

„SZÓLJAK BÁR EMBEREK VAGY ANGYALOK
NYELVÉN”

AZ EMBERI ÉS ANGYALI LÉTEZÉS KÉRDÉSEI
AZ ÓKERESZTÉNY KORBAN

A Magyar Patrisztikai Társaság XV., XVI., XVIII. és XIX. konferenciája
az ókori kereszténységről

STVDIA PATRVM

10.

A Magyar Patrisztikai Társaság kiadványai

DUPress

„SZÓLJAK BÁR EMBEREK VAGY ANGYALOK NYELVÉN”

AZ EMBERI ÉS ANGYALI LÉTEZÉS KÉRDÉSEI
AZ ÓKERESZTÉNY KORBAN

Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság XV., XVI., XVIII. és XIX. konferenciáján
elhangzott előadások
szerkesztett változataiból

Szerkesztette:

D. Tóth Judit – Nagy Levente



Debreceni Egyetemi Kiadó
Debrecen University Press

2021

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG:

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

© A kötet szerzői, 2021

A Szerkesztőbizottság ezúton is köszöni a felkért szakmai lektorok munkáját.
Külön is köszönettel tartozunk Bugár M. Istvánnak áldozatos lektori munkájáért.

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

A borítón:
Ábrahám megvendégeli az angyalokat
A Via Latina katakombá freskója, Kr. u. 4. sz. első fele

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

ISBN 978-963-318-935-1

ISSN 1789-1299

Kiadta: a Debreceni Egyetemi Kiadó, az 1975-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja
dupress.unideb.hu

Felelő kiadó: Karácsony Gyöngyi

Tördelés: Barna Ildikó

Borítóterv: M. Szabó Monika

A nyomdai munkálatokat a Debreceni Egyetem sokszorosító üzeme végezte 2021-ben

ELŐSZÓ

A *Studia Patrum 10* most megjelenő kötetével régi adósságát törleszti a Magyar Patrisztikai Társaság, hiszen a kötet négy korábbi konferencia előadásainak írott változataiból készült válogatás: a Társaság pécsi (2015), nyíregyházi (2016), váci (2018) és győri (2019) konferenciáinak anyagából állt össze. A konferenciáknak – a korábbiakhoz hasonlóan – minden esetben volt központi témája, hívószava: Pécestt az eszmény és eszményítés kérdésköre, Nyíregyházán az angyalok és démonok, a váci konferencián a nyelv, beszéd, nyelviség problémái, a győrin pedig a remény mint téma és mint jelenség; mindez pedig a patrisztika korára (2–8. század), az ókeresztény gondolkodásra és kultúrára vonatkozóan. A szervezők minden esetben olyan előadásokat vártak, amelyek elsősorban a vezértémákhoz kapcsolódtak, a források és a szakirodalom alapos ismeretéről tanúskodtak, új eredményeket mutattak be, és korábban még nem adták elő, illetve nem közölték őket. Az előadások a legváltozatosabb és legkülönbözőbb módszertani megközelítésekben hangzottak el: irodalomtörténeti, történettudományi, régészeti, művészet-történeti, filozófia- vagy teológiatörténeti vizsgálódások keretei között.

A pécsi konferencia óta eltelt több év, a vezértémák sokfélesége, az előadások írásban benyújtott változatainak különböző témái és megközelítései a szerkesztőknek csupán szűk mozgásteret biztosítottak, és „feladták a leckét” a kötet szerkezet, -cím és a borítókép vonatkozásában is. Ennyi év távlatából már nem volt lehetőség arra, hogy jelen esetben tematikus kötetet adjunk át az olvasóknak. Sokkal inkább változatos, színes képet mutató válogatást tudunk átnyújtani a Patrisztikai Társaság tagjainak munkáiból, amely azonban jól reprezentálja a Társaságban folyó munkát.

A sokféleség miatt nem vált lehetővé az sem, hogy a konferenciákhoz kapcsolódó tematikus blokkokat alakítsunk ki, ezért úgy láttuk jónak, hogy a tanulmányokat és a két fordítást az általuk vizsgált témák egyszerű kronológiai rendjében helyezzük egymás mögé, függetlenül attól, hogy melyik konferenciához kapcsolódnak, görögül vagy latinul író szerzők munkáiról szólnak-e, a keleti vagy a nyugati kereszténységhez kapcsolódó kérdéseket tárgyalnak-e.

Ebből adódóan a másik nehézséget a megfelelő kötet cím megtalálása jelentette. A beérkezett tanulmányok alapján úgy éreztük, hogy az írások az emberi létezés sokféle aspektusát érintik, a teremtéstől a bűnbeesésen át a megváltásig, az eszkatologikus reményekig, beleértve az emberi nyelvet is, melyen mindezek megfogalmazhatók. Az ember az üdvtörténet teleologikus folyamatában folytonosan vágyik önmaga tökéletesítésére, jobbítására, ahogyan a keleti atyák teológiájával kapcsolatban meg szoktuk fogalmazni:

az átistenülésre, az angyali élet minél nagyobb mértékű földi megközelítésére. Azokban az esetekben pedig, amikor az ókeresztény szerzők, az egyházatyák bemutatják ennek példáit (mártírok, sivatagi atyák, monasztikus közösségekben élők, püspökök, „szentek”), kérdésként merül fel, hogy mindez miképpen ábrázolható a szöveges forrásokban, irodalmi művekben, vagy a tárgyi emlékeken. Hogyan és miért teremtenek követendő eszményeket, milyen nyelvi megformálással, retorikai eszköztárral és stratégiával eszményítenek? A nyelvi kifejezési lehetőségek azonban az isteni tartalom és az emberi nyelv tökéletlensége közötti feszültségeket is érintik.

Úgy éreztük, hogy ez a sokféle, de egymással mégiscsak szorosan összefüggő tartalom átfogja az emberi és az angyali létezés szinte valamennyi kérdését, beleértve az angyalok természetét, feladatkörét, a megváltásban játszott szerepét is, ahogy arról az ókeresztény korban gondolkodtak. A címben megidézett páli hely, a szeretethimnusz kezdő szavai („Szóljak bár emberek vagy angyalok nyelvén”, 1Kor 13,1) pedig az értelmezés újabb horizontját nyitják meg: az emberi szeretet, valamint Isten ember iránti szeretetének témakörét. A kötet borítóképének megválasztását is ehhez igyekeztünk igazítani. A Via Latina katakomba 4. század első felére datált freskója, amely azt a jelenetet ábrázolja, amikor Ábrahám megvendégeli az angyalokat (Ter 18,1kk), az értelmezés első szintjén mindeképpen az emberi és angyali szféra találkozására utal. Kétségtelen azonban, hogy ez az ábrázolás is jelentős és sokirányú interpretációs lehetőségeket nyit meg, egészen odáig, hogy a jelenet képi ábrázolásai később a Szentháromság ábrázolásának is mintáivá válhatnak.

Amikor átnyújtjuk a *Studia Patrum* 10. kötetét, a Magyar Patrisztikai Társaság 20. konferenciáján, nemcsak szerzőinknek tartozunk köszönettel, hanem szakmai lektorainknak is, akik közül név szerint is szeretnénk köszönetet mondani Bugár M. Istvánnak áldozatos munkájáért, előrevivő javaslataiért, megjegyzéseiért. Ugyancsak köszönettel tartozunk Heidl Györgynek az *Én-formálás a szépség által: a személyiségfejlesztés technikai az ókeresztény korban* című NKFIH kutatási pályázat keretében a megjelentetéshez (immár második alkalommal) nyújtott támogatásért.

Olvasóinknak pedig hasznos időtöltést kívánunk!

A szerkesztők

Budapest, 2021 tavasza

A KONFERENCIÁK PROGRAMJA

Eszmény és eszményítés az egyházatyák korában A Magyar Patrisztikai Társaság XV. országos konferenciája

2015. június 25–27. (csütörtök–szombat)

Helyszín: Magtár Látogatóközpont
Pécs, Szent István tér 23.

A konferencia programja

Június 25., csütörtök

16:00 Udvardy György megyéspüspök köszöntője és Somos Róbert elnöki megnyitója

1. szekció

Elnök: Heidl György

16:15 D. Tóth Judit: *Eszmény és eszményítés az ókeresztény korban – elméleti alapvetések és módszertani megfontolások* (nyitóelőadás)

17:00 Perendy László: *„Deum qui fecit caelum et terram” – A keresztények istenének megnevezése a mártíraktákban*

17:30 Somos Róbert: *Hogyan eszményíti Dávidot Órigenész?*

Június 26., péntek

2. szekció

Elnök: Bugár M. István

9:00 Pásztori-Kupán István: *A tanítók eszményítése. Diodórosz és Theodórosz alakja az antiochiai szerzők munkáiban*

9:30 Nagy Levente: *Orpheus, az eszményi dalnok: késő antik Orpheus-ábrázolások keresztény kontextusban*

3. szekció

Elnök: D. Tóth Judit

10:30 Pataki Elvira: *Eszményítés Nazianzosi Szt. Gergely sírepigrammáiban*

11:00 Parlagi Gáspár: *Ad filios Dei – a kegyelem megszerzésének „eszményi” útja*

12:30 A Pécsi Püspökvár és az ókeresztény temető nevezetességeinek bemutatása (Nagy Levente)

4. szekció

Elnök: Somos Róbert

15:00 Gelenczey-Miháltz Alirán: *Szophia „merészsége” – gondolatok a valentinianus teológiáról*

15:30 Ötvös Csaba: *Kezdetben? A Gen 1,1–2 értelmezései a Nag Hammadi Könyvtár irataiban*

5. szekció

Elnök: Adamik Tamás

16:30 Bugár M. István: *Az eszményi eretnek*

17:00 Geréby György: *Az üdvtörténet mint normatív történelem*

17:30 A Magyar Patrisztikai Társaság 2015. évi közgyűlése

Június 27., szombat

6. szekció

Elnök: Baán István

9:00 Adamik Tamás: *Alkuin De vita sancti Martini című munkájának értelmezése*

9:30 Sággy Marianne: *Aszkéta vagy püspök? – A szerzetesi eszmény Sulpicius Severus Szent Márton életrajzában*

7. szekció

Elnök: Sággy Marianne

10:30 Kendeffy Gábor: *Az Isteni Szó mint Igazság és Szavavihetőség – Szent Ágoston legfontosabb érve a hazugság ellen*

11:00 Vassányi Miklós: *Eszményítés és denigráció Hitvalló Maximos életrajzi hagyományjaiban*

11:30 Tóth Anna Judit: *Damaszkuszi Szt. János A sárkányokról című írása*

12:00 Elnöki zárszó

Angyalok és démonok

A Magyar Patrisztikai Társaság XVI. országos konferenciája

2016. június 30–július 2. (csütörtök–szombat)

Helyszín: Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13–19.

A konferencia programja

Június 30., csütörtök

13:15: Köszöntő: Somos Róbert, a MPT elnöke

13:20: Megnyitó: Véghseő Tamás, a SZAGHF rektora

1. szekció – Angyalok és démonok I.

Elnök: Somos Róbert

- 13:30 Moreno Morani: *Az angelos/angelus kifejezés eredete és története a pogány és keresztény szótárban*
14:00 Pásztori-Kupán István: *A hazugság ügyvédje leleplezi a démonokat*
14:30 Gyurkovics Miklós: *Az angyalok szerepe Alexandriai Philo és Alexandriai Kelemen teológiájában*
15:00 Sággy Marianne: *Tours-i Szent Márton, a Sátán és a démonok*

Elnök: Pásztori-Kupán István

Perendy László: *Tatianosz démonjai*

16:30 Somogyi Nóra: *Démoni angyalok*

17:00 Jenei Péter: *Hogyan és mivel táplálkoznak az angyalok? – Bibliai és Biblián kívüli elképzelések az ókorban*

Július 1., péntek

2. szekció – Kultúrtörténet és filológia I.

Elnök: Adamik Tamás

8:30 Boros István: *Keresztények és az etruszk tudomány*

9:00 Kormos Erik: *Az őskereszténység szociolingvisztikájának változása a patrisztika korában*

9:30 Tóth Tamás Zoltán: *A Šēm-Töb-féle, héber nyelvű Máté evangéliuma és a Szamaritánus Krónika (Sēfer ha-Yamim) Máté-idézetei*

3. szekció – Aszketikus irodalom

Elnök: Baán István

8:30 Rákos-Zichy Johanna: *Angyalokhoz hasonlóan: az agyagi testben való feltámadás és az angyali lét kérdése a 2–4. századi keresztény szerzőknél*

9:00 Juganaru, Andra: *„Utánozni a földön az angyalok kórusát” – A „vita angelica”-ról szóló diskurzus céljai a 4. századi szerzetességben*

9:30 Ötvös Csaba: *Teremtés a sivatagban. Teológiai és exegetikai hagyományok az atyák mondásaiban*

Elnök: Sággy Marianne

10:30 Bugár M. István: *„Férfiakat láttam ott, akik a földön élnek és nem a földön”. A vita angelica Indiában a görög oikumenéből nézve*

11:00 D. Tóth Judit: *A vágy mint a biosz angelikosz eszményének antropológiai tényezője Nüsszai Szent Gergely gondolkodásában*

11:30 Baán István: *Az angyalok mint „második fény”. Palamasz Szent Gergely angyalokról szóló tanításának patrisztikus gyökerei*

12:00 Adamik Tamás: *Fleuryi Abbo: A Szentháromságról*

4. szekció – Kultúrtörténet és filológia II.

Elnök: Heidl György

14:00 Kis Emőke Hajnalka–Bihari József: *A nimbusz eredete és ikonográfiája*

14:30 Hegedűs Mihály: *Az erőtlenek gyengeségeit hordozzuk...*

5. szekció – Angyalok és démonok II.

Elnök: Perendy László

14:00 Pataki Elvira: *Égi és földi angyalok Nazianzoszi Szt. Gergely költészetében*

14:30 Gebri Tímea: *„Győztél, bizony győztél!” – avagy harc a démonokkal szemben a kopt szerzetesek életében*

15:00 Padányi Ádám: *A sárkány és az egyiptomi. Sátánképek Szent Perpetua látomásaiban*

Elnök: Kendeffy Gábor

16:00 Geréby György: *Az angyalok és a liturgia*

16:30 Somos Róbert: *A Sátán és a Szentírás Órigenésznek a Hetvenhetedik zsoltárhoz készített Első homíliájában*

17:00 Heidl György: *Emberi és angyali kommunikáció*

17:30 A Magyar Patrisztikai Társaság tisztújító közgyűlése

Július 2., szombat

6. szekció – Filozófiai teológia

Elnök: Bugár M. István

8:30 Bubnó Hedvig: *„Ha tehát a lélek elfordul Istenétől, szükségképpen megkevesbedik”. A számok szerepe Szent Ágoston De musicájában*

9:00 Kovács Dániel: *Filozófiai anyagfogalmak Szt. Vazul Hexameronjában*

9:30 Kendeffy Gábor: *A keresztény tanítás mint misztérium, a pogány irodalom mint a beavatás eszköze Lactantius Institutiones Divinae című művében*

10:00 Vassányi Miklós: *Areopagita Dénes: De divinis nominibus*

7. szekció – Egyháztörténet és ekkleziológia

Elnök: Gyurkovics Miklós

8:30 Szabados Ádám: *Az apostolok mint az egyház presbiterei: Eusebiosz Papias-értelmezésének kritikája*

9:00 Kustár György: *Irenaeus és Jézus – Egy kapcsolat nyomában*

9:30 Varsányi Orsolya: *Theodore Abū Qurra az igaz vallásról*

10:00 Gelenczey-Miháltz Alirán: *Angyal a nászszobában*

Elnök: D. Tóth Judit

11:00 Hudák Krisztina: *Barát vagy ellenség? A Közép- és Al-Duna-vidéki germán ariánus és ortodox missziók sikerének és sikertelenségének okai*

11:30 Nagy Levente: *Pannoniai mártírok démonjai: a kísértés, szenvedés, ördögi befolyás narratívái*

12:00 Tóth Anna Judit: *Szalmaistenek Karneválja*

12:30 Elnöki zárszó

14:00 Fakultatív kirándulás Tokajba

(Az orthodox templom és ásatási terület megtekintése, Serház/Bormúzeum, borozás az Öreg Pincében)

Nyelv, beszéd, nyelviség az ókeresztény gondolkodásban
A Magyar Patrisztikai Társaság XVIII. országos konferenciája

2018. június 28–június 30. (csütörtök–szombat)

Helyszín: Váci Püspöki Palotában

Vác, Migazzi Kristóf tér 1.

A konferencia programja

Június 28., csütörtök

14:00-15:00: Regisztráció

15:00-16:00 Ünnepélyes megnyitó

A szó eredete és ereje

Elnök: Heidl György

16:30 Somos Róbert: *Órigenész a szavak eredetéről*

17:00 Geréby György: *Babel, a hetven nyelv és a Lélek*

18:00 Boros István: *A kegyelem hangszere. Az emberi beszéd Nüsszai Szent Gergely értelmezésében*

18:30 Tóth Judit: *A klasszikus rétorika „megkeresztelése” Nüsszai Szent Gergely halotti és dicsőítő beszédeiben*

19:00 Pásztori-Kupán István: *„Hát ha érted, mit szájal, nem görög! Ha pedig nem érted, akkó görög! Érted?” Adalékok a keleti (görög) és a nyugati (latin) teológusok kölcsönös megértését akadályozó egymély nyelvi gondokhoz*

20:00: Fogadás

Június 29., péntek

Szó, szókép, kultúra

Elnök: Geréby György

10:00 Heidl György: *Szó, ének, imádság*

10:30 Nagy Levente: *A kimondott szó és a beszéd ábrázolásának lehetőségei és korlátai az ókeresztény művészetben*

11:30: Perendy László: *Tatianus Grammaticus?*

Vegyes/1

Elnök: Tóth Judit

12:00 Takács László: *II. Rákóczi Ferenc és a korabeli teológiai viták*

15:00 Baán István: *Kivonat vagy csonkítás? Gondolatok egy patrisztikus florilégiumról*

16:00: Közgyűlés

Június 30., szombat

Szómagyarázat, exegézis

Elnök: Kendeffy Gábor

10:00: Tóth Tamás Zoltán: „...Chiese di lingua semitica...”. *A keresztény frazeológia héber és arámi gyökerei az újszövetségi nyelvi hagyományban, a szír keresztény rítusokban, a 2-es számú Szamariánus Krónikában, a rabbinikus héber nyelvben, valamint a mandeus-szabeus vallásban megőrződött emlékek alapján*

10:30: Perczel István: *Milyen nyelven írták Szent János evangéliumát? (Ján 18,12–28)*

Vegyes/2

Elnök: Somos Róbert

11:00 Adamik Tamás: *Cassiodorus szerepe a keresztény irodalmi kultúra alakulásában: Institutiones divinarum et humanarum litterarum*

11:30 Vassányi Miklós: *Isten mint lét az Isten nevei 5. részében*

12:00 Kendeffy Gábor: *A hit episztemológiája és pszichológiája Szent Ágostonnál*

12:30: Kovács Dániel: *Önismeret és tudatosság Szt. Ágoston De Trinitatéjában*

13:00: Konferencia bezárása

**A remény mint téma és mint jelenség az ókeresztény kultúrában
A Magyar Patrisztikai Társaság XIX. országos konferenciája**

2019. június 28 – június 30. (péntek–vasárnap)

Helyszín: Czuczor Gergely Bencés Gimnázium

Győr, Széchenyi tér 8.

A konferencia programja

Június 28., péntek

14:00–15:00 Regisztráció

15:00–15:15: Ünnepélyes megnyitó

1. szekció

Elnök: Heidl György

15:30 Hudák Krisztina: *Merre néz az oroszlán? Az ókeresztény Dániel-ábrázolások eszkatológiai dimenziói*

16:00 Nagy Levente: *Az utolsó ítélet ábrázolások értelmezési problémái a 4. században*

2. szekció

Elnök: Nagy Levente

17:00 Fenyves Krisztián: *„Az Ó nevében fognak remélni a népek” Iz 42,4 LXX*

17:30 Könyvbemutató

Június 29., szombat

3. szekció

Elnök: Somos Róbert

9:00 Perendy László: *A remény (spes) fogalma Tertullianus műveiben. Forrásai és hatása*

9:30 Kendeffy Gábor: *Lactantius, a remény teológusa?*

10:00 Geréby György: *„Sperandarum substantia rerum.” A Zsid 11:1 értelmezése*

11:00 Közgyűlés

13:00–15:00 Kulturális program

4. szekció

Elnök: Tóth Anna

15:00 Juganaru Andra: *The Virtue of Hope according to Gregory of Nyssa* (angol nyelvű előadás)

15:30 Gyurkovics Miklós: *A remény tudása Alexandriai Kelemen antropológiájában*

16:00 Tóth Judit: *Az akolouthia Nüsszai Gergely eszkatológiájában*

17:00 Somos Róbert: *Szép remények Órigenész Zsoltár-homíliáiban*

17:30 Perczel István: *A keresztény platonikusok reménysége: Ál-Areopagita Dénes 7. levele, Proklosz, és a keresztrefeszítéskor bekövetkezett napfogyatkozás*

18:00 Buzási Gábor: *A feltámadás mitikus értelmezése Iulianus császár újplatonikus teológiájában*

Június 30., vasárnap

5. szekció

Elnök: Tóth Judit

10:00 Tóth Anna: *Lovas istenek és lovas segítő szentek*

10:30 Adamik Tamás: *A remény szerepe Hrotsvitha de Gandersheim Abraham című drámájában*

11:30 Gelenczey-Miháltz Alirán: *A Fényvilág reménysége, avagy a valentiniánus eszkatológiáról*

12:00 Bugár István: *Ördög és Pokol*

13:00 Elnöki zárszó

**A KONFERENCIÁKON ELHANGZOTT ELŐADÁSOK
MÁSHOL MEGJELENT ÍROTT VÁLTOZATAI**

BAÁN István: *Az angyalok mint „második fény”. Palamasz Szent Gergely angyalokról szóló tanításának patrisztikus gyökerei és antropológiai vonatkozásai*, Uő: Bizáncan innen és túl, Nyíregyháza 2018, 285–298.

FENYVES Krisztián: *Az Ebed-JHWH dalok krisztológiai értelmezésének fejlődése Szent Jeromos szövegmagyarázatának fényében*, *Ama scientiam Scripturarum*, szerk. Boros István, megjelenés előtt.

HEIDL György: *Szent Ágoston az éneklésről*, Tanulmányok a keresztény bölcselet, a katolikus teológia és a kánonjog köréből, szerk. Kuminetz Géza, Budapest 2019, 275–289.

JENEI Péter: *Földi ételt fogyasztó küldöttek a mennyből? (1Móz 18,8; 19,3). Egy ősi tradíció elnémtása a későbbi zsidó- és keresztényen iratokban, rövid kitekintéssel a Korán irodalmára*, Vallástudományi Szemle 9 (2013/1) 18–38.

JENEI Péter: *Az Ige, a méz és az angyalok. Vallástörténeti adalékok a Jel 10,8–10 értelmezéséhez*, Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából (Acta Theologica Debrecinensis 4), szerk. Kókai Nagy Viktor, Balogh Margit, Debrecen 2013, 183–194.

KOVÁCS Dániel Attila: *Önismeret és öntudat Szt. Ágoston De Trinitatéjában*, Magyar Filozófiai Szemle 62 (2018/3) 98–117.

PERENDY, L.: *The Concept of Hope (Space) in the Œuvre of Tertullian. His sources and the Nachleben of his ideas*, Hope. Where Does Our Hope Lie? International Congress of the European Society for Catholic Theology (August 2019 – Bratislava, Slovakia) (Theology East – West, European Perspectives, Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven 28), M. Lichner (ed.), Wien – Zürich 2020, 153–165.

SZABADOS Ádám: *Az apostolok mint az egyház presbiterei. Eusebios Papias-értelmezésének kritikája*, Uő: Az apostolok hagyománya, Budapest 2020; 2021².

TÓTH Judit, D.: *Az eszményítés elméleti és módszertani kérdései*, Uő: Mártírok, szentek, keresztény filozófusok Nüsszai Szent Gergely műveiben (Catena. Monográfiák 19), Budapest 2019, 19–36.

TÓTH Judit, D.: *Az epideiktikus beszédek retorikája Nüsszai Szent Gergely műveiben*, Uő: Mártírok, szentek, keresztény filozófusok Nüsszai Szent Gergely műveiben (Catena. Monográfiák 19), Budapest 2019, 36–46.

„SZÓLJAK BÁR EMBEREK VAGY ANGYALOK NYELVÉN”

AZ EMBERI ÉS ANGYALI LÉTEZÉS KÉRDÉSEI AZ ÓKERESZTÉNY KORBAN

DUPress

Moreno Morani
Angyal.
Szótörténeti vázlat¹

I.

Az *angyal* kifejezés a görög ἄγγελος-ra megy vissza, amelynek a jelentése 'hírvivő', 'aki hírt visz'. A szó etimológiája homályos. Feltehető, hogy egy keleti nyelv kölcsönszava, de lehetetlen pontosítani a forrást. A régiek ama feltételezése, miszerint az ἄγγελος az ἄγω gyökhöz kapcsolódik (egy 'g' hozzáadásával), mert *angelos* az, aki hírt 'hoz' (ἄγει), a populáris etimológia terméke, amely minden tudományos alapot nélkülöz.

Érdeemes megemlíteni, hogy az *angelos*nak van egy párja, mégpedig a görög *angaros*, amelynek a története igencsak eltérő az *angelosétól*. Az eredete nyilván ugyanaz, mint az *angelosé*, de az *angaros* iráni származású, amit mind alakja, mind története igazol. Az *angaros* 'lovasfutár' -t jelent, aki a királyi sürgönyöket kézbesíti. Fonetikai szempontból jelezném az 'a' magánhangzó jelenlétét és azt, hogy a folyékony mássalhangzó 'r' szerepel az *angelos* 'l'-je helyett: mindez nyilvánvaló módon mutatja számunkra, hogy az *angaros* ugyanarra az ismeretlen eredetre megy vissza, mint az *aggelos*, viszont az iráni nyelvi közeg normál fonetikus fejlődése szerint alakult. Azt, hogy itt perzsa intézményről van szó, Hérodotos kifejezetten jelzi. Ő az első, aki nagy elismeréssel szól az üzenetek ilyen formájú kézbesítéséről:

Nincs az a balandó, aki futáraikat gyorsaságban felülmúlná. Állítólag annyi ember és ló áll készenlétben egymástól egy-egy napi járóföldre, ahány nap kell az út megtételéhez. S a futárt sem hóesés, sem vihar, sem eső, sem éjszaka, sem hőség meg nem akadályozhatja benne, hogy előírt útját a lehető leggyorsabban megtegyje [...]. A lovas futároknak ezt a szervezetét a perzsák angareionnak nevezik.²

Az ehhez a szócsaládkhoz tartozó kifejezést Aischylos használja először, amikor az *Agamemnón*ban a tüzet nevezi úgy, hogy *angaronpyr* (futótűz), amely sebesen viszi Trója bukásának hírért.³ A következő évszázadokban pejoratív melléközöngét kapott a szó: Menandros a sértéssel kapcsolja össze.⁴ A hellénisztikus görögben munka igénybevételét, rekvirálást

¹ A témáról hosszabban, más aspektusból olaszul lásd: M. MORANI: *Angelus, angelo. Profilo storico di una parola*, Limes. Revista de Estudios Clásicos, 29 (2018) 11–36.

<https://biblat.unam.mx/hevila/LimesSantiago/2018/no29/1.pdf>

² Hérod. 8, 98. HÉRODOTOSZ: *A görög-perzsa háború*, ford. Muraközy Gy., Budapest 1989, 588.

³ *Agamemnón* 282.

⁴ *P. exfr.* 349, 2.

jelent, ugyanis az *angareuó* ige jelentése: 'munkát, robotot igénybe venni'. Ezek a szavak felbukkannak a latinban, és szinte kizárólagosan őrzik meg a negatív értékhangsúlyt, ami a szó számos egyéb származékában is föllelhető. Innen jutunk el a neolatin nyelvekhez, ahol is az olaszban pejoratív értelme van az *angheria angariare* szavaknak: *angheria*: 'kínzás, nyúzás, zaklatás, gyöttrés, vegzálás', *angariare*: 'kínoz, gyötör, zaklat, sanyargat'. Arra is gondoltak, hogy köze van az ind *aṅgiras* szóhoz. Ha pusztán a fonetikára vagyunk tekintettel, elfogadható lenne a két kifejezés egymáshoz való kapcsolása, de a történeti és szemantikai szempont azt tanácsolja számunkra, hogy óvakodjunk a határozott konklúzióktól. Az indiai szövegekben ez a szó a legősibb inspirált papi csoportot és azokat az énekeseket jelöli meg, akiknek az *Atharvaveda* megalkotását tulajdonítják, vagy pedig a legrégebbi, az ember és az istenek között közvetítő lényeket, Agni, a tűz istene szolgálát. A *Rigvedá*ban Indra isten megmenti a Pani démonok által bebörtönzött teheneket, és az *aṅgirāsas* (azaz az *aṅgiras*-ok) családjának adja őket. A formai hasonlóság ellenére sem rendelkezünk megfelelő alappal arra, hogy a tárgyalt ind és görög, illetve perzsa szó között a rokonságot megalapozzuk: a kecsgetető hipotézis ellenére Manfred Mayrhoferrel egyetértve arra következtethetünk, hogy „mindez nélkülözi a teljes bizonyosságot” (*alles ohne volles Sicherheit*),⁵ míg Pierre Chantraine kategorikus konklúziója, miszerint „az *aṅgiras*-szal való összekapcsolást mindenki elvetette” (*le rapprochement avec „aṅgiras” est universellement abandonné*),⁶ és a Robert Beekes-féle következtetést, a szanszkrit *aṅgiras* – mitikus lény – szóval való kapcsolatot, mára már elvetették, de legalábbis túlzásnak tartják (*the connection with Sanskritaṅgiras-, name of mythical beings, has now been abandoned*).⁷

II.

A görög *angelos* szót már a legrégebbi szövegek is hozzák; a mykénéiben az *a-ke-ro* alakban találjuk meg. Eredeti jelentése 'hírvivő', 'hírhozó', és ez a jelentés megmarad az ókori görögség egész története során: a szó azt jelöli, aki üzenetet visz egy másik személynek. Az esetek többségében az *angelos* egy olyan hírt közvetít, amit egy felsőbb hatalom bízott rá, az istenek világában pedig egy másik istenség. De van olyan eset is, amikor ő maga viszi az üzenetet, például az Íliás tizenegyedik énekében, ahol Athéné leszáll az Olymposról, hogy bejelentse az akhájoknak, folytatniuk kell a harcot:

ἄλλ' ὅτε πᾶν πεδίον μετεκίαθον, ἄμμι δ' Ἰθάγη
 ἄγγελος ἦλθε θεοῦσ' ἀπ' Ἰολύμπου θωρήσσεσθαι
 ἔννυχος, οὐδ' ἀέκοντα Πύλον κάτα λαὸν ἄγειρειν

⁵ M. MAYRHOFFER: *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* (KEWAI), 3 vol., Heidelberg 1956–1977.

⁶ P. CHANTRAINE: *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots* (DELG), 2 vol., Parigi 1994.

⁷ R. S. P. BEEKES: *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vol., Leiden 2010.

*Am mikor átérték mezején, hozzánk nagy Athéné
futva Olümposzról lecsapott, hogy vérteket öltünk,
éj idején. Nem kellett össze Pülosznak
népe.⁸*

Amint egy antik kommentár (Schol. BT) értésünkre adja, nem egy másik isten küldötteként jött, hanem magától, ἀφ' ἑαυτῆς. Így hangsúlyozza ennek a híradásnak kissé speciális karakterét. Az *angelos* legtöbbször fizetett hivatásos hírvivő, aki rangjának megfelelő öltözetben jelenik meg, mindenről aprólékosan tájékoztat, amiről hírt kell vinnie, válaszol a címzett kérdéseire, és megkapja munkája ellentételezését. A hellénisztikus korban az *angelos* szóval jelölik a hivatali tisztségviselőket és a követeket. A kifejezés minden esetben hímnemű, legyen szó férfi vagy női hírvivőről, ahogy például az Íliás 24, 561 részben látjuk, ahol Achilleus anyjáról, Thetisről beszél, aki éppen szemrehányást tesz neki (μοι ἄγγελος ἦλθε | μήτηρ, ἣ μ' ἔτεκεν), vagy a fentebb már idézett 11. könyvben, ahol az *angelos* terminus Athénét jelöli. A nőnemű ἄγγελοισι kései és igen ritka: az orphikus himnuszokban található.

Az *angelos* kifejezést nem csak személyekre alkalmazzák: ἄγγελοι például madarak, amelyek az istenek akarátát közlik, ahogyan ez a *Hymnus ad Cererem* 5, 46 részben látható: οὗτ' οἰωνῶν τις τῆ ἐτήτυμος ἄγγελος ἦλθεν. Metaforikus alkalmazását látjuk Sapphónál, például a 136. töredékben, ahol a csalogány a tavasz hírnöke : ἦρος † ἄγγελος ἱμερόφωνος ἀήδων† („Szerelmes hangú csalogány, tavasz hírnöke”).⁹ Az ilyen értelemben vett *angelos* fontos szereplő, főleg a tragédiákban, ahol gyakran találkozunk hírvivőkkel, legyenek a hírek jók vagy rosszak.

A szó más, hasonló jelentésű kifejezések társaságában is előfordul, ilyen például a κῆρυξ. Gyakran nehéz meghatározni a két szó közötti árnyalatnyi különbséget. Úgy tűnik, a κῆρυξ hivatalos megbízatást jelez, kiküldött, akinek nem csak a rövid hírek bejelentése a kötelessége. A κῆρυξ gyakran együtt szerepel a πρέσβεις és ἀπόστολος szavakkal, amelyeknek szintén megvan a maguk különös, mindig az adott kontextusnak megfelelő árnyalata.

Az *angelos*nak már Homéros szövegeiben számos származéka lelhető fel, ilyen a főnévből képzett ἄγγελλω, az ἄγγελια absztrakt főnév, továbbá az ἄγγεσμα stb. Az *angelos*nak másodlagos szóalakjai is léteznek, ilyen Homérosnál az ἄγγελίης vagy az ἄγγελιώτης, ami az archaikus és a kései görögben is megvan. A görög nyelv története során eme származékok száma korlátozottabb, s a kifejezés máig él.

⁸ Íl 11, 714–717, Devecseri G. ford.

⁹ Sapphó frg. 136. Költői fordításban: „Zöld tavaszt hirdetsz ki fülemüle nékem.” Fabchich J. ford. (1804), *Szapphó fennmaradt versei és töredékei görögül és magyarul*, kiad. Németh Gy., Budapest 1990, 115.

III.

A bibliai görögben az *angelos* legtöbbször a héber *mal'ak* fordítása. A héber szó jelentéstörténete szinte párhuzamos az *angeloséval*. A héber *mal'ak* egy olyan gyökérből ered, amely nincs meg a héberben, viszont föllelhető egyéb sémi nyelvekben, *l'k*, amelyből az arab *la'aka* ige jön, s aminek a jelentése: 'elküldeni valakit valamilyen feladattal'. Lehetséges, hogy eredetileg a szó absztrakt jelentésű volt: 'üzenetvivés feladata' (*legatio*), de az Ótestamentum konkrét szöveghelyein a szóhasználat kizárólag üzenetvivőkre vonatkozik. Néhány esetben a *mal'ak* olyan valaki, akit magánember küldött, de normál esetben olyan emberről van szó, akit egy hatalommal bíró személy, egy király vagy hadvezér küld egy hasonló pozícióban lévő személyhez. Van azonban a Bibliában egy nagyon speciális jelentése is a *mal'ak* szónak: a kifejezés Isten küldöttét jelöli, akinek speciális feladata az, hogy közölje az emberekkel Isten akaratát: így aztán *mal'ak*-nak hívják Izrael népe prófétáit és papjait, egyszóval mindazokat az embereket, akiknek isteni inspirációban van részük. Viszont a *mal'ak* szó jelöli az emberekhez küldött égi teremtményeket is, akik nem csupán bejelentik Isten akaratát, hanem az is a dolguk, hogy nehéz helyzetben figyelmeztessenek vagy megsegítsenek. Az angyalok saját néven vannak jelen (Michael, Gabriel, Rafael), és sejtethetően létezik egyfajta hierarchia az angyali világban, s így Michael az első számú fejedelmek egyikeként (*princeps magnus*) jelenik meg Dániel könyvében. Ezek az angyalok Isten trónja mellett találhatóak, hűségesen és haladéktalanul engedelmeskednek neki: „*Sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus sabaoth*” mondjuk a misén, és ezen a titokzatos elnevezésen az Isten szolgálatában álló mennyei hadsereget értjük, amely a rossz ellen harcol. Az is lehetséges, hogy az angyalokat azért küldik el az emberekhez, hogy elpusztítsák és megdöbentsék az embereket, mert Isten ki akarja nyilvánítani haragját: *Rájuk bocsátotta haragjának tüzeit, bosszúját, haragját, szorongatását, a baj angyalainak csapását. Szabad utat engedett haragjának, nem kímélte meg lelküket a haláltól, dögvéssel vetett véget életüknek.* (Zsolt 78,49) Isten és angyalai kapcsolata olyan szoros, hogy néhány szöveghelyen, főleg a Teremtés könyvében, Isten angyala, a *mal'akyhwh* szinte azonosnak tűnik magával Istennel. De itt egy igen nehéz kérdésről van szó, amit ebben a kizárólag nyelvészeti célkitűzésű előadásban nem kívánok tárgyalni.¹⁰

A Hetvenes fordításban a *mal'ak* és *angelos* egymáshoz való viszonya nagyon szoros, és elmondható, hogy mindkét irányban kizárólagos: a *mal'ak* fordítása szinte mindig *angelos*, és az *angelos* majdnem mindig a *mal'ak* szót adja vissza. Edwin Hatch és Henry Redpath konkordanciája azt mondja, az ἄγγελος a héber szövegben található tizenöt különböző szó fordítása.¹¹ Valójában a helyzet meglehetősen egyszerű: amikor az *angelos*

¹⁰ Mint ahogy nem szólok az angyalok bukásának kérdéséről sem, mert ez nem nyelvészeti téma, hanem inkább a vallás- és hagyománytörténet problémája.

¹¹ E. HATCH, H. REDPATH: *Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament*, Oxford 1892–1897, vonatkozó címszavak.

nem a *mal'ák* fordítása, ez nem valamilyen jelentésbeli nüansz miatt fordul elő, hanem gyakran olyan szöveghelyekről van szó, amikor a különbség a szövegahagyományozásban keresendő. Néhány szöveg esetében olyan fordításról van szó, ami parallelizmusokkal igyekszik érzékeltetni az eredeti szöveget. Ilyen például a Példabeszédek 13,17: βασιλεὺς θρασὺς ἐμπεσεῖται εἰς κακὰ, ἄγγελος δὲπιστὸς ῥύσεται αὐτόν (*gonosz küldönc bajba juttat, de a megbízható követ orvosság*), ahol a *šír* 'hírvívő' a vers második részében azt igényelte a fordítótól, hogy a *mal'ák* kezdőszót βασιλεὺς-nak fordítsa, hogy így elkerülje a szóismétlést egyetlen soron belül. Tehát fordítói választásról van szó, stilisztikai megfontolásból: a különbséget nem regisztrálja a BHS apparátusa. A Második törvénykönyv 32,8 a Septuagintában így szól: ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὄρια ἔθνων κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ (*Amikor a felséges a nemzeteket elosztotta, amikor Ádám fiait szétválasztotta, Isten angyalai száma szerint.*). Az ἀγγέλων θεοῦ helyett a héberben az áll, hogy „Izrael fiai száma szerint”, ami a latin Vulgata fordításában is szerepel: *iuxta numerum filiorum Israhel*. Nyilván egy régi szövegvariánsról van szó, amelynek a kérdését most nem fogjuk megtrágyalni.

Van még egy Zsoltár-szöveg, amit szeretnék kiemelni. A Zsolt 77,25-ben (a LXX számozása szerint) ezt olvassuk: ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος, ἐπισιτισμὸν ἀπέστειλεν αὐτοῖς εἰς πλησμονήν (*angyalok kenyerét ette az ember, bőségesen küldött nekik enivalót* – Vulgata: *panem angelorum manducavit homo cibaria misit eis in abundantiam*). Itt az ἀγγέλων nem a *mal'ák* megfelelője, hanem az *abbîrîm* kifejezése, ami 'erő'-t és 'képesség'-et jelent, s amely gyakran Isten nevéhez kapcsolódik. Ezt a szót használják az ember erejének jelzésére is (1Sám 21,8; Jób 24,22; 34,20; Jer 46,15; Sir 1,15), a szív keménységére (Zsolt 76,5 [H 6]; Iz 46,12), a bikákra (Zsolt 22,12 [H 13]; 50,13; 68,30; Iz 34,7; Jer 50,11), a lovakra (Bír 5,22; Jer 8,16; 47,3). A tényből, hogy itt a „mannáról” van szó, és az előző sor így szól: Isten *megnyitotta az eget ajtóit és mennyei eledelt adott nekik*, arra következtethetünk, hogy a Septuaginta fordítása helyes, és hogy a bibliai szöveg a mannát tényleg az angyalok eledelének tekinti, ennek ellenére néhány modern fordítás inkább „erősségnek” vagy ezzel egyjelentésű szóval fordítja. Ilyen például az 1974-es olasz fordítás: *l'uomo mangiò il pane degli angeli*. Arra kell következtetnünk, hogy a bibliai szövegben az 'angyal' az erő eszméjét idézi fel: amikor megnyilvánul, az ember összezavarodik vagy megrémül, és amikor az angyal megjelenik az emberek szeme előtt, gyakran úgy szól az emberhez: *noli* (vagy *nolite*) *timere* – ne félj! –, legyen szó az Ószövetségről, vagy az Újszövetségről, például Tóbiáshoz (Tób 7,12 – Vulgata), vagy Zakariášhoz (Lk 1,13) vagy a pásztorokhoz, akik hírül veszik Jézus születését (Lk 2,10). A Biblia szerint tehát látásuk rémisztő, és igencsak eltér attól az angyalábrázolástól, amit a reneszánsz és a következő évszázadok művészetéből megszoktunk.

A Biblia esetében a görög szó egy olyan új érték kifejezésére vállalkozik, ami a korábbi időkben nem volt ismeretes. Elég összehasonlítani az *angelos* szónak szentelt teret a nem keresztény görögség szótárában és a Lampe-féle *Patristic Greek Lexicon*-ban, hogy rögtön megértsük, mennyivel gazdagabb és komplexebb lett az *angelos* szó szemantikája. Ahogyan

Chantraene-nál olvassuk, ez „[...] jó példa arra, hogyan gyakorol hatást a kereszténység a szótárra.”¹² Természetesen a pogány írók és filozófusok is feltételezik a természetfölötti, emberek és istenek között közvetítő lények létezését, de ők ezeket *δαίμονες*-nek hívják, nem *angelo*-nak. Ha nem tévedek, Julianus császár az első pogány szerző, aki a természetfölötti lényekre alkalmazza ezt a szót, amikor a Naphoz szóló imádságában szoláris angyalokról (17, 5: τῶν ἠλιακῶν ἀγγέλων) beszél.

A Lampe-féle *Lexicon*ban az *angelos* ismertetése hat teljes oldalt foglal el és 16 fejezetre tagolódik:

- 1.) a terminus definiálása (azért az *angelo*i név, mert ők Isten hírvivői); 2.) teremtésük (teremtettek, de lehetetlen meghatározni, vajon teremtésük megelőzi-e az anyagi világot vagy nem); 3.) természetük (szellemi és testetlen); 4.) számuk; 5.) hierarchiájuk; 6.) helyzetük; 7.) az angyalok bukása; 8.) szolgálatuk; 9.) rájuk vonatkozó exegézis; 10.) kultuszuk; 11.) az eretnek forrásokban angyalként meghatározott Jézus Krisztus; 12.) gnóosztikus angyaltan; 13.) a Szentlélek mint angyal; 14.) elmélet, amely szerint az ember angyallá válhat; 15.) aszketikus élet az angyalok mintájára; 16.) az általában angyalnak mondott keresztények.

Mint látható, a hangsúly kizárólag a terminus egyházi jelentésén van: nincs tere az emberi 'hírnök' általános jelentésnek.

A szó számos származékai közül itt most csak az *ἀρχάγγελος*-ra utalok, amely az angyali hierarchiában legfontosabb angyalokat jelöli. A katolikus hagyományban három van belőlük. Utalok még a Lukács 20,36-ban található *ισάγγελος* kifejezésre, amely az üdvözült emberek halál utáni állapotát jelöli meg:

*Azok pedig, akik méltók lesznek elnyerni a másik világot és a halálból való feltámadást, nem házasodnak, és férjhez sem mennek, hiszen többé már meg sem halhatnak. Hasonlók lesznek ugyanis az angyalokhoz (ισάγγελοι), és Isten fiai lesznek, mert a feltámadás fiai.*¹³

IV.

A kereszténységgel együtt került át az *angelos* a latin nyelvbe. *Terminus technicus*ról van szó: a kifejezés minden értelmében specifikus jelentést hordoz, s ez 'Isten angyala'. A szó kizárólag a kereszténységgel kerül be a latinba, és a keresztény kor előtt az *angelus* kifejezés nem is fordul elő a pogány szerzőknél. Viszont érdekes lehet megjegyezni, hogy az *Angelus* személynévként fölbukkan néhány császárkori feliratban: görög származású személyekről van itt szó, amint azt például az a tény mutat, hogy az egyik feliratban az *Angelus*

¹² CHANTRAINE: *Dictionnaire étimologique...* (DELG) (6. j.), 8.

¹³ A szentírási idézetek a Káldi-Neovulgáta fordítása alapján.

egy férj neve, akinek a feleségét *Chelidon*nak hívták (CIL VI 19491). Továbbá, *Angelus* az epithetonja Jupiternek egy a 176–180-as évekből származó Ostiában talált feliraton: *Iovi Optimo Maximo Angelo Heliopolitano*.¹⁴

Azt a következtetést, hogy a latin *angelus* egy speciális szakszó, az 'Isten hírhozója', az is igazolja, hogy a Biblia latin fordításában az *ἄγγελος*-t nem *angelus*nak fordítják akkor, amikor emberi hírvivőről van szó. Ekkor inkább a *nuntius* vagy a *legatus* kifejezést alkalmazzák. Elég erre néhány példa:

2Sámuel 11,22: *abiit ergo nuntius et venit et narravit David omnia quae ei praeceperat Joab (elment tehát a követ, s amikor megérkezett, elbeszélte Dávidnak mindazt, amit Joáb neki parancsolt).*

1Kir 22,13: *nuntius vero qui ierat ut voceret Micheam (a követ, aki elment, hogy elhívja Mikeást).*

A két esetben, ahol a Septuaginta *ἄγγελος*-t hoz, a héberben *hammelák* áll.

Jer 49,14: *auditum audiui a Domino et legatus ad gentes missus est (hírt hallottam az Úrtól, és a nemzetekhez küldött követet).*

Péld 26,6: *claudus pedibus et iniquitatem bibens qui mittit verbaper nuntium stultum (δι' ἄγγελου) (a saját lábát vágja el, és kárvallást szenved, aki balga útján küld üzenetet).*

Jóllehet a görög nyelv ismerete meglehetősen elterjedt volt még az alacsony műveltségi szinten lévők között is, úgy tűnik, a szó nem volt eléggé közismert, legalábbis néhány író kötelességének érezte, hogy megmagyarázza etimológiáját. Így Augustinus a *De civitate Dei* tizenötödik könyvében, ahol az angyalok természetéről értekezik, ezt írja: *Qui enim graece dicitur ἄγγελος, quod nomen latina declinatione angelus perhibetur, latina lingua nuntius interpretatur* (15, 23).

Isidorus *Etimológiái* (7, 5, 5) nagyon pontos leírást ad a szó eredetéről és jelentéséről egyaránt:

„Angyaloknak” nevezik őket, mert hírhozóként küldik őket az emberekhez. Az „angyal” szó ugyanis görögül és latinul küldöttet jelent. A kisebb és kevésbé jelentős dolgok küldöttjei az angyalok, a jelentősebbeké pedig az arkangyalok. Azért mondják őket arkangyaloknak, mert az angyalok között vezető szereppel bírnak. A görög *ἀρχὸς* szó ugyanis 'vezetőt' jelent. Léteznek még fejedelmek és uraságok is. Az ő parancsnokságuk alá vannak kirendelve az egyes angyalok hivatalai.¹⁵

¹⁴ CIL XIV 24 = ILS 4294.

¹⁵ *Etim.* 7, 5, 5: *Angeli vocantur propter quod de caelis ad adnuntiandum hominibus mittuntur. Angelus enim Graece, Latine nuntius dicitur. Qui enim parva vel minima adnuntia, angeli; qui vero summa, archangeli nun-*

A jó angyalok mellett léteznek gonosz angyalok (*angeli mali*) is: ők azok az angyalok, akik a gonosz és a gonoszság fejedelme szolgálatában állnak. Tertullianus szerint (*Spect.* 4) a kereszténynek el kell vetni az ördögöt, az ördög kísértéseit és az angyalait: *renunti-asse diabolo et pompae et angelis suis*. Ágoston is úgy hívja ezeket a teremtményeket, hogy az *angeli apostaticii* (*Civ.* 12, 2), mert elhagyták eredeti, jó természetüket. Aquitaniai Prosper is az egyik epigrammája elején úgy határozza meg magát az ördögöt, *Letifer et immodico naturae elatus honore angelus*, hogy egy határtalan fensőbbégtudattal bíró angyal, aki halált hoz.

Bár az *archangelus* egy közvetlenül a görögből származó szó, a latinban az *angelus*nak érdekes származékai vannak a latin suffixumok folytán, mint például az *angelicus* és *angelifico*. Mindez fontos az *angelus* szó latinbeli elterjedésének és termékenységének föltérképezése szempontjából.

V.

Gazdag a latin *angelus* szó utóélete is. Minden neolatin nyelvben továbbél, és jövevényszóként szinte az összes európai és Európán kívüli nyelvben megtalálható. A következő adatsor csupán érzékeltetni kívánja az *angelus* eme vitalitását.

Neolatin nyelvek: francia *ange*; katalán *àngel*; spanyol *ángel*; portugál *anjo*; gallego *anxo*; román *înger*.

Germán nyelvek: gót *aggilus*, angol *angel*; német *Engel*; holland *engel*; svéd *ängel*.

Kelta nyelvek: ír *aingeal*; gael *angel*.

Balti és szláv nyelvek: litván *angelas*, lett *eņģelis*; orosz *ангел*; lengyel *anioł*; szerb *anđeo*; horvát *anđeo*; cseh *anděl*.

Egyéb európai nyelvek: albán *engjëll*; baszk *aingeru*; magyar *angyal*; finn *enkeli*; észt *ingel*

Európán kívüli nyelvek: grúz *angel*; szuahéli *angel*; gujarati *Ēnjala*; filippino *angel*; malgache *anjely*.

Ezzel kapcsolatban érdekes lehet föl kutatni azokat az utakat, amelyeken keresztül az egyes nyelvek kölcsönzései elterjedtek. Például nyilvánvaló, hogy a német *Engel* szónak más a története, mint az angol *angel* kifejezésnek. Az *Engel* egy ősi germán formát feltételez: **angilos*, és egy hasonló *engel* létezik az ó-angolban: később az eredeti angol forma egy másik kölcsönzésre cserélődött ki, amelynek valószínűsíthető a francia eredete. A szláv nyelvű és litván alakok a görögre vagy a latinra mennek visz-

cupantur. Archangeli dicti eo quod primatum teneant inter angelos: ἀρχὸς enim Graece, Latine princeps interpretatur. Sunt enim duces et principes, sub quorum ordine unicuique angelorum officia deputata sint. Somos R. ford.

sza (és a kölcsönzés az egyházi latinban szokásos palatális [dʒ] kiejtést valószínűsít), a lett alak viszont a finnhez hasonlóan a németből való kölcsönzésnek tekinthető.

Európán kívül két alaptípust találunk : Az első változat Közép-kelettől a kelet-ázsiai és afrikai nyelvekig terjed, ez a héber *mal'āk* vagy – számomra ez a valószínűbb – az arab *malāk* típust mutatja.

héber *mal'āk*; arab *malāk* مَلَاك (plur. مَلَائِكَة, مَلَائِكَة); szudáni *malaikat*; török *melek*; szindi *mal'ak*; indonéz *malaikat*; kurd *milyaket*;

hamaric (amhara ?) *mel'ākumi*;

Van egy másik változat, ahol az 'angyal'-nak megfelelő terminusok egy más típusra mennek vissza, s amelynek eredeti rétege az iráni világban található: a perzsa *firista* szóról van szó (hírvivő). Egy ősi indo-iráni alakra épül: a perzsa különbséget tesz a 'követ' (*firista*) és az 'angyal', 'hírvivő', 'apostol' (*firista*) között: a *firista-tanān* angyali teremtmény és metaforaként a szenteket jelöli. Az iráni nyelvtörténetben ez a szó legősibb tanúságok szerint a 'hírvivő' jelenti (*frēštag* vagy *brēštag* a középíráni nyelvek különböző dialektus forrásai szerint), de végül az 'angyal' vagy 'apostol' jelentésre tett szert. Rüdiger Schmitt hipotézisét követve ez a görög ἀπόστολος tükörszava lehet, azt mondanám, inkább az ἄγγελος-é. Az etimológia szempontjából utalhatunk a szanszkrit *prashita* kifejezésre, amelynek jelentése 'a felkeltett, felkelt személy'.

Ezeknek a szavaknak a kölcsönzései megtalálhatók az ázsiai nyelvekben, mint a pastu, azurdu, az üzbég, de ilyen az arámi *prystq'*, a szír *prstq'*, és az örmény *breštak* հրեշտակ.

Végezetül szeretném bemutatni néhány indiai nyelv helyzetét, ahol az angyalt megnevező szavak a szótárunkban szereplő kifejezésekre mennek vissza, ahogy a hindiben *devadūta* देवदूत, szoros értelemben 'istenek hírvivője' (dūta). Lásd még a szingaléz *dēvadūtayā*; a nepáli *svargadūtālē*; bengáli *dēbadūta* stb.

Nehéz lenne előszámolni az 'angyal' megjelölő szavak összes metaforikus alkalmazásait a különböző nyelvekben. Csak rövid utalást tennék anyanyelvem, az olasz kapcsán: az 'angyal'-ra vonatkozó terminusok minden dialektusban jelen vannak, és szinte határtalan azoknak a metaforáknak a száma, amelyek az angyalokra utalhatnak. 'Angyal' nevet adnak az állatoknak, virágoknak, még a különféle pástétomoknak is: egy igen finom pástétom neve *capellid'angelo* (angyalhaj). Sok kifejezés utal az angyalokra: ez látható az elsőrangú monumentális *Lessico etimologico italiano* hasábjain.¹⁶ Mivel nem kívánok belemenni ezekben a kérdésekbe – hiszen ezek nem tartoznak előadásom érdemi mondandójához –, ezért csupán arra szorítkozom, hogy felidézzek egy kifejezést, amelylyel – mintegy játékos módon – lezárhatom az előadást: lehet 'angyalokkal mosolyogni' (*sorridere con gli angeli*), azaz különösebb indok nélkül, csak azért, mert boldogok vagyunk, és mert megbékéltünk az étellel.

(Francia eredetiből fordította Somos Róbert)

¹⁶ *Lessico etimologico italiano*: LEI, ed. M. Pfister, Wiesbaden 1984–.

Moreno Morani
Angel.
Lexicological outlines

The lecture examines origin and meanings of the word 'angel'. The English word angel and its Latin antecedent angelus originate from the Greek word áγγελος 'messenger, person who brings news'. The etymology of the Greek word is obscure (perhaps from an Oriental source). The author reviews the variations of the word in the different languages, from Ancient languages (Greek, Hebrew, Latin) to various ones both in Europe and in other parts of the world.

DUPress

Bugár M. István
„Ördög és pokol”.

Az eszkatológiai reménység fonákja a korai kereszténységben

Aki megtartja a szabályt, melyet az áldott prófétáktól és a szent evangéliumból kaptunk, jutalmat nyer, aki viszont háttal fordít e szabálynak, arra tűz vár (3Kor 36–7).¹ E szavakkal foglalja össze a gnosztikus kihívásokra feleletül a keresztény eszkatológiai tanítást a hitvallásszerű 3. korintusi levél. Írásom célja a kijelentés második felének kibontása: a pokolbéli büntetés korai keresztény értelmezésének áttekintése az apokatastasis problémakörének kizárásával.² Elsősorban 2–3. századi görögül író szerzőkre fogok összpontosítani, de az elemzés nem fogja nélkülözni a későbbi atyákra, sőt helyenként kortárs keresztény gondolkodókra, teológusokra tett alkalmi kitekintéseket sem.

1. A Péter-apokalipszis és a kínzókamrák

A pokol szó hallatán a belső kép és asszociációk, melyek a legtöbb emberben felötlenek, irodalmi és képzőművészeti alkotásokhoz kapcsolódnak. Olyan műrecekhez, mint

¹ καὶ εἰ τις ᾧ παρέλαβε κανὼν διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν καὶ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου <ου> μένει, μισθὸν λήμψεται. εἰ τις παραβαίνει ταῦτα τὸ πῦρ ἔστι μετ’ αὐτοῦ: Papyrus Bodmer X, 4–5 alapján; vö. L. VOUAUX: *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes. Documents pour servir à l'étude des origines chrétiennes*, Paris 1913, 248–275, 272–273; P. VETTER: *Der apokryphe dritte Korintherbrief*, Tübinger Universitätschriften, 1893–1894, 41–52 (szöveg), 70–79 (fordítás); a fordítás ismét: *Theologische Quartalschrift* 73 (1890) 610–639, 624. A (göröghöz képest a latin kéziratok egy részéhez hasonlóan kibővített) örmény szöveg megtalálható a klasszikus örmény Biblia Zohrab-féle 1805-ös kritikai kiadásában. A 3. korinthusi levél (M. GEERARD [ed.]: *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* [továbbiakban *CANT*], Turnholt 1992, no. 211/iv) szöveg-hagyományához és az irat jellemzéséhez lásd A. F. J. KLIJN: *The Apocryphal Correspondence between Paul and the Corinthians*, *Vigiliae Christianae* 17 (1963) 2–23; vö. még W. SCHNEEMELCHER: *New Testament Apocrypha*, tr. ed. by R. McL. Wilson: *II Writings Relating to the Apostles, Apocalypses, and Related Subjects*, Cambridge 2003, II 256. A kopt szöveg-hagyományról és a szövegről újabban lásd S. JOHNSTON: *Nature de la relation entre les Actes de Paul et la correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens*, *Actes du Huitième Congrès International d'Études Coptes* (Paris, 28 juin – 3 juillet 2004) (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 163), éd. par N. Bosson, A. Boud'hors, Leuven 2007, II 481–500. A teljes levél magyarul: *Pál levele a korinthosiakhoz a testről* (ford. Kisdi K.), *Apokrif levelek*, szerk. Adamik T., Budapest 1999, 73–74. (Amely idézetnél a szövegben a fordító nevét nem jelölöm, azt saját magyarázásomban közlöm.)

² Ez utóbbi kérdéskört és forrásait alaposan feldolgozza I. L. E. RAMELLI: *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 120), Leiden 2013.

Dante *Isteni színjátéka*,³ mely maga is szorosan összefonódik a firenzei dóm keresztelőkápolnijának ábrázolásaival. E pokol-kép végső forrása egy 2. századi keresztény apokrif írás, a *Péter apokalipszise*.⁴ E szöveg Rómában,⁵ Alexandriában,⁶ Palesztinában és Etiópiában csaknem kanonikus tekintélyre tett szert – ám a kételyek vele kapcsolatban mindig is megvoltak, míg aztán a 9. század táján a görög világban nyoma veszett. E műben a szerző részletezi a különböző bűnökért járó kínzásokat: tűz, gödrök, akasztás mindenféle testrésznél fogva, férgek, mérges állatok, ürülék, korbácsolás, döfés, izzó vas, szemkiégetés, szájukba öntött tűz, húsevő madarak, tűzkerék segítségével gyöttrik a bűnösöket a sötétség angyalai, vagy éppen hegyes áttüzesített köre dobálják őket.⁷

³ A dantei pokol teológiai plauzibilitásának kimutatására tesz kísérletet Aquinói Tamás nyomán Eleonore Stump: E. STUMP: *Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory, and the Love of God*, Canadian Journal of Philosophy 16 (1986) 181–198.

⁴ CANT no. 318; SCHNEEMELCHER: *Writings Relating to the Apostles* (1. j.), II 620–625; *Péter-apokalipszis*, Pesthy M. ford., bev., kom., Budapest 2009, 79–146; P. van MINNEN: *The Greek Apocalypse of Peter*, The Apocalypse of Peter, eds. J. N. Bremmer, I. Czachesz, Leuven 2003, 15–39, 30; RAMELLI: *Apokatastasis* (2. j.), 67–72 és D. J. KYRTATAS: *The Origins of Christian Hell*, Numen 56 (2009) 282–297. A szöveg interpretációjához lásd még A. E. BERNSTEIN: *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London 1993, 282–291.

