló, hogy Theophanés[46] és Theodoréros[47] hiába igyekeznek hangsúlyozni Kyrillos hűségét a nikaiai apostoli határozathoz, ez a kijelentés nem állt minden gyanú felett. Mindezt jól bizonyítja az a tény, hogy 381-ben bizonyos Nikaia-pártiak megvádolták, hogy tulajdonképpen soha nem volt igazán ortodox, hanem mindig is fél-ariánus volt, majd 382-ben a szintén Konstantinápolyban összeült zsinaton megkísérelték megint elmozdítani, kétségbe vonva megválasztásának kánoni voltát. A már említett Theophanés, bizánci történetíró kronológiai művében arról beszél, hogy Kyrillost arianizmussal vádolták saját korában.[48] A vádak nem is voltak teljesen alaptalanok. Túlzás lenne azt állítani, hogy Kyrillos mindig is a nikaiai hitvallás elkötelezett híve volt, de ariánusnak semmiképpen sem mondhatjuk.

Kyrillos vitatható teológiai álláspontjával kapcsolatban a politikai helyezkedés helyett egy másik, számomra kézenfekvőbb olvasatot ajánlok, mely szerint Kyrillos bizonyos kérdésekben nem tudott vagy nem akart dönteni, illetve élete során ő is folyton kereste az igazságot, és amiről nem volt meggyőződve, azt nem állította.

DUPress

3. Teológus-püspök szemlélete
3.1. Kyrillos felfogása a testvériségről

Ne felejtsük el, hogy a 325-ös nikaiai zsinat az arianizmussal kapcsolatos kérdéseket nem oldotta meg, csupán hatalmi szóval próbálta meg eldönteni őket, s ezzel, mesterségesen még több szakadást generált. Kyrillos, sokakkal együtt, nem tudta magát ide vagy oda sorolni – még, ha mások szerint illett volna is –, mert a saját teológiája is még fejlődőben volt, ami minden tanítóval előfordulhat. Az, hogy kezdetben jóban volt az ariánusokkal is és az ortodoxabbakkal is, abból az egyszerű okból is adódhat, hogy Krisztus szeretetre intő parancsa mint hívőt arra kötelezte, hogy pártoskodások és gyűlölködések helyett igyekezzen minden testvérével jóban lenni, függetlenül a véleménykülönbségeiktől. Ka-

[45] Ruf. *HE* 10, 24
[46] Theoph. *Chronographia* AM 5847.
[47] Theodor. *HE* 2, 26, 6
[48] R. C. Gregg: *Cyril of Jerusalem and the Arians*, Uő (szerk.): Arianism, Historical and Theological Reassements, Cambridge, MA 1985, 85–109, 105.

tekéziséből kiderül, hogy az utolsó idők jelének, és Krisztus dicsőséges visszajövetelének előzményeként értelmezte azt a sok testvérháborút, ami körülötte folyt.

> Mi azonban az eljövetel minket érintő jeleit kutatjuk. Mivel egyháziak vagyunk, az egyháziakra vonatkozó jeleket kutatjuk. Az üdvözítő mondja: Akkor sokan megbotránkoznak, elárulják és gyűlölni fogják egymást." (Mt 24:10) Ha hallod, hogy püspökök püspökök ellen, klérusok klérusok ellen, a nép a nép ellen támad egészen addig, míg vért ontanak, ne zavarjon meg! Ugyanis előre meg lett írva. Ne az eseményekre figyelj azért, hanem a megírtakra. [...] ha pedig még az apostolok között is előfordult az árulás, mit csodálkozol azon, ha püspökök között is megtalálható a testvér iránti gyűlölet, ám a jelek nem csupán a vezetőkre, hanem a népre is vonatkoznak. Hiszen így szól: megsokasodik a gonoszság, és sokakban kihűl a szeretet. (Mt 24,12) Hát nem úgy van sokszor, hogy a száj csókol, az arc mosolyog, a szemek csillognak, a szív azonban cselt sző, és akik békés szavakat mondanak, azok gonoszságot forralnak? [...] A testvérgyűlölet helyt hagy az Antikrisztusnak. A Sátán ugyanis szakadásokat idéz elő a népek között, hogy könnyen befogadják, mikor megjelenik. De senkivel elő ne forduljon Krisztus itt vagy máshol lévő szolgái közül, hogy az ellenség elé siessen.[49]

Kyrillos itt jól érzékelteti, hogy a teológiai és a személyi kérdések összefonódása menynyire romboló hatású lehet a hitélet területén.[50] Kyrillos valószínűleg többre tartotta a testvéri kapcsolatokat és a szeretet-közösséget, mint a dogmatikai kérdéseket, s így dogmatikai álláspontját kevésbé domborította ki, mint azt elvárták tőle. Minden tanítónak szelektálnia kell szignifikáns és marginális ügyek között, főleg mikor a hittel ismerkedőket oktatja. Az a tény, hogy bizonyos kérdések tárgyalását kerüli, nemcsak politikai megfontoltságot feltételezhet, hanem azt a tanítói bölcsességet is, hogy ami nem lényeges kérdés, azon nem érdemes vitatkozni.

DUPress

[49] *Kat* 15, 7, 9; 242–243. Vanyó L. fordítását a görög szöveg alapján módosítottam. Eredeti szöveg: Ἀλλὰ ζητοῦμεν τῆς παρουσίας ἡμέτερον σημεῖον. ἐκκλησιαστικὸν ζητοῦμεν σημεῖον οἱ ἐκκλησιαστικοί. ὁ δὲ σωτήρ φησιν· καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσι καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους. ἐὰν ἀκούσῃς ὅτι ἐπίσκοποι κατ' ἐπισκόπων καὶ κληρικοὶ κατὰ κληρικῶν καὶ λαοὶ κατὰ λαῶν μέχρις αἱμάτων ἔρχονται, μὴ ταραχθῇς. προγέγραπται γάρ. μὴ πρόσεχε τοίνυν τοῖς γινομένοις, ἀλλὰ τοῖς γεγραμμένοις...εἰ ἐν ἀποστόλοις εὑρέθη προδοσία, θαυμάζεις εἰ ἐν ἐπισκόποις εὑρίσκεται μισαδελφία; Ἀλλ' οὐ μόνον περὶ τῶν ἀρχόντων τὸ σημεῖον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν λαῶν...ἡ μισαδελφία δίδωσι λοιπὸν χώραν τῷ Ἀντιχρίστῳ. προετοιμάζει γὰρ ὁ διάβολος τὰ σχίσματα τῶν λαῶν, ἵνα εὐπαράδεκτος γένηται ὁ ἐρχόμενος. μὴ γένοιτο δὲ μηδένα τῶν ἐνταῦθα μηδὲ τῶν ἀλλαχοῦ δούλων τοῦ Χριστοῦ προσδραμεῖν τῷ ἐχθρῷ. Cyrill. Hiertosol *Catech.* 15, 7, 9. (PG 33, 708).

[50] Vanyó L.: *Az ókeresztény egyház irodalma II*, Budapest 1999, 577.

3.2. Kyrillos minimál teológiája

De mi alapján állítom, hogy Kyrillos esetleg nem tartott lényegesnek valamit, ami miatt egyébként az egész birodalomban nagy felfordulások voltak? A *16.* katekézisben, ahol a Szent Lélekkel kapcsolatos tudnivalókat fejtegeti, leszögezi, hogy nekünk csak olyan dolgokat szabad mondanunk, ami meg van írva. Ha valami nincs megírva, azzal kapcsolatban ne kíváncsiskodjunk. Amit a Szentírás nem állít, azt mi se merjük mondani.[51] Ezen nézetét valószínűsíthetően az eunomiánusok ellen fogalmazta meg, akik szerint az isteni lényeget már itt a földön szemlélhetjük és felfoghatjuk. Kyrillos ennek az ellenkezőjét állította. A Fiúról ezt mondja: „Hidd, hogy Istennek Fia van, de ne fürkészd, hogyan. Mert hiába kutatod, nem jössz rá. Ne fújd fel magad, nehogy elbukj. Csak azon gondolkodj, ami parancs számodra."[52] Bár mindezt a Szent Lélekkel kapcsolatban hangsúlyozza,[53] amivel kapcsolatban abban az időben még több kérdés tisztázatlan volt, de ez volt az elve minden más vitatható kérdésben és óvakodott attól, hogy ezekben a biztosan tudható minimumnál többet állítsunk. Tanítóként vakmerőségnek tartja tovább kutatni, mint ameddig a Szentírás enged. „Minek kíváncsiskodsz azzal kapcsolatban, amit a Szentírás sem írt meg az írásokban? Az isteni írásokban sok kutatni való akad, és ha még azt sem értjük meg, ami meg van írva, minek fürkésszük azt, ami nincs megírva? Ne szégyelld bevallani tudatlanságodat […]"[54]

Mindez egyezik Nyssai Gergely azon véleményével, hogy az ismeretszerzés nem lehet öncél, a megismerés és a tudás a keresztyén *paideia* eszköze.[55] Nála a megismerés alárendelődik a keresztény gyakorlatnak, amit Kyrillos is így gondolhatott, hiszen katekéziseinek nagy része a keresztény életgyakorlatról szól, tíz hittételében a valláserkölcs fő elemének a keresztény jócselekedeteket tartja.[56] Tehát minden, amit Istenről tudnunk kell, annyiban fontos, hogy erkölcsi életünkben gyümölcsöket teremjen, ami pedig misztérium Istenből, arra földi életünk során nincs is szükségünk.

Mivel a püspök számára is sok volt a titok krisztológiai kérdésekben, ezért gyakran került közel a kortárs teológusok által sűrűn alkalmazott negatív teológiához.[57] Katekézisében igyekszik csak azt a minimumot megfogalmazni, ami a Szentírásból egyenesen következik.

---

[51] *Kat* 16, 2; 261–262.

[52] *Kat* 11, 19; 165. (A „hogyan" kutatásának tilalma az antióchiai teológusok jellegzetessége volt, de később Nyssai Gergelynél is megtaláljuk. Az pedig jellegzetes szerzetesi hozzáállás volt a Szentíráshoz, hogy az nem kutatási terület, hanem teljesítendő parancsok összessége. Vanyó L.: *Az ókeresztény egyház irodalma II* (50. j.), 577.

[53] Ezt az alapelvet mások is osztották, pl. Basileos *A Szent Lélekről* című munkájában: *A kappadókiai atyák* (ÓÍ 6.), szerk. Vanyó L., Budapest 1983, 71–163.

[54] *Kat*. 11, 13; 161.

[55] *Nüsszai Szent Gergely összes művei* (ÓÍ 18.), szerk. Vanyó L., Budapest 2002, 67.

[56] *Kat*. 4, 2; 63.

[57] ÓÍ 17, 11–76: *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei* (ÓÍ 17.), ford. és bev. Vanyó L., Budapest 2001.

DUPress

A pogány előzmények ellenére Kyrillosra minden bizonnyal a keresztény szerzők hatottak ebben a tekintetben. A második századi görög apologéták közül Aristeidés kijelenti: „az olyan kutatásról, mely az ő létmódját szeretné kideríteni, nekem az a véleményem: nem kutatható Ő lényegét tekintve [...] hiszen nem vagyok képes fölfogni egészen."[58] Justinos azt állítja, hogy „a kimondhatatlan Isten nevét senki sem tudja megmondani, és ha valaki azt merészelné állítani, hogy megmondja, esztelen őrültség rabjának tartanánk az ilyet."[59] Alexandriai Kelemen szerint Isten az ideák, a földi dolgok és minden kategória feletti lény,[60] láthatatlan, oszthatatlan, érthetetlen, korlátlan, ismeretlen, születetlen, név nélküli, kimondhatatlan, nincs kezdete, forma nélküli, körülhatárolatlan, szenvedély nélküli, szükség nélküli, és legfőképpen szavakkal kifejezhetetlen (ἄρρητος).[61]

Ugyanakkor Jeruzsálem püspökére a hellenisztikus judaizmus is hathatott teológiájának a megfogalmazásakor, főleg ha figyelembe vesszük palesztinai környezetét. A próféták által hirdetett „senki sem láthatja élve יהוה -t" nagyban hozzájárulhatott a zsidó negatív teológia kialakulásához, amely a kiterjedt diaszpóra révén hatott a hellén környezetre is. Isten másságának és felfoghatatlanságának hangoztatása sajátságos jellemzője a hellenisztikus judaizmusnak: Eszerint Isten ἀπρόσιτος[62] (megközelíthetetlen), ἀνεξιχνίαστος[63] (kinyomozhatatlan) és ἀνεξερεύνητος[64] (kifürkészhetetlen). Mindazonáltal a „negatív teológia" kifejezést véleményem szerint csak a szó tágabb értelmében alkalmazhatjuk Kyrillos módszerére, hiszen itt nem elsősorban *apophatikus*, azaz tagadó teológiáról van szó, még ha vannak is közös pontok a *via negativa* alkalmazóival. A püspök módszere inkább abban rejlik, hogy katekézisében igyekszik csak azt a minimumot megfogalmazni, ami a Szentírásból egyenesen következik, a többit a misztériumok világába száműzi, ezért javaslom inkább a *minimál teológia* terminust.

Kyrillos maga úgy tartotta, biztosabb az, hogy mit nem tudunk Istenről, mint az, hogy mit tudunk. A Fiú nemzésével kapcsolatban így fogalmaz: „nem annak magyarázását ígértük meg, hogyan nemzette, hanem annak biztosítását, ahogyan nem nemzette és nem csak mi nem ismerjük a módot, ahogyan a Fiú születik az Atyától, de az egész természet sem."[65] Mindennek a tudatában jó okunk van feltételezni, hogy Kyrillos óvatosságához képest a nikaiai zsinat jóval messzebb ment, mint az a Szentírásból kimutatható

DUPress

[58] Ariszteidész: *Apológia*, ford. Vanyó L., Fodor Gy., A II. századi görög apologéták (ÓÍ 8.), bev., szerk. Vanyó L., Budapest 1984, 16.
[59] Justinos *I. Apológia* 61, 11 (ford. Vanyó L.) Uo. 113.
[60] Alexandriai Kelemen: *Protreprikosz: Buzdítás a görögökhöz* (ÓÖ 10.), ford. és bev. Tóth V., Budapest 2006, 6, 69.
[61] H. F. Hagg: *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006, 159.
[62] 1Tim 6,16. Lásd *Novum Testamentum Graece*, szerk. K. Nestle, B. Aland, Stuttgart 1993.
[63] Ef 3,8.
[64] Róm 11,31.
[65] *Kat* 11, 11; 160.

volt. Ebből az következik, hogy valószínűsíthetően voltak a hitvallásnak olyan részei, amelyekkel Kyrillos teljes mértékben egyet értett, és voltak olyanok, amelyekkel nem.

4. A ὁμοούσιος kifejezés

Maga a Nikaiai Hitvallás új kulcsszava, a ὁμοούσιος[66] is egy volt ezek közül, és tény, hogy nem került be a *Katekézisek* hitvallásába. Ennek lehetett pusztán az is az oka, hogy abban az időben sokak számára zavaró volt, és a kereszt ség előtt állókat eltántoríthatta volna, mivel túl sokan voltak, akik ellenezték az egylényegűség tanát, ugyanis ez a kifejezés nem csak Ariusban keltette fel a szabellianizmus gyanúját.

4.1. A szabellianizmus veszélye

Sok ortodoxnak számító teológus is kerülte a ὁμοούσιος („egylényegű") kifejezést és inkább a ὁμοιούσιος-t („hasonló lényegű) használta, mivel az ariánus oldal azt állította, hogy nem lehet a Fiút egylényegűnek mondani anélkül, hogy Sabellos tévelygését[67] fel ne újítanák, aki tagadta a személyek különbözőségét.

További problémát jelentett, hogy a latin *essentia,* a görög οὐσία pontos megfelelője kikopott a használatból, ezért a latin teológusok az οὐσία-t *substantia*ként adták vissza, ami viszont a görög ὑπόστασις megfelelője. Így a latinok a *substantiá*t az isteni egység kifejezésére, míg a görögök a szó görög megfelelőjét az Atya, Fiú, Szent Lélek hármasságának megvallására használták.[68] Az *unius substantiae* fordítással a latin gyülekezetek azt fejezték ki, hogy az Atya és a Fiú egy közös *substantiával* (ὑπόστασις), vagyis lényeggel rendelkezik, ezzel viszont okot adtak a keleti egyházaknak – közvetlenül a serdikai zsinat után –, hogy a nyugati gyülekezeteket szabelliánusoknak tekintsék. Az „egylényegű" kifejezés azért volt nagyon gyanús, mert Sabellos azt állította, hogy a három személy az egy Isten három kijelentésmódja. Szerinte az Atya, Fiú és a Szent Lélek egyetlen létező, csak neveikben különböznek.[69] A szabellianizmust viszont már 261-ben elutasították, mint

[66] A kifejezés a pogány írók esetében Plótinosnál jelenik meg először (*Enneasok*, IV, 4, 28, 55; IV, 7, 10, 19) a testből kiszabadult lélek és az isteni természet rokonságának jelölésére. Legközelebb Porphyrios használja annak kifejezésére, hogy az élőlények lelkei egy kategóriába és nembe tartoznak (*De absistentia* I 19). Lásd J. H. Slleman, G. Pollet: *Lexicon Plotinianum*, Leiden – Leuven 1980. Egy-egy Arius előtti keresztény író is él a kifejezéssel, mint például Irenaeus, akinek *Az Eretnekségek ellen* című munkájában öt esetben fordul elő. Lásd C. Stead: *Divine Substance*, Oxford 1977, 190.

[67] Írásai nem maradtak fönn, nézeteit csak a cáfolatokból ismerjük. Tanításának lényege az, hogy az Atya, a Fiú és a Szent Lélek csak három neve és megnyilvánulási formája az egyszemélyű istenségnek.

[68] C. Stead: *Filozófia a keresztény ókorban*, Budapest 2002, 176.

[69] Epiphan. *Panarion* 62, 1. Sabellos szerint a Fiú-Atyának nevezett istenség az a monas, amely három tevékenységben fejezi ki magát, ahogy a Nap egyszerre ad meleget és világít. (Maga ez a hasonlat nemcsak a szabellianizmussal kapcsolatban idézett. Használja Tertullianus az *Adv. prax.* 10, 4-ben, és Justinos is a *Párbeszéd a zsidó Triphonnal*-ban 128, 5-ben.)

DUPress

herezist.[70] Tehát miközben a Nyugat egyre kevésbé tudta lemosni magáról a szabellianista vádakat,[71] addig a nyugatiak a keleti püspököket ariánusoknak tartották.

Nagy Konstantin halála után kiújultak a viták, és kelet és nyugat ellentéte egyre erőteljesebbé vált. Míg a latinok triteizmussal vádolták a keletieket, mint akik három valósággal három lényeget is vallanak az istenségben, addig a keletiek a nyugatiakat továbbra is szabelliánusoknak nevezték.

4.2. Kyrillos anti-szabellianista nézete

Lebon 1924-es Kyrillosról szóló tanulmányában azt állítja, hogy a püspök ugyanazon az álláspontón volt az isteni személyek *consubstantialis*ával kapcsolatban, mint Nikaia, csak a szabellianizmussal kapcsolatos idegenkedése miatt keresett más megfogalmazást.[72] Állításával annyiban mindenképpen egyetérthetünk, hogy Kyrillos nagyon szerette volna elkerülni a szabellianizmus hibáit. Kateketikus beszédeiben többször állást foglal a szabelliánusok ellen. Hogy velük kapcsolatos kritikáját mennyire fontosnak tartja, azt az is jelzi, hogy az ariánusokkal szemben őket meg is nevezi. Szent Lélekről mondott tanításban így szól: „Nem osztjuk meg a Szentháromságot,[73] mint némelyek teszik, de össze sem vonjuk, mint Szabellosz."[74] Mikor nem nevesíti az eretnekséget, akkor is több kijelentése mögött a velük való polemizálás húzódik, amiből kiderül, hogy Kyrillos a szabellianizmust éppolyan veszélyes elhajlásnak tekintette, mint az arianizmust.

> Igaz Isten tehát a Fiú, aki magában bírja az Atyát, de nem változott át Atyává, mert nem az Atya lett emberré, hanem a Fiú [...] nem az Atya szenvedett értünk, csak az Atya küldte el az értünk szenvedőt. Soha ne mondjuk, volt idő, mikor a Fiú nem volt, de soha ne fogadjuk el, hogy ő fiúatya. Ezzel szemben a királyi utat járjuk, le ne térve róla se jobbra, se balra, nehogy azt tegyük a Fiú tiszteletének vélvén, hogy Atyának nevezzük Őt, és azt se tekintsük az Atya fokozott tiszteletének, hogy azzal gyanúsítjuk a Fiút, hogy a teremtmények egyikének tekintjük.[75]

A fenti sorokból is úgy tűnik, hogy Kyrillos tudatosan az egyensúlyra törekedett. Az ő királyi útja egy olyan hitvallás volt, amihez képest a szabellianizmus „jobbra", az arianizmus pedig „balra" volt, s ezért mindkettő kerülendő. Számára az arianizmus és a szabellianizmus is két szélsőséges pont: „[...] az emberek elpártoltak a hittől. Némelyek

[70] Samosatai Pál feltételezte, hogy Krisztus már azelőtt egylényegű volt az Atyával, mielőtt emberből Istenné lett. Ugyanakkor az egylényegű nem engedi meg a Fiú Atyától való független valóságát.
[71] Vanyó: *Az ókeresztény egyház irodalma II* (50. j.), 438.
[72] Gregg: *Cyril of Jerusalem and the Arians* (48. j.), 93.
[73] Vanyó fordításában: „Szent Háromságot".
[74] *Kat* 16, 4; 263.
[75] *Kat* 11, 17; 164.

fiú-atyát hirdetnek, mások viszont a semmiből létrehívottnak merik állítani Krisztust."[76] Ő igyekszik híveit mindkét szélsőségtől távol tartani.

4.3. A ὁμοούσιος értelmezésének nehézségei

A ὁμοούσιος kifejezés egy Biblián kívüli, filozófiai terminus volt, ennél fogva nehéz lett volna igazolni a Szentírásból.[77] A fél-ariánusok is azt hangsúlyozták, hogy ebből az okból alkalmatlan a Szentháromság dogmájának kifejezésére. Emellett Kyrillos korában egyre többen fogalmazták meg azt a véleményüket, hogy kerülni kellene az olyan filozófiai terminusokat, mint a ὁμοίούσιος vagy a ὁμοούσιος, és helyette kizárólag szentírási kifejezésekkel kellene élni. (Ezek a törekevések végül nem jutottak sikerre, és mikor Rómában megkeresztelkedett az újplatonikus Marius Victorinus, sokak számára megygyőzően fejtette ki a ὁμοούσιος kifejezés jelentését, felhasználva a plótinosi metafizika felismeréseit.[78])

A problémát tovább nehezítette, hogy a használt fogalmak alatt mindenki mást értett. A ὁμοούσιος-nak volt némi előtörténete a gnoszticizmusban,[79] és filozófiai terminusként is lehetett magyarázni.[80] Mindenesetre az biztos, hogy első megjelenésekor, még a keresztények között sem a Szentháromság kifejezésére használták.[81] Órigenés nem az Atya és Fiú azonosságát jelölte a szóval, hanem a személyek részességét ugyanazon lényegben.[82] Mindenesetre a szó pontos értelmezése használójának filozófiai iskolázottságától függött. Némelyeknek az οὐσία az elvont, általános lényeget, másoknak a konkrét egyedi lényeget jelentette, a ὑπόστασις terminust pedig némelyek etimológiai értelemben, az állag, szubsztancia, mások a személy jelölésére használták, megint mások pedig keverték, ami tovább nehezítette az állásfoglalást.

A Nikaiai Hitvallást 318-an írták alá, öten viszont azért nem helyeselték,[83] mert ellenezték az egylényegű kifejezést, név szerint Nikomédiai Eusebios, Nikaiai Theognis,

DUPress

[76] *Kat* 15, 9; 244.

[77] Drijvers, *Cyril of Jerusalem, Bishop and City* (10. j.), 181–182.

[78] Vanyó: *Az ókeresztény egyház irodalma II* (50. j.), 444.

[79] A gnosztikus Valentinus szerint Isten magával egylényegű dolgokat teremtett. Epiphan. *Haereses* 33, 7, 8. (Vanyó L.: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest 2009, 399.)

[80] A filozófiai szóhasználatban általában az azonos nembe tartozást, a rokonságot fejezte ki: Vanyó: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe* (79. j.), 398.

[81] Stead: *Divine Substance* (66. j.), 190.

[82] Órig. *Com. in. Io.* XX, 20.

[83] A résztvevők számában sincs egyetértés. Eusebios (*Vit. Const*. III, 8) 250-et mond, Eustathios 270-et, Evagrios (*HE* III, 31), Athanasios (*Epistula ad Afros episcopos*), Hilarius (*Contra Constantium*), Jeromos és Rufinus 318-at. 220 résztvevőnek ismerjük a nevét. Theodotetus *HE* I. és Hieronymus (*Dialogus adv. Luciferianos*) szerint azonban csak ketten nem írták alá a hitvallást, a két líbiai püspök Theónas és Sekundos, akiknek nem tetszett, hogy a 6. kánon a líbiai püspökséget az alexandriai püspökség fennhatósága alá helyezte. A többi három püspök, csak Arius elítélését nem akarta aláírni. (Szókratész *Egyháztörténete* [21. j.], 483.)

Chalkedóni Maris, Marmarikéi Theónas, és Sekundos ptolemaiosi püspök.[84] A beszámoló szerint a fő kifogásuk az volt, hogy saját definíciójuk szerint egylényegű az, ami valami által kiömlés (ῥεῦσις),[85] megosztás (μερισμός),[86] kiáradás (προβολή)[87] folytán létrejön. A Fiú léte azonban egyik ilyen mód sem, ezért nem értettek egyet a hitvallással.

Azt, hogy miként is értették a püspökök az „egylényegű" kifejezést, Kaisareiai Eusebios leveléből tudhatjuk, aki talán kissé feszengve érezte magát amiatt, hogy aláírta a hitvallást csupán csak azért, mert, mint mondja: „a béke szándéka lebeg célként szemeink előtt".[88] A többek között Sókratés *Egyháztörténet*ében fennmaradt levélben részletesen igyekszik elmagyarázni a vezetése alatt álló híveknek, hogy mit kell érteni az egylényegű szó alatt, nehogy valaki félreértésbe essen. Kifejtette, hogy a zsinaton le lett szögezve:

> az „egylényegű" nem a testi hatások értelmében használandó fogalom, mert a Fiú létét az Atyától nem megosztódás, vagy különválás értelmében kell elképzelni, hiszen az anyagtalan, szellemi és testetlen természet nem lehet testi hatás alanya. Ezeket a dolgokat úgy kell felfogni, mint amelyeknek isteni és kimondhatatlan értelmük van.[89]

Az idézet utolsó mondata jól megvilágítja, hogy a kifejezést valóban nehéz volt definiálni, mert eredetileg olyasmit jelentett, amit igyekeztek cáfolni. További magyarázatában kifejti, hogy a „*lényegből való* azt jelenti, hogy a Fiú az Atyától való, de nem úgy létezik, mint az Atyának egy része [...] A Fiú az Atyától van, de mégsem része a lényegének."[90] Eusebios magyarázkodásának a lényege tehát az, hogy semmi nem az, aminek látszik. Mint mondja: „Az, hogy egylényegű az Atyával, nem jelent mást, mint hogy az Isten Fia semmiféle hasonlóságot nem mutat a született teremtményekkel, hanem egyedül csak az őt szülő Atyához hasonlít minden tekintetben [...]"[91] Tehát a ὁμοίούσιος értelmében használta a ὁμοούσιος-t és ezzel valószínűleg nem volt egyedül a zsinati határozatot elfogadó püspökök között. Bár azt nem állíthatjuk, hogy mindenki hasonlóan gondolkodott, és ez volt a zsinat határozott álláspontja, de nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a különböző értelmezések közül ez maradt fenn legdokumentáltabban. Azzal, hogy a történetíró végül az Atyához való hasonlóságnak fordítja az egylényegű szót, voltaképpen azt állítja, hogy a nikaiai zsinaton jelenlévő püspökök valójában a ὁμοίούσιος értelmében használták a ὁμοούσιος-t. Sókratés, aki általában tisztelettel beszél egyházkróni-

[84] Szókratész *Egyháztörténete* (21. j.), I 8, 56.
[85] „mint szülőktől a gyermek". *Uo.*
[86] „mint az aranyrögből két vagy három aranytárgy". *Uo.*
[87] „mint gyökerekből a hajtás". *Uo.*
[88] Szókratész *Egyháztörténete* (21. j.), I 9, 59.
[89] *Uo.*, I 8, 58.
[90] *Uo.*, I 8, 59.
[91] *Uo.*, I 9, 60.

kás elődjéről, sehol nem aposztrofálja negatívan Eusebios véleményét, és arról sem tud, hogy ezen értelmezés ellen komolyan tiltakozott volna bárki is.

A ὁμοούσιος kifejezés a nyugati egyháznak felelt meg, amely Tertullianus óta a szentháromságot mint három egylényegű személyt fogadta el. Elfogadható volt a keleti, antiocheiai kisebbségi iskolának is, mely az istenség egységét hangsúlyozta, habár az Atya, Fiú, Szent Lélek különbözősége kapcsán még nem volt kiforrott álláspontja. Ugyanakkor nem felelt meg az órigenistáknak, így a zsinaton főként részt vevő keleti püspökök többségének sem. Attól tartottak ugyanis, hogy a kifejezés későbbi szélsőségeket fog táplálni. Vagy Isten lényegének három részre osztásához vezet, vagy ellenkezőleg elmossa a különbözőségeket, ami a monarchianizmussal lenne egyenlő. Ezek után már az is kérdés, hogy miként történhetett, hogy azon a zsinaton, ahol jórészt görögök vettek részt, Hosiuson és Szilveszter pápa két követén kívül csupán négy latin püspök,[92] mégis majdnem egyöntetűen aláírták a hitvallást. Elképzelhető, hogy csak a császár személyes nyomásgyakorlása lehetett az oka annak a máskülönben valószínűtlen eredménynek, melyet a jóhiszeműbb kommentárok úgy magyaráznak, hogy a résztvevők a császár iránti tiszteletből, de semmiképpen nem meggyőződésből írtak alá.[93]

Így érthető, hogy Kyrillos valószínűleg nem látta igazolhatónak az egylényegűség tanát, ezért nem tudta egyértelműen letenni mellette a voksát. Az ezzel kapcsolatos bizonytalanságát mi sem bizonyítja jobban, mint hogy később a seleukiai zsinaton Akákiosszal is szemben állva ahhoz a többségi véleményhez csatlakozott, amely egyetértett a nikaiai zsinaton hozott döntéssel, kivéve a ὁμοούσιος terminust, amelyet kritizáltak. Ebben a helyzetben, inkább elfogadta a ὁμοιούσιος kifejezést, melyet akkoriban a konstantinápolyi székéről lemondatott és kegyetlenségéről igencsak híres Makedonios püspök állított.[94] Kyrillos eszerint támogatta azt a fél–ariánus tant, miszerint a Fiú nem ugyanaz a szubsztancia, mint az Atya, de minden részében hasonló hozzá, ellenben Akákiosszal, akinek kezdeti állítása szerint csak az akaratban, későbbi szerint viszont már semmiben nem hasonló a Fiú az Atyához, tehát az *ahomoiánus*ok irányába tolódott, és véleménye szerint a Fiú a nem létezőkből van.[95]

Makedonios persze később egyebeket is állított, például a Szent Lélekről egészen unortodox dolgokat,[96] ami miatt eretneknek is nyilvánították, de általános alapelve[97] közel állhatott Kyrilloshoz. Sódzomenos szerint különben Kyrillos egy darabig tartotta

[92] Vanyó: *Az ókeresztény egyház irodalma II* (50. j.), 430.
[93] T. Lane: *A keresztény gondolkodás rövid története*, ford. Pásztor P., Budapest 2003, 31.
[94] Szókratész *Egyháztörténete* (21. j.), II 38–45, 194–215.
[95] *Uo*., II 45, 214.
[96] Makedonios nem volt hajlandó a háromság teológiájába belefoglalni a Szent Lelket, vagyis tagadta a Szent Lélek teljes isteni voltát. Ezért az egylényegűt-t vallók elkezdték követőit *pneumatomakhos*zoknak vagyis a Lélek ellen harcolóknak nevezni. Lásd Szókratész *Egyháztörténete* (21. j.), II 45, 213.
[97] „Én legszívesebben se Istennek nem nevezem a Szent Lelket, se teremtménynek nem merném mondani." Szókratész *Egyháztörténete* (21. j.), II 45, 213.

a Makedonios féle *pneumatomakhosz-tant*, de később megtagadta.[98] Mikor a makedoniánusok[99] kezdtek nehéz helyzetbe kerülni, félelemből inkább csatlakoztak az ortodox hitűekhez.[100] Úgy tűnik, hogy a Liberius pápának írt levél (363) megfogalmazásakor a Sebasteiai Eustathios és a tarsosi szerzetes, Silvanus mellett Kyrillos is tagja volt annak a teológus csoportnak, amely a ὁμοούσιος-ról vitatkozott.[101] Mint megvallották: „[...] a Fiú minden tekintetben hasonlít az Atyához, és a *hasonló* (ὅμοιος) és az *egylényegű* (ὁμοούσιος) pontosan ugyanaz."[102] Ez tehát egy olyan hitvallás volt, amely egyenlőségjelet tett a „hasonló" és az „egylényegű" között, és ez kedvezett Kyrillosnak, akinek nem kellett visszavonnia kateketikai tanítását, mely szerint a Fiú (mindenben) hasonló az Atyához:

> Higgy továbbá Isten Fiában is, az Egyben és egyetlenben, Urunkban, Jézus Krisztusban, az Istentől született Istenben, az élettől született életben, a világosságtól született világosságban, aki minden tekintetben hasonló szülőjéhez. (4, 7)
>
> Igaz Isten lévén az Atya, magához hasonló Fiút, Igaz Istent nemzett. (11, 9)
>
> A Fiú mindenben hasonló szülőjéhez. Élet született az élettől, világosság a világosságtól, erő az erőtől, Isten az Istentől, és a Fiúban megvannak az istenség jellegzetességei változás nélkül. (11, 18)

Látjuk hát, hogy Kyrillos katekézisének előadásakor leginkább a *homoiánus*ok táborába tartozott. A Fiú Atyával való hasonlóságát valló *homoiánus*okat az arianizmus kezdeti időszakában akár ariánusoknak is lehetett tekinteni, de a később radikalizálódott arianizmus már a hasonlóságot is tagadta, aminek következtében a *homoiánus*ok egyre közelebb kerültek a nikaiai hitűekhez. Mikor az ortodox Theodosios lett a császár, akinek szándékában állt megerősíteni a Nikaiai Hitvallást annak minden vonatkozásában, Kyrillos már teljesen azonosulni tudott azzal.[103] Sókratés pedig arról tudósít, hogy Kyrillos később elismerte a ὁμοούσιος doktrináját. Bár a 381-es konstantinápolyi második egyetemes zsinat feljegyzései majdnem teljes egészében elvesztek, úgy tűnik, hogy Kyril-

[98] Sódzomenos *HE* 7, 7. Gregg: *Cyril of Jerusalem and the Arians* (48. j.), 105.

[99] A pneumatomakhoszok nevét tévesen származtatják a konstantinápolyi Makedóniostól. L. D. Davis: *The First Seven Ecumenical Counsils (375–787): Their History and Theology*, Collegeville, M. 1990, 329.

[100] Szókratész *Egyháztörténete* (21. j.), IV 12, 281.

[101] T. Carson: *Cyrill of Jerusalem*, New Catholic Encyclopedia (= NCE), Gale 2002, 471. Ugyanakkor Kyrillos aláírása nem szerepel a levében.

[102] Szókratész *Egyháztörténete* (21. j.), IV 12, 281. (A könnyebb érthetőség kedvéért megváltoztattam Baán István fordítását.)

[103] Sókratés és Sódzomenos egyháztörténete szerint Kyrillos 381-ben csak a békesség és egység érdekében fogadta le a nikaiai hitet teljes egészében, beleértve az egylényegű kifejezést is. Ugyanakkor L. de Tillemont és F. Hort azt tartja, hogy a püspök már 362–364 között elfogadta az egylényegű kifejezést. NCE (101 j.), 471.

DUPress

los itt már nagy szerepet játszott a vitákban. Sókratés kétszer, Sódzomenos háromszor nevezi őt az egylényegű párt vezetőjének. Kyrillos hatása különösen akkor nőhetett meg az ülések alatt, mikor az antiocheiai Meletios, aki előzőleg a zsinat elnöke volt, váratlanul meghalt, Nazianzosi Gergely pedig otthagyta a gyűlést.[104]

5. Kyrillos reakciója az arianizmus tanaira

Kyrillos katekézisében vannak olyan kijelentések, amelyek egybecsengenek a nikaiai hitvallással, vannak, amelyek az ariánus tanokkal polemizálnak, és vannak olyanok is, amelyek eltérnek a hivatalos álláspontól. Az arianizmus értékelésével kapcsolatban azonban érdemes figyelembe venni Rowan Williams monográfiáját,[105] aki óvatosságra int bennünket, mondván hogy a Nikaiai Hitvallással annak idején sokan helyezkedtek szembe, akiket ebben az értelemben mind ariánusoknak titulálhatták, holott magukat a katolikus egyház hűséges tagjainak tekintették, Athanasios követőit pedig elszigetelt szélsőségeseknek. Mint mondja, összefüggő rendszerként tekinteni az arianizmusra a fantázia világába tartozik, és ez a szemlélet az ellenfelek, különösen Athanasios konstrukcióján alapszik. Maguk az ariánusok soha nem tekintettek így magukra, inkább – mai kifejezéssel – mainstream hívőknek vallották magukat.

Fennmaradó írásai alapján a mai kutatók konszenzusra jutottak abban a tekintetben, hogy Kyrillost ártatlannak kell tartanunk az arianizmus vádjában, jóllehet teológiájában vannak alárendelő tendenciák.[106] A püspök korában Jeruzsálemben az arianizmus, a zsidóság, a manicheizmus és a szabellianizmus voltak a fő irányzatok, és Kyrillos reagál is mindegyikre. Az arianizmus elleni üzenetei főként a katekéziseinek két krisztológiával kapcsolatos fejezetében találhatóak, de anélkül, hogy egyszer is név szerint említené az ariánusokat. A 7. *Atyáról* szóló beszéde, és a 11. *Hiszünk Isten egyszülött Fiában* című prédikációja elég közvetlenül érinti az ariánus tanokat, és azokkal erősen polemizál:

- Jézus Krisztus az Istentől született Isten, aki „ἐν πᾶσιν ὅμοιος τῷ γεγεννηκότι."[107] A nemzést szellemi módon kell érteni, nem testi módon, ami istenkáromlás.[108]
- Nem időbeli teremtmény, hanem minden idők előtt örökké és felfoghatatlanul született az Atyától. „Soha ne mondjuk: volt idő, mikor a Fiú nem volt."[109]

[104] *Uo*. Vö. Nazianzosi Szent Gergely „Búcsúbeszéd a Konstantinápolyi Zsinaton": *A kappadókiai Atyák* (52 j.), 399.

[105] R. Williams: *Arius, Heresy and Tradition*, Cambridge 2001, 96.

[106] Ezt állítják a következő kutatók munkáikban: Stephenson: *St Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology* (8. j.), 234; Telfer, *Cyril and Nemesius* (34. j.), 29. M. Simonetti: *La crisi Ariana nel quarto secolo*, Róma 1975, 207–209, 214, 260; B. Niederberger: *Logoslehre des hl. Cyril von Jerusalem*, Paderborn 1923.

[107] „minden tekintetben hasonló szülőjéhez" *Kat* 11, 4; 156.

[108] *Kat* 11, 5, 157. A kifejezés ellen tiltakozott Arius, mert antropomorfizmust sejtett benne, Nagy Konstantin a nikaiai zsinaton tartott záró beszédében azonban kifejtette, hogy szellemi értelemben kell venni a kifejezést. – Vanyó László megjegyzése a fordításhoz: *Jeruzsálemi Szent Kürillosz összes művei* (11. j.), 157, n. 116.

[109] *Kat*. 11, 17; 164. Szó szerint idézi Arius híres kijelentését, de a név említése nélkül.

- A Fiú az istenség méltóságában semmiben sem marad el mögötte, ismeri szülőjét, ahogyan őt is ismeri szülője.[110] A Fiúban megvannak az istenség jellegzetességei (ἀπαράλλακτοι)[111] változhatatlan módon.
- Isten atyai mivolta nem időbeli, hanem ő mindenkor az Egyszülött Atyja volt.[112]
- Jézusnak Úr is a neve, nem átvitt értelemben, hanem természeténél fogva és örökké övé az uralom.[113] Isten Fiának nevezzük, mert maga az Atya hívta Fiúnak Krisztust. A hiteles név az, amelyet az Atyák adnak a gyermekeiknek.[114]
- Kyrillos tehát a lényegi kérdésekben egyetért a Nikaiai Hitvallással az arianizmussal szemben. Vallja, hogy Jézus Krisztus igaz Isten, az igaz Istentől,[115] hogy Ő az Atya szubsztanciájából született, és nem teremtmény,[116] és hogy egylényegű az Atyával (ὁμοούσιον τῷ πατρί).[117]

6. Összefoglalás

Válaszolva *Drijvers* azon kérdésére, hogy vajon miért kellett Kyrillos ortodoxiáját annyira hangsúlyozni a Konstantinápolyi Zsinaton, azért, mert Kyrillos nagy utat tett meg addig, míg végül eljutott a Nikaiai Hitvallásig. Annak megszületésekor tele volt kétségekkel, kérdésekkel, némely részét elfogadta, némely részét nem, ahogy az ariánus megfogalmazások egy részével is egyetértett, másokkal viszont nem. Amiben nem volt biztos, azt nem állította, hanem az óvatosságot vagy a hallgatást választotta. Kyrillos nem kívánt „pártszimpátiából" erre vagy arra az oldalra állni, amíg az események, és a viták hatására végül meg nem hozta saját döntését. Ha tényként kezeljük a történeti dogmafejlődést, akkor azt is látnunk kell, hogy a dogmafejlődés nemcsak a történeti időben, hanem az egyénben is megtörténhet, ahogy az Kyrillosszal is történt. Ahogy az arianizmus és fél-arianizmus állításai is folyamatosan változtak és radikalizálódtak, úgy változott folyamatosan az ellenvélemény is. Az ingaeffektus működésével persze nőtt a veszélye annak, hogy a radikalizálódott arianizmust egy radikalizálódott ortodoxiával ellenpontozzák az érintettek,[118] amelynek szintén megvoltak a veszélyei. Ebben a helyzetben sokszor bölcsebb volt a hallgatás, amíg elül a csend, főleg, hogy akadémikus viták, a keresztég előtt állókat nem érintették.

DUPress

[110] *Uo*.
[111] „változás nélkül". *Kat* 11, 18, 164.
[112] *Kat* 7, 4; 115.
[113] *Kat* 10, 4; 140.
[114] *Kat* 11, 1; 154.
[115] Lane: *Keresztény gondolkodás* (93. j.), 30.
[116] *Uo*.
[117] Denzinger, Schönmetzer: *Enchiridion symbolorum* [...] 52 (N° 125).
[118] Radikalizálódott ortodoxián azt értem, amikor harcok hevében, a kezdetben engedékeny egylényegűség pártiak még adtak engedményeket a hasonló lényegűséget vallóknak, később viszont már követelték az egylényegűség szó szerinti értelmét, elvetve például az eusebiosi értelmezést.

Mivel a püspök a hitre jutottak felkészítésével foglalkozott, elsősorban pasztorális szempontok vezérelték, nem olyan tanítói szempontok, amelyek azt követelték volna tőle, hogy a hit tisztasága érdekében hajszálpontos álláspontot dolgozzon ki doktrinális kérdésekben. Véleményem szerint azért is lehetett megállapítani, hogy Kyrillos inkább összefoglalója volt kora tanításainak, mint kidolgozója, és azért is nem soroljuk az olyan kortársak mellett, mint Athanasios vagy a kappadokiai atyák, őt is a kor nagy gondolkodói közé, mert ő elsősorban pásztor volt, és csak másodsorban tanító. Ennél fogva mindig is inkább a teológia gyakorlati része érdekelte. Mivel szerencsétlenségére éppen egy olyan időszakra esett szolgálata, mikor a dogmatikai viták nagyban zajlottak, ő is belekényszerült ezekbe a vitákba, de függetlenül attól, hogy katekézisében látszólag folyamatosan dogmatikai kérdésekkel foglalkozik, valójában minden pont mögött kihallatszik az igazi szándék, az hogy a keresztény ember magatartásában, életvitelében látsszon meg, hogy úgymond helyes a hite. Homíliáiban a megtérés erkölcsi karakterét domborította ki. A megtéréssel és a misztériumokkal azért is foglalkozott sokat, mert a pogányoknál a misztériumokba való beavatásnak nem volt mindig erkölcsi következménye, a keresztény hitről pedig egyesek úgy vélték, hogy filozófiailag megalapozatlan. A keresztségre várók között tehát voltak, akiknek alaposan el kellett magyarázni, hogy hitre jutásuk komoly változást fog hozni az életvitelükben, a magatartásukban.

Katekézisében a fontos trinitástani kérdések mellett tanít a testről, mégpedig igen kiegyensúlyozott módon, elvetve a test megvetését, vagy az önmegtartóztatás túlhangsúlyozását.[119] A testről prédikálni sok más gondolkodóknak is eszébe jutott, de az már kevesebbeknek, hogy az ételekről,[120] vagy éppen az öltözködésről[121] adjon tanítást,[122] ami már tisztán gyakorlati teológia. Ő valójában, mint minden pásztor a gyakorlati teológiával foglalkozott, és az elméleti teológia is csak megalapozta a gyakorlatot. Valójában dogmatikai kifejtései is gyakorlatiasak voltak, hiszen nem mély filozófiai gondolatokat taglalt, hanem a legközérthetőbb nyelven magyarázta el nem túl mélyen kidolgozott hitvallását, éppen úgy, ahogy az egyszerű hívők számára az hasznos volt. Ennek a célnak tökéletesen megfelelt, hogy időnként a már bonyolultabb „hogyan" kérdésekre, mint például „hogyan nemzette az Atya a Fiút", vagy a „hogyan van a Szent Lélek", egyszerűen azt mondja, hogy nem tudjuk. A nagy gondolkodók itt természetesen nem szoktak megállni, de egy lelkipásztor jól teszi, ha megáll, nemcsak azért mert esetleg a saját képességein is túlmutat a kérdés megválaszolása, hanem azért is, mert a hallgatóién is.

[119] *Kat* 4, 22–26; 74–76.
[120] *Kat* 4, 27–28; 76–78.
[121] *Kat* 4, 29; 78.
[122] Tertullianus tanított az öltözködésről, és a női cicomákról, de nem kateketikai munkában, hanem egyházkritikaként fogalmazta meg állításait. *Tertullianus összes művei* (ÓÍ 12.), szerk. Vanyó L, Budapest 1986, 249–271.

Kyrillostól tehát távol állt minden spekuláció, nem hódolt sem a filozófiának, sem a retorikának,[123] de mindig világosan, célszerűen beszélt. Minden mondata azt világítja meg, hogy mit jelent az üdvösség és a hit a mindennapi keresztény életben, mit jelent a kegyelem, amit a szentségek közölnek. Mindig a hasznosat tartotta szem előtt, katekézisei ezért jól tükrözik, hogy mit kellett tudnia valakinek, aki 350 körül keresztény hitre tért. A tévtanítások közül is főleg azokkal foglakozik, melyek a gyakorlati keresztény életre veszedelmesek.[124]

Kyrillos kezdetben nem volt elkötelezett Nikaia-párti, és ezt nem is állította, de az idő előrehaladtával inkább lett az, mint bármi más, ennek pedig nem politikai, hanem véleményem szerint teológiai és egyben lelkiismereti oka volt. Kyrillost ma mérsékletre intő szellemként említik, aki az ortodoxia tisztasága mellett nem felejtette el a szeretet törvényének gyakorlását sem, és aki élete utolsó éveit arra használta, hogy helyreállítsa a békét és gyógyítgassa a harc fájdalmas éveit Jeruzsálemben, abban a városban, amely különben mindvégig lojális volt Kyrilloshoz.[125] A történészek szerint mindez 378-as visszatérése és Nyssai Gergely 379-es látogatása nyomán sikerült is neki.[126] Így a galliai származású apátnő, Egeria, aki 381 és 384 között látogatott Jeruzsálembe és útinaplójában részletesen beszámol a helyi istentiszteletről és a keresztelkedésre való felkészítésről, már viszonylag stabilizált helyzettel találkozhatott.[127]

Valószínűsíthető, hogy Kyrillos korát éppen úgy nem szemlélhetjük csak fekete – fehérben, ahogyan egyetlen történelmi kort sem. Hiába próbáljuk Kyrillos korát ariánusokra és ortodoxokra osztani és kizárni minden átmenetet a két csoport között, ez korán sem volt így. Persze mindig voltak nagy alakok, akik személyiségükből adódóan radikálisan gondolkodtak és radikális állásfoglalást követeltek környezetüktől is, mint amilyennek Athanasiost láttatják írásai, de Kyrillos nem ilyen ember volt. Hitelvi kérdésekben került minden radikális megfogalmazást, tanításaira mindig a kiegyensúlyozott, törvénykezéstől mentes személet volt jellemző.

Jeruzsálem püspökének valószínűleg voltak ariánus és fél-ariánus barátai, függetlenül attól, hogy nem osztotta nézeteiket. Sokak szerint az ariánus Akakiosnak azért is kellett egyéb ürügyeket kitalálni száműzetésére, mert Kyrillos nyíltan soha nem támadta az ariánusokat.[128] Barátja volt a tarsosi Silvanus, az ankyrai Basileos és laodikeai Georgios, mi-

[123] Kyrillos saját korában is híres volt kiemelkedő szónoki képességeiről, és egyszerű, de briliáns szövegű katekézise is erről tanúskodik, ő maga mégis kiemeli, hogy nem ez a fontos a hit átadása közben: „Nem szabad (a hit szent és isteni misztériumait) csak az ékesszólás tetszetős eszközeivel terjeszteni. Még nekem se higgy csak úgy, aki ezt mondom [...] Hitünknek ez az üdve nem a leleményes érvelésből ered, hanem az isteni írások bizonyítékából." *Kat* 4, 17, 72.

[124] Vanyó: *Az ókeresztény egyház irodalma II* (50. j.), 578.

[125] Telfer: *Arianism* (34. j.), 63.

[126] Mullen: *New Testament* (44. j.), 6.

[127] Lásd *Itinerarium Egeriae*, 24–49. (Magyarul: *Egeria útinaplója*, ford. Ivancsó I., Budapest 2009. (Első kiadása: Nyíregyháza 1996.)

[128] Vanyó: *Az ókeresztény egyház irodalma II* (50. j.), 575.

közben a modern értékelések szerint élete legnagyobb részében kiegyezett a keleti párt központjával, és az egylényegű képviselőivel. Teológiai nézeteiről az újabb kutatások még inkább kiderítették, hogy még kezdeti korszakában sem tekinthetjük ariánusnak. Igyekezett távol tartani magát korának teológiai vitáitól, mert egyszerűen jobban érdekelték a gyakorlati kérdések, mint az elméleti eszmefuttatások.[129]

Cyril of Jerusalem and the Arianizm

Cyril of Jerusalem, the bishop of Jerusalem in the fourth century, was not one of the great thinkers of his era. According to the general opinion he did not have original ideas or new solutions for theological problems, rather he just summarized the main theological lines of the fourth century. At the same time, it was him who left behind the oldest existing *Catechetical Lectures*, which provides important insight for understanding the ages between the two great universal synods. Scientists have always examined Cyril's work mainly from the theological point of view. It remains an open question what kind of Septuagint the bishop used, because is not the same as it is known today. Researchers also debate on the relationship of the Jerusalem Creed, phrased be the catechist, with other creeds.

The most controversial issues are related Cyril's attachment to Arianizm. Cyril was ordained by the Arian Acacius, who sent the bishop into exile later. Jerome leaned toward an opinion that the bishop of Jerusalem was Arian, and it is true that in his Catechesis he deliberately avoided the obligatory term *homousios* of the Council of Nicaea. It is obvious even from the bishop's incomplete biography that he had semi-Arian friends, however, the Council of Constantinople in 381, in spite of all Arian charges, pronounced him as a brave fighter against Arianism.

In my presentation I would like to join the discourse which seeks to examine the relationship of the bishop with Arianism and I hope that we will get a more detailed picture of the fourth century church.

DUPress

[129] Perendy L.: *Patrologia: A IV. század palesztinai atyái*
http://palheidfogel.gportal.hu/gindex.php?pg=28752278&nid=4733224 (Letöltés ideje: 2014. március 18.)

Pataki Elvira

Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει
Test, szenvedés és filozófusi létmód Nazianzosi Szt. Gergely leveleiben

A Nazianzosi Szt. Gergely életművének és személyiségének kapcsolatát vizsgáló kutatások visszatérő eleme az egyházi hierarchiát megsértő, feletteseinek nem engedelmeskedő, feladatai elől menekülő atya szabályszegő, aszociális attitűdjének hangsúlyozása. A magatartásbeli szélsőségek magyarázataként az elemzők fokozott érzékenységet,[1] az életkor előrehaladtával elhatalmasodó szorongást, depressziót[2] említenek, amelyek igazolásaképp főként az utolsó évek életrajzi költeményeire hivatkoznak.[3] A lelki sérülések mellett Gergely különféle műfajú írásai testi problémákról is tanúskodnak, a betegségekre vonatkozó beszámolók megítélése azonban nem egységes a szakirodalomban, ahol egyként találkozni a szánalomra méltó beteg pózában való tetszelgést[4] sejtető olvasattal, illetve a tényleges fájdalom okozta valós szenvedés mellett érvelőkkel. Ez utóbbi irányzat egy újabb képviselője a konkrét panaszokról ritkán nyilatkozó szöveghelyeket az antik orvostudomány adataival összevetve érvel amellett, hogy az egyházatya az előrehaladott állapotban mozgásképtelenséget, a látás, a beszédfunkció súlyos sérülését okozó, emellett teljes kitaszítottsággal, társadalmi megbélyegzettséggel járó leprában szenvedett.[5]

A jelen vizsgálat Gergely 361–383 között keletkezett, többnyire meglehetős pontossággal datálható levelezése[6] alapján kívánja vizsgálni a betegséggel, a szenvedés ér-

DUPress

[1] P. Gallay: *Grégoire de Nazianze*, Paris 1993, 27.

[2] F. Trisoglio: *Gregorio di Nazianzo il Teologo*, Milano 1999, 183; E. Rapisada: *Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno*, Atti dell'VIII Congresso internazionale di Studi Bizantini. Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica, Catania 1951, 136–161; J. A. McGuckin: *The Rhetorician as Poet,* Gregory of Nazianzus: Images and Reflections, eds. J. Børtnes – T. Hägg, Copenhagen 2006, 193–194.

[3] A versek betegségábrázolásáról általában lásd E. Brodnanska–A. Koželova: *Alegoría médica en la poesía moral de Gregorio Nacianceno*, Greco–Latina Brunensia 18 (2013) 43–66; az egyes költeményekhez lásd Ch. Simelidis kommentárját (*Selected Poems of Gregory of Nazianzus: A Critical Edition with Introduction and Commentary*, London 2006).

[4] M. Pellegrino: *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milano 1932, 14. A panasztól áradó költemények magas művészi színvonala alapján érvel a betegség mint póz mellett McGuckin: *The Rhetorician* (2. j.), 202, n. 33. Gergely betegségtudatáról általában lásd M. E. Keenan: *Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine*, Bulletin of the History of Medicine 9 (1941) 8–30.

[5] C. Milovanovič-Barham: *"Here I Am a Breathing Corpse": Did Gregory of Nazianzus Suffer from Leprosy?* Analecta Bollandiana 127 (*2009*) 273–297.

[6] A 243 autentikusnak tekintett levél kronológiájáról lásd Trisoglio: *Gregorio* (2. j.), 164–166; a címzettekről lásd J. Bernardi: *St. Grégoire de Nazianze: Le théologien et son temps,* Paris 1995, 241–263. A levélírás protokolljáról és technikai részleteiről lásd R. Van Dam: *Families and Friends in Late Roman Cappadocia,* Philadelphia 2003, 131–138.

telmével és emocionális feldolgozásával kapcsolatos kijelentéseket. Az egyházi és világi vezetőkhöz, családtagokhoz, pogány rétorokhoz vagy a klasszikus παιδεία[7] és az Evangélium kettős hagyományában nevelkedett keresztény barátokhoz szóló levelek szépírói igénnyel fogalmazott művek, amelyeket szerzőjük a kor szokásának megfelelően eleve publikálásra szán. Megírásuk olykor konkrét ügyek elintézését szolgálja: Gergely a maga vagy a környezetében élők érdekében folyamodik közbenjárásért, ajánlólevéllel egyengeti rokonai, hívei pályáját, máskor a címzettel közösen töltött ifjúkor emlékeit idézi.

Köztudott, hogy a levelezés az információközlés praktikumát jócskán meghaladó jelentőségre tesz szert a kései antikvitás szerzőinél, amelynek fő oka, hogy az írott szó a barátság fenntartásának, ápolásának is elsődleges eszköze. Gergely számára a φίλια részint a halandók földi összetartozását jelenti, a gondolkodásban és erényben hasonlóknak a kölcsönös jó megvalósítására létrejött közösségét.[8] Másrészt – eltérően az aristoteliánus hagyománytól – a barátság metafizikus távlatokat is nyit az Istennel kialakítandó kapcsolat felé. A φίλια az atya értelmezésében a φιλοσοφία, azaz a mindenség isteni rendjét és annak az egyén lelkével való kapcsolatát kutató, szemlélődő, a tökéletesedés útján a legfőbb jóhoz elvezető létmód elengedhetetlen tartozéka.[9] Ezen egyéni, a barátság révén azonban társas dimenzióval is bíró kontemplatív életmód megvalósításában elengedhetetlen szerepet játszik a levél, amely, noha csupán *árnyéka a társnak, az eleven testnek*,[10] képes oldani a távolságot az Isten rendeléséből egymástól testben és térben messzire kerülők között. A leírt betű segítségével létrejövő, egyenrangúságon alapuló folyamatos párbeszéd alkalmas a közvetlen jelenlét eredményezte kapcsolat fenntartására annak külső okból bekövetkezett megszakadása után is; emellett a baráti megosztás (κοινωνία)[11] fel-

DUPress

[7] Gergely műveltségeszményéről lásd W. Jäger: *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge Mass. 1961, 75–78; C. Moreschini: *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Roma 1997, 215–230; a műveltség identitásképző, önigazoló szerepéről lásd M.-A. Calvet-Sebasti: *Comment écrire à un païen? L'exemple de Grégoire de Nazianze et de Théodoret de Cyr*, Les apologistes chrétiens et la culture grecque, éd. par B. Pouderon–J. Doré (Actes du Colloque de Paris, Institut Catholique, septembre 1996), sér. Théologie Historique 105, Paris 1998, 372–373.

[8] A témához lásd L. Malunowicz: *Le problème de l'amitié chez Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome*, Studia Patristica 16 (1985) 412–417. A levelek barátságfelfogásáról lásd Pataki E.: *A vendégbarátságtól a felebaráti szeretetig: a φιλία fogalma Nazianzosi Szt. Gergely levelezésében*, Hereditas litteraria totius graeco-latinitatis II (Agatha XXVIII), ed. U. Tóth, Debrecini 2014, 218–244.

[9] A φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν terminusok legfontosabb előfordulásai a levelekben: *Ep.* 1; 8; 15; 24; 31–32; 34; 40; 47; 56; 58; 76; 92; 94; 123; 125; 135; 139; 148; 164–165; 174; 178–179; 180; 192; 197; 200; 213; 218; 221–222; 227–228. A filozófusi létmód vázlatos definíciójára lásd *Ep.* 32, 3; 76, 4. A témáról bővebben lásd S. Elm: *Orthodoxy and the True Philosophical Life: Julian and Gregory of Nazianzus*, Studia Patristica 37 (2001) 69–85.

[10] Vö. *Ep.* 201, 2: Ἀλλ' ἐπιστέλλοις γε ἡμῖν [...] καὶ τοῦτο ἕξομεν ἀντὶ σοῦ, σκιάν [...] ἀντὶ σώματος; 196: τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ καὶ τοῖς γράμμασι σκιαγραφῆσαι τὴν παρουσίαν. – A leveleket az alábbi kiadásból idézem: P. Gallay: *Saint Grégoire de Nazianze: Lettres*, 2 vols., Paris 1964–1967.

[11] Vö. C. White: *Christian Friendship in the IVth Century*, Cambridge 2002², 19–20; E. D. H. Carmichael: *Friendship: Interpreting Christian Love*, London – New York 2004, 7–9.

adatát is szolgáló írott üzenet érzelmi hozadéka sok esetben fontosabb, mint az aktuális kapcsolatfelvételre alkalmat adó tényleges közlendő.[12]

A 4. század pogány és keresztény szerzőinél egyaránt virágkorát élő levelezés a műfaj összetett szabályrendszerét, a nyitó- és záróformulák, az udvariassági szólamok kiterjedt eszköztárát és önálló esztétikáját hozza létre.[13] Ez utóbbi egyik korai elméleti alapvetése pontosan a felszenteléséig szónoklattan-tanárként működő Gergely 51. levele, amely a tömörséget, a világosságot és a bájt említi a műfaj stíluskritériumaiként. A szöveg formai követelményeinek rögzülése a témák normatívvá válásával, a személyes mondanivaló diszkrét elhallgatásával vagy annak a már-már az érthetőséget veszélyeztető, metaforákba burkoló elkendőzésével jár együtt. A levél mindennek ellenére az illendőség (πρέπον) határain belül hagy bizonyos fokú szabadságot írójának egyénisége kibontakoztatására, más formában közölhetetlen gondolatok, érzelmek megfogalmazására.

A forma kodifikáltsága Gergelynél sem zárja ki a tematikai-hangnemi gazdagságot, amelybe a teológiai állásfoglalás éppúgy belefér, mint a baráti évődés, a nyelvi játék, az olykor nevesített, másutt elliptikusan szerepeltetett klasszikus irodalmi allúziók sziporkázó bősége. Gergely levelei minden formalizmusuk ellenére gyakran személyes nyugtalanságról, a másutt kiváló felkészültséggel és eleven hittel magyarázott tanokkal kapcsolatos elbizonytalanodásról tanúskodnak, s a kimondás, leírás gesztusa alapján tekinthetők az egyéni krízishelyzetek terápiás célzatú feldolgozásának is. Különösképp igaz ez a testtel és a szenvedéssel kapcsolatos helyekre, amelyeknek szemelvényes bemutatása előtt az egyházatya antropológiájának mégoly vázlatos felidézése szükségeltetik.[14]

Az ember mibenlétéről szólva Gergely kiindulópontja a 325-ös *credo*. Az egyházatya a létezőket a szellemi természetű, láthatatlan, a Teremtővel rokon (οἰκεῖος), illetve a látható, materiális, Istentől idegen (ξένος) szférára osztja. Az emberi természetének dualizmusa a benne összevegyülő (μῖξις, κρᾶμα) test és lélek eltérő eredetéből fakad: előbbi anyagisága miatt alacsonyabb rendű, változó és romlandó, szemben az Isten képmására teremtett lélekkel. A materiális világgal kapcsolatban Gergely felemás attitűddel viseltetik: egyrészt csodálja a mindenség szépségét és gazdagságát, másrészt hangsúlyozza a testi létezés kínokkal teli mivoltát, amelyet hol a bűnbeesés előtti, eredeti állapotnak tart, hol annak büntetésjellegét emeli ki.

Testfogalma hasonló kettőségen alapul: a test egyszerre barát és ellenség, mégpedig *hűtlen barát és tiszteletre méltó ellenség.*[15] Test és lélek kapcsolatát közös járomba fogott

[12] Vö. Malunowicz: *Le problème* (8. j.), 415; M. Mullet: *Byzantium: A Friendly Society?*, Past and Present 118 (1988) 3–24.

[13] Vö. G. L. Kustas: *Studies in Byzantine Rhetoric*, Patriarchikon Hidryma Paterikon 1973, 45–54. Gergelynek a bizánci levélirodalom fejlődésében játszott szerepéről lásd *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, eds. E. Jeffreys–J. F. Haldon–R. Cormack, Oxford 2008, 884.

[14] Vö. A.-S. Ellverson: *The Dual Nature of Man: Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*, Upsala 1981, 27–40.

[15] *Or.* 14, 6–7.

eltérő entitások egymásmellettiségének (συζυγία) tekinti, amelyhez *expressis verbis* sosem társul a lélek testbe költözését tragikus értékvesztésnek tekintő képzet, a testtel való radikális szakítás igénye. Az ég felé törekvés, az isteni természetben való részesedés, azaz a platóni ὁμοίωσις θεῷ gondolatából eredeztetett θέωσις gergelyi koncepciója az egész ember, nem pedig csupán a test megtisztításának misszióját vállaló lélek feladata. Az Ige emberré válásának célja ugyancsak a test felemelése és új ember formálása, aki már nem viseli magán az egykori fizikum nyomait, a nemi vagy etnikai különböző́ség látható jegyeit, csupán az isteni származás karakterjegyét – ilyen értelemben szokás beszélni Gergelynél a test divinizációjáról.[16]

Ami a levelek testtel kapcsolatos fogalomhasználatát illeti, az atya egyforma gyakorisággal, lényegi jelentéskülönbség nélkül használja a görög filozófiából örökölt σῶμα – ψυχή, illetve a páli hatást mutató σάρξ – πνεῦμα párokat,[17] amelyeket további ellentétpárokkal egészít ki: a test anyagi jellegű (ὕλη), a lélek anyagtalan (ἄϋλον),[18] a test a külső, a lélek a belső ember (ὁ ἐντὸς – ὁ ἐκτὸς ἄνθρωπος),[19] előbbi működése a jelenlévőre (τὸ παρόν), utóbbié a fizikai valóságon és jelenen túlira (τὸ μέλλον)[20] irányul. A test a társadalmiasság szempontjából elválaszt,[21] a lélek, csakúgy, mint az erény, összeköt.[22]

Gergely levelezésében előszeretettel alkalmaz testmetaforákat, amelyek egy része a platóni felfogás jegyében negatív konnotációjú. A σῶμα megjelenik az istenlátást akadályozó felhő (νέφος),[23] a mélybe húzó sáros agyag (πηλός),[24] a lelket a világosságtól elzáró tömlő (θύλακος)[25] képében, s akad példa a Platónból ismert testkoporsó-metaforára, a σῶμα / σῆμα szójátékra[26] is. Test és lélek kapcsolatról szólva főként a korai levelekben fordul elő a kötés és az oldás képzete (δεσμός – λύσις), amelyet két alkalommal egészít ki nyílt sókratési utalásként a δεσμός (*kötelék*) / δεσμωτήριον (*börtön*) képzetpárja.[27] Noha

Dunres

[16] A platóni terminus Gergelynél nem fordul elő. A θέωσις kapcsán lásd Moreschini: *Filosofia* (7. j.), 33–36; B. Maslov: *The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzenus and the Invention of theosis*, Greek, Roman and Byzantine Studies 52 (2012) 440–468.

[17] Bővebben lásd Ellverson: *The Dual Nature* (14. j.), 21; Moreschini: *Filosofia* (7. j.), 89.

[18] A test mint anyag: *Ep.* 92, 1.

[19] *Ep.* 12, 6; 32, 9.

[20] *Ep.* 31, 4.

[21] Lásd pl. a görögöt a barbártól megkülönböztető külső jegyek említését a 136. levélben.

[22] *Ep.* 242, 1.

[23] *Ep.* 206, 6; *Ep.* 195, 2 (a napszerű isteni lényeg meglátását akadályozó testi gyengeség felhője).

[24] *Ep.* 32, 3.

[25] *Ep.* 32, 8.

[26] *Ep.* 31, 4: λύοντα τὴν ψυχὴν τοῦ εἴτε σώματος, εἴτε σήματος. A motívumról lásd Moreschini: *Filosofia* (7. j.) 88, n. 17. A test és a halál asszociációjára példa a véres áldozat ellen szót emelő, a halottat (azaz a testet) halottal megtisztítani tiltó pythagorasi elv idézése is (*Ep.* 198, 1).

[27] *Ep.* 32, 11; 195, 3. A témához lásd P. Courcelle: *Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison,* Revue des études latines 43 (1965) 406–443; Moreschini: *Filosofia* (7. j.), 24–26; 89; F. W. Norris: *Gregory contemplating the Beautyful: Knowing human misery and divine mystery through and being persuaded by images*, Børtnes–Hägg (2. j.) 23–24.

a test jelzői között felbukkannak a változékonyságra (ῥέον), zavarosságra (ταραχῶδες), pusztulásra (ἀπολλύμενον)[28] utaló, a lélekkel szembeni irigységét (τὸ φθονερὸν),[29] gonoszságát és rosszindulatát (πονηρὸν, κακόηθες)[30] sugalló alakok; Gergely a testet nem tartja tehetetlen, enervált zsírtömegnek (a homíliák erre utaló παχύτης minősítése egyetlen levélben sem szerepel), miként nem tekinti a bűn kizárólagos forrásának sem: a lélek hibás döntései szintén felelősek a halandó nyomorúságáért. Az *a priori* negatív testkép hiányát igazolja a metaforák azon csoportja, amelyekben az egyház Krisztus testeként, a püspök a test óvó szemeként[31] jelenik meg; s ugyancsak az egymástól elválaszthatatlan tagokból álló, élő szervezet jeleníti meg a szerzetesi közösséget.

A testi változásokkal összefüggő lelki tapasztalások a levelekben lényegében a fájdalomra és a betegségre korlátozódnak. Az erős, egészséges, megbízhatóan működő test komfortérzetéről, vagy (akár a bűn kapcsán) testi örömökről egyáltalán nem esik szó, kivéve talán egy, a fogalmazás homályossága ellenére gyaníthatóan a paráznaság bűnébe esett férfihoz címzett levelet (*Ep.* 206). A fájdalom, a testi szenvedés viszont a legkorábbi, a 360-as évek elejéről származó szövegektől kezdve állandó motívuma az üzeneteknek, amelyekben a kín fogalma eleinte a levélíró személyétől függetlenül jelenik meg, a beteg baráthoz szóló, együttérző vigasztalás formájában, majd az idő múlásával minden mást felülíró érzelmi-fizikai alapállapottá válik.

E generalizálódást jól szemlélteti a betegséggel kapcsolatos szókészlet átalakulása. A korai levelekben konkrét tünetek megnevezése nélkül általános kifejezések, a νόσος, ἀσθένεια, ἀρρωστία, πάθος, κακοπαθεῖν, ἀλγεῖν alakok utalnak a gyengeségre, fájdalomra, s még a 370-es évek végén is a πονηρῶς (*hitványul*) határozószó egészíti ki az ἔχειν τοῦ σώματος (*valamilyen testi állapotban lenni*) szerkezetet. Ez utóbbira példa a Nyssai Szt. Gergelyhez intézett, 379-ben írott 76. levél, amelyben Gergely megromlott egészségével magyarázza a Nagy Szent Vazul temetéséről való távolmaradását, a gyászolók baráti közösségével szembeni kötelezettségek elmulasztását.[32] A későbbiekben sok különféle mulasztás *vis maior* indoklásaként szerepel majd a betegség.[33] A 381-es, az egyházi tisztségekről való nyilvános lemondástól a halálig terjedő évtized folyamatosan panaszkodó üzeneteiben már nincs szükség ilyesfajta pontosításra a hogylét meghatározása során: Gergely állandósult testi-lelki diszkomfortját több alkalommal is a οὕτω τοῦ σώματος ἔχοντος formula rögzíti: az *úgy vagyok* e végső periódusban kivétel nélkül a *rosszul vagyok* szinonimája.[34]

[28] *Ep.* 2, 3.
[29] *Ep.* 195, 2; 206, 6.
[30] *Ep.* 196, 1.
[31] A püspök mint szem: *Ep.* 41, 4–5; az egyház / a szerzetesi közösség mint test: *Ep.* 184, 2; 219, 4.
[32] Vö. *Ep.* 76, 2: διὰ τὸ καὶ νῦν ἔτι πονηρῶς ἔχειν τοῦ σώματος, lásd még *Ep.* 41, 7.
[33] Lásd pl. a 374–375-es keltezésű, egykori tanulótárshoz intézett 68. levelet: Ἐγὼ δέ, εἰ μὲν ὑγιαίνων ἐτύγχανον, σφόδρα ἂν ἀπήντησα προθύμως, ehhez Trisoglio: *Gregorio* (2. j.), 77.
[34] A megromlott fizikai állapotra utaló helyek (vö. *Ep.* 125, 5; 129, 12; 142, 1; 172, 4; 182, 4; 196, 2) patológiai dokumentumértékéről lásd Milovanovič-Barham: *"Here I Am..."* (5. j.), 267–280.

A testi szenvedés motívuma a gyűjtemény legkorábbi darabjaitól fogva mindenkor etikai tanítás részeként jelenik meg a levelekben. Erre látni példát a 361-ben a Nagy Szent Vazulhoz intézett 6. levél korábbi közös pontusi remeteségüket idéző soraiban. Gergely a Jób könyvéből származó (29, 2), az eltűnt boldogságot idéző sort használ bevezetésként, majd oxymoronszerű fogalmazással idézi fel kettejük *közös, fájdalommal való fényűző töltekezését* (6, 2: συνετρύφων σοι τῷ κακοπαθεῖν), amely, mint állítja, *tudatosan vállalt szenvedésként értékesebb a nem akaratlagos gyönyörnél* (τὸ ἑκούσιον λυπηρὸν τοῦ ἀκουσίου τερπνοῦ τιμιώτερον). A zsoltározás, a virrasztás intellektuális tevékenységeinek említése mellett a szöveg az együtt végzett fárasztó fizikai munka részletes katalógusát is nyújtja, amelyek révén a két barát sudár platánnal ékes *locus amoenus*t teremt a kietlen tájban. A vad környezet megszelídítése, a kertet létrehozó fizikai aktivitás a spiritualitás szintjén valamiféle *anyagtalan, testetlen létmód* megvalósítását eredményezi (6, 3: ἄϋλον ζωὴν καὶ ἀσώματον). Komoly, az egészséget veszélyeztető testi problémákról nincs szó: a levélíró által említett szenvedés inkább a két fiatal, jó erőben lévő, mindig éhes szerzetes által megtapasztalt, a derekasan végzett nehéz munkát kísérő jóleső, egészséges fáradtságérzetnek tűnik.

Egészen más szemszögből beszél a testről a 362–363 körülre datált 12. levél, amely a férfi és a női test biológiai-társadalmi különbözőségének kiindulópontjából jut el mindkét nemre érvényes erkölcsi mondanivaló megfogalmazásáig. Gergely üdvtana szerint a feltámadás eltörli a nemiségből adódó jegyeket is. E gondolat előfutárának tekinthető az itt olvasható, humoros helyreutasítás, amely a hatalmas termetű férfirokont, Nikobulost[35] figyelmezteti, mert az nyilvánosan gúnyolja apró termetű feleségét, Alypianát. A feleség kicsinységének nevetségessé tétele, általában a külsővel való foglalkozás értelmetlen, állítja a levélíró, hiszen a *teste révén a földhöz kötött asszony imái, értelmének hatalmas mozgásai révén Istennel van együtt* (5), s egyébként is csendes, nem cicomás, férjét szereti, háztartását mintaszerűen vezeti. A *lélek valójában nem mérhető, a külsőt pedig mindig a belső emberhez viszonyítva kell szemlélni* (6: Ὄντως οὐ μετρεῖται ψυχὴ καὶ δεῖ τὸν ἐκτὸς ἐόντα πρὸς τὸν ἐντὸς βλέπειν ἄνθρωπον), tanítja az atya.

E nyájas dorgálás a testről vallott felfogásán túl irodalmisága miatt is figyelemre méltó, ugyanis a fájdalommal szembeni helyes attitűd és annak megfogalmazása a költő-levélíronál szoros összefüggésben áll egymással: a korai, a fájdalmat hasznosnak, az erény próbakövének tekintő, erősen stilizált, számos művelt allúziót tartalmazó írásokkal szemben a későbbiekben a Gergely által immáron személyesen is megtapasztalt kín egyre inkább minden ornamentikától lecsupaszított szenvedéselbeszélésekben jelenik meg. Gergely a 12. levél szorgos asszonyának méltatásakor egy hagyományosan férfiakat dicsérő epikus formulát alakít női nézőpontúvá (τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γυναικῶν), s ugyanitt a lélek és a test viszonyát tárgyaló kijelentésében biblikus vagy klasszikus tekintély helyett egy (szemlátomást saját maga kreálta) lakón közmondásra is hivatkozik.

[35] Vö. Trisoglio: *Gregorio* (2. j.), 170.

E szövegben tehát, noha a feleség erénykatalógusában elhangzik a *mulier virilis* korai hagiografikus szövegekből ismert képzetének megfelelő *nő létére férfias* (6: τὸ ὡς γυναῖξιν ἀνδρικόν) méltatás is, a női test – férfi test, illetve női–férfi társadalmi szerep szokásos szembeállításának bizonyos fokú oldására látni példát, amelyet Gergely a test és a lélek sokkalta fontosabb viszonyával helyettesít. Megjegyzendő, hogy a *corpus* igen ritka, nőkhöz vagy nők érdekében írott leveleiben a címzett, illetve a pártfogolt neme hasonlóképp közömbös. Mindez igazodik az egyházatya azon elvéhez, miszerint a férfit és a nőt azonos felelősség terheli a bűnbeesés miatt, s egyenértékű lelki diszpozícióik miatt szintén azonosak esélyeik az erény megvalósítására (amelynek során mindazonáltal a nők kitartóbbnak bizonyulnak[36]). A levelekben egyetlen esetben sem olvasni a nők, a női test eredendő gyengeségére, kiszolgáltatottságára utaló sorokat. Utóbbit példázza a Tyana püspökéhez intézett 159. levél: Amazónia, Gergely számunkra ismeretlen kilétű pártfogoltja beteg, s emiatt van szüksége támogatásra (2: τῇ ἀρρωστίᾳ τοῦ σώματος), nem pedig azért, mert eleve valamiféle gyengébb nemhez tartozik.

A levelek lényegében nem utalnak csakis a nők számára, női mivoltuk következtében megfogalmazott erkölcsi parancsokra. Ritka ellenpéldaként a csupán egyetlen kéziratcsaládban hagyományozott, a bizonytalan kilétű Basilissához írott *parainésis* (*Ep.* 244) említhető, amelyben a szelídség, a szemérem, az alázat ajánlásán túl, a folyamatos meditációra való felszólítás mellett Gergely a ruházattal való túlzott törődés veszélyére figyelmezteti a címzettet, mondván, a *külső leplek helyett a lélek nagyszerűsége az illő megjelenés legfőbb biztosítéka*.[37] A keresztény nő nevelésével kapcsolatos általánosságokon túl a levélíró több, a nemektől független etikai szabályt is megfogalmaz a test helyes használatával kapcsolatban. A *testi gyengeség jámbor tűrése* (6: φέρειν πράως τὴν τοῦ σώματος ἀρρωστίαν) mellett Basilissának gondot kell fordítania egészségére, többek között egyszerű és egészséges táplálékokat (τροφή) választva, amelyeket mindazonáltal különleges csemegeként (τρυφή) kell fogyasztania. (A mondat a gergelyi levélstílusra igen jellemző, hangzáson alapuló szójáték jellegzetes példája.) Egy ilyesfajta, a mértékletesség vezérelte táplálkozás nem csupán a szervezet egyensúlya és egészsége szempontjából fontos, állítja a levélíró, de a helyes viselkedés és az illő megjelenés kialakításával a lelket is formája. A tápláléktól való tartózkodásra felszólító kijelentés, a test tápanyagmegvonás általi sanyargatásának gondolata sem itt, sem máshol nem szerepel a levelekben. (Ellenkezőleg: a gyűjteményben több olyan, 370–373 között keletkezett levél is olvasható, amelyben Gergely élelmet kér övéi számára unokatestvérétől, az Ikonium püspökévé emelt Amphilochiostól,[38] mondván, emberei – ellentétben a platóni *Phaidros* kabócáival –, nem képesek kizárólag harmaton élni.) Úgy tűnik, a női címzettje, teoretikus hangvétele miatt is különleges Basilissa-levél írója va-

[36] Vö. F. Gautier: *Le dépassement des genres chez les Cappadociens et chez Grégoire de Nazianze en particulier*, Revue des études augustiniennes 55 (2009) 113–139.
[37] *Ep.* 244, 8.
[38] Személyéről lásd Van Dam: *Families* (6. j.), l85–187.

lamiféle mértékletes, józan és filantróp attitűd jegyében elhatárolódik a túlzott aszkézis révén magukat felesleges szenvedéseknek kitevőktől; felfogásában a jó fizikai kondíció, a megfelelően karbantartott szervezet értékesebb a betegség külső ereje által megviselt vagy a tudatos önkínzás által meggyötört testnél.

Az egészség értékként való felmutatása elválaszthatatlan az aszkézis problematikájától, amelyre a Basilissa-levél egyáltalán nem utal: a szövegben nem találni semmiféle gyakorlati tanácsot, útmutatást a virrasztással, böjttel kapcsolatban. Kérdéses, azonban a jelen vizsgálati *corpus* behatároltsága miatt nem eldönthető, vajon az egészség megóvására való felszólítás tekinthető-e a túlzásba vitt aszkézissel szembeni tudatos állásfoglalásnak. Vagy épp az ellenkezőjéről lenne szó, s a jó kondíció, az erős, ellenállóképes szervezet fenntartása tulajdonképp az aszkézist szolgálja, lévén utóbbi valódi terepe az önként vállalt fájdalommal és megfosztottsággal szemben erőteljesebben, látványosabban reagálni képes egészséges test? Az erkölcsi tökéletesedés szempontjából nagyobb hozadéka van-e az aszkézis gyakorlásának, ha annak megpróbáltatásai egy kellőképp jó állapotban lévő, erős szervezetre irányulnak, s nem egy, a betegség akaratlagosan nem befolyásolható, természetes fájdalma által már meggyötört testre?

Mindezen kérdések szempontjából a *corpus* legfontosabb leveleit a Philagrioshoz[39] intézett, tíz egységből álló korai ciklus jelenti (*Ep.* 30–36, 80, 87, 92), amelynek első írása 369-re, záródarabjai a 380-as évek elejére datálhatók, közöttük számos bizonytalan keltezésű szöveggel. A testi szenvedés, a gyógyítás témája nem véletlenül dominál ezen üzenetekben: Philagrios Gergellyel közösen töltött athéni évei után annak fivérével, Kaisariosszal[40] együtt Alexandriában orvostudományt tanul. (A kutatás Gergelynél magánál is feltételez bizonyos szintű orvosi képzettséget.[41]) A kettős műveltsége miatt a levelekben több alkalommal méltatott Philagriost pontosan meg nem nevezett krónikus betegség gyötri, s alakja az írásokban a szenvedő ember paradigmájaként jelenik meg. Gergely neki szóló üzenetei többnyire a fájdalom mibenlétét, értelmét boncolgatják, gazdag retorikai és filozófiai eszköztár bevonásával.

A nyitódarab, a 369-re datált 30. levél a bithyniai földrengés csodával határos túlélését követően váratlan betegségnek áldozatul eső Kaisarios elvesztéről számol be. Az írás központi témája nem annyira a testvér idő előtti halála okozta veszteségélmény, mint inkább a közös gyászt nehezítő külső akadályok leküzdése. (Erre utal, hogy a sírfeliratokban évszázadok óta használatos, a szeretett halott irigy istenek általi elragadására utaló ἁρπάζειν ige tárgya itt nem a fivér, hanem az őt gyászoló levélpartnerek személyes

[39] Philagriosról lásd Bernardi: *St. Grégoire* (6. j.), 251; Van Dam: *Families* (6. j.), 145–146; S. Elm: *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*, Berkeley – Los Angeles – London 2012, 25.