⁵ A *Muratorii Canon* szerint „egyesek” kétségeket fogalmaztak meg azzal kapcsolatban, hogy a *Péter- (és a János)-apokalipszis*nek helye van-e a közösségi istentiszteleten. A töredék ezzel szemben Hermás *Pásztorát* egyértelműen veti el. Felvethető, hogy az utóbbi esetleg a „péter” római közösséghez kapcsolódott, melyvel Tertullianus vitában állt, többek közt a *Pásztor* miatt. A *Canon* pedig talán Róma város „jánosi” (*asiái*) közösségének gyakorlatát tükrözi, melyhez Tertullianus több szálon kötődött: lásd BUGÁR M. I.: *A teológia kezdetei – a jánosi tradícióban. A Melitón- és a Hippólitosz-dosszié* (Catena monográfiák 16), Budapest 2016, 78–81; 87–88; 97–99; 121; 124; 200–201; 295–299; 308; 315; 343–344; 351–356. E közösség azonban – különösen prominens alakja, Hippolytos, és a hozzájuk több szálon kötődő Irenaeus – János Jelenéseinek hitelenségét elkötelezetten védelmezte (lásd *uo.*, 373–376). T. H. ROBINSON: *The Authorship of the Muratorian Canon*, The Expositor 7 (1906/1) 481–495. mindenesetre amellet érvelt, hogy a *Canon* szerzője Hippolytos, és a lista valójában a *Gaius ellen* részét képezte. Ezzel talán túl messzire megy, de például egy, a *Canon* és Hippolytos *Contra Gaium*ja közti párhuzam (*uo.*, 488) valószínűsíti, hogy egy *körből* származik a két szöveg. A 6. századi *Codex Claromontanus*ba utólag illesztett bibliai kánon eredete bizonytalan, 300 és 400 közé szokás keltezni; mindenesetre az *Apoc. Petri* és a *Pastor* együttes jelenléte, valamint a Zsidókhöz írt levél hiánya a listában a római eredetre utalhat. Az alexandriai eredet mellett felhozott érveket ismerteti B. M. METZGER: *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1987, 230; 310–311. A szövegben az írnok vonallal különíti el a később már nem kánoni tekintélyű írásokat: lásd *uo.*

⁶ Alexandriai Kelemen szentírásként idézi (*Eclogae Proph.* 41; 48; 49; vö. *Péter-apokalipszis* (4. j.), 80–81; Antiochiai Theophilosnál egyes pokoli büntetések leírása (*Ad Aut.* 2, 19) erősen emlékeztet a *Péter-apokalipszis* Akhmimi-töredékében találhatóóra (v. 15); Olymposi Methodios idézi a 8. fejezetet: *Conviv. Virg.* 2, 6.

⁷ *poc. Pet.* 6–13; lásd *Péter-apokalipszis* (4. j.), 14–23. A büntetések felsorolása a görög nyelvű akhmimi-töredékben és az etióp változatban a leírás feléig együtt halad, majd hol egyikben, hol másikban található hiány, illetve az etiópban nyilvánvaló szövegromlás, majd a görög töredék megszakad (SCHNEEMELCHER: *Writings Relating to the Apostles* [1. j.], II 628–632. párhuzamosan hozza a két szöveget).

Ugyanez igaz a későbbi *Pál apokalipszisére*,⁸ mely a 4. század egyházi és társadalmi helyzetére alkalmazza a bűnök és bűnhődések listáját. Ezzel szemben a *Tamás cselekedeteinek* pokol-túrója független tradíciót képvisel.⁹ Benne egy meggyilkolt, de az apostol által feltámasztott nő írja le tapasztalatait. A szerzőre láthatólag Platón *Államának* hasonló leírása hatott. Az egy egységet alkotó, keresztény, talán 3. századi¹⁰ első két *Sibylla-könyv* közül a másodikban szintén szerepel a pokoli büntetések leírása, de a vers csak a bűnöket részletezi, a büntetést csupán összefoglalóan, általánosabban jelzi (korbácsoló és megkötöző tűz, sötétség).¹¹

Pesthy Monikának az etióp *Péter-apokalipszis* fordításához írt kommentárja szerint a szakirodalomban a fenti pokol-leírás forrásaira a következő felvetések születtek: orphikus, zsidó, egyiptomi vagy iráni eredet.¹² Ami a zsidó eredetet illeti, a Hénóch első könyveként ismert gyűjtemény valóban beszél világi büntetésekről, ám azok jórészt csak a bukott angyalokat és a földi hatalmasságokat (esetleg az Izraellel ellenséges hatalmakat) érik, és a szöveg nem is részletezi a kínzásokat: a tűz, sötétség, megkötözés alább sorra vett szokványos motívumait¹³ találjuk csak. Egyetlen kivételt a „kard” említése jelenthetné, de ez minden konkrétumtól mentes, az isteni büntetést általánosságban szimbolizálja.¹⁴

⁸ *Apoc. Pauli* 31–44; magyar fordításban: *Apokalipszisek* (1. j.), 88–95 – a párizsi latin verzió alapján: *Apocalypse of Paul. A new Critical Edition of Three Long Latin Versions*, ed. by Th. Silverstein, A. Hilhorst, Genève 1977. A kínzások-büntetések nagyrészt a rövidebb görög és a szír verzióban is hasonlóképpen megtalálhatók; lásd az összehasonlító táblázatot a verziók tartalmáról: *Apocrypha anecdota 1. Visio Pauli* ed. M. R. James, Texts and Studies, ed. J. A. Robinson, II 3, Cambridge 1893, 6–7. Értelmezéséhez lásd még A. E. BERNSTEIN: *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London 1993, 292–305. Bernstein a két fent említett apokalipszisen kívül a *Nikodémus evangélium* pokolra-szállás jelenetét, Órigenés és Ágoston munkáit tekinti át.

⁹ 6, 54–58. Magyar fordításban: *Az apostolok csodálatos cselekedetei*, szerk. Dörömbözi J., Budapest 1996, 152–154 (Lipsius-Bonnet hosszabb görög verziója alapján). A szövegről lásd H. J. W. DRJVERS: *The Acts of Thomas*, SCHNEEMELCHER: *Writings Relating to the Apostles* (1. j.), II 322–339. Véleménye szerint egy mára elveszett, Tatianos és Bardaicán hatása alatt álló szír az eredeti). Úgy tűnik, itt tartalmilag radikális különbség nincs a görög verziók és a fennmaradt későbbi szír átdolgozások közt: vö. W. WRIGHT: *The apocryphal Acts of the Apostles*, London 1871, I 121–122; II 195–197.

¹⁰ RAMELLI: *Apokatastasis* (2. j.), 73 n. 195: a szerző második századi keresztény (L. LIGHTFOOT: *The Sibylline Oracles*, Oxford 2007, 150; mégpedig kis-ázsiai (O. WASSMUTH: *Sibyllinische Orakel 1–2: Studien und Kommentar*, Leiden 2011, 502–503. Néhány szerző az *Orac. Sibyl.* II 190–338-t (GCS 8, 36–44, ed. Geffcken) a Péter-apokalipszistől függőnek tartja, és annak függelékeként közli: M. R. JAMES: *Apocryphal New Testament*, Oxford 1924 (repr. 1983), 521–524; és az ő nyomán J. K. ELLIOTT: *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford 1994, 613–615.

¹¹ *Orac. Sibyl.* II 265skk (a bűnök részletezése); 285–290 (a büntetések).

¹² *Péter-apokalipszis* (4. j.), 82–86.

¹³ A sötétséghez lásd pl. B. E. DALEY: *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, 73; 82; 125; 175; 181; 187; 202, 209–210.

¹⁴ *1Hen* 63, 11. Magyarul lásd *Henok első könyve: Az etióp Henok-könyv*, ford. Dobos K. D., Hénok könyvei (Ószövegségi apokrifek 1), szerk. Fröhlich I., Piliscsaba 2009, 93. Vö. *Péter-apokalipszis* (4. j.), 124. A bizonytalan eredetű, szlávul fennmaradt *2Hen* 10, 3 általánosságban beszél kínzószerszámokról, melyekkel a hol forró, hol jeges „fekete tűzben” bűnhődőket gyötrik a sötétség angyalai.

Bár az orphikus hatás feltételezése valaha régen egészen fantasztikus spekulációkhoz vezetett kereszténység és orphikus vallás kapcsolatáról,¹⁵ ennél konkrétabb a kapcsolat Platónnal, amint az legalábbis a Tamás-akta pokol-leírásában mutatkozik. A tízes Tartaros-leírását a büntetések említésével, de azok részletezése nélkül megtaláljuk a *Phaidón*-ban,¹⁶ és némileg részletesebben a tetszhalott Ér elbeszélésében az *Állam* X. könyvében.¹⁷ Ő csak jelzi, hogy borzalmakat látott, és a büntetés tízszeres a bűnért, de a pszichológiai kínokon túl¹⁸ csupán egy esetet részletez, a nyúzásnak kitett gyilkos pamphyliai zsarnok Ardaiosét. Némi ízelítőt a nagy bűnösök esetében az *Odysseia*-beli *Nekyiában* is találunk, és az említett művek későbbi recepcióiban,¹⁹ de az elképzelések elterjedtségét mutatja a büntetések szerepeltetése Aristophanés *Békák* című komédiájában.²⁰ A bűnök és büntetések részletes lajstromára utal Vergilius *Aeneis*-ében Sibylla, akit Hekaté „kitanított | sorban elé tárván, hogy büntet az égi igazság”.²¹ Jóllehet a latin költő Sibyllája végül is ódzkodik a kínzások katalógusszerű felsorolásától,²² ez a Tartarus-„túra” valószínűleg nemcsak a *Divina Comedia*, de a *Péter-apokalipszis* egyik mintájául is szolgált.²³

A legmegdöbbentőbb hasonlóságokat azonban, talán meglepő módon, az indiai aszketikus hagyományban találjuk: a svétámbara dzsainista kánonban,²⁴ illetve a buddhista

¹⁵ A. DIETERICH: *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig 1893; 1913², 228–232.

¹⁶ *Phaidón* 112a–4c.

¹⁷ *Állam* X 614b–616b.

¹⁸ A szabadulni készülők rettegve várják, hogy az ordító szörnyek nem lökik-e vissza őket. Platónhoz lásd még BERNSTEIN: *The Formation of Hell* (8. j.), 52–61. (A fentiek mellett még a *Gorgiasz* 523a–6c helyét részletezi.)

¹⁹ Az *Odysseia*hoz lásd Ovidius *Met.* 10, 40–45; Platónhoz lásd Cicero *Scipio alma* 9 (épphogy csak említi a büntetéseket, minden részletezés nélkül) és Plutarkhos *Az isteni büntetés késlekedéséről* 30–32: 566e–568a (magyarul PLUTARKHOSZ: *Szókratész daimónja*, ford. W. Salgó Á. (Prométheusz könyvek 7), Budapest 1985, 5–47, 44–47. A dialógus értelmezéséhez lásd BERNSTEIN: *The Formation of Hell* (8. j.), 73–83. Figyelemre méltó, hogy jóllehet, Plutarchos hangsúlyozza, hogy a testi büntetés csak e világon lehetséges, a túlvilágon viszont a szégyen, az „átvilágítás”, a szenvedélyeknek a lélekből való kiirtása, az újabb megtestesüléssel sújtás, vagy a reménytelenek esetében a „megsemmisüléssel” (ἡφάνιστε) felérő, a „kimondhatatlanba és láthatatlanba” történő száműzés (ἔδυσεν εἰς τὸ ἀρρητον καὶ ἀόρατον) várja a bűnöst (25–26: 564e–565e), végül azonban – a korábban hivatkozott szakaszban – mégis különböző túlvilági testi kínzásokról tudósít (véres sebek, nyúzás, egymás harapdálása, olvadk fémekkel teli tavak).

²⁰ Aristophanés *Békák* 143–151 (kígyók, fenevadak, trágyalé), 465–478 (Héraklésnek szánva: sárkány, szív, tüdő, vesék kitépése).

²¹ Vergil. *Aeneis*, 565–628: *ipsa deum poenas docuit perque omnia duxit*.

²² Vergil. *Aeneis*, 614–615; vö. 626–627; az utána név és bűn nélkül felsorolt kínzások az *Odysseia*-ból ismert büntetései Sisyphosnak, Ixióznak. A túlvilági „idegenvezetés” hátralévő része a boldogok birodalmának bemutatása: *uo.*, 629–898.

²³ Erről lásd D. TÓTH J.: *A Péter-apokalipszis túlvilágképe*, Uő: Folyamatos vég, Tanulmányok és recenziók az apokalitika és a szentek irodalmáról, Budapest – Nyíregyháza 2007, 47–79.

²⁴ *Mijáputta és a pokol kínjai*, Nami király megtérése, ford. VEKERDI J. (Prométheusz Könyvek 2), Budapest 1984, 24–26.

Théraváda kánon régi réteget képező Maddzshima Nikájában.²⁵ Hogy az indiai kapcsolatot nem lehet teljesen kizárni a történetből, azt mutatja, hogy a Tamás-akta pokol-járásának színtere az indiai pártus királyság (Pándzsáb).

2. *Asiai és római kötődésű szerzők a bűnhődés helyéről a 2-3. századforduló táján*

Bár egyes korai keresztény körökben a *Péter-apokalipszis* nagy tekintélyre tett szert, már a Muratori-kánon – mely talán a kis-ázsiai eredetű római közösséghez kötődik a 2. század végén – mutatja a vele szembeni ellenérzéseket. Az irat pokol-képe a legkevésbé sem tekinthető standardnak a korban. Valójában a *Péter-apokalipszis* is – legalábbis annak etióp verziója – leírásának kezdetén a poklot általánosságban mint a tűz és a sötétség helyét jellemzi (tegyük hozzá, némi képzavarral).²⁶ Ugyanezt találtuk már a *Hénókb* könyvében is,²⁷ és ez az álláspont, mint látni fogjuk, dominálja a 2–3. századi tekintélyes keresztény szerzők írásait is.

2.1 *Sardeisi Melitón*

A nevezett korszakban az első alvilág-leírást sardeisi Melitón *Test, lélek és megtestesülés* című beszédének rekonstruálható első felében találjuk.²⁸ Itt a lélek a halál után a testtől elválva tehetetlenül, az alvilágban megkötözve várja a feltámadást. A kötelék, hangsúlyozza a szerző, nem más, mint a lélek által elkövetett bűnök. Melitón a homília második felében is, Krisztus alászállása kapcsán, kizárólag erről az ideiglenes pokolról beszél, ahonnan Krisztus keresztthalálakor az embert kiváltotta, mennybe vitte, testét és a lelkét újra egyesítette.

2.2 *Pseudo-Josephus/Órigenés*

Ugyancsak az ideiglenes pokolra összpontosít egy 3. század eleji szöveg, Pseudo-Josephus, *De universo contra Platonem*-je. Máshol részleteztem az okokat, hogy a szerzőt miért tekinthetjük azonosnak a filozófiai iskolák és keresztény szekták ellen írt híres mű, a *Refutatio* szerzőjével, Pseudo-Órigenésszel.²⁹ Jelen szempontból legyen elég annyi, hogy az alvilág-leírás³⁰ eszkatológiája összhangban van az utóbbi művet záró rövid

²⁵ *Majjima Nikaya* 129 (Bālapāṇḍita-sūta); 130 (Devadūta-sūta); vö. I. VAN PUT: *The Names of Buddhist Hells in East Asian Buddhism*, Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies 9 (2010) 205–229. Vö. BUGÁR M. I.: *Indiakép a korai kereszténységben*, lásd jelen kötetben, 184–198.

²⁶ *ApocPetr* 6, a görög leírásban nem szerepel, ott a bűnhődők és büntetők ruhája sötét.

²⁷ *1Hén* 103, 3–4; 104, 2

²⁸ Lásd BUGÁR: *A teológia kezdetei* (5. j.), 114–130 (diszkusszió), 447–457 (rekonstrukció).

²⁹ BUGÁR: *A teológia kezdetei* (5. j.), 349–358.

³⁰ F6 1–48; a töredékszámozás a saját rekonstrukcióm alapján: Bugár: *A teológia kezdetei* (5. j.), 554–559.

„katekizmus” Tartarosával; a két beszámolót számos közös képi-nyelvi elem fűzi össze, így a büntetőangyalok (*tartarukhoi*) említése, és különösen azok rettenetes tekintetének hangsúlyozása.³¹ Fontos számunkra az is, hogy az alvilágkalauzt tartalmazó töredék is Platónnal, tehát nyilvánvalóan a fent hivatkozott Platón-szakaszokkal polemizál.³²

A *De universo* leírása valójában nem a végső büntetésről szól a Tartarosban, hanem a lelkek közbülső állapotáról a Hádésban. Charles Hill kimutatja, hogy Justin mártírnál is találkozunk hasonlóval,³³ illetve – Schmidt nyomán –, hogy különösen Tertullianus túlvilágképe mutat vele feltűnő nyelvi és képi párhuzamokat. Ilyen főleg a közbülső állapotnak börtönként, a lelkeknek őrizetesként való leírása,³⁴ a bűnösök bűnhődése a tüzes tó mellett,³⁵ az igazak helye „Ábrahám kebelén”,³⁶ az ellentét a hellén mitológia túlvilági ítélkezőivel, Rhadamantyszal és Minósszal.³⁷ Tertullianus ráadásul írt is egy fenn nem maradt „könyvecskét” a túlvilágról, mely szerint minden lélek az alvilágban várja az ítéletet.³⁸ Másrészt Hill eltúlozza a *De universo* és Tertullianus egybeeséseit, ameltt érvelve, hogy utóbbi a szerző. Valójában jelentős különbség, hogy Tertullianusnál az igazak a hibáikat törlesztik,³⁹ míg Pseudo-Josephusnál a rájuk váró javak látványában gyönyörködnek minden szenvedéstől mentesen. Másrészt, mint maga Hill is megjegyzi, Tertullianus annyiban osztozik Hippolytos alább részletezett, Pseudo-Josephusétól eltérő tanításával, hogy a mártírok kivételt képeznek, és elkerülik az ideiglenes poklot.⁴⁰

Hill ugyanakkor Pseudo-Josephus és Tertullianus között egyéb affinitást is kimutat, melyből különösen figyelemreméltóak a lélektan egyezései, így a lélek – testtel egyező – alakjának elmélete,⁴¹ melynek nyomai Irenaeusnál is fellelhetők.⁴² Ez ugyanakkor már az archaikus görög túlvilágképből következik, melyben a lélekárnyak, az *eidólonok* felismerhetőek, láthatóak.⁴³ A pseudo-josephusi elképzelés eredetét azonban nyilván a

³¹ Ref10, 34, 2 (BUGÁR: *A teológia kezdetei* [5. j.], 515); un F6, 34; 36. A *Refutatio* szerzőségének problematikájáról és a műről lásd részletesen BUGÁR: *A teológia kezdetei* (5. j.), 179–238; 340–348.

³² F6 51–55.

³³ Justin mártír *Dial* 5; 80; C. E. HILL: *Hades of Hippolytus or Tartarus of Tertullian? The Authorship of the Fragment De Universo, Vigiliae Christianae* 43 (1989) 105–126, 116.

³⁴ Tertullianus *an* 7; 35, 3; 53, 5–6; 55–8; HILL: *Hades of Hippolytus* (32. j.), 117.

³⁵ Tertullianus *res* 17; *Apol.* 47.

³⁶ HILL: *Hades of Hippolytus* (32. j.), 118; Irenaeusnál és Hippolytosnál a kifejezés ismeretlen.

³⁷ Tertullianus *spec* 30 (1Kor 2,9 idézetével, mint Pseudo-Josephusnál), *Ad nat* 19; *Apol* 23.

³⁸ Tertullianus *an* 55, 5: *Habes etiam de paradiso a nobis libellum, quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem domini* (HILL: *Hades of Hippolytus* [32. j.], 121).

³⁹ Tertullianus *an* 35,3.

⁴⁰ Tertullianus *an* 45, *res* 43, *scorp* 12 (HILL: *Hades of Hippolytus* [32. j.], 118). Ugyanakkor úgy tűnik, hogy az elveszett – talán Pseudo-Josephus hatása alatt álló – kis traktátusban (vö. fentebb 38. j.) erre nem volt tekintettel.

⁴¹ Pseudo-Josephus *un* F3 ~ Tertullianus *an* 9, 7.

⁴² Irenaeus *AH* 2, 19, 6.

⁴³ Vö. *Il* I 3; VII 130; kül. XXIII 65; 72 (= *Od* XXIV 14); 99–104; különösen a *Nekyiával*: *Od* X 492; 530; 555; 565; XI 37; 51; 65; 84; 90; 141; 150; 205; 222; 387; 467; 471; 538; 541; 543; 564; 567; XXIII 251;

filozófiai lélektan környékén kell keresnünk, amire a léleknek a *pneumával* mint hideg levegővel való azonosítása mutat.⁴⁴ Itt is van azonban különbség Pseudo-Josephus és Tertullianus között: az utóbbi ugyanis igyekszik a lélek-leheletet (*anima, flatus* [a.m. πνοή]) az isteni *pneuma-spiritustól* megkülönböztetni⁴⁵ (jóllehet megengedi a *spiritus* használatát – nyilván forrásának megfelelően – a lélekre).⁴⁶

További egyezésnek látszik, amint Hill kiemeli, hogy Pseudo-Josephus Alkinoosz-szal vitatkozott,⁴⁷ Tertullianus pedig a platonikus Albinusra hivatkozik,⁴⁸ akiket Hill egy hagyományos elképzelésnek megfelelően azonosít a közép platonista Albinusszal és egyszersmind az Alkinoos neve alatt fennmaradt platonikus kézikönyv szerzőjével. Ugyanakkor észre kell vennünk, hogy míg Tertullianus számára Platón a főbűnös,⁴⁹ addig, mint láttuk, a komolyabb filozófia műveltséggel rendelkező⁵⁰ Pseudo-Josephus ezen ellenfelét becsüli a legtöbbre a filozófusok közül. Valószínű tehát, hogy Tertullianus függ Pseudo-Josephustól, de a maga képére alakítja annak megállapításait.

Pseudo-Josephus szövegének első szembevető jellegzetesége érzékletes képisége, mely erősen emlékeztet Platón hasonló leírásaira a lelkek sorsáról – a Tertullianus által idézett *Phaidón* Tartarosára,⁵¹ de még inkább az *Allam* barlangbörtönére⁵² –, vagy az olyan leírásokra, mint ami a két generációval fiatalabb Porphyriosnak a *Nimfák barlangja* című művében olvasható. A Tertullianus által ugyancsak hivatkozott *Allam* X.

323; és a kérők alvilágra szállásával: XXIV 15; 20; 23; 35; 102; 105; 120; 191; vö. NAGY L.: *Visszajáró holtak típusai Tertullianus „De anima”-jának 56–57. fejezetében és a kora császárkori irodalomban*, Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések: kulturális diverzitás és antropológia. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság III. és IV. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból (Studia Patrum 3), szerk. Bugár M. I., Pesthy M., Budapest 2010, 72–78.

⁴⁴ Pseudo-Josephus *un* F3, vö. *Ref*1, 21 (a Sztoáról).

⁴⁵ Tertullianus *an* 11, 2; a megkülönböztetés mögött Irenaeus (*AH* 5, 12, 2) áll: lásd *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, J. H. Waszink, ed., intr., com., Amsterdam 1947; repr. Leiden 2010) 45*.

⁴⁶ Tertullianus *an* 9, 6.

⁴⁷ Pseudo-Josephus *un* T1.

⁴⁸ Tertullianus *an* 28, 1; 29, 4.

⁴⁹ Tertullianus *an* 23, 5–6. Természetesen a kontextustól függően retorunk ennek az ellenkezőjét is tudja állítani: lásd Tertullianus *res* 1.

⁵⁰ A filozófiát e művében is megvető Tertullianus jórészt az értekezés megírásához Sóranos *De anima* című (számunkra elveszett) munkáját használja, így kérdéses, közvetlen forrásból meríti-e, amit Albinusról mond. Hipotézisem szerint e tekintetben a forrás éppen Pseudo-Josephus. J. H. Waszink szerint ugyanakkor Albinustól származó információi közvetlenek, de ebben a formában nem a(z alkinoosi) *Didaskalikosból* valók. Mivel azonban valószínűnek látszik, hogy a *De anima* megírásához Tertullianus Sóranoson kívül mást nem olvasott a Bérytosi Hermipposz álomokról szóló könyve kivételével, ezért azt feltételezi, hogy a korábbi *De censu animae* szerkesztésekor használta Albinust a platonizáló Hermogenész cáfolatához: *id.*, *Tertulliani De Anima* (44. j.), 42–4*. Tertullianusszal ellentétben Pseudo-Josephus/Órigenész minden művében használ elsődleges filozófiai forrásokat, még ha nem is vízsi túlzásba a kutatást.

⁵¹ Platón *Phaidón* 112a–4c. A platóni alvilág-képhez vö. még *Apol* 41a; *Kritón* 54; *Phaidón* 68–71; 83–5; 107–8; *Gorg* 525; *Allam* I 330d; II 363cd; 386b; X 619a.

⁵² Platón *Allam* VII 514a–7a.

könyvének látomása viszont messzebb megy a bűnhődések szemléletes leírásában,⁵³ és ebben közelebb áll a *Péter apokalipsziséhez*.⁵⁴ A sötétség és a tűz, mint látni fogjuk, a szerzőnkre mély hatást gyakorló Irenaeusnál is a kárhozát állapotát leíró két metafora,⁵⁵ de a sötétség megjelenik a 2. századi kis-ázsiai eredetű *Epistula apostolorumban* is.⁵⁶ Mint láttuk, a Hénokh-könyvben is a tűz és a sötétség képe dominál a megköttözésé mellett. Most ehhez hozzáfűzhetjük, hogy a köztes lét állapota szintén megtalálható a *Vírrasz-tók könyvének* tanításában.⁵⁷ Pseudo-Josephus tehát egyszerre függhet a közvetve vagy közvetlen a korai kereszténységben nagyra tartott Hénokh-apokalipszistól és Platóntól. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy amit Pseudo-Josephus valóságként ír le, az majd a szír Aphrahatnál a halál és a feltámadás közt alvó lelkek időnkénti álmaiként jelenik meg: a jövődő boldogságról vagy szenvedésről álmodnak.⁵⁸

Az általános jellemzés mellett azonban Pseudo-Josephus/Órigenésnek még rövidke katekézisben is helyet kap a végső pokoli kínok szemléltetése is:

*[...] a fenyegető tűztélettől, a sötét Tartarosz fénytelen szemétől, melyet nem világít meg az Ige hangja, s a Gyebenna örök tava lángjának tüztől, a Tartaroszt uraló hóhérangeyalok örökké fenyegető tekintetétől, a féregtől, a test ürülekétől, mely visszafordul az őt kivető testre, hogy az legyen tápláléka.*⁵⁹

A féreg evangéliumi képe⁶⁰ különösen izgatja, s azt mint a bűnhődöt gyötrő kínozész-közt érti a *De universo*-ban is:

*Az őket érő olthatatlan tűz vég nélkül megmarad, s valamilyen áttüzesedett, halhatatlan féreg testüket el nem pusztítja, de szüntelen fájdalmat csibol belőle. Sem álom nem nyújt nekik enyhét, sem éj vigaszt, sem halál nem oldozza fel őket bűnhődésükből, rokonaik közbenjárása sem segít rajtuk.*⁶¹

Mindezzel együtt még a *Refutatio* hitvallása és a *De universo* sem mutat olyan bizarr érdeklődést túlvilági kínzások részletezésében, mint a *Péter apokalipszise*. Valójában

⁵³ Platón *Allam* X 614b–6b.

⁵⁴ *ApocPetr* 6–13.

⁵⁵ Irenaeus *AHIV* 20, 8 (tűz); IV 37–39 (sötétség); 40,1 (tűz és sötétség). A sötétséghez lásd még alább, a 109, 111, 112. jegyzeteket!

⁵⁶ *Ep. Apost.* 50. Magyar fordításban: *Az apostolok levele*, ford. Pesthy M., Apokrif levelek (1. j.), 59.

⁵⁷ *1Hén* 22.

⁵⁸ Aphrahat *A holtak feltámadásáról* (*Demonstratio* 8) 19; magyar fordítása Baán I., *Katekhon* 4 (2007) 345–346; https://issuu.com/katekhon/docs/katekhon_13/52 (Letöltés ideje: 2019. december 21.); vö. DALEY: *The Hope of the Early Church* (13. j.), 73–75.

⁵⁹ Pseudo-Órigenés *Ref* 10, 34, 3.

⁶⁰ *Mk* 9,48.

⁶¹ Pseudo-Josephus *un* F6, 90–96.

mindkét műben a hangsúly az üdvösség vízióján van, melyet különböző terminusokban írnak le.⁶²

2.3 Hippolytos

Hill kimutatta, hogy Pseudo-Josephus képe a(z) ideiglenes) túlvilágról teljességgel ellentétes Hippolytoséval, akinek hiteles írásai viszont figyelemre méltó egységet mutatnak a kérdésben (akárcsak, mint fent láttuk, egyéb teológiai horizonton is): csupán a vétkek lelkei kerülnek a Hádésba, az igazaké Krisztus alászállása és mennybemenetele óta egyenesen a mennyei királyságba jutnak.⁶³ Ugyanakkor megjegyzendő, hogy a lelkek közös ideiglenes állapota Irenaeus tanítása is,⁶⁴ így Hippolytos valójában kivételt képez egy markáns – talán nyugati – tradícióból (Justin mártír, Irenaeus, Pseudo-Josephus/Órigenés, Tertullianus).

A végítélet és különösen az azt követő büntetés leírásában Hippolytos szűkszavú, alapvetően az újszövetségi testimoniumokra támaszkodik, ahogy azokat a *Krisztus és Antikrisztus* végén összegyűjtötte. A poklot alapvetően a tűzzel jellemzi:

Mert „elérkezett az idő” – azaz az idő egésze betelt –, „s a királyság a szenteké lesz” (Dn 7,22), amikor is a bírák bírója és királyok királya a mennyből megjelenik, megdönti az ellenség minden hatalmát, megtöri erejét, s az igaztalanságokat mind örök tűzzel bünteti, szolgálóinak pedig – a prófétáknak, vértanúknak s minden öt félnöknek – adja az örök királyságot.⁶⁵

Az örök tűz nem más, mint az örök halál.⁶⁶ Ezt a büntetést nevezi a sztoikus kozmológia nyomán elterjedt terminussal „világégésnek” (*ekpyrósisis*).⁶⁷ Ez mutatja egyszersmind, hogy a filozófiai érdeklődés mennyire távol esik tőle. Különösen plasztikussá válik ez a tény, ha összevetjük Pseudo-Órigenésszel, aki szintúgy használja az *ekpyrósisis* kifejezést a sztoikus doxográfiai kontextuson túl is, mégpedig a judaizmus eszkatológiai tanításának

⁶² Pseudo-Josephus, *un* F6, 97–137 himnikus, képgazdag leírásával szemben (az autonóm életre történő feltámadásban a kozmosz egésze vesz részt) a *Ref* 10, 34, 5-ben az üdvös végállapotot tömören, szárazon jellemzi. Hasonlóan az üdvösségre kerül a hangsúly végül is az *ApPetr* 14–17-ben is.

⁶³ C. E. HILL: *Hippolytus and Hades. The Authorship of the Fragment De Universo*, *Studia Patristica* 21, Oxford 1989, 254–259; részletesebben és alaposabban argumentálva: HILL: *Hades of Hippolytus* (32. j.), 105–126. Korábban: C. SCHMIDT: *Gespräche Jesu mit seinen Jungern nach der Auferstehung* (TU 43), Exkurs 1919, II 512.

⁶⁴ Irenaeus *AH* 5, 31, 2.

⁶⁵ Hippolytos *inDn* 4, 14, 3; vö. 12, 1 („örök tűz és szüntelen büntetés”).

⁶⁶ Hippolytos *De benedictione Isaac et Iacob [BenIsJc]* 96, 10–98, 2; vö. *Jel* 21,8. Hippolytos műveiről, a használt rövidítésekről, lásd BUGÁR: *A teológia kezdetei* (5. j.), 157–178 (a függelékben az itt idézett szövegek nagy részének magyar fordításával).

⁶⁷ Hippolytos *CA* 64.

leírásában – betoldva a Josephus Flaviustól kölcsönzött szövegbe:⁶⁸ ez nála a sztoikus fogalomnak megfelelően a világ végét (*synteleia*) jelenti, a jelen világrend megszűntét, nem pedig az örök büntetést.

Hippolytos számára a pokoli tűz a Gonosznak készült, aki maga is szereti tűzzel riogatni az embereket, miközben valójában magának szítja a tüzet.⁶⁹ Az örök tűz az ember számára, amennyiben visszatartó erő,⁷⁰ pedagógiai eszköz. Ugyanakkor – amennyiben a Tartaros⁷¹ alatt Pseudo-Órigenés „katekéziséhez” hasonlóan⁷² az örök büntetés helyét érti – a büntetés leírásában a másik evangéliumi⁷³ kép, a sötétség is megjelenik nála.

Az ítéletet a Logosz hozza, ezért az Órá utaló képekben a tüzes elem, mondja Hippolytos, bírói és büntető voltát jelzi.⁷⁴ Ugyanakkor máshol hangsúlyozza – a jánosi örökség⁷⁵ szellemében –, hogy az ítéletet igazából magunk hozzuk:

Most, akik hitük révén elhívtak, önmagukban ábrázolták az áldást, amit a Szájból⁶ kaptak, mert miután új szövetség fiaik lettek, a szent földé, amelyet előre megígért, örökösöknek fognak találni, akik viszont a Törvény cselekedetei által nem igazultak meg, és a hit által bűnbánatot tartva nem dicsőítették Krisztust, azok önmagukat elítélve igazságosan fognak gyötrődni.⁷⁷

Ennek megfelelően az utolsó ítélet bizonyos aspektusból nem univerzális, hanem személyes esemény: az ember, „amint távozik ebből a világból, immár kész az ítélete, mert az ő számára már elérkezett a beteljesedés” (illetve „vég”: *synteleia*).⁷⁸

Felmerül a kérdés, mi a két „beteljesedés” viszonya, illetve amennyiben ez egy időbeli kiterjedéssel jellemezhető viszony, mi történik az emberrel e köztes létállapotban. Pseudo-Josephus *Platón és a hellenisták ellen* írt munkájában, mint láttuk, ezt a testüktől megvált lelkek előzetes letartóztatásban, a Hádésban töltik. Találunk-e valami ennek megfelelő tanítást a hitelesen hippolytosi szövegekben? A Hádés név maga mindössz-

⁶⁸ Pseudo-Órigenés *Ref* 9, 28, 5 (farizeusok); 30, 8 (általában a judaizmus hívei).

⁶⁹ Hippolytos *inDn* 2, 27, 11: „Mindez a Viszálykodó fogása, aki magának tüzet készít elő, hogy azzal ijesztgesse az embereket, nem ismerve az Istentől neki készített tűz általi örök büntetést.”

⁷⁰ Vö. Hippolytos *inDn* 4, 12, 1.

⁷¹ Hippolytos *inDn* 2, 29, 11.

⁷² Pseudo-Órigenés *Ref* 10, 34, 2. (Lásd fentebb az 59. jegyzetet!)

⁷³ Mt 8,12; 22,13; 25,30; 2Pt 2,17; Jud 13.

⁷⁴ Hippolytos *inDn* 4, 37, 4 a Dn 10,6 értelmezésével.

⁷⁵ Jn 8,15; 12,47.

⁷⁶ A Száj és a Szív Hippolytosnál az Atyát jelöli mint az Ige forrását: lásd BUGÁR: *A teológia kezdetei* (5. j.), 312; 333.

⁷⁷ Hippolytos *De benedictione Moysis [BenMos]* T2; BUGÁR: *A teológia kezdetei* (5. j.), 525.

⁷⁸ Hippolytos *inDn* 4, 18, 7; vö. *BenMos* T10; BUGÁR: *A teológia kezdetei* (5. j.), 528: „»ítéletre nem támadnak fel» «, mert akik gyűlölik Krisztust és nem hisznek Őbenne, nem támadnak fel ítéltre: már el vannak ítélve.”

szesen kétszer fordul elő, mégpedig a Példabeszédek kommentárjának egy, a katenák és Sínai Anastasios alapján rekonstruálható töredékében:

A Hádész, asszony szerelme, a Tartarosz, a vízzel soha el nem telő föld, a víz és a tűz nem mondja: „Elég!” (Péld 30,16) Amiképpen ugyanis a Hádész nem szűnik meg befogadni a törvénytelen⁷⁹ emberek lelkeit, a bűn szerelme, mint asszonyé, nem szűnik meg prostitúcióba bocsátani mintegy a bűnös saját lelkét. A Tartarosz pedig egy örök homályba borult és sötét helyen található, s fényugár meg nem világítja. Így mindenki, aki a test mindenféle szenvedélyével a bűnnek szolgál, mint vízzel meg nem telő föld, miután gyógyáshoz és az újjászületés fűrdőjéhez nem járul, olyan, mint a víz és a tűz, melyek nem mondják: „Elég!”⁸⁰

Ezenkívül egyetlenegyszer találkozunk még vele, mégpedig a *Dániel-kommentárban*:

(2) Vedd észre: ma Babilon a világ, a szatrapák ennek hatalmasságai, Dareiosz a királyuk, a verem a Hádész, az oroszlánok a gyövrő angyalok.⁸¹ (3) Utánozd hát Dánielt, ne ijedj meg a szatrapáktól, ne vesd emberi rendelésnek alá magad, hogy amikor az oroszlánok vermébe dobnak, az angyal megörizzen, a vadállatokat megszelídíthesd, s ők bódoljanak előtted mint Isten szolgálja előtt, „romlást” benned ne találjanak, hanem élve emeljenek ki a veremből, hogy részed lehessen a feltámadásban, uralkodhass ellenségeid fölött, s örökre az élő Istennek adhass hálát.⁸²

A két szövegből úgy tűnik, hogy a holtak lelkét a Hádész fogadja ugyan be, de az igazaké nem marad ott.⁸³ Az első szöveg pedig megkülönböztetni látszik a Hádéstól a Tartarost. Az utóbbi a Hippolytos által használt görög nyelvű Ószövetségében a Péld 30,16 mellett Jób könyvében is megjelenik,⁸⁴ az előbbi pedig szokványos kifejezés a *LXX-*

⁷⁹ M. Richard az *inDn* kritikai kiadásában a *de universo* és Anastasios párhuzamos helye (szabad parafrázisa) alapján – nem éppen egészséges metodológiával – kirekeszti: Hippolyt Werke, Band 1, Tl 1 *Kommentar zu Daniel*, ed. M. Richard, GCS n.f. 7, Berlin 2000.

⁸⁰ Hippolytos *inProv.* fr. 21c Achelis (Vat. gr. 1802) = fr. 48 Richard (Par. Coisl 193) (vö. *ibid.* Anastasius).

⁸¹ A görög szöveg nem olvasható, a szláv alapján rekonstruálja Richard.

⁸² Hippolytos *inDn* III 31 (M. Richard kiadás alapján): (2) Ἰδὲ σὺ· σήμερον Βαβυλωνίων ἐστὶν ὁ κόσμος, σατραπαὶ δὲ τοῦτου αἱ ἐξουσίαι, Δαρεῖος δὲ ὁ τοῦτου βασιλεὺς, λάκκος <ὁ Ἰαίδης, λέοντες οἱ ἀγγελοὶ> κολα<σ>ταί. (3) <Τὸν οὖν μα>κάριον Δα<ν>ι<ήλ> μιμησαί, τοὺς σατρά<πας μὴ> φοβηθεῖς καὶ <ἀν>θ<ρ>ωπίνῳ δόγματι μὴ ὑποταγεῖς, ἵνα βληθεῖς εἰς τὸν λάκκον τῶν λεόντων ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου φρουρηθῆς καὶ τοὺς θήρας ἡμερώσης καὶ ὑπ’ αὐτῶν ὡς δούλος θεοῦ προσκυνηθῆς καὶ «διαφθορὰ» ἐν σοὶ μὴ εὐρεθῆ, ἀλλὰ ζῶν ἐκ τοῦ λάκκου ἀνερχθῆς καὶ τῆς ἀναστάσεως κοινωνῶς εὐρεθῆς καὶ τῶν ἐχθρῶν σου κυριευθῆς καὶ τῷ αἰεὶ ζῶντι θεῷ εὐχαριστησῆς.

⁸³ Természetesen ez a szöveg önmagában nem egyértelmű annak tekintetében, hogy a „veremben” töltött időszak milyen hosszú: adott esetben tarthat az egyetemes feltámadásig is.

⁸⁴ Jób 40,20; 41,24.

ban.⁸⁵ Hippolytos a Tartarost jellemzi olyan kifejezésekkel, mint Pseudo-Josephus az ideiglenes Hádést. Az utóbbinál, mint láttuk, némi képzavarral a Hádés a sötétség és a pokoli tűz helye (pontosabban az utóbbi annak egy területe). Hippolytos viszont, mint fentebb láttuk, az örök büntetés színterét jellemzi hol tűzzel, hol sötétséggel. A Pseudo-Josephusszal minden valószínűség szerint azonos Pseudo-Órigenésnél a Tartarost angyalok őrzik.⁸⁶ Ezek alakja Hippolytosnak a Dn 3,86-hoz fűzött kommentárjában is megjelenik: „Azután a föld alattiakat nevezték meg: a Tartarost őrző angyalok »szellemeit« és az »igazak lelkeit«”.⁸⁷ Amennyiben az igazak lelkei a Tartarosban vannak,⁸⁸ úgy tűnik, két lehetőség marad: a Tartaros és Hádés Hippolytosnál – a római hereziográfussal szemben – azonos, illetve az előbbi az utóbbinak része. Ekkor viszont Hippolytos Pseudo-Josephusszal szemben nem tűzként, hanem sötétségként jellemzi. A hellén alvilág-elképzelésekben a Tartaros és a Hádés viszonyának mindhárom felmerült lehetőségére találunk példát: Homérosnál radikálisan különböznek, de már Hésiodostól kezdve tekintik őket egybeesőnek, illetve a Tartarost a Hádés részének.

Hill azonban meggyőzően kimutatta, hogy Hippolytos legkülönbözőbb írásában egészen következetesen azt vallja, hogy Krisztus alászállása óta az igazak kiszabadultak az alvilágból. A legplasztikusabban ezt a Nagy Óda kommentárjának fennmaradt töredéke írja le:

*Aki a földből elsőnek megalkotott embert, az elvesztett s a halál által megkö-
tözöttet
kihúzta az Alvilág legmélyéről,
aki fentről szállt alá, s a lentieket magával felvitte,⁸⁹
aki halottaknak hirdette az örömhírt,
aki a lelkek váltsága,
aki az eltemetettek feltámadásává lett.⁹⁰*

A leírás tartalmilag és formailag egyaránt egyenes folytatása annak a hagyománynak, melyet Melitón képvisel, aki azonban a szöveg tanúk egy csoportja szerint még radikálisabban fogalmazott, és az alvilág elpusztításáról beszélt.⁹¹ Az eseményt lefesti Hippolytos *Példabeszédek-kommentárjának* egy másik töredéke is, de itt az Anastasios-féle parafrázis egyértelműbb, mint a katénák: az utóbbiak azt emelik ki, hogy Krisztus a Hádésban lé-

⁸⁵ *Háidés* és *Háidou* formában egyaránt a Seolt adja vissza; több mint 80 alkalommal fordul elő, így Dn 3,88; Jób 11,8; 17,13; 21,13; 26,6; 38,17.

⁸⁶ Pseudo-Órigenés *Ref* 10, 34, 2.

⁸⁷ Hippolytos *inDn* 2, 29, 11.

⁸⁸ Ezt sugallja Hippolytos *inProv* 71–72.

⁸⁹ Vö. Ef. 4,8–10.

⁹⁰ Hippolytos *inOM* fr.1.

⁹¹ Melitón *ACI* 2, 12 (az alvilág elpusztult: AthG; A; megnyílt: Epiph/Chrys; AL; a lelkek szabadon bocsátását leíró első szakasz AthG és AL tanúknál).

vőknek fényt vitt, Anastasios azt, hogy feloldozta őket.⁹² Különösen explicit Hippolytos a próféták, mártírok esetében.⁹³ Az Egyház háromfedéltű hajóján ők alkotják a felső evezős sort.⁹⁴ A Példabeszédek és a Dániel könyve fent hivatkozott helye viszont természetesen az Alvilág kifosztása előtti állapotot rögzíti.⁹⁵ Hippolytosnál tehát, akárcsak az ítélet esetében, személyes és történeti eszkatológia összeér, a „közbülső” állapotról beszélni értelmetlen. A Dn 10,18–9 kommentárja legalábbis ezt látszik sugallani:

Amikor ugyanis egész életünk ereje és dicsősége összeomlik, akkor Krisztus megerősít bennünket: kinyújtva kezét feltámaszt „mintegy halottak közül élve”,⁹⁶ mint Hádészból az élet feltámadására.⁹⁷

2.4 Irenaeus

Érdemes összevetni Pseudo-Órigenés és Hippolytos álláspontját a köztes létállapotról Irenaeuséval és Alexandriai Kelemenével. Bár mindkét szerző szorosan kapcsolódik Irenaeus munkásságához, Hippolytosnál ez a viszony bensőségesebb, míg Pseudo-Órigenésnél Irenaeus szövegszerű használatáról beszélhetünk. A Hádészról való tanítás esetében azonban, úgy tűnik, fordított a helyzet. Míg Hippolytos – aki legalábbis keltezhető írásaiban – nem olvasta az *Adversus haereses*,⁹⁸ az igazak lelkeinek sorsa tekintetében Kelemennel egyezik,⁹⁹ addig a *de universo* és a *Refutatio* – minden bizonnyal fiatalabb¹⁰⁰ – szerzője, aki Alexandriai Kelemenhez több szálon kapcsolódni látszik,¹⁰¹ e ponton Irenaeust követi.¹⁰² Tekintettel arra azonban, hogy mint említettem, Pseudo-Órigenés/Josephus az *Adversus haereses* szövegét használja, az Irenaeust személyesen hallgató Hippolytos pedig más tekintetben is kapcsolódik Kelemenhez,¹⁰³ e tény mégsem annyira meglepő, mint első hallásra.

⁹² Hippolytos *inProv* fr. 71–2.

⁹³ Vö. Hippolytos *inDn* 4, 33, 4; 1, 21, 4–5; *CA* 30–31; *DG* 12, 1; *inDn* 2, 36, 5; 37, 3.

⁹⁴ Hippolytos *CA* 59.

⁹⁵ HILL: *Hades of Hippolytus* (32. j.), 109.

⁹⁶ Vö. Róm 6,13.

⁹⁷ Hippolytos *inDn* 4, 39, 7.

⁹⁸ Lásd Hippolytos *Syntagma* T2, BUGÁR: *A teológia kezdetei* (5. j.), 467; vö. *uo.* 199; 209; 212; 216; 397.

⁹⁹ Lásd Alexandriai Kelemen *Str* 6, 6. 44, 5–47; vö. N. CONSTAS: *”To Sleep, Perchance to Dream”. The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature*, *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001) 91–124, itt 95. Az órigenési életműben ellenben mindkét álláspont – a kelemeni és az irenaeusi is – megjelenik: *Uo.*, 96, további irodalommal.

¹⁰⁰ Lásd BUGÁR: *A teológia kezdetei* (5. j.), 236.

¹⁰¹ Lásd *uo.*; 22; 237; 341; továbbá BUGÁR: *Indiakép a korai kereszténységben* (25. j.) Lásd 69. jegyzet skk.

¹⁰² Lásd Irenaeus *Adversus haereses* 5, 31–32; vö. CONSTAS: *The Middle State* (99. j.), 94–95.

¹⁰³ Vö. CONSTAS: *The Middle State* (99. j.), 95–96.

A köztes létet magunk mögött hagyva az alábbiakban azt tekintem át, miképpen illeszti a kor legmeghatározóbb teológusa, Irenaeus a végső büntetés gondolatát ihletett víziójába Istenről és emberről.¹⁰⁴ Az emberi szabadság a korai keresztény tanítás egyik leghangsúlyosabb eleme. Az ember autonóm voltánál fogva Isten képմása.¹⁰⁵ Irenaeus így fogalmazza meg az ember helyzetét:

37. (1) Az <Úr azon szavai>, hogy „Hányszor kívántam összegyűjteni gyermekeidet, [...] de te nem akartad” (Mt 23,37; Lk 13,34), feltárják az emberi szabadság ősi törvényét. Isten ugyanis az embert kezdetől fogva szabadnak teremtette, olyanak, aki saját hatalommal rendelkezik, akárcsak saját lélekkel, hogy Isten útmutatásait önként, és ne kényszerűen kövesse. Isten ugyanis nem ismeri az erőszakot, a jóakarát azonban mindig megvan őbenne, ezért ad mindenkinek jó tanácsot.¹⁰⁶

E szabadságunkat Isten olyannyira tiszteltben tartja, hogy – legalábbis elvileg – fennáll a lehetősége, hogy valaki örökké nemet mondjon neki. Irenaeus okfejtését az AH 4. könyvében az emberi szabadságról és Istennek az embert a romlandó állapot fölé emelő szeretetéről így folytatja:

Ha azonban nem hiszel benne, és kezétől elmenekülsz, tökéletlenség oka bened lesz, aki nem engedelmeskedtél, és nem benne, aki elhívott téged. [...] A fény sem veszíti el erejét azok miatt, aki megvakítják magukat, hanem megmarad olyanok, amilyen, és a megvakítottak önmaguk miatt kerülnek a nemlátás állapotába, mert sem a fény nem kezel rabszolgaként, sem Isten nem kényszerít senkit, aki nem akarja [...] magába fogadni. Isten, miután mindezt előre látta, megfelelő lakhelyet készített mindkét fél számára: kegyesen bocsátva kívánt fényét azokra, akik a romolhatatlanság fényét keresik, és afelé szaladnak; ám azok számára, akik megvetik, elkerülik, és elfordulnak e fénytől, akik mintegy megvakítják magukat, sötétséget készített, amely megfelel az olyanok számára, akik ellenzik a fényt, és megfelelő büntetést rendelt azoknak, akik igyekeznek elkerülni, hogy Neki alávéssék magukat. Az Istennek való alávetettség örök nyugalom, úgyhogy akik kerülnek a fényt, menekvésükhöz méltó lakhelyet kapnak, s akik az örök nyugalom elől szöknek, menekülésükhöz méltó helyet nyernek. Nos, mivel minden jó Istennél van, azok, akik saját elhatározásuk folytán menekülnek Isten elől, megfosztják magukat minden jótól, és miután így megfosztották magukat, ennek megfelelően Isten igaz ítélete alá esnek.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Irenaeushoz lásd még RAMELLI: *Apokatastasis* (2. j.), 89–107.

¹⁰⁵ Irenaeus *Adversus haereses* 4, 37, 4.

¹⁰⁶ Irenaeus, *Adversus haereses* 4, 37–39.

¹⁰⁷ Irenaeus *Adversus haereses* IV 39, 3–4 (saját ford.); vö. 40, 1: Tehát egy és ugyanaz az Atya Isten az, aki azok

Máshol így fogalmaz:

(1) [...] Ha tehát a Fiú eljövetele mindenkihez egyformán elérkezik, [ez az eljövetel] pedig bírói és elválasztja egymástól a hívőket és a nem hívőket – mint-hogy a hívők saját elhatározásukból teszik meg az Ő akaratát, az engedetlenek pedig saját elhatározásukból nem állnak rá tanítására –, nyilvánvaló, hogy Atyja is mindenkit hasonló módon úgy teremtett meg, hogy ki-ki rendelkezik saját döntési joggal és szabad belátási képességgel, és Ő mindent figyelembe vesz és mindenkiről gondot visel, „felhossa napját gonoszokra és jókra, és esőt ad igazakra és hamisakra egyaránt.”¹⁰⁸ (2) Akik pedig megőrzik az Őiránta való szeretetet, azoknak megadja a Vele való közösséget is. Az Istennel való közösség pedig élet és világosság, és azoknak a javaknak az élvezése, amelyek Nála vannak. Akik viszont saját elhatározásukból elhagyják Őt, azoknak biztosítja azt az elkülönülést, amelyet ők maguk választottak. Az Istentől való elkülönülés pedig halál, a fénytől való elkülönülés a sötétség, valamint Istentől való elkülönülés mindazon javak elvesztése, amelyek Őnála vannak. Akik tehát a szövetszégés által elvesztették az előbb említett dolgokat, azok meg vannak fosztva minden jótól, és mindenfajta büntetésen mennek keresztül; nem mintha elsődlegesen Isten maga büntetné meg őket, hanem annak következményeként éri őket utol a büntetés, hogy meg vannak fosztva minden jótól. Az Istentől származó javak ugyanis örökkévalók és vég nélküliek, ezért elvesztésük is örökkévaló és vég nélküli; mint ahogy ha valakik a fényözönben megvakították magukat, vagy mások vakították meg őket, azok mindörökre meg lettek fosztva a fény élvezetétől, de nem azért mert a fény hozta rájuk a vakságuk miatti büntetést, hanem maga a vakságuk okozza nyomorúságukat.¹⁰⁹

számára, akik kívánják közösségét, és kitarának a neki való engedelmességben, jó dolgokat készített el saját magánál; az elpártolás szerzőjének, az ördögnek és a vele fellázadt angyaloknak viszont örök tüzet készített, és az Úr szavai szerint ide kerülnek azok is, akik bal keze felől lesznek elkülönítve. Éppen ez az, amiről a próféta beszélt: „Én féltékeny Isten vagyok, aki békét teremtek és bajt szerzek [...]” (Ézs 45,7): azokkal, akik megtérnek, és odafordulnak hozzá, békét köt, barátságot és egységet terem, azokkal viszont, akik nem térnek meg, hanem elmenekülnek fényétől, örök tüzet és külső sötétséget készített, amelyek bajt hoznak azokra, akik ezekbe beleesnek. (Répas L. ford. [kézirat])

¹⁰⁸ Mt 5,45

¹⁰⁹ Irenaeus *Adversus haereses* 5, 27, 1–2 (Répas L. ford. [kézirat]); vö. 28, 1: „Mivel tehát ebben a világban némelyek odafutnak a fényhez, és hit által egyesülnek Istennel, mások pedig távol maradnak a fénytől és elkülönülnek Istentől, Isten Igéje azért jön el, hogy mindenkinek a megfelelő lakóhelyet adja meg: azoknak, akik a fényben vannak, hogy élvezzék azt, és azokat a javakat, amelyek abban vannak, azoknak pedig, akik a sötétben vannak, hogy részesedjenek abból a nyomorúságból, amely abban van. Ezért is mondja, hogy a jobb keze felől lévőek az Atya királyságába lesznek meghívva, akik viszont bal keze felől, azokat az örök tűzbe fogja kiüldeni: ők ugyanis önmagukat fosztották meg minden jótól.” (Répas László ford. [kézirat]).

A sötétség tehát az isteni jelenlét hiánya.¹¹⁰ Végül kimondja, hogy a jutalom és büntetés egyazon isteni szeretet különböző megélését jelenti:

A Fiú pedig azért nyilatkoztatta ki az Atyát, hogy általa mindenki számára nyilvánvaló legyen, és azokat, akik hisznek neki, méltán fogadja be a romolhatatlanságba és az örök felüdülésbe – Őbenne hinni azt jelenti, hogy megtesszük az Ő akaratát –, azokat pedig, akik nem hisznek neki, és emiatt elmenekülnek fényétől, méltán rekeszti be abba a sötétségbe, amelyet maguknak választottak.¹¹¹

Egy és ugyanaz az Úr sújtja tehát vaksággal azokat, akik nem hisznek, hanem semmibe veszik őt – ahogyan az ő teremtménye, a Nap is ezt teszi azokkal, akik a szemük valamiféle gyengesége folytán nem képesek szemlélni a fényét –, akik viszont hisznek, és követik őt, azok értelme számára nagyobb és teljesebb világságot ad. [...] Ha tehát a mindent előre tudó Isten most is ismeri mindazokat, akik nem fognak hinni, és kiszolgáltatta őket hitetlenségüknek és elfordította arcát az ilyenektől, meghagyva őket abban a sötétségben, amelyet saját maguk számára választottak, akkor mi csodálnivaló van azon, ha a fáraót és a vele lévőket, akik sohasem hittek volna, kiszolgáltatta saját hitetlenségüknek?¹¹²

Irenaeusnál a sötétség képe dominál a pokol jellemzésében. A büntetés tüzeről szóló elbeszélésben elsősorban pedagógiai-pszichológiai funkciót lát:

Ezért mondta Mózes a törvénytisztező népnek, hogy Isten tűz, és azzal fenyegette őket, hogy Isten tüzes ítéletnapját fogja rájuk bocsátani, azok számára viszont, akikben megvolt az istenfélelem, így szólt: „Az Úr irgalmas és kegyelmes Isten, késedelmes a haragra, nagy irgalmasságú és igazságú, aki megtartja igazságát és irgalmasságát ezerziglen, megbocsátja a hamisságot, a vétket és a bűnt.”¹¹³

Világos, hogy Irenaeus tanítása – akárcsak az *Apostolok levele*¹¹⁴ vonatkozó passzusa Jézus evangéliumi szavain alapul:

¹¹⁰ Vö. Irenaeus *Advesus haereses* 4, 20, 5: Isten az embert „megajándékozza az örök életre való romolhatatlansággal, és ez mindenkivel annak következtében történik meg, hogy meglátja az Istent. Mert ahogyan azok, akik látják a fényt, bent vannak a fényben, és részesednek annak ragyogásából, így azok, akik látják az Istent, benne vannak az Istenben, és részesednek ragyogásából. Isten ragyogó fénye pedig megelevenít. Tehát akik látják az Istent, életből részesednek” (Répás L. ford. [kézirat]).

¹¹¹ Irenaeus *Advesus haereses* 4, 6, 5.

¹¹² Irenaeus *Advesus haereses* 4, 29, 1–2.

¹¹³ Irenaeus *Advesus haereses* 4, 20, 8.

¹¹⁴ *Ep. apost.* 50: PO 9, 221–222 (magyarul *Apokrif levelek* [1. j.] 59).

Az ítélet ez: A világosság a világba jött, de az emberek jobban szerették a sötétséget, mint a világosságot, mert gonoszat cselekedtek.²⁰ Mindaz, aki gonoszat cselekszik, gyűlöli a világosságot, és nem megy világosságra, hogy nyilvánosságra ne jussanak cselekedetei. (Jn 3,19–20; Békés-Dalos ford.)¹¹⁵

3. Rövid kitekintés az alexandriai hagyományra a 3–4. században

Irenaeushoz nagyon hasonlóan fogalmaz az alexandriai tradícióhoz tartozó, „Melitón filozófus” neve alatt megőrzött, talán 3. századi apológia: „Ha azonban, mikor a fény ránk ragyog, valaki becsukja a szemét, hogy ne lásson, a szakadékba vezet útja.”¹¹⁶

Alexandriai Kelemen pedig így foglalja össze tömören a fenti meglátásokat: Isten „ha figyelsz rá, fény, ha nem, tűz.”¹¹⁷ Ez az „értelmes (φρόνιμον) tűz”¹¹⁸ megtisztítja a lelket: a büntetés csak építő, pedagógikus célzatú lehet.¹¹⁹

Értelemszerűen Órigenés is óv jutalom és büntetés testi, vagy külsődleges értelmezése ellen, például a 4. zsoltárhoz írt kommentárnak a *Philokaliá*ban szereplő töredékében.¹²⁰ Kelemen megállapítása a tűz mibenlétéről visszaköszön a *Philokalia* szerkesztőjénél, Nazianzosi Szt. Gergelynél is.¹²¹ A Teológus máshol pedig így fogalmaz: „Micsoda a büntetés? Saját lelkiismeretünk súlya bensőnkben.”¹²² E megállapítás rímelt a kora-keresztény körökben is használt pythagoreus szentencia-gyűjtemény egy darabjára: *Aki igazságtalanságot követ el, súlyosabban szenved lelkiismerete miatt, mint akit testileg korbácsolnak.*¹²³

¹¹⁵ Vö. Jn 12,47–48: „Én nem ítélem el azt, aki hallgatja tanításomat, de nem tartja meg, hiszen nem azért jöttem, hogy elítéljem e világot, hanem hogy megmentsem a világot.”⁴⁸ Van bírāja annak, aki megvet engem és nem fogadja el tanításomat. A tőlem hirdetett ige ítéli el őt az utolsó napon.” (Békés-Dalos ford.)

¹¹⁶ Melitón filozófus 3: lásd BUGÁR: *A teológia kezdetei* (5. j.), 460.

¹¹⁷ Alexandriai Kelemen *Prot* 1, 8.