[40] A Iulianos Apostata udvari orvosaként működő, ezáltal családját és hitét kompromittáló Kaisariosról lásd Bernardi: *St. Grégoire* (6. j.), 130–138; Van Dam: *Families* (6. j.), 61–65.

[41] A galénosi *corpus* egyes szövegei részei a korszak retorikai stúdiumainak. A testet gyógyító orvostudomány és a lelket ápoló filozófia párhuzama részben a második szofisztika öröksége, vö. Elm: *Sons* (39. j.), 166–168.

kapcsolata.) Gergely sokat hangoztatott elve alapján sem a testi, sem a lelki baj elszenvedése nem választhatja el egymástól az igaz barátokat, hiszen kapcsolatuk rendeltetése pontosan a fájdalommal szemben nyújtott kölcsönös vigasztalás (2: τοὺς παρακλητικοὺς εἰς τὸ πάθος). A levélíró szerint a barátságuk alapját jelentő, egyben a gyász megosztásához nélkülözhetetlen fizikai, személyes együttlétet (συνουσία) a φθόνος (irigység? a sors igazságtalansága?[42]) miatt létrejött térbeli távolság veszélyezteti, ez azonban az írásban folytatott társalgás (ὁμιλεῖν) révén áthidalható. Noha a szövegben Philagrios betegségéről nyíltan nem esik szó, s a zárómondat utalása Gergely fájdalmára (λυπηρῶς [...] τὰ ἡμέτερα) is lelki, nem pedig testi szenvedésként értelmezendő, az írás a levél gyógyító hatásába vetett hit első példája.

A levelezés terapeutikus funkciója, amely az antik medicina egyik legősibb módszerét jelentő *incantatio* elvével is rokon, számos üzenetben feltűnik.[43] A kortárs patrisztikus szerzők gyakorlatához hasonlóan a tünetek szemérmes összegzése, a fájdalom visszafogott hangnemű megfogalmazása és megosztása Gergelynél is az öngyógyítás eszközeként működik; míg a beteg társhoz intézett levél annak testi-lelki egészségét szolgálja, lévén az üzenet önmagában, tartalmától majdhogynem függetlenül is gyógyír a sebre.[44] Az írásbeli, szó/betű általi orvoslás képzete kizárólag lelki sérülések gyógyítására vonatkozik, testi bajokat távolról orvosolni képes, halandótól származó szövegről sehol nem esik szó.

A bizonytalan keltezésű 31. levél a barátság törvénye által előírt feladatként utal a szenvedés idején elengedhetetlen bölcselkedésre (2: δεῖ φιλοσοφῆσαι), s ennek jegyében kifogásolja, hogy az isteni tanításokban kivételesen járatos Philagrios a tömeghez hasonlóan viszonyul a szenvedéshez: elbukik testével együtt (συγκαταπίπτειν τῷ σώματι), gyógyíthatatlan csapásként panaszolva bajait. A kívánatos, filozófushoz méltó magatartás a *fájdalom feletti elmélkedés* és *az értelem megtisztítása* lenne (3: ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει [...] τὴν διάνοιαν ἐκκαθαίρεσθαι). Ennek értelmében Philagrios mutatkozzék erősebbnek a test kötelékeinél, s *tekintse a betegséget a hasznoshoz vezető nevelési módszernek* (ἡγεῖσθαι τὴν νόσον παιδαγωγίαν πρὸς τὸ συμφέρον), azaz megvetve a testet és mind, ami testi (vagyis változékony, zavaros és pusztulásra ítélt), teljes mivoltában az éginek váljék részesévé, a földi időzést a halálra való felkészülésnek tekintve. A θανάτου μελέτη gondolata, a hozzá kapcsolódó testkoporsó képzete ez esetben nevesített Platón-idézetként szerepel.[45]

Noha Philagrios válasza nem maradt fenn, a következő, pontosan nem datálható levél (*Ep*. 32) a gergelyi tanácsok megfogadásáról tanúskodik. A férfi immáron példa mások számára, aki nem csupán korábban, egészségesen *bánt lehető leghelyesebben testével* (1:

[42] *Ep*. 30, 3.

[43] A beszéd mint φάρμακον képzetét lásd pl. *Ep*. 70, 4; a lélek ráolvasás, varázsige segítségével történő gyógyítására lásd a 165. levél visszatérő κατεπᾴδειν terminusát.

[44] A szavak gyógyerejéről lásd M-A. Calvet-Sebasti: *La lettre, remède souverain chez les auteurs grecs chrétiens*, Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours. éd. par P. Laurence–F. Guillaumont, Tours 2010, 325–337 (Gergelyről 328–330); továbbá Elm: *Sons* (39. j.), 172–176.

[45] A θανάτου μελέτη (cf. *Phaid*. 67d; 81a) gergelyi koncepciójához lásd Moreschini: *Filosofia* (7. j.), 27; 88.

βελτίστῳ κατεχρῶ τῷ σώματι), hanem most, betegen is ezt teszi, hiszen *tehetetlen ugyan, de nem tétlen* (ezen állítás a hasonló alakok egymásmellettiségén alapuló ἀργεῖς οὐκ ἀργῶς szójáték formájában hangzik el). A barát jelenlegi tevékenysége a *filozófusi létmód szenvedéssel szembeni gyakorlása* (2: φιλοσοφεῖς ἐν τοῖς πάθεσι), amelynek leírásában az ismerős sémák olvashatók: a fájdalomtól el nem gyengülő, meg nem görnyedő Philagrios *megveti sárszerű testét* (3: περιφρονεῖν τὸν πηλὸν), amely a természet törvényeinek megfelelően előbb-utóbb úgy is elválik majd a lélektől, akár a betegség, akár az öregség hatására. A címzett emellett belátta, hogy a fájdalommal való szembenézés nem csupán szükségszerű része a bölcseletnek, de egyenesen előfeltétele: *nem lehetséges a valós veszélyek,* így a testi szenvedés *vállalása nélkül,* mintegy csupán elméletben *lenni bölcsnek* (3: τῶν ἀτόπων ἐστὶν ἡμᾶς ἔξω μὲν κινδύνων φιλοσοφεῖν). (A betegség és a bölcsesség szoros összetartozásának, a testi gyengeség kontemplatív életmódra predesztináló hatásának platóni eredetű gondolata[46] másutt is megjelenik a gyűjteményben, amint arra jó példa a 383-ból származó 178. levél. Gergely kedvenc unokaöccse, Nikobulos retorikai képzését s egyben nevelését a neves kappadokiai szónokra, Eudoxiosra bízza. A mesterhez intézett üzenet kiindulópontja a tanítvány különös fogékonysága a szemlélődő életmódra: az ifjút természetes derűjén, lelki nemességén túl pontosan *ágyba kényszerítő állandó betegeskedése, testi gyengesége* (νοσοκομία καὶ τὸ τοῦ σώματος ἀσθενές) teszi alkalmassá a filozófiára – kijelentését Gergely ismét Platón tekintélyével támasztja alá.[47])

Visszatérve a 32. levélhez: Philagrios kettős műveltségéből szerez magának *orvosságot* a közvetetten betegségként láttatott *emberlét bajá*ra (4: τὸ τῆς ἀνθρωπίας φάρμακον) – a terminushasználat ismét egyértelműen a platóni hagyományra mutat.[48] A címzett helyes viselkedésének megerősítésére a levélíró, aki a bevezetésben utalt a lázát jól viselő, azt a *test és a lélek harcá*nak (1: ψυχῆς πάλην καὶ σώματος) tekintő Diogenés példájára, rövid filozófiatörténeti áttekintést ad az εὐδαιμονία mibenlétéről. A testhez kötődő különféle fogyatékosságot (betegséget, csúfságot, alacsony származást, szegénységet) a boldogságot kizáró oknak tekintő, az atya által tévesnek minősített aristotelési felfogással szemben Gergely előbb a külső tényezőket (ἔξωθεν) a boldogság szempontjából indifferensnek tekintő sztoikus álláspont mellett érvel, majd az önként vállalt testi szenvedés külső (τῶν ἔξωθεν), azaz pogány példáit említi (8–11). A zsarnok és a filozófus konfrontációjának sémáján alapuló három elbeszélés más-más iskolát idéz. Anaxarchos maga buzdítja

[46] Vö. *Phaid*. 66b–68b.

[47] *Ep*. 178, 5: Τρίτον ἡ νοσοκομία καὶ τὸ τοῦ σώματος ἀσθενές, ἐπειδὴ καὶ τοῦτο οὐ μικρὸν εἰς φιλοσοφίαν εἶναι δοκεῖ τῷ Πλάτωνι.

[48] Vö. *Phaidr.* 234b; 242e; 274e–275a. Gergelynél, csakúgy, mint a klasszikus hagyományban, a φάρμακον a jó orvos kezében orvosság, nem megfelelően használva azonban méreg, ehhez lásd Elm: *Sons* (39. j.), 166–176. A Platónt követő tradícióban orvosságként, varázsszerként, méregként is szereplő φάρμακον a patrisztikus irodalomban többnyire pozitív jelentést hordoz (lásd a kereszténység mint a pogányok betegségét orvosló gyógyszer képzetét). Gergely másutt a krisztusi *Logos*t tekinti φάρμακον-nak (PG 35; 492), egy költeményében az önmagával folytatott belső dialógus kapja e minősítést (PG 37, 756).

hóhérját, bátran zúzza szét a bölcs valódi énjétől, lelkétől és értelmétől független *zsákot* (9: θύλακον); Epiktétos iszonyatos kínvallatása közben is elmélkedik, *mintha a fájdalom valaki más testét sújtaná* (10: ὥσπερ ἐν ἀλλοτρίῳ τῷ σώματι); Sókratés pedig, vállalva a halált, csupán *a test börtönéből* (11: δεσμωτηρίου τοῦ σώματος) kíván szabadulni, nem pedig az athéniakéból.[49] A bölcselet pogány mártírjainak ellensúlyozására a levél futólag utal *a mi Jóbunkra*,[50] akinek szenvedéseit nem részletezi, nyilván a levélíró és az olvasó által is sajátjuknak tekintett történet ismertsége miatt. A szöveg a mártíromság külső és belső példái után a φάρμακον fogalmával elkezdett gyógyítás-tematikához tér vissza, s nem nélkülözve bizonyos pogány, mágikus hangnemet, a varázséneket, ráéneklést javasolja az öngyógyítás eszközéül (9: κατεπᾴδειν σεαυτοῦ [...] σεαυτὸν ἰατρεύων). A levél a bevezetés motívumainak keretet képező megismétlésével, majd egy, a szenvedés témájához közvetlenül nem kötődő, a pogány bölcsesség ellensúlyozására alkalmazott zsoltáridézet közbeiktatása után az alábbi tétellel zárul: a szenvedésben megtisztuló számára *a testi gyengeség az erény kimunkálásának alapanyaga* (14: καθαιρόμενος [...] ὕλην ἀρετῆς ποιούμενος τὴν ἀσθένειαν).

Ugyancsak a testtel való helyes bánásmód képezi a bizonytalan datálású, a barátot feddő, majd dicsérő üzeneteket (*Ep.* 31–32) követő, e két érzelmi attitűdöt vegyítő 33. levél kiindulópontját. Gergely rosszalló híresztelésekből arról értesül, hogy *a szépet és a munkát egyaránt* szerető, neve által is szorgoskodásra hivatott Philagrios (1: φιλοκαλοῦντος, φιλεργοῦντος) megromlott egészségügyi állapotában is műveli birtokát.[51] A barát fizikai aktivitásának pontos meghatározására nem kerül sor, azonban a birtok képe a Vazulhoz írott, a föld megműveléséről, a természet átalakításáról beszámoló 5. és 6. levet idézi, benne az egészséges fiatal testek által végzett komoly fizikai munkát kísérő jóleső fáradtság képzetével. Megbízható információk hiányában Gergely hezitál barátja viselkedésének megítélésben. Ha társa mindezt mértéken felül teszi, s túlzott erőfeszítéssel veti magát a munkába – amelynek lelki tétjére a szöveg világosan utal, a fizikai tevékenységet filozófiaként nevezve meg (τῇ φιλοσοφίᾳ προσκείμενον) –, az valóban elítélendő. Ha azonban Philagrios munkakedve józan határokon belül marad, tevékenységének eredményét kizárólag a legszükségesebbekre fordítja; végül pedig munkájához társul az elmélkedést kiegészítő, a gondolatot kísérő (testi) fájdalom és törődöttség – tehát az a πάθος, amely meggyőz bennünket arról, hogy *a testtel kapcsolatos dolgok valójában a testen túlra mutatnak* (3: ὑπὲρ τὸ σῶμά σοι τὰ τοῦ σώματος) –, akkor nincs miért neheztelni rá, s valójában az aggódást színlelő, rosszakaró ismerősök érdemelnek megvetést. A levél

[49] Sókratés keresztény etikai példaként való alkalmazásáról lásd I. Opelt: *Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur*, Jahrbuch für Antike und Christentum 10 (1989) 192–207.

[50] A feltehetően leprában szenvedő Jób alakja az utolsó években íródott, a testi fájdalom elhatalmasodásáról beszámoló prózai művekben és versekben (vö. *Carm.* II. 1. 19, 9–37) rendre visszatér, vö. Milovanovič-Barham: *"Here I Am..."* (5. j.), 280–283; Simelidis: *Selected Poems* (3. j.), 168.

[51] A barát betegségére kizárólag az orvosi szakmunkákból is ismert ἐν τοιαύτῃ καταστάσει τοῦ σώματος szerkezet utal (vö. Gal. *In Hipp. Aphor.* 18a174; Aet. *Iatric.* 5, 87, 79).

zárása ez esetben is az egészség megőrzésének,[52] a betegség orvoslásának lehetőségeivel foglalkozik, amelynek során az öngyógyítás mellett az Istennel való konzultáció teljes meggyőződéssel vallott lehetősége is feltűnik.[53] E tanácsokat követve, állítja Gergely, Philagrios nem tévedhet keresztényi és filozófusi kötelességeinek teljesítésében.

A következő, biztosan nem datálható Philagrios-levél (*Ep.* 34) jelentős fordulatot hoz a fájdalommal kapcsolatos felfogásban. A levélíró nosztalgiával idézi fel súlyosan beteg barátjánál tett látogatását s az ott elhangzott beszélgetést, amelynek kiindulópontja a 72. zsoltár, benne a szenvedéssel szembeni helyes attitűdöt szemléltető ószövetségi előképpel. A gonoszok boldogulása láttán Dávid saját lelkét a végítélet és az erény halálon túli jutalmának gondolatával gyógyítja (34, 2: τὸ λυποῦν θεραπεύεται). A két barát keresztény és pogány *auctor*ok bevonásával próbálja a példa vigasztaló igazságát Philagrios reménytelen állapotára alkalmazni. A kezdetben higgadt dialógus hamarosan a társát észérvekkel nyugtató Gergely monológjává változik, amelyet váratlan gesztus szakít félbe: a fekhelyéről felemelkedő Philagrios *betegségének örvendve* (4: τῇ νόσῳ χαίρων), ünnepélyes imával ad hálát az Úrnak, aki *a benső embert a külsőt érő csapásokkal tisztítja meg* (τῷ ἐκτὸς καθαίρεις τὸν ἐντὸς ἄνθρωπον). A régi találkozást felidéző, a fájdalom iskolájában Philagrios tanítványává lett Gergely bizton jelenti ki: valójában azokat kell siratni halottakként, akiknek a *belseje beteg* (6: οἱ κακοὶ τῆς ἔνδον νόσου), nem pedig a testi bajok által sújtottakat, hiszen *a filozófus módjára viselt betegség kívánatosabb a féktelen egészségnél* (κρείττων εὐημερίας ἀχαλινώτου νόσος φιλόσοφος). A betegséget a magával a filozofikus létmóddal azonosító nominális mondat a fájdalom helyénvalósága mellett érvel, amelyben a szenvedés *par excellence* (keresztény) filozófusi lélekállapotként jelenik meg.

A sorozat bizonytalan keltezésű két utolsó levele (*Ep.* 35–36) további változásokról tanúskodik. Az ezidáig a vigasztaló társ, majd a tanítvány képében fellépő levélíró ekkorra már maga is fájdalmak sújtotta beteg, akinek ugyancsak szüksége van erőt adó baráti szóra. A rövid 35. levél ezt az új helyzetet tudatosítja a barátságra hivatkozva, amelynek legfőbb feladata pontosan a *szenvedésben elvárt kölcsönös vigasz* (1: τοὺς παρακλητικοὺς εἰς τὸ πάθος). Az ezt követő, hatásos oxymoronnal bevezetett, szintén igen tömör üzenet ugyanezen megváltozott helyzetet érzékelteti. A 34. levél Philagriosának szavait parafrazeálva Gergely *boldognak mondja magát betegségében* (36, 1): Ἀλγῶ τῇ νόσῳ καὶ χαίρω. Elégedettsége nem valamiféle önkínzásból ered, hanem abból, hogy immáron *mesterré lett mások számára a fájdalommal való bánás tudományában* (τοῦ καρτερεῖν τοῖς ἄλλοις εἰμὶ διδάσκαλος). Mélységesen meggyőződve arról, hogy szenvedése nem a legfőbb akarat ellenére történik, a levélíró hálát ad Istennek, s őrzi a Gondviselésbe vetett bizalmát. A Philagrios-levelek sora itt ideiglenesen véget ér, hogy majd a 380-as évek kezdetén folytatódjék, a fájdalom megélésén alapuló tökéletesedés lehetőségének újragondolásával.

[52] Az egészség mint érték ritka kifejezésére lásd a 238. levél a szerzeteseknek az Úrtól testi és lelki erőnlétet (7: Ἐρρωμένους ὑμᾶς, ψυχῇ καὶ σώματι προκόπτοντας) kérő záróformuláját.

[53] *Ep.* 33, 5: αὐτὸς δὲ σεαυτῷ χρῶ συμβούλῳ καὶ τῷ Θεῷ περί τε τοῦ πάθους καὶ τῶν ὅσα περὶ τὸ πάθος.

A 370-es évek közepétől jelentős változásra figyelni fel a levelekben: a betegség tematikája ezen túl szinte minden esetben önreflexív kontextusban szerepel. Ennek jegyében íródik például a Samosatai Eusebioshoz intézett 64. levél 374-ben: a szobáját elhagyni nem engedő betegségtől halálra vált Gergely úgy érzi, ütött utolsó órája (1: ἐν ἐσχάτῃ ἀρρωστίᾳ διάγων [...], ἡ νόσος τὸν περὶ τῶν ἐσχάτων φόβον ἐπάγουσα). A testi szenvedés elválaszthatatlan a lélek sebeitől (1: τῶν ψυχικῶν τραυμάτων), utóbbiak azonban továbbra is orvosolhatónak tűnnek a baráti üzenet révén.

375-ből származik a fontos udvari hivatalt viselő Eutropioshoz intézett 70. levél, amelyben a φάρμακον szóval megnevezett immateriális gyógyszer képzete tér vissza. A *gúzsba kötő gyengeség*e (3: τῇ ἀρρωστίᾳ πεπεδημένον) miatt a közelében tartózkodó barátot felkeresni nem képes Gergely Tantalos kínjaihoz hasonlítja mozgásképtelenségéből adódó frusztráltságát. Az iszonyú kínokat elszenvedő mitológiai bűnös szerepelt a Vazullal közös remeteség emlékeit idéző, klasszikus utalásokban bővelkedő első levelekben is, ahol Tantalos kínjai a mindenre elszánt fiatal anachoréták megpróbáltatásainak érzékeltetésére szolgálnak. E korai levelek retorikus túlzáson (*hyperbolé*) alapuló, humorisztikus hangvétele élesen elüt a másfél évtizeddel későbbi, a test valós nyomorúsága idején írottétól. Az Eutropios-levél zárásában Gergely Homérost idézve[54] azt kéri, barátja üzeneteivel maga váljék számára a lélek fájdalmát gyógyító egyiptomi orvosággá (φάρμακον).[55]

Egy 380–382 közé datált, ismét Philagrioshoz intézett, megrendítő levél (*Ep.* 80), a gyűjtemény talán legpesszimistább darabja, fizikai és mentális mélypontról számol be. A *testi* és *lelki testvérét*, azaz Kaisariost és Vazult elvesztő, szüleit is eltemető Gergely nyomorúságkatalógusát a hitvány fizikai állapot vezeti be (2: τὰ τοῦ σώματος πονηρῶς ἔχει), ezt a követi az öregség, a gondok, az áruló barátok, a pásztor nélkül maradt Egyház említése, a jóság pusztulásának, a rossz elhatalmasodásának keserű felsorolása. A sort az éjszaka, vaksötétben bolyongó hajó és az alvó, a világról mit se tudó Krisztus evangéliumi képe[56] teszi végképp reménytelenné. A bajokból való szabadulás egyetlen lehetőségét Gergely a halálban látja: a szenvedés meditatív öngyógyítás, baráti ima általi megszüntetésének lehetőségéről, a kín pozitív etikai hozadékáról nem esik szó.

A visszafordíthatatlan testi leépülés éveiben új elemként csatlakozik az eddigi panaszokhoz a Gergellyel szembeni bizalmatlanság, a betegségének valódiságát firtató gonosz megnyilvánulások[57] felpanaszolása, miként arról az önéletrajzi költemények mellett a 382 nyarán a Kappadokia kormányzójához intézett, a konstantinápolyi zsinatra való meghívást elutasítani próbáló 131. levél tanúskodik. A szöveg elején a kínok elviselésének terhe mintegy a ἡσυχία és az ἀναχώρησις, a csendes elvonulás és az egyházi ügyektől való tartózkodás áraként jelenik meg, amelyek kedvéért a levélíró *még a test szenvedésé-*

[54] *Od.* 4, 219–229.
[55] *Ep.* 70, 4.
[56] Mt 8, 24.
[57] Lásd a 89; 90; 131; 139. leveleket, kontextusukról Trisoglio: *Gregorio* (2. j.) 63.

vel is kiegyezett (1: τῇ τοῦ σώματος κακοπαθείᾳ ὁμολογήσαντες). Felettesei azonban, rossz egészségügyi állapotáról tudomást nem véve, ismét visszaküldenék őt a világ zajos forgatagába – a levélíró ez ügyben kér támogatást a címzettől, aki hiteles tanúja lehet Gergely valós gyengeségének (2: μάρτυρα τῆς ἡμετέρας [...] ἀρρωστίας).

A hívekkel szembeni felelősségérzet és az ellene felhozott vádak tisztázásának igénye megnehezítik Gergely régóta vágyott végleges visszavonulását, amint arra a püspöktársához, Theodóroshoz intézett, ugyancsak 382-ben íródott 139. levél is utal. Gergely korábban már lemondott Nazianzos püspökségéről, s döntését – ellenségei állításával szemben – nem személyes gőggel, a rábízott nyáj megvetésével indokolta, hanem (a kinevezését eleve hiteltelenítő formai szabálytalanságokon túl) a gyengeség általi felmorzsolódással (4: διὰ τὸ συντετρίφθαι τῇ ἀρρωστίᾳ), amely nem teszi lehetővé, hogy tovább vállalja a rárótt terheket. Az intrikák hatására mégis visszavonja Istennel egyetértésben hozott korábbi döntését, s *hagyja magát legyőzni, olyan vereséget szenvedve, amely fájdalmas teste* (τῷ σώματι ὀδυνηράν)*, azonban távolról sem hitvány lelke számára.* Gergely átengedi *szerencsétlen testét* (ταπεινὸν τοῦτο σῶμα) *az Egyháznak, hogy az rendelkezzék vele,* mert helyesebbnek tartja, hogy *valaki testben szenvedjen, mintsem hogy a lelkét érje sérelem,* (παθεῖν σαρκικῶς μᾶλλον ἢ πνευματικῶς πλήσσεσθαι), *vagy maga sértsen meg másokat, akik olyan hitványságokat feltételeznek róla, amelyek valójában őket magukat jellemzik.*[58] A szöveg egésze a Philagrioshoz intézett 32. levél példázatait, a zsarnokkal szemben bátran kiálló, elveikért a kínzást, a halált vállaló pogány bölcsek önfeláldozását idézi. Az állhatatosság gondolata a bosszúállás kerülendősége, a megbocsájtás kereszténytyi parancsa helyett klasszikus etikai indoklással egészül ki: az ellenfelei emlegette gőg és a megvetés már csak azért sem befolyásolhatta Gergely visszavonulással kapcsolatos döntését, mert az ilyesfajta érzelmek nem férkőzhetnek közel a filozófus lelkéhez (4).

A megmásíthatatlan hanyatlás folyamatában rövid intermezzóként a testi állapot stabilizálódásának jelei mutatkoznak a 382-es év végének néhány levelében, amelyek egyebek mellett az egyházi tisztségek újbóli vállalásának lehetőségéről számolnak be. Gergely 382 nyarán végre hajlandó kezeltetni magát a Xanxaris melletti gyógyvizekben, s a terápia hatására állapotában jelentős, bár ideiglenes javulás következik be.[59] A gyógyulás reménye jelen van már a Nektarioshoz írott 91. levélben, amelyben Gergely egészségének Isten segítségével történő örvendetes javulásáról számol be, valamint az Amphilochios püspökhöz[60] intézett 171. levélben. Utóbbi üzenet szerint a gyengeségből végre kilábaló Gergely a baráti szónak, betűnek köszönheti felépülését, amelyhez az ima gyógyereje járul, az *Úrról elmélkedő papi szó ugyanis még a halottakat is feltámasztja* (1): γλῶσσα γὰρ ἱερέως

[58] *Ep.* 139, 5–6.

[59] A saját egészségével való törődésre utaló kivételes mondatok egyike ugyancsak 382 nyaráról datálódik (*Ep.* 133, 1: τοῦ σώματος ἡμῶν ἐπιμελούμενοι), vö. Simelidis: *Selected Poems* (3. j.), 63. Esetleges terápiára, diétára az orvosokban egyáltalán nem bízó Gergely elvétve utal csak, vö. Milovanovič-Barham: *"Here I Am..."* (5. j.), 290.

[60] Személyéről lásd Van Dam: *Families* (6. j.), l85–187.

φιλοσοφοῦσα τὸν Κύριον ἀνεγείρει τοὺς κάμνοντας). A testi javulás indokaként pogány színezetű gondolatok is feltűnnek: Gergely metaforikus nyelvhasználatában Amphilochios nem csupán a társa egészsége felett rendelkező hivatásos védelmezőként (orvosként?) (τῆς ἰάσεως πρόξενος), de a beteg lelkének lantján a megbomlott harmóniát újra megszólaltató lantverőként (πλῆκτρον) is megjelenik – a hangszer motívuma a zene gyógyító erejének pythagoreus tanát idézi.

A 382 végén írott, ugyancsak a testi-lelki hogylétre kérdező mondattal nyitó újabb Philagrios-levélben (*Ep.* 92) a sorozat hozzávetőleg másfél évtizeddel azelőtti darabjainak optimista hangneme tér vissza. Philagrios betegséggel szembeni, bölcshöz méltó attitűdje dicséretéhez itt nem kapcsolódik *az Isten kegyelméből a gyengeséget elviselő*[61] Gergely személyes elesettségével kapcsolatos megjegyzés. Az öreg barát panaszainak kikérdezésére nem is érdemes szót vesztegetni azok sokasága miatt, állítja Gergely, aki azonban megnyugvással tapasztalja, hogy társa lelke ép, hiszen *elmélkedik testi szenvedései felett* (1: ἐμφιλοσοφεῖς τοῖς πάθεσιν τοῦ σώματος), azokat *nem az anyag,* azaz a test *működési zavarának, hanem az erény, vagyis a lélek próbakövének* (βάσανον ἀρετῆς ἀλλ᾽ οὐχ ὕλης ἀνωμαλίαν) tekinti, s ilyen értelemben betegsége boldogabb állapot mások egészségénél (σοι τὸ κακοπαθεῖν τῆς τῶν ἄλλων ὑγείας μακαριώτερον). A gondolat s a fogalmazás ismét az egyik fiatalkori Vazul-levelet idézi, amely az önként vállalt szenvedés felsőbbrendűségét hangsúlyozza a készen kapott gyönyörökkel szemben.[62]

A 382 végén, 383 első felében tapasztalható javulás csupán ideiglenesnek bizonyult. Az utolsó évekből származó levelek alapélménye (a gyengeség, levertség miatt meghiúsuló találkozók okozta folyamatos lelkiismeret-furdaláson túl) a hamarosan bekövetkező végleges távozás, amelynek ábrázolásában test és lélek viszonyának kérdése ismét visszatér. A 385-ből fennmaradt, Kappadokia frissen kinevezett kormányzójának gratuláló 195. levél egy rokon peres ügyét kívánja egyengetni. A feladó a pogány irodalomban hozzá hasonlóan jártas címzett jóindulatát az énekmondók versengését tárgyaló hésiodosi hely[63] újraértelmezésével, kettejük kulturális közösségére való utalással igyekszik megnyerni. A levélíró a továbbiakban felpanaszolja, hogy *rossz állapotban lévő teste már nem képes a lélek törekvéseit szolgálni* (2: οὕτως εἶχον τοῦ σώματος ὥστε ταῖς τῆς ψυχῆς ὁρμαῖς ὑπουργεῖν δύνασθαι), s miként a napot a felhő, úgy sötétíti el Gergely benső énjét *az erőtlenség, az irigy kis test, e börtön* (3: ἡ ἀρρωστία καὶ τὸ φθονερὸν τοῦτο σαρκίον καὶ δεσμωτήριον): egyetlen vigaszt ezen állapotban csupán a baráti szó jelent.

Figyelemre méltó, hogy az utolsó évek üzeneteiben a σῶμα helyett (vagy mellett) rendre a páli σάρξ vonatkozik a testre, így például a levélváltás gyógyító erejére utaló 196. vagy a 206. levélben is. Előbbiben, a 385 körül a befolyásos Hekébolioshoz egy rokon ügyében írott levélben a csaknem mozgásképtelen Gergely egy elmaradt találkozás miatt mond

[61] Vö. *Ep.* 91, 1: ἐλέῳ Θεοῦ ἱκανῶς τῆς ἀρρωστίας ἀνενεγκόντες.
[62] *Ep.* 6, 2.
[63] Hesiod. *Erga* 25 skk.

stílusparódiának is beillő vádbeszédet *hitvány és gonosz testecskéjével* szemben, *aki oly sok bajt okoz neki*.[64] A bevezető fájdalmak sújtotta szenvedőjének felkiáltása a βοήσομαί és a φθέγξασθαι hangzatos igéivel a katasztrófa felé közeledő tragikus hősök szenvedélyteli monológjait idézik, míg a κατηγορία terminusa a bűnvádi eljárás szaknyelvét – e sajátos nyelvi-műfaji keverék ez esetben is a művelt címzett jóindulatának megnyerését szolgálja. A vádbeszéd súlyos szavait a kicsinyítő képzős alakban megnevezett testre vonatkozó minősítések ellensúlyozzák (πονηρὸν καὶ κακόηθες σαρκίον), részint nyilvánvaló téve a szöveg parodisztikus jellegét, részint új megvilágításban láttatva test és lélek viszonyát: a test felelőtlen, gyermeki lény alakjában tűnik fel, aki a felnőtt, megfontolt lélek irányítására szorul. A folytatásban (3) a szöveg hangulata gyökeresen megváltozik, Gergely felhagy a familiáris, tréfás hanggal, s a sírás határán sorolja az őt ért csapásokat, hogy végül gyógyírt (φαρμάκον) keressen bajára a baráti levélben.

A 206. levélben a 12. levél biológiai és társadalmi nemeket szembeállító, illetve a testtel szemben a lélek felsőbbrendűségét hangsúlyozó kontextusa tér vissza. A csapdaként láttatott női test csábításának engedő, bájitaltól (ezúttal is φαρμάκον) megrészegülve vagyonát elherdáló, családjára szégyent hozó Adelphioshoz intézett, atyai hangvételű szemrehányásban a helyreutasítás az anyagi természetű javak múlékonyságának gondolatára épül: a hús és a test megemésztődésének *Példabeszédek*ből (5, 11) vett fenyegetését a bűntől való szabadulás, a homályos felhőként láttatott test lerázásának lehetősége, az istenlátás felkínálása ellensúlyozza.[65]

Az *epistolé*k testtel, testi szenvedéssel kapcsolatos fentebbi helyeinek összegzéseként a következő általános jellemzők körvonalazódnak. Gergely leveleinek testfelfogása nem mutat jelentős különbséget egyéb műveinek eszmeiségéhez képest. A test önmagában nem rossz, a bűn forrásává csupán az értelem segítsége nélkül történő helytelen használat révén válik. A betegség a kettős műveltségű keresztény filozófus számára ideális esetben az erény nyersanyaga: a fájdalom tudatos, az állhatatos bölcs pogány előképére is visszatekintő kimunkálása erkölcsi haszonnal jár és segíti az anyagtalan, szemlélődő létmód megvalósítását, egyebek mellett a szenvedés megosztás révén történő enyhítésével (lásd a baráti levél, ima, általában a barátság mint φάρμακον képzetét). A levelezés kronologikus áttekintése azonban arra utal, hogy e bizakodó, a fájdalommal szemben határozott filozófiai stratégiával rendelkező, öngyógyításra, illetve a φιλία-partnerek együttműködésére számító felfogás jelentős változáson megy át a személyesen megéltek hatására. A fájdalom önálló intellektuális feldolgozásának reménye fokozatosan érvényét veszti a kiszolgáltatottságban egyedüli lehetőségként maradó hittel szemben.

A gyűjtemény végi levelekben a gyógyulás reménye, az orvossággal felérő baráti üzenetbe vetett hit többé nem jelenik meg. A sokáig Nyssai Szt. Gergelynek tulajdonított, mára azonban történeti és stilisztikai megfontolások alapján egyaránt a Nazianzosi írásai közé

[64] *Ep.* 196, 1: Ὦ σαρκίον πονηρὸν καὶ κακόηθες, οἷά με κακὰ δρᾷς, οἷα ἐργάζῃ.·
[65] *Ep.* 206, 6.

sorolt 249. levél szimbolikus jelentőségűnek is tekinthető a jelen vizsgálat szempontjából, s mai attribúciójának megerősítéséhez talán a betegség-tematika erőteljes jelenlétének tudatosítása is hozzájárulhat.

A levél az idős, szinte béna, a kór következtében megváltozott külsejével nyilvánosan mutatkozni egyre kevésbé akaró Gergely vélhetően utolsó utazásának történetét mondja el, amelynek során az atya Helladiost, Kaisareia püspökét keresi fel. A Kappadokia kettéosztását, majd újbóli egyesítését követő bonyodalmak hatására a két püspök korábbi jó viszonya végképp a múlté, Helladios rendszeresen intrikál Gergely ellen, s hamis vádjai futótűzként terjednek mindenfelé (1–3). A minden klasszikus utalást nélkülöző, terjedelmes, novellaszerű elbeszélésben Gergely felkeresi a hivatalos ügyben a környéken tartózkodó, a kósza hírek szerint beteg (6: ἀρρωστεῖν) Helladiost, hogy tisztázza magát a vádak alól, s hogy az illemnek, tisztességnek (πρέπειν) megfelelően ne hagyja orvosolatlanul a kettejük között kialakult, áldatlan, betegségnek minősített helyzetet (249, 4: μὴ περιιδεῖν ἀθεράπευτον [...] ταύτην δυσμένειαν). Az atya jelentős távolságot tesz meg járhatatlan hegyi utakon, hogy tárgyaljon társával, s egy lóháton töltött éjszaka után, Helladios szállásheleyére érkezve azonnal bebocsájtásért folyamodik. A szöveg a békülés, kiegyezés szándékát mindvégig a kezeletlen betegség (9–10: τῶν ἐν ἡμῖν ἀθεράπευτον) metaforájával jeleníti meg. Az órák múlnak, Gergely fáradtan, étlen-szomjan, a tűző napon, a helyiek gúnyos megjegyzései közepette várja Helladios válaszát. Miután nagy sokára bevezetik, vendéglátója meg sem szólítja, noha erre az őseik között létrejött vendégbarátság is kötelezné. Gergely hiába keresi megvetése okát, s jobb híján betegségnek (19: νόσος) minősíti Helladios vele szembeni megalázó bánásmódját. Vérig sértve, a szeretet parancsának azonban engedelmeskedve udvariasan érdeklődik Helladios hogyléte felől (21: περὶ τὴν θεραπείαν τοῦ σώματος), azt feltételezve, hogy alkalmatlan időben érkezett, s hogy megvárakoztatása hátterében partnere orvosi kezelése áll. Civilizált gesztusát az állítólagos beteg durván visszautasítja, azonnali távozásra szólítva fel Gergelyt. A levélíró vihar által megtépázva, kimerülten, szenvedő testtel (25: καταπεπονημένῳ τῷ σώματι) tér meg otthonába. A levél zárásában ismét a gyógyítás motívuma jelenik meg: Gergely kijelenti, a történtek ellenére sem tartaná tisztességesnek, ha *gyógyítatlanul hagyná Helladios beteges gőgjét* (35: τὴν τοσαύτην τοῦ τύφου νόσον περιιδεῖν ἀθεράπευτον), s a Gondviselésnek ajánlja társát. Ő maga panaszaira már csupán egyetlen valakinél keres gyógyírt, aki nem más, mint *a holtakat feltámasztó, a test és a lélek minden erőtlenségét megszüntető* (18: ὁ πᾶσαν ἐξιώμενος ἀρρωστίαν καὶ ψυχῶν καὶ σωμάτων) Krisztus.

DUPress

Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει
Body, Pain and Philosophical Life in the epistolography of Gregory of Nazianzus

The paper will consider the notion of body and pain in the rich epistolary work of Gregory of Nazianzus. The idea of a suffering body plays a decisive role not only in his anthropology but as well as in his ethics: being ill is seen as a particular predisposition to contemplation and making philosophy. The concept of body and pain seems to be influenced by the personality of the addressee and by the experiences of physical pathos (corporal deficiency and weakness) of Gregory himself, who wants to develop a strategy for acquiring virtue by suffering. The lecture will analyse why the body can be considered at the same time as the tool and the obstacle of the philosophical lifestyle, how does it function in the making of philia and in the works of ascesis. Finally it will be argued how a certain philanthropic attitude seems to make a counterpoint to the excessive annihilation of the body never practised or approved by Gregory.

DUPress

Pásztori-Kupán István

„Ugyanaz, de nem ugyanolyan." A test feltámadása Ikoniumi Amphilokhios értelmezésében

A test feltámadásának gondolata rendkívül sok vitát és nézetkülönbséget gerjesztett az évszázadok folyamán. Noha maga Pál apostol is elég világosan különbözteti meg a feltámadott testet az elhullttól,[1] a rendelkezésre álló óegyházi források meglehetősen tarka képet mutatnak a feltámadás kapcsán kialakult ókeresztyén nézetek között. Jelen írásunkban nem foglalkozhatunk a test feltámadásáról szóló óegyházi hitvallási tételek mindenikével, viszont annyit ki kell emelnünk, hogy míg a nyugati fogantatású *Apostoli Hitvallás*ban tételesen szerepel, addig a 379-es *Antiochiai Hitvallás*ra épülő ún. *Niceai–Konstantinápolyi Hitvallás* (381) nem tartalmazza.

Az egyik legfontosabb idevágó tanulmányt Luise Abramowski tette közzé,[2] aki többek közt Mopsvestiai Theodóros szír nyelven fennmaradt *Katekézisei* alapján[3] kimutatja, hogy a *Niceai–Konstantinápolyi Hitvallás* elődjét Róma (Damasus pápa) és Antiochia teológiai kölcsönhatásában kell keresnünk. A különböző apró mozaikokból hézagosan összerakható történet lényege a következő: a 325-ös *Niceai Hitvallás*t a nyugati teológusok – feltételezhetően a 369-es Damasus-féle zsinat résztvevői[4] – kiegészítették, és ezt a kiegészített változatot az antiochiai neo-niceánusok igazították a helyi viszonyokhoz. Az ily módon létrejött formulát nevezi a szerző *Romano–Nicaenum*nak.[5] Ez volt az alapja a későbbi szövegváltoztatásoknak, így annak a formulának is, amelyet a szakirodalom 379-es *Antiochiai Hitvallás*ként tart számon.[6]

Jelen témánk szempontjából figyelemreméltó, hogy az antiochiai hitvallási szöveg nem általában *a holtak* feltámadásának visszavárását, hanem *a test* feltámadásának gondolatát is tartalmazta. A szír nyelven fennmaradt szövegben a *pagrá* kifejezés elsősorban a σῶμα fogalmának felel meg, de használták a σάρξ értelmében is. Így Theodoros szír nyelven fennmaradt szövege akár ἀνάστασις σώματος (a test feltámadása), akár ἀνάστασις

[1] 1Kor 15,36–37: „Balgatag! Amit te vetsz, nem elevenedik meg, hanemha megrothadánd. És abban, amit elvetsz, nem azt a testet veted el, amely majd kikél, hanem puszta magot, talán búzáét, vagy más egyébét." (Károli Gáspár fordítása).

[2] L. Abramowski: *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?*, Theologie und Philosophie 67 (1992) 481–513.

[3] Theodoros munkájának szír és angol nyelvű kiadását lásd A. Mingana: *Commentary of Theodore of Mopsuestia On the Nicene Creed* (Woodbroke Studies 5), Cambridge 1932.

[4] K. J. Hefele: *A History of the Christian Councils* I–V, trans. W. Clark, Edinburgh 1872–1896, II, 360–361.

[5] Abramowski: *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum* (2. j.), 498–503.

6 A kérdéshez lásd még Pásztori-Kupán I.: *Az úgynevezett Niceai–Konstantinápolyi Hitvallás dogmatörténeti háttere*, Studia Doctorum Theologiae Protestantis I, Kolozsvár 2010, 195–218.

PUPress

σαρκός (a hústest feltámadása) gyanánt értelmezhető.[7] Fontos megjegyeznünk, hogy a szír nyelvnek külön szava van a σάρξ, azaz a hústest kifejezésére is: ez a héber BáSzáR-nak megfelelő *beszrá*.[8] Ebben a tekintetben talán az ún. *Romano–Nicaenum* befolyásolhatta az antiochiai szöveg alakulását.

Adatok hiányában nehéz megválaszolni, hogy a konstantinápolyi atyák miért döntöttek úgy: az antiochiai hitvallásból kihagyják a test (vagy a hústest) feltámadására vonatkozó tételt, és azt „a holtak feltámadása (feszült) várakozásának (προσδοκῶμεν)" gondolatára cserélik. Mert az, hogy az antiochiai formulát ismerték és elfogadták, éppen a 381-es konstantinápolyi zsinatnak tulajdonított – de valójában a 382-es zsinaton keletkezett – ötödik kánonban található, amely a nyugatiak leveléről (*Tomus*áról) és az antiochiaiakéról beszél:

Περὶ τοῦ τόμου τῶν Δυτικῶν καὶ τοὺς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἀπεδεξάμεθα τοὺς μίαν ὁμολογοῦντας πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος θεότητα.	A nyugatiak *Tomus*ával kapcsolatban elismertük / elfogadtuk az antiochiaiakat is, akik az Atya, a Fiú és a Szent Lélek egy istenségét vallják.[9]

Témánkra térve elsősorban tisztáznunk kell: azonos értékűek-e a „holtak feltámadására" (ἀνάστασις νεκρῶν), a „test feltámadására" (ἀνάστασις σώματος), illetve a „hústest feltámadására" (ἀνάστασις σαρκός, *carnis resurrectio*) vonatkozó hitvallási formulák? Ha ugyanazt fejezik ki, miért kell ennyi változatban megjeleníteni? Ha pedig nem ugyanazt jelentik, melyek a közöttük felfedezhető árnyalati különbségek? E kérdések részleges megválaszolására hívjuk segítségül a 4. század végének gyakran elfelejtett tanítóját, Ikoniumi Amphilokhiost.

Amphilokhios a három nagy kappadókiai atya közeli barátja (és valószínűleg Nazianzosi Gergely első unokatestvére) volt,[10] akinek értékes hagyatékával a későbbi korok sajnos eléggé mostohán bántak. Ő biztatta Basileiost *A Szent Lélekről* szóló munka megírására.[11] Theodosius, aki 380-ban a keresztyénséget a birodalom kötelező államvallásává

[7] Abramowski: *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum* (2. j.), 511. Lásd még H. Denzinger, A. Schönmetzer (szerk.): *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1965[33] *51.

[8] Az Újszövetség szír fordítása, a *Pesitta* szövege sem következetes a σῶμα és a σάρξ fordítása tekintetében. A Mt 19,5-ben a *Pesitta beszrá*val, a Mt 19,6-ban pedig *pagrá*val fordítja ugyanazt a σάρξ kifejezést. Ugyanígy a Róm 12,5-ben és Kol 3,15-ben szereplő σῶμα, valamint az 1Kor 6,16-ban szereplő σάρξ megfelelőjeként a *pagrá*val találkozunk. Röviden szólva: mivel az antiochiai hitvallási szövegnek csak a szír fordítása áll rendelkezésre, nem lehet teljes bizonyossággal eldönteni, hogy a görög eredetiben a σῶμα vagy a σάρξ szerepelt-e.

[9] Hefele: *Councils*, II (4. j.), 360.

[10] J. B. Lightfoot: *Amphilochius of Iconium*, A Dictionary of Christian Biography, 1–4, ed. W. Smith, H. Wace, London 1877–1887, I, 104.

[11] Basileios *A Szent Lélekről* című művét Amphilokhiosnak ajánlotta. Lásd Basilius Caes. *De spiritu sancto* I, 1, 1–6 (SC 17, 106, 1–6).

tette, Kyrosi Theodórétos tanúsága szerint Amphilokhios hatására adta ki az ariánusok, makedoniánusok és apollinaristák elleni körlevelét 383 szeptemberében.[12] Noha már életében komoly tanítói tekintélynek örvendett, és a későbbi korok teológusai is így hivatkoztak rá, Amphilokhios munkái javarészt elvesztek.[13]

Egyetértünk Bugár M. István azon megállapításával, miszerint „a *személy* fogalma az ókori keresztény teológiai viták eredményeképpen jött létre".[14] A filozófiai és óegyházi teológiai elemzés során megállapítja, hogy a személy mivolthoz hozzátartozik az öntudat, az önreflexió képessége, az autonómia, illetve önkonstitúció.[15] A kérdés megvilágításával már számos szakértő foglalkozott, és általános áttekintés helyett inkább G. L. Prestige kiváló elemzésére hívnánk föl a figyelmet.[16] A görög πρόσωπων elsősorban tényleg arcot, illetve drámai szereplőt jelentett, noha nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy az ókor szakemberei ezt világosan megkülönböztették az álarc (προσωπεῖον) fogalmától. Alexandriai Kelemen rója fel a magukat felcicomázó, arcukat festő nőknek, hogy arcukból álarcot csinálnak (προσωπεῖα ποιούσας τὰ πρόσωπα).[17]

A személy mivolt továbbá viszonyt is feltételez, ahogyan Aquinói Tamást idézve Bugár István is megállapítja.[18] A kappadokiai atyák által bevezetett pontosítás, az úgynevezett neo-niceánus vagy újnikaiai terminológia letisztulása szintén kulcsfontosságú a személy fogalmának tisztázásához.[19] Az eredetileg Basileios 38. leveleként számon tartott, de valójában Nyssai Gergelytől származó írás – különösen az abban szereplő szivárvány-hasonlat – az általános lényeg és az egyedi valóság szabatos megkülönböztetésének mérföldköve a teológiai szakirodalomban.[20] Mivel Amphilokhios nemcsak rokoni és baráti, hanem szellemi és tanbeli szempontból is nagyon közel állt a három kappadokiai tanítóhoz, barátaival egybehangzóan vélekedett a személy fogalmáról is.

DUPress

[12] Kyrosi Theodórétos, *Hist. eccl.* V, 16 (GCS 44, 305–306).

[13] Fennmaradt írásai és töredékei nagy részének magyar fordítását lásd Vanyó L. (szerk.): *A kappadókiai atyák* (Ókeresztény írók 6), Budapest 1983, 805–832.

[14] Bugár M. I.: *Szabadság, szeretet, személy: Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete* (Catena monográfiák 15), Budapest 2013, 70.

[15] Uo., 70 és 74.

[16] G. L. Prestige: *God in Patristic Thought*, London 1952, 157–178.

[17] Lásd Alexandriai Kelemen *Paedagogus* 3, 2, 11, 2. Vö. Prestige (16. j.), 157.

[18] „Persona significat relatio." Aq. Tamás *Summa Theol.* I, q9, a4. Bugár: *Szabadság, szeretet, személy* (14. j.), 77.

[19] A *Niceai* (*Nikaiai*) *Hitvallás* záradékában szinonimaként szereplő οὐσία és a ὑπόστασις helyes értelmét csak a kappadokiai atyák tudták visszaadni azáltal, hogy visszatértek az Órigenéstől örökölt alaptételhez: a Szentháromságban egy οὐσία és három ὑπόστασις van. Az előbbi az általános (tehát közös) isteni lényeget, az utóbbi a három egyéni létmódot, az Atya, a Fiú és a Szent Lélek személyi valóságát jelöli. A kappadokiaiak által meghonosított szóhasználatot nevezi a szakirodalom neo-niceánus vagy új-niceai (új-nikaiai) terminológiának.

[20] Pseudo-Basileios (Nyssai Gergely), *38. levél*, 5. Magyar fordítását lásd Ókeresztény írók 6, 247–248. Vö. R. M. Hübner: *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius*, Epektasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Párizs 1972, 463–491; J. Zachhuber: *Nochmals: Der 38. Brief des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa*, Zeitschrift für Antikes Christentum 7 (2003/1) 73–90.

A személyre és a személyazonosságra vonatkozó egész fogalomrendszerünk elválaszthatatlanul kötődik nemcsak a filozófia és a teológia, hanem például a lélektan ezzel kapcsolatos 20. és 21. századi felismeréseihez. Anélkül, hogy az idevágó szakirodalmat végignéznénk, megállapítható, hogy a viszonyt jelentő, azt feltételező „személy" fogalma ebben az értelemben közelíthető ugyan a „lélekhez", sőt viszonylagosan talán némiképp függetleníthető is a testtől, de mégsem teljesen. Erre éppen a nyelvben meghonosodott szokványos formulák nem biztosítanak lehetőséget. Ha például azt mondom, hogy „lélekben ott voltam" valahol, az mindenki számára egyértelműen azt jelenti: nem voltam ott a magam fizikai, testi valóságában. Ha viszont azt mondom, hogy ezen és ezen az eseményen „személyesen ott voltam", akkor kivétel nélkül mindenki tudni fogja: testi, fizikai értelemben részt vettem ott. Tehát nem lehettem másutt. Magyarán: a hétköznapi szóhasználat szerint a „személyem" még mindig ugyanott volt (van?), ahol a testem. Ha pedig a 21. században, a pszichológia, a szociológia és megannyi személyiségtudomány megfogalmazott felismerései után is így fogalmazunk, akkor nem kérhetünk számon az ókori szerzőktől olyasmit, amin még mi sem tettük túl magunkat. Mindazonáltal érdemes megvizsgálni azt, ahogyan ezek a szerzők az akkori fogalmakkal – éppen a jelenkori, jóval árnyaltabb személy-fogalom korában – mit üzenhetnek.

Még mielőtt visszatérnénk Amphilokhioshoz, tisztáznunk kell a személy behatároltságának kérdését is. Számunkra, emberek számára ugyanis a személy valamiképpen helyhez kötött, azaz nem végtelen. Éppen ezért nehéz nekünk Istent személyként felfognunk, hiszen folyton a mi korlátozott személyi mivoltunk alapján akarjuk őt elképzelni, és nem megfordítva. Márpedig ő a tökéletes, azaz végtelen személy, és mi vagyunk a másolat. Gyakorlati példával élve: ha az ember imádkozik, akkor négyszemközt beszél Istennel. De mi van akkor, ha például egyszerre hétmilliárd ember imádkozik? Mindenki négyszemközt vanŐvele? Igen, mert az ő személye végtelen, még akkor is, ha ezt mi, a magunk véges, helyhez, sőt testhez kötött állapotában nem tudjuk felfogni. Nem egyfolytában pillantgat a hétmilliárd egyszerre imádkozó között egyikről a másikra, hogy el-elkapja valamelyikünk tekintetét, hanem mindenkire egyszerre néz, senkiről nem veszi le a szemét. És eközben mindenkivel, mindvégig négyszemközt van.

Harmadik, és egyben utolsó észrevételünk a személy jogi típusú értelmezéséhez vezet. A jog a fizikai személyt mindmáig szigorúan testhez kötötten tudja értelmezni. Például *alibim* csak akkor lehet, ha igazolni tudom: adott bűncselekmény elkövetésének idején személyesen – azaz testileg! – máshol voltam. Csupán érdekességképpen jegyezzük meg: mi emberek, tudunk és tudhatunk adott esetben alibit igazolni. Istennek nincs és nem is lehet alibije. Olyan nincs, hogy ő valamikor, bármikor *személyesen* nem volt „ott" valahol. Továbbá, a mi személyiségjegyeinkhez szervesen hozzátartoznak a külső, testi tulajdonságaink is. *Személyleírásról* beszél minden olyan jogi jelentőséggel bíró dokumentum, amelyen tulajdonképpen a *testi* tulajdonságainkat (szem színe, arc formája, magasság stb.) tüntetik fel.

A fentiek alapján talán világosabban érthető, hogy ha a „személy" még a mi korunk hétköznapi, emberi kapcsolatokra vonatkozó, illetve jogi gondolkozásában sem választható el

DUPress

a testtől, akkor ez még kevésbé lehetett másképpen az ókor embere számára. A történelem során nagyon kevesen tudtak mindettől elvonatkoztatni, hogy ekképpen határozottan meg tudják különböztetni egymástól a személyt és a testet. Plótinosról jegyezték fel, hogy egyenesen szégyellte, hogy teste van: ezért nem engedte, hogy képmást készítsenek róla.[21] Mégis készült: igaz, hogy csak egyről tudunk.

Nem járunk talán messze a valóságtól, ha azt feltételezzük, hogy az ókor keresztyén embere számára – ahogy a mi számunkra is – a test feltámadásának gondolata elsősorban a személyazonosság megőrzésének kimondását és megvallását jelentette. Jézus feltámadásában nemcsak maga a megelevenedés a fontos, hanem az, hogy őt ebben a feltámadott állapotban *fel is ismerték*. Nyilván nem ugyanúgy, mint korábban, hanem oly módon és akkor, ahogyan és amikor ő akarta. Mária először a hangjáról ismeri fel; az emmausi tanítványok körülbelül két órányi gyaloglás és beszélgetés után[22] már a szálláshelyre érkezve ismerik fel a kenyér megtöréséről. Tamás esetében a legnyilvánvalóbb Jézus személyazonosságának a teste alapján történő megállapítása. Nem megyünk bele a feltámadás előtti és utáni test (az ún. „dicsőséges" test) hasonlóságainak és különbözőségeinek értelmezésébe, csupán jelezzük: Jézus személyes felismeréséhez rendkívül nagy szükség volt arra, hogy őt testi mivoltára vonatkozóan, annak alapján *is* felismerjék.

Mindezek következtében nem valótlan az a megállapítás, hogy a test feltámadásának gondolata elsősorban a személyazonosság megőrzésével hozható kapcsolatba: az első évszázadtól kezdve mindmáig. Még akkor is, ha a korábbi századok személy-fogalma nem volt azonos a mienkkel. Ez a hitvallásalkotó szándék egyrészt jelzi, hogy mindenki személyesen támad fel (tehát nem valamiféle világlélekbe szívódik fel, hogy személyiség-jegyei eltűnjenek), és Isten mindenkit személyesen állít maga elé: személy a személlyel találkozik. Ebben a megközelítésben viszont egyből másodlagossá válik a feltámadott „test" – ha egyáltalán annak kell neveznünk – mibenlétére vonatkozó mindennemű fejtegetés. Évszázadok távolából éppen ebben nyújthat nekünk segítséget a csupán morzsányi részletekben fellelhető Amphilokhios-életmű is.

Fennmaradt írásai alapján úgy tűnik, Amphilokhios nem osztotta sem Órigenésnek, sem Nyssai Gergelynek a „mindenek eredeti állapotába való visszaállítására", az ún. ἀποκατάστασις-ra vonatkozó nézeteit. A Jn 5,19-hez („a Fiú semmit sem tehet önmagától") fűzött magyarázata töredékében ugyanis ezt olvassuk:

[21] Porphyrios, *Vita Plotini* (*Plótinos élete*) 1, 1–10. Lásd *Plotini Opera* I, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, Leiden 1951.

[22] Jeruzsálem és Emmaus távolsága Lk 24,13 szerint 60 futamatnyi, azaz 60 x 178 méter (ennyi volt általában a görög stádion hossza). Itt tehát majdnem 11 kilométernyi út megtételéről van szó, amely az átlagos 5–6 km/h gyalogos sebességhez mérten két órát vesz igénybe.

Εἰ γὰρ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἁμαρτήσας ἅπαξ ἢ δεύτερον ἐπὶ ὀκτὼ καὶ τριάκοντα ἔτη παραδέδοτο τῇ νόσῳ, τίς ἀμφιβάλλει ὅτι ἀθάνατα κολάζονται οἱ ὁλόκληρον αὐτῶν τὸν βίον ἐν ταῖς ἡδοναῖς ἀναλώσαντες;	Ha ebben a világban valaki egyszer vagy kétszer vétkezik, és harmincnyolc évre átadatik a betegségnek (Jn 5,5), ki vonja kétségbe, hogy vég nélkül bűnhődnek azok, akik egész életüket a gyönyörökre pazarolták?[23]

A figyelmeztetés súlyosságát növeli, hogy Amphilokhios a vég nélküli bűnhődést szó szerint „halál nélküli" (ἀθάνατα) büntetésnek nevezi, mintegy jelezve, hogy az elkárhozottak számára még a teljes megsemmisülés, a létből való kihullás lehetősége sem adatik meg.

Külön érdeklődésre tart számot Amphilokhiosnak a feltámadással kapcsolatos felfogása. Mivel napjainkban is számos vita folyik a test feltámadásáról szóló hitvallási tétel értelmezése körül, talán nem árt a kérdést egy olyan teológus szavain keresztül megközelíteni, aki világosan látta a különbséget a hústest (σάρξ) és a test (σῶμα) között, továbbá ragaszkodott a személyes feltámadás gondolatához, illetve ahhoz, hogy a megholt azonos a feltámadottal: akár Krisztusról, akár pedig rólunk legyen szó. Jelen írásunk fő tézise így hangzik: ha helyesen értelmezzük Amphilokhios fogalomhasználatát és formuláit, még a töredékes formában fennmaradt írásai alapján is nyilvánvaló, hogy saját korának eszközeivel és kifejezéseivel olyan meghatározását adta a feltámadásnak, amelyet ma *a személyazonosság megőrzése*ként tarthatunk számon.

Az alábbi szövegben érdemes végigkísérni a két kifejezés – a hústest (σάρξ) és a test (σῶμα) – használatának módját és értelmét. Amphilokhios nemcsak Krisztus testének látszat-mivolta ellen küzdött, hanem azt is világossá akarta tenni, hogy feltámadása után, megdicsőült állapotában is ugyanaz maradt, aki azelőtt volt:

Μετὰ γὰρ τὴν ἀνάστασιν ὁ κύριος τὰ συναμφότερα δείκνυσι, καὶ ὅτι οὐ τοιοῦτον τὸ σῶμα, καὶ ὅτι τοῦτο τὸ ἀνιστάμενον. Ἀναμνήσθητι τῆς ἱστορίας. Ἦσαν οἱ μαθηταὶ συνειλεγμένοι μετὰ τὸ πάθος καὶ τὴν ἀνάστασιν καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ἔστη μέσος αὐτῶν ὁ κύριος.	Az Úr a feltámadás után mindkettőt bizonyítja: azt is, hogy teste nem ugyanolyan, de azt is, hogy ez az, amit feltámasztott. Emlékezz a történetre. A szenvedés és feltámadás után a tanítványok együtt voltak, és a bezárt ajtókon át megjelent közöttük az Úr (Jn 20, 19).
Οὐδέποτε τοῦτο πρὸ τοῦ πάθους ἐποίησε. Μὴ γὰρ οὐκ ἠδύνατο ὁ Χριστὸς καὶ πάλαι τοῦτο ποιῆσαι; Πάντα γὰρ τῷ θεῷ δυνατά.	Szenvedése előtt soha nem tett ilyet. Tán csak nem azért, mert Krisztus ezt korábban nem is lett volna képes megtenni? Hiszen Istennek minden lehetséges (Mk 10, 27).

[23] C. Datema: *Amphilochii Iconiensis Opera*, Turnhout 1978, *fragm.* 7, 3–6; ÓÍ 6, 825, Vanyó L. fordítása.

Ἀλλ᾽ οὐκ ἐποίησε πρὸ τοῦ πάθους, ἵνα μὴ νομίσῃς φαντασίαν τὴν οἰκονομίαν, ἢ δόκησιν, μηδὲ πνευματικὴν οἰηθῇς τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα, μηδὲ ἐξ οὐρανῶν κατελθοῦσαν, μηδὲ ἑτεροούσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκί.	Mégsem tette ezt szenvedése előtt, nehogy képzelgésnek és látszatnak tartsd az üdvrendet, se szelleminek ne véld Krisztus hústestét, se mennyből alászállónak, se a mienktől eltérő lényegűnek.[24]

A test minőségének vagy mibenlétének megváltozása dacára Amphilokhios hangsúlyozza: nem más támadott fel harmadnapon, hanem ugyanaz az Úr, aki kiszenvedett. A test tulajdonságainak megváltozása, illetve e képességek feltámadás utáni megmutatása semmit nem módosít az alaptényen: Krisztus *ugyanaz*, akit a tanítványok a szenvedése és halála előtt is ismertek.

Szerzőnk érdekes módon Krisztus feltámadott testével hozza kapcsolatba az eukarisztia kérdését. Azok, akik Krisztus testét szelleminek vagy mennyeinek vélik, magát az eukarisztiát hiteltelenítik, illetve – Amphilokhios szavai szerint – „az eukarisztia által káromkodnak". Ez a kijelentés jelzi, mennyire fontos volt a régi tanítók számára, hogy Krisztusnak a miénkkel egylényegű, ugyanakkor megdicsőült teste táplál minket az örökéletre:

Ταῦτα γὰρ πάντα τινὲς φαντασθέντες, καὶ σεμνύνειν νομίζοντες διὰ τούτων τὸν κύριον, λελήθασι σφᾶς αὐτοὺς διὰ τῆς εὐχαριστίας βλασφημοῦντες, καὶ ψεῦδος κατηγοροῦντες τῆς ἀληθείας, πρὸς τὸ καὶ παντάπασιν ἄλογον τὸ ψεῦδος τυγχάνειν.	Némelyek mind efféléket képzelnek, és úgy vélik, hogy ezáltal megtisztelik az Urat, miközben magukról megfeledkezve az eukarisztia által káromkodnak, és hazugságnak nyilvánítják az igazságot. Továbbá, ami hazug, az teljességgel értelmetlen is.

Krisztussal való közösségünk alapja Amphilokhios szerint a közös emberi természet, amely összekapcsol vele. Nazianzosi Gergely híres gondolatát – „amit nem öltött fel, azt nem váltotta meg"[25] – a testre (és közvetetten a *személyre*) vonatkoztatva Ikonium püspöke arra következtet, hogy csak akkor van közösségünk Krisztussal, ha ő ugyanolyan emberi természetet (és azzal együtt ugyanolyan testet) öltött magára, mint a mienk:

Εἰ γὰρ ἕτερον ἀνέλαβε σῶμα, τί πρὸς τὸ ἐμὸν τὸ τῆς σωτηρίας δεόμενον; Εἰ ἐξ οὐρανῶν κατήγαγε σάρκα, τί πρὸς τὴν ἐμὴν σάρκα τὴν ἐκ τῆς γῆς εἰλημμένην;	Ha ugyanis más testet vett fel, akkor mi köze van az én megváltásra szoruló testemhez? Ha a mennyből hozta hústestét, mi köze van az én földből vétetett hústestemhez?

[24] *Arról, hogy „a Fiú semmit sem tehet önmagától"* (Jn 5,19), *fragm.* 6, 8–17; ÓÍ 6, 824, Vanyó L. fordítása.
[25] „Ami ugyanis nem vétetett fel, az meggyógyítatlanul maradt; ami pedig Istennel egyesült, az meg is váltatott." (Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἕνωται τῷ θεῷ, τοῦτο καὶ σῴζεται.) Nazianzosi Gergely, 101. *Levél Kledonioshoz* 32. Saját fordításomban – Pásztori-Kupán I.

DUPress

Íme, a mi emberi kategóriáink szerint a testnek igenis köze van a személyhez: hiszen Krisztusnak is valóságos emberi teste volt, amelyben őt Názáreti Jézusként lehetett felismerni. Amikor az Ige magára veszi a mi testünket, ezzel egyszersmind alá is veti magát a mi gondolkodásunk törvényeinek: alkalmazkodik hozzájuk. Isten így, a személyre és a testre vonatkozó alacsony szintű felfogásunk elfogadásával mérsékli magát hozzánk Krisztusban. A közte és köztünk lévő személyes közösség – Amphilokhios fenti mondatával egybehangzóan – nem választható el a testi valóságtól sem. A fenti idézet – mai kifejezéseinkkel élve – így is értelmezhető: ha Jézus más fajta személy (például végtelen), akkor mi köze van az én megváltásra szoruló véges személyiségemhez? Ha a mennyből hozta a maga végtelen személyiségét, mi köze van az én földből vétetett, földhözragadt, helyhez kötött személyiségemhez?

Úgy véljük, nem követünk el erőszakot a rég megholt tanító mondatain, ha kijelentését a fenti módon értelmezzük a jelen kor számára. Hiszen Jézus valóságos testi mivoltának hangsúlyozása az óegyházi teológiában mindig egyetlen igazság kimondása miatt volt fontos: tudniillik, hogy ő valóságos *ember*, azaz valóságos emberi *személy*. Ezt a tételt az illető kor nyelvén csak így lehetett kifejezni. Sőt: ma is alig tudjuk jobban. Jézust ebben a testben ismerték meg és ismerték fel: feltámadása előtt és után. Így maradhatott meg az ő személyazonossága mindazok számára, akik szenvedése előtt és után követték őt.

Pál apostolnak a kétféle testről (σῶμα-ról) szóló tanítását szerzőnk szintén találó módon ragadja meg. Noha történtek kísérletek arra nézve, hogy az 1Kor 15,44-ben szereplő σῶμα ψυχικόν-t „lelki testnek", a σῶμα πνευματικόν-t pedig „szellemi testnek" fordítsuk, a magyar bibliafordítások többnyire megmaradtak a Károlitól örökölt „érzéki test" és „lelki test" változatnál. Mivel a ψυχή nem csupán lelket, hanem életet is jelent (azaz nem annyira transzcendens fogalom, mint gondolnánk), az érzékek pedig az élettel együtt működnek, a fordítás ebben a formában helyes.

Érdemes megfigyelni, hogy az apostolnál mindkét esetben σῶμα-val találkozunk, nem σάρξ-szal. A σῶμα ψυχικόν-t a σῶμα πνευματικόν-tól nem az különbözteti meg, hogy semmi közük egymáshoz – hiszen mindkettőben felfedezhető a személy azonossága –, hanem abban, hogy az utóbbi az előbbinek a megdicsőült, a romlandóságtól és halandóságtól megszabadított formája. Amphilokhios velős megfogalmazása szerint: *ugyanaz*, de nem *ugyanolyan*.

DUPress

Διὰ ταῦτα μὲν οὖν, οὐ πρὸ τοῦ πάθους, ἀλλὰ μετὰ τὸ πάθος, τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ἔστη τῶν μαθητῶν μέσος ὁ κύριος, ἵνα γνῷς ὅτι καὶ σοῦ τὸ ψυχικὸν σῶμα σπαρὲν ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Ἵνα δὲ μὴ πάλιν ἄλλο νομίσῃς εἶναι τὸ ἀνιστάμενον, τοῦ Θωμᾶ πρὸς τὴν ἀνάστασιν ἀπιστήσαντος, δείκνυσιν αὐτῷ τοὺς τύπους τῶν ἥλων, δείκνυσιν αὐτῷ τῶν τραυμάτων τὰ ἴχνη.

Az Úr éppen ezért nem a szenvedés előtt, hanem a szenvedés után jelent meg tanítványai között a bezárt ajtókon keresztül, hogy megismerd: a te elvetett érzéki testedet is lelki testként támasztja fel (1Kor 15, 44). De hogy ne véld ismét másnak a feltámasztottat, s mivel Tamás sem hitt a feltámadásban, megmutatja neki a szegek helyét (Jn 20, 25–27), és megmutatja neki a sebek nyomait.

Ἆρ᾽ οὐκ ἴσχυεν ἑαυτὸν ἰάσασθαι καὶ ταῦτα μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ὁ πάντας καὶ πρὸ τῆς ἀναστάσεως ἰασάμενος; Ἀλλὰ δι᾽ ὧν μὲν τοὺς τύπους τῶν ἥλων δείκνυσι, παραδίδωσιν ὅτι τοῦτο· δι᾽ ὧν δὲ κεκλεισμένων τῶν θυρῶν εἴσεισι, δείκνυσιν ὅτι οὐ τοιοῦτο. Τοῦτο μέν, ἵνα πληρώσῃ τὸν τρόπον τῆς οἰκονομίας ἐγείρας τὸ νενεκρωμένον, οὐ τοιοῦτον δέ, ἵνα μὴ πάλιν ὑποπέσῃ φθορᾷ, μηδὲ πάλιν ὑποστῇ θάνατον.

Vajon éppen a feltámadás után nem tudta önmagát meggyógyítani az, aki feltámadása előtt is mindenkit gyógyított? Azáltal, hogy megmutatja a szegek helyét, bizonyítja, hogy [a test] ugyanaz; azzal pedig, hogy átmegy a bezárt ajtókon, jelzi, hogy [a test] nem ugyanolyan. Egyrészt ugyanaz, hogy az üdvrendet beteljesítve feltámassza a megholtat; másrészt nem ugyanolyan, nehogy ismét romlás alá essen, és ne jusson újfent halálra.[26]

DUPress

Ebből a szövegrészből tűnik ki legvilágosabban, hogy szerzőnk a saját korának fogalmaival nem egyszerűen *testi* azonosságról, hanem a *személy* azonosságáról beszél. A feltámadott Krisztusnak nem egyszerűen a *teste*, hanem a *személye* is ugyanaz. Éppen azért nem gyógyítja meg önmagát (nem tünteti el önmagáról a sebhelyeket), mert eleve alávetette magát a testre és a személyre vonatkozó emberi gondolkodás törvényeinek: ha Tamásnak valóban arra van szüksége, hogy a sebhelyek láttán ismerje fel Mesterét, akkor ez ne legyen akadály. Ő viszont nem a Mester *testét*, hanem az ő *személyét* ismeri fel, és személyként nevezi meg az örökkévalót: „Én Uram és én Istenem!"

Amphilokhios kulcsmondata így nemcsak a negyedik, hanem a huszonegyedik század számára is üzenetértékű: a feltámadott Krisztus teste *ugyanaz*, de nem *ugyanolyan*. Azaz a test minőségének megváltozása ellenére a *személyazonosság* az, ami végül is megmarad. És ez a feltámadás legfontosabb hitbeli ténye. Következésképpen ez nemcsak Krisztus feltámadására, hanem a mi feltámadásunkra is vonatkozik. Krisztus nem *mást*, nem más *testet*, és legfőképpen nem más *személyt* támasztott fel. Ugyanígy cselekszik majd velünk is, ahogy az alábbi töredékből is világosan kiderül:

[26] *Fragm.* 6, 24–36. Vanyó L. fordításának felhasználásával – Pásztori-Kupán I.

Οὐδὲ γὰρ εἶχε φύσιν ὑπὸ φθορᾶς κατέχεσθαι τὴν ζωήν, διόπερ οὐχ ἡ θεότης εἰς πάθος κατεσπάσθη. Πῶς γάρ; Ἀλλ᾽ ἡ ἀνθρωπότης εἰς ἀφθαρσίαν ἀνεκαινίσθη.	Az ő természete ugyanis nem olyan volt, hogy a romlás az ő életét hatalmában tarthatta volna: éppen ezért nem az istenség vettetett a szenvedés alá. Mert hogy is van? Éppen az emberség újíttatott meg a romolhatatlanságra.
Δεῖ γάρ, φησί, τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν καὶ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν. Ὁρᾷς τὴν ἀκρίβειαν; Τὸ θνητὸν τοῦτο ἔδειξε δεικτικῶς, ἵνα μὴ ἄλλης νομίσῃς σαρκὸς ἀνάστασιν.	„Mert szükséges – mondja –, hogy ez a halandó [test] halhatatlanságot öltsön magára, és ez a romlandó [test] romolhatatlanságot öltsön magára" (1Kor 15, 53). Látod-e a pontos fogalmazást? Világosan jelzi: „*ez* a halandó", nehogy más hústest feltámadására gondolj.[27]

Krisztus isteni természete tehát nem vált áldozatává a romlásnak, hanem éppen ellenkezőleg: az emberi természet őáltala nyerte el a romolhatatlanságot. Mindennek értelme és célja pedig kizárólag az, hogy bennünket egyen-egyenként biztosítson a magunk feltámadása felől. A szerző így teszi teljesen és félreérthetetlenül *személyessé* az önazonosságom megőrzésével egybekötött feltámadás kérdését. Ne más *hústest*, ne más *személy* feltámadására gondolj, mert rólad van szó. És ebben az ismét viszonyt jelentő, feltételező és teremtő személyi összefüggésben már teljesen mellékessé válik az, amin oly sokszor fölöslegesen vitatkoztak: hogy Isten vajon a régen elporladt, vadállatok által széttépett, a tenger habjai között réges-régen eloszlott testek atomjaiból, molekuláiból, sejtjeiből építi-e újra a feltámasztandó embert? A test feltámadásáról szóló hitvallási formula helyes értelmezéséhez Amphilokhios szolgáltatja a kulcsot: *ugyanaz*, de *nem ugyanolyan*. Ugyanaz a személy, noha nem ugyanolyan, mint ahogyan a földi életben ismertük. De hiszen ez már nem is olyan élet, mint a földi. Mert mi nem a láthatókra nézünk, hanem a láthatatlanokra, hiszen azok az örökkévalók.

DUPress

"Identical, but not alike."
The resurrection of the body according to Amphilochius of Iconium

The credal statement referring to the resurrection of the flesh or of the body has been a theme of contention between various theologians and theological trends for many cen-

[27] *Arról, hogy „a Fiú semmit sem tehet önmagától"* (Jn 5,19), *fragm.* 6, 8–42; ÓÍ 6, 824–825, Vanyó L. fordítása.

turies. The question is exciting also because the idea concerning the 'resurrection of the flesh' is present only in the *Apostolic Creed* of the Western Church, whilst it is absent from the *Nicaeno-Constantinopolitanum* (381), although the so-called *Antiochene Creed* (379?), which could be regarded as the direct forerunner of the *Nicaeno-Constantinopolitanum* and was included in the *Catecheses* of Theodore of Mopsuestia (surviving in Syriac), had contained the phrase. In our presentation we intend to discuss the manner how Amphilochius of Iconium (ca. 340/345 – ca. after 394), the contemporary of Theodore and a close friend of the Cappadocian Fathers, interpreted this issue. Although the times have been quite adverse against Amphilochius's legacy, based on the surviving quotes and fragments we can conclude that he was not only a great theologian, but also a thinker endowed with a good sense of humour. Starting with the resurrection of Jesus, Amphilochius presents the question of universal resurrection in such effective and almost epigrammatically concise definitions, that these remain relevant even after the assessments concerning the notion of 'person' of the spiritual trends of the twentieth and twenty-first centuries. Amongst these Amphilochian definitions we find the statement that the resurrected body is 'identical, but not alike'. Based on the non-anachronistic interpretation of fourth century theological terms as well as considering Amphilochius's consistent terminology it appears that for the one-time bishop of Iconium the idea of *bodily resurrection* meant mainly the *preservation of one's personal identity*. This realisation in itself is a valuable legacy for modern theologians.

DUPress

Takács László

Bellum contra corpus
Szent Jeromos az emberi testről

Szent Jeromos kivételes a latin egyházatyák között amennyiben különösen nagy figyelmet szentel és tulajdonít a testnek.[1] Sokrétű teológiai utalásait a testre (*corpus*, illetve a némileg különböző *caro*),[2] azaz a lélek (*animus/anima*, *mens*, *spiritus*) mellett az ember materiális alkotóelemére –lehetetlen egy tanulmány keretei között sorra venni. Egészen mást jelent ugyanis számára Krisztus vagy Mária teste,[3] és mást a köznapi emberi test, vagy éppen a saját teste. Ez utóbbi azért különösen fontos, mert Jeromos igen gyakran nyilatkozik meg önmaga testével kapcsolatban is, s a testről alkotott elképzelése megfelel az általa propagált enkratikus, aszketikus, monasztikus életforma eszményének. A testről való felfogása azonban nem változatlan formában húzódik végig az életművön, hanem a korral és a tapasztalattal együtt változik, lényeges vonásaiban finomodik. Jeromos – ahogy azt levelei tükrözik – szívesen adott tanácsot az aszketikus életforma megvalósításához, s maga is sokszor külső szemlélőként tekintett önmagára és vizsgálta önmagát, s e megjegyzések áttekintése világossá teheti, miben maradt változatlan Jeromos álláspontja, és miben változott meg. A továbbiakban tehát néhány jellemző részlet kiemelésével, alaposabb vizsgálatával azt próbálom meg körüljárni, mi volt Jeromos álláspontja az emberi testhez – és kitüntetetten a saját testéhez – való viszonyulásban, s a testről és a testtel való bánásmódról vallott nézete hogyan befolyásolta fölfogását. A továbbiakban tehát Jeromosnak az emberi testre vonatkozó megállapításait vizsgálom a szöveg-korpusz leveleiben és szerzetes-életrajzaiban.

Szinte szimbolikus jelentőségű Jeromos egész fölfogása szempontjából az, ahogy első fönnmaradt levelében a házasságtörés vádjával kínpadra vont fiatalasszony hóhérai sze-

DUPress

[1] Ennek a problémának az értelmezésével Oláh Zoltán foglalkozott Jeromos Izajás-kommentárja kapcsán: *A test fogalma Jeromos Izajáshoz írt kommentárjában*, http://www.regio10.hu/uploads//konferenciak_2010/biblikus/olah_z.pdf (Letöltés ideje: 2016. december 1.) Az Ószövetség írásaiban nem található meg a test és a lélek markáns szembeállítása, ennek megjelenése az újszövetségi írásokban és az egyházatyáknál a hellénisztikus görög filozófia hatásával magyarázható. Lásd M. Pujiula: *Körper und christliche Lebensweise*: *Clemens von Alexandreia und sein Paidagogos*, Berlin – New York 2006, 133, n. 90. A jegyzetben további szakirodalmi hivatkozásokat találni.

[2] Oláh a *corpus*t és a *caró*t párhuzamos fogalmaknak tartja, bár bizonyos használati különbségre ő is fölhívja a figyelmet, hiszen Krisztus esetében nem *caró*ról, hanem mindig *corpus*ról beszél Jeromos. (Lásd az első jegyzetben idézett tanulmány 15. oldalát.)

[3] Krisztus testével kapcsolatban Jeromos állításai szorosan kapcsolódnak Órigenés nézeteihez: E. A. Clark: *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, 134.

mébe kiáltja: *én is vágyom levetni e gyűlölt testet*.[4] Az ártatlanul megvádolt, megkínzott és halálra ítélt nő szavai egyenlőséget tesznek a halál és a gyűlöletes test mint valamely ruha levetése közé, vagyis a lélek továbbélése és örök élete ebben a mondatban elsikkad, bár úgy tűnik, hogy a halhatatlan lelket tartja létezése igazi alapjának az asszony.

A test (*corpus*) gyűlöletes volta aztán újra és újra fölbukkan a jeromosi levelekben. De miért gyűlöletes a test? Erre a kérdésre a legplasztikusabb választ a jeromosi szerzetes-életrajzok adják. Nézzük először, hogyan jelenik meg a *Vita Pauli*ban a testiség. Míg az *1. Levé*lben a testi gyönyörök jelentette csábítás nincs hangsúlyozva, hiszen egy hamis házasságtörési vádról van szó, vagyis a hívő asszony testtől való megszabadulása iránti vágyát nem a bűnre csábító érzékiség magyarázza, hanem inkább a jogtalan büntetésen van a hangsúly s egy új életre való valóságos föltámadáson, addig a *Vita Pauli*ban a szenvedést, a kínokat nem a testi fájdalom, hanem a gyönyörök csábítása jelenti. Mindezt nagyon érzékletesen és szépírói erényekkel fölvértezve jeleníti meg Jeromos. Annyiban is túllép az első levélben bemutatott üldözői kegyetlenségen, hogy a Decius- és Valerianus-féle kereszténüldözés két módszerét állítja párhuzamba: az egyik kitartó hitvallót mézzel kenik be és úgy rakják a perzselő napsütésre, a másikat, az ifjút, egy „kies, szép helyre" (*locus amoenissimus*) vitetik, ahol egy csodaszép szajha (*meretrix)* próbálja meg elcsábítani. A kínzó fájdalom és a kínzó gyönyör így áll párhuzamban egymással, s mindkettő bukással fenyegeti a hívőt. Az ifjú azonban önnön megcsonkításával (nyelve leharapásával) győzedelmeskedik. Mindez előrevetíti, hogy a testi vágy milyen jelentős ellenfele a hívőnek, ráadásul – s ezt érdemes hangsúlyozni, mivel később jelentősége lesz – az ifjú hívőnek. Ezzel az előkészítéssel tér ugyanis rá arra, hogy a tizenhat éves,[5] árván

DUPress

[4] Hieronymus *Epistulae* I, 3: *equidem et ipsa cupio mori, cupio invisum hoc corpus exuere* (Jeromos leveleinek szövegét Hilberg kiadásából idézem: *Sancti Eusebii Hieronymi* Epistulae, I–III., ed. I. Hilberg, editio altera supplementis aucta, Vindobonae 1996.) A levelek magyar fordítását a következő kiadás alapján idézem: Hieronymus Sophronius, Eusebius / Szent Jeromos: *Levelek*, 1–2., szerk. Takács L., ford. Adamik T., Puskely M., Takács L.; utószó, jegyz. Takács L., Budapest 2005. (Ahol nem jelölöm külön, a fordítás tőlem származik.)