¹¹⁸ Alexandriai Kelemen *Str.* 7, 6. 34, 4: Vö. CONSTAS: *The Middle State* (99. j.), 96–97, további irodalommal a 16. jegyzetben. (Az értelmes tűzhöz vö. még *Paed* 3, 8. 44, 2: a *Str.* idézett helyén nyilvánvalóan a szotikus megkülönböztést használja a pusztító/emésztő és az építő tűz közt, mely utóbbi azonos Istennel, az Értelemmel.)

¹¹⁹ Alexandriai Kelemen *Strom.* 5, 14. 91, 2; 5, 1. 9, 4; lásd DALEY: *The Hope of the Early Church* (13. j.), 46.

¹²⁰ *Philokalia* 26, kül. 6: lásd BUGÁR M. I.: *Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete* (Catena monográfiák 15), Budapest 2013, 160.

¹²¹ Nazianzosi Szt. Gergely: *Or* 21 *in laudem S. Athanasii* 2: PG 35,1084D: a tűz az isteni fény azoknak, akik nem ismerték fel. Vö. Ioannés Polemés, *Theophanes of Nicaea: His Life and Works*, Wien 1996, 99. 109. j. (A referenciáért Roger Pearsenek tartozom köszönettel:

<https://www.roger-pearse.com/weblog/2019/05/29/theophanes-iii-of-nicaea-and-the-light-of-god-as-the-fire-of-hell-for-those-who-reject-him/>).

¹²² *Carmina moralia* ΛΔ'. *Definitiones minus exactae* (Ἵροι παρχυμερεῖς) PG 37, 964,1b-2: Τῆς δ' ἡ κρίσις; Οἰκείον ἐνδόν τοῦ συνειδότος βάρος. Vö. *Or.* 16, 9; ehhez lásd DALEY: *The Hope of the Early Church* (13. j.), 83. Ez utóbbi helyen a szégyen terminusa is előkerül (vö. *Apophthegmata Patrum, Collectio Alphabetica* Evagriosz 1). Teológus Szt. Gergelyhez hasonlóan Szír Szt. Efrém, lásd RAMELLI: *Apokatastasis* (2. j.), 332.

¹²³ *sententia Pyth.* 52: κακὰ μείζω πάσχει διὰ τὸ συνειδὸς ὁ ἀδικῶν βασιανίζομενος ἢ τῷ σώματι ταῖς πληγαῖς μαστιγοῦμενος.

Nyssai Szt. Gergely, aki az alexandriaiaknak éppúgy adósa, mint Irenaeusnak, két dolgot tart fontosnak megjegyezni: (1) a Hádés nem hely, hanem a lélek állapota;¹²⁴ (2) a pokol gyötrelmei részben a lelkiismeret-furdalásból erednek,¹²⁵ részben abból, hogy ott megszűnik a „fogyasztói társadalom”. Aki ahhoz volt szokva, hogy a fogyasztás élvezetében keresse a vigaszt, ott ezt nem találja, s ez csaknem elviselhetetlen kint jelent számára: ez a – tisztulást szolgáló – tűz.¹²⁶

A legkorábbi egyiptomi keresztény aszkéták mondásait magába foglaló gyűjtemény a Szent Antal mellett legnagyobbra becsült Nagy Szt. Makarios neve alatt őriz egy különös történetet, amely újabb szemszögből világítja meg a pokol sötétjét:

Egyszer, amikor a pusztaságban mentem, egy halott koponyájára leltem a földre dobva. Amikor pálma botommal megmozdítottam, megszólított a koponya. Azt mondtam neki:

– *Te ki vagy? – Így felelt a koponya:*

– *Bálványok főpapja voltam, azoké a pogányoké, akik ezen a helyen éltek. Te pedig a lélekhordozó Makáriosz vagy. Amely órában megsajnálod a büntetés alatt állókat, és imádkozol értük, egy kissé megvigasztalódnak.*

Azt mondta neki az öreg:

– *Milyen a vigasztalás, és mi a büntetés? – Azt mondta neki a pogány:*

– *Amilyen távol van az ég a Földtől (Iz 55, 9), olyan messzire van alattatok a tűz, mi pedig tetőtől talpig a tűz közepén állunk, és senki sem nézheti a másikat szemtől szembe (πρόσωπον προς πρόσωπον), hanem mindenki háttal tapad a másik hátához. Amikor tehát imádkozol értünk, részben látjuk a másik arcát (πρόσωπον). Ez a vigasztalás.*¹²⁷

Vagyis a pokol nem „csak” az Istentől, de a másiktól való megfosztottság állapota.¹²⁸

¹²⁴ Nyssai Szt. Gergely *De anima et resurrectione* PG 46, 68–72; GNO III, 3, 47–52 (magyarul ÓÍ 6, 599–601); vö. CONSTAS: *The Middle State* (99. j.), 98.

¹²⁵ Nyssai Szt. Gergely *Oratio catechetica magna* 8, 80–119; *The catechetical oration of Gregory of Nyssa*, ed. J. Srawley, Cambridge 1903; PG 45, 36C–7B; GNO III, 4, 32–32 (magyarul ÓÍ 6, 521).

¹²⁶ *Uo.*; és *De anima et resurrectione* PG 46, 81–84; GNO III, 3, 60–61 (magyarul ÓÍ 6, 607); vö. még DALEY: *The Hope of the Early Church* (13. j.), 88–89.

¹²⁷ *Apophthegmata patrum: Collectio alphabetica Makariosz* 38, Baán I. ford. PG 34, 257.

¹²⁸ Vö. még Milánói Ambrus *De Excessu Fratris* 2, 11 (hivatkozva DALEY, *The Hope of the Early Church* [13. j.], 98), de nála a mennybéli szereteteink távolsága okozza a fájdalmat. A kortárs teológiában a fenti látásmód különösen otthon van, hiszen számos keresztény gondolkodó fogalmazta meg különbözőképpen, hogy az előbbi gondolatot megfordítva, lenni azt jelenti, hogy szeretni és szeretve lenni: vö. N. V. SAKHAROV: *I Love, Therefore I Am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony*, Crestwood, NY 2002, 16; O. CLÉMENT: *Kérdések az emberről*, ford. Baán I., Budapest 2004, 39. Jean Vanier Szt. Ágoston nyomdokán így fogalmazza át: „boldognak lenni annyi, mint szeretni és szeretve lenni”: J. VANIER: *A közösség. A megbocsátás és az ünnep helye*, Budapest 1995, 85–88. Ebben a perspektívában a pokol a másiktól, a szeretettől való megfosztottság, a

4. Excursus: Szír Szt. Izsák

Az alexandriai tradícióhoz kapcsolódó¹²⁹ Szír Szt. Izsákban különös módon összegződnék a fenti meglátások, ezért bár térben és időben távol esik a vizsgálatom homlokterében álló szerzőktől, érdemesnek tartom kitérni rá. Ő az iménti vázolt meglátást a pozitív oldalról megragadva így summázza:

Amikor az embert a szeretet (rahmó) megindítja embertársa felé, és szenvedéseiben társává lesz – Urunk megmenti lelkét a ködlő sötétségtől – ami nem más, mint a szellemi pokol –, és az élet világosságához viszi.¹³⁰

Szír Szt. Izsák pokol-képe egyébiránt tulajdonképpen Irenaeusét árnyalja:

Az ígéret gyermekei közül azok, akik nem engedelmeskedtek, a külső sötétségbe mennek. Ott lelki értelemben vett sírás és fogsíkkorgatás lesz – ez a tűznél elviselhetetlenebb fájdalom. Most már érted, hogy nem emelkedni a mennybe – pokoli gyötrelmet jelent.¹³¹

A nagy vendégségről szóló példabeszédet magyarázva mondja az ünneplő nélkül megjelent vendégről, hogy „kivetették egy szellemi helyre, a pokolba [...], azaz az Isten nélküli sötétségbe”.¹³² Majd kevéssel alább így fogalmaz: „a külső sötétség: kívüllet minden örömon, melyet az igaz tudás és az Istennel való közösség nyújt,¹³³ majd ismét: „a fénysugár nélküli helyre, amit Seolnak és pusztulásnak neveznek, ami a tudatlanság és az Istenről

magát másoktól és Istentől elzáró ember örök magánya. Simone Weil: „ha a lélek megszűnik szeretni, már itt a földön a pokolnak megfelelő állapotba merül”: S. WEIL: *Szerencsétlenség és istenszeretet*, Kegyelem és nehézkedés, ford. Pilinszky J., Budapest 1994, 12 – mert „minden ragaszkodás mezítelen természete, hogy nincs, soha nem is volt egyéb tárgya, egyedül önmaga. És ez a pokol” (*Kegyelem és nehézkedés: Az én [Le moi], uo., 87*). Épp ellenkezőleg látják, mint ahogy Jean Paul Sartre fogalmazott híres, a pokolban játszó drámájának konklúziójában: „a pokol: a másik ember” (vö. CLÉMENT: *Kérdések az emberről* [127. j.], 16.).

¹²⁹ Szt. Izsák adósa Evagriusnak is, és egyértelműen a radikális *apokatastasis*-tan híve: lásd *Tractatus* 2, 39–40: *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian): The Second Part, Chapters IV–XLII* (CSCO Scriptorum Syri 224–225), S. Brock jegyzeteivel.

¹³⁰ *Tractatus* 1, 65: ed. Bedjan 455–456; angol fordítás: *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh Translated From Bedjan's Syriac Text With An Introduction And Registers*, by A. J. Wensinck (Koninklijke Akademie van Wetenschappen) Amsterdam 1923, 305–306; a görögben: No. 34: *Τῷ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ Ἐπισκόπου Νινεὺν τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, ed. N. Theotokis, J. Spetsieris, Athén 1895; 1976³, 151.

¹³¹ *Tractatus* 1, 6: ed. Bedjan 87–88; pp. 59–60 tr. Wensinck; No. 56: p. 225 ed. Theotokis–Spetsieris. Hasonlóképpen [Chrysostomus], *De perfecta caritate* Lásd BUGÁR: *Szabadság, szeretet, személy* (120. j.), 346–347. Izsákra hivatkozik CLÉMENT: *Kérdések az emberről* (128. j.), 213, forrásmegjelölés nélkül.

¹³² *Tractatus* 1, 76: pp. 521–522 ed. Bedjan; tr. p. 350 Wensinck (a görögből hiányzik); ugyanígy *Tractatus* 2: p. 17 ed. Bedjan; p. 11 tr. Wensinck; No. 30: p. 130–131 ed. Theotokis–Spetsieris.

¹³³ *Tractatus* 1, 76: p. 522 ed. Bedjan; pp. 350–351 tr. Wensinck (a görögből hiányzik).

való megfeledkezés.¹³⁴ Hiszen, mint alább mondja: „mert az új ég a tiszta szív mélyén van, melynek látása fény, s helye szellemi.”¹³⁵ Másutt pedig így fogalmaz: „Az Éden az isteni szeretet, melyben minden javak Paradicsoma lakozik.”¹³⁶

A görög – és a latin – hagyományban is ismert beszédében azonban tovább pontosítja a pokoli állapot leírását:

*Én pedig azt mondom, hogy azok, akik a pokolban szenvednek, a szeretet korbácsától gyötrődnek. A szeretet korbácsütései keményebbek és keserűbbek félelmetes kínzásoknál: azokat érik, akik felismerik, hogy a szeretet ellen vétkeztek. A szeretet elleni vétkek, melyek a szívre acsarkodnak, élesebbek minden más kinnál. Oktalanság azt gondolni, hogy a bűnösök a pokolban meg vannak fosztva a Teremtő iránti szeretettől. A szeretet ugyanis az igazság ismeretének szülötte, mely közismerten mindenki számára közösen megadatik. A szeretet ugyanis kettős hatást fejt ki: a vétkeket gyötri – amiképpen az a barátok közt történik ezen a világon is –, ellenben azokat, akik megtartották, ami illő, szeretettel örvendeztet meg. Így van ez a pokolban is. Azt mondom, hogy a szeretet miatti bánkódás a keserű szenvedés. A menny fiainak lelkét viszont a szeretet öröme megrészegíti.*¹³⁷

5. Pokol és remény

A pokolleírások gyakori témája a szentek együttérzése a szenvedők iránt.¹³⁸ Megjelenik ez a Péter apokalipszisében,¹³⁹ vagy a kárhozat kérdését általában érintő kortárs *Epistula*

¹³⁴ *Uo.* A fentiekkel figyelemreméltó összhangban fogalmaz a patrisztikus hagyományhoz való közvetlen kapcsolódás nélkül Simone Weil: „Mindaz, ami értéktelen, fut a fény elől. Idelelenn elrejtőzhetünk a test mögé. A halálban ez lehetetlen már. Meztelenül leszünk kiszolgáltatva a világosságnak. És maga ez lesz, kinek-kinek a pokol, a purgatórium vagy a paradicsom.”: WEIL: *Kegyelem és nehezkedés* (128. j.), 117.

¹³⁵ *Uo.*, pp. 522–523 ed. Bedjan, p. 351 tr. Wensinck.

¹³⁶ *Tractatus* 1, 43: p. 316 ed. Bedjan; No. 72: p. 282 ed. Theotokis–Spetsieris.

¹³⁷ *Tractatus* 1, 27: pp. 201–202 ed. Bedjan; p. 136 tr. Wensinck; No. 84: pp. 326–327 ed. Theotokis–Spetsieris; vö. fentebb (XX. o. és 125. j.) Nyssai Szt. Gergellyel. A kortárs teológiában az aszketikus hagyományból merítő Szofronyij apát így fogalmaz: „Amikor arról esett szó, hogy az ember, akit Isten teremtő akaratával a »semmi-ből« hozott létre, nem rendelkezik önmagában örök élettel, ez nem azt jelentette, hogy miután meghal, egyszerűen a »semmibe«, a nemlétebe tér vissza. Másra kell itt gondolnunk. Arra, hogy mivel szabad lény, Istentől elszakadva, Tőle elfordulva az Élet és a világosság helyett az örök halál, a külső sötétség birodalmát választja. Ám ez a sötétség, ez a halál nem egyenlő azzal a »semmivel«, azzal a nemléttel, amelyből a létbe nyert elhívást, hanem annak az értelmes teremtménynek az »állapota«, aki lényegét tekintve elpusztíthatatlan. Istentől ugyan elfordult, mégsem képes olyan helyre elvonulni, mely Isten számára elérhetetlen volna, mivel Isten szeretete még a pokolban is mindenkit átfog, ám a szeretet, amely az istenszeretők számára öröm és élet, gyűlölet számára – gyötrelm.” Szofronyij (Szakharov) apát, *A Szent Hegy titka*, ford. Imrényi T., Budapest 2006, 152–153.

¹³⁸ Tertullianus öröme a kárhozottak sorsa fölött ennek éles ellentéte: *De spectaculis* 30, 3 (ÓI 12, 295).

¹³⁹ *Péter-apokalipszis* (4. j.), 110–111.

apostolorumban is.¹⁴⁰ Pseudo-Josephust is foglalkoztatja a kárhozottakkal való együttérzés¹⁴¹ problémája,¹⁴² amit egyszerűen a segítségnyújtás fizikai lehetetlenségére való hivatkozással zár rövidre. Másik művében hangsúlyozza, hogy még rokonaik sem segíthetnek a kárhozottakon.¹⁴³ A *Péter apokalipszis* görög töredéke azzal oldja fel a feszültséget, hogy a szentek kiválthatnak a pokolból. Bár ebben az esetben van némi bizonytalanság a szöveg eredeti alakját illetően, a gondolat mindenesetre visszatér a *Péter-apokalipszist* talán ismerő *Sibylla-könyvben*.¹⁴⁴ A későbbi *Pál apokalipszise* viszont sajátos megoldáshoz folyamodik: a szenvedések időleges felfüggesztésének, a *refrigerium interimnek* a gondolatához.

Az együttérzés vezet el a reményhez a *Péter-apokalipszisben* éppúgy, mint a 2. századtól széles körben elterjedt *Apostolok levelében*. Az utóbbi azonban elégedetlen a *Péter-apokalipszis* megoldásával, hogy a szentek egyeseket kihúzzanak a bajból. Az *Epistula apostolorum* szerint ez lehetetlen, ám az apostolok erről való kérdezősködése végül annak reménynek felcsillanásához vezet, hogy egy napon az Atya jóságából a kívül rekedtek is bebocsátást nyernek.¹⁴⁵ Ugyanezt sugallja Aranyzájú Szt. János is:

Az Isten azonban, aki nem ismeri a szükségét, és nem kell neki semmi, ami a miénk, hanem mindent csak a mi üdvösségünkért cselekszik, bennünket magunkat tesz ennek uraivá. Ennél fogva azokat, akik nem akarják, semmiféle kényszerrel vagy szükségszerűséggel nem sújtja. Csak a javunkat nézi ugyanis. Valakit akarat ellenére az ő szolgálatára vetni annyi, mintha az illető egyáltalán nem szolgálna neki. Akkor hát miért bünteti – kérdezi valaki – azokat, akik nem akarnak Neki engedelmessé válni? Miért fenyegeti a Gyehennával azokat, akik nem hallgatnak parancsolataira? Azért, mert ha nem is engedünk neki, felettébb gondja van ránk, mivel mindenek felett jó, s ha elszökünk és elmenekülünk is előle, ő nem tágit mellőlünk. És mivel az előbbi utat, mely jótéteményeit kö-

¹⁴⁰ *Ep. apost.* 51; 54; 56, *Apokriflevelek* (1. j.), 59–61.

¹⁴¹ Egy kortárs aszkétánál, athoszi Szt. Sziluánál így jelenik meg a gondolat egy beszélgetésben:

– Isten megbüntet majd minden istentagadót. Az örök tűzben fognak égni.

Számára elégtételnél tűnt, hogy azok az emberek az örök tűzben fognak bűnhődni. Sziluán sztarec látható felindultsággal válaszolt:

– No de tegyük fel, hogy egykor a Paradicsomba kerülsz, és onnan azt látod, hogy valaki az örök tűzben szenved. Nyugodtan nézed majd?

– Hát mit tegyünk, ha egyszer ők a hibásak? — válaszolta a remete.

A sztarec szomorúan csak ennyit mondott:

– A szeretet ezt nem tudja elviselni... Mindenkiért kell imádkozni.” (Szofonyij apát, *A Szent Hegy titka* [138. j.], 59.)

¹⁴² Pseudo-Josephus, *un* F6,45skk és *ApocPt* 3; 7b; 13; vö. még *Ep. Apost.* 40.

¹⁴³ Pseudo-Órigenés *Ref* 10, 34, 3: idézve fenn, a 34. oldalon, az 59. jegyzettel.

¹⁴⁴ II, 330–338, RAMELLI, *Apokatastasis* (2. j.), 73.

¹⁴⁵ *Ep. apost.* 54–56, *Apokriflevelek* (1. j.), 60–61.

*veti, elvetettük, és nem akartunk a rábeszélésre és a Tőle élvezett adományokra hallgatni, egy másik utat létesített, mely a büntetésen és megtorlason keresztül vezet, mely keservesebb ugyan, de mégis szükséges. Amikor tehát az előbbi utat megvetik, szükséges a másodikhoz fordulni.*¹⁴⁶

A sivatagi remeték mondásainak gyűjteményében több változatban – olykor Nagy Szent Antalhoz kapcsolva,¹⁴⁷ olykor, mint alább, névtelenül – megjelenik egy történet, melyben a városi varga vagy zöldséges azzal mülja felül a kivételes aszkétát, hogy

*Amikor felkelek, mielőtt leülnék a munkámhoz, azt mondom, hogy ez az egész város kicsinytől nagyig bemegy a mennyek országába igaz voltánál fogva, csak egyedül nekem lesz osztályrészem a bűnböjtésben bűneim miatt. Este aztán, mielőtt elalszom, ugyanezt mondom.*¹⁴⁸

E történet különös csavarral sugallja a *reményt*, hogy valójában senki sem reked a szoros értelmében örökre kívül. Hasonló attitűd jellemzi Szír Szt. Efrémét is.¹⁴⁹ Mindenesetre számos modern teológus oldotta fel úgy a feszültséget, hogy bár a radikális *apokatastasis pantón* tana elfogadhatatlan, hiszen ellentmond annak, hogy az Isten radikális szabadsággal adományozta meg az embert, a *remény*, hogy Isten mindenkit üdvözítő akarata¹⁵⁰ beteljesül, messze nem az.¹⁵¹ Egy kortárs aszkéta mindenesetre az *Apophtheg-*

¹⁴⁶ Aranyszájú Szt. János *In Job* 10, 1: PG 59,73–74. Aranyszájú Szt. János összetett viszonyát az univerzális üdvösséggel kapcsolatban tárgyalja: RAMELLI: *Apokatastasis* (2. j.), 549–570. A fenti idézet nem, de hasonló értelmű szövegek sorra kerülnek elemzésében, bár nem minden esetben meggyőző számomra az értelmezése.

¹⁴⁷ *Apophthegmata Patrum: Collectio anonyma* no. 490. A görög szöveg első kiadása: *The anonymous sayings of the Desert Fathers. A select edition and complete English translation* ed., tr. by J. Wortley, Cambridge 2013, 326; 328; angol fordítás 327; 329; francia fordítás (kéziratok alapján): L. RÉGNAULT: *Les Sentences des Pères du désert*, vol V *Série des anonymes*, Solesmes-Bellefontaine 1985. A történetet elbeszéli még Szofronyij apát, *A Szent Hegy titka* (138. j.), 222.

¹⁴⁸ *Apophthegmata patrum: Collectio anonyma* no. 67: F. NAU: *Histoires des solitaires Égyptiens*, Revue de l'Orient chrétien 12 (1907) 394–395; francia fordítás 405–406; a görög szöveg ismét: WORTLEY: *The anonymous sayings* (147. j.), 58; angol fordítás: 59. A történet e változata megítélésem szerint másodlagos a Nagy Szt. Antalhoz kapcsolt verzióhoz képest, és e ponton tovább fűzi a történetet: az aszkéta is pont így tesz, azonban a varga kunyhója előtt zajongókra már nem tud így gondolni, a vargát azonban azok sem zavarják.

¹⁴⁹ *Hymni de Paradiso* 5, 15; 7, 26. A kiürülő pokol reményéről Efrémnél lásd DALEY: *The Hope of the Early Church* (13. j.), 76; radikálisabban (és szélesebb merítéssel a forrásokban): RAMELLI: *Apokatastasis* (2. j.), 331–342.

¹⁵⁰ 1Tim 2,3–4.

¹⁵¹ G. WAINWRIGHT: *Eschatology*, The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar, E. T. Oakes S. J., D. Moss eds., Cambridge 2004, 113–130, 121–125; K. WARE: *Dare We Hope for the Salvation of All? Origen, St Gregory of Nyssa and St Isaac the Syrian*, Theology Digest 45 (1998), 303–317; repr. in *The Collected Works Volume I The Inner Kingdom*, Crestwood, NY 2001, 193–215; CLÉMENT: *Kérdések* (128. j.), 25; vö. más hangsúllyal Szofronyij apát, *A Szent Hegy titka* (138. j.), 119–120.

mata fenti idézetének tanulságát – mintegy a dantei pokol hírhedt feliratának ellentétpontjaként – így foglalta össze: „*Tartsd elméd a pokolban, és ne veszítsd el a reményt!*”¹⁵²

István M. Bugár

The reverse of eschatological hope in the early Church

This short study gives an overview of the concept of hell in early Christian writings focusing on the contrast of the *Apocalypse of Peter* and various authors of the late second and early third century with a stronger or weaker tie to Asiatic Christianity, namely Melito of Sardis, Irenaeus, Hippolytus, Pseudo-*Josephus/Origen*. The analysis is followed by an outline of the views on otherworldly punishment in the Alexandrian tradition of the third and fourth centuries and an excursus on Isaac the Syrian, an heir to this tradition. The study concludes with pointing to the recurrent theme of sympathy towards the punished within the corpus analysed and how this leads to the subject of hope within a framework of despair.

¹⁵² Szofronij apát, *A Szent Hegy titka* (138. j.), 223.

Ötvös Csaba *Kezdetben?*

A Ter 1,1–2 értelmezései a Nag Hammadi Könyvtár irataiban

A Felséges szájából születtem, és ködként borítottam be a földet,
fönt a magasságban volt lakhelyem és trónom a felhőoszlopon állt,
bejártam egyedül az égi köröket és megjártam a szakadék mélységét.

Sirák 24,3–5¹

A megszemélyesült Bölcsesség egyik beszédének részlete abban van segítségünkre, hogy felidézük a bibliai teremtés történetét, hiszen a mottó szavainak referenciái a teremtéstörténetben keresendők. Jelen tanulmányhoz a Bölcsesség megszemélyesült alakján keresztül kapcsolhatók.²

Az antik gnózis primer forrásaiban több olyan történet olvasható, amely a világ teremtésére vonatkozik. A dramatikus történetek kereteibe foglalt leírások eredete, jelentése és értelmezése számos kérdést vetett fel nemcsak a kortárs szerzőkben, hanem a modern szakirodalomban is.³ A Nag Hammadi Könyvtárban olvasható beszámolók között meglepően kevés olyan szöveg van, amely a szó szoros értelmében a világ teremtésére vagy megalkotására vonatkozik. Közismert, hogy a történetekben hangsúlyosan van jelen az égi világból létrejövő alsó szféra születése. Ez legtöbbször egy bukásmítosz jellemzőit viseli, ide tartozik például a Sophia-mítosz, benne az első archónról szóló történettel. A következő kitüntetett és részletesen is tárgyalt történet az ember teremtése. A két szélső narratíva közötti rész, a világ teremtésének menete a bibliai teremtés-történethez képest jóval kevésbé kidolgo-

¹ 24, 3 ἐγὼ ἀπὸ στόματος Ὑψίστου ἐξηλθον, καὶ ὡς ὀμίχλη κατεκάλυψα γῆν· 4 ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στόλῳ νεφέλης· 5 γῆρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα· <https://www.septuagint.bible/wisdom-of-sirach> (Letöltés ideje: 2021. január 27.)

² Az antik gnózis modern kutatástörténetében jelentős helyet képvisel az Ószövetséggel összefüggő kérdések vizsgálata, amelyben fontos szerepe van a bibliai Bölcsesség alakját övező kérdésnek. Az általam ismert, leginkább átfogónak mondható és legújabb monográfia Lahe Jaan tollából született: L. JAAN: *Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und Jüdische Motive in der Gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis* (Nag Hammadi and Manichaean Studies [a továbbiakban NHMS] 75), Leiden 2011.

³ A világ teremtésének értelmezése a modern kutatásban – tudomásom szerint – még nem kapta meg az őt megillető részletes és átfogó vizsgálatot. Itt különösen a kortárs keresztény hagyományokkal együtt vizsgálva szolgálhatnak jelentős segítséggel a teremtéstan alakulásához. Megemlíthetők a következő monográfiák, pl. N. D. LEWIS: *Cosmology and fate in gnosticism and Graeco-Roman antiquity. Under pitiless skies* (NHMS 81), Leiden 2013; H. BIETENHARD: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951; Y. COLLINS: *Cosmology and eschatology in Jewish and Christian apocalypticism*, Leiden 1996.

zott és csak ritkán kerül leírásra. Ez a tény azért is tarthat számot a figyelemre, mert a világ teremtőjére és a teremtésre vonatkozó gnosztikus tanok voltak azok, amelyek a legnagyobb botránycónok számítottak már a kortársak szemében is.⁴

Jelen írásomban a bibliai első naphoz köthető néhány szövegrész rövid áttekintésére vállalkozom. Először három, a Nag Hammadi Könyvtár anyagából vett rövid példa alapján igyekszem megvizsgálni azt a vélt vagy valós kapcsolatot, amely a szövegrészek és a bibliai teremtéstörténet első napja között feltételezhető, és ezáltal szoros vagy épp tágabb értelemben a Ter 1,1–2 hagyománytörténetébe illeszthetők. A szövegrészek rövid bemutatásával és kommentálásával a vizsgálat három kérdésre keresi a választ: a szerzők milyen exegetikai módszer, milyen terminológia és ezeken keresztül milyen szimbolika használatával alkoták meg saját konstrukcióikat.

A három szöveg három külön típusba rendezhető. Ez persze nem lehet meglepő, hiszen sem a Könyvtár traktátusai között, sem a másodlagos források között nem található két, minden részletében megegyező teremtéstörténet. Az alábbiakban a szövegrészek értelmezése közben amellet érvelek majd, hogy az általuk képviselt típusok közötti fő különbségek a bibliai szöveghez való viszonyukból következnek, és annak ellenére, hogy vannak közös vonásaik, mégis három önálló hagyományzálat képviselnek.

Az idézetek rövid elemzése után mutatom be röviden azt a szöveget, amelyik vélhetően mindhárom forrásaként szolgálhatott, és ezért ebben a konstruált genealogikus sorban a teremtéstörténet első felhasználójának, vagy inkább kihasználójának tekinthető.

Az elemzés módszere a szövegek szimbolikája miatt szorol magyarázatra. A szimbolikus nyelv, a megszemélyesült fogalmak és a sok esetben homályos, mitikus történet miatt nem minden esetben nyílik lehetőség az egyértelmű azonosságok vagy megfeleltetések kimutatására, és inkább a párhuzamokra támaszkodva találhatunk kulcsot egy-egy szövegrész értelmezésére.

János apokriphon (JA)

Az első példa a JA szövegéből való. Közismert a traktátus története, korabeli és a modern kutatásban betöltött szerepe, népszerűsége, ahogy szövege is,⁵ és érdemes ezen a ponton

⁴ Elegendő e helyen utalni az antik gnózis primer forrásainak kozmológiai dualizmust hordozó tanításaira, illetve ezek cáfolatára mind a keresztény, mind a filozófiai hagyományokban.

⁵ A kopt szöveg bilingvis kiadása: *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2* (NHMS 33), (eds.) M. Waldstein, F. Wisse, Leiden – New York – Köln 1995. Szövegét magyarul lásd *János Apokrifon*, ford. Egedi B., Hasznos A., Luft U., Istenek, szentek, démonok Egyiptomban (Kultusz és logosz 1), szerk. Luft U., Budapest 2003, 229–259. A terjedelmes szakirodalomból csak néhány, a teremtéshez tartozó példa: R. VAN DEN BROEK: *The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John*, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 91), ed. R. B. van den Broek, M.

arra is hivatkozni, hogy már a legkorábbi szövegkiadások és kommentárok is utaltak a Teremtés könyvének felismerhető hatására.⁶ A modern kutatástörténet kezdetén például George MacRae ezt írta: „Bizonyos értelemben azt mondhatjuk, hogy a gnosztikus mítosz szándéka az volt, hogy a Teremtéstörténet igaz, ezoterikus értelmezését adja.”⁷ Ez talán elegendő bizonyíték arra nézvést, milyen jelentős szerepet kaphatott a korabeli hagyományok között, és milyen szerepet szántak neki a modern kutatók.

Vizsgálatunkhoz egy jóval kisebb szövegrészhez, a bűnbánó Sophia alakjának leírásához fordulunk. Sophia egy aión, az égi világ lakója, aki teremtői erejének téves, társ nélküli használatával hozza létre az első archónt.⁸ Miután Sophia elkövette vétkét, és társa nélkül teremtette az első archónt, elrejtette teremtményét a plérómán, az égi világon kívül egy fényes felhőben azért, hogy senki se lássa. Az archón azonban tovább használja a benne rejlő spirituális erőt, teremt, és ez vezet a blaszfémiához. Az archón teremtői cselekedete váltja ki Sophia megtérését, mert belátta tettét és bűnbánatot tartott. Ennek a bűnbánatnak a leírását idézem.

A történet a következőket mondja:

Aztán az anya elkezdett ide-oda mozogni, amikor megértette hiányosságát, mert társa nem értett vele egyet. De én azt mondtam: Krisztus, mi az ide-oda járkálás? Mosolygott, és azt mondta: Gondolod, hogy ez úgy van, ahogy Mózes mondta: a vizek felett? Nem, hanem az anya látta a gonoszságot és az el-

J. Vermaseren, Leiden 1981, 38–57; G. QUISPÉL: *The Demiurge in the Apocryphon of John*, Nag Hammadi and Gnosis (NHS 14), ed. R. McL. Wilson, Leiden 1978, 1–33; M. A. WILLIAMS: *Divine Image – Prison of Flesh. Perceptions of the Body in Ancient Gnosticism*, Fragments for a History of the Human Body, Part One (Zone 3), ed. M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi, New York 1989, 129–147; U. J. MANSFELD: *Bad World and Demiurge. A 'Gnostic' Motif From Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday (5. j.), 261–314.

⁶ Ehhez lásd pl. Till és Schenke kommentárját: W. TILL, H.-M. SCHENKE: *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Texte und Untersuchungen 60.2), Berlin 1972; a Giversen által összegyűjtött párhuzamokat (de nem teljes lista): S. GIVERSEN: *Apocryphon Johannis. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary* (Acta Theologica Danica 5), Copenhagen 1963. Egyik tanulmányában különbséget tett a szó szerinti megfelelések és az olyan részek között, amelyek ugyanazon eseményekre vonatkoznak, mint ami a Teremtés könyvében van, de terminológiájukban semmi hasonlóságot nem mutatnak: S. GIVERSEN: *The Apocryphon of John and Genesis*, Studia Theologica 17 (1963) 60–76, főleg 66–67.

⁷ ”In a sense we may say that the very intention of the Gnostic myth is to provide a ‘true,’ esoteric explanation of the Genesis story itself.” G. W. MACRAE, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, Novum Testamentum 12 (1970), 86–101, 99.

⁸ A Sophia-mitoszhoz lásd pl. J. J. BUCKLEY: *Female Fault and Fulfilment in Gnosticism*, Chapel Hill – London 1986; K. L. KING (ed.): *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988; G. C. STEAD: *The Valentinian Myth of Sophia*, Journal of Theological Studies 20 (1969) 75–104; J. N. VORSTER: *Androgyny and Early Christianity*, Religion and Theology 15 (2008) 97–132.

pártolást, ami a fia által történt. Megbánta és a tudatlanság sötéttségében járva szégyenkezni kezdett, és nem mert visszatérni, hanem járkált. Ez a mozgás az ide-oda járás. (Berlini Kódex, röv. BG 44, 19–45, 19;⁹ párh. II, 13, 13–26).

Az apokrüphon történetének itt név nélküli szereplője az archón, aki Sophia elfordulásáról és szégyenéről nem vesz tudomást. Ezt a mitikus pillanatot követi az archón által elkövetett blaszfémia. A megtérő Sophia imádkozik, ahogy ezt teszi a pléróma többi aiónja is, és az első létező, a láthatatlan Szellem meghallgatja kérésüket, megkönyörül Sophián, de nem eredeti helyére tér vissza, hanem az első archón felett, a kilencességben foglalja el helyét.

Az apokrüphonban a tanítvány, János kérdéseivel megszakított történet egyértelműen a mózesi vershez tér vissza, és a bűnbánó Sophia alakját a vizek felett lebegő lélek képéhez kapcsolja. A szöveg ezzel hozza létre a kapcsolatot, jelesül összekapcsolja Sophia bűnét, a társ nélkül teremtést követő bűnbánatának leírását és a mózesi történetet. Ez alapján azt mondhatjuk, hogy ha párhuzamot keresünk a bibliai teremtéstörténettel, akkor az égi világ a bibliai éghez, míg az első archón által teremtett világok és az archónok a bibliai földhöz kapcsolhatók (Gen 1,1), és közöttük a bűnbánó Sophia pedig a Lélekhez. Ezen strukturális váz alapján állítható fel a párhuzam. A szakirodalomban több megközelítés is létezik. Buckley¹⁰ a mózesi szöveg ezoterikus exegézisaként aposztrofálta, de van, aki polemikus exegézisaként értelmezi, amely a Teremtés első fejezetének hű és korrekt értelmezését keresi a más keresztényekkel szembeni viták kontextusában (például Luttkhuizen¹¹), vagy egyszerűbben a bibliai szöveg allegorikus értelmezésként definiálja (például Pleše¹²). Arról megoszlik a kutatók véleménye, hogy itt a bibliai szöveghez kapcsolt allegóriára épült a mitikus értelmezés (ez Schenke véleménye¹³), vagy a mitikus toposz, a bűnbánó és ide-oda mozgó Sophia alakját kapcsolta a szerző az Őszövetség allegóriájához, azzal a megjegyzéssel, hogy Mózes tévedett (például Schottruff¹⁴).

⁹ ἈΔΑΡΧΕΘΑΙ ΟΕ ΝΩΙ ΤΜΑΔΥ ΕΠΙΦ[Ε]Ρ[Ε] ΔΑΕΙΜΕ ΕΠΕΩΤΑ ΕΒΟΛ ΧΕ ΜΠΕ ΠΕCCΥΝΖΥΓΟC CΥΜΦΩΝΙ ΝΗΜΑC ΘΜ ΠΤΡΟΥΨΥΓΕ ΜΜΟC ΕΒΟΛ ΖΙΤΜ ΠΕCΧΩΚ ΔΝΟΚ ΔΕ ΠΕΧΔΕΙ ΧΕ ΠΕΧΧ ΟΥΠΕ ΕΠΙΦΕΡΕ ΝΤΟQ ΔΕ ΔQΩΒΕ ΠΕΧΔQ ΧΕ ΕΚΜΕΥΕ ΧΕ ΚΑΤΑ ΘΕ ΝΤΑQΧΟΟC ΝΩΙ ΜΩΥΧΗC ΧΕ ΖΙΧΝ ΝΗΜΟQ ΜΜΟΝ ΔΛΛΑ ΔCΝΔΥ ΕΤΚΑΚΙΑ ΜΝ ΤΑΠΟΤΑCΙΑ ΕΤΝΔΩΠΕ ΜΠΕCΩΗΡΕ ΔCΜΕΤΑΝΟΕΙ ΔΥΩ ΕCΝΔ ΕCΝΗQ ΘΜ ΠΚΔΚΕ ΝΤΗΝΤΑΤCΟΟΥΝ ΔCΑΡΧΕΘΑΙ ΕΩΠΠΕ ΔΥΩ ΕΝCΤΟΛΜΑ ΔΝ ΕΚΤΟC ΔΛΛΑ ΝΕCΝΔΕCΝΗΥ ΠΕ ΠΕCΝΔ ΔΕ ΜΝΠΕCΕΙ ΠΑΙ ΠΕ ΕΠΙΦΕΡΕ.

¹⁰ BUCKLEY: *Female Fault and Fulfilment* (8. j.).

¹¹ G. P. LUTTKHUIZEN: *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions* (NHMS 58), Leiden 2006.

¹² Z. PLEŠE: *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John* (NHMS 52), Leiden 2006.

¹³ Lásd még H. G. BETHGE: *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, K. W. Tröger (ed.), Berlin 1980, 89–109.

¹⁴ L. SCHOTTRUFF: *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 37), Neukirchen-Vluyn 1970.

Ha azonban szorosan a szöveg szó szerintiségét követjük, akkor két részlet keltheti fel a figyelmünket. A kitüntetett pont mindenképpen az, hogy a Sophia-mítosznak, amely jelen esetben egy bukásmítosz, van egy olyan pontja, amely a bibliai teremtéstörténethez illeszkedik a szöveg szerzője szerint. De a Bölcsesség alakja nem azonosul a szó szoros értelmében a Lélek alakjával, nem egyeztetésről van tehát szó, és nem is megfeleltetésről, a bibliai és a gnosztikus történet között a kapocs az *epipherestai* terminus (amit megtart a rövid redakció BG) és fordítása (a hosszabb redakcióban II 13, 13–14 és IV $\Psi\epsilon\epsilon\iota$ ¹⁵). Az ige arra szolgál, hogy az *LXX*-ban leírja a Lélek lebegését ($\piνεϋμα θεου \acute{\epsilon}πεφ\acute{\epsilon}ρετο$, és Noé bárkájának mozgását Gen 7,18-ban¹⁶), a *JA* traktátusban pedig Sophia bűnbánó, tanácstalan ide-oda járkálását, bolyongását (a kopt intranszitiv ige jobban kifejezi a rendezetlen, ide-oda mozgást, vándorlást (a *peripheresthai* jelentéséhez áll közelebb, míg a bibliai *epipheresthai* 'mozog, lebeg valami felett' jelentése ennél határozottabb mozgásra utal). A másik apró, de értelmezésünk szempontjából jelentős részlet a szövegből magából következik. Mert a szöveg azt állítja, hogy Mózes vagy a mózesi szöveg értette félre a teremtés menetét („nem úgy, ahogy Mózes mondta”). Ezzel azonban azt is állítja, hogy nem a szöveg értelmezése a kérdéses, nem csupán exegetizálja a szöveget, hanem a kritika egy lépéssel tovább megy és megváltoztatja a szöveg referenciáját és „vizek feletti” kifejezés helyére illeszti a sötétségben bolyongást. Másképp mondva a polémia nem egyszerűen a szöveg helyes értelmezésével kapcsolatos, hanem magával a szöveggel is. A szerző értelmezésében a Sophia történettel állnak összefüggésben a bibliai teremtés lépései, vagyis, amikor a szerző korrigálja a szöveget, akkor ezt azzal a céllal teszi, hogy a mítosz történetének megfelelő lépéseket magyarázza. És ez az, ami a *JA* sajátosságának foglalata a bibliai teremtéstörténet első napjának vonatkozásában. Másképp fogalmazva, a szerző értelmezésében a bibliai teremtés és az általa mesélt mítosz kompatibilis.¹⁷

Röviden összefoglalva, a *JA* traktátusban olvasható, a rossz eredetére választ kínáló Sophia-mítosz egyik etapja az antik gnózisban az, amely a bibliai teremtés-történet első napjához illeszkedik.

¹⁵ W. E. CRUM: *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, 547a–b.

¹⁶ Érdemes megjegyezni, hogy az $\acute{\epsilon}πιφ\acute{\epsilon}ρω$ ige jelentése között szerepel a megtámad, lerohan jelentés is, ami teljesen ellentétes a bibliai használattal. Ehhez lásd pl. H. G. LIDDELL, R. SCOTT: *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented Sir H. S. Jones, R. McKenzie, Oxford 1940. Ez a jelentésmező távol esik az eredeti héber szöveg jelentésétől, amely a lebeg jelentéshez van közelebb. De talán éppen ezért használhatták ki a dualisztikus értelmezők.

¹⁷ PLEŠE: *Poetics of the Gnostic Universe* (12. j.).

Cím nélküli irat a világ eredetéről (VE)

A következő példánk a *Cím nélküli iratból* való.¹⁸ Ahhoz azonban, hogy ez a variáns értelmezhető legyen, először is vissza kell térnünk a traktátus kezdetéhez. Az ott olvastak szerint a traktátus azzal a céllal íródott, hogy demonstrálja az emberek és a világ isteneinek téves véleményét az eredeti káosz feltételezéséről.¹⁹

Látva, hogy mindenki, a világ istenei és az emberek azt mondják, hogy semmi sem volt a káosz előtt, én azonban bebizonyítom, hogy mindannyian tévednek, mert nem ismerik sem a káosz eredetét, sem gyökerét. Íme a bizonyítás. Minden ember egyhangúlag azt mondja a káoszról, hogy az egy sötétség. De ez az árnyékból jön, amit sötétségnek neveznek. És az árnyék pedig egy műből jön, ami kezdetből létezik. Ez létezett, mielőtt a káosz lett és ez (a káosz) az első mű után jött létre. (97, 24–29²⁰).

Az világosan látszik, hogy a szerző a káosz elsősége ellen érvel (a céltábla nagy valószínűséggel a hésiodosi mitológia vagy annak korabeli variánsa). Egy egyszerűnek ható, a fizikai világból vett szimbolika a bizonyítás alapja: egyetlen sémába, ok-okozati sorba illeszti be a két perszifikált létezőt, a fény és a sötétség dualitását azért, hogy a káosz másodlagosságát alátámassza. Ehhez aztán bevezet egy köztes létezőt, az első művet (*ergon*), ami az általa használt fizikai szimbolikát működővé teszi, röviden, árnyékot vet. És ezzel készen áll a magyarázata.

¹⁸ A szöveg bilingvis kiadásai: kopt-francia L. PAINCHAUD: *L'écrit sans Titre. Traité sur l'origine du monde (NHC II,5 et XIII,2 et Brit.Lib.Or.4926 [1], Québec – Louvain – Paris 1995; kopt-angol Bethge és Layton fordításában: B. LAYTON (ed.): NHC II, 2–7 together with XIII, 2 Brit.Lib.Or.4926(1) and POxy.1,654,655. II (NHS 21), Leiden – Kopenhagen – Köln – New York 1989, transl. by H. G. Bethge, B. Layton, Societas Coptica Hierosolymitana, with fragments from Codex XIII and from the British Library (Oeyen Fragments), 12–135; a kopt-német H. G. Bethge disszertációján alapul: H. G. BETHGE: »Vom Ursprung der Welt«. *Die fünfte Schrift aus Nag Hammadi Codex II neu herausgegeben und unter bevorzugter Auswertung anderer Nag Hammadi Texte erklärt*, Berlin 1975.*

¹⁹ A kommentárok a hésiodosi teogóniát vagy annak korabeli variánsát vagy kommentárját feltételezik. Ezeket kiegészítve utalnunk kell a keresztény apologétákra, akik hivatkoznak a hésiodosi munkára és cáfolják azt. Justinos (1Apol 59) és Theophilos (ad Aut II 1–8), akik többek között a hésiodosi teogóniát is cáfolják, hogy aztán kifejték a teremtésre vonatkozó tanításaikat.

²⁰ ΕΠΕΙΔΗ ΟΥΟΝ ΝΙΜ ΝΝΟΥΤΕ ΜΠΚΟΜΟC ΔΥΩ ΡΡΩΜΕ CΕΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΜΝΛΔΔΥΕ ΨΟΟΠ ΓΑ ΤΕΡΗ ΜΠΧΔΟC ΔΝΟΚ ΔΕ ΪΝΑΡΡΑΠΟΔΙΚΝΥΕ ΧΕ ΔΙΥΡΠΙΛΑΔΝΔ ΤΗΡΟΥ ΕΝCΕCΟΟΥΝ ΔΝ ΝΤΙCΥCΤΑCΙC ΜΠΧΔΟC ΜΝ ΤΕΦΝΟΥΝΕ ΤΑ[ΕΙ ΔΕ ΤΕ ΤΑ]ΠΟΔΙΖΕΙC ΕΨΧΕ CΡCΥΜΙ[ΦΩΝΕΙ ΜΝ [Ρ]ΡΩΜΕ ΤΗΡΟΥ ΕΤΒΕ ΠΧΔ[ΟC] ΧΕ ΟΥΚΑΚΕ ΠΕ ΟΥΕΒΟΛ ΔΕ ΠΕ ΓΝ ΟΥΓΔΙΒΕC ΔΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΦ ΧΕ ΚΑΚΕ ΘΡΔΙΒΕC ΔΕ ΟΥΕΙ ΕΒΟΛ ΠΕ ΓΝΝΟΥΕΡΓΟΝ ΕΨΟΟΠ ΞΙΝ ΤΕΡΟΥΕΙΤΕ ΦΟΥΟΝΓ ΔΕ ΕΒΟΛ ΧΕ ΝΕΨΟΟΠ ΕΜΠΑΤΕ ΠΧΔΟC ΨΩΠΕ ΝΤΑ-ΦΟΥΩΡ ΔΕ ΝCΑ ΨΟΥΡΠΙ ΝΕΡΓΟΝ

Az érvelés persze nem tökéletes, de az a pont, ahová eljut, a szöveg későbbi részéből válik világossá. A káosz, az árnyék és a sötétség felemlítésével a mózesi beszámolóhoz jut közelebb az érvelés menete. De ebben a pillanatban még elegendő azt belátni, hogy a fény, az árnyék és maga az első mű is perszonalifikált hatalmak, és felemlítésükkel a szerző egy vélhetően görög-hellénisztikus teremtésmítoszzal szemben polemizál, és egy olyan véleményt képvisel, amelyben a káosz keletkezett és másodlagos.

Ahhoz, hogy álláspontját igazolja, a már felemlített három princípium közötti ok-okozati sor felállítása az első lépés: ez a fény, az első mű és az árnyék. Ez vezet ahhoz a lépéshez, amikor megszemélyesíti őket, és a fizikai hasonlat hármasságából kibontja, illetve külön-külön jellemzi a tételezett princípiumokat. Mindeközben a megszemélyesítést kihasználva nemcsak megtartja a közöttük levő kapcsolatot, hanem egy dramatizált történet szereplőiként használja fel ezeket az absztrakt fogalmakat.

Ezt a jelentésszintet bontja ki a voltaképpeni mitikus történet, amelyben az égi világ, Pistis Sophia és az árnyék játsszák a fő szerepet:

Mikor a halhatatlanok természete kiteljesedett a határtalanból, megjelent egy képmás Pististől, akit Sophiának neveznek. Ez akarta, és egy művé lett, ami az első fényhez hasonló. És azonnal megjelent akarata, egy égi képmás, mérhetetlenül nagy, ami a halhatatlanok és az utána következők között volt. Ő a függöny az emberek és az égiek között.

Az igazság aiónjának nincs árnyéka belül, mert határtalan fény van benne mindenhol, de a külső része árnyék, amit sötétségnek neveznek. Egy erő jelent meg a sötétség felett. Az árnyékot az erők, amelyek ezek után jöttek létre, határtalan káosznak nevezik. Ebből jelent meg az istenek minden nemzedéke, és az egész hellyel. Tehát ez (ti. az árnyék) az első mű utáni. A mélység Pististől jelent meg, ahogy mondtam. (98, 11–99, 2²¹).

²¹ ΤΦΥΣΕΙΣ ΔΕ ΝΗΙΑΤΜΟΥ ΝΤΑΡΕΧΧΩΚ ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΕΤΕ ΜΝΤΕΦ ΔΡΗΧΨ ΤΟΤΕ ΟΥΕΙΝΕ ΔΦΖΤΕ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΠΙCΤΙC ΕΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΨ ΧΕ ΤCΟΦΙΑ ΔΦΟΥΩΨ ΔΦΩΠΠΕ ΝΝΟΥΕΡΓΙΝ ΕΦΕ<Ι>ΝΕ ΜΠΟΥΟΕΙΝ ΕΤΨΟΟΠ ΝΨΟΡΠ ΔΥΩ ΝΤΕΥΝΟΥ ΔΦΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΝCΙ ΠΕCΟΥΩΨ ΕΦΟ ΝΝΙΝΕ ΜΠΕ ΕΥΝΤΑΨ ΜΜΔΥ ΝΝΟΥΜΕΓΕΘΟC ΕΝCΕΔΨΜΕΕΥ ΔΝ ΕΡΟΨ ΕΦΖΝ ΤΜΗΤΕ ΝΝΙΑΤΜΟΥ ΜΝ ΝΕΝΤΑΖΨΩΠΕ ΜΜΙΝCΩΟΥ ΝΘΕ ΕΤΜΠΕ ΕCΟ ΜΠΑΡΑΠΕΤΑCΜΑ ΕΦΠΩΡΧ ΟΥΤΕ ΡΡΩΜΕ ΜΝ ΝΑ ΠCΑ ΝΤΠΕ ΠΙΔΙΩΝ ΔΕΝΤΕ ΤΜΕ ΜΝΤΕΦ ΖΔΙΒΕC ΜΜΔΥ ΜΠΕΦΒΟΛ ΧΕ ΠΟΥΟΕΙΝ ΕΤΕ ΜΝΤΕΦ ΨΙ ΖΜ ΜΑ ΝΙΜ ΝΖΗΤΨ ΠΕΨCΑ ΝΒΟΛ ΔΕ ΟΥΖΔΕΙΒΕ ΠΕ ΔΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΨ ΧΕ ΚΑΚΕ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΨ ΔΥΔΥΝΑΜΙC ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΖΙΧΜ ΠΚΑΚΕ †ΖΔΕΙΒΕ ΔΕ ΔΝΔΥΝΑΜΙC ΝΤΑΖΨΩΠΕ ΜΝΝCΩΟΥ ΔΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΨ ΧΕ ΠΧΔΟC <ΕΤ>ΕΜΝΤΕΦ ΔΡΗΧΨ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΨ ΔΓΕΝ[ΟC ΝΙ]Μ ΝΝΟΥΤΕ † ΟΥΩ ΕΡΡΑΪ ΔΥ[.....]ΩΠΟΥΔ ΜΠΠΜΑ ΤΗΡΨ ΖΩC[ΤΕ ΔΘΖΔΕΙΒ]Ε ΔΝ ΟΥΖΑC ΝCΑ ΠΨΟΡΠ ΝΕΡΓΟΝ Ν[ΤΑC] ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ <Μ>ΠΝΟΥΝ ΕΒΟΛ ΖΝ ΤΠΙCΤΙC ΝΤΑΝΨΔΧΕ ΕΡΟC

A szöveg két hasonlattal él. Az első a Sophia-mítosz egyik variánsa, amelyben a függöny a központi motívum.²² A szöveg sajtósága, hogy egyértelműen azonosítja Pistisszel a függönnyt. Nincs szó teremtésről vagy utánzásról, egyszerűen az akarat gyakorlására hivatkozik a szöveg, amivel a függöny létrejöttét magyarázza.

A másik hasonlat erre épül. A kozmikus függöny, amely határolja az igazság aionját, árnyékot vet, és újra visszatér a korábban bemutatott rész terminológiája. Árnyék, sötétség, káosz, és a mélység, de itt már a belőle létrejövő létezőkkel együtt.

Ezzel a lépéssel még nem teljes a cáfolat, de látható, hogy egy mitikus történet bonthatódik ki. Ahhoz, hogy igazolja álláspontját, az árnyék differenciálódásának leírásába kezd, és beszél az irigységről, a haragról, majd az anyag és a vizes szubsztancia létrejöttéről is.

A differenciálódás után a szöveg visszatér Pistis alakjához: *És mikor ezek megtörténtek, Pistis eljött és megjelent a káosz anyag felett, ami el volt dobva, mint egy torzszülött, mert nem volt benne szellem. Mert az egész határtalan sötétség és feneketlen víz volt.* (99, 23–28²³).

Ebben a szövegrészben már talán könnyebben felismerhetők a bibliai Teremtés szövegére utaló terminusok. Az utolsó mondat tekinthető a Gen 1,2 allúziójának.²⁴ És itt éri el a kezdő sorokban indított polémia a célját, mert a káosz másodlagosságát a bibliai szöveghez eljutva cáfolja. Nincs és nem is lehet egyértelmű megfelelés a szöveg és a bibliai történet között, de felismerhető a forrás. A mitikus történet, amely a fizikai hasonlatból bomlik ki, a bibliai vershez vezet. Ne felejtjük el, azzal a céllal indult, hogy a káosz másodlagos voltát magyarázza, és oda jutott, hogy a Sophia-mítosz adott pontján a bibliai terminusokat használja az árnyék és a sötétség leírására.

És azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy egy polemikus szándékú bizonyításról van szó. Itt érdemes hivatkozni például Justinos vagy Theophilos eljárás módjára, akik a hésiiodosi teogónia cáfolatával kötötték össze a bibliai teremtéstörténet magyarázatát. A VE szerzője hasonló eljárást követ, de jóval nagyobb mértékben támaszkodik a szimbolikus nyelv adta lehetőségekre és a megszemélyesített fogalmak által történetté alakítja a mózesi leírást.

A szöveg későbbi részében a kép tér vissza újra, csak a perspektíva változik, amikor a szöveg az első archón, Jaldabaóth szempontjából írja le:

Amikor az archón látta saját nagyságát, és csak önmagát látta, nem látott semmi mást csak vizet és sötétséget, akkor azt gondolta, hogy egyedül létezik. Gon-

²² O. HOFIUS: *Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f. und 10,19f.* (WUNT 14), Tübingen 1972.

²³ ΝΤΑΡΕ ΝΔΕΙ ΔΕ ΨΩΠΕ ΤΟΤΕ ΔΣΕΙ ΝΘΙ ΤΠΙΣΤΙΣ ΔΣΟΥΩΝ ΕΒΟΛ ΖΙΧΝ ΘΥΛΗ ΜΠΧΔΟC ΤΔΕΙ ΕΝΤΑΥΝΟΧΤ ΝΘΕ ΝΝΟΥΖΟΥΕ ΝΕ ΜΝ ΠΝΑ ΓΑΡ ΝΖΗΤΨ ΧΕ ΠΗ ΓΑΡ ΤΗΡΨ ΟΥΚΔΚΕ ΠΕ ΕΜΝΤΑΨ ΔΡΗΧΨ ΔΥΩ ΟΥΜΟΟΥ ΕΜΝΤΑΨ ΨΙΚ ΜΜΔΥ

²⁴ PAINCHAUD: *L'écrit sans Titre* (18. j.), 272.

*dolata*²⁵ beteljesült a szó által, és megjelent, mint egy szellem, amely ide-oda mozgott a vizek felett. (100, 29–101, 2²⁶)

Az utolsó idézet már világosan mutatja azt, hogy a szerző a mózesi teremtéstörténethez akar eljutni. Az első archón megszemélyesült gondolata (ΜΕΕΥΕ) az, amely a Vizek felett lebegő lélek szimbólumához közelít, és teszi egyértelművé a párhuzamot. Ez a gondolkodás teszi képessé az archónt arra, hogy teremtsen (a szó, amire a szöveg hivatkozik, az a szó, amelyet Pististől kapott a mítosz egy korábbi részében, amikor kihívta a vizekből).²⁷

Azt is láttuk, hogy a korábbi idézetben a JA-hoz hasonló módon, hasonló jelzőkkel ábrázolja a Pistis alakot. A traktátusban is a hibája miatti zavarodottság jellemzi a sötét vizek felett megjelenő Pistis alakot. Hasonlóképpen egyértelmű a függés a Ter 1,1–2 szókincsétől, hiszen a határtalan víz és a feneketlen mélység²⁸ a Teremtés szövegének allúziójaként azonosíthatók. A második idézetben a felső világ nem kap szerepet. Az idézet második szövegrészéből nemcsak Pistis, hanem a felső világra utalás is hiányzik. Ez a történet szintjén egyértelműen kifejezi az archón tudatlanságát, és magyarázatként is szolgál az archón blaszfémiájához (hiszen azt gondolja, hogy egyedül van). De, ahogyan a harmadik idézet példázza, az archón gondolatának leírása újra csak kapocs a bibliai vershez.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a VE traktátusban a világ teremtésének mitikus történetében már világosan kötődik a szöveg a mózesi teremtéstörténethez, és az is egyértelmű, hogy a szöveg a Sophia-mítosz két lépcsőfokát is megfelelteti a bibliai versnek. Mindez azt jelenti, hogy a traktátus szerzője által adott kijelentés igazolásához szolgál forrásként és támasztékként.

Shém Parafrázisa (ShémPar)

Az eddigi idézetekhez képest jóval szimbolikusabb nyelven megfogalmazott szövegben is fennmaradt a kezdet állapotának leírása.

²⁵ A fordításban Wisse és Schenke kiegészítését követem (ΠΕΥΜΕΕΥΕ).

²⁶ ΝΤΑΡΕ ΠΙΔΡΧΩΝ ΝΑΥ ΕΠΕΦΜΕΓΕΘΟΣ ΔΥΩ ΝΤΑΦ ΟΥΔΑΤΦ ΠΕΝΤΑΦΝΔΥ ΕΡΟΦ ΜΠΕΦΝΔΥ ΕΚΕΟΥΔ ΕΙ ΜΗΤΙ ΔΜΟΟΥ ΖΙ ΚΑΚΕ ΤΟΤΕ ΔΦΜΕΕΥΕ ΧΕ ΝΙΤΟΦ ΟΥΔΑΔΤΦ ΠΕΤΨΟΟΠ ΠΕΦΜΕ[..... ΔΦ]ΧΩΚ ΕΒΟΛ ΖΙΤΜ ΠΨΔΧΕ ΔΦΟΥΩΝΖ ΕΒ[ΟΛ] ΝΟΥΠΝΔ ΕΦΝΝΔ ΕΦΝΝΗΥ ΖΙΧΝ ΜΜΟΟΥ

²⁷ Ez a megszemélyesült gondolat később is megjelenik a traktátusban: „ő (ti. Sabaoth) meggyűlölte atyját, a sötétséget és anyját, a mélységet, és megutálta nővérét, az első atya gondolatát, ami ide-oda mozgott a vizek felett.” (104, 10–13)

²⁸ PAINCHAUD: *L'écrit sans Titre* (18. j.), 238.