[5] Ez az a kor, amikor az ember Pythagoras Y betűje példája nyomán az erények és bűn közötti választóthoz érkezik. A gondolat egyébként a Jeromos által sokat forgatott Vergilius késő-ókori kommentárjában is felbukkan, s nem elképzelhetetlen, hogy a kommentátor Aelius Donatus iskolájában így tanulta az egyházatya. Servius kommentárjában ez olvasható: ad Verg. *Aen.* v. VI, 136: *A lélek visszatéréséről pedig ez mondható: tudjuk, hogy a samosi Pythagoras az emberi életet az Y betűhöz hasonlóan osztotta föl. Az élet első szakasza ugyanis bizonytalan, minthogy még sem a bűnök, sem az erények irányába nem fordult. Az Y betű válaszútja ifjúkorban kezdődik, amikor az emberek vagy a bűnöket, vagyis a baloldali irányt, vagy az erényeket, vagyis a jobb oldali irányt választják.* (*de reditu autem animae hoc est: novimus Pythagoram Samium vitam humanam divisisse in modum y litterae, scilicet quod prima aetas incerta sit, quippe quae adhuc se nec vitiis nec virtutibus dedit: bivium autem y litterae a iuventute incipere, quo tempore homines aut vitia, id est partem sinistram, aut virtutes, id est dexteram partem sequuntur* [...]) Kiadása: Servii *Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Recensuerunt Georg Thilo et Hermann Hagen, Vol. 1–2. Lipsiae 1881, 1884. A római irodalomban azonban ez a gondolat már korábban megjelenik, különösen markánsan pedig a Servius által okkal idézett Persius költészetében fogalmazódik meg, aki a sztoikus filozófus L. Annaeus Cornutus tanítványa volt. Az V. szatírában

maradt Pál hogyan kényszerült előbb búvóhelyet keresni, majd sógora ármánya miatt menekülni. Jeromos egy kimeríthetetlenül gazdag szimbolikájú helyre vezeti hősét. Új lakó- és rejtekhelye egy barlang, melynek bejáratát kő zárja el: hatalmas pálma borul a bejárat fölé, ahol egy kürtőn át látni az eget. Forrás fakad, amelynek vizét kicsivel arrább beissza a föld. S a barlangban szétszórva üllők és kovácseszközök, ez a hely ugyanis titkos pénzverde volt Cleopatra és Antonius szövetségének idején. Jeromos mesterien szövi egymásba a különböző szálakat: Egyiptom és Róma együtt jelenik itt meg, ahogy a titkos pénzverés előhívja a *luxuria*, a polgárháború, az emberi gyarlóság és gonoszság, a *furtivus amor* képzeteit, miközben a környezetrajz eltorzított bukolikus világot idéz.[6] A hely tehát nemcsak búvóhely, hanem egykori használata és az otthagyott tárgyak révén a kísértés állandó helye is, hiszen a relikviák mind erőteljesen emlékeztetik Pált a maga mögött hagyott világra. Ezzel persze Jeromos a maga szépírói módján valami nagyon fontosat is sugall: Pál bármennyire is hátat szeretne fordítani a világnak, még az elhagyott helyen is rá van kényszerítve arra, hogy szembesüljön a maga mögött hagyott élettel, amely folyamatosan emlékeztet önnön létezésére. Pálnak mégis sikerült a földi világ folyamatos jelenléte ellenére is megvalósítania fogadalmát, aminek alighanem az is oka, hogy ebből a barlangból az égre is nyílik kilátás. A történet pedig ott folytatódik, amikor Pál már nagyon öreg, elmúlt száz éves, és már szó sincs többé testi csábításról.

A test csábítása hangsúlyosabban van jelen *A fogoly Malchus szerzetes élete* (*Vita Malchi*) cím művében. Malchus elbeszéli élettörténetét, s hangsúlyos szerepet kap benne, hogy a pusztában böjttel fékezte meg a testi kísértést: *Itt szerzetesekre bukkantam, és tanítványukká szegődtem. Kezem munkájával kerestem meg a betevő falatot, testem pajzánságát pedig böjtöléssel fékezgettem.*[7] A szóhasználat árulja csak el, hogy a test valamiféle csábító ösztönzéséről lehet szó, amely ellen a remete egyetlen fegyvere a böjt. A folyamatos vagy gyakori, kitartó böjtnek nemcsak azért volt jelentősége a keresztények körében, mert a pusztában böjtölő Jézus példájának követését jelentette, hanem azért is, mert sok tekintetben ez volt az egyetlen eszköz, amellyel hatékonyan lehetett a pusztában az érzéki vágyak ellen fölvenni a küzdelmet. Később, noha asszonyt kényszerítenek mellé, mégis sikerül megőriznie tisztaságát. Igaz, itt az asszony is segítségére van.[8]

DUPress

olvasható utalás római irodalmi előzményeiről lásd *Aules Persius Flaccus, Satiren*, Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von W. Kissel, Heidelberg 1990, 608–609.

[6] M. Fuhrmann: *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus, Formexperimente in erzählender Literatur*, Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident, Genève 1976, 76. További bukolikus allúziókról lásd: E. Pataki: *Fiscellas iunco texens*: *Some Classical Allusions in Jerome's* Vita Hilarionis, ch. 5, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 41 (2001/3–4) 349–357.

[7] Hieron. *Vita Malchi* III: *repertis monachis eorum me magisterio tradidi manuum labore victum quaeritans lasciviamque carnis refrenans ieiuniis.* (Adamik T. fordítása)

[8] Hieron. *Vita Malchi* VI: *Sic nobis potius coniungamur. Etiam si vir meus ad me rediret, servarem castitatem, quam me captivitas docuit, vel interirem, antequam perderem. Cur moreris, ne mihi iungaris? Ego morerer, si iungi velles. Habeto ergo me coniugem pudicitiae et magis animae copulam amato quam corporis. Sperent domini maritum; Christus noverit fratrem. Facile persuadebimus nuptias, cum nos viderint sic amare.* Adamik T. fordításában:

A *Vita Sancti Hilarionis*ban minden korábbinál erőteljesebben van jelen a testi sóvárgás. Az ifjú Hilarion ezt böjttel és munkával igyekszik elfojtani magában. Éhezik és látástól vakulásig kapál, de álmában így is meztelen nők látogatják meg, s fényes lakomák képei kísértik. Végül mégis győzedelmeskedik a test kívánságain, s szigorúan böjtöl, amelyen csak szeme világának romlása miatt enyhít. A tudat – ezek szerint – a test hatalmának van alávetve, hiszen a test képes játékot űzni a tudatba vetített képekkel.

Hilarion és Pál mindketten ifjak, s mindkettőjük feladata a test vágyainak megfékezése. Ez az előbbi esetében egészen hangsúlyosan jelenik meg, az utóbbinál inkább áttételesen. A szentéletrajzok azonban azt mutatják, és ezt a levelek is megerősítik, hogy Jeromos alapvetően eltérően gondolkozik az ifjú és az idős testről. Az agg, öreg testet már egyáltalán nem jellemzi a testi élvezetek iránti vágy. Szentéletrajzaiban a fényes lakomákról is könnyen lemondanak a már megvénült szentek. Itt persze gondolhatnánk arra, hogy az öregség nem más, mint a megzabolázott fiatalság. Jeromos esetében azonban nemcsak erről van szó. Betlehemi éveinek egyik nagy vitáját Ágostonnal folytatta. Bár maga a vita sem érdektelen, nagyon érdekes, hogy kettőjüket milyen stratégiát választva állítja szembe Jeromos.[9] Az egyszerű remete így áll szemben a fiatalabb püspökkel: *Egy van csupán hátra: szeresd, aki szeret téged, s az Írások mezején ifjú emberként ne szólítsd versenyre vén fejemet* – írja levelében,[10] majd egy későbbiben:

> Egykor katona voltam magam is, de ma már obsitos vagyok (*veteranus*), a te és mások győzelmeit kell dicsérnem, s nem erőtlen testtel (*effeto corpore*) újra csatába szállnom, nehogy, ha állandóan válaszra hajszolsz, arra a történetre emlékeztesselek, mikor az ifjonti hévtől megrészegült (*iuveniliter exsultantem*) Hannibált Q. Maximus megtörte türelmével.[11]

Nem az a meglepő, hogy Jeromos markánsan állítja szembe egymással önmagukat, ifjúnak nevezve Ágostont és öregnek magát, hanem hogy milyen jellemzőket tulajdonít magának, illetve a másiknak. Ebből a szempontból nem az önmagára vonatkoztatott *vete-*

Inkább így legyünk egyek. Tisztaságomat, melyre fogságom tanított meg, még akkor is megőrizném, ha saját férjem visszatérne hozzám: inkább elpusztulnék, mintsem azt elveszítsem. Azért akarsz meghalni, hogy ne kelljen magadévá tenned? Én halnék meg, ha magadévá akarnál tenni! Fogadj el engem tisztaságod hitveséül, és szeresd jobban a lelki kapcsolatot a testinél. Gazdáink higgyenek a férjemnek, Krisztus tudja, hogy a testvérem vagy.

[9] Ezzel kapcsolatban lásd részletesen korábbi tanulmányomat: *Veteranus – cum felle lito gladio, Selbstdarstellung des Hieronymus in dem Briefwechsel mit Augustinus*, L'étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive: permanences et mutations (Éditions du Conseil Scientifique de l'Université Lille 3), Textes réunis par J. Desmulliez, Chr. Hoët-van Cauvenberghe, J.-Chr. Jolivet, Lille 2010, 449–461.

[10] Hieron. *Epistulae* CII, 2: *Superest ut diligas diligentem et in scripturarum campo iuuenis senem non prouoces.*

[11] Hieron. *Epistulae* CV, 3: *Ego quondam miles nunc veteranus et tuas et aliorum debeo laudare victorias, non ipse rursus effeto corpore dimicare illis recorder historiae, si me frequenter ad rescribendum impuleris, quod Hannibalem iuveniliter exsultantem Quintus Maximus patientia sua fregerit.*

DUPress

ranus és *effeto corpore* kifejezések érdekesek, amelyek a *miles Christi* fogalom kétségtelen felidézéseként olvashatók, hanem az, hogy magát Fabius Maximus Cunctatorhoz, Ágostont pedig Hannibalhoz hasonlítja. Jobban aligha szúrhatott volna oda Hippo püspökének. Kettőjükben ugyanis – Jeromos szavai alapján – két világ áll szemben egymással. Hannibal az ifjú, Cunctator az öreg. Az előbbi a féktelen, meggondolatlan (*iuveniliter exsultantem*), utóbbi a megfontolt, körültekintő, türelmes, az előbbié az erő, utóbbié az értelem, az előbbi Africa és Karthágó, az utóbbi Európa és Róma, s a puné a bukás, a rómaié a győzelem. Jeromost azonban túlságosan is magával ragadja a hév, s beilleszt a fölsorolás végére egy vergiliusi idézetet:

> Omnia fert aetas, animum quoque, saepe ego longos
> Cantando puerum memini me condere soles.
> Nunc oblita mihi tot carmina, vox quoque Moerim
> Iam fugit.
> (Ám az idő mindent elemészt, elménket is; ifjan,
> Jól emlékszem, a dal naphosszat ömölt ajakamról:
> Most alig egypárat ha tudok; jaj, Moeris, a hangod,
> Elhagy az is...)[12]

A Vergilius 9. eclogájából vett idézet összekapcsolja az öregedés testi és szellemi következményeit, sőt inkább az utóbbit hangsúlyozza. Ez az idézet azonban nem itt fordul elő először Jeromosnál. Már a Nepotianushoz írt 52. levélben is idézi ezeket a sorokat, ahol egyébként egy még korábbi levelére utal. Ezekben a sorokban így emlékezik meg magáról:

> Mikor ifjú ember voltam, sőt még majdnem kamasz, s életkorom pajkos fickándozásait kemény remeteséggel zaboláztam meg, írtam egy könnyes és panasszal teli buzdító levelet nagybátyádnak, a szentéletű Heliodorusnak, amely feltárta magányos társa érzéseit.[13]

Míg ezt a levelet 394-ben írta, addig az említett ifjúkori levelet jó két évtizeddel korábban.[14] Össze is hasonlítja a két levél eltérő beszédhelyzetét és beszélőjét: *Abban a munkámban azonban még életkoromnak megfelelően játszadoztam* – mondja Jeromos –, *s mivel még éltek bennem a rhétori tanulmányok és szabályok, egyes dolgokat iskolás*

[12] Verg. *Eclogae* 9, 51–54 (Lakatos I. fordítása).
[13] Hieron. *Epistulae* LII, 1: *dum essem adulescens, immo paene puer, et primos impetus lasciuientis aetatis heremi duritia refrenarem, scripsi ad avunculum tuum, sanctum Heliodorum, exhortatoriam epistolam plenam lacrimis querimoniisque et quae deserti sodalis monstraret affectum.*
[14] Hieron. *Epistulae* XIV. Ezt a levelet 373-ban vagy 374-ben írta.

DUPress

szóvirágokkal díszítettem.[15] Itt hangsúlyoznunk kell, mert később visszatérünk rá, hogy – amiként írja – ekkor a szónoki tanulmányai még elevenen éltek benne *(calentibus)*. Majd mindezt így folytatja: *most már ősz fejjel, barázdált homlokkal, nyakamon az ökrökéhez hasonlóan megereszkedett tokával, szíve körül meghűlt vérrel*[16] – végül a 9. *Eklogá*nak azok a sorai következnek, amelyeket már a 105. *Levél*ben is idézett.

Nepotianusnak azonban mindezt alaposabban is kifejti. Véleménye szerint a korral együtt a testi képességek is megváltoznak: *[s]zinte valamennyi testi erény megváltozik az öregekben, s míg egyedül a bölcsesség növekszik, elsorvad a többi [...]*[17] Bár némileg tompítja állításának az ifjakra vonatkoztatható következtetéseit, valójában mégsem hisz abban, hogy az ifjak képesek féket vetni a perzselő vágyaknak. Mindezt nagyon plasztikusan fejezi ki: *az ifjúkor sokszor kényszerül csatára a testtel, és a bűnök csalogatása és hús csiklandozása közepette, mintha zöldellő lombra vetnénk tüzet, elalszik a szikra, még nem tud lángra lobbanni.*[18] Ezzel szemben az öregség, ha tisztes tanulmányok készítették elő, egyértelműen bölcsebb, s bár a fizikai erőnlét gyengülésével párhuzamosan számos dologról le kell mondania, amelyek fontosak egy keresztény számára (például kevesebb a böjt, puhább fekhely, kevésbé kitartó ima, az elesettek fölkeresése megritkul), az öregség alkalmas arra, hogy ekkor az ember egykori tanulmányai „édes gyümölcseit" szüretelje.

Könnyen fölfedezhető azonban az ellentmondás. Míg Vergilius sorai az öregséggel a szellemi hanyatlást is összekapcsolják, vagyis a test öregedésével együtt a lélek is öregedésnek indul, addig Jeromos a test hanyatlását a bölcsesség erősödésével állítja ok-okozati kapcsolatba. Hogyan oldható föl az az ellentmondás, amely az idézett vergiliusi hely ókori értelmezése és Jeromos fölfogása között megfigyelhető?

Nézzük egyfelől Jeromos bevezető állítását. Véleménye szerint Vergilius szavaival *szíve körül hidegen így hűlt meg a vére* (*frigidus obsistit circum praecordia sanguis*).[19] A *Georgicá*ból vett idézettel akad némi baj. Vergilius ugyanis nem ezt mondja, hanem feltételes állításként fogalmazza meg, hogy ha nem lenne képes megérteni a természet dolgait, akkor lemondana róla, vagyis ő nem az öregséggel, hanem egy bármikori szellemi állapottal kapcsolja össze a szív hidegségét. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy Empedoklés állítását

DUPress

[15] Hieron. *Epistulae* LII, 1 *sed in illo opere pro aetate tunc lusimus et calentibus adhuc rhetorum studiis atque doctrinis quaedam scolastico flore depinximus.*

[16] Hieron. *Epistulae* LII, 1: *nunc iam cano capite et arata fronte, ad instar boum pendentes a mento palearibus rigidus obsistit circum praecordia sanguis...*

[17] Hieron. *Epistulae* LII, 3: *omnes paene virtutes corporis mutantur in senibus et increscente sola sapientia decrescunt ceterae [...].*

[18] Hieron. *Epistulae* LII, 3: *adulescentia multa corporis bella sustineat et inter incentiua uitiorum et carnis titillationes quasi ignis in lignis uiridioribus suffocetur et suum non possit explicare fulgorem [...].*

[19] A teljes szövegrész így hangzik: *sin has ne possim naturae accedere partis / frigidus obstiterit circum praecordia sanguis, / rura mihi et rigui placeant in uallibus amnes, / flumina amem siluasque inglorius.* (483–486) *Ám ha szívem vérével tán felgyúlni tehozzád, / Természet, nem tudnék, hogy törvényeid értsem, / Akkor a rét bájol majd el, vagy a völgyi folyóhab, / S élni, lemondva dicsőségről, víznél fogok, erdőn.* (Lakatos I. fordítása)

veszi alapul, aki szerint a lélek a szívet körülfolyó vér.[20] Jeromos még csak nem is egészen ezt állítja. Hogy pontosan mit is gondol az öreg testről, azt az 54. levelében világítja meg. Az özvegység megőrzésének szükségességéről értekezve a következőt írja Jeromos Furiának nagyjából az előbb idézett levéllel egy időben. Amikor kifejti nézetét arról, hogyan kell egy özvegynek táplálkoznia és mi alapján határozhatók meg a táplálkozás alapelvei, ezt írja:

> Az orvosok és azok, akik az emberi test természetéről írtak (és különösen Galenus περὶ ὑγιεινῶν című művében), azt mondják, hogy a kamaszok, az ifjak, a felnőtt férfiak és asszonyok testét a belső forróság hevíti, és ártalmas az ebben a korban lévők számára forróságot fokozó ételeket fogyasztani, és az egészséges, ha valamilyen hideget isznak vagy esznek, míg az öregek számára, akik megfázással és fagyoskodással küszködnek, a meleg ételek és az óbor hasznosak.[21]

Jeromos tehát abból a nézőpontból indul ki, hogy az ifjú és az öreg test alapvetően különböző. Az előbbi eleve tele van tűzzel és forrósággal, így nem további hevítésre, hanem hűtésre van szüksége, míg az öreg testben kihunyt már a hév, így az inkább melegítésre, fűtésre szorul, mintsem további hűtésre.

Jeromos tanácsait ennek fényében is kell szemlélni. A szerzetesi életre buzdító leveleit többségükben fiatal embereknek írja, így a tanácsokat ennek az általános nézetnek, előfeltevésnek a függvényében fogalmazza meg. Alighanem ez a magyarázata annak, hogy eltérő tanácsokat ad nőknek és férfiaknak különféle ételek fogyasztásával kapcsolatban.

De mi a helyzet a bölcsességgel, amelyet az öregség egyedül nem hanyatló képességének nevez Jeromos? Nehezen állapítható meg, hogy első kézből vagy valamilyen közvetítő forrásból ismerte Galénos idézett állítását, ami egyébként egy valóban létező mű létező részletére utal. Máshol nem említi Galénost, így valószínűbb tehát, hogy ismerete nem első, hanem másod vagy többedik kézből származott. A Vergilius-kommentárirodalom lehetett ugyan a kijelentés forrása, néhány dolog azonban rácáfolni látszik erre. A legfontosabb, hogy Servius ugyan összekapcsolja a testi hőt az értelmi képességekkel, azonban ő (a vergiliusi *Gerogicá*hoz írt kommentárjában) kifejezetten azt állítja, hogy sem a gyermekek, sem az öregek nincsenek teljes szellemi képességük birtokában, mert az egyik esetében még nem hevült föl a lélek, a másik esetében pedig már kihűlt, így valójában csak a két szélső kor közötti korban lévők bölcsek.[22]

[20] *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Ed., Transl., Essays H. von Staden, Cambridge 1989, 170–171.

[21] Hieron. *Epistulae* LIV, 9: *aiunt medici et qui de humanorum corporum scripsere naturis praecipueque Galenus in libris, quorum titulus est περὶ ὑγιεινῶν, puerorum et iuuenum ac perfectae aetatis uirorum mulierumque corpora insito calore feruere et noxios esse his aetatibus cibos, qui calorem augeant sanitatique conducere frigida quaeque in esu et potu sumere, sicut e contrario senibus, qui pituita laborent et frigore, calidos cibos et uetera uina prode esse.*

[22] Servius ad Verg. *Georg.* II, 484: frigidvs obstiterit circvm praecordia sangvis *secundum physicos, qui dicunt stultos esse homines frigidioris sanguinis, prudentes calidi. unde et senes, in quibus iam friget, et pueri, in quibus necdum calet, minus sapiunt.*

Innen nézve nyernek összetett értelmet Jeromos önmaga fizikai állapotáról mondott szavai. Leveleiben ugyanis már egészen korán úgy nyilatkozik magáról, mint öregemberről, s ennek megfelelően ír teste külső jegyeiről is. Ezek a leírások azonban – *cano capite, arato fronte, effeto corpore* – inkább erednek az irodalmi hagyományból, mintsem a valóságból. Mivel önmagáról beszélve Jeromos kétszer is Vergiliust idézi, sőt a prózai szövegbe is beleszúr egy-egy vergiliusi parafrázist, nagyon valószínű, hogy ezek a testi állapotára való utalások erőteljesen túlzóak. Persze, nem lehet tudni, hogy a szigorúan vett böjt és az egysíkú táplálkozás, valamint a megfeszített életmód milyen mértékben rontottak Jeromos fizikai állapotán.

Visszatérve az Ágostonnal való szembeállításához: Jeromosnak a testről alkotott fölfogása tükrében nyilvánvaló, hogy önmaga *veteranus*-ként való jellemzése nem csupán úgy értelmezhető, ahogy azt a levél elsődleges olvasata sugallja, vagyis, hogy Jeromos már kiszolgált katona az eretnekség elleni küzdelemben, hanem úgy is, hogy számára már befejeződött a test elleni háború, őt már nem hevíti az ifjúság belső forrósága, mint ellenfelét, a keresztény Hannibált. Ez a forrófejűség ráadásul az öregségében kiteljesedő bölcsességgel áll szemben. Persze, túlzás lenne azt állítani, hogy Jeromost az indította kettőjük ilyen markáns szembeállításra, hogy Ágoston esetében még valóságosabbnak látta a test elleni küzdelmet, a kísértéseket és mindent, ami a fiatalsággal együtt jár, sokkal inkább az önmagáról alkotott bölcs és a kísértésekkel szemben már győztes öregember képéből indult ki, és ennek ellenében konstruálta meg saját Ágoston-képét, s ruházta föl olyan konnotációkkal azt, amely Hippo püspökével kapcsolatban nem volt indokolt.

A magáról konstruált kép alapján pedig úgy véljük, Jeromosnak viszonylag koherens elképzelése volt a test korral való átalakulásáról. Nehezebb és itt most nem tárgyalható kérdés, hogy test és lélek/szellem egymáshoz való viszonyát hogyan magyarázta, s mit gondolt a léleknek/szellemnek a korral való és testhez kötött átalakulásáról.

Az aszketikus életmód bizonyára jelentős hatással volt a szerzetesek fizikumára. Jeromost már Rómában azzal vádolták, hogy az általa propagált aszketikus életmód okozta a még gyermek Blaesilla halálát.[23] Ha a szigorú böjt és a gazdasági válsággal együtt járó általános alultápláltság jelentősen megöregítette az embereket, nem furcsállhatjuk, hogy Jeromos egészen meglepődve ír egyik ismerőse, a concordiai Paulus fizikai állapotáról, akinek százévesen is kiváló volt a látása, határozott léptekkel ment, jól hallott, fehérek voltak a fogai, erős a hangja, amit így foglal össze: testi ereje *(virtus)* rácáfol (*dissentit*) az életkorára (*cum aetate).*[24] Ebben a korai levélben még csodálkozik ezen, és talán irigylésre méltónak is tartotta ezt az állapotot, később azonban a hangsúly nála az egyre gyöngülő testről az öregen is fogékony és bölcs lélekre és szellemre tevődött át.

[23] J. E. Salisbury: *Encyclopedia of Women in the Ancient World*, Santa Barbara, CA 2001, 32–33.
[24] Hieron. *Epistulae* X, 2.

Bellum contra corpus – St. Jerome on the human body

It is well-known that St. Jerome was struggling with his body, his body's physiological needs, passion and lust all his life. His radical views about keeping control of the body were manifested in his own conduct. According to his biography St. Jerome even succeeded in spreading his principles among some Roman women. As an author of several letters and biographies St. Jerome conveys his encratic views about the human body and his own bodily condition both implicitly and explicitly. My paper studies the following question within the above framework: what tradition Jerome's radical approach was based on, and what is more, what type of knowledge and experience he had about the operational mechanisms of the human body.

I wonder how much aware he was of the physiology of the body, whether he integrated personal empirical elements, or he had taken over encratic pagan philosophical ideas. Concerning the physiology, the diseases, the cure and the physiological needs of the human body I will also discuss the likelihood of St. Jerome's application of the biblical, the medical interpretation or merely the one of classic literary tradition in his works. This argumentation can be justified by the fact that whenever St. Jerome discusses the body, its passions and weaknesses, he tends to apply quotes from either the Bible or from classic Roman authors instead of phrasing it with his own words

DUPress

Heidl György

Ádám és Éva – Misztérium képeken*

Az ószövetségi szentírás jegyesi misztikájának alapja az a gondolat, hogy Isten mintegy vőlegényként örökre eljegyezte menyasszonyát, Izraelt, és még akkor is hűséges marad hozzá, ha Izrael hűtlenné és házasságtörővé lesz. A metafora átjárja a prófétai írásokat, és kiteljesedik a költői szépségű Énekek énekében. Az újszövetségi írások ehhez hozzáteszik, hogy Isten az egész emberiséget meghívta a Bárány menyegzőjére, hiszen a Szentlélek által Krisztusban mindenkit eljegyez magának, aki a keresztségben újjászületett és az Egyház tagjává lett. A Szentírás jegyesi misztikája, amely a Teremtés könyvétől ível a Jelenések könyvéig, gazdag patrisztikus értelmezési hagyományt hozott létre. Az atyák a jegyesség és a menyegző metaforáinak segítségével értelmezték az ember és Isten, az Egyház és Krisztus, Mária és Isten, a lélek és Krisztus kapcsolatát. Mindeközben nagyon erős hangsúlyt fektettek a vőlegényének eljegyzett menyasszony szüzességére és tisztaságára, legyen szó Máriáról, az egyházról vagy az emberi lélekről. Ennek folyományaképpen, a jegyesi misztika és a korai aszketikus mozgalmak hatására a 4. század végén a szüzességi fogadalom ünnepélyes letétele a házasságkötési szertartás képét öltötte magára. A teológiai reflexió jóval kevésbé irányult arra a szintén biblikus gondolatra, hogy férfi és nő házassága maga is misztérium. Miközben a szüzesség teológiája gyorsan elmélyült és gazdagodott, a házasság misztériumának teológiája csak lassan tudott kibontakozni.

Az első keresztény évszázadokból származó házasságteológiai forrásaink között rendszerint csak szövegeket tartunk számon: homíliákat, értekezéseket, nagyobb szentírás-magyarázati munkák egyes részleteit. Megfeledkezünk az ókeresztény tárgyi emlékek egy, a házasságteológia szempontjából is jelentős csoportjáról, házaspárok képekkel díszített szarkofágjairól, holott ismerünk néhány szarkofágot, amelynek szépen faragott jelenetei összetett teológiai üzenetet sejtetnek. Különösen figyelemreméltó az a két szarkofág, amelyeken Ádám és Éva megalkotása alatt Máriát és a gyermek Jézust látjuk, amint a napkeleti bölcseket fogadják. A két szarkofágra rendszerint a teremtés-jelenet különlegessége miatt irányul kitüntetett figyelem, mivel úgy tűnik, mintha a teremtő Szentháromságot antropomorf módon jelenítenék meg, s ha csakugyan ez a helyzet, akkor a legkorábbi ismert figuratív Szentháromság ábrázolásokról kell beszélnünk.

A következőkben e két ókeresztény szarkofág képeinek jelentését vizsgálom. Kitérek a Szentháromság-ábrázolás kérdésére is, de elsősorban az foglalkoztat, hogy a megrendelők és készítők miként értelmezték a házasságot, más szóval, milyen házasságteológia áll a jelenetek kiválasztásának, elrendezésének és egyes figurák megalkotásának hátterében.

DUPress

Házaspár arles-i szarkofágja

1974. január 16-án Arles–Trinquetaille-ben három szarkofágot találtak.[1] Az egyikben, amelyik számunkra most fontos lesz, egy 180 cm magas, 50–60 éves férfi és egy 152 cm magas, ötvenes éveiben elhunyt nő csontváza feküdt. A kettősfrízű szarkofág felső szalagjának fésűkagyló alakú medaillonjában házaspár portréja látható. Ha a kép az elhunytakat ábrázolja – amit nincs okunk kétségbe vonni –, akkor az asszony jelentősen fiatalabb volt férjénél. Valószínűleg a férfi halála után évek múlva felnyitották a szarkofágot, hogy oda temessék őt is. Igen előkelő és tehetős emberek lehettek, hiszen a szarkofág nagyon szépen faragott, felülmúlja Marcia Romania Celsa ugyanott megtalált sírhelyét is, amelyet felirata szerint a férj, a 328-ban konzuli tisztséget viselt Flavius Januarinus készíttetett elhunyt feleségének. (1. kép)

A házaspár szarkofágja azonnal felkeltette az ókeresztény művészet kutatóinak érdeklődését. Különösen a felső fríz bal szélén látható jelenet került a figyelem középpontjába, hiszen azt sokan a legkorábbi ismert figuratív Szentháromság-ábrázolásként azonosították. A kép párhuzama egy, a római Pio Cristiano gyűjteményben elhelyezett, úgynevezett dogmatikus-szarkofágon látható, amely keletkezését tekintve néhány évvel későbbi lehet az arles-i leletnél, és amelyről a későbbiekben részletesebben lesz szó.

A két szarkofág ikonográfiája között feltűnő hasonlóságokat figyelhetünk meg mind a bibliai jelenetek kiválasztásában, mind elhelyezésében. Stílusjegyei alapján az arles-i szarkofág római műhelyben készült, és felmerül az a lehetőség, hogy a vatikáni szarkofágnak is mintául szolgált. A leletet először publikáló Jean-Maurice Rouquette szerint a felső sorban, a házaspár portréjától jobbra, a szemlélőnek balra Éva teremtése és Ádámnak való bemutatása, valamint az inaszakadt meggyógyítása látható. A tondótól jobbra látjuk a vakon született meggyógyítását, a kánaáni asszonyt Jézus lábánál, és Péter apostolt, amint Jézus megjövendöli neki a háromszoros megtagadást.

Ami a Jézus előtt térdelő, köpenyének alsó szegélyét megérintő asszonyt illeti, úgy vélem az ábrázolás sokkal inkább megfelel a vérfolyásos asszony meggyógyításának szarkofágokról és katakomba freskókról jól ismert ábrázolásának. Mindazonáltal nem éppen ez, hanem a sorrendben első jelenet szereplőinek azonosítása jelenti a valódi feladványt. Vajon ki az a négy férfi, akik mintegy körülveszik a kicsi, mezítelen nőt és férfit, és pontosan hogyan értelmezhetjük a jelenetet?

Az egyik férfi szakállas, tekintélyes, trónon ül. Jobbját a magasba emeli a beszéd vagy az áldás szokott gesztusával. Az emberpárt két férfi ajánlja a trónon ülő figyelmébe. Évát szakáll nélküli fiatalember, aki baljában irattekercset tart, miközben jobb kezének nyitott

---

[*] Az írás időközben megjelent a következő kötetben: Heidl Gy.: *Csont az én csontomból: A házasság misztériuma* (Catena monográfiák 18), Budapest 2017, 73–109.

[1] A leletet publikálta: J.-M. Rouquette: *Trois nouveaux sarcophages chrétiens de Trinquetaille (Arles)*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 118e année, N. 2, 1974, 254–277.

tenyerét Éva fejére helyezi a kézrátétel klasszikus mozdulatával. Ádám pártfogója vagy kísérője pedig egy erősen kopaszodó, szakállas férfi, akinek jobb keze takarásban van, baljával pedig védence bal vállát érinti, s mintegy gyengéden előre tolja őt. Mindkét férfi és mindkét kicsi alak a trónon ülőre tekint. A trón mögött a szék háttámláját megmarkoló, szintén szakállas férfi áll, és a trónon ülőhöz hasonlóan a két pártfogó figurára tekint.

A szarkofág alsó frízén e csoportjelenet szimmetrikusan szerkesztett megfelelőjét faragták ki. A három mágus ajándékokkal köszönti a kis Jézust, akit a trónon ülő Mária tart az ölében. Az első mágus aranyat ad át a gyermeknek egy tálban, de közben hátratekint a társaira, és jobb kezével a Jézus feje fölött látható csillagra mutat. Két társa a csillagot figyeli, kezükben a mirhát és tömjént tartalmazó edények egy-egy tálcán, mögöttük tevéik. A trón mögött itt is szakállas férfi áll a felső fríz alakjával megegyező testtartásban, de nem egyszerűen megmarkolja a széktámlát, hanem kinyújtott és összezárt mutató és középső ujjaival mintegy áldásra emeli jobbját, avagy jelzi, hogy beszélni készül. Máriához hasonlóan ő is a mágusokra tekint. A gyermek Jézus éppen átveszi az ajándékot, és bár a fej alsó része csorbult, fejtartásából és a szem állásából kivehető, hogy az ajándékra tekint.

Az alsó frízen a mágusok hódolatát (*adoratio magorum*) a kánai csoda követi, majd a kenyérszaporítás, ahol azonban Jézus nem a szokásos módon jelenik meg, hanem egy gyermeket gyógyít a kenyeres kosarak mögött. Balját a gyermek fejére teszi, miközben jobbjában, amely letört, minden bizonnyal botot tartott a kosarak fölé. Ezt követi két Péter-jelenet. Az apostolfejedelem botjával vizet fakaszt a sziklából, amelyből két katona iszik, majd egy fa alatt ül és olvas, miközben a katonák érdeklődve figyelik.

A leletet publikáló Rouquette óvatos értelmezése szerint a szarkofág felső frízének első jelenete Éva teremtése és bemutatása Ádámnak, a fiatal férfi pedig, aki Éva fejére teszi a kezét, esetleg Krisztus. Ő, valamint a trónon ülő alak és az Ádámot bal vállán megérintő kopasz férfi együttesen talán a Szentháromság személyeit jelképezik. A jelenet ikonográfiai előzményei megtalálhatók a nem keresztény művészetben a Prométheus-szarkofágokon, ahol a titán gyakorta apró, mezítelen embereket formál. Legközelebbi párhuzama az említett vatikáni dogmatikus szarkofág, ámbár azon Éva megalkotása látható az alvó Ádámból, nem pedig a nő bemutatása a férfinek. Rouquette feltételezése szerint az arles-i szarkofágon a jelenetválasztás oka az lehet, hogy házastársaknak készült a síremlék, és ezért Ádám és Éva teremtésben kapott egységére került a hangsúly. A kép az alsó regiszter bal oldalán vele párhuzamosan szerkesztett *adoratio magorum*mal együtt a két Szövetség kezdetét jelzi. A trónon ülő Mária mögötti férfit Rouquette Bálám prófétával azonosítja, aki a pogány népek megszemélyesítője, és az igaz Isten Lelkével eltelve megjövendölte Jákob csillagának felkeltét, a Messiás eljövetelét (vö. Szám 24,17). A jövendölés beteljesült a betlehemi csillag megjelenésekor, amelyre az első mágus mutat olyan mozdulattal, mely egyúttal a felső képre irányítja a tekintetet. A kánai csoda és a kenyérszaporítás eucharisztikus jelenetei után két apokrif Péter-jelenet következik, amelyek Szent Pétert az új Mózesként ábrázolják, aki új törvényt tanít az újonnan választott népnek.

DUP-ESS

Az értelmezésre adott válaszként hamarosan megszületett egy részben eltérő magyarázat.[2] Eszerint az arles-i szarkofág kérdéses jelenetében az Atya ül a trónon, gesztusa pedig azt jelzi, hogy beszél. A Fiúhoz szól, aki kezét Éva fején tartja. Az álló Ádámot ajánló tunikás, palliumos, szakállas alak Pál, a trón mögött pedig Péter áll. A jelenet nem figuratív Szentháromság-ábrázolás, és nem teremtés-illusztráció, hanem utalás az üdvösség misztériumára. Az Atya jelenlétében és rendeletére a Fiú a bűnös fejére teszi a kezét, mintegy átadja, „beléleheli" a Szentlelket (vö. 1Kor 15,45–49; Róm 5,12–20). Ekkor történik meg Krisztus közvetítésével, Péter és Pál jelenlétében, azaz az egyházban, az ember helyreállítása. A helyreállítást látjuk az alsó frízen az *adoratio magorum* jelenetében, ahol az Ige megtestesülésével elkezdődik az újszövetség időszaka.

Házaspár vatikáni szarkofágja

Lássuk most a vatikáni, ún. „dogmatikus", „Két Szövetség" vagy „Szentháromság" szarkofágot! (2. kép) Különféle elnevezéseit a különböző értelmezési szempontoknak és szarkofág-tipológiáknak köszönheti. A felső sáv teremtésjelenetén egyesek a Nikaiai Zsinat dogmatikai tanítását vélik felfedezni az Atya és a Fiú egylényegűségéről, mások a legkorábbi, vagy legalábbis az egyik legkorábbi figuratív Szentháromság-értelmezést látják benne, megint mások a két fríz ószövetségi és újszövetségi jeleneteinek tipologikus kapcsolatára helyezik a hangsúlyt. A kőkoporsó a konstantini dupla-frízes szarkofágok egyike, 325–350 között készülhetett. 1938-ban találták meg a Basilica di San Paolo fuori le mura baldachinja alatt. 1854-ben átszállították a Lateráni Múzeumba, innen került 1972-ben a vatikáni Pio Cristiano Museumba (inv. No. 31543), ahol jelenleg is megtekinthető.

Fontos kiemelni, hogy eredetileg ez a szarkofág is házaspár számára készült, jóllehet a felső sáv közepén található clipeusban csak a durván faragott férfi és női fej látható, amit nyilván a megrendelők portréivá kellett volna alakítani. Ez azonban – számunkra ismeretlen okból – nem történt meg.[3] A szarkofágot mégis joggal nevezhetjük egyszerűen „házaspár szarkofágjának", hiszen az arles-i szarkofághoz hasonlóan ikonográfiai programja is férfi és nő, férj és feleség kapcsolatát helyezi előtérbe.

A felső frízen balról jobbra haladva látható Éva megalkotása Ádám oldalából, Ádám és Éva a bűneset után, a clipeus a befejezetlen portrékkal, a kánai borcsoda, a kenyérszaporítás és Lázár feltámasztásának szokásos jelenete, amelyet azonban felső sarkánál a sírrablók megrongáltak. Az alsó frízen szintén balról jobbra tartva: a mágusok hódolata, a vakonszületett meggyógyítása, Dániel az oroszlánok barlangjában, majd egy három

[2] Y. Christe: *À propos du sarcophage à double registre récemment découvert à Arles*, Journal des savants 1975/1 76–80.

[3] Dacára Robert Milburn megjegyzésének (*Early Christian Art and Architecture*, California 1991, 68–70.), aki szerint a kezdő jelenetben a Szentháromság látható, Évához egy bárány ágaskodik fel, annak jeleként, hogy van remény a bukás után is, az alsó sorban a szék mögött József áll, a clipeusban pedig a férfi és a nő feje „realisztikus portré".

jelenetből álló Péter-ciklus: a „tagadás megjövendöléseként", a „Péter letartóztatásaként" ismert képek, valamint a sérült „vízfakasztás".

A vatikáni szarkofágon három szakállas alak van jelen Éva megalkotásánál. A trónon ülő férfi a beszéd gesztusát mutatja jobbjával és a kis figurák irányába néz, oda, ahova a trón mögött álló férfi is. A tróntól balra álló férfi Éva fejére helyezi a kezét, miközben a trónon ülőre tekint. Az Éva megalkotása jelenet csakugyan erősen emlékeztet az arles-i szarkofág emberpár-ábrázolására, de éppen a hasonlóságok miatt fontos tudatosítani a jelentős eltéréseket is. A vatikáni szarkofágon a földön fekvő, kinyújtott kezeit a testéhez szorító Ádám még alszik, miközben Éva áll, az arles-in viszont mindketten állnak. A vatikánin három idősebb, szakállas alakot látunk az első emberpárral, az arles-in négyet, de egyikük fiatal, szakálltalan. A vatikánin a bűnbeesés jelenet követi Éva teremtését, míg az arles-in a vakonszületett meggyógyítása.

A két szarkofág között szorosabb párhuzamot az alsó frízek baloldali jeleneteinél látunk. A vatikáni szarkofágon a három mágus egészen hasonló módon jelenik meg, mint az arles-in, és a trónon ülő, gyermekét ölében tartó Mária mögött szintén egy szakállas férfi az események szemtanúja. A vatikáni sírhelyen azonban három csillagot véstek a két frízt elválasztó szalagra, nem egyet; hiányoznak a háttérből a tevék, csak a faragványok lehetőségét látjuk a figurák közötti domborításokban; Mária trónja pedig szerény, fonott szék, nem olyan előkelő, bársonnyal takart királyi trónus, mint a felső, szakállas alaké, és mint az arles-i jenetek trónoló Madonnájáé. A minta tehát azonos, de a hangsúlyok különbözők.

Az első figuratív Szentháromság-ábrázolások?

Először vizsgáljuk meg, vajon ezek a jelenetek valóban dogmatikus: krisztológiai és/vagy szentháromságtani üzenetet hordoznak-e! Vajon csakugyan a legkorábbi figuratív Szentháromság-ábrázolásokat látjuk a két szarkofágon? A kérdésre Josef Engemann határozott nemmel válaszolt, amikor vizsgálatába az arles-i szarkofágot is bevonva szembeszállt azzal a tudományos közhellyel, hogy a vatikáni szarkofágon a Szentháromság személyeit ábrázolták.[4] Szerinte a fejek és hajviseletek különbsége határozottan cáfolja ezt az értelmezést, következésképpen antropomorf Háromság-ábrázolásra továbbra sem találunk példát a 12. századnál korábban. Engemann ugyanakkor elismerte, hogy a Szentháromság két személyét, az Atyát és a Fiút csakugyan megjelenítik a két szarkofágon. Mindkét esetben az Atya ül a trónon, a Fiú pedig az a férfi, aki Éva fejére teszi a kezét. Ő az isteni Logosz, aki részt vesz a teremtésben, és akit a vatikáni szarkofágon idősebbnek ábrázolnak, időtlen létezését hangsúlyozva. A Szentlélek viszont nem jelenik meg a szarkofágokon, a többi alak segítő, úgynevezett „Assistenzfigure", és az Éva teremtésénél jelenlévő angyalokat jelképezik.[5]

[4] J. Engemann: *Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der Frühchristlichen Kunst: Gab es im 4. Jahrhundert anthropomorphe Trinitätsbilder?* Jahrbuch für Antike und Christentum 19 (1976) 157–172.
[5] Engemann: *Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen* (4. j.), 159.

Deborah Markow igyekezett összhangot teremteni a korábbi értelmezések között, és amellett érvelt, hogy a két, kettősfrízű szarkofágon megjelenő feltámadás-teológia szerint a feltámadás egy új, spirituális teremtés.[6] Lehet, hogy a többi alak angyal, mondja, de ezek aktív és nem szemlélődő angyalok, vagyis nem az ember teremtésének szemlélői, hanem újjáteremtésének segítői. Ha az ábrázolást keresztelés-jelenetnek tekintjük, akkor értelmezhetjük őket apostolfejedelmeknek is, angyaloknak is, a lényeg az, hogy tevékenyen segítik az ember keresztségi újjászületését. Markow szerint ezért a jelenetek a Szentlélek átadását ábrázolják, amit a kéztartás fejez ki. Az arles-in Krisztus alkalmazza az *impositió*t, a vatikánin másvalaki. A Szentlélek közvetítésének ez a mozdulata számos ábrázoláson megfigyelhető, amint az is, hogy a Szentlélek befogadóját kisméretű alaknak ábrázolják. Krisztus megkeresztelkedésének jelenetein például megfigyelhető, hogy sokkal kisebb Jánosnál. Az arles-i szarkofágon sok ilyen kicsi alak jelenik meg, a felső fríz két ruhátlan alakja azonban más, mint a többi. Az ő mezítelenségük az újjászületést, a feltámadást és a halhatatlanságot jelzi, ami szellemi módon megtörténik a keresztségben. A két szarkofág eléggé egyedülálló módon fejez ki összetett teológiai jelentést, amit elsősorban Pál apostol Ádám-Krisztus párhuzama alapján lehet megérteni. Mindkét jelenet túlmutat az ószövetségi teremtés-felfogáson, a keresztény teremtés-értelmezést fogalmazza meg. Az ember teremtésének és Isten trónja előtti bemutatásának aktusát ábrázolják, egyetlen jelenetben, és mindkettő azzal a szentségi értelemben vett feltámadással áll kapcsolatban, amikor a keresztény beavatott a keresztség által újjászületik az örök életre.

Az ókeresztény művészet avatott ismerője, Robin M. Jensen következetesen kitart amellett, hogy mindkét szarkofágon antropomorf Szentháromság-ábrázolást látunk.[7] Szerinte a jelenetek dogmatikus tanítások képi kifejezései, de amíg az arles-in érezhető a trinitológiai viták bizonytalansága, a későbbi vatikánin a tanbeli üzenet már letisztultabb. Az utóbbin ugyanis világos a különbség az isteni Logosz és az ember Jézus ábrázolásában, az előbbin a Logoszt és Jézust reprezentáló alakok hasonlók, mindketten az új törvényt jelképező irattekercset tartják a kezükben, ami dogmatikai értelemben vett azonosságukat sugallja. Ugyanakkor mindkét szarkofág jelenetsora egyszerre utal a teremtésre és az újjáteremtésre. A Háromság személyei együtt teremtenek, de a kisméretű, mezítelen figurák már az újjáteremtésre is emlékeztetnek. Mindegyik a gyógyulás és átalakulás ajándékában részesül. Mezítelenségük a keresztségi újjászületéssel kapcsolja

[6] D. Markow: *Some Born-Again Christians of the Fourth Century Author(s)*, The Art Bulletin 63 (1981/4) 650–655.

[7] R. M. Jensen: *The Economy of the Trinity at the Creation of Adam and Eve*, Journal of Early Christian Studies 7 (1999/4) 527–546; Uő: *The Fall and Rise of Adam and Eve in Early Christian Art and Literature*, Interpreting Christian art: Reflections on Christian art, eds. H. J. Hornik, M. C. Parsons, Macon, Ga 2003, 25–52; R. M. Jensen: *Face to Face: Portraits of Divine in Early Christianity*, Minneapolis MN 2005, 125–129. Jensen ezzel a többségi véleményt képviseli és mélyíti el. Szentháromság-ábrázolást lát a vatikáni szarkofágon Umberto Utro is, a Vatikáni Múzeum Pio Cristiano gyűjteményének igazgatója, lásd erről írásban publikálatlan előadását: https://www.youtube.com/watch?v=mEKwMl3XMZs (Letöltés ideje: 2019. november 04.)

őket össze, amely részesedés Krisztus halálában és feltámadásában. Mivel a jelenetek a keresztség összefüggésében értelmezendők, a Szentháromság személyei mellett megjelenő alakok a kezeseket vagy pártfogókat (*sponsores*) jelölhetik. Jensen szerint a képek háromságos jellegét mindkét szarkofágon kiemeli az alsó frízek *adoratio magorum* jelenete. A két jelenet egymásmellettisége szándékolt, a felső az első teremtést, az alsó az új teremtést mutatja. Jensen értelmezésben Mária trónja mögött Pál apostol áll, mert ő fejtette ki azt a gondolatot, hogy Krisztus az új Ádám (Róm 5,1; 1Kor 15,22, 45–47), vagy, mert ő a pogányok apostola, akiket a mágusok reprezentálnak, esetleg az Ádám-Krisztus összehasonlítás miatt: az első ember teremtetett és nem született, az új ember „született, nem teremtmény".

Ami a római szarkofág Szentháromságként azonosított alakjait illeti, makacsul tartja magát az a gondolat, hogy a figurák szándékosan hasonlítanak egymásra.[8] (2. kép részletei) A helyzet azonban egészen más. A homlok íve, a szakáll és a bajusz formája, valamint a hajviselet hangsúlyosan megkülönbözteti egymástól a három alakot.

A trónon ülő férfi fülét dús, szépen nyírt hajzat takarja. A trón mögött álló férfi homloka erősen felkopaszodott, és kilátszik a füle, bajusza vége pedig csigavonalban fölfelé kunkorodik. A trón előtt álló alak nem kopaszodik, és feltűnő kiugró homloka és elálló, nagy füle. Nyugodtan kijelenthetjük: a három férfifej nemhogy nem hasonlít egymásra, de egyenesen szándékolt a nem-hasonlóságuk. Ráadásul még csak nem is néznek egymásra, ami a Háromság személyeinek szoros egységét jelezhetné. A harmadik néz a középsőre, a középső a kis alakok irányába, oda, ahova az első is, aki a trón mögött áll.

A szarkofágon megfigyelhető az a szándék, hogy ugyanazt a szereplőt különböző jelenetekben is azonos fiziognómiával ábrázolják. Három példát találunk erre. Az egyik Jézus, aki római ifjúként ugyanazzal az arccal, ugyanabban az öltözetben jelenik meg Ádám és Éva között a bűnbeesés, a kánai csoda, a kenyér- és halszaporítás, a vakonszületett meggyógyítása és a Péter és kakas jeleneteken. (2. kép részletei)

A másik, következetesen felismerhetőre faragott alak Péter. Ő a ciklus mindhárom jelenetében pontosan ugyanúgy néz ki (kísérés, kakasos jelenet, vízfakasztás). (2. kép részletei)

[8] Ezt állította már G. Wilpert, H. Marrou, F. Gerke, L. De De Bruyne, amiről lásd Engemann hivatkozott tanulmányát a könyvészeti adatokkal (Engemann: *Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen* [4. j.], 160.). A témában született újabb munka, Jorge Bances Blond disszertációja (*Iconografía y catequesis: La expresión de la fe recibida en el patrimonio figurativo cristiano: El caso del „Sarcófago Dogmático". Thesis ad Doctoratum*, Theologia totaliter edita. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Theologiae. Dissertationes series theologica 36. Romae 2011.) ugyanezt az érvet ismétli meg: „los tres tienen igual aspecto, el mismo rostro con barba, vestidos con el palio" (107; vö. 111.). Jensen szerint (*The Economy of the Trinity* [7. j.], 533–534) a vatikáni szarkofág bűnbeesés jelenetén a Logosz gabonaköteget és nyulat (sic!) ad az első emberpárnak, és ez emlékezteti őt egy másik vatikáni szarkofágra, amelyen Káin és Ábel szintén a Háromságnak ajánl fel gabonát és birkát. A Háromság személyeinek arcai szerinte ezen a szarkofágon is hasonlók. Ezzel szemben mindkét szarkofágon bárány látható, nem nyúl, a hivatkozott Vat. inv. 31556.3.1 szarkofágon nincsen Háromság ábrázolás, a trónon ülő alak mögött elnagyoltan megjelenő profilok szakálltalanok, rövid hajúak, távolról sem hasonlítanak a trónon ülőre, ráadásul Ábel mögött is ugyanilyen arc tűnik föl.

Rajtuk kívül még egy alak található a vatikáni szarkofágon, aki két jelenetben is szerepel, az összes többi figura egyedi ábrázolás. A kétszer megjelenő férfi egyrészt a trón mögött áll, másrészt a csodálatos kenyér- és halszaporítás jelenetben ő fogja a halas tálat. Az hasonlóság hajszálpontos, és aligha a véletlen műve.

A Péter-ciklus és a kenyérszaporítás kivételével nem látunk olyan jelenetet a vatikáni szarkofágon, amelyen egy alak egyértelműen apostolként lenne azonosítható. A trón mögött azonban nem Péter áll, hanem az az apostol, aki a halas tálat is fogja. Ki lehet ő? János evangéliuma két apostolt nevez meg a kenyér és halszaporítás kapcsán, Fülöpöt és Andrást,[9] a szarkofágon azonban, úgy vélem, nem e két apostol valamelyikét akarták megjeleníteni, csupán arra utaltak a jelenettel, hogy a trón mögött álló alak is apostol.

Az ókeresztény vizuális művészetben a 4. század közepéig az egyes szereplők fiziognómiája még nem kialakult, azonosításuk nem kinézetük, hanem az egyes jelenetek alapján lehetséges, amint itt Jézus és Péter esetében látjuk.[10] A Passió-szarkofágok megjelenése előtt, vagyis a 4. század közepéig még Péter és Pál apostol között sincs fiziognómiai megkülönböztetés.[11] A század közepétől azonban rögzülni kezdenek az apostolfejedelmek vonásai, és Pál apostolt kissé kerekfejű, kopasz, szakállas férfinek kezdik ábrázolni. A vatikáni szarkofágon a trón mögött álló, illetve a halakat tartó alak vonásai kétségtelenül erősen emlékeztetnek Pál később kanonizált ábrázolásaira, csakhogy Pál szerepeltetése e jelenetben páratlan anakronizmusnak tűnik. Páratlannak, mert nem tudunk – legalábbis én nem tudok – példát hozni arra, hogy egy, egyértelműen Pálként azonosítható apostol megjelenne kenyérszaporítás jeleneten. Anakronizmus, ha történeti-dokumentarista pontosságot keresünk.

Ne feledjük azonban, hogy erre a szarkofágra éppen különlegessége miatt irányul kiemelkedő figyelem, ami megmutatkozik az Éva-megalkotása jelenetben, valamint abban a teológiai programban, amelyet minden kutató igyekszik leolvasni a frízekről. Ami pedig az anakronizmus modern szempontját illeti, noha Pál és Péter soha nem találkozott együtt Jézussal, az ókeresztény művészetben a két apostolfejedelem gyakran látható Jézus oldalán, amint átvesznek tőle egy-egy irattekercset, az úgynevezett *traditio legis* jelenetben.[12] Amint Péter ábrázolása jelképes, hiszen ő az Egyházat reprezentálja,

[9] „Fülöp azt felelte neki: »Kétszáz dénár árú kenyér sem elég nekik, hogy mindegyiknek csak valami kevés jusson.« A tanítványok egyike, András, Simon Péter testvére így szólt: »Van itt egy fiú, akinek van öt árpakenyere és két hala.«" (Jn 6,7–8)

[10] E. Dinkler: *Die Ersten Petrusdarstellungen: Ein Archaologischer Beitrag zur Geschichte des Petrusprimates*, Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 11 (1938–1939) 1–80, különösen 36. Vö. Engemann: *Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen* (4. j.), 166.

[11] M. Sotomayor: *S. Pedro en la iconografía paleocristiana: testimonios de la tradicion cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*, Granada 1962. Vö. Engemann: *Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen* (4. j.), 167.

[12] Erről lásd Bugár M. I.: *Dominus Legem dat: Quam et cui?*, Irodalom, teológia, művészet: Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáin elhangzott előadások szerkesztett változataiból (Studia Patrum 5), D. Tóth J., Heidl Gy. (szerk.), Budapest 2014, 244–262.

úgy Szent Pálnak, a pogányok apostolának szerepeltetése is szimbolikus jelentéssel bír. Az ókeresztény szarkofágok nem történeteket mesélnek el, hanem teológiai üzeneteket jelenítenek meg. A vatikáni szarkofágon is indokolt lehet Pál megjelenése, amennyiben, mint arra többen rámutattak, Pál apostol tanítására vezethető vissza a szarkofág teológiai programja. Egyébiránt maga a szarkofág is szorosan kapcsolódik Szent Pál személyéhez, mert bár nem tudjuk, mikor került a San Paolo fuori le mura baldachinja alá, oda, ahol az ősi hagyomány szerint Pál sírja található, mindenesetre onnan került elő. Akár az volt az eredeti helye, akár máshonnan vitték egykor oda, valakik fontosnak tartották, hogy Pál sírja mellett helyezzék el.

Egyáltalán nem tartom valószínűnek, hogy az arles-i vagy a vatikáni szarkofágok bármelyikén a legkorábbi figuratív Szentháromság ábrázolásokat látnánk, sőt azt is kizártnak tartom, hogy a trónon ülő alak az Atya lenne, a mellette álló pedig a Fiú. Az ószövetségi teofániák patrisztikus magyarázatai részletekben eltérnek egymástól, de abban teljes az egyetértés, hogy az Atyát „soha senki nem látta". A teofániákban vagy angyalok jelennek meg az embereknek, vagy a preegzisztens Logosz, avagy a Logosz és angyalok együtt. A szentírási alapok ugyanis világosak: az Atya Isten láthatatlan (Jn 1,18, vö. Mtörv 4,10–19) a Fiú pedig a láthatatlan Isten képmása (Kol 1,15). Ő az, akit hallani, látni és érinteni lehet (1Jn 1,1), és ő nyilatkoztatja ki az Atyát, mert aki a Fiút látja, látja az Atyát (vö. Jn 14,9). Az ókeresztény művészet a zsinagógai mintáknak megfelelően csak utal az Atyára, rendszerint egy égből lenyúló kézzel, amely Isten hatalmának jelképe.[13]

A Via Latina hypogeum egyik festménye azon mambrei jelenés egyik legkorábbi ismert ábrázolása, amely a jóval későbbi Szentháromság-ikonok mintája lesz. Ábrahám három, egyforma ruhába öltözött, de eltérő arcú, hajviseletű és magasságú fiatal férfit üdvözöl. Semmi arra utaló jelet nem fedezhetünk fel a képen, hogy itt a Szentháromságot ábrázolnák. Sokkal inkább angyalokat látunk, akik az alatta lévő képen Jákob álmában is megjelennek.[14] (3. kép) Esetleg angyalokat és a Logoszt, ahogyan azt Kaisareai Eusébios tanúsága szerint a jelenés helyén őrzött képen megfestették: „két oldalról ketten fogják közre azt, aki középütt állva tisztességben felülmúlja őket,"[15] és ahogyan a Santa Maria Maggiore bazilika 5. század első feléből származó mozaikján a jelenetet mindmáig láthatjuk. (4. kép)

A patrisztikus képteológiai tanításokkal ellentétes lenne az Atya vizuális megjelenítése. Véleményem szerint ez nemcsak az arles-i és vatikáni szarkofágok trónon ülő alakjára érvényes, hanem azokra az ókeresztény szarkofág-jelenetekre is, amelyeken Káin és Ábel felajánlja adományait egy trónon ülő, szakállas férfinek (ami például az arles-i szarkofág fedőlapjának oldalán is látható). Ezek az oldalnézetben ábrázolt, trónon ülő, méltóságteljes, szakállas férfialakok részint a filozófus-ábrázolásokra, részint Jupiter és Serapis pogány

[13] Ágoston szerint (*Civ. Dei* 12, 24) Isten kezével, vagyis hatalmával, Irenaeus szerint (*AH* 5, 6, 1) Isten kezeivel, vagyis a Fiúval és a Lélekkel alkotja meg az embert.
[14] Vö. Jensen: *Face to face* (7. j.), 117.
[15] *Demonstratio euangelica* 5, 9. Bugár: *Dominus Legem dat* (12. j.), 151–152. Vö. Jensen: *Face to face* (7. j.), 117.

szobraira emlékeztetnek. Elsősorban azonban a Christus Pantokrator ábrázolások előfutárainak tekinthetők, amelyeknek egyik legkorábbi ismert előfordulása a római Santa Pudenziana apszismozaikja (AD 400 k., 8. kép). Elég a szarkofágok trónon ülő férfialakját (5. és 6. kép) képzeletben oldalnézetből szembefordítani, oly módon, ahogyan a 4. század közepétől a trónon ülő Krisztus ábrázolása az ún. *traditio legis* képek némelyikén megjelenik (például Junius Bassus szarkofágján, 7. kép), hogy felismerjük benne a mindenségen uralkodó és ítélkező Krisztust.

A vatikáni szarkofág teológiai programja

A továbbiakban elsősorban a vatikáni szarkofág képsorozatának teológiai tartalmát vizsgálom, mivel annak teremtés-jelenete – az arles-itól eltérően – egyértelműen azonosítható: Ádám alvását és Éva megalkotását látjuk. Ha valamiképpen csakugyan az arles-i szolgált mintájául, akkor megrendelői fontosnak tartották pontosítani az ikonográfiát, s így férfi és nő kapcsolatát sajátos szempontból tudták megfogalmazni. Éva megalkotása Ádámból az egész képsorozat kiindulópontja, jelentőségét pedig kiemeli az alatta elhelyezett, szinte szimmetrikusan szerkesztett Mária a gyermekkel jelenet. A két kompozíció határozottan megidézi Pál apostol Ádám-Krisztus párhuzamát (1Kor 15, 44–49). Fönt látjuk a földből megalkotott, élő lénnyé lett első Ádámot és a belőle megformált Évát, lent pedig a mennyből való, éltető Lélekké lett második Ádámot, aki Máriától az új Évától született: a teremtést és az újjáteremtést.

Éva és Ádám az isteni lehelet, a *pnoé*, valamint Isten Lelkének, a *pneumá*nak befogadói. Erre utal a Szentlelket közvetítő kézrátétel, valamint az alakok kicsinysége és mezítelensége, ami spirituális tisztaságuk jelzése. Isten lehelete teszi az embert élő lénnyé; Isten Lelke és a keresztség vize által születik újjá az egyházban, és Isten Lelke támasztja fel az utolsó napon. Ezzel szoros összefüggésben a jelenet a korabeli exegetikai módszerekhez hasonlóan három szinten értelmezhető: történeti, misztikus és morális jelentésben.[16] Közvetlen, úgymond „szószerinti" vagy „történeti" jelentésben az első emberpár, Ádám és Éva megalkotását látjuk. A trónon a teremtő Krisztus ül, ő az a képmás, akinek hasonlatosságára Isten az embert megalkotta.[17] Különös lenne, ha a „segédkező" figurák az ember teremtésében segítő angyalokat reprezentálnák, mivel ezt a philóni értelmezést a keresztény írásmagyarázók tudatosan nem követik. Inkább úgy tűnik, jelenlétükkel a történetin túlmutató jelentésekre hívják fel a figyelmet. Misztikus, vagyis az egyházra vonatkozó értelemben a jelenet a keresztségi újjászületés eseményeit idézi fel. Ekkor a katedrán a püspök ül *in persona Christi*, a csoport további tagjai pedig a megkereszteltek

[16] Jorge Bances Blond az egyház korai katekéziseinek és a korakeresztény ikonográfiai üzenetek szoros kapcsolatára mutat rá, és esettanulmányként a dogmatikus szarkofágot elemezve megkülönböztet dogmatikus, morális és szentségi értelmezéseket: Blond: *Iconografía y catequesis* (8. j.), 106–223.

[17] Erről lásd lentebb a patrisztikus magyarázatokat.

és a beavatás során segédkező személyek: a diakónusok és pártfogók (*sponsores*). Morális, vagyis az egyes emberre vonatkozó értelmezésben a test eljövendő feltámadását és az utolsó ítéletet látjuk: a bírói széken az ítélkező Krisztus ül, mellette pedig angyalai állnak, előttük az örök életre feltámadó emberek.

A szarkofág alsó frízén a megtérő pogány népeket jelképező mágusok az égből való Ádám, Jézus Krisztus előtt hódolnak. Az első mágus mintegy magyarázva mutat a három csillagra, társai felfelé néznek, a csillagokra, s egyúttal a felső jelenetre, a kezdetre tekintenek. Ahogyan a fönti képen tanú áll a trón mögött, úgy az alsó jeleneten is tanút, mégpedig szemtanút ábrázolnak. A tanúk az események megfigyelői, nem tevékeny részesei, fontos és figyelmes kívülállók. Fent a trónon ülő alak, Éva és az Évát ajánló férfi között látunk együttműködést, a tanú ebben nem vesz részt. Lent a mágusok, Jézus és Mária részvételével zajlanak a történések, s a trón mögötti férfi a képi ábrázoláson éppúgy a háttérben marad, mint az evangéliumok elbeszélésében József. A felső tanú, mint megállapítottuk, egy apostol, mégpedig feltételezhetően Szent Pál, hiszen ő az, aki a kezdetről, az első emberpár teremtéséről ad Krisztusra és az egyházra vonatkozó tanítást. Alatta az új kezdet szemtanúja, Szent József áll a trónszék mögött.

A felső frízen az összetett értelmű teremtésjelenet után a bukott emberpárt látjuk. Engedtek a fán tekergőző kígyó csábításának, kiűzettek a paradicsomból és arcuk verejtékével keresik kenyerüket. A jelenet beállítása nem a megszokott. Középen, ahol rendszerint a jó és rossz tudásának fája áll, az Urat látjuk amint a szemérmüket szégyenlősen eltakaró emberpárról gondoskodik. Tápláló gabonaköteget ad át Ádámnak és bárányt Évának, amelynek gyapjából az asszony ruhát szőhet. Isten gondviselése nagyobb hangsúlyt kap a képen, mint a bűnbeesés tragédiája. Az első emberpár ugyan elfordult a Teremtőtől, s így elhagyta teremtésben kapott helyét, Isten azonban továbbra is gondoskodik róluk, gondviselése kiterjed utódaikra, az egész emberiségre és minden egyes emberre. Az eucharisztiát még homályosan idéző gabonaköteg és a krisztusi áldozatot is jelképező bárány már utal az ember újjáalkotásának módjára, ami a további jelenetek fő témája lesz. A felső frízen ezt jeleníti meg az eucharisztikus értelmű bor- és kenyércsoda, valamint Lázár feltámasztása, amely egyszerre emlékeztet Krisztus feltámadására, a keresztségi újjászületésre, valamint a végső, testi feltámadásra.

A szarkofágon szembeszökő Dániel középponti helyzete. A clipeus alatt áll, szabályosan két részre osztva az alsó frízt. A tisztaszívű és igazságos Dániel, aki ártatlanul szenved, akit halálra adnak és oroszlánbarlangba vetnek, de megmenekül, és az igaz Isten tiszteletére bírja a pogányokat, egyszerre előképe a meghaló és feltámadó Krisztusnak, valamint jelképe a szentségi és fizikai módon is meghaló és feltámadó kereszténynek.[18] Krisztus szenvedésének és feltámadásának szentségi vonatkozását kiemeli Habakuk alakja, aki felajánlja az eucharisztiára utaló kenyeret a szinte feltámadt Krisztusként

[18] Vö. M. Dulaey: *Daniel dans la fosse aux lions dans l'enseignement de l'Église primitive*, Revue des Sciences Religieuses 72 (1998) 38–50.

megjelenő Dánielnek. Habakuk a papi méltóságot kézrátétellel nyeri el a Dániel balján álló alaktól, aki a történet szerint angyal, az egyházi rendben pedig a püspök. A Dániel jobbján álló szakállas férfi kiléte bizonytalan. Lehetséges, hogy ő az az angyal, aki bezárta az oroszlánok száját?[19] Ha így van, szintén jelképezheti a püspököt.

A Péter-ciklus három jelenete egységet alkot a szarkofág alsó szalagján. Tipikus ábrázolás a gondterhelt figyelem gesztusával megjelenő Péter, kezében bottal, lábánál a kakassal, amint a három ujját fölemelő Jézus mellett áll. A jelenetet általában a hármas megtagadás megjövendölésének szokták értelmezni, holott az egyszerre jelezheti a megtagadást és a megvallást. A kakas nem Péter bukásának, hanem föleszmélésének, bűnbánatának, megtérésének jelképe.[20] Kakas jelzi a sötétség eloszlását, a napkeltét, Krisztus feltámadását, az óegyház húsvéti keresztelésének kezdetét.[21] Krisztus nem egyszerűen jövendöl Péternek, hanem kérdést tesz fel neki. A három ujj tehát nem csupán a letartóztatott Jézust háromszor megtagadó Péterre utal, hanem a feltámadott Jézus három kérdésére is: „Péter, szeretsz engem?" (Jn 21,15–17) A szorosan kateketikus értelmű jelenet a keresztelési hármas hitvallást is felidézi.

A tévesen „Péter letartóztatásának" mondott jelenetnek ötvennégy előfordulását ismerjük 4. századi ókeresztény szarkofágokon.[22] Szorosan kapcsolódik hozzá az a jelenet, amikor Péter új Mózesként vizet fakaszt egy sziklából, és az őt imént még „letartóztató" katonák a sziklából gazdagon forrásozó vizet isszák. A képeket nem az *Apostolok cselekedeteinek* elbeszélése (5,17–21) ihlette. A Szentírás nem tud Péter vízfakasztásáról, a csodát megörökítő, általunk ismert apokrif szövegek pedig legalább egy évszázaddal későbbiek a szarkofágok-faragványoknál.[23] A katakombákban a vízfakasztás ábrázolása nem gyakori, a 4. századból fennmaradt szarkofágokon azonban legalább harminckét esetben megjelenik, a 6. századra pedig megritkul az előfordulása.[24] Amikor elfelejtik a képciklus eredeti jelentését, megszületik az a két mű, amely elmeséli, hogy miután Péter római börtönének őreit, Processust és Martinianust tanításával megnyerte Krisztusnak, „könyörgésekkel és a csodálatraméltó kereszt jelével" forrásvizet fakasztott a sziklából, és a „Szentháromság nevében" megkeresztelte őket.[25]

DUPress

[19] Lásd De Bruyne utolsó előadását, amelyet Eugenio Russo jegyzett le és publikált: E. Russo: *Il sarcofago 104 "dogmatico" del Museo Pio Cristiano Vaticano: Dall'ultima lezione di Mons. Lucien De Bruyne*, Rivista di Arceologia Cristiana 54 (1978) 159–164, különösen 162.

[20] *Uo*.

[21] Hippolytos *Traditio apostolica* 21. M. Dulaey: *La scène dite de l'arrestation de Pierre: Nouvelle proposition de lecture*, Rivista de Archeologia Cristiana 84 (2008) 299–346, különösen 345–346.

[22] Dulaey: *La scène dite de l'arrestation de Pierre* (21. j.), 304–305.

[23] *Martyrium Beati Petri Apostoli a Lino Apostolum conscriptum*; *Passio Processi et Martiani.* Kiadása A. H. Salonius (ed.): *Societas Scientiarum Fennica: Commentationes Humanarum Litterarum* I, 6. Helsingforsiae 1926.

[24] Lásd D. Cartlidge: *Art and the Christian Apocrypha*, London – New York 2001, 163. és a vonatkozó jegyzetek.

[25] *Martyrium Beati Petri Apostoli* 5. Salonius (ed.): *Societas Scientiarum Fennica* (23. j.), 28.

Martin Dulaey meggyőzően érvelt amellett, hogy Péter ún. „letartóztatásának" ókeresztény ábrázolásai valójában a keresztségi felkészítést szimbolikusan ábrázoló képek. A botot és tekercset tartó Péter az Egyházat, pontosabban az Egyházat reprezentáló püspököt jelképezi, aki tanításával felkészíti a katekumeneket a keresztségre. A katonák a római hatalom és egyben a megtérő pogányok jelképei. Nem letartóztatják, hanem gyengéden megfogják Péter köntösét, aki pásztorbotjával vezeti őket (vö. Zsolt 22), és menetük felidézi a bazilikából a keresztelőkápolnába vonuló katekumenek menetét.[26] Ezzel az értelmezéssel összhangban úgy vélem, a vatikáni szarkofág három Péter-jelenete a keresztségi hitvallást, a szentségre való előkészítést és magát a keresztséget ábrázolja, az arles-i szarkofág három Péter-jelenete pedig a hitvallást (felső fríz jobboldal, utolsó jelenet), a püspöki katekézist (alsó fríz jobboldal, utolsó jelenet), és a keresztséget (ugyanott az utolsó előtti jelenet) jelképezi.

Patrisztikus értelmezések

Mélyebb belátásokhoz jutunk, ha a vatikáni szarkofág ikonográfiai programját az első emberpár teremtését kommentáló patrisztikus magyarázatok fényében vizsgáljuk. Az egyházatyák szerint Ádám teremtésekor prófétai erőt is kapott, Isten ereje és lehelete által mondott próféciákat feleségéről, akit az élők anyjának nevezett (vö. Ter 3,20).[27] Megjövendölte, hogy „a férfi elhagyja apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és a kettő egy test lesz" (Ter 2,24). Ádám próféciái beteljesültek Krisztusban és az Egyházban, és nap mint nap beteljesednek az egyes házasságokban.[28] Nem csupán az profetikus, amit Ádám a feleségéről mondott, hanem az is, ahogyan a Teremtés könyvének elbeszélése szerint Éva, az „élők anyja", Ádámból létrejött. A prófétai szavakat és előképi tetteket az atyák szorosan összekapcsolják, magyarázataik alapja és kiindulópontja pedig minden esetben Pál apostol Ádám és Krisztus között vont párhuzama (1Kor 15,45–48; Róm 5,14), valamint az Efezusi levél megjegyzése a Ter 2,24 kapcsán: „Nagy titok ez, én pedig ezt Krisztusról és az egyházról mondom." (Ef 5,32).

Ha Ádám Krisztus előképe (Róm 5,14), akkor Ádám elalvása Krisztus szenvedésének,[29] illetve halálának,[30] Éva létrejötte pedig az Egyház születésének előképe. Ahogyan

[26] Dulaey: *La scène dite de l'arrestation de Pierre* (21. j.), 345: „L'image qu'on a longtemps considérée comme une arrestation de Pierre signifie en réalité l'accompagnement ecclésial de la démarche baptismale, que les rites exprimaient à leur manière."

[27] Alexandriai Kelemen *Strom* 1, 21, 135. Órigenés is utal Ádám prófétai képességére: *Princ* 1, 3, 6. Jeromos *ComEph* 3, 5-ben minden bizonnyal Órigenés nyomán nevezi prófétának Ádámot.

[28] Antióchiai Theophilos *Autol*. 2, 28.

[29] Ambrosius *In Lc* 2, 86–87 SC 45, 112–113; Ágoston *Gen. man*. 2, 24, 37.

[30] Tertullianus *De anima* 43, 10 (CC 2, 847): „Ha Ádám Krisztus előképe volt, akkor, Ádám elalvása Krisztus halála volt, aki a halálban elalszik, hogy így megsebzett oldalából megformáltasson az élők valódi anyja, az egyház." Lásd még Hilarius *Tractatus mysteriorum* 1, 3; Ágoston *Civ. Dei* 22, 17; *Tract in Ioan* 9, 10.

Éva az alvó Ádám oldalából lett, úgy az Egyház a halott Jézus dárdával megsebzett oldalából kiömlő vízből és vérből született.[31] A víz a keresztség vize, a vér pedig a vértanúk vére[32] vagy az eucharisztia,[33] hiszen a keresztség vizéből és a vértanúk véréből megszületik, az eucharisztia által pedig élővé lesz az egyház.[34] Az egyház a szentségekre „épül fel", ahogyan, az asszony is „felépült" – és nem egyszerűen „megformáltatott" – Ádám oldalbordájából.[35] Egyháza, azaz felesége kedvéért Krisztus, a megtestesült Ige, elhagyta az Atyát és azt az állapotát, amikor még Isten alakjában volt (Fil 2,6), de elhagyta anyját is, a mennyei Jeruzsálemet, ahonnan az Ige alászállt, avagy a zsinagógát és annak előírásait, amelyeket Jézus elhagyott.[36]

Páratlan tömörséggel foglalja össze ezeket a gondolatokat Hilarius: „Az Ige hústestté lett (Jn 1,14), az Egyház pedig Krisztus tagjává, mert oldalából megszületett a víz által és élővé lett a vér által. Azért tehát, hogy a szentség révén megmaradjon közöttünk a hústest, amelyben a minden időt megelőzően fennálló Ige, vagyis Isten Fia megszületett, teljes bizonyossággal megtanította, hogy Ádám és Éva az Ő és az Egyház előképe, és azt jelzi, hogy halála, azaz elalvása után hústestének közössége révén az Egyházat megszentelte."[37] Krisztus megtestesült, szenvedett és meghalt, hogy megszülessék az egyház; feltámadt és felment a mennybe, miközben a szentségek révén felbonthatatlan egységben marad testével, feleségével, az egyházzal. Sőt, Éva testének megalkotása egy további titkot is magában rejt, mégpedig a test feltámadásának misztériumát. „Ádám elalvásában és Éva testének megalkotásában észre kell venni a Krisztusban és az Egyházban elrejtett misztérium szentségét is. Az ugyanis magában foglalja a testi feltámadás hitét és értelmét. Az asszony teremtésekor már nem sarat vesz Isten, nem is a földet formálja meg, és nem élettelen anyag lesz Isten lehelése által élő lélekké, hanem hús nő a csonthoz, a hústest kialakulása után lesz teljessé a test, és a kész testhez járul a szellem ereje. Ez a

DUPress

[31] Ps-Cyprianus *De montibus Sina et Sion* 9; Hilarius *De mysteriis* 1, 3 SC 19b, 78; Ágoston *Gen. Man.* 2, 24, 37; *Tract in Ioan* 9, 10; 14, 8; *En. Ps.* 56, 11; 40, 11; *En Ps.* 127, 11; *Civ. Dei* 22, 17; *C. Faustum* 12, 8; Efrém *Himnusz az Egyházról és a Szüzességről* 27, 3; Quodvultdeus *De Symbolo* 1, 6, 10, 11

[32] Elvirai Gergely *Tractatus Origenis* 15, 165, 13; Rufinus *Exp. Symboli* 23.

[33] Hilarius *Tractatus mysteriorum* 1, 3; Ágoston *Civ. Dei* 22, 17; *Tract in Ioan* 9,10.

[34] Hilarius *Tractatus mysteriorum* 1, 3.

[35] *Civ. Dei* 22, 17: „Mert, hogy az emberi nem kezdetén az alvó férfi oldalából kivett csontból jöjjön létre az asszony (Ter 2,21), az ily módon végbement történéssel már akkoriban Krisztust és az Egyházat kellett megjövendölni. A férfi álma Krisztus halála volt, aki midőn már élettelenül függött a kereszten, oldalát dárdával megsebezték, és onnan vér és víz folyt (Jn 19,34), amelyekről tudjuk, hogy az Egyházat felépítő szentségek. A Szentírás ugyanis ezt az igét használja, mert nem azt olvassuk ott, hogy „megalkotta" vagy „kialakította", hanem: *Asszonnyá építette*. (Ter 2,22) Az Apostol is ezért beszél Krisztus testének épületéről, ami az Egyház. A nő tehát éppúgy Isten teremtménye, mint a férfi, de férfiból való létrejötte az egységre figyelmeztet, létrejöttének módja pedig, mint említettem, Krisztusnak és az Egyháznak az előképe. Aki mindkét nemnek megalapítója, mindkettőnek helyreállítója is."

[36] Az előbbihez lásd Órigenés *Com Matth* 14, 17; *Hom Jer* 10, 7, 410; Jeromos *Com Eph* 3, 5; az utóbbihoz Ágoston *Gen man* 2, 24, 37.

[37] Hilarius *Tractatus mysteriorum* 1, 3.

feltámadás sorrendje, amiről Isten Ezékiel által beszélt, amikor erejének hatalmáról adott tanítást mindabban, aminek végbe kellett mennie. Ott ugyanis minden összetalálkozik: ott van a hús, odaszáll a lélek, műveiből semmit nem veszít el Isten, akinek a test megelevenítéséhez rendelkezésére állt mindaz, ami korábban nem létezett (Ez 37,4–11)."[38]

Az egyházatyák szerint tehát a férj és feleség sajátos közösségében megnyilvánuló „hatalmas misztérium" magában foglalja az ember teremtésének misztériumát, az Ige megtestesülésének misztériumát, Jézus életének, halálának, feltámadásának és mennybemenetelének misztériumát, az egyház létrejöttének és szentségeinek misztériumát, valamint a test feltámadásának misztériumát. Érthető Quodvultdeus püspök csodálkozó felkiáltása: „Mily hatalmas a Vőlegény és a Menyasszony misztériuma! Emberi szavak nem képesek kifejezni. A Menyasszony a Vőlegényből született. Amint megszületett, máris egyesült vele. Abban a pillanatban, amikor jegyese meghal, a menyasszony egybekel vele. Amint a Vőlegény Menyasszonyához csatlakozik, elválik a halandóktól. Amint felment az egek fölé, a Menyasszony az egész földön termékeny lett."[39] Az egyházat a földön a keresztség és az eucharisztia teszi termékennyé, mert általuk az ember megtisztul, újjászületik és egyesül Istennel.[40] A szentségek Krisztustól nyerik isteni erejüket, és Ambrus figyelemre méltó megjegyzése szerint ezt a szentségeknek és általuk a világnak életet adó, isteni erőt jelképezi a „borda", amelyet az alvó Ádám oldalából Isten kiemelt, és amely a Krisztusból kiáradó gyógyító erővel is azonos. A világ szentségekből nyert élete, Krisztus gyógyító ereje, „szellemi bordája" nem más, mint a Szentlélek, „aki úgy osztja szét kinek-kinek ajándékait, ahogyan akarja" (1Kor 15,45).[41] Ádám és Éva közösségének legmélyén tehát a Szentlélek van jelen, sőt, azt mondhatjuk, hogy a férfi és nő, a férj és a feleség legbensőbb közössége és egysége maga a Szentlélek.

DUPress

Következtetés

Az egyház kezdettől úgy tekint az ember teremtésének bibliai leírására, mint ami prófécia és előkép. Isten eleve tudja, mi történik majd az emberrel, akit megalkot, tudja, miként fordul el a teremtmény Teremtőjétől, és azt is tudja, hogyan hívja vissza a bukott emberi természetet az isteni természettel való egységre. Ádám megalkotásakor Isten úgyszólván Krisztusra tekint, Éva megalkotásakor az Egyházra. A Teremtés könyvében a szavaival teremtő és kezeivel munkálkodó Isten közötti különbség az egyházatyák értelmezésében a teremtés és az újjáteremtés megkülönböztetésévé lesz. Isten megalkotja

[38] Hilarius *Tractatus mysteriorum* 1, 5.
[39] Quodvultdeus *De Symbolo* 1, 6, 10,11.
[40] Ágoston a kánai csodát magyarázó egyik beszédében (*Tract. in Ioan* 9, 10.) mondja: „Mi már mindenütt Krisztust kereshetjük, és minden vizeskorsóból bort ihatunk. Elalszik Ádám, hogy létrejöjjön Éva: meghal Krisztus, hogy létrejöjjön az Egyház. Az alvó Ádám oldalából létrejön számára Éva: a halott Krisztus oldalát lándzsa sebzi, hogy kiáradjanak a szentségek, amelyekből megformálódik számára az Egyház."
[41] Ambrosius *In Lc* 2, 86.

a férfi és női testet, és a férfi és a női test által alkotja majd újjá az embert: Jézus férfinak született egy asszonytól.[42] Az újjáteremtés mikéntje már „bele van írva" az ember megalkotásának módjába, a teremtéstörténet szövege a férfi és nő kapcsolatát eleve önmagán túlmutatónak írja le. A férfi és nő teremtésben kapott, eredendőegysége ezért nem egyszerűen utal a misztériumra, hanem maga a férfi-nő kapcsolat a misztérium. Úgy jele Krisztus és az Egyház kapcsolatának, hogy a jelzett magában foglalja a jelölőt, hiszen Krisztust és az Egyházat éppen úgy a Szentlélek fűzi szoros egységbe, mint az egy testté lett hitveseket.

A házaspárok vatikáni és arles-i szarkofágjai arról az erős meggyőződésről tanúskodnak, hogy az elhunytak az egyház szentségi közösségében élték életüket, újjászülettek a keresztségben, részesedtek az eucharisztiában, és így a halál már nem uralkodik rajtuk, örök életük van. Ezt a jelentést erősíti a Péter-ciklus, a csodálatos gyógyítások, amelyek egykor mind megjelentek a keresztségi felkészítés olvasmányaiban és prédikációiban, valamint az eucharisztikus borcsoda és kenyérszaporítás jelenetei. A teremtésjelenet és annak párhuzama, az *adoratio magorum* mindezt a házaspár síremlékén egészen személyessé teszi. A Krisztusban és az egyházban beteljesedő „nagy misztériumot" az egyházatyák rendszerint elvontan értelmezték, nem az egyes házasságokra vonatkoztatva, hanem általában a házasságra, amelynek eszménye Krisztus és az Egyház egysége. A házasságot a szüzességnél alacsonyabb rangú életállapotnak tekintették, ami nem kedvezett a házasságteológia kibontakozásának. Pál apostol Ádám-Krisztus, Éva-Egyház tipológiája nyomán azonban megfogalmazták egy lehetséges házasságteológia számos lényegi elemét. A házaspároknak készült arles-i és vatikáni szarkofágok képsorai az átfogó, elvont házasságteológiát mintegy levetítették az adott pár saját házasságára és személyes kapcsolatára. E keresztény házaspárok összetartozásukat, személyes közösségüket, különleges házastársi egységüket a teremtés és újjáteremtés nagy misztériumainak összefüggésében értelmezték. Nem szentháromságtani vagy krisztológiai dogmákat illusztráltak, és nem általában fogalmaztak meg üzenetet az emberről, annak bukásáról, helyreállításáról. Önmagukról mint férfiről és nőről mondták ki a képek nyelvén azt, hogy Isten őket így alkotta meg saját képmására, és ezért legbensőbb közösségük egyszerre természetes és természetfeletti. A szarkofágban nyugvó keresztény házaspár férjként és feleségként kapcsolódott be az üdvösség történetébe, született újjá az egyházban, és férfiként és nőként reméli testének feltámadását az örök életre.