A VII. kódexben fennmaradt Shém Parafrázisa apokalipszis.²⁹ Derdekeas ad kinyilatkoztatást Shémnek, aki beszámol az olvasóknak (a fajnak) a testen kívüli elragadtatásban kapott ismeretekről. A kutatók véleménye megoszlik abban, hogy szöveg azonosítható azzal, amit Ps-Hippolytos (Ps-Órigenés) Séth parafrázisaként említett, vagy csak nagy affinitást mutat az egyházatya által idézett szöveggel.³⁰ Annyi bizonyos, hogy a széthiánus hagyomány egy iratáról van szó, de a szöveg nélkülöz sok olyan jegyet, amely a széthiánus hagyományhoz tartozást megerősíthetné.³¹

A bibliai teremtéstörténet feltételezett exegéziséhez egy nagyobb szövegrész tartozik. Ennek a kezdő sorai a következőképpen írják le a kezdet állapotát:

Volt a fény volt és a sötétség és közöttük a szellem. Mivel elfelejtetted gyökered, a nemzetlen Szellemet, elmondom neked az igazságot a hatalmakról. A fény figyelemmel és értelemmel teli gondolat volt, melyek egyetlen formában egyesültek. A sötétség szél volt a vizeken, értelmét kaotikus tűz burkolta be. S a közöttük lakó szellem szelíd és alázatos fény volt. Ez a három gyökér. (1, 25–2, 7³²)

²⁹ Alapos és jól használható bevezető olvasható a szöveg bilingvis kiadásában: F. WISSE: *The Paraphrase of Shem (Introduction, Text, and Translation)*, Nag Hammadi Codex VII (NHMS 30), B. Pearson (ed.), Leiden 1996, 15–127.

³⁰ Ref. V 22, 1. Ehhez lásd Wisse bevezetőjét a fordításhoz: WISSE: *The Paraphrase of Shem* (29. j.); illetve tanulmányát: F. WISSE: *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem*, *Novum Testamentum* 12 (1970) 130–140, amelyben a Séth parafrázisát a krisztianizált formának tartotta. Hasonló véleményt látunk: C. COLPE: *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi II*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 16 (1973) 106–126, 114. A kutatók másik csoportja a közös forrás hipotézise mellett érvelt pl. Bertrand és Robinson szövegkiadásai. A két szöveg hasonló elemeinek legrészletesebb felsorolásához és értelmezéséhez lásd M. ROBERGE: *The Paraphrase of Shem (NHC VII,1). Introduction, translation, commentary* (NHMS 72), Leiden 2010 87–93. A szerző rövid konklúziója a közös forrás, vagy a hasonló iskola hipotézise.

³¹ Az iskola legnagyobb hatású rekonstrukciójának kísérleteit Schenke és Turner neve fémjelzik. Schenke fektette le az alapokat tanulmányaiban: *Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften*, *Studia Coptica* (Berliner Byzantinische Arbeiten 45), P. Nagel (ed.), Berlin 1974, 165–173. és *The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism*, *The Rediscovery of Gnosticism*, Vol. 2: *Sethian Gnosticism* (Studies in the History of Religions 41. Supplements to Numen), B. Layton (ed.), Leiden 1981, 588–616. Turner munkái közül tanulmánya pl. *The Gnostic Threefold Path to Enlightenment*, *NT 22* (1980) 324–351; monográfiája: *Sethian Gnosticism. The Literary History, Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (BCNH „Études” 6), Louvain 2001. A kérdéskör legújabb tárgyalásához: M. A WILLIAMS: *Sethianism*, *A Companion to Second-Century Christian Heretics*, Ed. A. Marjanen, P. Luomanen, Leiden 2005 és T. RASIMUS: *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in the Light of the Ophitic Evidence* (NHMS 68), Leiden 2009.

³² ΝΕΥΝ ΟΥΘΕΙΝ ΨΟΟΠ ΜΝ ΟΥΚΑΚΕ ΔΥΩ ΝΕΥΝ ΟΥΠΝΑ ΖΝ ΤΟΥ ΜΗΤΕ: ΕΠΙΔΗ ΔΤΕΚΝΟΥΝΕ ΖΕ ΕΡΡΑΙ ΕΤΩΕ: ΠΑΙ ΝΕΨΨΟΟΠ ΜΠΝΑ ΝΑΓΕΝΝΗΤΟΝ: ΨΡΦΑΝΕΡΟΥ ΝΑΚ ΝΤΑΚΡΙΒΙΑ ΝΝΔΥΝΑΜΙC: ΠΟΥΘΕΙΝ ΝΕΨΨΟΟΠ ΜΜΕΕΥΕ ΕΦΜΕΖ ΖΝ ΟΥCΩΤΜ ΜΝ ΟΥΛΟΓΟC: ΝΕΥCΟΟΥΖ ΕΡΟΥΝ ΕΥΕΙΔΟC ΝΟΥΑΤ: ΔΥΩ ΠΚΑΚΕ ΝΕΨΟΝΘΟΥ ΖΝ ΖΝΜΟΥΕΙΗΕΥ[ΠΑΙ ΝΕΥΝΤΑΨ ΜΠΝΟΥC Ε[Τ] ΔΑΛΕ ΝΝΟΥΚΩΖΤ ΕΨΥΤΡΤΩΡ ΔΥΩ ΠΝΑ ΕΤΖΝ ΤΟΥΜΗΤΕ ΝΕΥΟΥΘΕΙΝ ΠΕ ΝΡΜΡΑΨ ΕΨΘΒΒΗΟΥ: ΝΑΙ ΝΕ ΨΩΜΤΕ ΝΝΟΥΝΕ.

Az apokalipszis sajátos kozmogóniai rendszeréhez tartozó szövegrész két jellemzője bír ki-tüntetett jelentőséggel. Az első, hogy ebben is megjelenik egy hármasság, amely a korábbi szövegekben is kimutatható volt. A fény, a sötétség és a szellem princípiumok (**NOYNE**, gyökér és *dynamis*, hatalom), létezésüket nemcsak feltételezi a szöveg írója, de leírása szerint egyfajta harmónia uralta a hármasság viszonyát.³³ Roberge véleményét elfogadva megállapíthatjuk, hogy ez a három princípium egy kozmogóniai dualizmust vezet be azzal a céllal, hogy az anyagból eredeztethető rossz létezését alátámassza.³⁴ Ugyanis ezen princípiumok keveredése hozza létre nemcsak a világot, hanem a végtelen számú létezőket is.

Elemzésünkhöz az tartozik szorosan, hogy az idézett kozmogóniai szövegrészben a fentebb idézett szövegekhez hasonló struktúra figyelhető meg. Ebben a szövegrészben is perszonifikált fogalmak jelennek meg, és a fény és a sötétség között kibontakozó konfliktus vezet a világ megteremtéséhez. A korábbi példákhoz viszonyítva a legfontosabb különbség, hogy sem burkoltan, sem kimondva nincs szó sem a bölcsesség, sem a hit alakjáról, vagyis az eddigi szövegekben meghatározó szerepet játszó Sophia-mítosz itt hiányzik. Csak a struktúra és a szereplők elhelyezkedése hasonló. A másik lényegi különbség az, hogy ez a leírás a kezdet állapotát rögzíti, és a szöveg nem említi ezek létrejövését. Vagyis feltételezhetjük azt, hogy ez egy eleve adott, preegzisztens hármasság.³⁵

A feltételezhető párhuzamot megerősíti, hogy a sötétség fenti jellemzése később ki-gészül még a rendezetlenség (*ataxia*), görbeség (*anómalia*), érzéketlenség (*anaistésia*) terminusokkal. Mindez azt támaszthatja alá, hogy a bibliai Teremtés könyvének kezdő sorain alapuló mitikus exegézist találunk, amelyben vélhetően nyomott hagytak a kortárs platonikus és sztoikus tanítások is.³⁶

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy *ShémPar* szövegében terminológiai szinten fel-tételezhető a Teremtés könyvének ismerete, és a korábban már látott hármasság struktúra is erre a bibliai hagyományra épülhetett.

Az ophita rendszer

Utolsó lépésként az ophita rendszerhez fordulunk. A modern kutatástörténetben már többször felmerült annak lehetősége, hogy ez a rendszer jelentős forrás lehetett mind a

³³ Ehhez hasonló hármasságokat örökítették meg a hereziológus atyák, Hippolytos (naasszenusok, peraták, doketisták, séthiánusok, Monoimos, Apophasis Megalé), Irenaeus (ophiák). A korai szakirodalomban jelentős helyet foglalt el ezeknek a hármasságoknak a kutatása. A kurrens szakirodalom eredményeihez lásd ROBERGE: *The Paraphrase of Shem* (30. j.), 33–34. Az ophita rendszer vizsgálatához a későbbiekben visszatérek.

³⁴ ROBERGE: *The Paraphrase of Shem* (30. j.), 37.

³⁵ *Uo.*, 35.

³⁶ Roberge összegyűjtötte a lehetséges filozófiai párhuzamokat: ROBERGE: *The Paraphrase of Shem* (30. j.), 36–46.

JA, mind a VE traktátus szövegének esetében.³⁷ Annyi bizonyos, hogy az irenaeusi leírás alapján is kronológiai elsőség illeti.

A kezdet állapotának leírásában ezt olvassuk:³⁸

[azt tanítják, hogy] a mélység erejében létezik az első fény, áldott és romolhatatlan és határtalan: a mindenség atyja és az első embernek nevezik. A Tőle megjelent gondolatot az őt kibocsátó fiának nevezik, és azt mondják róla, hogy Ő az Emberfia, a második ember.

És ezek alatt van a Szentlélek, és a felsőbb Lélek (Spiritus) alatt a különálló elemek, a víz, a sötétség, a mélység, a káosz. Felettük lebeg a Lélek, mondják, és ezt első nőnek nevezik. (Iren. I, 30, 1–3³⁹)

Az Irenaeus által adott beszámolóban újra megjelenik a már korábban látott hármas struktúra, és főként idézetünk utolsó részére alapozva, a bibliai teremtéstörténet egy napjára ismerhetünk. A különbség az eddigi idézetekhez képest abban érhető tetten, hogy 1.) a Lélek alakot nőnek nevezi a szöveg, és 2.) az alsó szféra, a különálló elemek valóban elemek, nem megszemélyesített létezők, és a káosz kivételével teljes egészében eredeztethetők a bibliai versből. Ez utóbbi vonatkozhat a bibliai vers föld-jére. Ezekből az elemekből formálódik majd az ég, és az anyagi világ is.

Az első nő és a Szentlélek azonosítása egy olyan, korai keresztény pneumatológiai tanítás ismeretére utal, amelyben a Szentlélek feminin volta dominált.⁴⁰ A tanítás ismert volt az egyházatyák előtt is, az apokrif Héberék szerinti evangélium részeként tartották számon (ahol Jézus anyjaként hivatkozik rá a szöveg). A felsőbb Lélek, a superior Spiritus kifejezés különössége, hogy nincs vonatkozása az ophita leírásban. Ezért vagy 1.) a szöveg megkülönböztetett egy alsó és egy felső Lelket is, vagy 2.) az elemek feletti Lélek helyzetét jelöli. A bukás mítoszhoz hasonló elemet a mítosz következő jelenete hordoz, ami egyfelől az ophita rendszer Krisztus alakjának születéséhez, másfelől pedig az alsó Sophia, Pronikos és az archón születéséhez vezet, de ez már a második nap kommentárjaként kell, hogy elemzésre kerüljön.

³⁷ Ehhez lásd az újabb szakirodalomból RASIMUS: *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking* (31. j.), és ROBERGE: *The Paraphrase of Shem* (30. j.), 34.

³⁸ IRÉNÉE DE LYON: *Contre les Hérésies: Livre I, Tome II*, A. Rousseau, L. Doutreleau (Text et traduction) (Sources Chrésiennes 264), Paris 1979.

³⁹ „esse quoddam primum Lumen in uirtute Bythi, beatum et incorruptibile et interminatum: esse autem hoc Patrem omnium et uocari Primum Hominem. Ennoeam autem eius progredientem filium dicunt emitentis: et esse hunc Filium Hominis, Secundum Hominem. Sub his autem Spiritum sanctum esse, et sub superiori Spiritu segregata elementa, aquam, tenebras, abyssum, chaos: super quae ferri Spiritum dicunt, Primam Feminam eum uocantes.”

⁴⁰ A szír tradícióhoz vö. össze többek között R. MURRAY: *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, London 2006². Köszönöm Bugár M. István további szakirodalmi ajánlásait, melyeket a későbbi kutatásaimhoz tudok figyelembe venni.

Összefoglalás

A rövid értelmezések eredményei szűkebb kontextusának megértésében két nagyobb, általános érvényű állítás segíthet. 1.) Minden idézett szövegrész értelmezhető a bibliai teremtéstörténet egy napja alapján. Ez azt foglalja magában, hogy a szövegekben adott struktúra és a szókincs alátámasztja felvetésünket és bizonyítja az egyik fő forrásuk használatát, ezzel pedig alapvetően kondicionálja a szándékolt jelentésüket is. 2.) Másfelől, a szövegek a világ teremtését megelőző állapot leírásaként közelíthetők meg, és ez az állapot levezethető perszónifikált princípiumok tételezéséből, akár a Sophia-mítosz egy-egy történéseiből.

Ezekre a megállapításokra építve juthatunk el a szövegek tágabb kontextusához: 3.) Azt talán nem szükséges hangsúlyozni, hogy a semmiből való teremtés gondolatát ezek a szövegek nem ismerik.⁴¹ Az alsó világhoz a kaotikus anyagon keresztül vezet a mitikus történet. Ez az anyag legtöbb esetben a fenti világ kibontakozásának következménye, de néhány esetben a világot megelőző, preegzisztens anyagként vehető számításba.⁴² 4.) A szövegek időbeli teremtésről vagy világformálásról gondolkodtak, de ez nagyon távol esik mind a platonikus hagyománytól (ahogy Plutarkhos, vagy Attikos érveltek mel-

⁴¹ Többen felvetették már a kutatástörténetben az antik gnózis (és a platonikus filozófia) keresztény teremtéstanra gyakorolt hatásának és a kiváltott krízisnek a jelentőségét. Lásd ehhez pl. M. GERHARD: *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*, Berlin 1978; H.-F. WEISS: *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palistinischen Judentums* (TUGAL 97), Berlin 1966. Bár a Basileidésre testált lépés erősen megkérdőjelezhető. De az apologeták, Theophilus és Tatianos, majd Irenaeus, Tertullianus és Órigenés már egyértelmű képviselőként vehetők számításba. A kérdéshez lásd még, főként a korabeli zsidó hagyományok oldaláról közelítve: J. C. O'NEILL: *How Early is the Doctrine of creatio ex nihilo?* JTS 53 (2002) 449–465. Ugyanakkor azt sem szabad elfelejteni, hogy a kérdés nem egyszerűen az anyag eredetére és ezáltal a világ időbeliségére kereste a választ, hanem szervesen kapcsolódott a test feltámadásának keresztény tanításához. Ehhez lásd pl. J. A. GOLDSTEIN: *The Origins of the Doctrine of Creation Ex Nihilo*, JJS 35 (1984) 131–133; Uő: *Creation Ex Nihilo. Recantations and Restatements*, JJS 38 (1987) 188–189. és Hubler disszertációja: J. N. HUBLER: *Creatio ex Nihilo. Matter, Creation, and the Body in Classical and Christian Philosophy Through Aquinas*, Publicly Accessible Penn Dissertations 1995. (Leröltés ideje: 2020. december 12.)

⁴² Ha a preegzisztens princípiumok számát vesszük számításba, akkor a szövegrészek két nagyobb csoportba rendezhetők. Az első csoportba azok a szövegek sorolhatók, amelyek a teológiai monizmusból kialakuló kozmológiai dualizmust feltételeznek. Ez talán nem meglepő az antik gnózis forrásszövegeinek ismeretében. Ez a megállapítás kiegészíthető azzal, hogy ezek a szövegek egyetlen princípiumból, egyetlen, első istenségtől eredeztetik a rendszereiket, és a dualizmus csak a kiteljesedés egy későbbi fázisában tételeződik, ezért kozmológiai dualizmusról beszélhetünk. A két szféra, a szellemi és a lelki vagy anyagi szféra derivatív viszonyba rendezhető, az égiből ered az alsóbb. Ezt gyakran ok-okozati séma hordozza, amelyet szimbolikus nyelven, például a fény-árnyék szimbolikával mesélnek el a szövegek. A másik csoportba a három princípiumot feltételező szövegek tartoznak, ezek esetében jóval nagyobb függés feltételezhető a kortárs platonikus hagyománytól (amelyben az ideák világa, a Démiurgos és az anyag is preegzisztens létezők).

lette⁴³), mind a kortárs zsidó hagyománytól, például a philóni értelmezéstől,⁴⁴ amely a biblikus hagyománnyal együtt érvelt a platóni Timaios szó szerinti olvasata mellett (*az idő az éggel együtt jött létre*, Tim 38b), mind a keresztény hagyomány teológusainak elgondolásától. 5.) Bár ez az elemzett szövegekből nem tűnik egyértelműnek, az elemzett szövegek – a világ teremtésével is szoros összefüggésben – egy véges, időben meghatározott tartamú világ létezését gondolták el.

Visszatérve a szövegelemzések eredményeinek szűkebb értékeléséhez, az állapítható meg, hogy minden szöveg másképpen viszonyul a bibliai szöveghez. A *JA* esetében ez kimerül egy utalással, amely nemcsak azt foglalja magában, hogy a kinyilatkoztatás felülírhatja a bibliai történetet, hanem egyszerre azt is, hogy a Sophia-mítosz a meghatározó a világ teremtésének értelmezésében, aminek alárendelődik Mózes története is. Ezt nevezhetjük polemikus megközelítésnek.

A *VE* traktátus megismétli a Sophia-mítosz részletét, de elhagyja a *JA* alapján egyértelmű hivatkozást. A traktátus már világosan kötődik a mózesi teremtéstörténethez, és az is egyértelmű, hogy a szöveg a Sophia-mítosz két lépcsőfokát is megfelelteti a bibliai versnek, hiszen nemcsak Pistis, hanem az első archón jellemzésekor is támaszkodik a mózesi versre. És ezek mellett, a traktátus szerzője által adott kijelentés igazolásához, forrásként és támasztékként is szolgál. Ebben az esetben mondhatjuk azt, hogy nem polemizál, hanem ellentétben a *JA* szövegével, a mitikus történet igazolására használja a bibliai hagyományt.

A *ParShém* esetében a struktúra és a terminusok egy része ad alapot arra, hogy a bibliai egy nap exegéziseként értelmezzük a szöveget. A szerző nem utal, nem hivatkozik Mózesre, sem a mózesi szövegre, és az általa megmutatott leírás adottnak veszi a preegzisztens hármasságot, és ebből az egymástól független, önálló létezők kezdeti állapotából a fenti és a lenti, vagyis a fény és a sötétség közötti konfliktust tételezve vezeti tovább a mitikus történetet. A Sophia-mítoszt nem használja a szöveg, csak nyomaiban ismerhető fel, ennek ellenére feltételezhető a mítosz ismerete. Mindez azt jelentheti, hogy az előbbi szövegektől független hagyományt képvisel. A leírás a szereplők miatt nagyban hasonlít a már említett ophita rendszerhez. A hasonlóság azt jelenheti, hogy 1.) vagy az ophita hagyomány volt az a forrás, amelyből a szerző merített (és ez esetben a Ps-Hippolytos (Ps-Órigenés) által említett szöveggel is felmerülhet a genealógikus kapocs), vagy azt, hogy 2.) a Teremtés könyvének szövegéről kell feltételezni, hogy mindkét értelmezés forrása.

⁴³ A *Timaios* értelmezéséhez kötődő vitához lásd pl. M. BALTES: *Die Weltentstehung des Timaios nach den antiken Interpreten*, Leiden 1976. és D. T. RUNIA: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, főleg 32–58. A kulcsszövegeket magyarul lásd *Középső platonizmus. Szövegyűjtemény* (Historia philosophiae), szerk. Somos R., Budapest 2004.

⁴⁴ Ehhez lásd pl. RUNIA: *Philo of Alexandria* (43. j.) és PHILO OF ALEXANDRIA: *On the Cosmos of the World according to Moses*, Intr., Transl. and Comment D. T. Runia (Philo of Alexandria Commentary Series 1), Leiden 2001, főleg 156–173.

Általános értelemben közelítve a közös forrásként számon tartott ophita mítoszhoz, a bibliai verssel a leginkább szembevetendő hasonlóságot a Lélek és az alatta elhelyezkedő elemek leírása adja, ezért akár a bibliai vers allúziója is lehet. A mitologikus hierarchia csúcán lakozó két ember, a Lélek és az elemek újra csak egy hármassá struktúrába rendeződnek, de a világ teremtéséhez a két ember és a Lélek közötti egyesülés vezet.

A szövegek közötti viszonyokat jól mutatja a Szentlélek bibliai képe és Sophia alakjai köré rendeződő szimbolika. Ez alapján csoportosítva az idézeteket, két hagyományszál válik markánsan megkülönböztethetővé. Mindkettő a bibliai Lélek képére épülhetett, de az egyik a női aspektust hangsúlyozta, és nőként, az első nőként jelenítette meg, a másik pedig a Lélek és a Bölcsesség azonosítása felé mozdította el a szöveget és az értelmezését. Az első szorosabban kapcsolódott a bibliai szöveghez, míg a másikban a Sophia-mítosz dominál.

A szövegek közötti genealógia pusztán hipotetikus lenne, ezért ettől eltekintek. Ebből csak annyi bizonyos, hogy az ophita hagyomány áll közöttük az első helyen, és talán itt nevezhető a leginkább egyszerűnek a mitologikus rendszer is.

Arra az alapvető kérdésre, hogy ezek a szövegek a korai keresztény hagyományhoz rendelhetők vagy sem, csak feltételesen adhatunk pozitív választ. Elemzésünknek azt azonban talán sikerült kétségeket kizáróan bizonyítani, hogy mindegyik szövegrész a teremtést megelőző állapot leírásában használta a bibliai teremtés történetét (vagy egy olyan, a bibliai történetre épülő hagyományanyagból merített, amely ismerte a bibliai történetet), és vagy cáfolta, vagy elfogadta a bibliai verseket (vagy szó szerinti, vagy allegorikus, szimbolikus történetként), vagy vonatkozási pontként használta a szöveget és támaszkodott a benne foglalt tanításra.

Csaba Ötvös

Interpretations of the Gen 1,1–2 in the Nag Hammadi Library

The aim of the paper is to trace the influence of the Mosaic creation narrative on the writings of the Nag Hammadi Library.

The key evidence in the study is the closely related verses from the *ApJohn*, the *Orig-World*, and the *ParShem* where the verses or the terms from the Genesis account are more or less clearly recognizable. The detailed analyses of the aforementioned passages prove the presence of the Biblical source text and make possible the labelling of these passages as (literal and allegorical) interpretations of the One Day of the Mosaic account.

Further, I propose that the common source and mediator between the Biblical and the Gnostic traditions was the Ophite system as represented in Irenaeus' heresiological work, *Against the Haeresies* I, 30, 1–3.

Gyurkovics Miklós

Alexandriai Kelemen angyaltana

Az angyalok léte

Kelemen, amikor a *Strómateis* (*Strom.*) 6, 3, 32, 1-ben az angyalokról és a démonokról tesz említést, kijelenti, hogy elhatározása szerint erről a témáról bővebben is fog írni egy különálló, az angyalok létét tárgyaló művében. Sajnos, ezt a művet nem ismerjük, vagy azért, mert e szellemi vállalkozást nem sikerült végbevinnie, vagy, mert a mű elveszett. Azonban Kelemen írásaiban olyan gyakran tesz említést az angyalokról és más szellemi létezőkről, hogy e szövegrészek vizsgálódásunknak szilárd alapot biztosíthatnak. E gazdag és részletes források arra engednek következtetni, hogy Kelemennek a *Strom.* 6-ban tett kijelentése megalapozott volt, széleskörű anyaggyűjtést folytatott a szellemi létezőket érintő téma feltárása érdekében. Összegyűjtötte az angyalokról szóló szentírási helyeket, keresztény és nem keresztény gondolkodók véleményét; illetve az is kitérünk, hogy mint más esetben is, Kelemen az angyalok témájában az Evangéliumok, Szent Pál és az apostoli atyák tanításához mérte az igazhitűség mércéjét.¹ Ezen gazdag utalások, melyek

¹ Hálas köszönet Somos Róbertnek és Bugár M. Istvánnak a tanulmányhoz fűzött hasznos és építő szakmai tanácsaikért. Kelemen angyaltanát tárgyaló kutatások: B. G. BUCUR: *Hierarchy, Eldership, Isangelia: Clement of Alexandria and the Ascetic Tradition*, *Alexandrian Legacy: Critical Appraisal*, eds. D. Costache, P. Kariatlis, M. Baghos, Cambridge 2015, 2–45; Uő: *Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses* (*Vigiliae Christianae Supplements* 95), Leiden 2009; M. ŘEČINOVÁ: *Clement's Angelological Doctrines: Between Jewish Models and Philosophic-Religious Streams of Late Antiquity*, *Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, October 21–23, 2010) (*Vigiliae Christianae, Supplements* 117), eds. M. Havrda, V. Hušek, J. Plátová, Leiden 2012, 93–111; M. CAMBE: *Avenir solaire et angélique des justes. Le psaume 19 (18) commenté par Clément d'Alexandrie* (*Cahiers de Biblia Patristica* 10), Strasbourg 2009; P. ASHWIN-SIEJKOWSKI: *Clement of Alexandria. A Project of Christian Perfection*, London 2008, 74–75; 16–31; 66; 222–224; F. ANDRES: *Die Engel und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien*, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 34 (1936) 13–27; 139–140; 307–329. B. G. Bucur téziséből eltérően ezen sorok írója úgy véli, hogy Kelemen érett tanítása szerint az ember küldetése az, hogy az angyalokhoz hasonlóan átitestenüljön, és nem pedig az, hogy angyallá váljon. E különbség bizonyára abból az eltérő végkövetkeztetésből is adódik, miszerint az *Ecl.* Kelemennek egy korábbi, ha nem a legkorábbi műve, melyben olyan tételeket is feljegyzett, amelyekkel később korrekciók nélkül nem tudott azonosulni; ezzel szemben B. G. Bucur érvelései afelé mutatnak, hogy a kelemeni korpuszban az *Ecl.* és az *Exc. Theod.* magasabb szintű teleológiai tanításokat tartalmazó művek.

már az *Ecloge propheticae*-ban² (*Ecl.*) és az *Excerpta ex Theodoto*-ban³ (*Exc. Theod.*) is bővegesen jelen vannak, egyrészt arra mutatnak rá, hogy ha az angyalokról szóló mű nem is készült volna el, a műhöz szükséges „jegyzetek” ott heverhettek Kelemen „íróasztalán”, és ezért a feldolgozáshoz készen álló anyagot az „angyalos” témák kifejtésénél később is felhasználta. Másrészt, ezen utalások nagy száma arra is rámutat, hogy Kelemen idejében és teológiai környezetében eleven téma volt az angyalok és a szellemi létezők természetének a kutatása antropológiai és logoszteológiai aspektusból is.⁴

Az angyalokról Kelemen értelmezése szerint elsősorban azt kell tudnunk, hogy Isten szellemi természetű alkotásai. Mivel pedig az angyalok is alkotások, még ha Isten teremtő és gondviselő művét az angyalok által viszi is végbe, mégsem isteni létezők.⁵ Mindemellett, a létezésük teljessége az emberek számára felfoghatatlan, és számuk megszámlálhatatlan,⁶ mivel

² Az *Ecl.* 1–3 fejezetben Kelemen határozottan megkülönbözteti az anyagi teremtett világot a szellemi teremtett világtól. E szellemi világ létezői közé sorolta a megszemélyesített isteni erőket és az angyalokat is. Majd az angyalokról kevesebb alkalommal tesz említést, míg Az *Ecl.* 50–57-ben a mennyei szférák és az angyalok tárgyalásának az intenzitása ismét megnövekszik, ami által az *Ecl.* egésze szerkezetileg is keretet kap.

³ Vö. *Exc. Theod.* 10, 3–4; 10, 6–11, 1; 11, 4; 27. Az *Exc. Theod.*-ből azt is megtudhatjuk, hogy a gnosztikus mesterek előszeretettel kapcsolták össze teológiai üzenetüket misztikus színezetű angelológiai elbeszélésekkel (vö. *Exc. Theod.* 21–23; 25, 1).

⁴ Vö. ÖTVÖS Cs.: *Kozmológiai tanok és a genezis hagyománya az Ádám-iratokban. Bibliai és apokrif hagyományok*, Bizánc vonzásában, szerk. Nacsinák G. A., Debrecen 2018, 173–187; L. T. STUCKENBRUCK: *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Tübingen 1995; C. A. GIESCHEN: *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence*, Leiden 1998; E. MUEHLBERGER: *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford 2013; G. QUIPSEL: *Genius and Spirit*, Gnostica, Judaica, Catholica, Collected Essays of Gilles Quispel (Nag Hammadi and Manichaean Studies [a továbbiakban NHMS] 55), eds. J. van Oort, Leiden 2008, 103–119; PESTHY M.: *A csábítás teológiája. A kísértés fogalmának története az ókorban* (Catena Monográfiák 6), Budapest 2005, 112–215; M. HIMMELFARB: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford 1993; M. SIMONETTI: *Cristologia pneumatica*, Studi sulla cristologia del II e III secolo (Studia Ephemeridis Augustinianum 44), Roma 1993, 23–52.

⁵ Vö. *Strom.* 6, 7, 57, 2–5. Az angyalok, ahogy a világ is, „Isten ujjának” a művei (Zsolt 8,4), *Prot.* 4, 63, 2.

⁶ Kelemen a *Strom.* 7, 11, 63, 1-ben azt írta, hogy az „igaz gnosztikus” a pátriárkák életéről, a profétákról, az emberek számára megszámlálhatatlanul sok angyalról elmélkedik. *Prot.* 9, 82, 6: Angyalok ezrei ünnepelnek (Zsid 12,22–23).

sajátos szellemi testtel⁷ és szellemi alakkal bírnak.⁸ Ez utóbbi kiegészítés, bár első olvasásra meglepő lehet, mivel az angyalok szellemi létezők, mégis a test és a sajátos alak nekik tulajdonítása azért egyértelmű szerzőnk teológiájában, mivel az angyalok elsődleges hivatása az, hogy közvetítsék az általuk szemlélt isteni igazságokat, és azt az erőt, amiből Isten közelségében részesülnek. Az általuk felfogott istenismeret és erő sajátos szellemi testük és alakjuk által válik közvetíthetővé, felfoghatóvá a velük kapcsolatba lépő teremtmények számára. Valószínű, hogy Kelemen teológiai víziójában az angyalok rendjét koncentrikus körökbe csoportosította az Isteni Logosz körül, aki a Mennyei Atya közvetlen közelében közvetít, elsősorban a hozzá legközelebb álló „első teremtményeknek” (πρωτόκτιστοι), akik után következnek az angyali hierarchia alacsonyabb rendű szellemi lényei, arkangyalok és angyalok.⁹

Kelemen hét arkangyalról tanított,¹⁰ és az angyalok eltérő rendjét különböztette meg, melyeknek tükörképe a földi egyház hierarchiája: diakónusok, presbiterek rendje, a főpap, a „tökéletes ember” (1Kor 15,41; Ef 4,13).¹¹ Szerzőnk az angyalok diakóniájára részletesen kitért és nyomatékosra tette, hogy az angyalok szolgálata kétirányú: egyrészt, az angyalok magának Istennek szolgálnak, méghozzá úgy, hogy Isten akarata szerint a föl-

⁷ Vö. *Exc. Theod.* 14, 1–2: A démonokat nem azért hívják „testetlennek”, mert nem lenne testük (alakjuk van, ezért érzékelhetik a büntetést), hanem azért, mert a megváltott szellemi (πνευματικός) testekhez viszonyítva olyanok, mint a testetlen árnyak. Az angyalok is testek, hisz láthatóak. Kelemen a szellemi testről szóló tanítását bizonyára a gnosztikusokkal való párbeszéd folyamán alakíthatta ki, velük szemben hangsúlyozva az „anyag” és a „szellemi anyag” értékét is. Annak ellenére, hogy e téren Kelemen sztoikus színezetű fogalmakat is használt (vö. Plutarchos *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1073e), további írásaiban sokkal közelebb állt Platón immateriális elképzeléséhez. A témában vö. E. OSBORN: *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, 180–181; *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, ed. with transl., intr. and notes R. P. Casey, London 1934, 15. A Megváltó testéről és a szellemi testekről szóló gnosztikus vitáról: E. THOMASSEN: *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'* (NHMS 60), Leiden 2005, 29–30, 40–42; J. L. KOVACS: *Participation in the Cross of Christ: Pauline Motifs in the Excerpts from Theodotus*, Valentinianism: New Studies (NHMS 96), eds. E. Thomassen, C. Marksches, Leiden 2019, 457–477.

⁸ Vö. *Exc. Theod.* 11, 2–4: Milyen is lehet az alaknélküli arc? Hisz az apostol szépformájú, értelmi, mennyfeletti testeket látott, hogy is nevezhette volna őket különböző neveken, ha nincs alakjuk, körülhatároltságuk, formájuk és testük? „Más az égiek, más a földiek, más az angyalok és az arkangyalok dicsősége” (1Kor 15,41). Más testekkel összevetve, például a csillagokéval, testetlenek és alakatlanok; a Fiú testével összevetve azonban megmérhetőek és érzékelhetőek. Hasonlóan a Fiú is az Atyával összevetve. Mindegyik szellemi létezőnek saját hatalma van, és saját oikonomiája. Hasonlóképpen keletkeztek az első teremtmények, nem kevésbé tökéletesek, közös és megoszthatatlan liturgiájuk van.

⁹ Az *Ecl.* 56–57-ben az Ef 1,21 ismert felsorolását olvashatjuk. Minden fejedelemség és hatalmasság, erő és uralom, és minden egyéb név fölé, nemcsak ezen a világon, hanem az eljövendő világban nevezettek fölé, vö. *Ecl.* 57, 4. Kelemen kifejtette, hogy a Kol 1,16-ban említett „trónusok”, mint angyali rend, azonos az „első-teremtményekkel”, mert rajtuk nyugszik az Úr, mint ahogy a hívőkben is nyugszik az Úr. Az Ef 1,22–23 és a Kol 1,18 értelmezése által pedig az angyalok és az emberek progresszív átistenülése is rámutatott, aminek a vége a Krisztussal és Krisztusban való abszolút egység, vö. *Exc. Theod.* 20; *Strom.* 5, 89, 4.

¹⁰ Vö. *Strom.* 6, 16, 143, 1–3.

¹¹ Vö. *Strom.* 6, 13, 107, 2; 6, 14, 114, 4 (Ef 4,13 és Ter 1,26): tökéletes ember az Úr képe és hasonlatossága. Érdemes e témában összevetni az „Ádám apokalipszise” című irat értelmezésével, ÖTVÖS: *Kozmológiai tanok és a Genézis hagyománya az Ádám-iratokban* (4. j.), 181–182.

di üdvrendezésben fáradoznak. Másrészt, az embereknek pedig azzal szolgálnak, hogy a szellemi valóságok felismerésére és Isten szemlélésére tanítják meg őket. Így az egyes angyalokról szóló szövegrészek összeolvasása után arra következtethetünk, hogy Kelemen értelmezése szerint az angyali hierarchia struktúrájának a felépítése az angyalok istenismeretének a fokozatát követi. A különböző szövegrészek értelmezései arra engednek következtetni, hogy bár az angyalok identitását formáló tulajdonsága az istenismeret, mégis, szerzőnk elképzelése szerint egyetlen egy angyal sem láthatja közvetlenül a Mennyei Atyát, hanem a Mennyei Atya „Arcát” szemlélhetik, aki az Isteni Logosz.¹² Mivel pedig az Isteni Logosz szemlélhetősége a Logosz különböző metafizikai és fizikai aspektusaival egyezik meg, ezért az Istenhez legközelebb álló angyalok (első teremtmények) az Isteni Elme (νοῦς) szerinti szemlélődésből részesülhetnek, a tőlük távolabb álló angyali rendek pedig az Isteni Logoszt szemlélhetik. Az angyalok hierarchikus rendjének a fokozatai az Isteni Logosz megismerhetőségének és kinyilatkoztatásának a fokozataival kapcsolhatók egybe. Tehát, az Isteni Logosz kinyilatkoztatásának és szemlélhetőségének a függvényévé vált Kelemen angyaltana, ahogy erről az *Exc. Theod.* 10, 1–6 (SC 23, 78–80) is tanúskodik:

Azonban sem a szellemi és az értelmi létezők, sem pedig az arkangyalok, az első teremtmények, és még egyáltalán maga a Fiú sem formanélküli, sem idomnélküli, sem alaknélküli, sem pedig testnélküli, hanem saját formája van. Ahogy a teste minden szellemi valóság feletti magasztosságának felel meg, úgy az első teremtmények teste is megfelel az alattuk lévőket felülmúló magasztosságnak. [...] Az első teremtmények, míg számban különbözőek, mindegyikük különálló és egymástól elhatárolt, addig cselekedeteiknek hasonlósága egységre, azonosságra és hasonlóságra mutat. A hétből egynek sem volt kevesebb vagy több adományozva, és egyikük sem marad le saját fejlődésének a céljától. [...] Őt (a Fiút) „megközelíthetetlen fénynek” nevezik, ő az egyszülött és az elsőszülött (1Tim 6,16; Jn 1,14–18; Kol 1,15), és az, „amit szem nem látott, fül nem hallott, és amit az ember szíve be nem fogadott” (1Kor 2,9), hozzá hasonló nem lelhető sem az első teremtmények, sem pedig az emberek között. „Az (első teremtmények) folytonosan az Atya Arcára tekintenek” (Mt 18,10), és az Atya Arca a Fiú, rajta keresztül ismertette meg magát az Atya.

Az *Exc. Theod.* 10 tanítása szerint is az angyalok feladatának a sikeres teljesítése saját fejlődésükhöz nélkülözhetetlen, tehát nemcsak az embereknek van szükségük fejlődésre, hanem még az angyaloknak is.¹³ E fejlődés célja az angyalok és az emberek számára sem

¹² Más testekkel összevetve, például az csillagokéval, (az angyalok) testetlenek és alakatlanok; a Fiú testével összevetve azonban megmérhetőek és érzékelhetőek, vö. *Exc. Theod.* 11, 2–4.

¹³ G. Chiapparini szerint lehetséges, hogy az *Exc. Theod.* 10-ben az „első teremtmények” Kelemen nyelvezete szerint azonosak a valentinusi „első aiónokkal”, a többi szellemi teremtmények, az arkangyalok, az angyalok és az értelmes teremtmények azok az emberek, akik hitüknek köszönhetően szemlélhetik Isten. Vö.

más, mint hogy Krisztussal egyesüljenek. Így az angyalok kétirányú feladata „köztes” állapotukban nyilvánul meg, mivel az istenismeretüket hivatásuk szerint át kell adniuk a rájuk bízott teremtményeknek (tanítani kell őket), akik az isteni ismeretben való gazdagodásuk mértéke szerint kerülhetnek egy Istenhez közelebb álló rend sorába, így az angyali rendek sorába is.¹⁴ Láthatjuk, hogy az angyaloknak istenismeretüket és az istenismeret megszerzésének a módszerét is hivatásuk szerint tovább kell adniuk a rájuk bízott teremtményeknek, így küldetésük sikerének a mércéje tanítványaik szellemi felemelkedése.¹⁵

Az angyalok helyét általánosan véve Isten köré és a többi teremtmény közé csoportosítja Kelemen. Bizonyos helyeken említést tesz róla, hogy az angyalok, az Isteni Logosz énekére Istent körbevevő táncot lejtene, miközben a Logosz énekébe az igaz emberek is bekapcsolódnak.¹⁶ Kelemen szerint az angyaloknak különlegesen éles a hallásuk, a látásuk,¹⁷ és övék az ígéhirdetés tudománya,¹⁸ amellyel az embereket a gnózisra és a hitre tanítják, a bűnösöket pedig újra alkalmassá teszik arra, hogy képesek legyenek befogadni az istenismeretet.¹⁹ Mindezért úgy is fogalmazhatunk, hogy az angyalok a mennyei Pedagógus tevékenységét aktualizálják a mennyben és a földön is. Kelemen angyalainak a tevékenységét elsősorban a szelíd mennyei mester képe jellemzi. Vagyis az angyalok az isteni gondviselés tapintatos végrehajtói, akik egyrészt maradéktalanul Isten akarata szerint járnak el a világban, másrészt pedig teljes mértékben tiszteletben tartják az emberi szabadságot, ezért ők „csupán” felmutatják és felkínálják a jó példát, tanítanak, az Isteni Logosszal együttműködnek abban, hogy az emberi lélek elő legyen készítve az Isten befogadására.²⁰ Azonban mindez egy áldott diszpozíció előkészítése: Krisztus a tökéletes mester és a megváltó; az ember pedig az, aki majd a jó cselekedeteket a Mester tanítása szerint szabad döntése által megteszi.²¹

CLEMENTE DI ALESSANDRIA: *Estratti da Teodoto. Frammenti delle perdute Ipotiposi* (Lecture cristiane del primo millennio 60), ed. G. Chiapparini, Milano 2020, 206.

¹⁴ Amikor az Üdvözítő leszállott, akkor az angyalok számára láthatóvá tette magát (Lk 2,13), ezért hirdethették róla a jó hírt (Lk 2,10), vö. *Exc. Theod.* 18, 1; 11, 1.

¹⁵ Isten előtt az angyalok és a „gnosztikusok” mindkét diakóniát szolgálják, Istennek szolgálnak a földi üdvöngözés szerint, az embereknek pedig a szemlélődés felmutatásával segítenek, hogy jobbak legyenek, akármilyen módon is legyen belevonva a nevelés rendjébe, az emberiség javulása érdekében, vö. *Strom.* 6, 13, 107, 2.

¹⁶ *Prot.* 12, 120, 2; *Strom.* 7, 7, 39, 4.

¹⁷ Az angyaloknak éles hallása és látása van, vö. *Strom.* 7, 7, 37, 2.

¹⁸ Az ígéhirdetés szellemi tudománya és tevékenysége az angyaloké, melyből szellemi gyümölcsök származnak, vö. *Strom.* 1, 1, 4, 2.

¹⁹ Hasonlóan a bűnbánat angyala is, a hamis prófétákról mondja Hermásnak, vö. *Strom.* 1, 17, 85, 4; Hermás, *Parancsolat* 11, 3. Az Istentől származó segítség az angyalok által lesz észlelhető, akik arra bízatták az embereket, hogy fogadják el a segítséget. Mert az isteni erő javai a látható és a láthatatlan angyalok által kínálóznak az emberek számára, vö. *Strom.* 6, 17, 161, 2; 4, 155, 4.

²⁰ Kelemen írt a mennyei erők védelmező, alkotó tevékenységéről, mely által Isten gondviselő tervének a közreműködői, vö. *Strom.* 5, 6, 37, 2–4; 6, 16, 143, 1.

²¹ Kelemen szerint Mózes és a nép előtt egy angyal haladt, aki a Logosz erejében cselekedett, vö. *Paed.* 1, 7, 58, 1. Ábrahám Isten szellemi tartományába egy angyal által lett bevezetve, vö. *Strom.* 5, 73, 3–74, 2; 4, 155, 2 (Platón *Phaedr.* 247). A nagy ítélő bíró jóságának köszönhetően, és az öt körülvevő angyalokon keresztül érkeznek

Istennel kapcsolatosan is aláztatosan tapintatosak az angyalok, mivel az isteni erő és az isteni kinyilatkoztatás továbbítói, tehát egyiket sem bírják sajátjukként, hanem mint a jó szolgák, hűségesen bánnak vele. Kelemennek az angyali rendek tevékenységéről alakított leírásában az angyalok kommunikációja olyan, mintha az angyalok, bár Istenről beszélnek, és Istent dicsérik, mégsem saját hangjukon énekelnének, beszélnének,²² hanem a bennük működő Isteni Logosz üzenetét és hangját továbbítják a címzettek felé.²³ Így az angyalok egyrészt az isteni gnózis közvetítői és tanítói is,²⁴ másrészt az ő tudásuk és tanításuk intenzitása az Isteni Logosszal való kapcsolat intenzitásától függ, mivel nem saját erejükkel cselekednek, és nem is saját tanításukat adják át, hanem az Isteni Logosz erejét, tanítását és bölcsességét.²⁵

Angyali tanítás, démoni kísértés és a szabad akarat

Kelemen műveit olvasva elmondhatjuk, hogy szerinte az angyalok „tapintatos” törekvése nem az emberi szabad akarat uralását, hanem az emberi akarat irányultságának a „nevelését” célozza meg. Találón mondva, az angyalok a földiből a mennybe, sőt a Megváltó által hirdetett Istenhez vezető útra tanítják az embert, mindazonáltal semmi esetre sem uralják az ember szabad akaratát. Bár Kelemen megemlíti, hogy egyes vélemények szerint már az emberi élet keletkezésénél is egy angyal az, aki nemzésre irányítja a házastársakat, és a születendő pszichét az anyai méhbe viszi,²⁶ azonban óvatosan fogalmaz, nehogy annak a tanításnak adhasson hangot, hogy Isten az angyalokon keresztül „manipulálja” az emberi akaratot.

Kelemen ezen óvatossága a démonok tevékenységével kapcsolatosan kifejtett gnosztikus vitában gyökerezik.²⁷ Kutatott szerzőnk azt tanította, hogy az emberi psziché úgy mond „puha és süppedékeny” jellegű, amelybe a szenvedélyek révén a gonosz szellemi erők

a szükséges korrekciók, amelyek bűnbánatra kényszerítik azokat, akik „jelkiismeretükben megkeményedtek”, vö. *Strom.* 7, 2, 12, 5; *Ef* 4, 19; *Strom.* 7, 102, 4. Az evangéliumi kicsik és a kisebbek angyalai, akik Istent látják, vö. *Strom* 5, 14, 91, 3; *Mt* 18,10.

²² Az angyalok táncáról és a Logosz énekeről vö. *Prot.* 12, 120, 2.

²³ Vö. *Strom.* 6, 7, 57, 2–5; *Paed.* 1, 6, 41, 3 (A Logosz, Manna, angyalok mennyei eledele témájában, vö. *Zsolt* 77,24–25).

²⁴ Az Isteni Logosz az, aki az alacsonyabb rendű angyalokon keresztül a görögöknek filozófiát adott, mivel az isteni és ősi szabály szerint az angyalok rendjük szerint különböző népeknek lettek rendelve, vö. *Strom.* 7, 2, 6, 4; 1, 16, 80, 5.

²⁵ Vö. *Strom.* 4, 3, 8, 7–8 (SC 463, 68): Az Isten angyalai bölcsőbbek az embereknél. Írva van: kevésbé tettetted őt kisebbé az angyaloknál (*Zsolt* 8,6 (5); *Zsid* 2,7 és 9). Kelemen hangsúlyozta, hogy e szentírási szöveg értelme nem terjeszhető ki az Úrra, mivel megtestesülésében Ő is hús testet viselt, de a tökéletes gnosztikusra igen, aki az angyalokhoz képest csak azért kisebb, mert halandó életet él és nehézkes teste van.

²⁶ Vö. *Ecl.* 50, 1–3; 22, 1 (*Lk* 1,7.13.19), *Prot.* 1, 9, 2–5.

²⁷ Vö. *Strom.* 2, 20, 110, 1–113, 1.

szilárd lenyomatokat hagynak.²⁸ Az említett „káros” lenyomatok impulzusként értelmetlen és erkölcstelen cselekedetekre ösztönzik az emberi akaratot. Az értelmes emberi lélek azonban az impulzusok hatása után is szabadon választhat a jó és a rossz között. Tehát, véleménye szerint a démonok nem az ember lelkében élnek, nem a lélekben fejtik ki közvetlen tevékenységüket, és így nem „belülről” uralják az embert.²⁹ Ezzel szemben Basileidés és Valentinus is úgy vélte (Kelemen híradása szerint), hogy a gonosz szellemek az emberi lélekhez nőve, vagy egyenesen az emberi lélekbe költözködve irányítják az egyént.³⁰ Kelemen azért támadta Basileidés lélektanát, mert tanítása szerint a gonosz szellemekkel született embernek nincs esélye a jó választására; Valentinost viszont azért, mert olyan Istenről tanított, aki nem egyformán adja meg mindenkinek a megváltás lehetőségét.³¹

Kelemen visszautasítja azt a felvetést, miszerint a démonok valóságosan az emberi lélekben laknának, vagy szorosán hozzá nőnének, mivel ez azt eredményezné, hogy a démonok az ember szabad akaratát felett átvénnek az irányítást, vagy a démonok az emberi személy természetének az összetevői lennének.³² A kérdésünk az angyalokkal kapcsolatosan immár érthető: Kelemen tanítja-e azt, hogy az emberi lélekben angyalok is lakhatnak? Vagy, hogy az angyali természet az emberi természet összetevője is lehetne?

Az *Exc. Theod.* 21, 1–3; 22, 1–4; 23, 3 soraiban a valentinusi hagyomány angyaltanát ismertette Kelemen, mindezt nem csupán az angyali létezők természetének a feltárása érdekében, hanem az emberek és az angyalok kapcsolatának az értelmezése céljából is. Az *Exc. Theod.* 21, 1–3-ban Kelemen azt írta, hogy a valentinusi tan szerint a Ter 1,27 értelme a következő: a hímneműek az angyalok; a nőneműek a valentiniánus közösség tagjai. E gondolatok eszkatológikus aspektusból tekintve egy újabb teológiai vetülettel is bővülnek:

A hímneműek a Logossal egyesültek, a nőneműek férfité válnak az angyalokkal egyesülve, és a Pléromába vonulnak át. Ezért mondják, hogy a nő férfité változik, az itteni egyház (tagjai) pedig angyalokká. (Exc. Theod. 21, 3, SC 23, 98)

²⁸ *Strom.* 2, 20, 110, 1 (Ef 6,12); *Strom.* 1, 2, 13, 59, 6.

²⁹ Kelemen nyomatékosan állítja, hogy a lélekben lévő szenvedélyeket (csak) szellemeknek mondják, azonban nem szellemek, hanem szenvedélyek. Vö. *Ecl.* 46, 1–2; *Strom.* 2, 20, 110, 4; 111, 2. Origenés *De Princ.* 3, 1, 3.

³⁰ Vö. *Strom.* 2, 20, 110, 4; 112, 1–113, 1; 114, 3–6.

³¹ *Strom.* 2, 113, 2–3: Itt megjegyzi, hogy szándékozik megírni egy művet a pszichéről, és azt is, hogy Basileidés szerint az ember ahhoz a mitikus falóhoz hasonlít, aki a pneumák felhevült seregét hordja a testében. *Strom.* 2, 20, 115, 1: Kelemen kérdést szegez a gnosztikus gondolkodóknak: Mondják meg, hogy milyen logika alapján nem méltó a lélek keletkezésétől fogva a gondviselésre?

³² Példa erre a *Strom.* 6, 12, 98, 1–101, 2 tanítása, melyben Kelemen kifejtette, hogy az, aki vétkezik, nem a démonok kényszerítésére követi el a bűnt, hisz így nem lenne személyes bűne, mivel nem saját szabad akaratát szerint cselekedne. Ezért értelmesebb azt állítani, hogy a gonosz ember választásai a démonok választásaival azonosak, és ezért úgy cselekszik, mint egy démon. Majd arra is kitér, hogy ha az ember képes saját szenvedélyeit uralni, akkor a lelke megszilárdul, így nincs különbség a férfi és nő lelke között, a testiességet elhagyva olyanok, mint az angyalok (vö. Lk 20,35); vö. *Paed.* II, 8, 3–9, 1; 15, 4.

A valentinusi hagyomány szerint a közösségük tagjai, mint az angyalok is, Sophia kiáradásából keletkeztek, és ezért hivatásuk szerint angyalivá kell, hogy változzanak, amit végeredményben úgy érnek el, hogy angyalokkal egyesülnek. Kelemen beszámolója szerint a valentiniánus közösség tagjainak az eredeti természete az angyali természethez hasonlít, aminek a helyreállítása az általuk kiszolgáltatott keresztség szentségében történik meg. E szentségben, elképzelésük szerint, az ember egy angyallal egyesül, aki az ember angyallá válásának lesz a segédkezője. Bizonyos értelemen tehát e gnosztikus tan szerint a megváltás nem más, mint az emberi természetből való angyalivá változás.³³ Azonban, csak azok részesülhetnek ezen angyali megváltásban, akik meghívottakként születtek, és angyalokkal egyesültek. Továbbá, Theodotos azt is vallotta, hogy az üdvösség az istenismerettől függ, ahogy ezt Kelemen is tanította, azonban Theodotos szerint csak azok részesülhetnek az istenismeretből, akikhez eleve már olyan angyalokat rendeltek, akik az „Atya Arcát” szemlélik. Kelemen viszont a Mt 18,10 értelmezésével arra világított rá, hogy az úgynevezett „kicsinyek” is a „nagy egyház” tagjai, akik a fokozatos istenismeret által szellemileg tökéletesedhetnek.³⁴ Továbbá, alexandriai szerzőnk arról is beszámolt, hogy Theodotos egyházában a keresztelés kézzrátételi imája végén a szertartást végző azt mondja, hogy a keresztség az „angyali megváltásra” szolgál.³⁵

Mindez azt jelenti, hogy Kelemen meglátása szerint Valentinus követői Jézusnak a Jordánban való keresztelkedéséről a Fil 2,9–11-re hivatkozva azt tanították, hogy ekkor Jézus egy új nevet kapott, mely az új identitását, tehát addig még nem bírt identitását fejezi ki.³⁶ Mivel Valentinus követői szerint a megkereszteltek, Jézus példájához hasonlóan arra a névre keresztelkednek meg, amire korábban az ő angyaluk is megkeresztelkedett,

³³ Vö. *Exc. Theod.* 22, 1–3 (SC 23, 100): „És amikor az Apostol mondja: Mit is csinálnak azok, akik a halottak nevében keresztelkedtek meg? (1Kor 15,29). Tehát az angyalok értünk keresztelkedtek meg, mondja (Theodotos), akiknek mi is részei vagyunk. A halottak mi vagyunk, akik e létezés által halálra lettünk adva, de a férfiak élnek, mivel nem részesülnek ebből a létből. Ha a halottak nem támadnak fel, miért engedjük magunkat megkereszteni? (1Kor 15,29). Mi feltámadunk, mivel » angyalokkal egyenlően« férfiként helyreállunk, mint az egységre helyreállt tagok a tagokban.” Továbbá Kelemen a beszámolójában még arról is írt, hogy Valentinus követői a Névben keresztelkednek meg, vö. *Exc. Theod.* 22, 4–6, a szentháromsági nevek említéséről pedig vö. *Exc. Theod.* 76, 3; 80, 3; 86, 6.

³⁴ *Exc. Theod.* 23, 4–5 (SC 23, 108): „Az Urat mindenki a maga módján ismeri, és nem mindenki egyformán. »Az Atya Arcát e kicsinyek angyalai látják« (Mt 18,10), a választottak, akik majd ezen örökségből és a tökéletességből is lesznek. Minden bizonnyal az az Arc a Fiú, és (az ő ismerete) olyan, amilyen az Atyából felfogható, és amit azok látnak, akiket a Fiú tanított (vö. Mt 11,27; Lk 10,22). A többi az Atyából megismerhetetlen marad.” A Mt 18,10 értelmezéséhez vö. *Exc. Theod.* 11, 1.

³⁵ *Exc. Theod.* 22, 5–6 (SC 23, 102): „Vagyis (olyan megváltásra szolgál a keresztség), amilyenben az angyaloknak volt részük, hogy az, aki a megváltásban részesül, arra a Névre legyen megkeresztelkedve, amire korábban az ő angyala is meg volt keresztelve. Kezdetben az angyalok a Név megváltására voltak megkeresztelve, aki egy galamb formájában szállott le Jézusra, és megváltotta őt.” Továbbá még vö. *Exc. Theod.* 82; 16; 22, 6; 26, 1; *Refutatio omnium haeresium* 6, 41, 4; Irenaeus *Adversus haereses* 1, 21, 3. E. THOMASSEN: *The Spiritual Seed. The Church of the 'valentinians'* (NHMS 60), Leiden 2006, 164–165; 380–381.

³⁶ Vö. *Exc. Theod.* 43, 1–4 (Fil 2,9); 16; 22, 6; *Paed.* 1, 25, 1–3.

ezért azt is tanították, hogy a keresztények ugyanarra a névre keresztelkedtek meg, amire Jézus is meg volt keresztelve (*Exc. Theod.* 22, 5–6; Mt 3,16). E tanítás szerint Jézusnak a földön azért volt szüksége a keresztségre, hogy ő is részesüljön a mennyei megváltásban, mint ahogy a valentinusi egyház tagjai is ugyanabban a megváltásban akartak részesülni, amiben Jézus is részesült. Tehát Kelemen is és Theodotos is arra hivatkoztak, hogy Jézus Krisztus keresztsége mindenben a megkeresztelt keresztények példája, azonban Kelemen szerint Krisztusnak nem volt szüksége megváltásra, és így a megkereszteltek Krisztus megváltó művéből részesülnek. Theodotos tanítása szerint viszont Jézusnak is szüksége volt a megváltásra, méghozzá ugyanarra a megváltásra, amiben az angyalok is részesültek.³⁷ Így Jézus keresztelkedésének a példájára a keresztségben a theodotosi egyház „meghívottjai” az „angyali megváltásra” keresztelkedtek meg. Kelemen és Theodotos keresztségről szóló tanítása között a különbség több mint beszédes. Míg Theodotos úgy vélte, hogy a keresztségben az ember lelke egy angyallal egyesül, addig ezzel szemben Kelemen azt tanította, hogy a keresztségben az ember magával az Isteni Logosszal egyesül.³⁸

A beteljesült emberi és az angyali létmód

Az angyali létmód, vagy az angyalokkal egyenlővé válni (ισάγγελος Lk 20,36) a keleti keresztény lelkiségben nem ismeretlen kifejezések.³⁹ Kelemennél a testi-lelki szenvedélyektől és az érzékiektől való tartózkodás és a folytonos szellemi misztériumok felett való elmélkedés váltak jeleivé az „igaz gnosztikus” és az „angyalokkal egyenlő” életnek.⁴⁰ Mivel a keresztény monasztikus irodalom világában az angyali élet gyakran mint követendő eszmény jelenik meg, és e lelkiség formálódására Kelemen írásai is hatással voltak, így jogosan tehetjük fel a kérdést, hogy vajon mit is jelentett az angyali életmód Kelemen számára? A keresztény élet fokozatos fejlődésének a célja az angyali létre való átalakulás? Mindez azt jelentené, hogy a korábban felvázolt hierarchikus rend, mely Istentől kezdve az első teremtmény angyalok, az arkangyalok és angyalok rendje, az emberi és az angyali

³⁷ Vö. *Paed.* 1, 26, 1; *Exc. Theod.* 25, 1–2, 26, 3; 35, 1–4.

³⁸ Vö. *Ecl.* 12, 9 (GCS 17, 140; Carlo Nardi szövegkritikai kiadásában: *Clemente Alessandrino, Estratti profetici. Eclogae propheticae* (Biblioteca Patristica 4), a cura di C. Nardi, Firenze 1985, 48): „Ezért a rosszaságtól kiüresített lelket Isten jóságával kell betölteni, ezt »lakóhelynek» hívják (2Kor 5,2). Amikor pedig az üres betöltődik, a »pecsét» következik (vö. 2Kor 1,22; Ef 1,13), hogy az, ami szent, Istennek őriztessék meg.” Vö. 2Kor 1,22; Ef 1,13. A »pecsét» kora keresztény értelmezése: Hermás *Példázat* 9, 93.

³⁹ Az angyali létmód fogalmának zsidó, zsidókeresztény és bizánci gyökereiről Kelemen tanítása függvényében vö. ASHWIN-SIEJKOWSKI: *Clement of Alexandria. A Project of Christian Perfection* (1. j.), 74–75, 163–164; K. P. SULLIVAN: *Wrestling with Angels. A Study of the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 55), Leiden 2004; BUCUR: *Hierarchy, Eldership, Isangelia* (1. j.), 2–45.