[42] Ágoston *De fide et symbolo* 4, 9: „A gondviselés mindkét nemet kitüntette, úgy a férfit, mint a nőit, s megmutatta, hogy Istennek nem csupán arra van gondja, akit fölvett, hanem arra is, aki által fölvette, mert férfit hordozott és asszonytól született." Ágoston *Ag. christ.* 22, 24: „Urunk Jézus Krisztus pedig, aki eljött az emberekhez, akiket meg kellett szabadítani, és akik között mind a férfiak, mind az asszonyok üdvösségre jutnak, nem rettent vissza sem a férfitől, sem az asszonytól, mivel férfit öltött fel, és asszonytól született. Ehhez járul még az a hatalmas misztérium, hogy mert asszony okozta halálunkat, asszony által született meg Életünk, hogy legyőzetve, mind az asszonyi, mind a férfiúi természet révén megkínoztassék az ördög, mivel e két természet megrontásában lelte örömét."

Adam and Eve – Mystery on Images

Among the early Christian sources of the theology of marriage we usually only count texts: homilies, treatises, and some details of major exegetical works. We forget a group of Early Christian material relics, also important for marriage theology, the sarcophagi of married couples, although we know some work of art whose beautifully carved scenes convey a complex theological message. Particularly noteworthy are the two 4th century sarcophagi –one is found in Rome, another in Arles – in which an obvious parallel between the creation of Adam and Eve and the scene of *adoratio magorum* appears.

My paper aims at investigating the meaning of the images of these two sarcophagi. I am primarily concerned with the question as to how the patrons interpreted marriage, in other words, what theology of marriage lurks in the background of the selection of scenes, their arrangement, and the creation of certain figures.

DUPress

Baán István

„Te, amikor böjtölsz, kend meg fejedet…" (Mt 6,17) Közösségi és egyéni böjt a 4–5. században*

Jézus a hegyi beszédben arra figyelmezteti hallgatóságát, hogy ne úgy böjtöljenek, mint a farizeusok, akik „meghervasztják orcájukat", hogy böjtjük külsőleg is látsszék, és teljesítményüket értékeljék az emberek. Keresztény viszonylatban az első három évszázadban a Krisztus által ily módon adott parancs betartása nem ütközött nagyobb nehézségbe, hiszen az üldöztetés miatt nem is lett volna ajánlatos – pogány közegben – tüntetőleg böjtölni. A konstantini korszak beköszöntével azonban a közösségi keresztény istentisztelet a társadalom életének részévé vált, és az ehhez kapcsolódó vallási gyakorlatok is elkerülhetetlenül felszínre kerültek. Egyrészt újra aktuálissá vált az, amit a hegyi beszéd többek között a böjttel kapcsolatban is mondott, másrészt át kellett tekinteni a böjti praxis variációit, s kiszűrni abból mindazokat, amelyek akár túlzásba vittek, akár heterodox értelmezést hordozhattak.

DUPress

A böjt célja

Kezdetben a böjt eszkatologikus tartalma domborodott ki: a Krisztus második eljövetelét váró keresztények ezáltal is részesültek Krisztus húsvéti titkában, újból és újból átélték a keresztségben már megtapasztalt meghalást az e világnak és feltámadást Krisztussal. Amint kettéválik az agapé-lakoma és az eucharisztia, az ezt megelőző böjt is a Krisztusra való várakozással nyeri el értelmét. Tertullianus szerint „nem is vallásos dolog, hogy a tanítványok előbb üdítsék magukat hússal, mint az Úr testével."[1] Úgy tűnik, hogy a böjt ekkor még egyet jelent a teljes koplalással, ételtől és italtól való tartózkodással egészen az esti közös étkezésig. Az üres gyomor az afrikai apologéta számára felszabadító élmény a test alacsonyrendűségével szemben.

> Mennyivel inkább foglalkozik az isteni dolgokkal, ha akkor sokkal csillogóbb, ha akkor sokkal elevenebb a szívünk, mint amikor az ember egész belső tartományát feszíti az étel, elárasztja a bor, az emésztés után készíti a kiürítendő sarat, ami előre már az árnyékszékre irányítja figyelmét.[2]

---

* A tanulmány első közlése: Baán I.: *„Te, amikor böjtölsz, kend meg fejedet…" (Mt 6,17): Közösségi és egyéni böjt a 4–5. században*, Uő: Bizáncon innen és túl: Tanulmányok, Nyíregyháza 2018, 43–52.

[1] *De ieiunio* 10, 8; ÓÍ 12, 866, Vanyó L. fordítása.

[2] Uo. 6, 1; ÓÍ 12, 859.

Bár a böjtről montanista korszakában írt traktátust, vélhetőleg a Nagy Egyházon belül is sokan oszthatták azt a nézetét, hogy az éhség nem független a nemi vágytól. Kortársa, Galénos a hasüregbe helyezte a *pneuma phychikon* székhelyét, amely a tenyészerőben nyilvánul meg, és az anyagcserét szabályozza. A test vágyait ostorozó afrikai rétor is csatlakozik az orvostudomány által vallottakhoz, no persze sokkal élesebb megfogalmazásban:

> Szörnyszülött lenne a falánkság a nemi vágy nélkül, mikor ez a kettő annyira egy és annyira összetartozik, hogyha egyáltalán meg tudnák azokat különböztetni, először is maguk a szeméremtagok sem tartoznának a hashoz. Nézz a testre, s látod, egy terület ez! A testtagok elhelyezkedésének aztán megfelel a bűnök rendje, először a gyomor, aztán rögtön a pocak alá alapozott pajzánságok. A falánkságon át költözik be a bujaság. […] A spirituális fegyelem […] a falánkságra is zabolát rak, semmilyen, vagy csak késő esti étkezéssel, vagy csak száraz ételek fogyasztásával, amint az egyszeri házassággal is fékezi a nemi vágyat.[3]

Látható, hogy a fiziológiai funkciókat nem lehet függetleníteni a követendő erkölcsi magatartástól, amelynek egyik kiemelt eszköze épp a böjt. Pedig még hol vagyunk a későbbi évszázadokban kialakult, bonyolult rendszertől!

DUPress

Böjtölési praxis

A 4. században általános közösségi böjtöt a húsvétot megelőző napok és a heti kétszeri, szerdai és pénteki alkalmak jelentettek. Amint *Egyháztörténet*ben Sókratés a húsvétot megelőző böjttel kapcsolatban írja:

> Kiderült, hogy (az egyes egyházak) nemcsak a napok számában vallanak eltérő nézetet, hanem az ételektől való megtartóztatásban sem járnak el hasonló módon. Egyesek ugyanis teljesen tartózkodnak az állati eledelektől, mások az állati eledelek közül csak a halat fogyasztják. Vannak olyanok, akik a halakkal együtt a szárnyasokat is megeszik, mert azt mondják, hogy Mózes szerint ezek is vízből valók. Egyesek a gyümölcsöktől és a tojástól is tartózkodnak. Mások csak száraz kenyeret esznek, ismét mások még ezt sem. Vannak olyanok, akik a kilencedik óráig böjtölnek, azután megkülönböztetés nélkül mindent esznek. Mindegyik nép másképpen tartja, és ennek megszámlálhatatlan oka van. És mivel egyikük sem tud ezzel kapcsolatban írott parancsot mutatni, nyilvánvaló, hogy ezt is mindenkinek saját belátására és döntésére bízták az apostolok, hogy minden egyes hívő ne félelemből, sem pedig ne kényszerből tegye a jót. Hát ilyen, egymástól eltérő böjti gyakorlatok vannak az egyházakban.[4]

[3] Uo. 1,1.2; ÓÍ 12,853.
[4] Szókratész: *Egyháztörténet* V, 22; ÓÍ 9, 358–359, Baán I. fordítása.

Az itt hallottak alapját természetesen az egyszerű emberek étkezési szokásai jelentették, amely egyúttal mintául szolgált a kialakuló szerzetesi közösségek számára. A köznép főképp kenyérrel, hüvelyesekkel és zöldséggel táplálkozott, ezt egészítették ki olajbogyóval, gyümölccsel, hallal és borral. Sajt jutott az asztalra, ritkábban tejtermékek is. A 7. századig húst sem fogyasztottak gyakran.[5] A szerzetesek azonban sosem ettek húst. Nagy Szent Basileios józan szabályba igyekezett foglalni testvérei számára a táplálkozással kapcsolatos tudnivalókat:

> Mivelhogy testünk a folyamatos kimerülés és anyagcsere folytán mindig utántöltésre szorul, ezért természetes módon jelentkezik bennünk az étvágy. Emiatt a táplálkozás helyes alapelve, hogy az élet fenntartására irányuljon, s mindig csak a megürülő rész utánpótlását kívánja testünk, akár szilárd, akár folyékony eledelre van szüksége. [...] Minden ételből válasszuk ki a legközönségesebbet, nehogy aztán a megtartóztatás ürügyén drága, költséges dolgok előteremtésével foglalkozzunk, s értékes fűszerekkel ízesített lakomákat csapjunk. Mindig olyan ételt kell választanunk, amely az illető vidéken könnyen és olcsón beszerezhető, és az általános táplálkozásra alkalmas mennyiségben áll rendelkezésre. Külföldről behozott áruk közül épp csak annyit használjunk, amennyi az élet fönntartásához feltétlenül szükséges.[6]

A kaisareiai püspök természetesen a közös asztal étrendjét tartotta szem előtt, miközben a magányos aszkéták közül egyesek gyakran a legelképesztőbb módon táplálkoztak. Sokan csak kétnaponként ettek, és a táplálék minősége is szinte nyomorúságos volt.[7] A végletekig vitt böjtölés gyökere az a meggyőződésük, hogy „minél jobban virágzik a test, annál inkább gyengül a lélek; és minél inkább gyengül a test, annál jobban virágzik a lélek."[8]

Nem célunk külön-külön vizsgálni az egyes egyházak gyakorlatát, inkább az általános tendenciákat szeretnénk kiemelni. Emellett azt vizsgáljuk, milyen kapcsolat állhat fenn a korabeli közhiedelem és az egyes aszketikus szokások között. Mivel minden egyes egyház az apostolokra igyekezett visszavezetni saját szokásait, a 4. században legfeljebb a végletesnek ítélt eseteket kárhoztatták. Az Apostolok Cselekedeteiben leírt jeruzsálemi zsinat (ApCsel 15,28–29) döntése nem veszíthette érvényét, ezért az étkezési szabályok újból megerősítést nyertek. A „keresztény aranykor" kezdetén keletkezett 63. apostoli kánon szerint

[5] Vö. M. W. Adamson: *The Greco-Roman World*, Uő (szerk.): Regional Cuisines on Medieval Europe, New York – London 2002, 1–17; T. T. Rice: *Everyday Life in Byzantium*, London – New York, 1967, 168–170.
[6] Bővebben kifejtett szabályok XIX, 1–2; In Nagy Szent Bazil: *Életszabályok* I, Ford. Orosz L., Nyíregyháza 1991, 95–96.
[7] Vö. L. Regnault: *Így éltek a 4. századi egyiptomi szerzetesek*, Ford. Bódogh-Szabó P., Budapest 2004, 71–89.
[8] Dániel 4; Lásd *A szent öregek könyve*, Ford. Baán I., Budapest 2001, 186.

> Ha valamely püspök vagy presbiter vagy diakónus vagy (bárki) más a papi jegyzékből húst ennék »az őt elevenítő vérrel«, vagy állattól fojtottat vagy dögöt, fokoztassék le, mert megtiltotta a törvény; ha pedig világi (az illető), közösíttessék ki.[9]

Szintúgy nyilatkozik a gangrai zsinat is, amikor különbséget tesz a tiltott és nem tiltott húseledelek között:

> Ha valaki elítéli azokat, akik körültekintően és hívő módra a vér, a bálványoknak áldozott és a fojtott állatok kivételével megeszik a húst, és úgy tartja, hogy ezért elveszítik reményüket az üdvösségre, közösíttessék ki.[10]

Ismeretes, hogy kánonok – mint általában a jogszabályok – akkor születnek, ha egy szokás gyakrabban fordul elő, ezért arra következtethetünk, hogy mind a mindenféle húsfogyasztás, mind a hústól való irtózás előfordult egyes vidékeken illetve csoportoknál.

Xérophagia

A böjt egyik, a teljes koplalásnál enyhébb fajtája a *xérophagia*, vagyis a száraz ételekkel való táplálkozás. (Ez a későbbi terminológiában „megtartóztatás” néven szerepel.) A laodikeiai zsinat mint szélesebb körben alkalmazandó szabályt említi, hogy

> a negyvennapos időszakban (vagyis a nagyböjtben) az utolsó héten csütörtökön nem szabad a böjtöt feloldani, és ezzel az egész nagyböjtöt meggyalázni, hanem (száraz ételekkel) szigorúan kell böjtölni egész héten.[11]

Már Tertullianus is arra hivatkozik, hogy „a száraz eledelek fogyasztásának nyomorúsága a megalázottból elűzi a félelmet, hozzá fordítja Isten fülét, a rejtett dolgok megértőjévé tesz.[12] Ez a gyakorlat azonban még elutasításra lel a montanisták ellen küzdő Nagy Egyháznál, túlzásnak tűnik, amikor az apologéta azzal dicsekszik, hogy

DUPress

[9] *Kánonok könyve* I, Apostoli kánonok és az egyetemes zsinatok kánonjai (A budapesti Görög Keleti Tudományos Intézet kiadványa XVI), Ford. Berki F., Budapest 1946, 40.
[10] Gangr. 2; P.-P. Joannou: *Discipline générale antique (IVe–IXe s.)* I, 2, Les canons des Synodes Particuliers (Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti. Fascicolo IX), Grottaferrata 1962, 90; magyarul: ÓÍ 5, 333, Erdő P. fordítása. Vö. Ankyrai zsinat 14; Joannou: *Discipline générale antique* (10. j.), 66; ÓÍ 5, 276: „Azok a presbiterek és diakónusok, akik tartózkodnak a húsevéstől, először kóstolják meg, aztán, ha akarják, tartóztassák meg tőle magukat. De ha annyira irtóznak tőle, hogy még a hússal együtt főzött zöldséget sem akarják megenni, és így nem engedelmeskednek a szabálynak, vessék ki őket a papi rendből.” Erdő P. fordítása.
[11] Laod. 50, Joannou: *Discipline générale antique* (10. j.), 150; ÓÍ 5, 328. Erdő P. ford.
[12] *De ieiunio* 9, 4; ÓÍ 12, 864. Vanyó L. ford.

> a *xérophagia* szabályát is megtartjuk, hús nélküli, száraz ételeket készítünk, mártás nélkül, leves gyümölcsök nélkül, nehogy valami borfélét együnk vagy igyunk, ehhez jön még a fürdéstől való megtartóztatás, ami megfelel a száraz dolgokkal való táplálkozásnak.[13]

Vajon azért, mert a „psychikusoknak" csúfolt katolikusok nem biztosak abban a teológiai magyarázatban, hogy „a soványabb test talán könnyebben is jut át az üdvösség szűk kapuján, könnyebb test gyorsabban is támad fel, a szárazabb test tovább megmarad a sírban."?[14]

Két évszázaddal később Evagrios nem teológiai, hanem antropológiai magyarázatot fűz a *xérophagiá*hoz: „A józan gondolkodás titka a lehető legszárazabb étrend; aki sok nedvességet vesz magához, annak értelmét az ilyen életmód a mélységbe taszítja."[15] A konstantinápolyi előkelő környezetből a pusztába menekült diakónus azonban nem csupán szerzetestársaitól kapott információit összegzi, hanem a saját bőrén tapasztalja, mit is jelent hatásaiban a böjt. „Ne leld örömödet a borban, s ne örvendezz a húsnak, mert így tested húsát táplálod, s a szégyenletes gondolatok nem távolodnak el tőled."[16] Evagrios elsősorban azt kutatja, milyen összefüggés van a testi jelenségek és a lélek különböző képességei között.

> Ne irgalmazz a gyengeség miatt siránkozó testnek, s ne hizlald különféle ételekkel, mert ha megerősödik, szembefordul veled, s könyörtelen harcot folytat ellened, míg csak foglyul nem ejti lelkedet, s mint rabszolgát, át nem ad téged a paráznaság szenvedélyének.[17]

A nyolc gonosz szellem vagy gondolat közül az első kettő: a falánkság és a paráznaság a vágyódó lélekrészhez *(epithymétikon)* kapcsolódik, ott fejtik ki hatásukat, ezért nem közömbös, hogy milyen ételekkel táplálkozunk.

> Azt tanította, hogy ha a testet túlságosan sok folyadék itatja át, ez élénkebb képeket hoz létre, és megnöveli a démonok befogadására alkalmas területet.[18]

[13] *Uo*. 4; 854.
[14] *Uo*. 17, 7; 876.
[15] *A nyolc gonosz szellemről* 1, 13; Lásd Baán I.: *Evagriosz Pontikosz a gondolatokról*, Bakonybél – Budapest 2006, 47.
[16] A közösségekben és gyülekezetekben élő szerzetesekhez (*Ad Monachos*) 38, Baán: *Evagriosz Pontikosz a gondolatokról* (15. j.), 121.
[17] Uo. 34; Baán: *Evagriosz Pontikosz a gondolatokról* (15. j.), 49.
[18] *Historia monachorum in Aegypto* 27; magyarul: Tyrannius Rufinus: *Az egyiptomi szerzetesek története*, Ford. Pataki E., Piliscsaba 2004, 122.

DUPress

A galénosi fiziológia szerint a vér és a nyálka testnedvek, a száraz ételekkel való táplálkozás pedig csökkenti ezeknek a hatását, korlátozza a szangvinikus és flegmatikus viselkedést.[19] Evagrios elsősorban a test közvetítésével érkező démoni kísértések ellehetetlenítésére ajánlja a folyadékkorlátozást. A *xérophagiá*nak ez a „tudományos” vizsgálata azt eredményezte, hogy a vágyódó képesség „kanalizálásával” a *nús* megszabadul az irracionális lélekrész nyomásától, és tiszta tükörként fogadja be az isteni megvilágosítást.

> A köd megtöri a napsugarakat, a zsíros ételek emésztésétől pedig elsötétül az értelem. A beszennyezett tükör nem képes visszaadni a tárgy formáját, a jóllakottságtól eltompult értelem pedig nem fogadja be Isten ismeretét.[20]

Vélhetőleg a *xérophagiá*val függ össze a korai szerzeteseknél az a szokás, hogy egyesek a főtt ételektől is tartózkodtak, akár nedvességtartalmuk, akár a bennük levő „melegség” miatt, hiszen Galénos szerint a vérben és a sárga epében tűz van, ezek pedig szangvinikus és kolerikus megnyilvánulásokat idéznek elő.[21] Az antik orvostudomány által lefektetett alapelvek szerintem természetes módon épültek bele a szerzetesi tapasztalatba, és az erényekkel, illetve kísértésekkel való kapcsolatuk szolgáltatott alapot annak a bonyolult rendszernek a kialakításához, amely a későbbi vezeklési gyakorlatban kapott helyet.

Vélhetőleg a szerzetességben tapasztalható aszketizmus népszerűsége vezethetett oda, hogy a laodikeiai zsinat *xérophagiá*ra kötelezte a nagyhéten a keresztényeket. A 4. század második felében – főleg Keleten – egyre nagyobb területek lakossága krisztianizálódott, s ez lehetővé tette, hogy a családokon belül nagyobb mértékben alkalmazzák a böjti étrendet. Véleményem szerint a böjt megítélésénél nem hagyható figyelmen kívül, hogy szorosan összefügg az étkezés közösségi-családi jellegével, vagyis nem képzelhető el egy családon belül kétfajta étrend. Egy-egy szokás csak akkor foglalható szabályba, kánonba, ha egy egész közösség képes homogén módon követni. Az 5. századtól bonyolódik a húsvétot megelőző nagyböjt, amint azt a 692-es trullosi zsinat előírása is bizonyítja:

> Az örmények földjén és más helyeken a Nagyböjt szombatjain és vasárnapjain némelyek tojásokat és sajtot esznek. Ezért azt is elrendelte (a zsinat), hogy Istennek az egész földkerekségen való egyháza egy rendet követve végezze a böjtöt és megtartóztassa magát úgy mindenféle vágott (húsoktól), mint tojástól és sajttól, mert (ezek) gyümölcsei és szüleményei azoknak, amiktől megtartóztatjuk magunkat.[22]

[19] Galien: *Sur les facultés des aliments*, Les Belles Lettres, Paris 2013; bevezetője: *La nutrition selon Galien*, XIII–XVII; vö. T. Scully: *The Art of Cookery in the Middle Ages*, Woodbridge 1995, 41. (3. fejezet: *The Theoretical Bases for Medieval Food and Cookery*).
[20] *Uo*. 1, 16–17; 48.
[21] O. Powell: *Galen: On the Properties of Foodstuffs*, Cambridge 2003.
[22] Trull. 56; P.-P. Joannou: *Discipline générale antique (IVe–IXe s.)* I, 1, Les canons des conciles oecuméniques, Grottaferrata 1962, 204; magyarul: *Kánonok könyve* (9. j.), 137–138.

Az egyes ételfajták is más-más megítélés alá esnek, ezzel párhuzamosan lassan egységesül a nagyböjtöt előkészítő időszak étrendje: először a hús, majd az állati eredetű ételek és a hal, végül pedig a bor és az olaj esik tilalom alá. A nagyböjt mintájára még három másik periódus is körvonalazódik: a karácsonyt (dec. 25.), az Istenszülő elszenderedését (aug. 15.) és a főapostolok ünnepét (jún. 29.) megelőző böjti idő.[23]

Vezeklés és böjt

Míg a liturgikus böjti fegyelem közösségi és elsősorban teológiai-eszkatológikus tartalma domborodik ki az ünnep várásában, addig az ezzel párhuzamosan futó egyéni, bűnbánati fegyelem a böjt gyógyító, a bűnöktől visszatartó hatására összpontosít. Ez utóbbiról a patrisztikus aranykorhoz képest aránylag késői dokumentumaink tanúskodnak, a IV. (Böjtölő) János (582–595) neve alatt közkézen forgó, valójában a 9. század első felében keletkezett Prótokanonarion, és a 12. századi Deuterokanonarion.[24] Biztos azonban, hogy sokkal korábbi gyakorlatot tükröznek, ezért a vezeklésként kiszabott böjttel kapcsolatban általánosságban véve megbízható tájékoztatást nyújtanak. Csak súlyos bűnökkel foglalkoznak, gyilkosságon és rabláson kívül leginkább szexuális vétkekkel (önkielégítés, paráznaság, házasságtörés, szodómia, gyermekek megrontása, bestialitás, vérfertőzés). Az imákon és az eucharisztiától való ideiglenes (sokszor hosszú éveken át tartó) eltiltáson kívül a 6. fejezet három általános szabályt fogalmaz meg: egy ideálisat és két másik normát, ezek közül választhat a gyóntató.[25] Az első, általános szabály egyaránt vonatkozik férfiakra és nőkre, laikusokra és szerzetesekre, azonban különbséget tesz a különféle állapotú laikusok és szerzetesek között, amennyiben a szerzeteseknek általában is szigorúbb önmegtagadást kell gyakorolniuk. A rabszolgák – minthogy szabadságukban, s emiatt felelősségükben is korlátozottak – a szabadokra érvényes vezeklésnek csak a felét kötelesek teljesíteni.

Az „alapszabály" szerint a bűnbánó hétfőn, szerdán és pénteken csak kenyeret és olajat vehet magához, tehát tilos a sajt, a tojás és a hús, bor helyett csak vizet ihat. Kedden és csütörtökön nem ehet húst, és csak egy fél pint bort ihat, viszont szombaton és vasárnap mentes a böjt alól. Nagyböjt hétköznapjain a hal tilos a világiaknak, az olaj pedig a szerzeteseknek, és bort egyikük sem ihat. Ünnepnapokon fel van oldva a vezeklés. Ezt

[23] A karácsonyi böjt november 14. és december 24. között, az Istenszülőé augusztus 1. és 15. között, az apostoloké a pünkösd utáni vasárnap és jún. 28. között (ez utóbbinak a hossza évente lényegesen változik a húsvét mozgása miatt). A későbbi korokban gyakorolt, szerzetesi böjt rendjéről részletes leírást nyújt *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, 5 (Dumbarton Oaks Studies XXXV), Ed. J. Thomas, A. C. Hero, G. Constable, Washington, D.C. 2000; (Appendix B: The Regulation of Diet in the Byzantine Monastic Foundation Documents, 1696–1716.)

[24] M. Arranz S.J.: *I penitenziali bizantini: Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonario o „Secondo Kanonarion" di Basilio Monaco*, Roma 1993.

[25] *Uo*., 96–98.

az általános szabályt azonban sokan túl szigorúnak tartották, ezért a gyóntató enyhíthet rajta, elsősorban a borivás alkalmainak és mennyiségének növelésével. (Ne feledjük, hogy a vízzel vegyített bor az egyik legfontosabb ital volt, a kenyér mellett a napi étkezés elmaradhatatlan része.) A gyóntató az *epitimion* kiszabásánál jó orvosként mérlegelte az egyes páciensek egyéni, életkori és társadalmi körülményeit: betegről vagy idősről, katonáról, szolgáról vagy nagyon szegény emberről van-e szó, merész vagy félénk, művelt vagy műveletlen az illető.[26]

Minthogy a bűnbánati idő igen hosszú volt (a 4. században 7–30 évig tarthatott, később ez 40 naptól maximum 12 évre mérséklődött), óhatatlanul nem csupán az egyházi, hanem a családi közösség életét is súlyosan befolyásolta. A közös asztal összetartó erejét nem volt szabad alábecsülni, még kevésbé aláásni. A bűnbánó nem élhetett „külön konyhán”, táplálkozását összhangba kellett hozni a család általános étkezési szokásaival, nehogy elszigetelt volta újabb bajok forrása legyen. Az ünnepek közös megülése otthon oldhatott a hétköznapok szigorán, a monostorokban „kipróbált” szerényebb étrend átvétele pedig közelebb hozta egymáshoz a közösségi és az egyéni böjt gyakorlatát.

“When you fast, anoint your head…” (Mt 6,17)
Public and individual fasting in the forth-fifth centuries

The Church after the Constantinian turn encountered the problem how to fit the local liturgical customs and related public lenten practice into a by and large unitary framework. These were based on the diet of the poor people which has given a pattern for the monastic communities in formation. The eschatological dimension of fasting was connected tightly with the Eucharist, while the slow development of an individual penitential discipline has given a chance to interpret and to apply the lenten customs. The fasting related to a penitence was influenced considerably by medical knowledge and theories of the Antiquity.

DUPress

[26] Vö. *Uo*., 98–118.

Tóth Anna Judit

Kísértetjárta fürdők a késő ókorban*

Az ókor és a középkor folyamán a társasági élet egy fontos helyszíne és a szinte mindenki számára elérhető luxus egy formája volt a közfürdő. Azonban szöveges források és régészeti adatok is tanúsítják, hogy a fürdők látogatói a mély vízen és a forró párán túl természetfeletti támadásoktól is fenyegetve érezték magukat: szemmel veréstől vagy rosszindulatú démonoktól tarthattak a fürdőzők. Ez utóbbiak, tehát a fürdőket kísértő szellemi lények képzete elsősorban – de nem kizárólagosan – keresztény forrásokból ismert, és azontúl, hogy a késő antik démonológián belül egy érdekes altípust képvisel, jól illusztrálja a keresztény és pogány démonológia egymásra hatását is. Campbell Bonner gyűjtötte össze először azon szövegeket, amelyekben fürdőkben történő démonikus támadásokról esik szó.[1] Ezek a következők:

1.) Ide sorolja a T. Zahn által kiadott 5. századi keletkezésű apokrif János-akták két történetét,[2] melyben az apostol fiktív kísérője, Prochoros meséli el a történteket. Az apostol és Prochoros Ephesosba érkeznek, ahol elszegődnek egy fürdőbe dolgozni. A Sátán indíttatására a fürdő egykori építői azzal akarták népszerűvé tenni a fürdőt, hogy egy fiatal fiút vagy lányt élve eltemettek az alapozásban. Ez lehetővé tette a démonnak, hogy rendszeres időközönként egy fiatalt megfojtson a fürdőben. A tulajdonos, Dioskoridés ismerte a napokat, és minthogy volt egy nagyon szép, tizennyolc éves fia, azokon a napokon nem engedte be, sőt más napokon is csak egyedül látogathatta a fürdőt az emberek „irigysége miatt" – tudniillik szemmel veréstől féltette. Azonban, amint a narratíva megkívánja, minden elővigyázatosság ellenére a démon végül megöli a fiatalembert. A hosszúra nyúlt történetben sor kerül egy kisebb versenyre az ephesosi Artemis és János között, azonban Artemis hívei elkeseredett imáira sem menti meg a fiút, ezután megfenyegetik Jánost, hiszen nyilván ő akadályozza az istennő tevékenységét, János imáira a fiú természetesen feltámad és megtér egész családjával együtt. A történet később folytató-

* Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

[1] C. Bonner: *Demons of the Bath*, Studies Presented to F. Ll. Griffith, London 1932, 203–208; a fürdők egyéb mágikus veszélyeihez lásd: K. M. D. Dunbabin: *Baiarum Grata Voluptas: Pleasures and Dangers of the Baths*, Papers of the British School at Rome 57 (1989) 6–46; a későbbi bizánci forrásokhoz: P. A. Agapitos: *Zwischen Grauen und Wonne:Das Bad in der Byzantinischen Literatur*, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 54 (2004) 19–37.

[2] *Acta Ioannis*, Ed. Th. Zahn, Erlangen 1880, 20, 24–30.

dik.[3] Ekkor János már Patmoson tartózkodik, mikor egy pogány pap fia megfullad a fürdőben, s mint kiderül, ugyanaz a démon a tettes, akit Ephesosból elűzött. A feltámasztott fiú elmeséli, hogy a démon egy, a vízből kiemelkedő etióp alakjában jelent meg.[4]

Ennél valamivel korábbi keletkezésű a következő két történet:

2.) Egy hasonló, sajnos egészen rövid pogány történetet is ismerünk: Eunapios filozófus-életrajzaiban Porphyrios életét bemutatva számol be arról,[5] hogy a filozófus egy Kausathas nevű démont űzött ki egy fürdőből, az esetet pedig maga Porphyrios írta volna le. Bonner ezt a helyi (tudniillik szír) folklór emléknek tekintette.[6]

3.) Nyssai Szt. Gergely Grégorios Thaumaturgos életrajzában[7] olvashatunk egy kísértetjárta fürdőről. Itt egy diakónus éjjel, fáradtan érkezik egy városba, és szeretne felfrissülni, azonban a város fürdőjét egy démon lakja, melyek csak éjjel aktivizálódnak, ezért ilyenkor zárva van a hely. A belépő diakónust pokoli látomások fogadják, melyeket azonban a kereszt jelével sikerül elűznie.

4.) A tours-i Gergely epitoméjából ismert András-akta három esetben számol be démoni jelenésekről fürdőkben.[8] Itt először egy bizonyos Gratianus fiát szállja meg a démon egy fürdőben, és ezt kell kiűznie az apostolnak. Második alkalommal Patrasban a démon már embert öl. A történet előzménye az, hogy a prokonzul felesége egy keresztény nőt bordélyházba juttat hamis vádak miatt. Később mikor kettesben marad az inasával (*procurator*) a fürdőben, egy démon jelenik meg (*apparuit eis daemon teterrimus*), melynek láttán a pár szörnyet hal. András az asszony dajkájának kérésére feltámasztja őt, aki bűnbánatot gyakorol és megtér. Harmadik alkalommal ördögűzésre kerül sor, szintén egy fürdőben.

5.) Agapitos egy cikke összegyűjti a bizánci kor fürdőkkel kapcsolatos forrásait, ezek között is találunk néhány démonikus jellegű támadást, melyek részletesebb tárgyalását itt mellőzném, mivel többségében jóval későbbi korszakból származnak.[9] Egyet említenénk meg mégis: Damaszkuszi Szt. Jánosnál maradt fent egy történet, mely Theodóros Anagnóstés 6. századi egyháztörténetéből származik,[10] eszerint 498. karácsonyán egy bizonyos ariánus Olympios betér egy konstantinápolyi fürdőbe, ahol egy ortodox társaság

[3] Zahn: *Acta* (2. j.), 122.

[4] Dunbabin: *Baiarum grata* (1. j.), 42–43. További irodalmi példák néger démonokra: R. P H. Greenfield: *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988, 85, n. 286.

[5] Eunapius *Vitae sophistarum*, 358.

[6] Bonner: *Demons* (1. j.), 205–206.

[7] Patrologia Graeca (a továbbiakban PG) 46, 949–952.

[8] *Liber de miraculis Beati Andreae apostoli*, MGH Script. rerum Meroving tom. I. 376–396, 5, 23 és 27 caput. Az eredeti András Akta 3. századi vagy korábbi keletkezésű és csak töredékesen maradt fenn, Tours-i Gergely kivonata nem csak ortodoxabbá tette és erősen lerövidítette az általa rendkívül bőbeszédűnek minősített eredetit, hanem új anyaggal is kiegészítette. A két szöveg viszonyához vö. L. van Kampen: *Acta Andreae and Gregory's "De miraculis Andeae"*, Vigiliae Christianae 45 (1991/1) 18–26.

[9] Agapitos: *Zwischen Grauen und Wonne* (1. j.), 26–27.

[10] PG 86, 1. col.221.

előtt obszcén gesztusokkal gyalázza a Szentháromságot. Később, mikor a forró fürdőből átmegy a hideg vizes medencébe, melynek vize egyazon forrásból származik, mint a Szent István mártír templomában feltörő forrás, szörnyű ordítással ugrik ki a vízből. Elmondja, hogy egy fehér ruhás embert látott, aki három kannából forró vizet öntött rá. Barátai átviszik az ariánus templom fürdőjébe, ahol szörnyű kínok között meghal. Itt szó sincs démoni támadásról, csak isteni igazságtételről, azonban a helyszín, és a pillanat (a forróból a hideg vízbe való átlépés), ugyanaz, mint több démoni támadás esetén.[11] A többi elem már tisztán keresztény és nem démonikus: a fürdő vize azért válhat az isteni büntetés anyagává, mert végső soron egy templom megszentelt vize, az istenkáromlót, ha nem is szenteltvíz, de szent víz öli meg. Csak később, az ariánus fürdőben hal meg – feltehetjük, hogy ha bűnbánatot gyakorolt volna, életben marad.

5.) A listát egy történettel szeretném kiegészíteni, ez Ióannés Malalas krónikájában olvasható.[12] E szerint a császár, Traianus, öt keresztény hitvalló szüzet kivégeztet Antiochiában. Mivel a császár előtt állva mindnyájan a testi feltámadás ígéretére hivatkoznak, ami nem engedi kétségbe esni őket, ezért a császár testüket elégeti, és egy közfürdő új kádjainak bronzanyagába keverteti a hamvakat. A későbbiekben, aki ezekben a kádakban megfürdik, eszméletét veszti, végül a császár megbánja tettét, és a bronzból szobrokat készíttet a nőkről, azonban ezt is gúnyból teszi, mondván „én támasztottam fel őket, nem az istenük". A történet igen szokatlan, hiszen itt végső soron keresztény szüzek játszszák a bosszúálló démon szerepét. Első pillantásra hasonlóságot látszik mutatni az előző történettel, a párhuzam azonban felszínes. Az isteni bosszú ugyanis itt nem az elkövetőket éri, hanem a vétlen fürdőzőket, akik valószínűleg nincsenek is vele tisztában, hogy éppen hullagyalázást követnek el, mindez inkább vélhető egy vak, bosszúálló démon művének, mint isteni büntetésnek – az apokrif apostolakták eddig idézet történetei kényesen ügyeltek a morális egyensúlyra. A történet alapvetően aitiologikus jellegű, egy fürdő közelében álló női szoborcsoport eredetét kívánja megmagyarázni. A keresztény hagiografikus anyag régebbi rétegében néha előfordulnak olyan csodák, melyek pusztító jellegűek,[13] a krónika keletkezésekor azonban ilyen morálisan megkérdőjelezhető történet legfeljebb csak a folklórból származhat. Felmerül az a lehetőség is, hogy voltaképpen nem is keresztény szöveget olvasunk, a történet bármely motívuma értelmezhető pogány kontextuson belül is, ha a zsidó és keresztény angyal nevek felbukkanhatnak mágikus papiruszokon és átoktáblákon, semmi okunk elvetni a lehetőséget, hogy egyes pogányok démonikus hatalmat tulajdonítottak a kereszténység Istenének és az ő szentjeinek.

A források második csoportját azok a nem narratív szövegek alkotják, melyek bizonyítják, hogy a valós életben is tartottak a fürdők mágikus veszélyeitől. A legkorábbi

[11] Agapitos: *Zwischen Grauen* (1. j.), 26.

[12] Malalas 11, 10: J. Thurn (rec.): *Ioannis Malalae Chronographia* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. 35.), Berlin 2000, 276–277; L. Dindorf (rec.): *Ioannis Malalae Chronographia*, Bonn 1831.

[13] A. Kazhdan: *Holy and Unholy Miracle Workers*, Byzantine Magic (Dumbarton Oaks), H. Maguire (ed.), 1995, 73–82.

és legjellegzetesebb szöveghely, mely tanúsítja, hogy az ókori keresztények ismerték, és végső soron elfogadták, a pogányság vízi démonjainak létezését, Tertullianusnál található,[14] eszerint a víz maga, bármilyen természetes vagy mesterséges lelőhelyen, így a fürdők medencéiben is, démonok fészke lehet. A természetes/orvosi és démoni veszélyek gyakran összemosódnak: a Salamon testamentuma című apokrif is említést tesz olyan démonokról, melyek fürdőkben támadnak – azáltal, hogy görcsöket okoznak.[15] Egyes szövegekben nyilvánvalóan egészségügyi tüneteket „racionalizálnak" démoni támadásként.[16] Ismerünk szövegeket, melyek a fürdők exorcizálásának módját ismertetik.[17] Psellos szerint a démonok egyes típusai a meleg és nedves helyeket szeretik, ezért költöznek be szívesen fürdőkbe.[18]

Nem a fürdőépületekbe spontán beköltöző démonok jelentik az egyetlen veszélyt: a fürdő lehet varázslás helyszíne,[19] illetve különösen tartani kell benne az ártó szemektől és az irigységtől. Ez nem csupán a bent tartózkodókat, hanem az épületet is fenyegeti.[20] A látogatók természetesen védekezni igyekeznek, ezt számos apotropaikus célzatú ábrázolás bizonyítja, melyeket fürdőkben találtak, különösen Észak-Afrika területén.[21] Az apotropaikus mágiának egy érdekes változatát említi Aranyszájú Szent János,[22] eszerint a dajkák a fürdőben a gyerekek homlokát iszappal kenték be a szemmel verés (*baskania*, *phthonos* és *ophthalmos ponéros*) ellen.[23] Itt a védekezés egyrészt talán valamilyen mágikus jel felrajzolása révén történt,[24] illetve végső soron a gyerek iszappal való elcsúfítása révén remélhették elhárítani az irigységet. Euagrios a szerzetesek számára minél kevesebb víz fogyasztását ajánlja, mivel a víz révén is démonikus befolyás alá kerülhetnek.[25]

Reális félelmek mint okok

A források alapján egyértelműnek látszik, hogy a késő ókorban létezett valamiféle irracionális félelem a fürdőkkel kapcsolatban, melynek vallási háttere mélyebb vizsgálódást igényel. Bár adná magát a feltételezés, a fürdődémonokban való hit nem áll kapcsolatban a keresztényeknek a közfürdőkkel kapcsolatos morális fenntartásaival, egyszerűen azért, mert a fürdők megítélésében keresztények és pogányok között nem volt alapvető eltérés, mindkét fél számára a mindennapi élet fontos, hasznos és kellemes színterét jelentette, ugyanakkor mindkét fél egy lehetséges aszketikus gyakorlatnak tekintette a fürdőtől való tartózkodást.[26]

A félelmek hátterében tagadhatatlanul ott állhattak a fürdők valós veszélyei is: Elisabeth Dunbabin sírfeliratokat gyűjtött össze, mely fürdőkben megfulladt gyerekekről emlékeznek meg.[27] A gőzfürdőzés, a forró és hideg vizű medencék közti túl gyors váltás komoly igénybevételt jelent a keringési rendszernek – a rosszullét pedig könnyen minősülhetett

[25] Vö. a jelen kötetben: Baán I.: *„Te amikor böjtölsz, kend meg fejedet…" (Mt 6,17): Közösségi és egyéni böjt a 4–5. században*, 174–181.
[26] F. Yegül: *Bath and Bathing in Classical Antiquity*, New York 1992, 314; Dunbabin: *Baiarum* (1. j.), 6.
[27] Dunbabin: *Baiarum* (1. j.), 35.

démoni behatásnak, Agapitos több példájánál a támadás éppen a forróból a hideg vízbe való átlépésnél következik be.[28]

Maga az épület és az ott uralkodó körülmények is többféle módon erősíthették e félelmeket: zsúfoltság vagy félhomály, egyes esetekben az épület romossága, nem beszélve magáról a szituációról: számtalan idegen ember között kell ruhátlanul tartózkodni. Egy olyan társadalomban, ahol a ruházat első pillantásra azonosíthatóvá tette viselőjének társadalmi helyzetét, státuszát, a meztelenség okozta anonimitás még nagyobb stressz forrása lehetett, mint manapság. Ugyanakkor túlzásnak kell tartanunk Agapitos megállapítását, aki a fürdőben átélt helyzetet az átmeneti rítusok középső fázisával, a marginalitás állapotával azonosítja,[29] ezt a véleményt el kell vetnünk, mivel olyan mértékben tágítaná ki a *rite de passage* fogalmának jelentéskörét, hogy ezzel teljesen kiüresíti magát a fogalmat, a rekreációs célzatú fürdőzésnek nem volt rituális jellege a késő ókorban sem.