⁴⁰ Vö. *Strom.* 4, 7, 55, 4; 25, 159, 2; 6, 13, 105, 1; 7, 1, 3, 4; 7, 7, 35, 1–7; 7, 7, 40, 1–2 (Platón *Phaedr.* 246b–c); 7, 7, 49, 4–8; 7, 10, 57, 4; 7, 12, 78, 6; 7, 13, 82, 2; 7, 14, 84, 2; 7, 14, 86, 7; *Ecl.* 57, 1–5.

lét átalakulásának a fokozatai is lehetnek. A beteljesülés felé haladó emberekből angyalok, az angyalokból arkangyalok, az arkangyalokból pedig átistenült „létezők” lesznek? És így e fokozatos átalakulási folyamatban a végső átistenült állapoton kívül egyetlen egy hierarchikus állapot sem állandó, tehát az angyali hierarchia egyes fokozatait folytonosan más és más létezők töltik be?⁴¹

Kelemen antropológiájának legmarkánsabb jellegzetessége a fokozatos fejlődésbe vetett remény, mely az ember átistenülését hirdeti, méghozzá az istenhitből fakadó helyes erkölcsi magatartás és az elmélyült istenismeret által. Láthattuk, hogy e szellemi fejlődés kísérői és tanítói közé tartoznak az angyalok is, akik erkölcsileg és episztemológiailag is pozitívan serkentik az embereket, hogy fokozatosan egyre tökéletesebbé váljanak. Ezen angyalokkal egybefonódott fejlődési folyamatot, bár Kelemen több írásában is érintette, mégis úgy tűnik, hogy legkonkrétabban az *Ecl.* 57, 1–5 (GCS 17, 153–154; Nardi 90–92) verseiben fejtette ki:

Az apostol szerint azok, akik az apokatastasis legmagasabb fokát érik el, első teremtmények (πρωτόκτιστοι) lesznek. Az első teremtmények bár erők, valószínű, hogy „trónusok”, mivel Isten megpihen bennük, mint ahogy a hívőkben is (vö. Kol 1,16). [...] És talán azt a kijelentést, hogy „A Napba helyezte el sátrát” (Zsolt 18,5c), úgy lehetne értelmezni, hogy a Napba (ἥλιος), tehát Istenbe helyezte, Él-be, vagyis Istenbe, amint az Evangéliumban olvashatjuk, „Éli, Éli”, az „én Istenem, én Istenem” helyett (Mt 27,46). És az (az idézet, miszerint) „minden fejedelemség és hatalmasság, erő, minden egyéb megnevezhető név fölött” van, (azokra utal), akik az emberekből angyalokká váltak, az arkangyalokból az első teremtmény angyalok természetének tökéletességére eljutottak (Ef 1,21). Azok, akik az emberből angyalokká változnak, ezer évre az angyalok tanítványai lesznek, hogy tökéletességben helyreállíthódjanak. Majd, akik tanítottak, arkangyali méltóságra tesznek szert; akik pedig megértették a tanítást, azoknak az embereknek lesznek a tanítói, akik angyalokká változnak. És így ezen meghatározott periódusokban az angyali állapotnak megfelelő „testbe” kerülnek vissza (1Kor 12,1–28; Kol 1,18.24; ApCsel 1,6).

Az *Ecl.* 57, 1–5 az *Ecl.* 51–57 hosszabb egységének záró soraihoz tartozik, mely a LXX fordítás 18. zsoltsármagyarázatával kezdődik: „Az egek elbeszélik Isten dicsőségét” (Zsolt 18,2a), és a zsoltsár további verseinek az értelmezésére is kitér.⁴² Az *Ecl.* 51–57-ben

⁴¹ BUCUR: *Hierarchy, Eldership, Isangelia* (1. j.), 22.

⁴² J. PLÁTOVÁ: *Role žalmů v díle Klementa Alexandrijského*, *Studia Theologica* 20 (2018/3) 25–48; Uő: *Na slunci si postavil svůj stan. Nejstarší křesťanské výklady Žalmu 18 LXX, zvláště v. 5c*, *Studia Theologica* 16 (2014/2) 70–81; CAMBE: *Avenir solaire et angélique des justes* (1. j.), 68–75; J.-M. AUWERS: *Une tente dans ou pour le soleil? Ps 18 (19), 5 dans la LXX et de MT*, *The Septuagint and Messianism*, ed. M. A. Knibb, Leuven 2006, 195–201; G. NIGRO: *Esultate giusti. Il Salmo 32 (LXX) nell'esegesi patristica* (*Quaderni di*

olvasható egzotikái megoldások mögött Kelemen keresztény mestereinek, a „presbitereknek” a hatása húzódik,⁴³ akik közül kiemelkedő figyelmet érdemel Pantainos, mivel itt róla név szerint is megemlékezett (vö. *Ecl.* 56, 2).⁴⁴

Amint a korábbiakban már kifejtettük, az angyalokról szóló tanítás antropológiai vonatkozásai szoros kapcsolatba állíthatóak Kelemennek a démonokról szóló tanításával is. Mindezt e sorok értelmezéséhez érdemes röviden megvizsgálni azt is, hogy mit olvashatunk az *Ecl.*-ban a démonokról. Az *Ecl.* 7, 3-ban a korábbi keresztény mesterek tanításának hatására a keresztségről azt jegyezte fel Kelemen, hogy még az emberi pszichéhez tapadt tisztátalan szellemektől is megtisztítja az embert. Azonban, más műveiben pontosan azért bírálta a gnosztikus mestereket, mert azt tanították, hogy az emberi pszichéhez gonosz szellemek nőnek, és így a gonosz szellemek irányítása miatt a szabad akarat szuverenitása sem működhet.⁴⁵ Továbbá azt is láthatjuk, hogy az *Ecl.* 46-ban kissé enyhítheti az *Ecl.* 7, 3 értelmezését, mivel az *Ecl.* 46-ban már azt írta, hogy a pszichében lévő szenvedélyeket hívják szellemeknek. Tehát, itt inkább a szenvedélyek kerülnek előtérbe, amelyeket más helyen szellemeknek is hívnak.⁴⁶ A szabad akarat szuverén működése azonban kérdésessé válhat az angyalok tevékenységének az emberi pszichére gyakorolt hatása kapcsán is, mivel e logika mentén haladva, ha az emberi lélekben angyalok laknának, akkor az ember nem szabadon, hanem az angyalok irányítása miatt tenné a jót. Ezért Kelemen angyaltanát úgy is jellemezhetjük, mint ami a gonosz szellemekről szóló tanítás pozitív pólusa. Ez a párhuzam az *Ecl.* 51–57 fejezeteiben is megmutatkozik, mégpedig azokkal a problematikus pontokkal együtt, amelyek miatt az *Ecl.* végkicsengése nem teljesen koherens Kelemen más műveiben kifejtett álláspontjával. Pontosán ezen nem elhanyagolható doktrinális eltérések miatt az *Ecl.* vonatkozó helyének az azonosítása komoly feladatok elé állítja a patrológusokat.⁴⁷

VetChr 31), Bari 2008, 37–40; C. NARDI: *Note di Clemente Alessandrino al Salmo 18: EP 51–63*, *Vivens homo* 6 (1995) 9–42; R. GOUNELLE: *‘Il a placé sa tente dans le soleil’ (Ps 18(19), 5c(6a)), chez les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles*, Le Psautier chez les Pères (Cahiers de Biblia Patristica 4), eds. J. Irigoien, G. Dorival, J.-M. Auwers, Strasbourg 1994, 197–212.

⁴³ Vö. *Ecl.* 50; *Exc.* 70, 1–2; *Ecl.* 7, 3; Barnabás levele 16, 7; *Strom.* 2, 20, 114, 6; 116, 4–117, 4; 5, 14, 92, 2–4; 3, 46, 2.

⁴⁴ Valószínűleg Pantainosról olvashatunk még a *Strom.* 1, 1, 11, 2-ben is, „aki a gnózis tiszta gyümölcsét nemzette a hallgatósága szívébe”; *Strom.* 2, 15, 67, 4 (bölcs férfi); *Strom.* 2, 15, 68, 1; *Hypotyposis* fr. 22 (boldog presbiter).

⁴⁵ Vö. *Strom.* 2, 20, 110, 1–2 (Ef 6, 12); 111, 31–26, 4.

⁴⁶ Kelemen nyomatékosan állítja, hogy bár a lélekben lévő szenvedélyeket szellemeknek mondják, azonban nem szellemek, hanem szenvedélyek. Vö. *Ecl.* 46, 1–2, *Strom.* 2, 20, 110, 4; 111, 2. Origenés *De Princ.* 3, 1, 3.

⁴⁷ W. Bousset szerint az *Ecl.* Kelemennek Pantainos előadásából készített feljegyzései, vö. *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen, 1915, 157. Pierre Nautin azonban azt gondolta, hogy az *Ecl.*, *Exc. Theod.* és a *Strom.* 8 az elveszett *Hypotyposis*ból készített kivonatok, melyek egy későbbi másoló tollából származnak: P. NAUTIN: *La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d’Alexandrie*, *Vigilae Christianae* 30 (1976) 268–302. E feltételezést elvetette A. VAN DEN HOEK: *Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods*, *Vigilae Christianae* 50 (1996)

Veronika Černušková részletes vizsgálódása rámutatott, hogy az *Ecl.* egyes fejezeteinek a tanításához képest Kelemen más művei jelentős különbségeket hoznak.⁴⁸ Ezért valószínű, hogy az *Ecl.*-ban Kelemen a „presbiterek” vagy más mesterek egyes bibliai idézetekhez fűzött magyarázatait jegyezhetette fel saját értelmezéseivel együtt,⁴⁹ azonban anélkül, hogy saját tanítását élesen elhatárolta volna az idézett mesterek tanításától. Nyilvánvaló, hogy Kelemen a keresztény teológiatörténetnek egy olyan különleges időszakában alkotott, melyben még korántsem voltak tisztázva az egyes tanrendszerek tételei. Egyrészt, a teológiai kánont az újszövetségi iratok, az apostoli atyák és a presbiterek tanítása képezte. Másrészt, a hagyomány tanítása a kor aktuális teológiai és antropológiai vitái során újraértelmeződött, melyeknek köszönhetően, például a gnosztikus mesterek tanításait is egyre részletesebb vizsgálódások alá vetették. Feltehetően az *Exc. Theod.* mellett e folyamat dokumentációja lehet az *Ecl.* is,⁵⁰ melyben olyan feljegyzett teológiai véleményeket is olvashatunk, amelyeket Kelemen tanítói tevékenységének az elején kitételek nélkül elfogadott, azonban a későbbiekben a Theodotoshoz hasonló gnosztikus mesterekkel folytatott vita elmélyülésében, e „hagyományos” tételeket antropológiai és teológiai következményeik miatt „átalakította”, vagy „kijavította”.⁵¹ Ugyanezt a folyamatot kísérhetjük végig szerzőnk angelológiájának antropológiai vonatkozásaiban is.

Tény, hogy az *Ecl.* 51–57-ben Kelemen a Zsolt 18-hoz fűzött értelmezésében nemcsak Pantainost említette meg, hanem a „presbiter” mellett még Hermogenést is (*Ecl.* 56,2).⁵²

223–243. Andrew C. Itter és hozzá hasonlóan Bogdan Bucur is úgy vélik, hogy a *Strom.* VII. után következő írások Kelemen teológiai tanításának a csúcspontját képezik: A. C. ITTER: *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria* (Vigiliae Christianae Supplements 97), Leiden 2009, 33–77; B. G. BUCUR: *The Place of the Hypotyposis in the Clementine Corpus. An Apology for "The Other Clement of Alexandria"*, *Journal of Early Christian Studies* 17 (2009) 313–335.

⁴⁸ V. ČERNUŠKOVÁ: *The Eclogae Propheticae on the Value of Suffering. A Copyist's Excerpts or Clement's Preparatory Notes?*, *Studia Patristica* 79, Oxford 2017, 29–54.

⁴⁹ Ahogy az *Exc. Theod.*-ban is a gnosztikus mesterek tanítását jegyezte fel, saját értelmezését hozzáfűzve.

⁵⁰ Például R. P. Casey szerint, az *Exc. Theod.* 82–86 sorainak a tanítása nem egyértelműen gnosztikus töltetűek, és nem is lehet velük azonosítani Kelemen véleményét. Vagyis, feltételezi, hogy itt Kelemen egy különböző teológiai irányzat tanítását jegyezhetette fel, vö. *Clement of Alexandria. The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria* (7. j.), 7–8. Chiapparini azonban ezen eltéréseknek nem tulajdonít különösebb jelentőséget: *Estratti da Teodoto* (13. j.), 427–432.

⁵¹ Kelemen maga is utal e korrekciókra: *Strom.* I, 1, 15, 1–5. A témában hasznos olvasmány: J. L. KOVACS: *Grace and Works. Clement of Alexandria's Response to Valentinian Exegesis of Paul*, *Ancient and New Perspectives on Paul*, eds. T. Nicklas, A. Merkt, J. Verheyden, Göttingen 2013, 191–210. Eusebios is úgy emlékezik meg Kelemenről, mint aki a korábbi tanítók tanítását kijavította, vö. *Egyháztörténet* VI, 13, 4–5. 8.

⁵² Hermogenésről tudhatjuk, hogy a második században azzal vádolták (Antióchiai Theophilos), hogy túlságosan platonista értelemben magyarázta a Teremtés könyvét, vö. Tertullianus *Adversus Hermogenem; Refutatio* szerzője VIII, 17, 3–4; Origenés *Comm. in Ps.* 18, 5 = Pamphilus *Apologia pro Origene*, PG 17, 600D–601A; F. BOLGIANI: *Sullo scritto perduto di Teofilo d'Antiochia, Contro Ermogene*, *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, eds. R. Cantalamessa, L. F. Pizzolato, Milano 1979, 77–118; G. MAY: *Hermogenes ein frühchristlicher Theologe zwischen Platonismus und Gnosis*, *Studia Patristica* 15, Berlin 1984, 461–473; F. CHAPOT: *L'hérésie d'Hermogène. Fragments et commentaire*, *Recherches*

Azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az *Ecl.* 57,1–5-ben Kelemen hipotetikusán fogalmazott (valószínű..., talán...), ami szintén arra utal, hogy e sorok nem egy defintív egzegetikai megfejtést tükröznek.⁵³ Továbbá azt is érdemes megfontolnunk, hogy a *Strom.* VII, 10, 57, 5-ben Kelemen, amikor az angyalokhoz hasonló állapot szerint ismét feltételes módon írta le a „gnosztikus” ember kondícióját, akkor a Lk 20,36 szavaival nem arra utalt, hogy az emberből angyal válik, hanem arra, hogy az igaz gnosztikus olyan közvetlenül ismeri az Urat, mint ahogy erre az Evangéliumban említett angyali állapot is utal.⁵⁴ Tovább folytatva a beteljesült emberről szóló gondolatainak a kifejtését arra mutat rá, hogy az igaz gnosztikus ember majd úgy fog átistenülni, ahogy az angyalok is átistenülnek, azonban az ilyen beteljesült embert nem angyalnak nevezi, hanem „tökéletes embernek”.⁵⁵

A *Strom.* sorainak a tanítása arra mutat rá,⁵⁶ hogy Kelemen a keresztény élet beteljesedését nem is annyira az angyali életforma szó szerinti elérésben látta, mint amennyire abban, hogy az igaz keresztény már a földi élete során is úgy vessen le magáról a test és a lélek szenvedélyeit, hogy istenismeretében a test már ne legyen nehézkes akadály.⁵⁷ Vagyis a szenvedélyek sikeres megfékezésével az elmélyült istenismeret által az ember egyrészt felszabadul a testre és a lélekre nehézkedő kötelekektől; másrészt e bűnös kötelekektől felszabadult ember szelleme könnyedén istenhez „szárnyal”, egyszerűen mondva, a test és a lélek nehézkedései nélkül úgy él és ismeri Istent, mint egy angyal. A tökéletesedés felé haladó keresztényekben immár nem a nehézkes test ösztönei dominálnak, hanem Krisztus földi testének, tehát az egyházának az elvei, majd a testi kötelekeket elhagyva a szellemi egyház elvei szerint él.⁵⁸ Mivel pedig az angyalok célja is az, hogy az Isteni Logosszal összeforvva átistenüljenek, ezért Kelemen antropológiája is arra mutat rá, hogy az angyalokéhoz hasonlóan az emberek végső célja szintén az, hogy bennük is ugyanazok a valóságok éljenek, mint Istenben: Isten Logosza és Isten Lelke. Tehát Kelemen antropológiai tanítása szerint az ember Istennel egyesülve, saját szellemi fejlődését betöltve még az angyali létformát is átlépheti, átistenülhet.⁵⁹

Augustiniennes 30 (1997) 3–11; K. GRESCHAT: *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts* (Supplements to Vigiliae Christianae 48), Leiden 2000.

⁵³ Hasonlóan feltételesen fogalmazott az ószövetségi szentély értelmezése kapcsán is, ahol szintén több egzegetikai hagyományt sorolt fel, vö. *Strom.* 5, 6, 32, 1–40, 4. A *Strom.* 5, 6, 36, 3–6 szintén szólhat az angyalokról is.

⁵⁴ Vö. Lk 20,36 in *Strom.* 7, 12, 78, 6; 2, 20, 125, 4–5.

⁵⁵ Vö. Lk 20,36 in *Strom.* 7, 14, 84, 2 (Ef 4,13; Platón *Theaet.* 176b).

⁵⁶ Vö. 39. lábjegyzettel.

⁵⁷ A *Strom.* 7, 14, 84, 1–88, 7-ben erről a folyamatról konkrét leírást kapunk. Figyelemre méltó, hogy itt Kelemen az igaz gnosztikus tökéletesedésének a folyamatát nemcsak általánosan a szenvedélyek megfékezésével nevezte meg, hanem arra is rámutat, hogy az Istenhez hasonlóvá válás folyamata párhuzamos a megbocsátás folyamatával (vö. Mt 5,45; 18,22). Így az Istenhez közeledő kozmikus evolúció útja egyben a megbocsátás evolúciója is.

⁵⁸ Vö. *Strom.* 7, 14, 87, 2–3 (Ef 1,22–23): Kelemen szinte misztikus kifejezéssel élve azt írta, hogy a keresztények az Egyház Krisztus látható testének a húsát képezik. A földi egyház tagjaival együtt Krisztus misztikus szellemi testének a látható és tapasztalható valósága.

⁵⁹ Vö. *Strom.* 6, 7, 55, 1–62, 3; 107, 2–3; 7, 1, 3, 4–6; 10, 56, 3–7.

E konkrét fejlődési folyamat a keresztség szentségében való részesülés által veheti kezdetét, ami az Isteni Logosz képére való átalakulás kezdete.⁶⁰ Az Istenhez hasonlóná válás, Kelemen tanítása szerint, minden keresztény erőfeszítés és a szellemi-lelki fejlődés célja. Mivel is járulhatnak hozzá e fejlődéshez az angyalok? Először is, jelen vizsgálódásunk szempontjából az első és legfontosabb tétel az, hogy maguk az angyalok is fejlődnek, progressziójukban az Isteni Logosz erejére és közvetítésére szorulnak.⁶¹ Hogy pontosabban fogalmazzunk, az angyalok is átistenülnek, az Isteni Logoszban egyesülnek. Tehát az angyalok fejlődésének és átistenülésének az útja megegyezik az emberek átistenülésének az útjával. Bizonyos szempontból, szerzőnk értelmezése szerint, az angyalok e fejlődésben előrébb járnak az embereknél, ezért az angyalok az emberek segítségére válhatnak példájukkal és tanításukkal.

Kelemen kiforrott eszkatológiájában azonban nem arra fektet nagy hangsúlyt, hogy az ember szellemi előrehaladásának céljaként az angyali létet határozza meg, hanem inkább arra mutat rá, hogy az ember lelki fejlődésének az egyik célja, hogy olyan „közelről” ismerje az Isteni Logoszt, mint az angyalok, sőt mint az első teremtmények, hogy végső soron az ember is az első teremtmények módjára Istenben nyugodjon.

Ha figyelmesen átolvassuk Kelemen sorait, akkor kitűnik számunkra, hogy az angyali létforma kutatott szerzőnk szerint a szenvedélyek és a testiesség levetése által eredményezett közvetlenebb istenismeret miatt válik igazán attraktívvá. Kelemen e téren is hűséges maradt a Szentírás kinyilatkoztatásához, és vallotta, hogy a „tökéletes ember”⁶² a páli tanítás szerint az Úr képét és hasonlatosságát veszi fel: *Míg a hit és a szeretet által mindnyájan el nem jutunk az Isten Fia hitének és megismerésének egységére, és meglelt emberré nem leszünk, elérve Krisztus teljessége életkorának mértékére, azaz az angyalokkal egyenlően (ισάγγελος), Istenhez hasonlóná válva.*⁶³

⁶⁰ Amint ezt a gnosztikus tanításokkal szemben a *Paed.* 1, 26, 1-ben is megírta. Kelemen hangsúlyozta, hogy nem az angyalok képére alakul át az ember, hanem arra a képre, aminek a képmására lett alkotva, tehát Krisztus képére; vö. a Ter 1,26 értelmezését a *Strom.* 7, 14, 86, 2-ben. Így Kelemen kifinomult teológiájára és annak gnosztikus vonatkozásaira szép példa a *Strom.* 7, 14, 86, 2, mivel itt a Ter 1,26–27 sorai kapcsán pontosan ellentétes következtetéseket vont le, mint az *Exc. Theod.* 21, 1–3-ban feljegyzett valentiniánus gnosztikusok tanítása, akik szerint az embernek ahhoz, hogy üdvözüljön, előbb *angyallá* kell változnia. Azonban, Kelemen szerint először is az Isten képére alkotott *embert* kell mindenki helyrehozni, mivel mindenki az Isteni Logosz képére, egyazon esszenciából lett teremtvé; majd az ember a végső beteljesülésben az Isteni Logossal egyesülve átistenül.

⁶¹ Kelemen a *Strom.* 7, 2, 9, 3-ban a Platónnak tulajdonított *Epist* 2, 312e soraiból idézett, mely szerint az egyetlen magasságos Archétól függenek az „első”, a „második”, és a „harmadikok”. A látható világ legvégső határán van az angyalok boldog állapota, miközben az Egytől függenek mindnyájan, és ezen Egy által részesülnek a megváltásban. Justinosnak az *Epist* 2, 312e értelmezése szerint az „első, második, harmadik” kifejezések a Szentháromságra utalnak, vö. Justinos *1Apol.* 60, 7. Kelemen a hármas felosztást azonban inkább az angyali rendekre értelmezi, melyek az Egy (Isteni Logosz) körül állnak. Kelemennél a hármas rend felosztása végett még vö. *Strom.* 4, 6, 30, 2; 7, 3, 16, 6. Az *Epist* 2, 312e szentháromságtani értelmezése: *Strom.* 5, 14, 103, 1. S. LILLA: *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano* (Letteratura Cristiana Antica 4), Brescia 2005, 43.

⁶² Vö. *Strom.* 6, 13, 107, 2; 6, 14, 114, 4; Ef 4, 13 és Ter 1, 26–27.

⁶³ A *Strom.* 4, 14, 84, 2 fő fogalmainak a rekonstrukciójához vö. Ef 4, 13; Platón *Theaet* 176b; Lk 20, 36.

Konklúzió

E tanulmányban vizsgált szövegrészleteket összevetve arra következtethetünk, hogy Kelemennek az angyali létmódról szóló kiforrott tanítása nem az ember szó szerinti angyallá válásáról szól. Az *Ecl.* 57, 1–5-ben olvasható angyaltanra és antropológiára a felsorakoztatott okok miatt ajánlatosabb inkább elővigyázatosan úgy tekinteni, mint egy olyan szövegre, melyben Kelemen az alexandriai mestereinek a tanítását is rögzítette. Feltehetően, szerzőnk teológiai tevékenysége elején e „hagyományos” tanításokkal azonosult. Azonban azt is láthattuk, hogy bár ezen enigmatikus keresztény mesterek teológiája eltávolodott a gnosztikusok tanításától (vö. *Exc. Theod.* 21, 1–3; 22, 1–6: ἰσάγγελος),⁶⁴ mégis Kelemen *Strom.*-ban kifejtett angyaltanának az antropológiai vonatkozásai körültekintőbbeknek mutatkoznak. Mindez eszkatológiai távlatokból vizsgálva úgy is megfogalmazható, hogy Kelemen számára az „igazi gnosztikus” végső beteljesedésének a célja abban áll, hogy az ember az Isteni Logosz megváltása által átistenüljön, és nem pedig abban, hogy angyallá válva legyen hasonló Istenhez. Tehát, az üdvözült ember beteljesülésében nem válik angyallá, hanem abban az Istennel egyesült állapotban lesz része, amire maguk az angyalok is törekednek:

Amikor a pap⁶⁵ (Lk 1,5; Lev 4,18; 16,32) a második függöny mögé bevonul (Kiv 26,33; Zsid 9,3.7), a tömjénoltárnál hagyja az arany lemezt (Kiv 28,36; Lev 8,9). Önmaga csendben lép be, a szívébe vésett Nevet viseli magán. [...] Az istentisztelet ragyogása lett belevésve, aminek köszönhetően a pap a „fejedelemségek” és a „hatalmasságok” (Ef 1,21; Kol 1,16) körében felismerte a Nevet. [...] Főpapivá és értelmivé vált, vagy úgymond a Logosz által közvetlenül megilletetté, mint az arkangyalok, akik az angyalok főpapjává váltak (Zsid 9,7), és az első teremtmények, akik az arkangyalok főpapjai lettek.⁶⁶ (Exc. Theod. 27, 1–3, SC 23, 112–114)

Ekképpen, Kelemen szerint, amikor az emberi lélek az isteni teljesség szférájába kerül, akkor azokat a misztériumokat, isteni igazságokat szemlélheti, amelyekbe maguk az angyalok is vágynak bepillantani.⁶⁷

⁶⁴ Vö. *Fülöp Ev.* 67,27–30; 70, 34–71, 15; Theodosios tanítása szerint egy angyallal kell egyesülni: *Exc. Theod.* 35–36; 67–68; 80, 2; Kelemen tanítása szerint Istennel kell egyesülni: *Strom.* 4, 23, 151, 3–152, 3; 1, 29, 182, 1–3.

⁶⁵ A „pap” Kelemen értelmezésében az üdvözült ember lelkének az allegóriája, aki Istennel a legmisztikusabb kapcsolatban kommunikál.

⁶⁶ Vö. *Strom.* 2, 2, 6, 1–4; 4, 18, 117, 1–5.

⁶⁷ Vö. 1Pét 1,12 in *Exc. Theod.* 86, 3. Sagnard szerint az *Exc. Theod.* 27 a gnosztikus kivonatok között az egyik legjelentősebb kelemen szöveg: *Extraits de Théodote* (SC 23), F. Sagnard (ed.), Paris 1948, 11, 210. Judith L. Kovacs mélyreható tanulmánya a kelemen szerzőség mellett hozott konkrét tényeket: J. L. KOVACS:

Miklós Gyurkovics
The Angelology of Clement of Alexandria

When Clement of Alexandria mentioned angels and demons in *Strom.* 6, 3, 31, 1–32, 1, he also stated that he was determined to write on this subject in more detail in a separate work. Unfortunately, this work is unknown, either because he failed to realise this intention or because the work is lost. However, in his writings Clement has often discussed angels and other spiritual beings, thus, thanks to these passages, we are enabled to reconstruct his angelology. The present study examines three topics: 1) the existence of angels; 2) the teaching activity of angels, the temptation of humans by demons, and their free will; 3) the eschatological accomplishment of rational souls.

Concealment and Gnostic Exegesis. Clement of Alexandria's Interpretation of the Tabernacle, Studia Patristica 31, Leuven 1997, 414–437; Salvatore Lilla úgy vélte, hogy az *Exc. Theod.* 27-ben Kelemen nem saját tanítását írta le. Mindezek ellenére mégis azt írta, hogy közel áll a *Strom.* V, 6, 39–40, 1 gondolatvilágához. Vö. S. LILLA: *Clement of Alexandria. A study of Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 175–178; 181; 183; 185–187. A főpap és a szentély kelemenit értelmezéséhez még vö. CLÉMENT D'ALEXANDRIE: *Les Stromates. Stromate V, tom. II* (SC 279), A. Le Boulluc, Paris 1981, 161–166; a már említett *Strom.* 5, 6, 38, 6–40, 1, *Exc. Theod.* 27 és a philóni hagyomány összefüggéseire A. VAN DEN HOEK: *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis* (Supplements to Vigiliae Christianae 3), Leiden 1988, 116–147.

Perendy László
A remény (spes) fogalma Tertullianus műveiben.
*Forrásai és eszméinek utóélete*¹

A *spes* szó² Tertullianus³ számos művében fellelhető. Műveinek kronológiai sorrendjében vegyük sorra a legjellegzetesebb eseteket!⁴

Az *Ad nationes* 197 tavaszára vagy nyarára datálható, mert az 1, 17, 4-ben említett tesz Septimius Severus Clodius Albinus felett aratott győzelméről a galliai Lugdunum melletti csatában, amelyet ugyanennek az évnek a februárjában vívtak meg. A *spes* szó a 19, 2-ben tűnik fel (*spes resurrectionis*).⁵ Az *Apologeticum* – amely egyébként két verzióban maradt fenn – valószínűleg 197 őszén íródott, mert beszámol arról a pártusok elleni hadjáratról, amelyet ugyanennek az évnek őszén vezettek a rómaiak. A *spes* a 39, 1-ben olvasható (*spei foedere*).⁶ E két apologetikai mű közötti különbségek (például terjedel-

¹ A tanulmány angol nyelvű változatát lásd L. PERENDY: *The Concept of Hope (Space) in the Œuvre of Tertullian. His sources and the Nachleben of his ideas*, Hope. Where Does Our Hope Lie? International Congress of the European Society for Catholic Theology (August 2019 – Bratislava, Slovakia), ed. by M. Lichner (Theology East – West, European Perspectives, Théologie Ost – West, Europäische Perspektiven 28), Wien – Zürich 2020, 153–165.

² A klasszikus görög, továbbá az ó- és újszövetségi görög nyelv 'remény' fogalmáról lásd a következő műveket: H.-G. LINK: *Hoffnung*, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Hrsg. von J. Ritter, Basel – Stuttgart 1974, III 1157–1166; R. BULTMANN, K. H. RENGSTORF: ἐλπίς, Theological Dictionary of the New Testament, G. Kittel (ed.), Grand Rapids, MA 1995, II 517–535. Az Újszövetségben elsősorban Szent Pál leveleiben jelenik meg az ἐλπίς fogalma, amelynek fontos eleme az Isten eszkatológikus ajándékainak elnyerésébe vetett rendíthetetlen bizalom. A πίστις-szel együtt a remény is elválaszthatatlan a keresztyén egzisztenciától. Míg a többieknek, vagyis a pogányoknak nincsen reményük (μὴ ἔχοντες ἐλπίδα; 1 Tessz 4,13), a keresztyén ember nemcsak türelmesen vár Isten adományaira, hanem akkor is megmarad benne ez az erény, amikor már megkapta őket. Az ajándékok birtokában sem szűnik meg ugyanis Istenbe vetett bizalma, hiszen tudja, hogy egyedül ő képes megőrizni számára a neki juttatott javakat; *uo.*, 532.

³ Tertullianus személyiségéről és műveltségének forrásairól lásd például B. NISTERS: *Tertullian. Seine Persönlichkeit und sein Schicksal*, Münster Westf. 1950; J.-C. FREDOUILLE: *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972; T. D. BARNES: *Tertullian. A historical and literary study*, Oxford 1985.

⁴ Lásd C. MORESCHINI, E. NORELLI: *Early Christian Greek and Latin Literature. A Literary History I. From Paul to the Age of Constantine*, Peabody, MA 2005, 332–357.

⁵ *Ad nat.* 19, 1–2: „Hucusque, opinor, horrenda obstinationum Christianarum. Quae si vobiscum communicamus, superest <de>ridenda persuasionum conferamus. Quamquam de persuasionibus omnis <ob>stinatio nostra praestruitur: mortuorum enim praesumimus resur<re>ctionem. Spes resurrectionis fastidium est mortis.” C. MORESCHINI, P. PODOLAK (a cura di): *Opere apologetiche* (Scrittori Cristiani dell’Africa Romana 1), Roma 2006, 410.

⁶ *Apol.* 39, 1: „Eadam iam nunc ego ipse negotia Christianae factionis, ut, qui mala refutaverim, bona ostendam, si etiam veritatem revelaverim. Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.”; *uo.*, 298.

mük, a kidolgozottság eltérő foka stb.) alapján a neves patológus, Claudio Moreschini fogalmazta meg azt a hipotézist, hogy lényegében ugyanannak az irodalmi vállalkozásnak három fázisával van dolgunk.⁷

A *De oratione* és a *De baptismo* megközelítőleg ugyanabban az időben íródott, valószínűleg 198 és 200 között, mégpedig katekumeneknek vagy neofitáknak. A *De oratione*-ben a *spes* kétszer fordul elő, az 5, 1–2-ben (*ad spei nostrae complexum*)⁸ és a 9, 1–2-ben (*commemoratio spei in regno*).⁹ A *De baptismo*-ban ezt a szót a 6, 2-ben találjuk (*ad fiduciam spei nostrae*). Ebben a mondatban a Szentháromság személyeit sorolja fel a keresztség cselekményében, amely az egyház közösségében megnyilvánuló reménységünk szilárd alapja.¹⁰ A *De paenitentia*, amely mű erkölcsi tanítást tartalmaz a bűnbocsánat szentségéről, irodalmi tevékenységének szintén korai szakaszára datálható. A *spes* csak a 10, 4-ben-ben olvasható (*ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio*).¹¹

Amint címe is elárulja, a *De praescriptione haereticorum* a korszak eretnekségei ellen íródott. Datálása még nehezebb: lehet, hogy már 198-ban íródott, de lehet, hogy csak 206-ban. A *spes* szó egy helyen fordul elő benne: 26, 9–10 (*aliam spem resurrectionis*).¹²

⁷ MORESCHINI, NORELLI: *Early Christian* (4. j.), 334.

⁸ *De orat.* 5, 1–2: „Veniatur quoque regnum tuum ad id pertinet quod et fiat voluntas tua, in nobis scilicet: nam Deus quando non regnat, in cuius manu cor omnium regum est? Sed quicquid nobis optamus in illum auguramur, et illi deputamus quod ab illo expectamus. Itaque si ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam protractum quendam saeculo postulant, cum regnum Dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat? Optamus maturius regnare et non diutius servire: 2. etiam si praefinitum in oratione non esset de postulando regni adventu, ultra eam vocem protulissimus festinantes ad spei nostrae complexum.”; S. ISETTA *et alii: Opere catechetice* (Scrittori Cristiani dell’Africa Romana 2), Roma 2008, 120.

⁹ *De orat.* 9, 1–2: „Compendiis pauculorum verborum quot attinguntur edicta prophetarum evangeliorum Apostolorum, sermones Domini, parabola exempla praecepta, quot simul expunguntur officia: Dei honor in Patre, fidei testimonium in nomine, oblatio obsequii in voluntate, commemoratio spei in regno, petitio vitae in pane, exhomologesis debitorum in deprecatione, sollicitudo temptationum in postulatione tutelae.”; *uo.*, 124.

¹⁰ *De bapt.* 6, 2: „nam si in tribus testibus stabit omne verbum dei quanto magis donum? habebimus de benedictione eosdem arbitros fidei quos et sponsores salutis, sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam numerus nominum divinatorum. cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corporum est.”; R. F. REFOULÉ, M. DROUZY, *Tertullien: Traité du baptême* (Sources chrétiennes 35), Paris 1952, 75.

¹¹ *De paenit.* 10, 4: „Certe periculum eius tunc, si forte, onerosum est, cum penes insultatores in risiloquio consistit, ubi de alterius ruina alter attollitur, ubi prostrato superscenditur. Ceterum inter fratres atque conservos, ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio – quia communis Spiritus de communi Domino et patre – quid tu hos aliud quam te opinaris?”; ISETTA: *Opere catechetice* (8. j.), 272.

¹² *De praescr. haer.* 26, 9–10: „Quamquam etsi quaedam inter domesticos, ut ita dixerim, disserebant, non tamen ea fuisse credendum est, quae aliam regulam fidei superducerent, diuersam et contrariam illi, quam catholicae in medium proferebant, ut alium deum in ecclesia dicerent, alium in hospitio; aliam Christi substantiam designarent in aperto, aliam in secreto; aliam spem resurrectionis apud omnes annuntiarent, aliam apud paucos.”; E. DEKKERS *et alii: Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, Pars I, *Opera catholica. Adversus Marcionem* (Corpus Christianorum. Series Latina), Tvrnholti 1954, 208.

Tertullianus eretnekségek ellen írt leghosszabb munkája az *Adversus Marcionem*, amelyet 207-ben vagy 208-ban vetett papírra. Ebben a *spes* szintén csak egyszer fordul elő: I, 21, 3 (*nonnulli et de spe resurrectionis disceptabant*).¹³

A *De carne Christi* és *De carnis resurrectione* című művek a dogmatikai művek közé sorolhatók, amelyeket szintén nehéz datálni: 205-től 215-ig bármelyik év szóba jöhet. A *spes* az első mű 15. fejezetében tűnik fel (*Parce unice spei totius orbis*).¹⁴ A test feltámasztásáról írt műben kétszer: a 23, 7-ban (*contemplatio est spei in hoc spatio per fidem*)¹⁵ és a 48, 2-ben (*nostrae spei regulam*).¹⁶

A felsorolt műveken kívül a *spes*, illetve a remény fogalmához kötődő egyéb szó, például a *patientia* elsősorban a következő művekben fordul elő: *De patientia*, *Adversus Iudaeos*, *Adversus Praxean*, *De fuga in persecutione*, *Ad martyras*, *Adversus Valentinianos*, *De pudicitia*, *De cultu feminarum*, *Scorpiaceae*.¹⁷ A *spes* és a rokon jelentésű szavak gyakori előfordulása is érzékelteti, hogy Tertullianus számára ez a fogalom rendkívüli fontossággal bírt, mégpedig egyértelműen pozitív tartalmú volt. Ez meglepően hangozhat, hiszen – mint tudjuk – keresztényként egyetlen filozófiai irányzattal szimpatizált, mégpedig a sztoicizmussal. Egyik kedvenc mondása volt: *Seneca saepe noster*. Márpedig a sztoicizmusban a „remény” egyáltalán nem pozitív tartalmú fogalom. Zénó szerint az érzelmek valamennyi fajtája – köztük a remény (ἐλπίς) – négy primer érzelemből vezethető le, amelyek a következők: ἡδονή (gyönyör), λύπη (bánat), φόβος (félelem) és ἐπιθυμία (vágy).¹⁸ Seneca szerint valamennyi érzelem az intellektus betegsége és az embereknek

¹³ *Adv. Marc.* 1, 21, 3: „Stabat igitur fides semper in creatore et Christo eius, sed conuersatio et disciplina nutabat. Nam et alii de idolothyto edendo, alii de mulierum uelamento, alii de nuptiis uel repudiis, nonnulli et de spe resurrectionis disceptabant, de deo nemo. Nam <si> fuisset haec quoque quaestio disceptata, et ipsa apud apostolum inueniretur, uel quanto principalis.”; *uo.*, 462.

¹⁴ *De carne Christi* 5, 3: „Falso statuit inter nos scire Paulus tantum crucifixum, falso sepultum ingessit, falso resuscitatum inculcauit? Falsa est igitur et fides nostra, et phantasma erit totum quod speramus a Christo. Sceltestissime hominum, qui interemptores excusas domini? Nihil enim ab eis passus est Christus, si nihil uere est passus. Parce unice spei totius orbis. Quid destruis necessarium dedecus fidei? Quodcunque deo indignum est, mihi expedit. Saluus sum, si non confundar de domino meo.”; A. GERLO *et alii*: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Opera montanistica*, Tvrnholti 1954, II 880–881.

¹⁵ *De carnis resurr.* 23, 7: „Adeo contemplatio est spei in hoc spatio per fidem, non repraesentatio, nec possessio sed expectatio. De qua spe et expectatione Paulus ad Galatas: *Nos enim spiritu ex fide spem iustitiae expectamus. Non ait «tenemus»: iustitiam autem Dei dicit ex iudicio quo iudicabimur de mercede.*”; C. MICAELLI *et alii*: *Opere dottrinali* (Scrittore Cristiani dell’Africa Romana, 3/2.b), Roma 2010, 322.

¹⁶ *De carnis resurr.* 48, 2: „Sed et nunc expetent praecedentia recognosci, ut et huic sensui sua origo praeiudicet. Ut opinor, apostolus disposita ad Corinthios omni distinctione ecclesiasticae disciplinae, summam et sui euangelii et fidei illorum in dominicae mortis et resurrectionis demandatione concluderat, ut et nostrae spei regulam inde deduceret unde constaret.”; *uo.*, 384.

¹⁷ Lásd A. DIHLE, B. STUDER, F. RICKERT: *Hoffnung*, Reallexikon für Antike und Christentum. Hibernia – Hoffnung, E. Dassmann *et alii*, Stuttgart 1991, XV cols 1206–1211. Cicero és Tertullianus *patientia*-fogalmának közös vonásaihoz lásd: L. PAP: *Stoic Virtues in Tertullian’s Works and Their Relation to Cicero*, Acta Universitatis Sapientiae, Philologica 6 (2014/1) 7–16.

¹⁸ A sztoikus filozófusok műveiben megjelenő remény-fogalomról lásd K. M. WOSCHITZ: *Elpis. Hoffnung. Ge-*

meg kellene szabadulniuk tőlük. *Luciliusnak írt 5. levelében* azt állítja, hogy a reményt mindig a félelem követi: „[...] *sic ista, quae tam dissimilia sunt, pariter incedunt: spem metus sequitur.*”¹⁹ Ebben a levélben egyfajta definíciót is ad a reményről: „*spes enim in certi boni nomen est.*”²⁰ Tertullianus számára tehát – noha egyébként nagyra becsülte a sztoicizmust – pozitív tartalmú fogalom a remény erénye,²¹ amely egyfajta lelki kapocsként köti össze a keresztény közösség tagjait. A *spes* tárgya azonban az ő értelmezésében kizárólag Isten uralmának valamilyen formában történő eljövetele lehet, és nem valamilyen evilági érték.

Először az említett apologetikai munkákban vizsgáljuk meg közelebbről a *spes* szó jelentését és környezetét. Ezek a művek természetszerűleg a pogány olvasók számára kívánták bemutatni a kereszténységet, hogy az egyház tagjait megvédjék az üldözésektől, de alapvetően a keresztények is olvasták őket. Az *Ad nationes* megközelítésében Tertullianus számára a keresztény remény tárgya egyértelműen a halottak testben való feltámadása. Az *Apologeticumban* a *spes* a keresztény közösség egységét megeremtő konstitutív elemek egyike: „*Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.*”²² A pogányok által a keresztény közösséggel szemben megfogalmazott vádak közül a legsúlyosabb az volt, hogy az egyház lényege jogilag nem ragadható meg, mert titkos és törvényen kívüli csoportról van szó, amelyik a római törvények fölé akarja helyezni önmagát. Ezért Tertullianus elsősorban azt hangsúlyozza, hogy a keresztények társulata igenis rendelkezik saját identitással és lényegi jogi jellegzetességekkel, amelyek elkülönítik más emberi közösségektől. Ezeknek a sajátos jellegzetességeknek egyike éppen a halottak feltámadásába vetett keresztény remény.

Az eretnekek ellen írt két műben lévő szövegrészekkel Tertullianusnak az a célja, hogy az ortodox keresztény közösség tanításbeli koherenciáját demonstrálja és az apostoli egyházat elkülönítse a heretikus csoportoktól. A *De praescriptione haereticorum* című műben a keresztény remény azok között a témák között szerepel, amelyekről az apostolok ugyanazt tanították a teljes keresztény egyháznak, mint szűkebb körben. Markionnal szemben, aki egyfajta dualista doktrínát képviselt, Tertullianus kifejti, hogy a Teremtőbe és a Krisztusba vetett apostoli hit változatlanul megmaradt az első keresztény közösségek idejétől kezdve, de az, hogy pontosan mire irányul a remény, vagyis hogy a testi feltámadás milyen formában valósul majd meg, viták tárgyát képezte Krisztus követői között. Tertullianus itt nyilván a millenarista vitákra utal, amelyek még az ő idején is zajlottak a keresztény közösségekben.

schichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs, Wien – Freiburg – Basel 1979, 173–177. A görög nyelv *ἐλπίς* fogalmáról lásd még: G. VISONÀ (intr., trad., note): *La speranza nei Padri*, Milano 1993, 13–28.

¹⁹ *Ep.* 5, 7.

²⁰ *Ep.* 10, 2. Seneca számos művében tárgyalja ezt a kérdést. Ezzel kapcsolatban lásd WOSCHITZ: *Elpis* (18. j.), 210–214.

²¹ Tertullianus erénytanáról lásd: M. SPANNEUT: *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux 1969, 22–44.

²² *Apol.* 39, 1.

A fent említett két dogmatikai mű közül a *De carne Christi* a dokéta tanokat támadja, amelyek Krisztus testének anyagi valóságát vonták kétségbe. Érvelésének az a lényege, hogy ha Krisztus nem valóságos testben szenvedett volna és nem valóságos testben támadt volna fel, akkor nem helyezhetnénk reményünket a test feltámadásába. A *De carnis resurrectione* 23. fejezetében a keresztény remény fogalmát a Galatákhoz írt levélből kiindulva elemzi, amelyben nem a jelenben birtokolt bizonyosságról van szó, hanem a jövőben beteljesedő várakozásról. A 48. fejezetben érvelését a Korintusiakhoz írt első levélre alapozza, amelyben a keresztény remény alapjaként az Úr halálába és feltámadásába vetett keresztény hitet nevezi meg.

A *De paenitentia* erkölcsi tartalmú mű, amelyet az úgynevezett katolikus korszakában írt a bűnbocsánat szentségéről. A fent idézett részben az egyházat testvérek és szolgatársak közösségének tekinti, akiknek féltelme, öröme, szomorúsága és szenvedése közös, de mindezeket túl a feltámadásba vetett ugyanazon reményben osztoznak.

Tertullianus remény témáját megjelenítő művei közül utolsóként vessünk egy pillantást egy korai művére, a *De oratione*-ra. Ez a rövid írás a 2. század utolsó éveiben íródott. Az *Úr imájának*, vagyis a *Miatyánknak* magyarázatát tartalmazó mű a legkorábbi, amely a hasonló témájú művek közül a keresztény világban egyáltalán fennmaradt. 29 rövid fejezetből áll. Az első rész a legfontosabb keresztény imádság kéréseinek jelentését fejti ki, a második pedig néhány tanácsot és utasítást fogalmaz meg az imádság helyes formáiról. Nagyon fontos abból a szempontból is, hogy az ókori keresztény világ imádkozási szokásairól gyűjthetünk belőle értékes információkat.²³ A *Miatyánk* részletes bemutatását a *par excellence* keresztény ima himnikus dicséretével zárja:

1.E néhány rövidre fogott szó mennyi prófétai, evangéliumi, apostoli kijelentésre, Urunk hány beszédére, parabolájára, parancsára tapint s ugyanakkor mily sok kötelességet idéz! 2. Isten tisztelete van az Atya szobán, a hit bizonyossága a névben, engedelmességünk följajánlása az akaratban, reménységünk megemlézése az országban, életünkért való könyörgés a kenyérben, adósságaink megvallása az elengedés kérésében, kísértéseink gondja a védelemért történő rimánkodásban.” (9, 1–2)²⁴

A mű további részei az imádság megfelelő formáival foglalkoznak. Amint megfigyelhetjük, Tertullianus leírása az imádkozó ember számára megfelelő lelkiállapotról számos olyan javaslattal él, amelyek a sztoikus etika jellegzetességei: aki imádkozik, annak mentesnek kell lennie a haragtól és minden más rendetlen lelki zavartól. Értelmetlen lenne tiszta kézzel, de szennyes lélekkel imádkozni. Kijelenti, hogy nem megengedett imádkozás közben kiabálni. Kifejti, hogy számos fennálló szokás nem helyes, például amikor a

²³ Lásd MORESCHINI, NORELLI: *Early Christian* (4. j.), 342.

²⁴ VÁROSI I. (ford.): *Az imádságról*, Tertullianus művei, szerk. Ványó L., Budapest 1986, 193.

hívek közül néhányan az úgynevezett stációs böjtök alkalmával úgymond „nem akarják megtörni a böjtöt” az Eucharisztia vételével. Szintén helyteleníti azok szokását, akik az eucharisztikus szertartás során nem akarnak békecsókot adni nagyböjt idején. Tertullianus hangoztatja, hogy ez a szimbolikus gesztus valójában az imádság pecsétje. A békecsók elhagyása meggyöngítené a testvéri szeretetet, a közösségi összetartozást.

Úgy véli, hogy főleg a nap bizonyos óráiban hasznos imádkozni:

1. Az időpontot illetőleg pedig nem lesz hiábavaló bizonyos órák külső figyelembevételé; azokra a közös órákra gondolok, amelyek a nap főbb szakaszait jelzik, a harmadikra, a hatodikra és a kilencedikre, melyek még a Szentírásban is mint ünnepélyesebbek találhatók. 2. A Szentlélek először a harmadik órában áradt szét az egybegyűlt tanítványokra (ApCsel 2,15). Azon a napon, melyen amaz edényben a teljes közösségről való látomásban részesült, Péter hat órákor ment föl a háztetőre, hogy imádkozzék (ApCsel 10,9). Ugyanő kilenc órákor ment Jánossal a templomba, ahol azután a születésétől fogva sántának visszaadta egészségét (ApCsel 3,1). (25, 1–2)²⁵

Dicséri azokat a keresztényeket, akik zsolnárokat is befoglalnak imáikba, ami lehetővé teszi, hogy a többi jelenlévő is jobban bekapcsolódhasson. A helyi közösség minden egyes tagjának személyes részvétele az imádkozásnak közösségibb jelleget ad. Ezek a tanácsok, instrukciók és követelmények azt mutatják, hogy véleménye szerint a *Miatyánk* imádkozása nem az egyének magányos vallási tevékenysége, hanem az egész közösség cselekménye, amelyben nincs helye a rendetlen magamutogatásnak. A testvérek közösségében végzett imának erősítenie kell a közösség összetartozásának érzését. Az is egyértelmű, hogy a *Miatyánk* mondása valamilyen formában hozzátartozik az eucharisztikus szertartáshoz.

A *commemoratio spei in regno* kifejezés világosan mutatja, hogy már a keresztény életbe való bevezetés során fel kell ismerni, hogy a kereszténység meghatározásának egyik legfontosabb eleme az Isten országának eljövételébe vetett remény. De milyen formában várják a keresztények reményük beteljesülését? Amint Tertullianus számos műve tanúsítja, a keresztények reménye a test feltámadása. A *salus carnis* gondolata átjárja teológiai gondolatvilágának egészét, de tematikus formában főképp a *De carnis resurrectione* című művében tárgyalja. Ebből a szempontból is Irenaeus tanítványának bizonyul, akinek számára a keresztény remény fogalma teljesen pozitív tartalmú, ellentétben a sztoikus filozófia remény-fogalmával. Lugdunum püspökének teológiai nézetei számos szempontból formálták Tertullianus eszméit. Közöttük a *salus carnis* gondolata kulcsfontosságú volt. A *spes resurrectionis* Irenaeus fennmaradt műveiben kevésbé jelenik meg a remény tárgyaként, az a gondolata azonban, hogy az emberiség történelme az emberi szabadság neve-

²⁵ *Uo.*, 203.

lődésének története, egyértelműen nagy hatást gyakorolt Tertullianusra. Az Apostolra hivatkozva Irenaeus az *Adversus haereses* 2, 28, 3-ban ír a keresztény hitről, reményről és szeretetről.²⁶ Isten nagylelkűsége folytán az üdvösség történetében az emberiségnek juttatott számos ajándékról pedig az *Adversus haereses* 3, 20, 2-ben olvashatunk. Ezeknek az ajándékoknak egyike, jobban mondva végső beteljesedése a test feltámadása. Az *Adversus haereses* 5. könyvét Irenaeus teljesen a test feltámadása témakörének szenteli, és a 32, 1-ben – ismét Szent Pálra hivatkozva – cáfolja azokat az eretnek nézeteket, amelyek ezt tagadják. A test feltámadása Isten ígéreteinek beteljesedése, és a keresztény remény legfontosabb tárgya.²⁷ Az 5. könyv 32. fejezete és a 3, 20, 2 azt demonstrálja, hogy az emberiség története az ember szabadságra való nevelésének folyamata, amely során, akik erre méltóknak bizonyulnak, mintegy lépésről lépésre „hozzászoknak” ahhoz, hogy Istent megértsék: „*qui digni fuerint paulatim massuescunt capere Deum*”. E folyamat során Isten maga is mintegy „közelebb kerül” az emberiséghez.²⁸

Kiválasztott szövegeink gazdagon illusztrálják, hogy Tertullianus jóval kiterjedtebben használja a keresztény remény fogalmát, mint Irenaeus. Tertullianus *spes*-fogalma azonban a római joghoz is számos formában kapcsolódik.²⁹ Válogatásunkban számos olyan kifejezés található, amelyek már az ő idejében jogi *terminus technicus*ként is szerepelnek. Az *Ad nationes* 19, 1–2-ben a *praesumimus* jogi szakszóként is értelmezhető

²⁶ „Sicut et apostolus dixit, reliquis partibus destructis, haec tunc perseverare, quae sunt fides, spes, caritas. Semper enim fides quae est ad magistrum nostrum permanet firma, adseverans nobis quoniam solus vere Deus, et ut diligamus eum semper, quoniam ipse solus pater, et speremus subinde plus aliquid accipere et discere a Deo, quia bonus est et divitias habens indeterminabiles et regnum sine fine et disciplinam immensam.” IRENÁUS VON LYON: *Adversus Haereses. Gegen die Häresien*, Übersetz und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg in Breisgau etc. 1993, II 228.

²⁷ „Quoniam igitur transferuntur quorundam sententiae ab haereticis sermonibus et sunt ignorantes dispositiones Dei et mysterium iustorum resurrectionis et regni, quod est principium incorruptelae, per quod regnum qui digni fuerint paulatim assuescunt capere Deum, necessarium est [autem] dicere de illis quoniam oportet iustos primos in conditione hac quae renovatur ad apparitionem Domini resurgentes recipere promissionem hereditatis quam Deus promisit patribus et regnare in ea, post deinde <omnium> fieri iudicium. In qua enim conditione laboraverunt sive afflicti sunt, omnibus modis probati per sufferentiam, iustum est in ipsa | recipere eos fructus sufferentiae; et <in> qua conditione interfecti sunt propter Dei dilectionem, in ipsa vivificari; et in qua conditione servitutem sustinuerunt, in ipsa regnare eos. Dives enim in omnibus Deus, et omnia sunt eius. Oportet ergo et ipsam conditionem redintegratam ad pristinum sine prohibitionem servire iustis. Et hoc Apostolus fecit manifestum in ea quae est ad Romanos, sic dicens: «Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat. Vanitati enim creatura subiecta est, non volens, sed propter eum qui subiecit in spe: quoniam et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptelae, in libertatem gloriae filiorum Dei.»”; IRENÁUS VON LYON: *Adversus Haereses* (25. j.), 2001, V 236 és 238.

²⁸ Lásd B. STUDER: *Hope*, Encyclopedia of Ancient Christianity II (F–O), ed. by A. Di Bernardino, Downers Grove, Ill. 2014, 288–295, 290.

²⁹ A Tertullianus műveiben előforduló jogi szakszókincs terjedelme óriási. Ezzel kapcsolatban lásd a hosszú katalógust Alexander Beck munkájában: A. BECK: *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte. Neudruck der Ausgabe Halle 1930, vermehrt um Rechtsgeschichtliche Bemerkungen des Verfassers zum Neudruck*, Aalen 1967, 60–106.

„vélelmezzük” jelentéssel.³⁰ Az *Apologeticum* 39, 1-ben és számos más művében a *corpus* fizikai személyeknek olyan társulását jelenti, amelynek jogi személyisége van.³¹ A *foedus*³² szövetséget és szerződést is jelent.³³ A *De oratione* 5, 1–2-ben a *postulando* kifejezés a *postulatio*óból ered és a bírósági tárgyalások egyik szakszava.³⁴ A *De oratione* 9, 1–2-ben a *postulatio* ismét ebben az értelemben tűnik fel, de együtt a *petitio*val, amely rokon értelmű vele.³⁵ A *De paenitentia* 10, 4-ben Tertullianus azt hangsúlyozza, hogy a keresztények osztják minden más ember örömét és bánatát, bármi történjék is. Ez a fajta viselkedés a római jog szerint alapkövetelmény egy egyesület, vagyis *societas* tagjai számára.³⁶ Ugyanis a római törvénykezés tiltotta, hogy egy társaság tagjainak egy része csak a haszonból (*lucrum*) részesedjék, más tagjai viszont egy tranzakciónak csak a hátrányát viselik el. Más szavakkal ezt hívják az ún. *societas leonina* tilalmának. Egyébként ilyenfajta szerződést érvénytelennek kellett tekinteni.³⁷ Úgy vélem, hogy már ez a néhány jogi terminus is jól demonstrálja, hogy a Tertullianus által használt *spes*-fogalom azt a célt is szolgálja tehát, hogy pogány hallgatósága, illetve olvasói számára a keresztények csoportját jogilag pontosan definiálható és jól szabályozott *societasként* mutassa be, amely számos sajátos jellegzetességgel bír. Ezek közül az egyik a test feltámadásába vetett keresztény remény, ami más embercsoportoktól különíti el a keresztény közösséget.

A *spes* jogi terminusként a római jogi kódexekben egyébként sajátos összefüggésben jelenik meg. A kereskedelemben a vásárlásnak és az eladásnak három speciális esete van: *emptio rei futurae*, *emptio rei speratae* és *emptio spei*.³⁸ (A magyar jogi szaknyelv az utóbbira a ’reményvétel’ kifejezést használja.) Az első esetben olyan tárgyat vásárolunk meg, amelyet csak a jövőben fognak elkészíteni. A vevőnek csak akkor kell fizetnie, amikor az eladó ténylegesen elkészítette az árucikket. A második esetben a vevő a leendő termést veszi meg előre. Ha az aratás vagy a szüret bőséges, akkor a vásárlónak arányosan többet kell fizetnie. Ha nincs termés, akkor semmit. Tehát leginkább az adott időszak természeti körülményeitől függ, hogy egyáltalán lesz-e termés, illetve mekkora lesz a termés mennyisége. A harmadik eset (*emptio spei*) tipikus formája, amikor a vásárló egy halász által egy alkalommal kifogott hal mennyiségét veszi meg egy előre kialakított áron. Pél-

³⁰ Vö. A. BERGER: *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953, 646–647.

³¹ Vö. W. W. BUCKLAND: *A Text-book of Roman Law from Augustus to Justinian*, Cambridge 1921, 178.

³² Vö. BERGER: *Encyclopedic* (30. j.), 474.

³³ A *corpus ecclesiae* fogalmáról lásd még BECK: *Römisches Recht* (28. j.), 32–33: *Kapitel 10. Das corpus ecclesiae*. Több fejezet is van még ebben a monográfiában, amely azokkal a jogi fogalmakkal foglalkozik, amelyeket Tertullianus az egyház életére alkalmaz: *Kapitel 7. Die regula fidei als Grundgesetz der Kirche; Kapitel 8. Die lex disciplinae; Kapitel 9. Der Traditionsbegriff*.

³⁴ Vö. BERGER: *Encyclopedic* (30. j.), 639.

³⁵ *Uo.*, 629.

³⁶ *Uo.*, 708–709; lásd még BUCKLAND: *A Text-book* (31. j.), 504k.

³⁷ BERGER: *Encyclopedic* (30. j.), 709; BUCKLAND: *A Text-book* (31. j.), 504k.

³⁸ Vö. BERGER: *Encyclopedic* (30. j.), 452–453; BUCKLAND: *A Text-book* (31. j.), 470 és 488; H. J. ROBY: *Roman Private Law in the Times of Cicero and of the Antonines*, Cambridge 1902, II, 127k.

dául egy fogadó tulajdonosa előre kifizeti a következő halfogás árát. Ebben az esetben teljesen a véletlenül múlik, hogy a halász mennyi halat fog, illetve a fogadós mennyi halat kap az előre kialakított áron. Ha a fogadós szerencsés, a halfogás gazdag, teljes egészében meg kell kapnia az előre kialakított áron. Ha nem szerencsés, akkor kevesebbet, vagy esetleg semmit nem kap a pénzéért.³⁹

A Kr. u. 1. és 2. században két neves római jogtudós, Massurius Sabinus és Sextus Pomponius nagy részletességgel vitatta meg az *emptio spei* speciális jogi problémáit. Felmerült például a kérdés, hogy mely esetekben, milyen feltételek között és milyen értelemben alkot az eladó (*venditor*) és a vásárló (*emptor spei*) egyfajta különleges *societast*.

A másik fontos jogi kérdésként jelentkezett az a probléma, hogy a *venditor* és az *emptor spei* között megkötött szerződésnek mi képezi az alapját: a háló kivetése (*iactus retis*) maga, vagy a háló tartalma.⁴⁰ Ha például a háló nemcsak halat fogott, hanem egy arany-szobor is került bele, akkor az kinek a tulajdona lesz, a halászé vagy a fogadósé?

A *spes* fogalma Tertullianus korában tehát egyáltalán nem volt mentes jogi konnotációktól, és amint a jelentős jogtudósok közötti élénk vita is mutatja, a probléma bonyolultsága miatt jelentős jogtudományi problémakörként tartották számon. Véleményem szerint ezért tűnt Tertullianus számára hasznosnak jogi szakkifejezésekkel bemutatni a keresztények közösségét, mégpedig éppen a korszakban sok jogi vitát kiváltó *spes*-fogalom segítségével. Apologetikai céljait szolgáló egyik fontos törekvése tehát az volt, hogy olyan, jogilag is pontosan értelmezhető közösségként, *societasként* mutassa be a keresztények társulását, amely nem áll kívül a római társadalmon, illetve a rágalokkal ellentétben nem tart igényt arra, hogy föléje helyezze önmagát. A keresztények közössége nem kívánja megszegni azokat a kötelezettséget, amelyek a Római Birodalom törvénykezése megkövetel tőle.

Miután Tertullianus irodalmi munkásságában áttekintettük a *spes* fogalmát, és röviden bemutattuk, hogy milyen módon törekedett a keresztény közösség jogi szakszavakkal való bemutatása és védelme érdekében, tömören így összegezhetjük, hogy milyen forrásokból merített. Ami a fogalom tartalmát illeti, elsősorban Irenaeusra támaszkodott, aki viszont Szent Pál leveleire utal. Tertullianus azonban egyértelműen jogi tartalmat is ad a *spes* fogalmának. A sztoikus nézettől eltérően számos művében a *spes* tehát teljesen pozitív tartalmú emberi érzelmeként szerepel, amelynek tárgya a test feltámadása Isten eljövendő országában.

A keresztény közösség imaéletében ez úgy nyilvánul meg, hogy az egyház tagjai az Atyához fordulnak, kérve tőle országának eljöttét. Azonban az imádkozás gyakorlata kapcsán adott tanácsai, elvárásai azt is bizonyítják, hogy bizonyos elemeket átvett a

³⁹ Az *emptio spei* fogalmát nagy részletességgel tárgyalja: BENKE J.: *Reményvétel. Az európai magánjogi gondolkodás a reményvétel mikrokozmoszán keresztül*, Budapest 2011. Köszönettel tartozom Dr. Sárly Pálnak, a Miskolci Egyetem római jogot tanító professzorának azokért az értékes tanácsokért, amelyeket a római jogi kérdésekkel kapcsolatban adott.

⁴⁰ Lásd BENKE: *Reményvétel* (39. j.), 91–102.

sztóikus etikának az emberi magatartásformákkal kapcsolatos, a közösségi élet alapjait meghatározó elvárásából.

A patrisztikus szakirodalomból jól ismert, hogy Tertullianus számos írása formálta Cyprianus irodalmi munkásságát, egyrészt műfaji, másrészt tartalmi tekintetben. Karthágó mártír püspöke mesterének tekintette, és gyakran olvasta műveit. Szent Jeromos említi, hogy Tertullianus valamelyik könyvét kérve gyakran fordult szolgájához ezekkel a szavakkal: *tolle magistrum*.⁴¹ A *spes* szó maga azonban kevés alkalommal olvasható műveiben, de szinonimája, a *fiducia*⁴² gyakran. A *confidere* szó is, amely pedig rokon értelmű a *sperare*val, szintén gyakran megtalálható Cyprianus műveiben. A *De patientia* 1. fejezetében az üdvösségre a következő kvázi-definíciót adja: *praemia spei et fidei nostrae*. A *fiducia futurorum bonorum* kifejezés az örök életbe vetett reménnyel kapcsolatban az ő műveiben jelenik meg először, mégpedig ezeken a helyeken: *De mortalitate* 12, *Ad Demetriadem* 18, *De zelo et livore* 16. A *fides*⁴³ és a *spes* közötti szoros kapcsolat kulcsfontosságú számára. Véleménye szerint mind Krisztus parancsai (*praecepta dominica*), mind pedig az Apostol levelei arra sürgetnek bennünket, hogy erősítsük a hitet és a reményt (*De dominica oratione*, 1. és 19. fejezet).

Leveleiben is hangsúlyozza Cyprianus, hogy az egyház egysége (*sacramentum unitatis*) tekintetében a *spes* nagyon fontos (*Ep.* 74, 11 és 71, 3).⁴⁴ Csak azok a keresztények vannak a *spes salutis* birtokában, akik megkeresztelkedtek vagy vértanúságot szenvedtek (*Ep.* 73, 17 és 22). A *spes*, *fides* és *patientia* hármassága, amely Tertullianus műveiből is ismert, a *Testimonia* 3, 45-ben jelenik meg, mégpedig Róm 8,24-el kapcsolatban. Tertullianus egyház-meghatározásához leginkább hasonló definícióval Cyprianusnak egy kései művében, a *De bono patientiae*ban találkozhatunk. A 13. fejezetben ezt olvashatjuk: „Hoc ipsum quod christiani sumus fidei et spei res est.”⁴⁵

Sokat vitatott kérdés, hogy Minucius Felix műve, az *Octavius* című apológia függ-e Tertullianus *Apologeticum*ától, vagy éppen fordítva. (Néhány patrológus pedig azt feltételezi, hogy közös forrásból merítettek.) Akárhogyan is áll a helyzet, az *Octavius* 31, 8-ban találhatunk egy definíciót a keresztényekről, amelyben a *spes* szó feltűnik: „ut unius dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes.”⁴⁶ Tehát számára is a *spes* erénye lényegi eleme a keresztény közösség definiálásának.

⁴¹ *De viris illustribus* 53.

⁴² A *fiducia* szó is használatos *terminus technicus*ként a római jogban; lásd BERGER: *Encyclopedic* (30. j.), 471–472.

⁴³ A jogban használatos értelme tekintetében lásd *uo.*, 471.

⁴⁴ Cyprianus egyházfogalma kapcsán lásd még BECK: *Römisches Recht* (29. j.), 123–129 (*Kapitel 27. Der Kirchenbegriff Cyprians. Die beiden Wurzeln der Unitas*).

⁴⁵ A jogi szakszókincs cyprianusi alkalmazásáról lásd Beck katalógusát: *Römisches Recht* (29. j.), 138–146. Michel Spanneut egy teljes fejezetet szentel (*L'homme et Dieu. Les vertus théologiques et la prière*) a három teológiai erény és az imádság közötti kapcsolatnak Cyprianus műveiben: *Tertullien* (21. j.), 81–83.

⁴⁶ *M. Minuci Felicis Octavius*, ed. B. KYTZLER, Leipzig 1982, 30.

Végül Lactantiusra térek ki, akinek a műveiben a *spes* szó ritkán szerepel, de ennek szinonimája, a *fiducia* gyakrabban tűnik fel (például *Institutiones*, 3 1, 4; 5, 19, 8. 14). Amikor a *sperare* szót használja, számára inkább azt jelenti, hogy valamire várakozni, valaminek a bekövetkeztével számolni (például *De ira Dei* 16, 8; *Institutiones* 5, 3, 13; *Epitome* 48 [53], 1; 60 [65], 5). Az *Institutiones* 4. könyvében (*De vera sapientia et religione*), Lactantius szintén megfogalmazza a keresztény vallás egyfajta definícióját. Azt állítja, hogy nincs más remény az életre (*spes vitae*) azok számára, akik meg akarnak szabadulni a többi vallás üres gondolkodásától és szerencsétlen tévedéseitől, mint az egyetlen igaz Istennek az elfogadása és kultusza. Az *Epitome* 44 [49], 1-ben pedig ezt olvashatjuk: „[N]ulla igitur alia spes homini proposita est, nisi ueram religionem ueramque sapientiam, quae in Christo est, fuerit secutus.”⁴⁷

Végül néhány szóval hasonlítsuk össze ennek a négy keresztény írónak a munkásságát olyan szempontból, hogy a *spes* szó főleg milyen összefüggérendszerben szerepel. Megállapíthatjuk, hogy Tertullianus és Minucius Felix műveiben elsősorban az egyházfegyelmehez (*disciplina*⁴⁸) köthető. Cyprianus műveiben *patientia*⁴⁹ erényének szinonimája, Lactantius interpretálásában pedig a *cultus verae religionis* lényegi eleme.⁵⁰

László Perendy

*The Concept of Hope (spes) in the Œuvre of Tertullian.
His sources and the Nachleben of his ideas*

The word *spes* appears in several of Tertullian's works, e.g. *De resurrectione carnis*, *Ad nationes*, *Apologeticus*, *Adversus Marcionem*, *De praescriptione haereticorum*, *De oratione*. As the titles themselves indicate, we can find the concept of Christian hope in his argumentation against heretics and pagans alike, but also in the catechesis of the faithful. In his opinion the true passion of Christ is the hope of the entire world (*spes totius orbis*). He often presents hope as the most characteristic feature of Christianity. On several occasions he even defines Christian religion as faith, discipline, and hope. In Greek philosophy the concept of hope (*elpis*) had an ambivalent meaning. In Stoicism it often meant a kind of uncertain conjecture. Seneca wrote in *Ep.* 10, 2: *spes incerti boni nomen est*. Although Tertullian accepted several tenets of Stoicism (cf. his saying: *Seneca saepe noster*), in this respect he proved to be the disciple of Irenaeus, for whom the concept of

⁴⁷ Lactance, *Épitomé des Institutions Divines*, éd. par M. PERRIN (Sources chrétiennes 335), Paris 1987, 178.

⁴⁸ A *disciplina* jogi jelentése elsősorban a katonai szolgálathoz kötődik; lásd BERGER: *Encyclopedic* (30. j.), 438.

⁴⁹ A *patientia* szó sem volt ismeretlen jogi terminusként (például: *patientia servitutis*, *patientiam praestare*); lásd *uo.*, 620.

⁵⁰ Cyprianus, Minucius Felix és Lactantius reményfogalmáról lásd még DIHLE, STUDER, RICKERT: *Hoffnung* (17. j.), cols 1211–1215.

hope had an entirely positive connotation. To his mind the object of Christian hope is the resurrection of the righteous, which is the fulfilment of God's promises (*Adv. haer.* 5, 32ff.). Tertullian's *De oratione* was written for catechumens. This short work is the earliest exegesis of the Christian prayer *par excellence*, the *Our Father*. In this masterpiece of baptismal catechesis, written at the end of the second century, Tertullian evokes the hope in eternal life in connection with the petition 'thy kingdom come'. Several of his thoughts and expressions were echoed in similar works of e.g. Cyprian of Carthage (*De dominica oratione*) and Zeno of Verona (*Tractatus de fide, spe et caritate*).

DUPress

Somos Róbert
Hogyan eszményíti Órigenés Dávidot?

Dávid alakja a Szentírásban

Tanulmányomban arra a kérdésre szeretnék válaszolni, miképpen formálódik ki Dávid eszményített alakja Órigenés írásaiban.

Az ószövetségi corpus három íráscsoportja ad lényegi információkat Dávidról. Az egyik az úgynevezett Deuteronomisztikus történeti mű, főként a Sámuel könyvei – a Septuaginta szerint a Királyok első két könyve –, amelyek Dávid háza szempontjából mutatják be Izrael történetét, a Krónikák könyve és a Zsoltárok könyve. Történeti értelemben vett információkat az előbbieket nyújtanak, a Zsoltárok ellenben nem Dávid alakjáról, jelleméről, cselekedeteiről tudósítanak, hanem gondolatait tolmácsolják, illetve, a hagyomány értelmezése szerint Dávid az Isten által sugalmazott gondolatokat adja tovább az embereknek.

A történeti mű alapján Dávid Saul király udvarába kiváló hárfás mivoltánál fogva, vagy Góliát legyőzésével jut. Folyamatos hadi sikereket ér el a filiszteusok ellen, ami felszítja Saul féltékenységét. Dávidnak menekülnie kell, a filiszteusokkal szövetkezik, akik Sault és három fiát is megölik a Gilboa-hegy melletti ütközetben. Ezután Dávid függetlenedik a filiszteusoktól, kiterjeszti hatalmát Izraelre, a frigyládát Jeruzsálembe viteti, véres csatákban legyőzi a filiszteusokat, száreket, moabitákat és edomitákat. Hadi sikereit emberi gyarlóságról árulkodó cselekedetek kísérik, elrabolja a hettita Uriás feleségét, a szépséges Batsébát, a férjet eltéti láb alól, és ezzel magára vonja az Úr haragját, vagy éppen hatalmi hübriszének – esetleg az Úr eleve meglévő haragjának – utat engedve megszámláltatja népét.¹

Bár a bibliai elbeszélés eleve idealizál, hiszen Dávid háza szempontjából mutatja be az eseményeket, tehát Sault sötét színekkel festi le, Dávidot viszont előnyösebb megvilágításban mutatja be, az olvasó jobbára egy politikai rémtörténet-fűzérrel ismerkedhet meg, amelynek hőse, Dávid, a királyság megszilárdítója, gátlástalanul gyilkolja le külső és belső ellenségeit. Alighanem ezért nem kapja meg az engedélyt az Úrtól, hogy fölépítse templomát Jeruzsálemben. Ez a feladat már utódjára, Salamonra hárul.

¹ Dávid alakjáról a Bibliában: KÖSZEGHY M.: *Dávid*, Budapest 2001. A tanulmány végleges formába öntéséhez segítségemre volt az NKFI 128321 sz. pályázat. Azokat a fordításszövegeket, amelyeknél nem szerepel fordító neve, én készítettem. A Zsoltárok esetében a Septuaginta számozását követtem.

Dávid eszményítésének lehetőségei

A Zsoltárokból ugyan történik helyenként utalás Dávidra, mint erőskezű, sőt erőszakos királyra, mégis alapvetően a bölcs és az Isten előtt hódoló, őt magasztaló zsoltáros alakja áll előttünk, aki benső érzelmi életét, gyöngeségeit, kétségeit is megosztja hallgatóságával. Összességében ennek a kettősségnek a kezelése képezheti minden idealizáló ábrázolás nehézségét. Előtérbe lehet állítani Dávid királyi képességeit, politikai bölcsességét, elhivatottságát és cselekvő határozottságát, amellyel megteremti az Úr jeruzsálemi tiszteletének alapját, megszilárdítja Izrael királyságát, vagy hangsúlyozni a bölcs és Istennek hódoló, szelíd lelkű zsoltáros figuráját. Lehet az egyik tulajdonságot dicsérni és a másik aspektust teljesen figyelmen kívül hagyni, lehet közöttük jelentőségbeli különbségeket tenni, és meg lehet próbálni a kör négyzögesítését, a kétféle karakter összhangba hozását. Az idealizálás kapcsán ez a „mit eszményít?” kérdésre ad választ. Ami immár a „hogyan eszményít?” kérdését illeti, az értelmező kiaknázhatja saját rétorikai tehetségét – hiszen az irodalmi szövegekben az idealizálás jobbra rétorikai eszközökkel történik –, vagy pedig valamiféle tudományos, bölcséleti, vallási gondolatosság előtérbe helyezésével, egy sajátos forráskezelési módszer alkalmazásával ábrázolhatja hősét. A kétféle eljárás között természetesen nincs szakadék, inkább arról van szó, hogy a gondolati síkon mozgó idealizáló interpretáció és a nyelvi eszközökre fókuszáló és talán képszerűbb megjelenítés különböző arányokban található meg egy-egy ókori szerzőnél.

Órigenés

Órigenés sehol nem szól részletesen Dávid alakjáról, az idealizáló portré mozaikdarabjait nekünk, az olvasóknak kell összegyűjtenünk és összeraknunk. Abban is eltér a későbbi, 4. századi híresen ékesszóló keresztény íróktól, Nagy Szent Basileiosztól, Nazianzosi Szent Gergelytől, Nyssai Szent Gergelytől, Eusebiosztól és a többiektől, hogy az említett szerzők idejében kedvezményezett vallássá előlépett kereszténység hivatalos reprezentációja által is elvárt, rétorikus jellegű idealizáló beszédmódot nem alkalmazza. Nem mintha nem rendelkezett volna az ékesszólás tehetségével – sokat és jogosan írnak kiváló szakemberek Órigenés rétorikai módszereiről és megoldásairól² –, hanem mert ezt a bemutatási mó-

² J. BORST: *Beiträge zur sprachlich-stilistischen und rhetorischen Würdigung des Origenes*, Freising 1913; K. J. TORJESEN: *Hermetical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin – New York 1986; UÓ: *Influence of Rhetoric on Origen's Old Testament Homilies*, Origeniana Sexta: Origène et la Bible, éd. par G. Dorival, A. Le Boulluc, Leuven 1995, 13–25. A. VILLANI: *Personae loquentes. Analisi degli aspetti formali ed esegetici dell'uso della prosopopea nel Commento a Matteo*, Il Commento a Matteo di Origene. Atti del X Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Supplementi Adamantius II), ed. T. Piscitelli, Morcelliana – Brescia 2011, 178–195; UÓ: *Il posto della retorica nella strategia polemica di Origene contro Celso*, Auctores Nostri 9 (2011) 257–281.

dot másodlagosnak tartotta. Tézisem Dávid bemutatása kapcsán az, hogy Órigenés saját, a szentírási szövegekre vonatkozó hermeneutikai elméletét alkalmazva, annak a teológia számára a szokásosnál nagyobb mozgásteret biztosító voltára támaszkodva igyekszik összhangba hozni egymással a keménykezü király és a szelíd lelkű zsoldáros³ alakját. Tehát igenis tudatában van a forrásai által nyújtott képek különbözőségének, ezt a különbözőséget nem is hallgatja el, hanem megoldást kíván nyújtani az ellentmondásra. Idealizáló Dávid-ábrázolása így ízig-vérig teológiai karakterű.

Dávid, a próféta

Órigenés Dávidot mindenekelőtt mint prófétát tartja számon. Ezt a minősítést az Apostolok cselekedetei 2,25–28 verseire támaszkodva vallja, amelyekben Péter pünkösdi beszéde Dávid látnoki képességét hangsúlyozza. Péter idézi a 15. zsoldár szavait:

Dávid róla mondja: „Magam előtt látom az Urat mindenkor, mert jobbomon áll ő, hogy meg ne inogjak [...]” Hadd szóljak hozzátok bátran Dávid ösatyáról! Ő meghalt, eltemették, és sírja mind a mai napig itt van nálunk. Mivel azonban ő próféta volt, és tudta, hogy „Isten esküvel fogadta meg neki, hogy az ő utódaiból ül majd valaki a trónjára” (vö. Zsolt 132,11; 2Sám 7,12–13), a jövőbe látva Krisztus feltámadásáról beszélt [...].

Órigenés ezt a szöveghelyet maga is felidézi az újonnan fölfedezett 15. zsoldárhomíliájában,⁴ és összekapcsolja azzal az elgondolással, miszerint Dávid Krisztus előképe. Amint a *Hetvenhetedik zsoldár kilencedik homíliájában* mondja:

Gyakran kiderült számunkra, hogy Dávid neve szerepel Krisztus helyett. Amikor ugyanis Ezékiel könyvében azt jövendöli, hogy Isten szolgája, Dávid lesz a nép pásztora, és az eltévedtet visszavezeti, az elveszettet megkeresi, a sérültet ápolja (Ez 34, 16), nem azt kell gondolni, hogy ez az ember Dávidról szól, hanem hogy a mi Üdvözítőnkéről. Hiszen őt választotta ki Isten szolgájának, őt, aki a fia és szolgája.⁵

³ Már ezen a ponton ki kell emelni, hogy a Zsoldárokból található szöveg nem mindegyikét tekinti Órigenés Dávid megnyilatkozásának. Elgondolása szerint a zsoldárok az Énekek énekéhez hasonlóan dramatikus jellegű szövegek, ahol több szereplő beszél, Krisztus vagy éppen Dávid próféta, esetleg mások, ráadásul vannak olyan zsoldárok is, amelyek szerzőségét Aszafnak vagy másoknak kell tulajdonítani.

⁴ *Hom. Ps. 15, 2, 1.* (Orig. Werke 13, GCS Neue Folge 19, 2015, (Hrsg.) L. Perrone et al., 91.) Máshol is hangsúlyozza Dávid próféta voltát: *Comm. Job. 1, 220; 2, 104; Cels. 6, 62; Orat. 9, 2; 29, 4.*

⁵ *Hom. Ps. 77, 9, 6.* A 67. zsoldárhoz írt második homíliájában a *typos* kifejezést használja Dávid előkép-mivoltának jelzésére: „Dávid pedig sokhelyütt Üdvözítőnk előképe.” *Hom. Ps. 67, 2, 3.* (GCS 13, 206, 9–10). Természetesen a Bölcsességhez képest az előképszerű Dávid egyszerű igásállat. *Hom. Exod 3, 1–2*, vö. Zsolt 72, 22.

A Dávid-Krisztus tipológia természetesen Órigenés egyéb munkáiban is megtalálható.⁶ Szerinte Dávid által szól a Fiú Júdás árulásáról is.⁷ A történelem síkján Dávid próféta-i képessége teljes, azaz kiterjed az utolsó napokra is:

Ha tehát vannak utolsó napok, vagy valami az utolsó napok után, akkor a napok, melyek elkezdődtek, szükségképpen véget is érnek. Dávid is ezt mondja: „Az egek elmúlnak, de te megmaradsz; mint a ruha, mind elavulnak, váltod őket, mint a köntöst és elváltoznak. Te azonban ugyanaz maradsz, és éveid nem fogyanak el (Zsolt 101, 27–28).”⁸

Ezek az „utolsó napok” Órigenésnél nem kizárólag a történelem síkján értelmezendők, hanem a benső lelki élet vonatkozásában is jelentőséggel bírnak. Így Dávid meglátásai is túlmutatnak a jövőben megtörtéző események előrejelzésén. Dávid, mint próféta, egyben isteni ember. A *Peri Arkhón* az egyházi tanítás kétségtelen módon igaz kijelentéseként kezeli a próféciák Szentlélektől való inspiráltságának eszméjét: *Az viszont az egyház teljesen egyértelmű tanítása, hogy ez a Szentlélek inspirált minden egyes szentet, prófétát és apostolt, s nem lakozott más Lélek a régiekben s más azokban, akik Krisztus eljövetele idején nyerték el az ibletettséget.*⁹

Órigenésnek a Szentlélekről szóló tanítása nagyrészt a Korintusiakhoz írt első levél 12. fejezetére, a szellemi adományokról szóló páli tanításra épül. Idéz is ebből a *János evangélium kommentár* második könyvében: *A kegyelmi ajándékok különfélék ugyan, de a Lélek ugyanaz. A szolgálatok is különfélék, de az Úr ugyanaz. És az erőmegnyilvánulások is különfélék, de Isten, aki mindezt mindenkiben működteti, ugyanaz.*¹⁰ Teológusunk értelmezésében a vonatkozó szöveg a Szentháromság együttes aktivitását jeleníti meg, és alapot ad a következő állításra:

Úgy vélem, a Szentlélek – hogy úgy mondjam – az Istentől való kegyelmi ajándékok anyagát nyújtja azoknak, akiket az általa és benne való részesedés miatt

⁶ *Comm. Joh.* 1, 146; 1, 261; 6, 196.

⁷ Órigenés szerint Isten mintha csak ekként szólna: „Tudom azt is, hogy amikor Fiam majd az emberi nem körében tartózkodik, Júdás kezdetben erényes és jó lesz, később azonban letér az útról, emberi bűnökbe esik, úgyhogy ennek megfelelően ezt és ezt fogja elszenvetni.” Magyarozatát ekként fogalmazza meg: „Maga az előretudás valószínűleg mindenre kiterjed, de Júdásra és a többi titokra mindenképpen, és az Isten Fiában valósul meg, aki gondolatban látja a jövőbeli események lefolyásaként Júdást is és bűneit, amelyeket majdan elkövet. Ezért, mivel érti ezt, így szól Dávid által, jóval Júdás születése előtt: 'Isten, dicséretemet ne hallgasd el,' és így tovább.” (Zsolt 108,1) *Orat.* 6, 5 (VANYÓ L. fordítása kisebb változtatásokkal: *Órigenész az imádságról és a vértanúságról* (Ókeresztény Írók 14), Budapest 1997, 60. Az *Orat.* 24, 5 szerint a 108. zsoltár egésze Júdás sorsával kapcsolatos kéréseket tartalmaz.

⁸ *Princ.* 3, 5, 1.

⁹ *Princ. praef.* 4.

¹⁰ *Comm. Joh.* 2, 78, vö. 1Kor 12,4–6.

hívnak szenteknek. E kegyelmi ajándékok szóban forgó anyaga az Istentől való működés, a Krisztus révén történő szolgálat és a Szentlélek szerinti létezés.¹¹

Órigenés szerint inspiráltságánál fogva alkalmazható Dávidra is a többes számú szentírási formula: „istenek”. Természetesen szoros értelemben véve Dávid nem isten, ugyanakkor Órigenés megoldása a pozitív értelemben vett többes szám szentírási használatára az, hogy az „istenek” ilyen esetben angyalok, közvetítő erők, és ebbe a közvetítő szerepbe beletartozik a próféta és az apostol is. A kulcsszöveg ehhez az értelmezéshez a 81. zsoltár, amelynek első verse a következőképpen hangzik: *Áll az Isten az istenek gyülekezetében, s ítélkezik az istenekben.*¹²

A 76. zsoltár 1. homíliájában Órigenés azt mondja, hogy a Szentlélek írta le a szöveget,¹³ a 4. homíliában pedig arról beszél, hogy a Szentlélek segít meglátni a szent szöveg értelmét.¹⁴ A Szentlélek keveri az átvitt jelentést a Szentírás szövegéhez.¹⁵ Teológusunk a Szentháromság működését egységesnek tartja, tehát nem arról van szó, hogy olyan speciális értelemben szól Dávidból a Szentlélek, hogy az más lenne, mint a *Logosz* vagy az Atyaisten. A Szentlélek adománya nem különül el. A Szentháromság működése rétegzett, azaz Dávidban mint létezőben eleve ott az Atya, mint értelmes létezőben eleve ott a Fiú, és mint prófétai adománnyal rendelkezőben, ott a Szentlélek. Dávid egyike a prófétáknak, és a *Peri Arkhón* az egyházi tanítás kétségtelen módon igaz kijelentéseként kezeli a próféciai Szentlélektől való inspiráltságának eszméjét.¹⁶

¹¹ *Comm. Joh. 2, 77.* Az „anyag” ebben az összefüggésben a közvetlenséget jelenti: a szent közvetlenül a Szentlélek anyagából részesedik.

¹² „Amennyiben azonban az Írás belső értelméhez megyünk vissza, azt találjuk, hogy az összes próféta és apostol azok közül való, akiknél Isten szava szól, amint írva van: Az Úr szava ennél vagy annál a prófétánál szól. Azokat azonban, akiknél az Isten szava szól, az úr az evangéliumban nem embereknek, hanem isteneknek nevezi. Így mondja ugyanis, hogy *ha azokat mondja isteneknek, akiknél az Úr szava szól, és nem veszítheti érvényét az Írás* (Jn 10,35, vö. Zsolt 82,6). Minthogy tehát Dávidnál mint prófétánál és Pálnál mint apostolnál szól az Úr szava, kétségkívül nem emberek, hanem istenek azok, akiknél az Úr szava szól. Tehát, mivel nem emberek voltak, hanem istenek, igaz az, amit a többi emberről kijelent, s akiknél nem szólt Isten szava, jelesül, hogy *minden ember hamisan szól.*” *Comm. Rom. 2, 10, 18, 1–12* (SC 532, 438).

¹³ *Hom. Ps. 76, 4, 1,*

¹⁴ *Hom. Ps. 76, 4, 3.*

¹⁵ „Vagy nem tudod, hogy a Szentlélek a történehez nyilvánvaló átvitt jelentést kevert, hogy felébressze a hallgatót, aki épp teljesen elmerülni készült a testi és érzékelhető dolgokban, és hogy felébressze őt a szellemi és magasabb rendű dolgok irányába? Tehát az angyalok, a trónok, az uralmak, fejedelmek és hatalmasságok is szellemi értelemben táplálkoznak, és egyikük sem marad táplálék nélkül. De miért is mondom azt, hogy angyalok, trónok, uralmak, fejedelmek és hatalmasságok? Hiszen maga az én Uram, Jézus Krisztus is táplálkozik.” *Hom. Ps. 77, 4, 5.*

¹⁶ „Az viszont az egyház teljesen egyértelmű tanítása, hogy ez a Szentlélek inspirált minden egyes szentet, prófétát és apostolt, s nem lakozott más Lélek a régiekben s más azokban, akik Krisztus eljövetele idején nyerték el az ihletettséget.” *Princ praef. 4.*

Órigenés szerint a Szentlélek a Fiú közvetítő funkcióját teljesíti ki, a Szentháromság harmadik tagjaként közvetlen módon részesít a szentségben. A próféta-lás kegyelmi ajándékának tehát az anyagát, konkrét megvalósulását nyújtja Dávid számára a Szentlélek.

Ezen túl azonban Dávidnak különös szerepe van a Szentlélekről szóló tanítás kialakulása szempontjából is. Órigenés számára ugyanis a Szentlélek létezésére vonatkozó első számú bizonyító szöveg épp Dávidtól, a zoltárostól való: „Azt, hogy létezik a Szentlélek, az Írás számos helyen tanítja. Így Dávid a következőt mondja az ötvenedik zoltárban: *ne vond meg tőlem szent lelkedet [...]*”¹⁷

Dávid, a bölcs

Amíg a próféta-i karakter alapvetően a történelem síkján értelmezhető, addig Órigenésnél Dávid nem csupán a jövővel kapcsolatban rendelkezik tudással, hanem Isten és a mindenség természetét is ismeri. Egyáltalán, szerinte Dávid sok igazságot ismert.¹⁸ Dávid imája tele van az isteni bölcsesség tanaival.¹⁹ Dávid kulcsa nyitja meg az égi dolgok látványát:

Úgy vélem, az ég zárva van az istentelenek és földi képmást hordozók számára, és nyitva áll az igazak és az égi képmás²⁰ szerint ekesítettek részére. Azok elöl ugyanis, akik lent vannak és még a testben léteznek, el vannak zárva a jobb dolgok. Képtelenek ezeket és ezek szépségét megérteni, mert előre görnyednek, és nem határozzák el magukat arra, hogy fölemeljék fejüket. A magasabb rendűek számára, akiknek a városa az egekben van, és akiknek Dávid kulcsa²¹ nyitja meg az égi dolgok látványát, az isteni Ige nyitja ki és teszi világossá, mert lovon lovagol, ami azt jelenti, hirdető szavakkal, és fehérv lovon, mert a tudás világosságáról, fehérségéről és fényességéről van szó.²²

Órigenés szerint eme kulcsok birtokosa mindenekelőtt Krisztus, akihez a Jelenések könyve is kapcsolja.²³ A Zoltárok tele vannak bölcs tanítással.²⁴ Az ég fölötti helyekről, azaz a szellemi világról sem Platón, hanem Dávid beszélt először:

¹⁷ *Princ* 1, 3, 2, (Zsolt 50,13).

¹⁸ *Comm. Job.* 6, 39.

¹⁹ *Orat* 2, 5.

²⁰ Vö. 1Kor 15,49.

²¹ Vö. Jel 3,7. A nyitás és zárás véglegességét biztosító Dávid kulcsáról Iz 22,22 szól, a Jelenések könyve szerzője szerint pedig e kulcsot a szent és az igaz birtokolja.

²² *Comm. Job.* 2, 47.

²³ *Comm. Job.* 5, 6.

²⁴ „Az ötvenedik zoltárban, Istenhez intézett imájában Dávid, mint írja, így szól: *Bölcsesség titkait és misztériumait kinyilatkoztattad nekem.* (Zsolt 50,8.) És bizony, ha valaki a zoltárokat olvassa, azt találja, e könyv tele van számos bölcs tanítással.” *Cels.* 3, 45.

Nem vettük át Platónnak eme szavait sem: „minden a mindenek királya körül van, és övégette van”,²⁵ hiszen ezeknél tökéletesebben szavakba foglalt dolgokat tanultunk a prófétáktól. Jézus és a tanítványai ugyanis megvilágították a prófétákban benne lévő szellem szándékát, mely nem más volt, mint Krisztus szelleme. És nem is a filozófus beszélt elsőként az égfölötti helyről, hanem Dávid, aki már régebben bemutatta a Zsoltárok könyvében az Istenről szóló gondolatok mélységét és sokaságát, amely az érzéki dolgokon túllépőkben van meg, midőn ezt mondta: „Dicsérjétek az Istent, egek egei, és minden vizek az ég felett dicsérjék az Úr nevét (Zsolt 148, 4–5).”²⁶

A szellemi világról szóló dávidi tudósítás *Az imádságról* című értekezésben is felbukkan. Az imádkozó szent a földi, teremtményi világon túllépve eljut a szellemiekhez.²⁷ Dávid igazolja a szívből támadó gondolatok létét.²⁸ Ismeri a látható, időleges dolgok és szellemi, örök valóságok különbségét,²⁹ és a Szentháromság és a teremtés misztériumára is utal: *Dávid pedig az egész Szentháromság misztériumára utalva a mindenség megalkotása kapcsán így szól: „Az Úr szava alkotta az egeket, szájának lebelete minden seregüket.”³⁰* Dávid tudja, hogy mindent Bölcsességben alkotott az Isten,³¹ és tisztában van azzal is, hogy a Szentírásban szereplő „világosság” kifejezés szellemi értelemben veendő.³²

Órigenés elgondolása szerint Dávid tudása extenzív értelemben tehát teljes körű, amennyiben kiterjed a Szentháromságra, a valóság princípiumokon alapuló természetére, azaz az anyagi és szellemi kettősségére, a protológiai és eszkatológiai kérdésekre és az

²⁵ Kelsos ezt a szöveget idézi kissé bővebben: Platón: *Második levél* 312e 1–313a 2.

²⁶ *Cels.* 6, 19, vö. Platón: *Phaidros* 247c.

²⁷ *Orat.* 9, 2.

²⁸ *Princ.* 3, 2, 4. Azaz, Dávid valamiféle antropológiai tanítással is rendelkezik. Ehhez kapcsolódik a *Hom. Lev.* 8, 3 azon megjegyzése, hogy Dávid is tanítja annak a misztériumnak, hogy a szülő asszony nemcsak a közösüléskor tisztátalan, hanem a gyermek születésekor is, és a gyermek is tisztátalanságban születik (vö. *Cels.* 7, 50; *Comm. Mt.* 15, 23, (GCS 10, 417). A Lev 12,2 vers kapcsán a vonatkozó szöveghely a Zsolt 50,7: *Törvényszerűségeken fogantam, és bűnökben esett teherbe velem az anyám.* Az órigenési megállapítás másutt is felbukkan, a *Comm. Rom.* 6, 12, 4 (SC 543, 206) szerint a vágyakozásból eredő mozgás, azaz a szexuális közösülés a bűn mocskának oka. Itt Órigenés Dávid és Jézus születésének különbözőségét hangsúlyozza (vö. *Comm. Rom.* 5, 9, 10 (SC 539, 294–496). Egyébként is, nála mintha kisebb jelentősége lenne Jézus dávidi származásának. Ugyan gyakran utal arra, hogy Jézus Dávid leszármazottja, a *János-evangélium kommentárban* azonban inkább azt emeli ki, hogy Jézus egyszerre Dávid sarja és nem Dávid sarja: „Jézus mármost aspektusai szerint sok, amely aspektusokról az apostolok nyilván különböző fogalmat alkotnak, és előfordul az is, hogy bizonyos dolgokról egymással egybehangozón írtak evangéliumokat. Például igazak a betű szerinti értelemben ellentmondó állítások a mi Urunkról, miszerint Dávid leszármazottja és nem Dávid leszármazottja. Igaz ugyanis egyfelől, hogy Dávid leszármazottja, ahogyan az Apostol is mondja: *testileg Dávid nemzetségéből született* (Róm 1,3), amennyiben testi értelemben vesszük, másfelől azonban hamis, amennyiben az istenibb minőségre értjük a Dávid nemzetségéből való születését.” *Comm. Job.* 10, 22.

²⁹ *Princ.* 1, 6, 4.

³⁰ *Princ.* 4, 4, 3, vö. Zsolt 32,6.

³¹ *Comm. Job.* 1, 290, vö. Zsolt 103,24.

³² *Comm. Job.* 2, 152; 154; 159.

antropológiai vonatkozásokra. Dávid, illetve a zoltárok fő mondandója mégis alapvetően etikai természetű. Egyes zoltárok esetében külön hangsúlyozza, hogy az illető szöveg teljességgel etikai témájú, így a 36. zoltár első homíliája elején:

„Sokrétűen és sokféle módon szól az Isten a próféták által.”³³ Szavaival olykor bizonyos titkos és misztikus dolgokról tanít minket, olykor pedig az Üdvözítőt és eljövételét hirdeti meg előre, és van olyan is, amikor jellemünket gondolzza. Minden egyes szöveghelyhez érve meg kell kísérelnünk bemutatni a mondottak különbségét. Olykor prófétai szövegek ezek, s a jövőről is beszélnek, máskor pedig misztériumok a magyarázatok, olykor pedig etikai a szöveghely. És most itt, a harminchatodik zoltárt elkezdve azt találjuk, hogy ez az egész zoltár etikai jellegű, jellemünket gondolzza, megrója bűneinket és a rendes élet felé fordít.³⁴

Az etikai mondandó az egyes lélek számára a kezdő és teoretikus életszakasz közötti sávban helyezkedik el,³⁵ vagy pedig, amennyiben kétosztatú formulát használ teológusunk, a kezdeti szakaszt jellemzi a szemlélődéssel szemben.³⁶ Az órigenési hermeneutikai elméletre lefordítva ez a szó szerinti és a szellemi, misztikus jelentés között meghúzódo és föltárandó lelki vagy morális értelemnek felel meg. Így a zoltárok az önmegismerés és az erkölcs nemesítése terén szolgálnak elsősorban tanulással. A diszciplínák rendje szerint a morális szakasz a természetfilozófiai és misztikus belátásokhoz eljutó stádium előtt ta-

³³ Zsid 1,1.

³⁴ *Hom. Ps.* 36, 1, 1 (GCS 13, 113, 1–10.) Ugyanígy a 111., 112. és 118. zoltár is etikai tárgyú Órigenés szerint (*Fr. Ps.* 118 [SC 189, 180]). A 36., 37. és 38. zoltárhoz készült, a latin nyelven fennmaradt homíliák esetében a fordító, Rufinus közlése az előszóban arról, hogy az illető zoltár témája etikai, szintén nyilvánvalóan Órigenésre megy vissza. *Hom. Ps.* 36, 1, *praef. Homélie sur les Psaumes 36 à 38.* (ed. E. PRINZIVALLI, introd., trad., et notes par H.CROUZEL, L.BRÉSARD, SC 411, 46.) A hasonló megállapításokat Ambrus is Órigenéstől vagy az órigenési hagyományból, feltehetően Basileiosztól vette át.

³⁵ Miután a szóban forgó zoltárt példabeszédnek minősíti, ezt mondja Órigenés: „És a tizenkét kispóféta közül az egyiknél a tökéletesség válasunkhoz az a feladatunk, hogy egyformán cselekedjünk és éljünk helyesen, illetve vizsgáljuk az igét. Így szól a szöveg: *Vésetek magatoknak az igazságosság szerint, és arattok is majd az élet gyümölcse szerint*, majd pedig így: *gyűjtsátok meg magatokban a tudás világosságát* (Óz 10,12). Bizony a mi Üdvözítőnk és Urunk is ekként készítette el a tanítás rendjét. Nem a példabeszédekkel és a misztériumokkal kezdte, hanem mintegy törvényhosszal és tanítással.” *Hom. Ps.* 77, 1, 5.

³⁶ „A jó út kezdete: megtenni, ami helyes (Péld. 16,7 [LXX]). A jó út nagy dolog, és elsőként a gyakorlat értendő, erre utal a *megtenni, ami helyes*, az azt követően pedig a szemlélődés értendő. Szerintem ennek vége és célja az úgynevezett helyreállítás (*apokatastasis*), mert nem marad semmi ellenség, legalábbis ha igaz az, hogy *addig kell uralkodnia, amíg ellenségeit mind a lába alá nem veti, és utolsó ellenségként a halált semmisíti meg.* (1Kor 15,25–26) Akkor ugyanis azoknak, akik elérkeztek Istenhez a vele lévő Ige (Jn 1,1) révén, egyedüli ténykedése (*praxis*) Isten szemlélése (*katanoein*) lesz, hogy így az Atya ismeretében formálódva (Gal 4,19) mindannyian teljesen fiúk legyenek, minthogy most csak a Fiú ismeri az Atyát.” *Comm. Joh.* 1, 91–92. A *Hom. Ps.* 77, 2, 2 része azt hangsúlyozza, hogy a Zsolt 77,9–10 versei: *Efraim fiai felajzották nyilait, megfordultak a csata napján, és nem őrizték meg Isten szövegségét*, erkölcsünk számára lehet hasznos, ha pedig tovább tudunk lépni, akkor az isteni misztériumokat is megtaníthatják nekünk.

lálható,³⁷ a zsoltárok így egyfajta bevezetőt képeznek a salamoni könyvekhez.³⁸ Órigenés értelmezésében – amit az *Énekek éneke kommentár* előszavában nyújt – az énekek (ὠδῆ vagy szinonimája, az ᾠσμα) voltaképpen a próféták és angyalok által Isten dicsőségét zengő dalok, amelyek előre haladó sort alkotnak, betetőzésük az igazi filozófia csúcspontját jelentő Énekek éneke. Ilyen módon úgy tűnik, nála a „zsoltár,” a „himnusz” és az „ének” tág értelemben véve ugyanazt jelentik, Isten énekkel történő dicsőítését.³⁹ A különbség annyi, hogy a zsoltár esetében ez hangszerrel történik. Ezt az azonosítást támasztja alá Órigenésnek az a megfigyelése, hogy a Krónikák első könyvében szereplő énekek és bizonyos zsoltárok között messzemenő egyezés mutatható fel, továbbá a zsoltárok közül is az „ének” felirat miatt számos darab az énekek közé számítható.⁴⁰ Így az Órigenés által mindenekelőtt etikainak jellemzett zsoltárok voltaképpen lefedik azt az utat, amely az Énekek énekeiben a misztikus szemlélődésben (*inspectiva*) kulminál. Megkockáztatható, hogy a bibliai könyvnek az *Énekek éneke kommentár* előszavában szereplő szerzője, Salamon, egy magasabb szintet jelenít meg, mint Dávid, a legtöbb zsoltár szerzője. Ezt a hierarchiát világítja meg a hangszeres és vokális zene, Dávid hárfázása és Salamon éneke, azaz Dávid harcos, cselekvő egyénisége és Salamon békés természete közötti különbség.

A Hatvanhetedik zsoltár ötödik sorának második fele – *zengjétek zsoltárt az ő nevének* (ψάλατε τῷ ὀνόματι αὐτοῦ) – értelmezését a vokális és hangszeres zene közötti különbség és rangsor megmutatásával kezdi:

Szép dolog tehát Istennek énekelni, és először is bizony ez szép dolog, másodjára pedig szép dolog zsoltárt zengeni az ő nevének. Amiben ugyanis különbözik Isten az ő nevéől, abban különbözik az éneklés a zsoltározástól. Mert az Írás elfogadta, hogy egyrészt jobb dolog énekelni Istennek, másrészt kevésbé jó zsoltárt

³⁷ „Először is próbáljuk meg kikutatni, mit jelent az, hogy miután Isten egyháza Salamontól három könyvet örökölt, az első helyre a Példabeszédek került, a második helyen a Prédikátor áll, a harmadikon pedig az Énekek éneke. Íme, a következők juthatnak eszünkbe ezek kapcsán. Három fő tudomány létezik, melyek a dolgok ismeretére vezetnek; a görögök etikának, fizikának és epoptikának nevezik őket, mi viszont úgy mondhatnánk, hogy erkölcsstan, természetfilozófia és szemlélődés [...]. Erkölcsstannak azt a tudományágat nevezzük, amelyik megmutatja, hogyan kell becsületesen élnünk, és megadja nekünk az erény eléréséhez szükséges útmutatást. Természetfilozófiának azt nevezzük, amely minden egyes dolog természetével foglalkozik, hogy az életben semmit se tegyünk a természettel ellentétben, hanem mindent arra használjunk, amire a Teremtő szánta és megalkotta. Szemlélődésnek azt mondjuk, aminek a segítségével, miután túljutottunk a látható világon, megpillantunk valamit az isteni és égi világból, ezeket azonban csak az ésszel szemléljük, hiszen meghaladják a testi látást.” *Kommentár az Énekek énekehez Praef.* 1, 1–3. (Pesthy M. fordítása kisebb módosítással, Budapest 1993, 46.)

³⁸ Órigenés az *Énekek éneke kommentár* előszavában sorra veszi a korábbi ószövetségi énekeket, és Dávid énekeit ötödik illetve hatodik Salamon éneke előtti énekként tartja számon. *Praef.* 4, 10–11.

³⁹ Az Istenen kívül a hősnek, így a Góliátot legyőző Dávidnak himnuszt énekelnek a lányok. (*Hom. Ps.* 36, 1, 1 [GCS 13, 117, 6]). A himnusz, szemben a magasztaló dicsőítéssel, dicsérlettel (*epainos, enkómion*) nem emberi, hanem isteni dolgokról szól (*Fr. Ps.* 66, 2 [PG 12, 1504 B]).

⁴⁰ *Comm. Cant. praef.* 4, 11–14 (SC 375, 154–156).

zengeni, mégpedig nem öneki, hanem a nevének, és ezért nem azt mondta, hogy „énekeljétek az Úr nevének”, hanem azt, hogy „Istennek”, továbbá azt, hogy „zengjétek zsoltárt” mégpedig nem az Úrnak, hanem „az ő nevének.” Azért pedig, hogy megértsük az éneklés és a zsoltározás különbségét, újra az érzékelhetőhöz lépek [...]. Mármint az éneklés a puszta hangot alkalmazza, a zsoltározás viszont hangszert is használ. Létezik a hárfa hangszer, másfelől pedig létezik a tisztább ének. A hárfa hangszer nem képes visszaadni az emberi hang tisztaságát, hanem a hangszer mintegy lehetőség szerint utánozza az emberi hang tisztaságát. Ha mármint eljutottál ama óhajhoz, hogy felismerd az éneklés és a zsoltározás különbségét, nézz magadba, és tekintsd magadat test nélkülinek, és megtudod, mi az énekelni. Gondold el magadat testinek is – hiszen tudod, hogy feltámad a test – és látod, mi a zsoltározás. Ha pedig a jelenlegi témára kell vonatkoztatni az éneklés és zsoltározás különbségét, elmondhatjuk még, hogy amikor helyesen gondolkodsz az Istenről, és amikor helyesen beszélsz Istenről, szépen énekelsz hozzá, amikor pedig a testrészek mozgása révén azt teszed, amit kell, mert ez a te szellemi hárfad, a test, zsoltározol az Istennek.⁴¹

Az itt felbukkanó eszme a *vita activa* és a *vita contemplativa* Órigenés értelmzői stratégiájában igen fontos szerepet játszó kettősségét mutatja fel. A hangszeres zene, amelyet az ókeresztény hagyomány általában véve is az énekléshez képest alacsonyabb rendűnek tekintett, Órigenésnél a testtel végrehajtott cselekvés, a törvényeknek engedelmeskedő, közösséget feltételező, érzékelhető testi aktivitásban megnyilvánuló életformát vagy életszakaszt jelenti. A homília további részében, kihasználva azt, hogy az *organon* szó többféle dolgot jelenthet (hangszer, eszköz, testrész) a lábak, kezek, szem, száj testrészek harmonikus mozgatásával mutatja be, hogy az Isten nevének szóló zsoltározás a testi cselekvések világát jelenti. Az a tény, hogy a zsoltár hangszeres kísérettel előadott ének, teológusunk szerint arra utal, hogy a testet mint instrumentumot kell használnunk cselekvéseink során.⁴²

⁴¹ *Hom. Ps.* 67, 2, 4 (GCS 13, 208, 1–209, 6).

⁴² Az Efezusiakhoz írt levél kommentárjából való töredék szerint pedig a himnusz a teológia műfaja, az ének a természetfilozófiáé, a zsoltár pedig az etikának feleltethető meg. *In Epist. Eph.* 69 (*Esegesi Paolina i testi frammentari*, Opere di Origene, Introd., trad. e note di Francesco Pieri, Roma 2009, XV/4 338–340). Itt az Ef 5,19 részt kommentálja Órigenés: *magatok közt zsoltárokat, himnusokat és szellemi énekeket zengjétek, énekeljétek és zengedeztetek szívetekben az Úrnak!* Az az elgondolás, hogy a test a lélek eszköze, népszerű filozófiai elképzelés volt a korban, különösen a platonisták körében. A kérdéstről részletesebben: R. SOMOS: *Music of the soul and music of the body in Origen's Homilies on the Psalms*, *Eastern Theological Journal* 5 (2019/1) 73–91.

Dávid, a király

A főntebbi beállítás – véleményem szerint – már igyekszik megteremteni a cselekvés embere, Dávid király és a zsoltáros összhangját. Órigenés nem hallgatja el, hogy Dávid kezéhez vér tapad, és bűneiről is tud.⁴³ Szerinte Dávid vétkezett Uriás feleségével szemben, ahogyan Péter is vétkezett, amikor megtagadta az Üdvözítőt.⁴⁴ A *János-evangélium kommentárban* két helyen is említi azt, hogy Dávid nem építhette fel Isten templomát. A hatodik könyv előszavában ezekkel a szavakkal:

Dávid ugyanis, aki az Úr ellenségei ellen harcolt, fölkelve számos ellenség ellen, legyenek azok a saját ellenségei vagy Izrael ellenségei, templomot akar építeni az Istennek. Náthán közvetítésével az Isten azonban megakadályozza ezt, ekként szólva: „Ne építs nekem házat, mert véreskezű férfi vagy.”⁴⁵ Salamon pedig álmában látja az Istent és álmában bölcsességet kap, mert az ébrenlét annak volt főntartva, aki így szól: „Íme, nagyobb van itt, mint Salamon.”⁴⁶ Salamon olyan fölöttébb nagy békeességben él, hogy mindenki megpihenhet szőleje alatt és fügefája alatt,⁴⁷ és nevét az ő idejében uralkodó békéről kapja, hiszen a Salamon név jelentése „békés,” és eme békeesség folytán Isten híres templomának megépítésének szenteli magát.⁴⁸

A kommentár tizedik könyvében pedig ekként szól teológusunk a templomépítésről: *Bár akadályoztatva volt abban Dávid, hogy felépítse azt, mivel véreskezű férfi volt, úgy tűnik, a templom anyagának összegyűjtésével igenis foglalkozott.*⁴⁹ Az ellenséget legyilkoló Dávid portréját Órigenés azzal teszi elfogadhatóbbá, hogy – saját exegetikai elveivel összhangban – a harcot szellemi értelemben veszi, és így interpretációja szerint Dávid az igazi harcát az ellenséges erővel vívja meg. Amikor Dávid legyilkolja az amalekitákat (1Sám 30,16–17), akkor voltaképpen az ellenséges erőket (*contrariae virtutes*) győzi le.⁵⁰ Amalek a Számok könyve 24,20 verse szerint „első a nemzetek közül.” Minthogy ez Órigenés szerint tényszerűen nem igaz, szerinte átvitt értelemben kell venni a szöveget, és így Amalek az az ellenséges erő lesz, aki elfordítja a nemzeteket az Istentől. Még az Uri-

⁴³ Dávid bűnének tudja be, hogy Isten akarásával szemben meg akarja számolni a népet. *Hom. Num.* 15, 3 (GCS 7, 136); *Comm. Rom* 1, 19, 3 (SC 532, 238). A *Hom. Ps.* 37, 1, 1–3 jelzi, Dávid emlékszik bűnére, így a Zsoltároknak megszólaló bűnbánó hiteles alakja.

⁴⁴ *Comm. Mt.* frg. 147 (GCS 12, 74). Ez volt Dávid első vétké (*Hom. Ez.* 9, 5 [SC 352, 320–322]).

⁴⁵ 1Krán 28,3.

⁴⁶ Mt 12,42.

⁴⁷ Mik 4,4.

⁴⁸ *Comm. Job.* 6, 4–5.

⁴⁹ *Comm. Job.* 10, 257, vö. 1Krán 22,5a–8.

⁵⁰ *Hom. Num.* 19, 1, 11.

ás elleni vétkekre is akad indoklás az allegorikus értelmezés szerint. Órigenés Ötvenedik zsoltárhoz írt kommentárjából fennmaradt egy részlet a *Philokaliában* (1, 29), amelynek címében szerepel az utalás Dávid Uriással szemben elkövetett vétkére. A bűnbánat zsoltárát értelmező szövegrészlet azzal kezdődik, hogy Órigenés szerint a textus részleges – tehát nem az egész szövegre vonatkozó – allegorikus értelmezése, amit ő felkínált – és ami nincs benne a szövegben, de gyaníthatóan Zsolt 50,6: *egyedül ellened vétkeztem* sorának magyarázata –, talán erőltetettnek tűnik. Hiszen elég nehéz elképzelni, hogyan is ne vétkezett volna Dávid Uriással szemben, a feleségével és háza népével szemben Sámuel második könyve 11–12. fejezetének szövege alapján, amely még isteni büntetésről is beszél. Mégis, azok, akik elutasítják az allegorikus értelmezést, nem tudják megválaszolni azt a kérdést, miért is tudósít a Szentlélek Dávidról úgy, hogy nem csupán mértéktelenséggel vádolja, de durvasággal és embertelenséggel is. Órigenés válasza az, hogy számos enigmatikus elem található a Szentírásban. A szóban forgó szöveg megoldására csak céloz, és eme célzás lényege az, hogy Uriás csak látszólag jó. Egyéb szövegek alapján⁵¹ az értelmezés kulcsa az, hogy a hettita Uriás „idegen”, felesége, Batséba, pedig „idegen nő”, aki a heterodox szekták megtestesítője. Az ellenük elkövetett bűn tényét egyedül Isten ítélheti meg.⁵²

Krisztusnak abban az értelemben is előképe Dávid, hogy az istenismeret kezdeti, kényszerítő sem mentes szakaszában uralkodóként kell működni és másokat kényszeríteni. A *János-evangélium kommentárban* így ír erről Órigenés:

Továbbá, Krisztus attól a királytól nyeri el a királyságot, akit Izrael fiai tettek meg a maguk királyává, nem Isten révén és Istent tájékoztatva jelölték ki őt, aki megharcolván az Úr harcait, békét szerez fiának, népének. Talán emiatt nevezik „Dávidnak” és azután „vesszőnek” azok miatt, akiknek kemény és igen szigorú irányításra van szükségük, és még nem adták át magukat az Atya szeretetének és szelidségének. Ezért, ha „vesszőnek” hívják, el fog jönni, mert nem marad meg önmagában, hanem úgy tűnik, előbbi helyzetén kívül kerül. Eljövén pedig „vessző” lesz, de nem marad „vessző”, hanem kinyílik és „virág” lesz, hiszen a virág nyilvánítja ki a vessző tökéletességét azok számára, akikért vessző lett, és akiket büntetése ért. Vesszővel, azaz Krisztussal fogja ugyanis büntetni az Isten azok törvénytelenységét, akiket büntetni fog. Könyörületességét sem fogja megvonni azonban tőle.⁵³ Megkönyörül ugyanis rajta, mert azokon, akikkel

⁵¹ *Comm. Rom.* 2, 10, 19–22 (SC 532, 438–442).

⁵² A szöveg értelmezéséhez alapvető Marguerite Harl jegyzete: *Philocalie, 1–20: Sur les Écritures et La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne* (Sources Chrétiennes 302), Ed. M. Harl, N. de Lange, Paris 1983, 216–228. A *Fr. Ps.* 118, 7, 5–6 (SC 189, 198) szerint az isteni Dávid akadályba, botránykőbe ütközött az Istenhez vezető úton, amikor alkalmatlan időben megpillantotta és megkívánta Batsébát. Ezzel Ézsauval, Saullal, Áchábbal került egy csoportba.

⁵³ Vö. Zsolt 88,34. Órigenés itt Izajás könyvét és a Zsoltárokat szem előtt tartva a „nép” kapcsán olykor az egyes számú, olykor a többes számú nyelvtani formát használja.

kapcsolatban a Fiú azt akarja, hogy majd könyörületben legyen részük, megkönyörül az Atya. Úgy is lehet érteni, hogy nem ugyanazokért lesz „vessző” és „virág”, hiszen „vessző” azokért lesz, akiknek büntetésre van szükségük, „virág” pedig az üdvözültek számára. Úgy vélem azonban, hogy az előbbi értelmezés a jobb.⁵⁴ Ehelyütt hozzá kell tennünk, hogy ha valaki számára „vessző” lesz, annak számára feltétlenül „virág” is lesz, mégpedig valószínűleg a kiteljesedés okán, viszont ha valaki számára „virág” lesz, annak számára nem lesz feltétlenül „vessző.” Legfeljebb a következő értelemben nem áll ez: mivel az egyik virág tökéletesebb, mint a másik, és mert „virágzónak” nevezik azokat is, akik még nem hoznak tökéletes módon gyümölcsöt, a tökéletesek viszont elnyerik Krisztust a virág után, azok ellenben, akik vesszejét tapasztalják meg, midőn vessző, nem tökéletességében, hanem a gyümölcsöket megelőző virágjában fognak részesülni.⁵⁵

Órigenés tehát Dávid eszményítése során tárgyalja a szentírási szövegek azon darabjait is, amelyek nem tüntetik fel előnyös megvilágításban hőst. Az exegetikai eszköztár alkalmazásával azonban a zsoltárok prófétája, az elsősorban gyakorlati tudással rendelkező bölcs alakja összhangba hozható a keménykezü király figurájával, aki ugyan helyenként vétkezik, ám bűnei súlya korántsem olyan nagy, mint ahogyan az a történeti szövegekből, szó szerinti értelemben véve azokat, kiolvasható, hiszen voltaképpen küzdelme a helyes istenismeretért folyik. Előképszerű mivolta egyben azt is jelenti, hogy tökéletlenebb az Üdvözítőnél. A Zsoltárokból Dáviddal az Isten felé történő előrehaladás különböző szakaszaiban találkozunk, amely előrehaladás nem jelent mentességet a büntől, nem jelent egyenesvonalú tökéletesedést, mert az ellenséges erők az előbbre tartó embert még intenzívebben támadják. A tökéletessé válás végpontja az Istenné válás. Az órigenési Zsoltár-értelmezés alap gondolata – hasonlóan egyéb exegetikai munkáihoz – az előrehaladás eszméje, amely eleve segít összekapcsolni a tökéletesedés különböző szakaszait, a földi, cselekvő, tevékeny életet és az isteni valóság kontemplációját, amely maga is az isteni létezésben való részesedésben valósul meg.

⁵⁴ Azaz: ugyanazokért lesz „vessző” és „virág”, de nem szellemi fejlődésük azonos szakaszában, hanem először lesz „vessző” és utána „virág”.

⁵⁵ *Comm. Job.* 1, 261–264. Meglehetősen homályos értelmű mondat. A tartalma ez lehet: Mivel a „virág” és „virág” között tökéletesség tekintetében különbségek állapíthatók meg, a tökéletesebb a gyümölcsöz, a kevésbé tökéletes nem hoz (még) gyümölcsöt, így lehet azt mondani, hogy ama kevésbé tökéletes számára „virág” Krisztus, és ugyanakkor „vessző” is, éppen mert még nem tökéletes.

Róbert Somos
How does Origen idealize David?

The paper aims to show Origen's practice when he idealizes the figure of David. The portrait must be restored from mosaic pieces because Origen does not provide detailed picture on the king of Israel. The character of the idealization is a religious-theological interpretation. Its primary device – contrary to numerous contemporary authors – has not rhetoric but theological-exegetical qualities. Essential vehicle of the idealization is the figurative interpretation of the Scriptural texts. On the one hand David is prophet, wise man, psalmist, and on the other he is king, man of practice. The culminating point of the idealization is the Origenian thesis according to which David is one of the inspired persons named “gods” in the Scripture.

DUPress

Somos Róbert
Órigenés a nyelv eredetéről és a nevek természetéről

Órigenés írásai a nyelvi formákkal és jelenségekkel kapcsolatos megfigyelések és elképzelések valóságos tárházát kínálják számunkra. Ezek nagy része a Szentírás szövegének megálapításával, fordításával és értelmezésével foglalkozik. Nem véletlen, hogy az *Énekek éneke kommentár* bevezető szavait, miszerint az igazi filozófiát tartalmazó salomoni könyvekben az etika, természetfilozófia és szemlélődés (*epoptika*) mellett létezik az összes vizsgálati tárgyat átszövő „logika” is, Marguerite Harl erős túlzásba esve úgy értékeli, hogy a logika voltaképpen nem más, mint nyelvtudomány. Mint mondja: „[...] a logika tehát a nyelv tudománya, amely a különböző beszédrészek megkülönböztetését teszi lehetővé.”¹ Peter Martens pedig az egyébként kiváló könyvében odáig megy, hogy a Rufinusnál szereplő „logica” szót a „linguistics” kifejezéssel adja vissza.²

Órigenés egyszerre tudós, filológus³ és retorikailag megformált beszédeket alkalmazó keresztény tanító, épületes homíliák előadója.⁴ Ha a nála föllelhető szokatlanul széles nyelvi horizont meghatározó jellegzetességére kell rámutatni, akkor azt a sajátos, a Szentírás vallási nyelvéből adódó, abból átszármazó performativitást emelném ki, amit eddig jobbra vagy az élőszóban előadott homíliákra vonatkoztattak,⁵ vagy pedig a szentírási textusok alapján a vallási tapasztalásra érvényesnek tartott aristotelési *mathein/pathein* distinkcióra alapoztak.⁶

¹ M. HARL: *Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques*, Texte und Textkritik (TU 133), J. Dummer (Hrsg.), Berlin 1987, 252. A tanulmány végleges formában történő elkészítése során segítségemre volt az NKFI 128321 sz. pályázat. A másképpen nem jelölt szövegrészletek saját fordításaim. A szentírási szövegek esetén igyekeztem a Szent Jeromos Bibliatársulat Káldit a Neovulgáta alapján javító fordítását követni. A Zsoltárok számozásánál a Septuaginta-féle sorszámozást követtem.