A forrásszövegek magyarázatai

Maguk a forrásszövegek explicit módon nem indokolják meg, hogy miért éppen egy fürdőben kerül sor egy démoni támadásra, azonban a sorok közül több magyarázat is kibontható, melyek alapvetően három csoportba sorolhatók:

1.) Egy tisztán keresztény, morális alapú magyarázat: az áldozatokat bűneik és hitetlenségük teszik kiszolgáltatottá. Ez az indoklás semmit sem árul el a fürdődémonok természetéről, egyaránt igaz lehetne bármely démonra.

2.) A démonok szeretik a sötét és nedves helyeket. Ez az állítás nem olyan triviális, mint aminek első látásra tűnik. A sötétséget persze nem a démonok szeretik, hanem az emberek félnek tőle, a nedvesség azonban már specifikusabb tulajdonság, és a késő ókor viszonyai között két eltérő démonológiai koncepcióból is levezethető. a.) A rosszindulatú halottak és a démonok a császárkorban nem egyértelműen elkülöníthetők, a halottak egy alapvető tulajdonsága volt már a klasszikus görögségben is, hogy szárazak, szomjasak,[30] ez magyarázza a víz iránti vonzalmukat, és persze azt a későbbi tulajdonságot is, ami az ókorban még ismeretlen volt: a vérszívást. b.) A víz, és különösen az élő forrás által nem táplált, állott víz könnyen válhat démonok tanyájává. Ezt a koncepciót talán a zsidó rituális előírásokból ismerjük legjobban, hiszen az élő víznek a judaizmusban játszott szerepe közismert, de tekintve hogy a koncepció alapja a szennyezett vagy fertőzött vizek okozta egészségügyi

[28] Agapitos: *Zwischen Grauen* (1. j.), 26.

[29] Agapitos: *Zwischen Grauen* (1. j.), 20.

[30] A vérszívó holtaktól való félelem megjelenése az ókorban nem várható, mivel a hamvasztás általános volta kizárja a megelevenedő holttest képzetét, azonban az *Odysseiá*ban a címszereplő vért ad inni a holtak lelkeinek, akik csak a vér hatására nyerik vissza beszédképességüket. A mykénéi kor lineáris B tábláinak Dipsiosait éppen ezért szokás a halottakkal azonosítani. Szomjas halottak az akkori és későbbi görög művészetben is meg-megjelennek, vö. E. Vermeule: *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley – Los Angeles – London 1979, 57–59. A halottaknak bemutatott áldozatok jellegzetesen folyadékok.

DUPress

problémákra adott természetfölötti magyarázat, hasonló előírások megjelenése minden sivatagi népnél várható.[31]

3.) Az épületben halottak, erőszakos halált halt emberek maradványai találhatók: erre alapul a János akta és a malalasi epizód is. A legkorábbi görög példa ismereteim szerint Lukianos *Philopseudés*ének egy epizódja, ahogy egy kísértetjárta házban ugyanez okozza a problémát. A 2.a. és a harmadik magyarázat nem eredhet zsidó-keresztény forrásból, hanem vagy görög, vagy valamilyen más közel-keleti kultúrában kellett kialakulnia.

Természetesen démonologikus forrásszövegektől és a mögöttük álló hiedelemrendszertől nem várhatunk el skolasztikus fegyelmezettséget, tehát előre is leszögezhetjük, hogy a fenti magyarázatok közül egyszerre több is érvényes lehet, akár egyazon szöveg esetében is. A legkomplikáltabb helyzetet a János-akta szövegében találjuk. Itt egyértelműen egy építési áldozat vezet katasztrofális következményekhez, azonban a hatásmechanizmus nem világos, és mint látni fogjuk, az akta szövegének megfogalmazója vagy félreértett, vagy tudatosan átértelmezett egy korábbról származó narratív sémát.

Az események kiindulópontja egy építési áldozat volt: hogy a fürdőt népszerűvé tegyék, valakit befalaztak az alapozásba. Sajnos nem ismerjük azt a társadalmi kontextust, amiben a szöveg keletkezett, így nem tudjuk megállapítani, hogy ki értelmezte ezt a rítust démonikus gonosztettként: elképzelhető, hogy az alap egy elterjedt népi hiedelem volt, mely szerint az építési áldozat bemutatása szerencsét hoz a házra, és a keresztény szerző ezt az elképzelést igyekezett démonizálni. Nem valószínű, hogy ténylegesen emberáldozatot mutattak volna be, hiszen a római törvények értelmében még egy rabszolga feláldozása is gyilkosságnak minősült volna, azonban az emberáldozatot helyettesíthette állatáldozat vagy egy szimbolikus emberáldozat – ez utóbbi a balkáni népi vallásban a közelmúltig gyakori volt.[32] Ugyanakkor semmivel sem valószínűtlenebb, hogy az építési áldozat bemutatása a keresztény és pogány lakosság körében is már elve boszorkányos rituálának minősült, tehát a fürdő építőinek tettét a pogány lakosság is fekete mágiaként értelmezte volna.

A forrásszövegben rögzítésre került keresztény interpretáción belül már nem egészen érthető, hogy ez az eredeti cselekmény miképpen vezethet a későbbi démoni támadásokhoz – talán az elkövetett bűn kiszolgáltatottá tette a helyet és lakóit az ördög mesterkedéseivel szemben. Eredetileg azonban másról lehetett szó, maga az építési áldozat is egészen mechanikus módon létrehozhatott egy rosszindulatú démont, ennek megértéséhez azonban át kell tekintenünk, hogy az ókor végén egy építési áldozatot bemutató személy mit remélhetett tettétől. Egy ilyen áldozat egyik lehetséges értelmezése az, hogy az áldozat bemutatói egy már korábban is létező *genius loci*nak szánták a felajánlást, pl. hogy megbékítsék a szellemet, amiért építkezéssel dúlták fel lakhelyét. Azonban nem ismerünk olyan természeti szellemeket a késő ókorból, aki ilyesfajta áldozatra igényt formált volna.

[31] Így a felsorolt történetek esetében a zsidó hagyományokból való levezetés teljesen megszokott: Dunbabin: *Baiarum* (1. j.), 36.

[32] Lásd 39. jegyzet.

DUPress

Az építési áldozat a görög és római vallásban szinte ismeretlen volt – természetesen az építkezéseket, különösen a szakrális építmények megkezdését rítusok, így áldozatok is kísérték, azonban ezek formája a hétköznapi olymposi áldozat volt, nem utal rá forrás, hogy egy építmény fizikai stabilitása áldozatot igényelne.[33] A görög kultúra, ha a valóságban nem is bizonyosan, de a mítoszban ismert emberáldozatot (különösen veszélyes vállalkozások előtt), de az soha nem építési áldozat, ugyanezt mondhatjuk Róma esetében is.[34] Logikus feltételezni, hogy a keresztény egyház démonizálni akarván a pogányságot, az emberáldozatok vádját hozta fel ellene – azonban szövegeinkben, amikor ennek a gyanúja felmerülhet, az emberáldozat célja *haruspicium*, jóslás, és nem építési áldozat.[35]

Ugyanakkor a mágiának volt egy ténylegesen létező formája, ami ugyan nem járt emberáldozattal, de halotti démonoknak szerepe jutott benne. A késő ókori mágia szívesen operált az úgynevezett *biothanatos* démonokkal, tehát az erőszakos vagy időelőtti halált halt emberek szellemeivel, a mágus a *biothanatos* démonokat igyekezett rávenni, hogy teljesítsék kívánságait.[36] Ha egy kultúrában a fentebbi állításokat elfogadják, azt is lehetségesnek kell tartaniuk, hogy egy mágus gyilkossággal maga hozza létre a *biothanatos* démont.[37] Azonban csupán két forrást ismerünk, ahol az emberáldozatra alapítási áldozat formájában kerül sor, s melynek célja láthatólag egy démon/istenség létrehozása, az egyik maga a János-akta, a másik Ioannés Malalas 6. századi krónikájának városalapítási történetei. Malalas rendszeresen beszámol az egyes hellenisztikus nagyvárosok alapítá-

DUPress

[33] Vö. Tóth A. J.: *Az artai híd balladája*, Vallástudományi szemle 6 (2010/1) 72–83, főleg 74. A görög építési áldozat kérdéséhez: M. P. Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion*, München 1967, I 404, n.10; W. Burkert: *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984, 55–57; W. Burkert: *Homo Necans*, Berkley 1983, 39, n. 17. Az adatok értelmezésekor a fő problémát az jelenti, hogy a bizonyítékok többsége régészeti ásatásokból származik, az írott források hallgatnak, így a régészek etnográfiai párhuzamokra vannak utalva, melyek görög kultúrában való érvényessége kérdéses.

[34] D. Hughes: *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London – New York 1991, 73–77, 92–114. Hughes szerint valamennyi emberáldozatokra utaló görög szöveg kétséges hitelességű. A görög irodalomban, a történetírókat is beleértve, az emberáldozatra szinte mindig egy fontos, de kétséges kimenetelű csata kapcsán kerül szó, esetleg egy járvány vagy természeti katasztrófa esetén. Rómában a gall és görög emberáldozatok megtörténte a köztársaság korban történeti tény, de ez nem építési áldozat. Remus megölését a kutatók néha egy archaikus építési áldozat nyomaként értelmezik, de ilyen értelmezésnek a római irodalomban nincs nyoma.

[35] D. Ogden: *Greek and Roman Necromancy*, Princeton – Oxford 2004, 197–201. Maga a vád sok évszázaddal régibb a kereszténységnél, a fekete mágiával kapcsolatos toposzok közé tartozik. Lásd még: B. Garstad: *The Tyche Sacrifices in John Malalas: Virgin Sacrifice and Fourth Century Polemical History*, Illinois Classical Studies 30 (2005) 83–136 (különösen 124–128); Tóth G. P. :*A rituális (gyermek)gyilkosság mint beavatás: Az inverzió logikája a 2-6. századi pogányellenes keresztény forrásokban*, Maszk, átváltozás, beavatás, Szerk.: Pócs É., Budapest 2007, 534–564.

[36] Tóth A. J.: *Konstantinápoly és Antiochia talizmánjai*, Maszk, átváltozás, beavatás (35. j.), 361–378; Nagy L.: *Die Typen von Totengeistern in der De anima von Tertullian und in der frühkaiserzeitlichen Literatur*, Specimina Nova Universitatis Quinqueecclesiensis 20 (2006) 13–34; Ogden: *Greek and Roman Necromancy* (35. j.), 225 –226.

[37] Ogden: *Greek and Roman Necromancy* (35. j.), 197–201. példáinak egy részében pontosan erről van szó, az emberáldozat célja, hogy egy jóslásra alkalmas lélekhez jussanak, pl. Cassius Dio szerint (69, 11, 2–4; vö. Hist. Aug. Hadrianus 14–16) egy ilyen rituálé kedvéért vállalta Antinous önként a halált.

sáról; a rituálé része volt szerinte egy szűz feláldozása is, illetve a város tychéjének, oltalmazó istennőjének történő szoborállítás. A tyché neve megegyezik a feláldozott lányok nevével, tehát adódik a feltételezés, hogy maga az áldozat lesz a város tychéje.[38] A források csekély száma azért különös, mert a tényleges építési áldozat (általában kakas levágásával), illetve jelképes emberáldozattal, az újkori görög folklórban még a 20. században is igen elterjedt volt; ez jelképes emberáldozatot is magába foglalhatott: ha az ember árnyéka az alapkőre esett, vagy a „lemért" árnyékát ásták el az alapozásban, ez azzal fenyegetett, hogy az illető meghal.[39] Egy az egész Balkánon elterjedt balladatípus számol be az Arta hídjának (vagy más hídnak) az építése kapcsán bemutatott építési áldozatról, ahol a kőművesmester feleségét falazzák be a hídba. A ballada bizonyos változataiban explicit megfogalmazást nyer, hogy ilyen módon ő lesz a híd védőszelleme.[40] Az apokrif története annyiban különbözik az újkori megfelelőktől, hogy ott a halott veszélyessé válik, és maga is áldozatot követel, így itt újra feltehetjük a korábban már elhangzott kérdést: ki démonizálja a rítust? Az újkori görögök a mindennapi életben ugyan tartottak tőle, hogy „árnyékukat" beépítik egy ház alapozásába, de egyébként ezeket a házat védelmező szellemeket jóindulatúnak tartották. Mivel az ókorban a téma csupán két, egyaránt keresztény szerzőnél jelenik meg, ez az adatmennyiség kevés bármilyen konklúzió levonásához. Figyelemre méltó, hogy Malalas nem tesz elítélő megjegyzéseket a tyché szobrok kapcsán, és nem mondja, hogy veszélyes démonná váltak volna – ellentétben a

DUPress

[38] Tóth: *Az artai híd* (33. j.), 81–83. Az idevonatkozó malalasi helyek a következők: 2, 7 (a bonni kiadásban p. 31): Gortyna; 2, 11 (p. 37): Tarsos; 5, 35 (p. 139): Nyssa; 8, 12 (p. 200): Antiochia; 8, 17 (p. 203): Laodikeia; 9, 13 (p. 221): Ankyra; 10, 53 (p. 268): Diokaisareia. A téma eltérő szempontú elemzései: Garstad: *The Tyche Sacrifices* (35. j.), 110–111; E. Frézouls: *La fondation des villes chez Malalas*, M.-M. Mactoux, E. Geny: Mélanges Pierre Lévêque, 8: Religion, anthropologie et société, Paris 1994, 217–234. A történetek természetesen légből kapottak. A hellenisztikus tychék absztrakt istennők, a város megszemélyesítései, a malalasi történetek célja, hogy egyes szobrok eredetét megmagyarázza. A koncepció mögött természetesen erőteljes pogányellenes él is felfedezhető, a régi vallás démonizálására tett kísérlet, azonban ennek megítélésénél figyelembe kell vennünk, hogy Malalas nem klerikus szerző, teológiai ismeretei elképesztően felületesek, tehát nem kell azt feltételeznünk, hogy az emberáldozatokat ad hoc találta ki direkt pogányellenes célzattal, valószínűbb, hogy ezek már korábban is a városi folklór részét képezték. Állítása szerint egy színház újjáépítése előtt is hasonló áldozatra került sor. Frézouls (227) hangsúlyozza, hogy az eseményt Malalas nem valami különös, barbár istentelenségként mutatja be, hanem teljesen semlegesen; ugyanakkor Garstad (86) mindezeket az adatokat egy hipotetikus és elveszett 4. századi pogány polemikus iratból eredezteti, melynek célja Iulianus császár befeketítése lett volna a pogányság démonikus bemutatása révén. A vonatkozó szövegeknek valójában nincs Iulianus-ellenes éle, aki nem is alapít várost, Malalas pedig egyetlen elítélő szót sem szól ezekről az emberáldozatokról, hacsak azt nem minősítjük így, hogy az előzőekkel kontrasztban Konstantinápoly alapítását vértelen (*anaimos*) áldozat kísérte – ám még ez sem tisztán keresztény jellegű, hanem pogány papok részvételével történik.

[39] Az újgörög építési áldozat kérdéséhez: Tóth: *Az artai híd* (33. j.), 73; J. C. Lawson: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910, 262–268; R. Blum, E. Blum: *The Dangerous Hour: The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970, 303–304; L. M. J. Garnett, J. S. Stuart-Glennie: *Greek Folk Poesy*, London 1896, 70; Ch. Stewart: *Demons and the Devil*, Princeton 1991, 89, 102–103.

[40] Vö. Tóth: *Az artai híd* (33. j.), 73. további adatokkal.

bosszúálló keresztény mártírok történetével; ez arra utal, hogy még a 6. században is az olvasók egy részének megítélése szerint a tychék szobrai valós és pozitív hatást fejtettek ki.[41] Ez azonban kevés ahhoz, hogy a keresztény egyházat okoljuk egy vallási elképzelés démonizálásáért, hiszen egy ilyen emberáldozat egy politeista görög vagy római számára épp olyan elborzasztónak tűnhetett, mint nekünk.

Ha a másik motívumot vizsgáljuk, hogy tudniillik a víz jelenléte a fürdőkben hogyan vezethet démonok feltűnéséhez, akkor a kép még összetettebb lesz, és a domináló keleti kapcsolatok mellett görög hatásokkal is számolnunk kell. A forrásoknak és más vizeknek saját istenei, nymphái voltak a görögöknél is, és ezek a lények nem voltak veszélytelenek. A *nympholépsia* kifejezés („a nymphák által megragadott") már a klasszikus korban is felbukkan, jelentése ambivalens, vonatkozhat a nympháktól nyert inspirációra, jósképességre, a nymphák tiszteletére irányuló vallásos buzgóságra, vagy a nymphák által okozott epileptikus tünetekre.[42] A vizek istennői emellett hajlamosak voltak elrabolni embereket, a legismertebb Hylas mítosza, akit a szerelmes nymphák magukkal ragadtak. A sírfeliratok néha ezzel magyarázzák a fulladásos halált,[43] a görög mitológiában és feliratokon e történeteknek általában határozottan erotikus töltete van, eltérően a fürdődémonok történeteitől, vagy pedig a nympháknak a halott gyermek iránti szeretetét hangsúlyozzák, ami alapvetően eltér a fürdő-démonok történeteitől.[44] A nymphák tengeri megfelelőinek, a néreiseknek is korai időktől volt kapcsolatuk a halállal, hősök nevelőiként és elsiratóiként is felbukkannak.[45] Mindezzel együtt a klasszikus görögség vízi szellemei nem démonikus lények, annyiban veszélyesek, ahogy a teljes istenvilág veszélyt jelenthet a halandókra. Eitrem további példákat is összegyűjtött, melyek a víz, és különösen a szennyezett víz jelentette veszélyekkel kapcsolatosak. Példáinak egy része meggyőző, azonban a többségük a hellenisztikus és a császárkor keleti területeiről ered, a tulajdonképpeni görög nép hiedelmeivel kapcsolatban így irrelevánsak. Eitrem szöveghelyeinek a többi része nem írja le részletesen, hogy miben is állna a víz jelentette veszély, így ezekben valószínűleg közönséges rituális beszennyeződésről van szó, aminek semmi köze a démonok jelenlétéhez.[46] Mindezek a görög elképzelések aligha adhattak kellő alapot a fürdődémonok képzetének kialakulásához, ahhoz viszont igen, hogy a görögök megértsék és elfogadják más népek vízi démonjainak létezését.

Marad a keleti eredeztetés, mely jelenthet zsidó hagyományokat, illetve a Mediterráneum keleti vidékének nem hellén kultúrájú népeinek összességét. A tisztán a judaizmus-

[41] Hasonló ambivalenciával találkozunk a tyanai Apollónios készítette talizmán szobrok történeteiben is, ahol még a keresztény egyházatyák egy része is elismeri, hogy e szobrok megőrizték pozitív hatásukat. Itt persze kevesebb morális probléma vetődik fel, mivel e talizmán szobrok nem véres rituálék segítségével készültek.

[42] J. Larson: *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*, Oxford 2001, 11kk.

[43] Larson: *Greek Nymphs* (42. j.), 70.

[44] Borzsák I.: *Aquis submersus*, Acta Antiqua Hungarica 1 (1951) 201–224.

[45] J. M. Barringer: *Divine Escorts: Nereids in Archaic and Classical Greek Art*, Ann Arbor 1995, 54.

[46] S. Eitrem: *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiana 1915, 119–124.

ból történő eredeztetés esetében problémát jelenthet, hogy a történetek sok eleme zsidó környezetből éppúgy nem vezethető le, mint ahogy kereszténységből sem, illetve az, hogy a korai kereszténység a zsidó rituális tisztaságra vonatkozó előírásoknak csak egészen kis töredékét vette át. Az egyéb orientális eredeztetés kapcsán más jellegű problémák merülnek fel: vajon nem hiba-e, ha a megválaszolatlan kérdést egyszerűen áttoljuk egy kevésbé ismert terepre? A forrásszövegek keletkezési helye, szerzőik személye a Római Birodalom keleti tartományai felé mutatnak, mint azt már Bonner is jelezte.[47] Az ókori analógiák, mint az antiochiai Malalas krónikája, szintúgy. A víz, a tenger felől érkező lények jelenléte a közel-keleti démonológiában, és ezek hatása az európai képzetekre, régóta ismert.[48] Azonban ez a közel-kelet a hellenizmus óta, szövegeink keletkezésekor már 7-800 éve a nyugati kultúra része, a fürdődémonok azonban csak az ókor végén jelennek meg. A történetek helyszíne, a nyilvános, városi közfürdő a görög-római kultúra egyik legjellegzetesebb terméke; bármennyire is keleti talajon alakult ki a kísértetjárta fürdő képzete, nem tekinthetjük úgy, mint régi keleti vallások túlélő maradványát, nem Babilón, hanem Antiochia lakosai azok, akiket aggodalommal tölt el a fürdőmedence látványa; nem vallási *survival*, hanem legfeljebb *revival*, egy lappangva létező, majd újjáéledő jelenség, sőt, talán újítás.

Ez az a tulajdonság, ami a fürdődémonok koncepcióját vallástörténeti, fenomenológiai szempontból igazán érdekessé teszi: a fürdőházaktól való félelem bizonyos, hogy nem függetleníthető a természetes vizektől való félelemtől, a jelenség azzal együtt értelmezhető, azonban itt a numinózusnak egy megnyilatkozása áthelyeződik a vad természetből a város szívébe, egy zsúfolt, teljes egészében mesterséges építménybe. Hogyan lehetséges egy ekkora váltás?

A természeti elemekhez, jelenségekhez kapcsolódó szakralitás általában megszakad, ha egy technológiailag eltérő környezetbe kerül át.[49] Ez lehet az egyik magyarázata annak a szintén univerzális jelenségnek, hogy vallási rítusokban régebbi technológiákat alkalmaznak, mint a hétköznapokban (például az istenek szánt kenyér nem búzából készül vagy kovásztalan, nem használnak vasat, stb.) Vajon a források, patakok numinózus jellege hogyan lehetett annyira erős, hogy a nagyvárosok fürdőépületeivel kapcsolatban is újra felbukkanjon? Modern tapasztalatokra hagyatkozva, könnyen el tudom képzelni, miért akart valaki áldozati ajándékokat dobni egy hegyi sziklából előtörő csermelybe, azonban nehéz átélni a numinózus élményét a fürdőkádra nézve. Nehéz, de talán nem lehetetlen, az utolsó évtizedek populáris kultúrájában találhatunk néhány érdekes példát. A méltán híres Miyazaki anime, a *Chihiro szellemországban* helyszíne az istenek

[47] Bonner: *Demons* (1. j.), 207.

[48] A. A. Barb: *Antaura: The Mermaid and the Devil's Grandmother: A lecture*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 29 (1966) 1–23.

[49] Így például az amerikai párszik megengedik a hamvasztást, mivel a krematórium elektromos kemencéje nem azonos a szentséget hordozó természetes tűzzel.

fürdőháza – ez a motívum nem a japán vallásból vagy folklórból származik.[50] A Harry Potter sorozat baziliszkusz-sárkánykígyója az iskolai WC-ből érhető el. Vagy egy kevésbé misztikus pop-kulturális példa: abból, aki kellően fogékony életkorban olvasta Kipling *Riki-tiki-tévi*jét, valószínűleg jó ideig gyomorgörcsöt vált ki egy fürdőszobai lefolyó látványa. S talán még az sem véletlen, hogy mindhárom említett írásban szerep jut sárkányoknak, kígyóknak. Amennyiben itt egy ténylegesen létező archetípust érünk tetten, a jelek arra utalnak, hogy a vízlelőhelyektől való félelemnek esetleg mélyebb gyökerei vannak, akár genetikailag megalapozott gyökerei. Az állatvilágban a vízlelőhelyek nagyon veszélyesek, hiszen időnként minden állat rákényszerül, hogy vizet keressen, az emberek vízigénye pedig szokatlanul magas – és mindezzel a ragadozók is tisztában vannak. Tehát nem elképzelhetetlen, hogy a források, folyók numinózus karaktere egy ilyen ataviszti-kus félelemben gyökerezik – ennek a bizonyítása viszont nem a bölcsészettudományok feladata. Amit mi elvégezhetünk, annak a feltárása, hogy történetileg mikor és hogyan terjesztik ki ezt a félelmet a városi fürdőépületekre.

A válasz egy része meglepően egyszerű: úgy tűnik a késő ókor és a kora középkor folyamán maga a város egésze vált numinózussá, a szó pozitív és negatív értelmében is. Az a korábbi dichotómia, melyben az isteni/démoni jelenlét helyszíne a városon kívüli vad természet, ebben a korszakban megszűnni látszik. A kísértetjárta fürdők történeteit tartalmazó szövegekhez a legtöbb analógiát nem az apokrif vagy hagiografikus irodalomban találjuk, hanem azokban a városleírásokban, melyek legismertebb példája a *Parastaseis syntomoi chronikai*. Ez a mű a 8. században keletkezett, de anyaga részben a késő ókorig vezethető vissza.[51] Műfajilag a *Parastaseis* az ún. *Patriák* közé sorolható, melyek célja egy-egy városra vonatkozó helyi folklór összefoglalása volt, a konstantinápolyi *Patriák* különböző recenziói ma ismert állapotukban már közép-bizánciak. Tudjuk, hogy létezett alexandriai *Patria* is, ill. Malalas krónikája részben egy antiochiai *Patria* anyagán alapul, ezek a szövegek késő-ókoriak, Malalas krónikája pedig tartalmaz konstantinápolyi adatokat is.[52] A *patria*-irodalom egyik kedvelt témáját a helyi szobrokhoz, épületekhez kötődő és természetfeletti elemekben bővelkedő legendák adják. Az urbánus folklór túlélésének legfontosabb csatornáját a *patria* irodalom biztosította, de ezek a történetek más műfajokba is utat találhattak, a mi apokrif szövegeik is erre adnak példát. Mindezek a változatos korú szövegek arra utalnak, hogy számolnunk kell a késő ókorból egy gazdag városi folklór meglétével, olyan anekdoták, legendák formájában, melyekben az épített városi térbe lép be a természetfeletti. Ezen csoporton belül a fürdődémonok csak egy kisebb alcsoportot képviselnek.

[50] N. T. Reider: *Spirited Away*: *Film of the Fantastic and Evolving Japanese Folk Symbols*, Film Criticism 29 (2005/3) 4–27.

[51] A. Cameron, J. Herrin (eds): *Constantinople in the Early Eighth Century: the Parastaseis syntomoi chronikai (Introduction, Translation and Commentary)*, Leiden 1984, 17kk.

[52] Az antiochiai *Patriá*hoz: A. Sch. G. von Stauffenberg: *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas*, Stuttgart 1931, 411, 507kk. Malalas említi az alexandriai Patriát a 9. könyv 10. fejezetében.

Mi magyarázza ennek a történet-típusnak a megjelenését? Mi magyarázza, hogy az emberek félni akartak saját legszűkebb és legintimebb lakókörnyezetükben? A klasszikus görög kultúrára ez az attitűd nem volt jellemző, nem ismerünk hasonló történeteket például a Kr. e. 5. századi Athénból. Az archaikus és klasszikus görög kor vallásában, kultúrájában alapvető szervező elem volt a *polis* és *oros* kettősége, a város és a hegyek, amit interpretálhatunk akár természet és kultúra dichotómiájaként is. Itt a *polis* a *kosmos*t, a rendet és a racionalitást képviseli. Az *oros* egyszerre ember alatti és ember feletti világ, ahol lehetséges az istenekkel való találkozás, annak pozitív és veszélyes aspektusával együtt.[53] Mítoszok és rítusok sora szolgált arra, hogy ezt a dichotómiát megszervezze és megszilárdítsa a falat a világ kontrollálható, racionális és vad, irracionális fele között. A városba költöző Erinnysökből Eumenisek lesznek, szó szerint: „Jóindulatúak".

Ez a szisztéma a klasszikus kor után fokozatosan kiüresedik, a görög vallás részben idegen földrajzi háttér előtt létezik tovább, és a nagy birodalmak infrastrukturális lehetőségei közepette egyre kevésbé jut hely a vad, ismeretlen és megzabolázatlan természetnek. A szakrális tér a kint és a bent párosa helyett egyre inkább a lent és a fent párosa körül szerveződik: a csillagszféra, a mennyek, az anyagi világból megszabadulás képzete egyre hangsúlyosabban jelentkezik.[54] A *polis* és az *oros* dichotómiájának meggyengülése vagy akár megszűnése azonban nem ahhoz vezet, hogy a belátható anyagi világ egészét racionálisan közelítsék meg, hanem éppen ellenkezőleg: a démonok egyre fenyegetőbben vannak jelen a városban, az épített környezetben is.

Ezzel az újfajta démonológiával kell szembesülnie az államvallássá váló kereszténységnek is, s ez súlyos probléma elé állította az egyházat. A tanulmányunkban tárgyalt keresztény legendák mögött egyértelműen nem keresztény eredetű mágikus koncepciók állnak, s ez a tény kérdéseket vet föl a pogány hiedelmek kereszténységen belüli adaptálhatóságáról. Teljesen egyértelmű, hogy egy kereszténynek mit kell gondolnia egy másik vallás isteneiről, az azonban már fogas kérdés, hogy mi a teendő egy másik vallás démonaival – ha a pogány istenek démonok, mik volnának a pogány démonok? A késő ókor egyházatyái csak két fontos pontot találtak, ahol a pogány démonológia támadható és elítélendő volt. A *biothana-*

DUPress

[53] Vö. R. Buxton: *Imaginary Greece – The Contexts of Mythology*, Cambridge 1994, 82–97. A két világ közötti fal bizonyos időpontokban meggyengül, különösen Dionysos ünnepein, pl. az Anthestérián, mikor a *kér* démonok belépnek a városba (Burkert: *Homo Necans* [33. j.], 226–229.).

[54] Ez különös egyértelműségben jelentkezik a császárkor új vallási jelenségeiben, az egyiptomi kultuszok már hazájukból magukkal hozzák ezeket a képzeteket (Kákosy L.: *Egyiptom és az antik csillaghit*, Budapest 1978, 168–177.), az újonnan keletkező Mithras kultusz megváltás-képzetei asztrológiai koncepciókra épülnek (R. Beck*: In the Place of the Lion: Mithras in the Tauroctony*, Studies in Mithraism, J. R. Hinnels (ed.), Roma 1990, 29–50; László L. (szerk.): *Mithras és misztériumai* I–II. Budapest 2005, I, 257–266.), a theurgia is a lélek égbe emelkedését tekinti céljának (H. Lewy: *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism and Platonism in the Later Roman Empire*, Troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément »Les Oracles chaldaïques 1891–2011.«, Paris 2011, 184–226; R. Majercik: *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, Leiden – New York 1989, 30–46). A görög filozófián belül ez az új megközelítés előbb jelentkezik, mint a vallásban, így például Platónnál Ér mítoszában.

tos démonok nem férnek össze a keresztény tanítással, egy ember nem válhat rosszindulatú démonná csak a halála módja miatt.[55] A másik, sokkal nehezebben megragadható pont a démonok testisége: a démonok a bukott angyalokból keletkeztek, ezért inkább szellemi, mint testi lények;[56] ebből következően a teljes mértékben anyagi/testi démonokat babonaként kellett volna elítélni. Materiális lények alakváltozásai a szubsztancia állandósága miatt elképzelhetetlenek, az alakváltoztatás pedig sok démonnak volt tulajdonsága.[57] Ugyanakkor mivel a démonok nem csupán arra képesek, hogy embereket megszállva tartsanak, hanem láthatóvá, vagy akár megérinthetővé is válnak, így feltételezhető, hogy rendelkeznek valamilyen testtel, még ha az könnyű és légies test is.[58] Mindazoknak a démonoknak a léte, akik ezen a két teológiai szűrőn átjutottak, nehezen volt cáfolható, még akkor sem, ha nyilvánvalóan a pogány hiedelmek közül eredtek. Amennyiben a fürdő-démonok karakteréből eltűnt a *biothanatos* jelleg, keresztény teológiai alapokon már nem lehetett egyértelműen cáfolni a létüket, s így ezek a képzeletbeli lények esélyt kaptak, hogy túléljék a pogány ókort.

Ennek a folyamatnak az eredményét láthatjuk a János-aktában: az építési áldozat egykori áldozata sem pozitív, sem negatív hatást nem képes gyakorolni az élőkre, a rítus során elkövetett bűn idéz meg egy démont. A démon tetteiben és viselkedésében azonban semmiféle specifikusan keresztény elemet nem találunk.

DUPress

[55] Ioánnés Chrysostomos *De Lazaro* (hom. 1–7, PG 48, 983) és a Suda lexikon *psychikos anthrópos* szócikke: nem az erőszakos halált halt emberek lelkeiből lesznek démonok, hanem a gonosz emberekből. A két koncepció máig egymás mellett él, így pl. vámpírrá válhatnak az egyházból kiátkozott, vagy szülői átok sújtotta emberek, ugyanakkor a vámpírrá válás egyik legfontosabb oka, ha az illető holtteste fölött átugrik egy macska (Vö. J. du Boulay: *The Greek Vampire: Cyclic Symbolism in Marriage and Death*, Man 17 [1982] 219–238; Lawson: *Modern Greek* [39. j.], 361–378; Blum: *Dangerous Hour* [39. j.], 70kk.), azonban fontos hangsúlyozni, hogy ez utóbbi semmilyen keresztény teológiával nem egyeztethető össze.

[56] R. P H. Greenfield: *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988, 15, 88, 199kk.

[57] Ez az az ok, amiért a középkori egyházi hatóság nem fogadta el a strigák létezését, vö. C. Ginzburg: *Éjszakai történet: A boszorkányszombat megfejtése*, Budapest 2003, 121–123. Didaktikus teológiai érvelést ad a kérdésről: Ioánnés Damaskénos *Peri stryngón* PG 94, 1604, itt az érvelés alapja a striga azon képessége, hogy képes zárt ajtókon bejutni, ill. hogy ez alatt testileg máshol tartózkodik. A szöveg okfejtése szerint Krisztus halálában és feltámadásában képes volt testét és lelkét elválasztani, majd újra összekapcsolni, feltámadása után pedig képes volt zárt ajtón belépni. Ha egy mágus nő is megteszi ugyanezt, az devalválná Krisztus tetteinek értéket, ergo lehetetlen, hogy egy mágus megtegye ugyanezt.

[58] A probléma gyakran merül fel az ókeresztény irodalomban, különösen az *incubus* démonok léte vagy nem léte kapcsán, pl. Augustinus *De civitate Dei* 15, 23. fejezetében, itt Ágoston kételyeit fejezi ki a különböző népek incubus démonainak valóságosságával szemben, „testüket" levegőszerűnek tételezi fel, azonban a híradások nagy száma miatt nem meri teljesen kizárni létezésük lehetőségét. A Genezisben említett „Isten fiait" a domináns ortodox tradícióval összhangban Széth leszármazottaiként értelmezi, elutasítva az apokrif hagyományt, mely bennük angyalokat látott. Lásd még Gátas J.: *A bukott angyalok tanítása*, Angyalok az ókortól Szent Tamásig, Xeravits G., Tamási B., Szabó X. (szerk.), Budapest 2011, 251–276.

Haunted Bathhouses in Late Antiquity

Several Christian and pagan texts of the last centuries of Rome tell stories about public bathhouses that were haunted by demons, e.g. the apocryphal Acts of John, Eunapius' Life of Porphyry etc. In the most elaborate stories a demon dwelling in the bath strangles young people. The intercession of the saint puts an end to the murders, and he resurrects the last victim. In one case the demonic attack is the consequence of an earlier foundation sacrifice. I add a pseudo-hagiographic text from Malalas' Chronography to the examples collected by Bonner and Agapitos. The texts themselves provide different explanations for the question why demons like dwelling in public baths: a murder was committed in the building, demons like moisture and darkness, or a previous crime made the victim vulnerable to the demonic attack. Though the majority of the stories survived in Christian texts, their demonology cannot be interpreted without a pagan conceptual framework. The stories on haunted bathhouses are to be interpreted in the context of Late Antique popular religion, where the urban environment and the buildings of the cities became carriers of numinous powers.

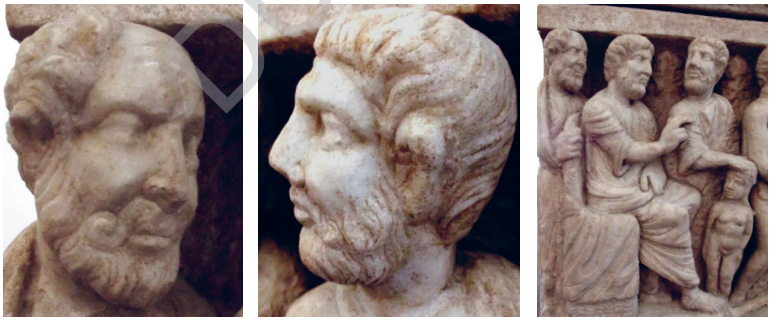
DUPress

1. kép: Házaspár szarkofágja, Arles. Fotó: Vértesaljai László

DUNA PALOTA

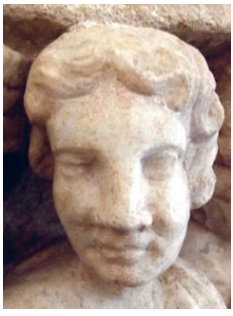
2. kép: Házaspár szarkofágja, Vatikán. Fotó: Heidl György

DUPre



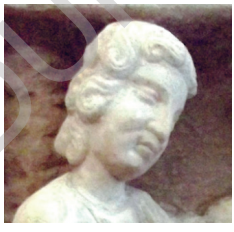
2. kép részletei

Krisztus Ádám és Éva között



A kánai menyegzőn

A kenyérszaporításnál



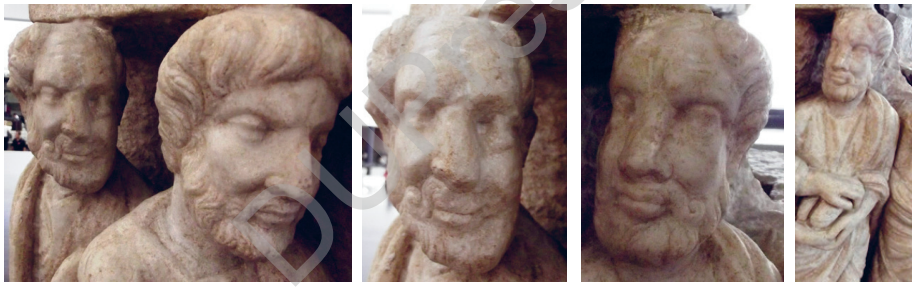
A vakonszületett gyógyításakor

A tagadás megjövendölésekor

2. kép részletei

DUPress

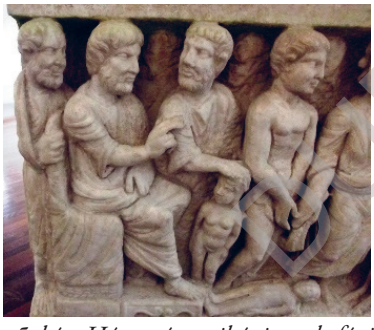
2. kép részletei



2. kép részletei

3. kép: Via Latina hypogeum

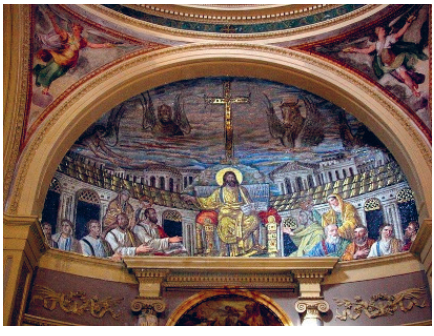
4. kép: Santa Maria Maggiore



5. kép: Házaspár vatikáni szarkofágja

6. kép: Házaspár arles-i szarkofágja

7. kép: Junius Bassus szarkofágja



8. kép: Santa Pudenziana bazilika apszismozaik

DUPress

Tartalomjegyzék

Előszó 7

A konferencia programja 10

Bugár M. István:
Melitón és a test 12

Perendy László:
A testi lét értéke Tatianos antropológiájában 26

Somos Róbert:
A vesék Órigenés Zsoltár-homíliáiban.
A Tizenötödik zsoltár hetedik versének értelmezése 44

Órigenés:
Második homília a tizenötödik Zsoltárhoz (Somos Róbert fordítása) 57

Kendeffy Gábor:
Cicero Christianus, avagy Lactantius az önimázsépítő 67

Adamik Tamás:
Lactantius az emberi fejről (De opificio Dei 8–10) 89

Erdei Ildikó:
Jeruzsálemi Kyrillos és az arianizmus 98

Pataki Elvira:
Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει.
Test, szenvedés és filozófusi létmód Nazianzosi St. Gergely leveleiben 119

Pásztori-Kupán István:
„Ugyanaz, de nem ugyanolyan."
A test feltámadása Ikoniumi Amphilokhios értelmezésében 137

Takács László:
Bellum contra corpus. Szent Jeromos az emberi testről 148

Heidl György:
Ádám és Éva – Misztérium képeken 157

Baán István:
„Te amikor böjtölsz, kend meg fejedet..." (Mt 6,17).
Közösségi és egyéni böjt a 4–5. században 174

Tóth Anna Judit:
Kísértetjárta fürdők a késő ókorban 182

Képmelléklet 195

DUPress