² P. MARTENS: *Origen and Scripture. The contours of exegetical life*, Oxford 2012, 79.

³ Filológiai munkásságáról a klasszikus munka: B. NEUSCHÄFER: *Origenes als Philologe*, I–II., Basel 1987. Lásd még: D. PAZZINI: *Lingua e teologia in Origene*, Brescia 2009.

⁴ A. MONACI-CASTAGNO: *Origene predicatore e il suo pubblico*, Torino 1987.

⁵ A performativitás jelentőségét legújabbban kiemeli: M. R. JAMES: *Learning the Language of Scripture. Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation*, Leiden – Boston 2021. Órigenés nyelvről vallott nézeteinek szintén friss elemzése: A. USACHEVA: *Dire le Sacré chez Origène: Language Theorie of Origen and the Voces Magicae concept in the Context of Late Antiquity*, *Dire le Sacré. Spiritualités et représentations*, M. Jaquemiér, V. Michel-Fauré, A. Morello (ed.), Roma 2020, 65–81.

⁶ M. HARL: *Le langage de l'expérience religieuse chez les pères grecs*, *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 13 (1977) 5–34. Magam egy korai, szakmai szempontból meglehetősen kezdetleges tanulmányomban próbáltam rámutatni az órigenési nyelvhasználat performatív jellegére: *Origène sur la langue*, *Specimina Nova Dissertationum ex Instituto Historico Universitatis Quinqueecclesiensis de Iano Pannonio Nominatae* 1 (1985) 57–66.

Illusztrációul az „ismerni” szó szokásos, illetve performatív használatára utalok. Az előbbi nem szorul magyarázatra, az utóbbi akkor fordul elő, amikor haragszom, és a harag érzelmét kinyilvánítva azt mondom: „nem ismerlek!” Órigenés a Harminchatodik zsoltárhoz készült 3. homíliájában szól erről:

*„Ismeri az Úr a feddhetetlenek napjait és örökségük örökre megmarad.” Az Írá-
sok szerint – ahogyan azt gyakran megfigyeltük és elmondtuk – az Úr nem
mindent ismer, hanem csak a jó dolgokat.⁸ A rosszat ugyanis nem ismeri, mi-
vel az méltatlan arra, hogy ismerje. Hivatkoztunk erre: „Aki közületek prófé-
ta vagy szellemi ember, értse meg, hogy amit nektek írok, az az Istentől való.
Ha ezt valaki nem ismeri el, akkor őt sem fogják elismerni.”⁹ Felidézttük ezt is:
„most, amikor megismertétek Istent, sőt ismertek vagytok Isten előtt.”¹⁰ Erre is
hivatkoztunk: „Ismeri az Úr az övéit, és hagyja el az igazságtalanságot min-
denki, aki az Úr nevét hívja.”¹¹ Még ha olykor találunk is olyan szöveget, hogy
a bűnösök istentelensége ismert, általában arról van szó, hogy a jó ismert. Ha
pedig ez így van, az Úr nem a bűnösök napjait, hanem a feddhetetlenek napja-
it ismeri. Hiszen a feddhetetlenek napjai méltók arra, hogy ismerje azokat az
Isten.¹²*

Isten természetesen mindentudó, tehát nemcsak a jó, hanem a rossz dolgokat is ismeri. A Szentírásban szereplő megnyilatkozásokban megmutakozó performatív karakter az értelmezés számára a kézenfekvő interpretációk mellett további lehetőségeket kínál. Jelen tanulmány Órigenésnek ama nézeteit próbálja bemutatni, amelyek a nyelvészet körébe tartoznak: a nyelv eredete, a jelentés, a nyelvi jel és megjelölt dolog viszonya, a tulajdonnevek természete. Hangsúlyozni kell azonban, hogy ez így önmagában nem képezi tudományos vizsgálat tárgyát teológusunknál, mert őt a nyelv a vallás és az írott kinyilatkoztatás és annak értelmezése vonatkozásában érdekli.

Kik használnak nyelvet?

Órigenés sehol sem beszél összefoglalóan arról, hogy kik is használnak nyelvet. Az egyértelmű számára, hogy a testetlen, változatlan, jó Isten nem használ nyelvet, és azok

⁷ Zsolt 36,17.

⁸ Vö. *Hom. Jer.* 1, 8 (GCS 3, 7, 17); *Hom. Gen.* 4, 6 (GCS 6, 56, 18–21).

⁹ 1Kor 14,37–38.

¹⁰ Gal 4,9.

¹¹ 2Tim 2,19.

¹² *Orig. Hom. Ps.* 36, 3, 9 (GCS 13, 149, 9–20).

a szentírási szövegek, amelyek az ellenkezőjét állítják, átvitt értelemben veendőek.¹³ Nem világos azonban, hogy a kezdetben egyformának és meghatározott számúnak teremtett testetlen értelmi lények Isten szemlélése közben kifejeznek-e gondolatokat, és az eredeti állapotuktól való eltérés mely pontján merül fel a nyelvi kommunikáció szükséglete. Arra mindenesetre következtethetünk, hogy a testetlen, preegzisztens lelkek, a *noes* nem használnak nyelvet, mégpedig abból, hogy – a kezdetihez hasonló – végső állapotban Órigenés szerint nem lesz nyelv. Erről azt mondja az Első korintusiakhoz írt levél 13,8 versének – *a nyelvek megszűnnek* – kommentálásakor, hogy [...] *a nyelvek megszűnnek, amikor ésszel fogom előadni, amit közölni szeretnék*. A rövid mondat a katénákban maradt ránk, így nem teljesen biztos, hogy tényleg Órigenés szóhasználatát adja vissza a görög szöveg: Γλώσσαι παύσονται, ὅτε νῶ ὁμιλήσω βούλομαι διαλεχθῆναι.¹⁴ Mindenesetre a Hetvenhatodik zsoltárhoz készült harmadik homília alapján azt állíthatjuk, hogy a tiszta észlények nem használnak nyelvet, de az ész mozgása révén kommunikálnak. Órigenés a Zsolt 76,17 sora, *megláttak téged a vizek, Isten, megláttak téged a vizek és féltek és összezavarodtak a mélységek, telve a vizek zúgásával* magyarázatokor ekként fogalmaz a „felső vizek” kapcsán, amely kifejezés alatt a testetlen értelmi lények értendők:

*Az Istent látó vizek vonatkozásában nincs zúgás, sem jelentés nélküli hang, csak egyfajta jó állapot és nyugalom, amelyben csak az Istent felő vizek szemlélik az Istent. A mélység kapcsán viszont „összezavarodtak a mélységek, telve a vizek zúgásával”. Láthatod, hogy zúgás van az összezavarodottak között, nem pedig tiszta, jóhangzású és tagolt beszédhang.*¹⁵

Órigenés szerint az érzékelhető hanggal történő beszéd mellett létezik az ész hangja. Amikor a nyelvek megszűnéséről beszél, nyilván az érzékelhető nyelvi jelenségekhez kapcsolja azt. Létezik azonban szerinte egy másfajta, nem érzékelhető hang is, az ész hangja. A Hatvanhetedik zsoltárhoz készült második homíliában ekként nyilatkozik a „szív hangjáról,” amelynek értelmezését a Kol 3,16 parancsa, *hálaadással szívetekben énekeljete*k, illetve a később beidézett Ef 5,19 sora, *énekeljete*k és *zsoltározzatok szívetekben*, teszi elengedhetetlenné.

¹³ A *Princ.* 1, 1, 6 Isten egyszerűségét, testetlenségét, ész-voltát hangsúlyozza. A *Hom. Jer.* 20, 1 az isteni beszédet (*logos*) az isteni „haraghoz” hasonlítja. Egyik sem szó szerint értendő. A *Ter* 3,9 versben található paradicsomi vétek alkalmával Istennek az Ádámhoz intézett kérdését: „hol vagy?”, illetve magát az elrejtőzés és keresés jelenetét abszurdnak tartja (*De oratione* 23, 3). Krisztus, az Ige „[...] a szavait egyáltalán nem érzékelhető módon mondja ki [...]” *Hom. Ps.* 77, 1, 5 (GCS 13, 316, 23).

¹⁴ *In epist. Prim. ad Cor.* frg. 52. (Pieri 182.) *Opere di Origene XIV/4.* Exegetica in Paulum. Excerpta et Fragmenta. Curavit Fr. PIERI, Roma 2009, 52–217.

¹⁵ *Hom. Ps.* 76, 3, 3 (GCS 13, 336, 8–12).

Van bennünk egy, az érzékelhető hangtól különböző másik, szellemi hang, és erre a csak Isten által meghallgatott hangra hívja fel a figyelmet az ige: „a szívünkben kiáltó szellem.”¹⁶ És amikor így szól az ige: „hangom az Istenhez kiált,”¹⁷ aligha az érzékelhető hangról beszél. Hiszen nincs szüksége erre az Istennek, még ha azt is mondom, hogy „kiáltani az Istenhez”, mert maga ez a hang, amennyiben azt hústest, lélegzet és vér bocsátja ki, levegőrezgés. Van azonban egy másik hangunk is, amelyről – hogy leplezetlenül nevezsem meg és meggyőzzem a hallgatót – azt állítom, miszerint ez a tiszta ész hangja.¹⁸

A nyelvek létezését az angyalokhoz kapcsolja a 1Kor 13,1 vers: *szóljak bár az emberek vagy angyalok nyelvén.* Órigenés a katénák tanúsága szerint a szeretethimnuszt az Írásokban másutt is adatható irodalmi túlzás retorikai eljárásával hozza összefüggésbe, de ez nem annyira az angyalok nyelvének létezését kérdőjelezi meg, mint inkább az *agapé* erejének hatókörére vonatkozik.

Ha nem is nyilvánít határozott véleményt azzal kapcsolatban, vajon az angyalok használnak-e nyelvet, és inkább kérdez, semmint állít, a kontextus alapján egyértelműen igenlő a válasz.

Vajon az angyalok, amikor egymással társalognak, ugyanazt a nyelvet használják, mint amit az emberek, mintha egyes angyalok görögök, mások zsidók vagy egyiptomiak lennének, vagy pedig helytelen dolog ilyesmit mondani a fönti angyali rendekről? Vajon nem arról van-e szó, hogy amint léteznek emberi nyelvek, ugyanígy van ez az angyaloknál is? És ha az Isten megadja nekünk, hogy az emberi természetből az angyaliba kerüljünk át – hiszen Jézus Krisztus Uram ezt ígéri: „hasonlók lesznek az angyalokhoz, Isten fiai, hiszen a feltámadás fiai” (Lk 20,36) – már nem emberi nyelvet, hanem angyalit fogunk használni? És ahogyan más nyelvet használ a gyermek és mást az, akinek jól érthető a hangja, ugyanígy minden emberi nyelv mintegy gyermeknyelv, míg az angyali nyelv

¹⁶ Gal 4,6.

¹⁷ Zsolt 3, 5.

¹⁸ *Hom. Ps. 67, 2, 3* (GCS 13, 204, 24–206, 2). Az ész vagy elme, értelem, intellektus hangja, kiáltása nem tagolt és nem feltétlenül jelentéses. „Akármit is mondasz, az csekélyebb Isten számodra nyújtott adományainál, és úgy tűnik, zavarban vagy, hogy méltó szavakkal fejezheted-e ki köszönetedet az Istennek hálaadáskor. Ezért azt szeretném, hogy te is *kiáltás örömkialtást Jákob Istenéhez* (Zsolt 80,2), azaz a szív jelentés nélküli kiáltó hangját, mely túlszárnyalja a jelentést, mert hiányzanak a szavak, és a szavak hiányában kiáltsd ki a kimondhatatlan és kimondatlan dolgokat, úgyhogy ekképpen képes lehetsz *örömkialtást kiáltani Jákob Istenéhez* [...]. És talán ha túllépsz a betűn, ha egyre inkább fölébe jutsz a leírtaknak, a száj segítségével elhangzó dolgoknak, ha meghaladod a meglévő hangokat, és képes vagy kizárólag elméddel himnuszt zengeni Istennek, mert képtelen vagy beszéddel kifejezni a magad megindultságát, és mivel a rendelkezésedre álló beszéddel nem képes az ész kifejezni a kimondhatatlan és isteni dolgokat, ki máshoz kiáltasz örömkialtást, mint Jákob pátriárkád Istenéhez?” *Hom. Ps. 80, 1, 3* (GCS 13, 484, 8–16).

*mintegy a felnött tökéletes és jól tagolt nyelve? Valószínűleg (ἴσως) a mi helyzetünk analógiájára ott is léteznek nyelvek.*¹⁹

Az angyalok az Írás bizonyos helyein beszélnek az emberekhez.²⁰ Órigenés szerint az angyalok „[...] *hivatalaikat e világ megalkotása előtt tanúsított érdemeik, szorgalmuk és erényeik folytán érdemelték ki.*”²¹ Ugyanez érvényes az ellenséges erőkre és az emberre is.²² A kezdetben egyforma testetlen értelmi lények erényeik és hibáik folytán a világ teremtésekor különböző pozícióba kerülnek. Így a teremtett értelmes lényeknek egy négyosztatú világával van dolgunk, amely a nyelvhasználat tekintetében a következőképpen néz ki: 1. kezdetben teremtett, természetükre nézve egymástól nem különböző, testetlen értelmi lények, akik nem használnak nyelvet, nem kommunikálnak, ám az ész hangját Isten közvetlen szemlélete során esetleg igénybe veszik. 2. A kezdeti állapotuk tökéletességét majdnem megtartó, legfeljebb kicsit elmozduló, a világ teremtésekor Isten által megszabott, különböző feladatot kapó angyalok, akik használnak nyelvet, ami lehet érzékelhető vagy nem érzékelhető. 3. Démonok, bukott szellemi lények, akik kapcsán Órigenés nem beszél nyelvhasználatról. 4. Nyelvet használó emberek.

A nyelv és a nyelvek eredete

Arról, hogy mit gondolt Órigenés az emberi nyelv eredetéről, kevés információnk van, ráadásul a főntebb megállapított négyosztatú klasszifikáció kicsit torzít. Az „ember” kifejezés ugyanis nem feltétlenül a mostani emberre referál Órigenésnél, hanem utalhat a történetileg valóságos Ádámra is²³ – Ádám bűnbeesés előtti, paradicsomi állapotára –, ami egyfajta angyali léthelyzet. Ráadásul Órigenés szerint az „ember” szó az Isten képmására teremtett szellemi lényre is vonatkoztatható, így a trónusokra, angyalokra, fejedelmekre és hatalmasságokra is, amelyek megnevezései funkciókra vonatkoznak.²⁴ A Ter 2,19–20 részében a még egyedül élő Ádám adja a neveket az állatoknak, ezeket a verseket azonban Órigenés fennmaradt szövegei sehoh nem kommentálják. Mindenesetre Órigenés a *Contra Celsum*ban hangsúlyozza, hogy *az emberek közt meglévő nyelvek eredetüket nem az emberektől nyerik.*²⁵

¹⁹ *In epist. Prim. ad Cor.* fig. 49. (Pieri 176–178).

²⁰ *Comm. Job.* 1, 218.

²¹ *Princ.* 1, 8, 1 (112). Vö. 1, 8, 4 (116); *Cels.* 1, 25.

²² *Princ.* 1, 8, 4 (116–117).

²³ C. P. Bammel: *Adam in Origen* című tanulmányában – véleményem szerint helyesen – hangsúlyozza Órigenés Ádám-alakjának történeti valóságát. *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, 62–93. Hasonlóképpen HEIDL György: *Órigenés és Ágoston a Paradicsomról*, Magyar Filozófiai Szemle 43 (1999) 665–718.

²⁴ *Comm. Job.* 2, 144–148. Ugyanez érvényes az „isten” predikátumra is. Utalhat az Istenre magára, de az isteni teremtményre is, mégpedig a kezdetben teremtett értelmi létezőkre. (*Comm. Job.* 1, 216.)

²⁵ *Cels.* 5, 45.

Amilyen hallgató Órigenés a nyelv eredetével kapcsolatban, annyival többször érinti az egy nyelvből a többnyelvűségbe vezető út kérdését. Ezt a hagyománynak megfelelően a Teremtés könyvének Babel tornya történetét alapul véve tárgyalja.²⁶ Az elbeszélés szerint Isten parancsára a népek angyalai összezavarják a lázadók nyelvét. A *Tizenkettedik Jeremiás-homília*ban a következőképpen fogalmaz Órigenés:

Az Isten összegyűjti az igazakat, a bűnösöket viszont szétszórja. Ezért amíg az emberek nem mozdultak el keletről, nem szórta szét őket az Isten. Amikor viszont elmozdultak keletről, és azt mondta az ember az embertársának, hogy „rajta, építsünk magunknak várost és tornyot, és érjen a teteje az égig” (Ter 11,2–4), Isten így szólt ennek kapcsán: „Rajta, szálljunk alá, és zavarjuk össze a nyelvüket”, és mindegyik összezavarodik és a föld valamely helyére szétszórattik. Izrael népe viszont, amíg nem vétkezett, Júdeában volt, amikor viszont vétkezett, a földkerekség valamely helyére szóródott és szétszórattott mindenfelé.”²⁷

A *Tizenegyedik Számok-könyve homília* jelzi, Isten az angyalokhoz szól,²⁸ a témát pedig a *Contra Celsum* ötödik könyve részletezi, mégpedig úgy, hogy egyfelől a történetiségét megerősíti, másfelől pedig spirituális értelmet ad a keletről való távozásnak és a népek angyalai tevékenységének:

Gondoljuk el mármost, hogy a földön mindenki egy isteni nyelvet használt, és bizony amíg egyetértettek egymással, megőrizték az isteni nyelvet, és amíg helyben maradván nem indultak el keletről, addig a világosság és az „örök világosság kisugárzása”²⁹ szerinti érzülettel bírtak. Amikor pedig saját érzületük a keletivel ellenkező lett, elindultak „keletről, Sineár földjén mezőségre bukkantak”, aminek szimbolikus értelmezése „fogak kirázása”,³⁰ annak elvesztése, amivel táplálkozunk, „és ott letelepedtek”.³¹ Azután az anyagi dolgokat összehordva össze akarták azokat ragasztani az éggel, amellyel természettől fogva nem ragad össze, s azt akarták, hogy az anyagi dolgokkal az anyagtalanok ellen összeesküdjenek. S ezt mondják: „Gyertek, vessünk téglát és égessük ki tűzben!”³² Ahogy tehát az agyagot és az anyagot ellenállóvá és szilárdá tették, és a téglát kővé, az agyagot aszfalttá akar-

²⁶ Erről az órigenési értelmezésről és annak függéséről Philón *De confusione linguarum* című munkájától lásd P. W. MARTENS: *On the confusion of tongues and Origen's allegory of dispersion of nations*, *The Studia Philonica Annual* 24 (2012) 107–127.

²⁷ *Hom. Jer.* 12, 3 (SC 238, 20).

²⁸ *Hom. Num.* 11, 4, 4 (SC 442, 40).

²⁹ Bölcs 7,26.

³⁰ Ugyanez az értelmezés található Alexandriai Philónnál: *De confusione linguarum* 68.

³¹ Ter 11,2.

³² Ter 11,3.

ták tenni, és így várost és tornyot építeni, hogy tervük szerint „érjen a teteje az égig”³³ Isten ismerete ellen fölemelkedő magasságként.³⁴ Annak arányában, mennyire eltávolodik mindegyikük keletről, annak arányában, ahogy a téglát kővé, az agyagot aszfalttá alakítják, s ezekből építenek, adatnak át az inkább vagy kevésbé szigorúbb, ilyen vagy olyan angyaloknak, hogy azok több vagy kevesebb büntetést mérjenek azokra, akik ezekre vetemedtek. És az angyalok saját nyelvet támasztva bennük mindegyiküket saját érdemének megfelelően a föld régióira elvezetik, az egyiket például égetően forró vidékre, a másikat oda, ahol a hideg veri a lakosokat, egyeseket igen nehezen megművelhető helyre, másokat kevésbé ilyenre, egyeseket vadállatokkal teli területre, másokat oda, ahol kevesebb efféle lény van. Azután, ha valaki képes megérteni azt, ami történeti formában van kifejezve, olyanban, ami egyfelől önmagában is tartalmaz valami igazat, másfelől valami titkosat is sugall, vegye észre azokat is, akik kezdettől fogva megőrizték nyelvüket, mert nem mozdultak el keletről, és ott maradtak keleten és a keleti nyelvben. Tudja meg, egyedül ők az Úr osztályrésze és az ő úgynevezett népe, Jákob, és ők az ő „kötél-mérte öröksége, Izrael.”³⁵ A többiektől eltérően csak ők rendeltettek úgy vezetők alá, hogy az nem büntetés céljából vette át őket uralma alá.³⁶

A teremtmények lázadása Isten ellen maga után vonta eredeti nyelvük összezavarását és egy-egy angyal hatalma alá való helyezését, amelybe beleértendő az, hogy nyelvüket az adott angyal határozta meg.³⁷ A zsidó nép nyelve őrizte meg az egyedüli isteni nyelvet, ezért ennek a nyelvnek ugyanúgy kitüntetett szerepe van a nyelvek között, mint az Isten uralma alatt tovább élő zsidó nemzetnek a többi néphez képest. Megjegyzendő, hogy amíg ez a szöveg összekapcsolja a bábeli nyelvek összezavarásával a Mtörv 32,8–9-ben szereplő gondolatot, miszerint az Úr osztályrésze Izrael, addig Órigenés élete végén, a *Zsoltár-homiliák* megkomponálásakor módosította nézetét, és elválasztotta egymástól a nyelvek összekeverését és az angyaloknak meghatározott nemzetekhez történő rendelését. Az utóbbit az Egyiptomból való kivonulás idejére datálta. A Hetvenhetedik zsoltárhoz írt nyolcadik homíliájában ekként nyilatkozik:

Írva van: „Amikor a Felséges a nemzeteket elosztotta, úgyhogy Ádám fiait szét-szórta, megszabta a nemzetek határait Izrael fiainak száma szerint vagy Isten angyalainak száma szerint, és az Úr osztályrésze lett az ő népe Jákob, az ő kötél-

³³ Ter 11,4.

³⁴ 2Kor 10,5.

³⁵ Mtörv 32,9.

³⁶ *Cels.* 5, 30–31. A Hetvenhetedik zsoltárhoz készült nyolcadik homília elején Órigenés azt mondja, hogy ez a korábbi nézete módosításra szorul. (*Hom. Ps.* 77, 8, 1 [GCS 13, 449–450]).

³⁷ *Cels.* 5, 45.

mérte öröksége Izrael.³⁸ Megvizsgáltam magam, mikor is osztotta el „a Felséges a nemzeteket”, és szórta szét „Ádám fiait”, és mikor lett „az Úr osztályrésze a népe Jákob, és az ő kötélmérte öröksége Izrael.” Régen még úgy gondoltam, hogy ez a följegyzett esemény a toronyépítés miatt történt nyelvösszekeverés idején volt, mikor azonban később alaposan megvizsgáltam, úgy találtam, hogy az, miszerint „az Úr osztályrésze lett az ő népe Jákob”, nem történhetett a Jákob születése előtti időben, és az, miszerint „az ő kötélmérte öröksége Izrael lett”, egyáltalán nem akkor történt, amikor Jákobot átnevezték Izraelre.³⁹ Miután tehát gondosabban megvizsgáltam, azt mondhatom, hogy az, hogy „a Felséges a nemzeteket elosztotta”, akkor történt, amikor a nép kijött Egyiptomból. Hiszen akkor vette fel először az „Isten népe” címet Jákob és „az ő kötélmérte öröksége Izrael”, és valószínűleg ekkor történt az örökségadás és a föld határainak lakóhely szerinti megállapítása, hogy minden egyes angyalnak legyen egy meghatározott területe.⁴⁰

A nyelvi jelek természete

A nyelv és nyelvek eredetének kérdése után vizsgáljuk meg a nyelvi jelek természetének problémáját, azt a kérdést, hogyan viszonyulnak szavaink a gondolatainkhoz, illetve magukhoz a dolgokhoz Órigenésnél. Úgy tűnik, teológusunk nagyjából a kor átlagos elképzelését osztotta. A szavak vagy elnevezéseink a fogalmakat takarják, illetve helyettesítik azokat.⁴¹ A beszéd a gondolatokat fejezi ki, és ez történhet sikeresen vagy kevésbé sikeresen.⁴² Elvileg ez azt is jelenti, hogy ugyanazon fogalmat – például a különböző nyelvek használata okán – több, egymástól különböző szóval is ki lehet fejezni, ráadásul Órigenés híres – a Szentírás interpretációja szempontjából meghatározó jelentőségű – homonímia-konceptiója szerint ugyanazon szó is különböző jelentéseket takar, valamint különböző valóságokra referál.⁴³ A konfúziót úgy lehet elkerülni, ha az igazságot és magát a dolgot tartjuk szem előtt, és kevésbé az elnevezéseket. Amint Órigenés a *Peri Arkhón* negyedik könyvében mondja:

³⁸ Mtörv 32,8–9.

³⁹ Vö. Ter 32,29.

⁴⁰ *Hom. Ps.* 77, 8, 1 (GCS 13, 449, 1–451, 2).

⁴¹ [...] τὰς ἐννοίας καθ' ὧν τὰ ὀνόματα κεῖται [...]. *Comm. Job.* 1, 156 (GCS 4, 30, 11–12).

⁴² Példa a helytelen szóhasználat korrekciójára: „És talán ez a szöveg értelme (βούλημα τοῦ ῥητοῦ), csak János, lévén járatlan a beszédben (ιδιώτης δὲ τῶ λόγῳ), hibásan fejezte ki a gondolatát. Ugyanis nem mondja meg, Galilea melyik helységében fogadták be, mivel látták mindazt, amit Jeruzsálemben művelt az ünnepen (Jn 4,45), viszont azt is megírta utána, hogy elment a galileai Kánába. Az evangélista érti önmagát és nincs problémája a tárgyával.” *Comm. Job.* 13, 367 (GCS 4, 284, 10–11). A *Római levél-kommentár* egyik alapgondolata is az, hogy Pál gyakran homályosan fejezi ki magát.

⁴³ Lásd erről R. SOMOS: *Homonymy as a Logical Term in Origen*, *Acta Antiqua Scientiarum Academiae Hungariae* 53 (2013) 409–421.

Akinek tehát az igazság a fontos, ne nagyon törődjék az elnevezésekkel és a szavakkal, mivel az egyes népeknél más és más szóhasználati szokások vannak; inkább arra kell figyelnie, mi a jelölt dolog, nem pedig, hogy milyen szavakkal van jelölve, különösen, amikor ilyen nagy és súlyos kérdésekről van szó. Így kell tennünk például, amikor azt kutatjuk, vajon van-e olyan valóság, melyhez nem kapcsolódik sem szín, sem alak, sem tapintás, sem nagyság, hanem csak a szellem képes megragadni, és mindenki úgy nevezi, ahogy akarja. A görögök „aszómatonnak”, azaz testetlennek mondják, a Szentírás azonban „láthatatlannak” nevezi, hiszen az Apostol kijelenti Istenről, hogy „láthatatlan.” Azt mondja ugyanis, hogy Krisztus a „láthatatlan Isten képmása”. (Kol 1,15)⁴⁴

Ennek megfelelően az Isten is egyformán meghallgatja a különböző nyelven hozzá intézett imát, amennyiben a szavakhoz fűzött jelentés a mindennek fölötti Istenre utal:

[...] számos keresztény még a szent Írásokban szereplő neveket sem alkalmazza az Istenhez intézett imáiban, viszont a hellének görögül, a rómaiak latinul, és minden egyes nép a saját nyelvén imádkozik az Istenhez és dicsőíti őt, amennyire lehet. És az összes nyelv Ura az összes nyelven mondott imát úgy hallgatja meg, mintha egyetlen – mondhatni – hangon szólna, megértve jelentése szerint a különböző nyelven kifejezett mondandót. A mindennek fölötti Isten ugyanis nem olyan, mint azok, akik örökölt kapva valamely egyetlen nyelvet, görögöt vagy barbárt, nem ismerik a többi, illetve egyáltalán nem törődnek a többi nyelven beszélőkkel.⁴⁵

Látnunk kell azonban ezen a ponton, hogy a szavak kapcsán Órigenés két, egymástól alapvetően különböző dologról beszél, egyfelől a köznevekről, másfelől pedig a tulajdonnevekről.⁴⁶ Az előbbiekről áll az a megállapítás, hogy azonos jelentésűek lehetnek más szavakkal és más nyelven megalkotott szavakkal, ezért nem kell leragadni maguknál a szavaknál. Ám Órigenés ehhez a normál esethez képest, amiről alig ejt szót, a tulajdonnevek kapcsán számos helyen fejti ki álláspontját, és ez az álláspont ellentétesnek tűnhet a köznevekről szóló gondolataival. Ő maga nem vizsgálja a köznévn és tulajdonnév megkülönböztetésének kérdését, legfeljebb egy alkalommal hámozható ki a distinkció megtétele a szavaiból. A *Contra Celsum* ötödik könyvében használja a κυρίον ὄνομα és a τὸ προσηγορικόν kifejezéseket a tulajdonnév és a köznév megkülönböztetésére:

⁴⁴ *Princ.* 4, 3, 15 (ford. Pesthy M.). A „színtelen, alakatlan, tapinthatatlan valóság” Platón *Phaidros* 247c szövegében az ideákat jelöli.

⁴⁵ *Cels.* 8, 37.

⁴⁶ Lásd erről S. W. J. KEOUGH: *Divine names in Contra Celsum*, Origeniana Nona, ed. by G. Heidl, R. Somos, Leuven – Paris – Walpole, Ma 2009, 209–210.

Elfogadjuk a mindenek fölötti Isten létét, de nem nevezzük meg az Istent a „Papios” tulajdonnévvel (κυρίω ὀνόματι), hiszen ez a szkíták sivatagait, az ő népüket és nyelvüket osztályrészül kapó démonnak kedves. Nem vétkeznek ugyanakkor azok, akik szkíta, egyiptomi vagy bármelyik anyanyelven az Isten megnevezésére szolgáló néven (τὸ προσηγορικὸν τὸν θεὸν) nevezik meg az Istent.⁴⁷

Más helyeken Órigenés egyaránt az *onoma* szót használja a köznevekre és a tulajdonnevekre. Mivel a nevek természetének kérdése mindenekelőtt Isten megnevezése kapcsán merül fel teológusunknál, és Isten kapcsán egyszerre van jelen a tulajdonnév-aspektus és a predikatív köznévi-aspektus, talán ezért is marad homályban Órigenésnél ez a problematika. E megállapítás kapcsán azonban figyelembe kell venni, hogy Órigenés írásai közül sok nem maradt fenn. Az egyébként elveszett *Genézis-kommentárja* harmadik könyvéből ránk maradt szövegrészletben, a *Philokalia* 14-ben meglehetősen komplikált elméleti kérdésben foglal állást, amikor a szubjektum-funkcióval bíró nevek predikátumokkal szembeni prioritását vallja:

Akiknek pedig gondjuk volt a szójelentések vizsgálatára, azt mondják, azokon a szöveghelyeken, ahol nevek és predikátumok kapcsolódnak össze, a dolgok korábbi létezésük, mint a nevek, és a neveket követően vannak a predikátumok. Azt mondják, egyrészt a név rendelkezik predikátummal, például a „belátás” esetén, a predikátum „belátónak lenni,” hasonlóképpen a „mértékletesség” névnek a predikátuma „mértékletesnek lenni.” Azt is mondják, korábbi létezésű a „belátás” és ezt követően van a predikátum, azaz a „belátásból” a „belátónak lenni.”⁴⁸

Úgy vélem, ez az aristotelési eredetű, grammatikai tárgyú gondolatmenet ontológiai implikációkat is hordoz. Órigenésnél platóni értelemben is elsődleges a szubjektum-funkciójú főnév a predikátum-funkciójú melléknévhez képest. Általában véve pedig ontológiai prioritást fejez ki Órigenés azon eljárása, amikor az *auto* praefixummal önálló valósággá hiposztazálja a szóban forgó, tulajdonságokat jelző főnevek jelentéseit (*autodikaiosisyné, autosophia, autologos, autoalétheia.*)⁴⁹

Visszatérve a *Contra Celsum* ötödik könyvében használt κυρίω ὄνομα és τὸ προσηγορικὸν kifejezések kérdésére, amelyekkel teológusunk valamilyen szinten mégiscsak megkülönbözteti a tulajdonnevet a köznévtől, fontos megjegyezni, hogy csak ez a – sztoikus eredetű – distinkció őrzi meg nyilatkozatainak koherenciáját.

Órigenésnél a tulajdonnevek – a mai nyelvi intuíciónkkal ellentétben – is jelentést hordoznak, és ez a jellegzetesség is hozzájárul ahhoz, hogy nem tesz világos különbséget

⁴⁷ *Cels.* 5, 46.

⁴⁸ *Philokalia* 14, 1 (SC 302, 408).

⁴⁹ *Cels.* 5, 39; 6, 47; 63, *Princ.* 1, 2, 4, *Hom. Jer.* 15, 6; 17, 4, *Exhort.* 10 és 47, *Comm. Joh.* 2, 20.

a tulajdonnév és köznév között. Amikor az *onoma* definícióját megadja, voltaképpen a tulajdonnévre gondol, amint az *Az imádságról* szóló munkájából egyértelmű:

A „név” mármint a megnevezettnek az egyedi minőségét kifejező összefoglaló megnevezés. Van például sajátos minősége Pál apostolnak, egyrészt lelkének, amelynek megfelelően ilyen, másrészt elméjének, amelynek megfelelően ilyen a gondolkodása, harmadrészt testének is, amelynek megfelelően olyan. Ami mármint ezeknek a minőségeknek az egyedisége és a többitől különböző volta – hiszen nincs olyan valaki, aki ugyan más és mégis pontosan ugyanolyan, mint Pál – az, amire utal a „Pál” elnevezés. De az emberek esetében például a minőségek egyedisége változó, és joggal változik meg a nevük is az Írásokban. Amikor ugyanis megváltozott Ábrám minősége, Ábrahámnak hívják, és amikor Simoné, Péternek nevezik, és amikor Jézus üldözőjének, Saulnak változott meg a minősége, Pálnak kezdték el hívni. Az Isten esetében viszont, aki maga örökké változatlan és megváltoztathatatlan, a neve is mintegy örökké egy, mégpedig „aki van” ahogyan a Kivonulás könyve mondja vagy valami hasonló mondható róla. Minthogy tehát Isten kapcsán mindenki jelfog valamit, és elgondol bizonyos dolgokat róla, bár nem mindenki érti meg mi is – hiszen kevesen, sőt, azt kell mondanunk a kevésnél is kevesebben vannak azok, akik megértik teljességében szentségét – ezért észszerűen tanuljuk meg, hogyan jön létre bennünk Isten kapcsán a szentség fogalma, hogy lássuk szentségét, midőn teremtet, gondviselést gyakorol, ítélt, kiválaszt, elhagy, támogat, elfordul és érdeme szerint ajándékozik és büntet mindenkit.⁵⁰

Itt nincsen szó arról a fogas kérdésről, hogy miképpen is tudná a tulajdonnév betölteni azt a szerepet, hogy egyesíti hordozójának lelki, értelmi és testi egyedi karakterisztikumait. Erre máshol sem kapunk választ. Az idézett szöveg csak annyit mond ki, hogy egyedül a karakter változásának tényét jeleníti meg a név változása. Ez nem zárja ki azt a lehetőséget, amelyet Órigenés természetesen vesz, hogy a névváltozásnak egyéb oka legyen.⁵¹

Órigenés az exegetikai munkáiban gyakran épít arra az itt nem jelzett mozzanatra, hogy a tulajdonnevek – legyenek azok személynevek vagy földrajzi nevek – jelentések, azaz a név jelentése kulcsot kínál a vonatkozó szövegrész interpretációjához. Különösen a héber személynevek és földrajzi nevek adnak iránymutatást a szövegek spirituális értel-

⁵⁰ *De oratione* 24, 2 (GCS 2, 353–354).

⁵¹ Órigenés szerint egyszerűen gyakorlat volt a több név használata a héberek között. A Saulból Pállá változó apostol névváltozása ugyan rendelkezik spirituális tartalommal, ám a két név használata jelenthet pusztán annyit is, hogy viselője az előbbi a zsidók között használta, az utóbbit pedig a hellének között. *Comm. Rom.* 1, 2, 3–4. (SC 532, 150–152).

mének felfedezéséhez.⁵² Közben Órigenés nem esik a korlátlan etimologizálás csapdájába, mert – sok kortársával ellentétben – nem gondolja azt, hogy görög szavak etimologizálása szolgáltatna információkat az Ószövetségben szereplő zsidó történeti események, ünnepek, kultikus cselekvések értelmének felfejtéséhez.

A tulajdonnevek jelentéssel bíró volta, illetve az a tény, hogy az individuum nevek határozott leírásokat helyettesítenek, az alapja annak, hogy Órigenés elutasítja Kelsosnak a következő szavakkal propagált azonosító teológiáját: *Semmi különbség nincs aközött, hogy a mindenek fölötti Istent Zeusnak nevezik-e, amint a görögöknél szokás, vagy pedig ilyen és olyan, az indek vagy az egyiptomiak között használatos neveket adják nekik.*⁵³ Órigenés válaszában melléktémaként fejti ki, hogy

*Zeus nevét meghallva azonnal hozzá értjük, hogy Kronos és Rhea fia, Héra férje, Poseidón testvére, Athéné és Artemis atyja, saját lánya, Persephoné szeretője, vagy Apollón kapcsán hozzáértjük, hogy Létó és Zeus fia, Artemis testvére, Hermés féltestvére és sok egyéb, amiket Kelsos bölcsei, e tanítások szülőatyjai és az ősi görög teológusok előhoznak. Miféle önkényes döntés a Zeus tulajdonnevet adni, s ugyanakkor nem elfogadni, hogy atyja Kronos és anyja Rhea! S hasonlóképpen kell állást foglalni a többi isten elnevezésével kapcsolatban is.*⁵⁴

A Kelsossal és az azonosító teológiával szemben felhozott órigenési fő érv azonban nem a tulajdonnevek jelentéssel bíró voltán alapszik. Ahhoz, hogy ezt megértsük, Kelsosnak a főntebb idézett javaslata előtt található, zsidókat bíráló szöveget kell kiindulópontnak venni, ami így szól: *A kecskepásztorok és juhásztorok csak egy istent fogadtak el, és ezt nevezték a Legmagasabbnak, azaz Adónaiosnak, vagy Éginek, azaz Sabaóthnak; illetve a világot így vagy úgy nevezték el, tetszésük szerint, de további ismereteket már nem szereztek.*⁵⁵ Három állításról van itt szó, az első, hogy a primitív zsidók egy istent fogadtak el, a második, hogy ezt az istent Adónaiosnak vagy Sabaóthnak hívták, a harmadik pedig, hogy ezeket a neveket „tetszésük szerint” (ὅπῃ καὶ ὅπως χαιρουσιν) adták. A két utóbbi, egymástól voltaképpen független – a nyelvvel kapcsolatos – állítást Órigenés egybekapcsolja, és egyszerre bírálja a tetszés szerinti, azaz konvenció alapján történő névadás koncepcióját és azt, hogy az Adónaios vagy a Sabaóth tulajdonnév ugyanúgy viselkedne, mint más istennevek. E két téma érintkezési pontját a nevek természetes, azaz nem

⁵² A témához legutóbb Karin METZLER nyújtott adalékot: *Namens etymologien zur hebräischen Bibel bei Origenes*. Origeniana Decima, ed. by S. Kaczmarek, H. Pietras, Leuven – Paris – Wālpole, Ma 2011, 169–177.

⁵³ *Cels.* 1, 24. A szöveget kommentálja: R. M. VAN DER BERG: *Does it matter to call god Zeus? Origen, Contra Celsum I 24–25 against the Greek intellectuals on divine names*, Revelation of the Name YHWH to Moses, ed. by H. van Kooten, Leiden 2006, 169–183. Ez az értelmezés túl nagy jelentőséget tulajdonít a nyelv isteni eredetének, továbbá az önkényes/természetes jelentésadás témáját lényegtelennek tartja.

⁵⁴ *Cels.* 1, 25.

⁵⁵ *Cels.* 1, 24.

ember által befolyásolt jellegében jelöli meg. Órigenés a maga elgondolását a platóni *Kratylos*-nak a nevek helyességéről, a névadásról, a konvenció versus természet szerinti karakteréről szóló dialógusához, annak hatástörténetéhez kapcsolja. Mint mondja:

Azt kell erre válaszolni, hogy ezzel a nevek természetéről szóló mély és misztikus kérdésbe ütközünk: vajon megegyezés folytán vannak a nevek, ahogyan azt Aristotelés véli, vagy természet folytán, ahogy a sztoikusok gondolják, hogy az első szavak a dolgokat utánozták, amiknek a nevei lettek, s akik ezzel kapcsolatban bizonyos etimológiai elveket is bevezetnek, vagy pedig, amint Epikuros a sztoikusok vélekedéseitől eltérően tanítja, a nevek természettől fogva vannak, mert az első emberek a dolgoknak megfelelően bocsátottak ki bizonyos artikulált hangokat.⁵⁶

Órigenés nemcsak a *Contra Celsum*-ban fejt ki az álláspontját, hanem a *Buzdítás a mártíromságra* című munkájában is:

Na mármost, egyesek úgy gondolják, az elnevezések önkényesek és semmilyen természet sem fűzi őket ama alapul szolgálóhoz, amiknek a nevei, ezért úgy vélik, nincs különbség a között, ha azt mondjuk: „imádom az első istent, legyen az Zeus vagy Zén”, vagy ha így szólunk: „tisztelem és vallom a Napot illetve Apollónt, a Holdat, illetve Artemist, a föld szellemét, illetve Démétért és mindazokat, akiről a görög bölcsék beszélnek.” Azt kell nekik válaszolni, hogy a nevek témája igen mély és nehezen megközelíthető, aki azonban értője, látni fogja, hogy ha önkényesek lennének a nevek, nem hallgatnának rá a démonok, illetve egyéb, számunkra láthatatlan erők, amikor rájuk gondolva önkényesen állapítják meg a neveket s így szólítják őket. Mármost bizonyos kibocsátott hangok, szótagok és kifejezések, heheztesek vagy hehezetlenek, rövid vagy hosszú hangzók alighanem irányítják – egyfajta számunkra átláthatatlan természet folytán – azokat, akiket hívnak. Ha pedig ez így van, és nem lehetnek önkényesek a nevek, akkor az első Istent nem lehet másképpen hívni, csak amivel a Szolga, a próféták és maga az Üdvözítő Urunk nevezi őt, például ekként: „Sabaóth,

⁵⁶ A kérdést Platón *Kratylos* című dialógusa veti fel. Aristotelés álláspontja: *De interpretatione* 2, 16a27, Epikurosé: *Levél Hérodotoshoz* in Diogenés Laertios 10, 75, Lucretius *De rerum natura* 1028–1090, a sztoikusok etimológiai kutatásának kritikáját illetően lásd Cicero *De natura deorum* 3, 24, 62. Órigenés gondolkodásának filozófiai hátterében a középplatonikus hagyomány áll. Ennek képviselője, Alkinoos, sajátos köztes álláspontot fogalmaz meg a *Kratylos* dialógus kapcsán: „Platón [...] azt kutatja, vajon a nevek természettől avagy megállapodás folytán adóttak. Véleménye szerint a neveknek megállapodás folytán van helyessége, de nem abszolút értelemben és nem véletlenszerűen, hanem úgy, hogy a megállapodás összhangban van a dolog természetével. Egy név helyessége ugyanis nem más, mint a megállapodás összhangja a dolog természetével. Hiszen e helyességhez nem elegendő egy akármilyen név önkényes megállapítása, de a természet sem és az első felkiáltás sem, hanem a kettő egységére van szükség; így mindennek a neve rokonságban lesz a dolog természetével.” *Didaskalikos* 6, 10.

Adonai, Saddai,” azután „Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene.” Amint ugyanis mondja: „ez a név mindörökké, emlékezete nemzedékről nemzedékre” (Kiv 3,15). És nem is csoda, ha a démonok a saját elnevezéseiket az első Istenre vezetik vissza, hogy így első istenként imádják őket.⁵⁷

Az érvelés során Órigenés nem a nevek jelentésségét veszi alapul, hanem azt, hogy a hangalak és a dolog között – a jelentéstől függetlenül – létezik egy belső, természetes kapcsolat. Ez a vonás a mágikus ráolvasás jelenségében érhető tetten, amikor kifejezetten egy meghatározott hangcsoport felhangzásához kapcsolódik hatás. Amint Órigenés folytatja az idézett *Contra Celsum*-beli szöveget:

Ha most a jelen kérdés kapcsán sikerülne igazolni, hogy a nevek természete képes hatni, mert egyeseket közülük használják az egyiptomi bölcsek vagy a tanult perzsa mágusok, vagy az indek bölcselői közül a brahmanok vagy szamanuesok, s így minden egyes nép esetében, akkor, ha így képesek lennének bizonyítani, miszerint az úgynevezett mágia Epikurosz és Aristotelész követőinek vélekedésével ellentétben nem teljesen alaptalan, hanem, amint azt az ebben járatosak bizonyítják, megalapozott dolog, csak éppen nagyon kevesen ismerik az elveit, akkor azt mondjuk, Sabaóth, Adónai és a többi, zsidók közt nagy tiszteletben lévő név sem a közönséges és teremtett dolgokban leli alapját, hanem egy misztikus teológiában, amely a mindenség teremtőjére megy vissza. Ezért ezek a nevek, ha bizonyos egybekapcsolódó láncolatként mondják ki őket, képesek bizonyos hasznot hajtani, és mások az egyiptomiak nyelvén kimondott, s bizonyos démonoknak címzett szavak, amik csak itt hatásosak, és ismét mások a perzsául más erőknek címzettek is, és ugyanúgy minden egyes nép esetében.⁵⁸

Órigenés tehát azt az eredeti kérdést, vajon van-e a neveknek természetes helyessége vagy nincs, összekapcsolja a mágia témájával, és határozott véleménye az, hogy a mágikus vagy mágikus jellegű ráolvasás hatásos. A ráolvasás kapcsán külön hangsúlyozza annak lefordíthatatlan mivoltát:

A nevek témája kapcsán azt kell még elmondanunk, amit a ráolvasás gyakorlatában járatosak előadnak, nevezetesen, hogy egy bizonyos ráolvasás akkor fejt ki hatást, ha a megfelelő nyelven végzik el, ha azonban lefordítják valamilyen más tetszőleges nyelvre, láthatóan erőtlen és hatástalan lesz. Így tehát nem a dolgoknak megfelelő jelentések, hanem az artikulált hangok minőségei és sajátosságai rendelkeznek azzal az erővel, ami ezt vagy azt okozza bennük.⁵⁹

⁵⁷ *Exhortatio ad martyrum* 46.

⁵⁸ *Cels.* 1, 24.

⁵⁹ *Cels.* 1, 25.

A „Jézus” név, az „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene” formulák, a „Sabaóth” és „Adónai” nevek természetes erővel bírnak, lefordíthatatlanok, és kimondásuk révén legyőzhetjük a démonokat.⁶⁰ Az erő, a *dynamis* egyben csodás, azaz emberfeletti megnyilvánulás, és a ráolvasás csodás hatásához hasonlítja teológusunk a rétegezett üzenetet tartalmazó keresztény igehirdetést.⁶¹ A kor közfelfogásának megfelelően Órigenés szerint is létezik természetes mágia, varázslás. Az isteni erő és ennek hatása hasonlít a természetes mágiára, legalábbis úgy, ahogy a kutya hasonlít a farkashoz,⁶² de az előbbi sajátos vonása az univerzális jószág, az erényhez való hozzásegítés, a jó gondviselés, szemben a tilalmas mágiával és a varázslással, amelyhez nem kapcsolódik pozitív erkölcsi ráhatás.⁶³ A csodatevés és ráolvasás így egyfajta természetes fizikai folyamatként áll előttünk. Jó példa erre a *János-evangélium kommentár* egy passzusa, ahol Órigenés leírja, hogyan támasztotta fel Jézus Lázárt nyelvi eszközt igénybe véve: *Miután hálát adott az Atyának, erős hangot alkalmazva erőt (dynamis) töltött Lázárba, s az erős hangra azért volt szükség, mert Lázár még tompa hallású volt, s így lehetett kihívni a sírból.*⁶⁴

⁶⁰ „Lefordítható ugyanis valahogy görögre például az 'Ábrahám' név, jelent valamit az 'Izsák' megnevezés, és van értelme a 'Jákob' hangsornak. Ha pedig egy ráolvasáskor vagy esküben megnevezzük 'Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét,' akkor az e nevek természetéből vagy erejükből adódóan valamilyen hatást érünk el, és legyőzve a démonokat a beszélő uralma alá rendeljük őket. Ha viszont azt mondjuk, 'a visszhang által kiválasztott atya istene,' 'a nevetés istene' vagy 'a rászédés istene,' akkor kimondásuknak éppúgy semmi hatása sincs, mint egy másik elnevezésnek, amelynek semmi ereje sincs. Így, ha lefordítanánk az 'Izrael' tulajdonnevet görögre vagy más nyelvre, semmilyen hatást sem érünk el. Viszont ha megtartanánk azt, és ahhoz kapcsolnánk, amivel a kérdésben járatosak szokták összekapcsolni, akkor talán megvalósulhatna valami az ezen a nyelven történő kimondásukkor, e ráolvasások ígéretének megfelelően. Ugyanezt mondjuk a ráolvasáskor gyakran használt 'Sabaóth' szó kapcsán is. Ha lefordítjuk e nevet az 'erők Urá'-ra, 'seregek Urá'-ra vagy 'Mindenható'-ra – a fordítók ugyanis különbözőképpen értelmezik –, semmilyen hatást sem érünk el. Ha viszont megtartjuk eredeti kiejtését, hatást fogunk elérni, amint azt a kérdésben járatosak mondják. Hasonlót mondhatunk az 'Adónai' szó kapcsán is. Ha tehát sem a 'Sabaóth,' sem az 'Adónai' kifejezés sem tartja meg hatását, ha lefordítjuk az ugyanazon jelentésűnek tűnő görög szóra, mennyivel kevésbé lehet hatásuk és erejük azoknál, akik úgy vélik, semmi különbség sincs aközött, hogy Legmagasztosabb Zeust mondunk, vagy Zént, illetve Adónaiost, vagy Sabaóthot.” *Cels.* 5, 45.

⁶¹ „Ha azonban a Kelsos által közönségesnek mondott beszédek kapcsán belátjuk, hogy ezek mintegy erővel telt ráolvasások, és azt látjuk, olyan beszédek, amelyek megszámlálhatatlan tömeget rendezetlen életről felettből rendezetre térítenek, a jogtalankodót becsületesebb életre, a félsőket és gyávákat olyannyira erős lelkiülettékké változtatnak, hogy a szerintük helyes vallás érdekében még a halált is megvetik, akkor hogyan is nem fogjuk joggal csodálni a bennük lévő erőt? Ugyanis azok tanítása, akik ezeket kezdetben hirdették és azon iparkodtak, hogy megalapítsák Isten egyházát, de igehirdetésük is, olyan rábeszélő erővel bírt, amely más volt, mint amelyet Platón vagy más filozófusok bölcsességére rábeszélve hirdettek, mert ezek emberek voltak s nem birtokoltak egyebet, csak emberi természetet. A Jézus apostolai által használt bizonyítást azonban Isten adta, lélektől és erőtlől való hitele.” *Cels.* 3, 68.

⁶² *Cels.* 2, 51.

⁶³ *Cels.* 3, 33–34; 42, 6, 39.

⁶⁴ *Comm. Joh.* 28, 52.

A királyi tisztviselő beteg gyermekét Jézus a szavaival gyógyítja meg: *Hiszen elég volt ezt mondani: „a fiad él”, hogy megmeneküljön a fiú, mert a szava hatóerővel rendelkezik, és végrehajtja azt, amit a beszélő akar.*⁶⁵

Azt látjuk tehát, hogy amikor Órigenés elvontabb nyelvészeti kérdésekről beszél, akkor ugyan kitapintható a szövegeiben egy kevert, platonikus, aristotelési és sztoikus elemekből álló nyelvfilozófiai – a korban logikainak számító – örökség, valamint a kor-szak filológiai tudományosságának eszköztára, a nyelvi problematika azonban inkább a nyelvi cselekvés területén kristályosodik ki szövegeiben, amelynek minősített esete az automatikus hatást elérő és lefordíthatatlan ráolvasás.⁶⁶ A vallásos nyelvhasználat területén általában is kimutatható erős performatív karakter számos helyen kap hangot Órigenés szövegeiben.

Róbert Somos

Origen on the origin of the language and the nature of the names

The first chapter deals with the question of the users of languages: God and the first created pure and incorporeal *noes* do not use language, but angels and human beings do. We have no information on the demons in this respect. The main topic of the second chapter is the transition from the one language to many languages. The Alexandrian theologian investigates this question in the context of the story of the tower of Babel. The *Eight Homily on Psalm 77th* corrects Origen's earlier view on the connection between the mixing of languages by God and the staking out of the heritage of the angels of the nations. Chapter three emphasises the difference of the Origenian views on common names and proper names and the theoretical background of the assumption, according to which some proper names possess natural, magical power.

⁶⁵ Jn 4, 46–53, *Comm. Job.* 13, 415.

⁶⁶ Érdeemes ezt a két területet külön kezelni, és nem úgy tekinteni, mintha a ráolvasás során kimondott hangsor lenne Órigenés számára a szavak normál esete. Mintha Naomi Janowitz ebbe a hibába esne. N. JANOWITZ: *Theory of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysios*, *History of Religions* 30 (1991) 359–372. A kivételesnek tekinthető isteni erőt tartalmazó szavak normál esetként kezelése jellemzi M. J. MARTIN dolgozatát is: *Origen's Theory of Language and the First Two Columns of the Hexapla*, *Harvard Theological Review* 97 (2004) 99–106.

Ötvös Csaba
Teremtés a sivatagban.
*Teológiai és exegetikai hagyományok a sivatagi atyák mondásaiban*¹

ΠΙCΩΤΗΡ ΔΕ ΔΦΔΜΟΝΙ ΝΤΧΙΧ ΜΠΔΙΩΤ ΔΠΔ ΨΕΝΟΥΤ
ΔΦΜΟΨΙΝΕΜΔΦ ΨΔΤΡΙ ΕΤΖΙΠΨΔΞΕ ΕΥCΔΧΙ ΝΕΜΝΟΥ ΕΡΗΟΥ
ΧΕΝΖΔΝΝΙΩΤ ΜΜΥCΤΗΡΙΟΝ.
(*Sinuthii Vita Bobairice*, 68).²

Ταῦτα γράφη ὑμῖν, ἀγαπητοί, ἵνα στηριχθῆτε καὶ μάθητε,
ὅτι οἱ πειρασμοὶ τοῖς πιστοῖς ἐπέρχονται οὐκ εἰς ζημίαν,
ἀλλ' εἰς κέρδος, καὶ χωρὶς τοῦ ἐπιτελεῖσθαι πειρασμὸν τῆ ψυχῆ,
οὐ δύναται ἀναβῆναι εἰς τὸν τόπον τοῦ κτίσαντος αὐτήν.
(Szent Antal 4. levél, G 4.7)³

Az egyiptomi monasztikus hagyomány kezdetén homályba burkolózó alakok sorakoznak. Csak találgatni lehet azt, hogy miért, milyen okból, milyen motivációt követve választották a monasztikus életformát.⁴ Köztudott az is, hogy a kronológiai elsőségű források is, mint amilyenek az első hagiográfiák (legyen az anachoréta, mint Szent Antal, Pambó, Onnophrios, vagy apát, mint Pachómios, Shenoute vagy Ammónios), későbbiek,

¹ Az előadás és a tanulmány az OTKA PD-112421 támogatásával készült.

² „Az Üdvözítő megfogta atyánk, Shenoute abba kezét és elsétált vele a sivatagi cellájába, és nagy misztériumokról beszélgettek.” J. LEIPOLDT: *Sinuthii Vita Bobairice* (CSCO 41), Louvain 1951.

³ „Ezeket azért írom nektek, kedveseim, hogy megtanuljátok azt, hogy a kísértések nem a hívők vesztére vannak, hanem, nyereségükre, és anélkül, hogy a lélek elszenvedné a kísértést, nem juthat el annak a helyére, aki teremtette őt.” A görög levéltörédket idézi, a szír fordítása mellett S. RUBENSON: *Textual fluidity in early monasticism. Sayings, Sermons and Stories*. Snapshots of Evolving Traditions. Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology, ed. by L. Ingeborg, L.-H. Lundhaug, Berlin 2017, 178–200, 194.

⁴ Sheridan atya ezt így fogalmazza meg: „Az egyiptomi monaszticizmus úgy kezdődött és terjedt el, mint egy népi vallási mozgalom, de a teológusok következő generációi megpróbálták egy belső teológiai koherenciát és konzisztenciát adni hozzá. Habár találhatunk néhány fogódzót a korai monasztikus terminológiájában és akár jól megalapozott spekulációkat is kialakíthatunk, sohasem tudhatjuk meg azt, mi inspirálta vagy motiválta emberek ezreit, akik felvették a monasztikus életet Egyiptomban a harmadik század elején és a negyedik század kezdetén.” (Ha másképp nem jelzem, a magyar szövegeket saját fordításomban adom meg.) M. SHERIDAN: *Early Egyptian Monasticism. Ideals and Reality, or: The Shaping of the Monastic Ideal*, Journal of the Canadian Society for Coptic Studies 2015/7 9–24, 9. Az egyház és a monasztikus hagyomány korai periódusához lásd még: C. W. GRIGGS: *Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C.E.*, Leiden – New York – København – Köln 1991, 117–228.

hosszú folyamat végén született kompozíciók, és egyértelműen a monasztikus ideál megalkotásának szándékát hordozzák magukon.⁵

Ha az 5–6. századi tudatosan, tanítói szándékkal válogatott és szerkesztett mondásgyűjteményekben megjelenő sivatagi atyákat kérdezzük a világ teremtéséről, azzal kell szembesülnünk, hogy nem csak a bibliai teremtés szövege hiányzik, de alig-alig akad utalás vagy allúzió a világ teremtését megörökítő bibliai versekre.⁶

Ez egyfelől meglepő lehet, hiszen a kortárs teológiai hagyományban már készen állnak a teremtésre vonatkozó dogmák, a hitvallás szövegében rögzített a teremtő Atya és a Fiú általi teremtése, és nem utolsó sorban, készen áll a semmiből való teremtés, a *creatio ex nihilo* bevett keresztény értelmezése is.⁷

Másfelől pedig nem meglepő, hiszen az atyák mondásai nem ezzel a dogmatikai szándékkal íródtak, nem spekulatív céllal hangoztak el, hogy a teremtés mikéntjére választ keressenek, hanem legtöbbször az üdvösségről, csodákról, egy szenvedély legyőzéséről, a bűnbánat vagy az imádság kérdéseiről szóltak, vagy, ahogy Makarios és Antal beszélgetése fogalmaz: „arról, hogy mi a jó a léleknek” (AP 457).⁸ Legyen bármi is a kérdés, a mondások a tanítványnak, a kérdezőnek szóló tanítói vagy inkább lelkiatyai útmutatások.

A két, külső és belső teológiai pólus között a jelen vizsgálatunkhoz nem hagyható figyelmen kívül a Szent Antal leveleiben, Ammonas, egyiptomi Makarios és Evagrius tanításaiban ránk maradt alexandriai (órigeniánus) hagyomány. Nemcsak ezek a néven nevezhető atyák, hanem – ha elfogadjuk Wipszycka véleményét, akkor – a teológia tanulmányokat nélkülöző, tanulatlan, anonim atyák között is elterjedt irányzat az alexandriai teológiai örökségre épülő monasztikus hagyomány.⁹ Ez az irányzat a negyedik század végén szenvedte el az első üldözést és elítélést, de addig és azután is kiterjedt hatást gyakorolhatott. Ebben a teológiai hagyományban a világ teremtésének értelmezése vagy erős próbája, vagy inkább elhagyása az egyház bevett, orthodox vagy nagyegyházi hagyományának, és egyszerűen kettős teremtésnek nevezhetjük. Jelen írás szempontjára

⁵ Ehhez lásd pl. D. J. CHITTY: *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Chrestwood 1999.

⁶ Ez azért is meglepő, mert a Teremtés szövege a Biblia más könyveivel mérten, a 2–3. századból fennmaradt töredékek között is felülreprezentált, nyolc kézirat mutatja az elterjedését (csak a Zsoltárok és Mt előzik meg). Ehhez lásd L. HURTADO: *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Cambridge 2006, 19–20.

⁷ Ehhez lásd pl. G. MAY: *Creatio ex Nihilo. The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, Edinburgh 1994.

⁸ Az alfabetikussá gyűjtemény mondásait Baán István fordításában közlöm (a továbbiakban AP). BAÁN I.: *A szent öregek könyve*, Budapest 2001. A fent jelzett szándékot jó kifejezi az alfabetikussá gyűjtemény prologusában olvasható félmondat is: ὡφελῆσαι τοὺς πολλοὺς [PG 65, 73A].

⁹ Antal iskolájaként definiálta Rubenson, aki ide sorolta Ammonios leveleit, Makarios és Evagrius írásait, amelyek jelentősen befolyásolták a nitriai és szkétiszi szerzetesi életet. S. RUBENSON: *Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition*, Asceticism, ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis, New York 1998, 2002, 49–57, 53

ból ez azért jelentős, mert – ahogy Rubenson megjegyezte – az első atyák és a mondások redakciója közötti időben az egyiptomi monasztikus hagyomány nagyon szenvedett az origenista vita miatt.¹⁰

A néven nevezhető atyák sorát kiegészíthetjük. Mert a hagyomány nemcsak az egyértelműen ide sorolható szerzők műveiben ismerhető fel, hanem megemlíthetjük akár Antal vagy Pachómios életét is. Köztudott, hogy a *vita* görög verziójában is, a kopt *vitából* hiányzó anti-origeniánus tendenciák ellenére, a szerzetesek a hittől a tökéletes ismeretig (τελεία γνώσις) jutnak, de maga Pachómios tanítja őket a monasztikus tankörök keretében¹¹ a Szentírás nem könnyen érthető és mély részeire (μάλιστα τὰ μὴ εὐνόητα καὶ βαθέα), a spirituális feltámadásra (ἡ πνευματικὴ ἀνάστασις) és az igaz ismeretre (ἐπίγνωσις ἀληθινῆ), amelyek Pál apostol megértéséhez szükségesek.¹² És utalhatunk arra is, hogy az alphabetikus gyűjtemény esetében éppen a hallgatás az érdekes – ahogy ezt például Rubenson is megjegyezte,¹³ de a gyűjtemény megőrizte Lót abba egyik mondását, az egyetlen a gyűjteményben, amely arról tanúskodik, hogy egy anonim öreg nemcsak olvasta Órigenést, hanem fejtegette is a látogatóknak, Lót abba nagy szomorúságára (AP 447). Történt mindez közel abban az időben, amikor az első origeniánus vita hullámai végigsöpörtek az egyiptomi atyák között. Hasonló teológiai háttérre enged következtetni Sópátros abba jól ismert mondása a képmásról, amely a nők kunyhóba engedése és az apokrifek olvasása mellett a képmásokról szóló vitákba vonódás tilalmának adott hangot (AP 870).

A hiányzó hivatkozások és tanítások miatt azt is hihetnénk, hogy a bibliai teremtéstörténet nem tartozott a korai szerzetesi mozgalomban az olvasmányok közé, vagy valamiért tilalom alá eshetett, vagy – idézve a korábbi szakirodalmi véleményt – az írástudatlan szerzetesek¹⁴ nem foglalkoztak ezzel a szöveggel. A hiány annál inkább érdekes, mert tudjuk, hogy az ószövetségi könyveket rendszeresen olvasták és ismételték a monasztikus liturgi-

¹⁰ S. RUBENSON: *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Minneapolis 1995, 150.

¹¹ Brakke kifejezésével az „intellektuális keresztény paideia” példája. D. BRAKKE: *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter*, Harvard Theological Review 87 (1994) 395–419, főleg 398–402; D. BRAKKE: *Athanasius and the Politics of Asceticism*, New York 1995, 213. A kérdéshez lásd még S. RUBENSON: *Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century*, *Origeniana Septima*, 1999, 319–337; J. DECHOW: *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, Macon, GA 1988.

¹² A rövid összefoglaláshoz és az idézetett terminusokhoz lásd L. JENOTT, E. PAGELS: *Antony's Letters and Nag Hammadi Codex I, Sources of Religious Conflict in Fourth-Century Egypt*, *Journal of Early Christian Studies* 18 (2010/4) 557–589.

¹³ RUBENSON: *The Letters of St. Antony* (10. j.).

¹⁴ Ez főként a korábbi szakirodalomban tükröződő vélemény. A kurrens szakirodalomban jóval árnyaltabban fogalmaznak, illetve azt feltételezik, hogy a szerzetesek többsége tudott írni és olvasni. Ehhez lásd E. WIPSZYCKA: *Le degré d'alphabetisation en Égypte Byzantine*, *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 30 (1984/3–4) 279–296 és Uő: *Moines et communautés monastiques*, Warsaw 2009, 361–365.

kus rendben és az imádságokban,¹⁵ (Typikon, Himnológionban a karácsonyi böjt végén, a szentestén, a negyven nap alatt, nagypénteken, a húsvétra készülve, vízkeresztkor). A mondásokban fellelhető bibliai idézetek és allúziók előfordulásairól érdemes azt megjegyezni, hogy az Újszövetség gyakoribb, mint az Ószövetség. Az ószövetségi könyvek közül a Zsoltárok áll az első helyen, ezt követi a Teremtés könyve és az Ézsaiás könyve.¹⁶ Sőt, a bibliai alakokat (pl. Ábrahám, Mózes, Dávid, Dániel), mint az erények megtestesítőit tisztelték és értelmezték, mint követendő példákat, vagy az ószövetségi versek értelmezőit, vagy mint összehasonlítások résztvevőit látjuk viszont a mondásokban (pl. Arsenios olyan angyali, mint Jákób, vagy Pambó atyáról: *amint Mózes megkapta Ádám dicsőségének képét, amikor megdicsőült az arca, úgy ragyogott villámként Pambó atya arca*, Pambó 11). Mindemellett az ószövetségi történeteket és szövegeket is a monasztikus élet és tanítások támaszaként és szerves részeként fogták fel¹⁷ (átfogóan erre vonatkozik pl. Epiphánios 9 és 10. mondása, a 9.: *Ismét ő mondta: a bűnök ellen nagy biztosíték az Írások olvasása*¹⁸). Gyakran találkozhatunk azokkal az ószövetségi versekkel, vagy ezek allúzióival, amelyek utalnak a teremtésre, mint amilyen a 103. zsoltár. Ez a zsoltár többször is előfordul az apophtegmaiban is (pl. Egyszerű Pál vagy Törpe János atya 10).

Másfelől pedig fennmaradt olyan mondás, amely megemlékezik a Teremtés könyvének olvasásáról. Agathón atya (aki Ammónios társa volt a Nitriai pusztaságban, majd Skétisben élt a 4. században)¹⁹ egyik mondása (AP 22) a Ter 42,36–38 olvasásáról és értelmezéséről szól. Az igaz, hogy a betegeknek felolvasott részben nem a teremtés történetéről beszél az atya, de a könyv mindenestre megjelenik a mondásban.²⁰

Jelen vizsgálat ezen előzetes megjegyzéseknek a figyelembe vételével a forrásokra centrál és a számba vehető példák segítségével arra tesz korántsem teljes kísérletet, hogy feltérképezze a korai monasztikus hagyományban a bibliai teremtéstörténet korai recepcióját.²¹ Az alábbi példák, ha nem is adnak teljes képet, de talán elégséges módon példázák a különböző tanításokat és ezek által a teológiai hagyományokat. A vizsgálat három

¹⁵ D. KRUEGER: *The Old Testament and Monasticism*, The Old Testament in Byzantium (Dumbarton Oaks Research Library and Collection), ed. by P. Magdalino, R. Nelson, Washington, D.C. 2010, 199–221.

¹⁶ Az azonosított bibliai hivatkozások eltérnek az egyes fordításokban. Összefoglalóan közli ezeket D. BURTON-CHRISTIE: *The Word in the Desert. Scripture and the quest for holiness in early Christian monasticism*, Oxford 1993, 96–97. és könyvekre bontva az Appendixben, 301–303. A bibliai könyvek mellett érdemes megjegyezni, hogy az egyiptomi szerzetesek között népszerű volt Hermás *Pásztor*a, a *Pál akta* és Órigenés homíliái is. Ehhez V. L. WIMBUSH, R. VALANTASIS (ed.): *Asceticism*, New York – Oxford, 1995, 52.

¹⁷ KRUEGER: *The Old Testament and Monasticism* (15. j.).

¹⁸ BAÁN: *Szent öregek könyve* (8. j.), 106.

¹⁹ *Uo.*, 377.

²⁰ A hangos felolvasás célja Burton-Christie szerint ebben az esetben a beteg megerősítése, megnyugtató volt. BURTON-CHRISTIE: *The Word in the Desert* (16. j.), 113.

²¹ Nemcsak a magam korlátai nem engedik ezt, hanem jelen tanulmány kereteit is szétfeszítené, ha a monasztikus hagyományok formatív korszakához tartozó levelek, tanítások, szabályok vagy éppen krónikák együttes vizsgálatára tennék kísérletet.

nagyobb tematikus egységből épül fel: (1) a Nag Hammadi Könyvtárnak a monasztikus hagyománnyal nagy affinitást mutató iratai, (2) Evagrius és (3) a mondásgyűjtemények.

I. Nag Hammadi Könyvtár

1. VII. Kódex

Agathón atya fentebb említett mondásához egy másik oldalról is eljuthatunk. Ezzel ugyan kissé távolabbról közelítünk, de szükségszerűen szélesítjük is vizsgálódásunk körét. Mert az a közösség,²² amely vélhetően a 4. század elején bekötötte a *Nag Hammadi Könyvtár* (a továbbiakban: NHC) VII. kódexét, a kötés megerősítéséhez felhasznált egy Pachomiosnak címzett monasztikus levélváltást (A címzés, „az én prófétámnak és atyámnak Pachomiosnak, Paphnutiostól”²³) és az erényekről szóló keresztény homiliát, valamint jórészt görögül írott leveleket (amelyek közül kettőről állítható biztosan, hogy szerzetesek vagy szerzeteseknek írták). Mindezek mellett újrahasznosította egy, a kopt Teremtés könyvét tartalmazó papirusz kódex lapjait is a kötéshez²⁴ (a 47 és 48. sz. töredékeken a Ter 32,4–11 [és 8–12] és a 42,28–30 [és 35–38] olvashatók²⁵). Ez utóbbi éppen az a szöveg, amit Agathón atya kommentált, de ez talán csak véletlen egybeesés, és nincs bizonyító ereje.²⁶

²² A kódexek készítőinek és birtoklóinak kilétét ma is homály fedi. A szakirodalomban a leginkább elterjedtnek a pachomiánus közösség mondható, de emellett szerepelnek még a meletiánusok, órigenisták és a manicheusok csoportjai is, mint lehetséges közösségi jelöltek, illetve egyéni, könyv- vagy akár könyvtárlajdonos feltételezése is.

²³ Lundhaug és Jenell érvelése szerint a címzés nem bizonyítja mindent kizáróan, de valószínűvé teszi, vagy inkább nem teszi lehetetlenné, hogy Szent Pachomiusnak címezték. Paphnutis, aki Theodoros testvére volt, fontos szerepet töltött be a Pachomius alapította koinoniában. A próféta jelző nem volt használatban, csak Shenute alakjához kapcsolták később. A kopt levéltöredék (C6) Barns általi rekonstrukcióját (J. BARNES: *Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices. A Preliminary Report*, Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib [Nag Hammadi Studies 6], ed. by M. Krause, Leiden 1975, 141.) elfogadja Lundhaug és Jenell. Wipsycka vitatja a rekonstrukciót, és a szöveg töredékessége miatt hipotetikus olvasatot sem ad. Lásd ehhez E. WIPSYCKA: *Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, Adamantius 23 (2017) 432–458, 437.

²⁴ A töredékeket Kasser azonosította és publikálta először R. KASSER: *Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un codex gnostique*, Muséon 85 (1972).

²⁵ J. BARNES, G. M. BROWNE, J. C. SHELTON (eds): *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Cover* (Nag Hammadi Studies 16), Leiden 1981, főleg 121–122. és BARNES: *Greek and Coptic Papyri* (23. j.), 10–17.

²⁶ A kétséget az is erősíti, hogy Kasser, a töredék kiadója a kódexet a 3. sz. végére vagy a 4. sz. elejére datálja. KASSER: *Fragments du livre biblique de la Genèse* (22. j.), 76. A kódex fedlapjairól talán érdemes megjegyezni azt is, hogy ez alapján a kódexek összeállítását és elkészülését datálni is lehet, mert a kódex fedlapjaiba kötöttek két, búzaszállításról szóló számlát, 341. nov. 20. és 346. nov. 21. körül készültek, vagyis Pachomius halála után közvetlenül.

Ha a fenti, sok kétséget felvető adatokkal nem is jutunk közelebb a megoldáshoz, annyi bizonyosnak mondható, hogy a szöveg elérhető volt és más ószövetségi könyvhöz hasonlóan olvasták és értelmezheték is (a fordítással és) a másolással megbízott pachomianus vagy más szerzetesi közösségben.

2. *Silvanus tanításai*

Azon szövegek között, amelyek a kinyilatkoztatással együtt inspirálhatták az atyákat, találkozhatunk a Nag Hammadi Könyvtárban fennmaradt néhány szöveggel is. A Tamás szerinti apokrif evangélium és a *Sextus szentenciái* mellett ilyen szöveg a *Silvanus tanításai* is.²⁷ Ez utóbbi egy florilegium a fentebb már említett 7. kódexben maradt fenn, ez az első ok, amiért érdemes lehet röviden kitérni a benne foglalt tanításokra.²⁸

Silvanus, akinek a nevét és tekintélyét – a szakirodalom döntő többségének véleménye szerint – használja az anonim szerző vagy inkább a gyűjtemény összeállítója, Pál körül tűnik fel, és a jeruzsálemi közösség prominens alakja volt. Több páli levél is említi (2Kor 1,19; 1Tessz 1,1; 2Tessz 1,1), és később Péter körül tűnik fel az 1Pét 5,12, majd az ApCsel 15 fejezetében mint Jeruzsálem prófétája Silas néven, aki Antiochiában hirdette az örömhírt.

A szövegben Silvanus egy tanítványhoz vagy követőhöz beszél, akit legtöbbször *fiam*-nak szólít. A görög eredeti datálásáról megoszlik a kutatók véleménye, van, aki a 2. sz. végére vagy a 3. elejére teszi a gyűjtemény születését, más a 4. sz. elején keresi az összeállítás idejét. A keresztény bölcsességi hagyományhoz sorolható, nem gnosztikus szövegről – amely anti-gnosztikus kijelentéseket is tartalmaz – általánosan elfogadott, hogy az alexandriai keresztény hagyomány dokumentuma.

A monasztikus hagyománnyal való affinitását, illetve a monasztikus körökben való ismertségét és használatát megerősíti az, hogy a szöveg egy része (97, 3–98, 22) a *Szent Antal tanításai* című iratban is tovább hagyományozódott.²⁹ A két későbbi szöveg tanú közül az első egy kopt pergament lap (BM 979), amely 10–11. századi kéziratban maradt fenn. A másik a *Spiritualia Documenta Regulis Adjuncta* részeként, a *Szt. Antal tanításához* tartozó kiegészítés. Ezt egy 8–9. századi arab kézirat őrizte meg, és latinra a

²⁷ Veilleux elemezte több tanulmányában elsőként a fenti iratok és a pachomianus közösség lehetséges kapcsolatát. A. VEILLEUX: *Monasticism and Gnosis in Egypt*, The Roots of Egyptian Christianity, ed. by B. Pearson, J. E. Goehring, Philadelphia 1986, 271–306.

²⁸ A szöveg kopt-angol bilingvis kiadása M. L. PEEL, J. ZANDEE: *The Teachings of Silvanus*, Nag Hammadi Codex VII, ed. by B. E. Pearson, Leiden 1996. Jól használható ismertetőt közölt a szerzőpáros: "The Teachings of Silvanus" from the Library of Nag Hammadi (Cg VII, 84, 15–118, 7), Novum Testamentum 14 (1972/4) 294–311.

²⁹ Rubenson szoros kapcsolatról beszél Silvanus tanításai és a monasztikus hagyomány között, ehhez lásd RUBENSON: *The Letters of Saint Anthony* (10. j.), 49–50.

maronita Abraham Ecchellensis fordította (PG 40, 1073–1080, a számunkra érdekes rész 1077 A1–B5).³⁰ A Szen Antalnak tulajdonított kopt szöveg és a Könyvtárban fennmaradt szöveg közötti elérések miatt az a legvalószínűbb, hogy egy önállóan létezett görög szöveg egymástól független fordításai (ez például Funk feltételezése),³¹ de Rubenson véleménye az, hogy egy kopt szöveg visszafordítása görögre.³²

Jelen tanulmányban nemcsak ezért érdemel figyelmet, hanem azért is, mert ez a közös anyag tartalmazza a szövegnek a világról szóló egyik tanítását.

Ezt olvassuk a szövegben:³³

ΜΠΡΤΑΝ ΡΟΥΤΚ ΜΜΝ ΛΑΔΥ ΝΩΒΗΡ ΠΕΪΚΟΜΟC ΓΑΡ ΤΗΡΥ
 ΝΤΑϞΩΠΕ ϞΝ ΟΥΚΡΟΥ ΔΥ[Ω ΡΩΜ]Ε ΝΙΜ ΕϞΥΤΡΥ[Ρ]
 [ΧΙΝΧ]Η³⁴

Ne bízz senkiben, mintha barát³⁵ lenne, mert ez az egész világ álnok módon jött létre, és minden ember meg van zavarodva (a hiábavalóságban). (97,30–35)

A világ státusára vonatkozó utalásban könnyen gondolhatunk a Prédikátor könyvére tett allúzióra, hiszen több versben is feltűnik a mindenk hiábavalóságának gondolata. Az idézetben ezt a koncepciót az álnok vagy csalárd mód is bevezeti, a kopt ϞΝ ΟΥΚΡΟΥ a görög δόλιος fordítása lehet, és jelentése a ravasz, álnok, csalárd, alattomos jelentésmezőben helyezhető el.³⁶ A hiábavalóságra használt terminus a kopt ΧΗ-ből képzett ΧΙΝΧ]Η a görög κενός, δωρεάν és a ματαιώς fordítása is lehet, bár meg kell jegyeznünk,

³⁰ A párhuzamot Funk azonosította először, W.-P. FUNK: *Die Lehren des Silvanus. Die vierte Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VII eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften*, Theologische Literaturzeitung 100 (1975) 7–23; később részletesen is bemutatta az egyezéseket és az eltéréseket is a két szöveg között; Uó: *Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit*, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 103 (1976) 8–21.

³¹ W.-P. FUNK: *Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit* (30. j.), eredményeit ma is elfogadja a szakirodalom. Ehhez lásd még D. BUMAZHNOV: “Be Pleasing to God, and You Will Need No One.” *The Concept of Religiously Motivated Self-Sufficiency and Solitude in The Teachings of Silvanus 97,3–98,22 (NHC VII,4) in Its Late Antiquity Context*. Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag, Hrsg. S. Gero, D. Bumazhnov, E. Grypeou, T. B Sailors, A. Toepel (Orientalia Lovaniensia Analecta 187), Leuven 2011, 83–113, főleg 83–95.

³² Rubenson azt tartja inkább valószínűnek, hogy mindkét irat, a Silvanus és az Antal tanítása, egyaránt felhasználta más szövegeket, mondásokat tanításokat, még mielőtt a Silvanus belekerült volna a Nag Hammadi Könyvtárba, illetve a kopt-arab antali gyűjteménybe. RUBENSON: *Textual fluidity in early monasticism* (3. j.), 191.

³³ A kopt idézetekhez *Coptic Workplace 1.1. Silver Mountain Software*, Canada, 1983. A magyar fordításokra vonatkozóan vö. 4. jegyzet!

³⁴ A hiátus rekonstrukciójában Peel és Zandee verzióját követem, melyet az *Antal tanítása* alapján alakítottak ki: PEEL, ZANDEE: *Teachings of Silvanus* (28. j.), 313.

³⁵ A gyűjtemény ebben az összefüggésben barátként említi Istent (az Atyát és barátot 98,8–10) és Krisztust (az igaz barátot 90, 33).

³⁶ W. E. CRUM: *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, 118b.

hogy a romlott szöveg kopt terminusát a fentebb említett antali szöveg alapján rekonstruálták (BM 979a11), ezt jeleztem a fenti zárójellel.³⁷ Elfogadva a rekonstrukciót azt mondhatjuk, hogy a feltételezett kopt terminus is többretegű jelentéssel bír, az üresség, a semmisség és a hiúság is elfér egymás mellett, és lehet, hogy a *ματαιότης* vagy *κενότης* állt a szövegben.³⁸ A mondat második felének fordítása ezért lehet az is, hogy minden ember a hiúságban, a hiábavalóságban, vagy akár a semmiben, az ürességben nyugtalanodik. A terminusok mindegyike jól kifejezi a bölcsességi hagyományból jól ismert pesszimizmust.

A feltételezett görög terminusok alapján kissé határozottabban utalhatunk a Prédikátor szóhasználatára (*LXX*), vagy akár a jelentésében az idézethez közelebb álló, de a Prédikátor könyvének alapuló szent páli versre (Róm 8,20–21: *Hiszen a teremtett világ hiábavalóságnak van alávetve, nem önként, hanem az által, aki alávetette, mégpedig azzal a reménységgel, hogy a teremtett világ is felszabadul majd a romlandóság szolgaságából Isten fiai dicsőségének szabadságára.*). A párhuzam nem teljes, a közös terminológia pedig csak feltételezésen alapul. Az mindenesetre látható, hogy a kopt szövegész az álnok módon létrejött világgal magyarázza a világ dolgainak hiábavalóságát. Vagyis oda jut, ahol a Prédikátor és részben Szent Pál tanítása is van.

Ez a gondolat ismétlődik a következő mondatban, egy apró változtatással (97,35–98,2):

ϠΩΒ ΝΙΜ [Ν̄ΤΕ]ΠΚΟΜΟC ϠΕΝϠΗΟΥ ΔΝ ΝΕ: ΔΛΛΔ ΕΥΨΩΠΤΕ
ϠΝ ΟΥΠΕΤΨΟΥΕΙΤ. *A világ egyetlen dolga sem hasznos, hanem minden hiábavalóan történik.*

A szöveg új terminust vezet be a világ hiábavalóságának kifejezéséhez, a kopt *ΨΟΥΕΙΤ* üres, hiú, hiábavaló jelentéssel bír, amely újra csak a korábban említett görög terminusok fordítása lehet: *κενός*, *ματαιως* stb.³⁹ A világ dolgainak (szellemi, spirituális) haszontalansága többször is hivatkozik szerzőnk (pl. 98,12–13), ezzel szemben csak Isten dolgainak van haszna (118,6–7).

A korábbi mondathoz képest, ahol a világ létrejövésére az *álnok módot* használta a szerző, itt a *hiábavalóság* terminust használja a világ állapotának leírásához. Ehhez a szöveghasználathoz újra páli versek kínálják a legközelebbi párhuzamot, az 1Kor 15,10 és 14-ben Pál a *κενός*-t használja, a 17-ben a *ματαια* terminust, de kozmológiai konnotáció nélkül. Habár ez csak egy párhuzam (a *ματαιως* 17-szer fordul elő az Újszövetségben), mindazonáltal lehetséges, hogy szövegünk koncepciója a páli versek exegézisén alapul. Másképp mondva, az idézett két mondatban a világ leírására használt a hiúság vagy hiábavalóság terminusok feltételezhetően a bibliai szöveg hely(ek)re, vagy Prédikátor könyvére vagy a páli levelekre mutatnak vissza.

³⁷ Ehhez PEEL, ZANDEE: *Teachings of Silvanus* (28. j.), 313.

³⁸ CRUM: *A Coptic Dictionary* (36. j.), 747b.

³⁹ *Uo.*, 602b–603a.

A kozmosz illetén megítéléséhez szervesen tartozik hozzá az értelmezésünkhöz jóval szorosabban kötődő kozmológiai spekuláció, amelyet egy későbbi passzusban találunk.

Az alább idézett részletét megelőző sorai (114,34–36) a Zsolt 103 (104) 32 szabad parafrázisaként értelmezhetőek (*mert ki erősebb, mint ő, hogy megakadályozza? Biztosan ő az, aki megérinti a földet, hogy megrázkódnak és a hegyeket, hogy füstölögnek*) és ezzel a teremtett világban, a természetben megmutakozó isteni mindenhatóságot példázza.

Ezután fordul a teremtéshez és írja a következőket (115,3–10):

ΔΥΩ ΤΟΙΧ ΝΟΥΩΤ ΜΠΧΟΕΙC ΤΕΝΤΑCΤΑΜΙΕ ΝΑΪ ΤΗΡΟΥ ΤΑΪ
ΓΑΡ ΤΕ ΠΕΧC ΤΟΙΧ ΜΠΙΩΤ ΔΥΩ ΕCΜΟΥΝΓ ΜΠΤΗΡC
ΕΒΟΛ ΖΙ ΤΟΤ[C Ν]ΤΑΠΤΗΡC ΨΩΠΕ· ΕΔCΨΩ[Π]Ε ΜΜΔΔΥ
ΜΠΤΗΡC ΝΤΟC ΓΑΡ ΠΕ ΝΟΥΟΕΨ ΝΙΜ ΕCΨΟΟΠ ΝΨΗΡΕ ΜΠΙΩΤ·
*Az Úr keze teremtette mindezt. Mert az Úr keze Krisztus, és ez formál mindent.
Ezáltal, amikor minden létrejött, mindenek anyja lett. Mert ő örökké az Atya fia.*

A folytatásban ezt olvassuk (115,16–19):

ΕΡΕΠΤΗΡC ΓΑΡ ΟΥΗΖ ΖΜ ΠΝΟΥΤΕ· ΝΕΝΤΔΥΨΩΠΕ ΕΒΟΛ
ΖΙΤΜ ΠΛΟΓΟC ΕΤΕ ΠΑΪ ΠΕ ΠΔΨΗΡΕ ΝΘΙΚΩΝ ΜΠΙΩΤ·
*Mert Istenben van a mindenség, ami létrejött az Ige által, aki a Fiú, az Atya
képmása.*

Az első idézetben a korai keresztény hagyományban is jól ismert szimbolikát találjuk. Az Atya teremtői keze (ΘΙΧ) Krisztus, aki mindent formál, nagyon hasonló ahhoz, ahogyan Irenaeus gondolkodott a teremtésről, és hasonló ahhoz, ahogyan majd Evagrius értelmezi a Fiút, Isten kezeként (és ujjként a Szentlelket).⁴⁰ E szerint Krisztus az, aki az Atya kezeként a teremtői funkciókat betölti, de megjelenik e mellett a teremtő Igéről, a Logosról szóló tanítás, ami szintén ezt a keresztény hatást erősíti. A szöveg sajátosságát hordozza egyfelől az, hogy az Atyát nevezi Úrnak, (és nem Krisztust, ahogy ez bevett a keresztény hagyományban), másfelől pedig a mindenek anyja kifejezés, amely vélhetően a Bölcsesség megszemélyesülésének következményeként jelenik meg a szövegben.⁴¹

Az egyházi hagyománynak megfelelő és ahhoz sokkal inkább illeszkedő értelmezést ad a második idézet. Ebben a mondatban az isteni mindenhatóság mellett érvel a szerző.

⁴⁰ A szimbolika elterjedtnek mondható, a különböző típusokhoz és előfordulásokhoz lásd P. BLOWERS: *Drama of the Divine Economy*, Oxford 2012, 301, 256. j.

⁴¹ Peel és Zandee kommentárjukban utalnak a Sir 15,2-re, ahol a perszonifikált bölcsesség anyaként jelenik meg. PEEL, ZANDEE: *The Teachings of Silvanus* (28. j.).

A keresztény hagyomány (a képmáshoz pl. a 2Kor 4,4 és Kol 1,15,⁴² míg a logosz-fogalomhoz a jánosi hagyomány) lehet a forrása annak, hogy azonosul az Ige és a Fiú, aki az Atya képmása, *eikón*.

A Logosz általi teremtés koncepciója akár már az első zsinati dogma fényében is értelmezhető, illetve felvetődhet – az örök Fiúról szóló tanítás megjelenésével, az órigeniánus vagy akár az atanázi tanítás hatása is. A tanítás jelenléte azért bír kitüntetett jelentőséggel, mert Brock ez alapján datálja a gyűjtemény összeállítását a negyedik századra.⁴³

Összefoglalva a *Silvanus tanításai* értelmezéséről mondottakat, azt láthatjuk, hogy egyfelől a világ hiábavalóságának magyarázatához említi, hogy csalárd módon jött létre, másfelől azonban, amikor az isteni mindenhatóságot igazolja, akkor a teremtő Igeről, és a Fiú általi teremtésről beszél. Ez utóbbi jóval közelebb jut az egyházatyák által is képviselt tanításhoz. Habár meg kell jegyeznünk, hogy ebben is használ olyan elemet, amely idegen a keresztény hagyománytól (amikor Krisztust nevezi a mindenség Anyjának). Mindezek kapcsolata a sivatagi atyák tanításaival felvethet kétségeket. Bár számos bizonytalanság övezi mind a gyűjtemény datálását, mind a hiányzó görög eredeti terminusok azonosítását, mind az itt bemutatott tanítások hatását a később említésre kerülő atyák hagyományában, ismeretük nem nélkülözhető több szempontból is. Annyi bizonyos, hogy a florilégium egy szakasza tovább élt a monasztikus hagyományban. Másodsorban bizonyos az is, bármennyire banálisnak tűnik is ennek a ténye, a szöveget (fordító és) a másoló közösség ismerte. Harmadszor pedig a szövegben használt kéz-szimbolika azonosítható nemcsak Irenaeusnál, hanem az alább elemzésre kerülő Evagriusnál is.

II. Evagrius

Evagrius, a 4. századi teológus szerzetes a korai szerzetesi hagyomány egyik legmeghatározóbb alakja, akit az imádság teológusaként tart számon a hagyomány. Nagy Szt. Bazil, majd Nazianzosi Gergely után a nitriai és kelliai szerzetesi közösségben a két Makarios, az Egyiptomi vagy Nagy és az Alexandriai vagy Városi Makarios voltak a mesterei,⁴⁴ és tolmácsolásukban ismerte meg Szent Antal munkáit is.⁴⁵ Már életében nagy tiszteletnek

⁴² Peel-Zandee kommentárjukban utalnak erre: PEEL, ZANDEE: *The Teachings of Silvanus* (28. j.).

⁴³ Jelen dolgozat kereteit szétfeszítené a fenti felvetés részletekbe menő vizsgálata. A kérdéshez lásd pl. J. ZANDEE: *Origène et Les enseignements de Silvain (Nag Hammadi Codex VII,4, Laval théologique et philosophique*, 46 (3), 369–382. és R. VAN DEN BROEK: *The Theology of the Teachings of Silvanus*, *Vigiliae Christianae* 40 (1986/1) 1–23, főleg 13–16.

⁴⁴ Életrajzához lásd pl. A. CASIDAY: *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus. Beyond heresy*, Cambridge 2013, 28–45. A két Makarios hatásához és szerepéhez Evagrius fejlődésében lásd G. BUNGE: *Évagre le Pontique et les deux Macaire*, *Irénikon* 56 (1983), 215–227.

⁴⁵ Ismerte a leveleket és a *Vita Antonii*t is, Az antali levelek és az evagriusi Nagy Levél (64.) közt számos hasonlóság áll fenn, ehhez lásd S. RUBENSON: *Antony and Ammonas, Conflicting or Common Tradition in Early Egyptian Monasticism?*, *Bibel, Byzanz und christlicher Orient* (31. j.), 185–201. Bunge szerint Evagri-

és elismertségnek örvendett. Halálának évében 399-ben tört ki az első órigenista vita, amely az első árnyékot vetette órigeniánus teológiájára, később az órigeniánus hagyományt felhasználó palesztin szerzetesek teológiai rendszere miatt, kb. 150 évvel halála után (553-ban) őt is anatómával sújtották.⁴⁶ Elítélésének következtében művei jórészt megsemmisültek, de vannak olyanok, amelyek más szentek, például Szt. Nílus vagy Szt. Bazil neve alatt, sok esetben fordításokban maradtak fenn. Találunk köztük kifejezetten dogmatikus fejtegetést, de a legjelentősebbek az imádságra vonatkozó munkái, amelyekben a sivatagi cellájában szerzett tapasztalataiból építve hagyott a kései utódokra.

A világ teremtésére vonatkozó tanításának rekonstrukciója szempontjából főként a *Gnosztikus fejezetek (Kephalaia Gnostica, a továbbiakban KG)* című munkája szolgál támasztékként.⁴⁷ A modern szakirodalomban két nagyobb irány különböztethető meg az anatómával sújtott rendszer értelmezésében.⁴⁸ Vagy egy összefüggő teológiai és kozmológiai rendszert feltételeznek, amelyben az órigeniánus alapokra épített rendszer kettős teremtésről,⁴⁹ egy szellemi és egy anyagi világ létrejöttéről beszél. Vagy abból indulnak ki, hogy az aszketikus és gnosztikus fejezeteket együtt kell olvasni, hogy Evagrius tanítói, szerzetesi szándékának megfelelő jelentést kaphassanak a mondások.

us kívülről tudta a *Vita Antoniit*, megállapítására (BUNGE: *Évagre le Pontique* [44. j.], 332.) utal Rubenson: *Antony and Ammonas* (45. j.), 200.

⁴⁶ Legújabbban Ramelli tett arra kísérletet, hogy megkülönböztesse az órigeniánus (aszketá) és az órigenista (heretikus) jelzőket, és ezzel visszaemleje Evagriost az őt megillető helyre, ehhez lásd I. L. E. RAMELLI: *Evagrius Ponticus, the Origenian Ascetic (and not the Origenistic 'Heretic')*, *Orthodox Monasticism Past and Present*, ed. by J. A. MCGUCKIN, Piscataway, NJ, 2015, 159–224.

⁴⁷ A centuriák utolsó mondatára is hagyatkozva, ahol Evagrius azt mondja, hogy centúriákat a teremtés hat napjának megfelelően tagolta (*Les six centuries de «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique*, Édition critique de la version syri-aque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française (Patrologia Orientalis 28.1), ed. A. Guillaumont, Paris 1958, 257.

⁴⁸ A tanításaiban fellelhető órigenista/órigeniánus elemek részletesen kutattak, lásd pl. CASIDAY: *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus* (44. j.), 55–61. és Uő: *Evagrius Ponticus* (The Early Church Fathers), London – New York 2006, 14–22; E. A. CLARK: *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, főleg 43–84; L. DYSINGER: *Psalmsody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus* (Oxford Theology and Religion Monographs), Oxford 2005, 16–17; A. GOLITZIN: *The Demons Suggest an Illusion of God's Glory in a Form. Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in Some Late Fourth, Early Fifth Century Monastic Literature*, *Studia Monastica* 44 (2002) 13–43, főleg 28–33.

⁴⁹ Az első, eredeti teremtésben az értelmes létezők (tisza, mezítelen értelmek, *noes, logikoi*) egysége (*benad*) jön létre, akik szemlélik Istent. Az anyagi világ teremtése elpártolásuk, bukásuk (az értelmek lélekké változása, a mozgás-*kenesis* után következik be, az isteni könyörület által. Az anyagi világot a differenciálódás jellemzi, ez a világ az isteni pedagógia helyszíne. Ebben az anyagi világban kell megtanulniuk és megtalálniuk az utat vissza, az isteni szemléléséhez és a vele való egyesüléshez. Ezt nevezi Evagrius az első ítéletnek. A modern kutatástörténetben erős kérdőjelek övezik azt a korábban elfogadott tézist, amely szerint Evagrius követte Órigenés kettős teremtés elméletét, és az anyagi világ teremtését második teremtésnek nevezte. A teremtés leírásához és a kérdéshez lásd pl. DYSINGER: *Psalmsody* (48. j.), 31–33.

Tanulmányunk Evagriosról szóló szakasza két nagyobb részből épül fel. Az elsőben a teremtés szemlélése, a *theoria physiké* kap hangsúlyt,⁵⁰ a másodikban maga a teremtés válik a vizsgálat tárgyává.

1.) *A szemlélődés és a teremtés*

Az igaz Antalhoz egyszer odajött az akkori bölcsek egyike, és így szólt: Hogyan bírod ki atyám? Hiszen nélkülözöd azt a vigasztalást, amely a könyvekből származik. Ő azonban így felelt: Az én könyvem, filozófus, a teremtmények természete, az pedig mindig kéznél van, amikor Isten ígét akarom olvasni (belőle). (Praktikos 92)

A Nagy Szent Antalnak tulajdonított mondás egyik előfordulása, Evagrios *Praktikos* című munkája; sem a szent életrajza, sem a sivatagi atyák gyűjteményei nem őrizték meg.⁵¹ Első olvasatra talán az tűnhet fel, hogy a névtelen filozófus tudatlanságot ró fel a szerzetesek atyjának. Másodszor talán azt kérdezhetjük, hogy a tanulatlan szerzetes, aki nem részesült a klasszikus képzésben és műveltségben, vagyis a görög nyelvet sem tanulta (*Vita Antonii*, 72–80), hogyan képes beszélgetni egy filozófussal. Harmadszorra pedig a terminológia válhat kérdésessé, mert Antal atya jelzője az „igaz”, ez pedig Bunge kommentárja szerint, a *Prakt* 89-re támaszkodva az erényekben megtett élet következménye.⁵²

Jelen vizsgálatunkhoz azonban Antal könyvének mibenléte bír jelentőséggel. Ez mindig kéznél van, amelyből a teremtmények természete (*logos*, ige, értelem), Isten ígét olvasható, és amely könyv szemben áll a filozófusok könyveivel. Ebből a könyvből, mint a Szentírásból, a szemlélődő mindenkor képes kiolvasni Isten ígét. Ez a könyv maga teremtett világ, a teremtés természete, amelynek értelmét, a benne foglalt logoszokat képes olvasni (*theoria physiké*).⁵³ Érdeemes megjegyezni, hogy a természet szemléletének ilyen megközelítése Alexandriai Kelemenre megy vissza. A *φυσιολογία* ilyen értelmezése megtalálható Órigenésnél is.⁵⁴

⁵⁰ A szemlélődés kétféle lehet, irányulhat a teremtésre és a teremtőre, amikor a szellem (*nous*) visszaszerelte eredeti képességét. Ugyanakkor azt is meg kell jegyezni, hogy a természetes szemlélődés egyszerre vonatkozik a teremtett világra és a Szentírásra is. A szemlélődés fokairól és jellemzőiről, lásd pl. DYSINGER: *Psalmody* (48. j.), 40–44. és tanulmánya, amely jelentős segítséggel szolgált az alábbi alfejezethez: L. DYSINGER: *An Exegetical Way of Seeing. Contemplation and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus*, Evagrius Ponticus on Contemplation, *Studia Patristica* 57, Vol. 5, Oxford 2013, 31–50.

⁵¹ A további előfordulásokhoz lásd BUGÁR I.: *A természet szent könyve*, Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból, szerk. D. Tóth J., Heidl Gy. (*Studia Patrum* 5), Budapest 2014, 214, 2. j.

⁵² G. BUNGE: *Das Mönche* (kézirat), 189. Itt is köszönetem fejezem ki Baán Izsák testvérnek, hogy a kéziratot rendelkezésemre bocsátotta.

⁵³ DYSINGER: *An Exegetical Way of Seeing* (50. j.).

⁵⁴ Ehhez lásd BLOWERS: *Drama of the Divine Economy* (40. j.), 316–318; Ramelli ezt kiegészíti a Nyssai teológiájának hatásával is: RAMELLI: *Evagrius Ponticus* (46. j.), 181–182.

Az evagriosi szimbolika *könyve* jelenik meg a Zsoltárokhoz írt kommentárjában⁵⁵ is (*Komm* 8 Zsolt 138,16),⁵⁶ de ebben a szemlélődés tárgyát részletesebben fejti ki:

„Könyvedbe mind felírtad őket”: Isten könyve, a testben lévő és a testetlen dolgok kontemplációja, melyben a tiszta értelem jelenik meg az ismeret által. Ebben a könyvben fel vannak jegyezve a gondviselés és az ítélet értelmei (okai), s e könyv által Isten mint teremtő, bölcs, gondviselő és ítélő ismerszik meg. Teremtőként azok által, amik a nemlétből eljutottak a létre; bölcsként a bennük elrejtett értelmek (logoi) által; gondviselőként az által, akik az erényre és az ismeretre segítenek minket;⁵⁷ ítélőként pedig az értelmes létezők különböző teste, a sokféle világok és az ezeket magukba foglaló korszakok (aión) által.⁵⁸

A Zsolt 138,16-hoz írt magyarázat a szemlélődés tárgyaként tekint a szövegre. Azonosítja Isten könyvét a természetes kontempláció tárgyával, és definíciószerűen úgy magyarázza, hogy ebben a tiszta értelem szemléli a testi és a testetlen teremtést. Az eddigi idézetekhez képest az új aspektus az, hogy ebből a kettősségből – amely megelőlegezi a teremtés és a Teremtő szemlélésének kettősségét – utal az anyagi világ teremtésére (gondviselés és ítélet⁵⁹) és az ebből fakadó istenismeretre. A teremtőre alkalmazott görög terminus a Δημιουργός, amely a kommentár egészében Krisztusra vonatkozik. A kommentárban e mellett megjelenik még a *κτιζων*, de az Atya a *ποιητής*.⁶⁰ A teremtő mellett felsorolt többi titulus, a bölcs, a gondviselő és az ítélő, szintén krisztológiai funkciót töltenek be.⁶¹

A szimbolika nem nála tűnik fel, előfutárai megtalálhatók a zsidó hagyományban (pl. *A 12 pátriárka testamentumában* és *Hénoch könyvében*), míg a korai keresztény hagyományban Órigenés volt az, aki jelentősen alakította és tovább fejlesztette a koncepciót.⁶² Értelmezése szerint az istenismeretben előre haladottak méltók arra, hogy az angyalokhoz hasonlóan olvassák Isten szándékait a teremtés könyvéből, az egekből.

⁵⁵ Ez a kommentár szintén lényeges szerepet tölt be Evagrius teremtés-értelmezésében.

⁵⁶ Bunge kommentárjában is ez a kapocs: BUNGE: *Das Mönche* (52. j.).

⁵⁷ Ez a mondat magában foglalja a praktikus és gnosztikus élet megkülönböztetését, az erények és az ismeret megkülönböztetésével.

⁵⁸ καὶ ἐπὶ τὸ βιβλίον σου πάντες γραφήσονται 8. Βιβλίον Θεοῦ ἐστὶν ἡ θεωρία σωμάτων καὶ ἀσωμάτων ἐν ᾧ πέφυκε διὰ τῆς γνώσεως γράφεισθαι νοῦς καθαρὸς· ἐν δὲ τούτῳ τῷ βιβλίῳ εἰσι γεγραμμένοι καὶ οἱ περὶ προνοίας καὶ κρίσεως λόγοι, δι’ οὗ βιβλίου γινώσκειται ὁ Θεὸς ὡς δημιουργὸς καὶ σοφὸς καὶ προνοητὴς καὶ κριτῆς· δημιουργὸς μὲν διὰ τὰ γεγονότα ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι· σοφὸς δὲ διὰ τοὺς ἀποκειμένους λόγους ἐν αὐτοῖς· προνοητὴς δὲ διὰ τὰ συντελούμενα πρὸς ἀρετὴν ἡμῖν καὶ γνώσιν· κριτῆς δὲ πάλιν διὰ τὰ διάφορα σώματα τῶν λογικῶν καὶ τοὺς ποικίλους κόσμους καὶ τούτους περιέχοντας τοὺς αἰῶνας.

⁵⁹ Ehhez pl. a *Scholion* 275, *Proverbs* 24, 22: Ἡ ἄλλο μὲν ἐστὶ τιμωρία, ἄλλο δὲ κρίσις. Καὶ τιμωρία μὲν ἐστὶ στέρησις ἀπαθείας καὶ γνώσεως θεοῦ μετ’ ὀδύνης σωματικῆς· κρίσις δὲ ἐστὶν γένεσις αἰῶνος κατ’ ἀναλογίαν ἐκάστῳ τῶν λογικῶν σώματα διανέμετος. Az ítélet terminus más előfordulásához és evagriusi használatához, lásd DYSINGER: *Psalmody* (48. j.), 178.

⁶⁰ Az előfordulásokhoz lásd DYSINGER: *Psalmody* (48. j.), 164.

⁶¹ Ehhez lásd *Uo.*, 171–176.

⁶² *Uo.*

A könyv szavainak és betűinek a megértéséhez segít a *Melania-levél* egyik idézete:

12. Amint ugyanis a Hatalom és a Bölcsesség, azaz a Fiú és a Lélek dicsőséges betűjelek, melyek által megismerhető az Atya szeretete, ugyanúgy az értelmes lények is betűk, ahogyan már mondtuk, melyek által az Atya Hatalma és Bölcsessége válik ismertté. A Fiú és a Lélek tehát az Atya betűi, s általuk ismerhető meg, míg az értelmes teremtmény olyan betű, melyen keresztül a Fiú és a Lélek válik ismertté, amiatt, hogy „a saját képmásunkra” (Ter 1,26). A látható és test szerinti teremtmény pedig végül a szellemi természet betűjele, amennyiben a látható dolgok a láthatatlanok szimbólumai.⁶³

A teremtés Istenről tanúskodik, istenismerethez vezet. Az evagriosi sajátosság két oldalról közelíthető meg. Egyfelől jelekként és szimbólumokként definiálja az egyes szinteket, másfelől pedig megkülönböztet három nagyobb szférát. Az első az isteni szféra, ahol a Háromság lakozik. Ezt követi a teremtményi szféra, amely testetlen (értelmes) és testi, vagyis láthatatlan és látható szférára bomlik. Az értelmes teremtmény hordja az isteni képmást (Ter 1,26).

Mindez azt jelentheti, hogy 1.) a teremtésben rend van, amely a Háromságtól ered és hozzá vezet vissza, 2.) a teremtményi szféra kettőssége két teremtként is megközelíthető, és a teremtett embert is jellemzi, 3.) a teremtés rendjéből is következik, hogy az egyes létszintek jelei a felettük állónak, és ezért képesek a teremtett világból Istenhez vezetni az emberi értelmet. 4.) mindegyik szféra kapcsolódik a felette állóhoz, nélkülözhetetlen és az istenismerethez ezeken át, és ezekkel együtt lehet eljutni.

A levél egy másik fejezetében az egész teremtett világot Isten által küldött levélhez hasonlítja Evagrius:

6. A teremtés által nemcsak az Atya Isten irántunk való szeretetét ismerik meg, hanem erejét és bölcsességét is. Ugyanígy olvasva egy levél betűit, a szépségük által megismerhető a kéz képessége és értelme, és az ujjé, amely írta, és az író szándéka is. Hasonló módon az, aki értelemmel szemléli a teremtést, felismeri teremtőjének kezét és ujjait, és szándékát, vagyis szeretetét is.

A könyv és a levél-szimbolika másik oldala a betűk írásának megfejtésére szolgál, ehhez használja nagyon plasztikus hasonlatként a kéz és az ujj szimbólumait:

7. S ha azt kérded, hogyan lehetséges, hogy a kéz és az ujj álljon a Hatalom és Bölcsesség, azaz a Fiú és a Szentlélek helyén, akkor hallgasd az Isten Lelkét, aki ezt mondja: „Az Úr jobbjá művelte a csodát, az Úr jobbjá emelt fel en-

⁶³ A szír szöveg fordításért Baán Izsáknak tartozom köszönettel (kézirat).

gem” (Zsolt 118,15b–16a) valamint „dicsőséges a te jobbod ereje, Uram” (Kiv 15,6a) és így tovább. Láthatod tehát, hogy a jobb kéz és a Hatalom a Fiú. A Szentlélekről pedig a Fiú ezt mondta evangéliumában: „Ha viszont az Isten Lelkével üzőm ki a démonokat [...]” (Mt 12,28a), míg egy másik evangélistánál azt mondta, hogy „az Isten ujjával” (Lk 11,20a). Láthatod, hogy az ujj és a Bölcsesség az Isten Lelke. Összefoglalva tehát az Isten keze és ujjja Isten Hatalma és Bölcsessége, vagyis a Fiú és Isten Lelke.⁶⁴

A kéz és az ujj a levélben Isten hatalma és bölcsessége, Isten Fia és Szentlelke szimbólumai is. A hasonlat nem ismeretlen a keresztény hagyományban, talán Irenaeus volt az első, aki a teremtés trinitárius magyarázatában az Atya két kezéhez hasonlította a Fiút és a Szentlelket (AH 4, 20, 1; 5, 6, 1). Evagrius hasonlata vélhetően erre a hagyományra épül, de nem két kézről beszél, hanem a kézről és a kéz ujjairól. Ez a Háromságon belüli rendet feltételez, az isteni kibontakozásának rendjét, és ez a rend határozza meg a teremtés menetét, a teremtmények hierarchiáját is.

A teremtésben elrejtett értelem leírásában Evagrius más szimbolikát is használ. Az imádságról írott egyik fejezetben (80.) a következőket olvashatjuk: *Ha igazán imádkozol, nagy bizonyosságot találsz és angyalok lesznek a társaid, ahogy Dániellel is tették*⁶⁵ (Dán 7,6) és *ők megvilágosítanak a teremtett dolgok érteleméről*.⁶⁶

Az evagriusi kontemplatív imádság⁶⁷ közben megjelenő angyali segítség más fejezetben is megjelenik, de kutatásunkhoz most a mondat második fele szolgál segítséggel. A τὸς λόγους τῶν γινομένων (azoknak a dolgoknak az értelem, amelyek létrejöttek) kifejezésben látjuk viszont a szemlélődés tárgyát, a teremtésben meglévő értelemeket, logoszokat, amelyeket a szemlélődés állapotába jutott szellem képes felismerni, jelen esetben az angyalok segítségével.

Utalva antropológiai tanítására, érdemes megemlíteni, hogy a testi és a testetlen teremtmények értelemait a *Praktikos* 89. fejezetének egyik szakaszában a bölcsesség erényével köti össze (ahol a platonikus lélekelmélet és az ehhez kapcsolódó erényeket fejtegeti): *A bölcsesség dolga, hogy szemlélje a testi és a testetlen teremtmények értelmét* (σοφίας δὲ τὸ θεωρεῖν λόγους σωματῶν καὶ ἀσωματῶν).

A lélekről szóló tanítását jól mutatja, amikor a szemlélődés leírásában Evagrius azt is elmondja, hogy melyik lélekrész képes erre a kontemplációra, és ezzel a betűk megismérésére:

⁶⁴ Baán I. ford.

⁶⁵ Evagrius Dániel könyvére utal.

⁶⁶ Ἐὰν ἀληθῶς προσεύχη, πολλὴν πληροφορίαν εὐρήσεις, καὶ ἄγγελοι συνελύσονταί σοι ὡς καὶ τῷ Δανιὴλ καὶ τοῖς λόγοις τῶν γινομένων φωτισοῖσι σε.

⁶⁷ Ehhez lásd pl. G. BUNGE két tanulmánykötetét: *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos*, Köln 1987. és „*In Geist und Wahrheit*”. *Studien zu den 153 Kapiteln Über das Gebet des Evagrius Pontikos*, Bonn 2010; CASIDAY: *Reconstructing the Theology* (44. j.), 136–166; C. STEWARD: *Imagless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001/2) 173–204.

A démoni gondolatok a lélek bal szemét vakítják meg, amely a teremtett dolgok szemlélésére szolgál, míg azok a képzetek, amelyek benyomásokat hagynak és alakítják irányító lélekreszűnket, a jobb szemet sötétítik el, amely az imádság idején a Szentháromság boldogító fényét szemléli. Ez az a szem, melynek pillantásával a Menyasszony megsebezte a Völegény szívét az Énekek énekében (Én 4,9) (A gondolatokról, 42)

Az idézetben Evagrius az értelmi ima tapasztalata közben felmerülő veszélyre figyelmeztet. A léleknek mindkét szemét fenyegeti veszély, a bal a létezők szemlélésére alkalmas, vagyis a természetes kontempláció szerve, míg a jobb szem a „Szentháromság boldogító fényét szemléli”⁶⁸

Nem beszél a teremtett világ és a test megvetéséről, távol áll tőle az anyag, az anyagi világ vagy a test kárhozatása. Elítéli azokat, akik ezt teszik, hiszen ezzel a Teremtőt káromolják (KG IV, 60), de a Prédikátor könyvének az anyagi világra vonatkoztatott „mulandósága” megjelenik műveiben. Ezt a megközelítést találjuk a Prédikátor könyvéhez írt szkholonijában is:

Azt mondja (a Prédikátor), hogy látta az érzékelhető dolgokat, melyek foglalkoztatják az emberek gondolkodását, s amiket Isten az embereknek a megtisztulásuk előtt adott, hogy lefoglalják őket. Szépségüket időlegesnek és nem öröknek mondja, mert a megtisztulás után a tiszta az érzéki dolgokat már nem pusztán úgy tekinti, mint amik az értelmét foglalkoztatják, hanem mint a szellemi szemlélődés belé helyezett eszközeit. (Ford. Baán I.)

Az idézet példázza azt a különbséget is, amely az aszketikus életben küzdők és a már megtisztultak között található a teremtéshez való viszonyban. Lehet az érzéki világ akadály, vagy segítség a gonosz gondolatok elűzésére, és lehet a természetes szemlélődés tárgya is az ismeretben való előre haladásban.

2.) A teremtés értelmezései

A teremtés mikéntjéről Evagrius más munkái vallanak. Alapvető szerepe van *A hitről* című levélnek, amely Evagrius leghosszabb levele. Nagy Szt. Bazil neve alatt maradt fenn (8. levél), és azon kevés levelek közé tartozik, amelyek görögül is fennmaradtak.⁶⁹ A tartalma alapján a kutatók a levél születését Konstantinápolyba lokalizálják, és ezzel

⁶⁸ EVARIOSZ PONTIKOSZ: *A gondolatokról* (ford. Baán I.), Bakonybél – Budapest 2006, 106.

⁶⁹ Casiday bevezetése a levélhez, CASIDAY: *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus* (44. j.), 45–46.

a legkorábbra datálható munkája áll előttünk.⁷⁰ Dogmatikai levélként aposztrofálható, és a konstantinápolyi dogma, a hitvallás evagriusi értelmezéseként. Megjelenik benne a trinitárius dogma (μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις). A Fiú és a Szentlélek istenségére és teremtetlenségére vonatkozó megállapításai a kappadókiai teológia hatását mutatják.⁷¹

Az alábbi idézet a Szentlélek istenségét bizonyító argumentáció része:⁷²

[M]ost azonban szükséges folytatnunk a beszédet és egy sokkal fontosabb dologról, a Szentlélek isteni erejéről elmélkedni. Háromféle teremtést találunk a Szentírásban: először is az átmenet a nemlétezőből a létezőbe, másodsor az átalakulás a rosszból a jobba, a harmadik pedig a holtak feltámadása.

Ezekben a Szentleket az Atyával és a Fiúval együttműködve taláod: az egek létrejövésénél – mit is mond Dávid? Az Úr szavával alkotta az egeket, és minden erőt az ő szájának lehetével (Zsolt 32,6). Aztán, az ember a keresztség általi teremtésénél: mert „aki Krisztusban van, az új teremtmény” (2Kor 5,17, továbbá, mit mond a Megváltó a tanítványoknak? Menjete, tanítsatok minden nemzeteket, megkeresztelve őket az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében (Mt 28,19). Itt újra együtt látod a Szentleket az Atyával és a Fiúval.

És mit mondanál a holtak feltámadásáról, amikor el kell mennünk és visszatérnünk a porba (vö. Zsolt 103,29) Mert föld vagyunk, és vissza kell térnünk a földbe (vö. Gen 3,19), de „elküldi a Szentleket és teremt minket és megújítja föld színét” (Zsolt 103,11, de beléjük bocsátván lelket, fölélednek, és megújítod a föld színét). Amit Szent Pál feltámadásnak nevezett, azt Dávid megújulásnak hirdette.⁷³ (8 [11] 1–8, 11, 22).

⁷⁰ A datáláshoz lásd pl. A. CASIDAY, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus* (44. j.).

⁷¹ Kostantinovsky vizsgálata alapján Nyssai hatása érvényesül: J. KONSTANTINOVSKY: *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Burlington 2009, főleg 3–6. fejezet. A kérdéshez lásd még Ramelli tanulmányát, aki hasonló következtetésre jut: I. L. E. RAMELLI, *Evagrius and Gregory: Nazianzen or Nyssen? Cappadocian (and Origenian) Influence on Evagrius, Greek, Roman and Byzantine studies* 53 (2013) 117–137.

⁷² A görög szöveget a *Diogenesből* TLG adatbázisból idézem. A szöveg kiadásához SAINT BASILE: *Lettres, v.1, Les Belles Lettres*, ed. Y. Courtonne, Paris 1957.

⁷³ Εἰ δὲ δεῖ προσβῆναι τῷ λόγῳ καὶ ἐποπτεῦσαι τὰ μείζονα, ἐκ τούτου μάλιστα τὴν θεϊκὴν δύναμιν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος θεωρήσωμεν. Τρεῖς κτίσεις εὐρήκαμεν ὀνομαζόμενας ἐν τῇ Γραφῇ: μίαν μὲν καὶ πρώτην τὴν ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγὴν, δευτέραν δὲ τὴν ἀπὸ τοῦ χειρόνος εἰς τὸ κρείττον ἀλλοίωσιν, τρίτην δὲ τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν.

Ἐν ταύταις εὐρήσεσι συνεργὸν Πατρὶ καὶ Υἱῷ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Οὐρανῶν γὰρ οὐσίωσις. Καὶ τί φησιν ὁ Δαβὶδ; < Τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν >. Πάλιν ἄνθρωπος διὰ βαπτίσματος κτίζεται. < Εἴ τις γὰρ ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις >. Καὶ τί φησι τοῖς μαθηταῖς ὁ Σωτὴρ; < Ἀπελθόντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος >. Ὅρας κἀνταῦθα συμπάρῳν Πατρὶ καὶ Υἱῷ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα.

Τί δ' ἂν εἴποις καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, ὅταν ἐκλείψωμεν καὶ εἰς τὸν χούιν ἡμῶν ἐπιστρέψωμεν; Γῆ γὰρ ἔσμεν καὶ εἰς τὴν γῆν ἀπελευσόμεθα καὶ ἀποστελεῖ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον καὶ κτίσει ἡμᾶς καὶ ἀνακαινίσει τὸ πρόσωπον τῆς γῆς. Ἦν γὰρ Παῦλος ὁ ἅγιος ἐξανάστασιν εἶρηκε ταύτην Δαβὶδ ἀνακαινισμὸν προσηγόρευσεν.

A szövegrész a bibliai teremtés, a κτισις fogalmát értelmezi. Megkülönböztet három jelentést: a szó szoros értelemben vett teremtést, amelyet a nemlétből a létbe való átmenetként közelít meg, megemlíti az átalakulást (a keresztséget), és végül a feltámadást. Alapvető, hogy mindháromban a Háromság együttműködését bizonyítja. A jelentések kifejtéséhez a bibliai versekből válogat. A teremtéshez a Zsoltárost idézi (és például nem a Róm 4,14-et), a keresztséghez Szent Pált és az evangéliumot, míg a feltámadás értelmezéséhez összekapcsolja az ó- és újszövetségi verseket és allúzióikat, és ezzel nemcsak összetartozásukat, hanem egységüket is megmutatja.

Az első példa a szó szoros értelemben vett világteremtés, de ehhez nem a mózesi beszámolót, hanem a Zsoltáros versét hozza magyarázatként.⁷⁴ A Szentháromságot Atya, Fiú, a teremő Ige, és a Szentlélek, szájának lehelete adja. Hasonlóképp Háromságos a keresztség és a feltámadás is. A rosszból a jobba való átalakuláshoz tartozik a keresztség példája, amely a Háromság nevében történik. És végül pedig a feltámadás, az új teremtés, a megújulás példajaként áll előttünk.

III. Apophtegmaék

Az atyák mondásai két nagyobb csatornán érkeztek el hozzánk, az alphabetikus és a szisztematikus gyűjteményben. A mondásokban fellelhető bibliai idézetek és allúziók előfordulásairól érdemes azt megjegyezni, hogy az Újszövetség gyakoribb, mint az Ószövetség. Az ószövetségi könyvek közül a Zsoltárok áll az első helyen, ezt követi a Teremtés könyve és az Ézsaiás könyve.⁷⁵

1.) Teremtés és nyugalom

N.74⁷⁶

Egy testvér kérdezte Sisoés abbát: Mit tegyek? Hogyan szabadulok meg? Hogyan legyek Istennek tetsző? Az öreg azt mondta neki: Ha Istennek akarsz tetszeni, menj ki a világból, hagyd el a földet, mondj le a teremtésről és juss el a Teremőhöz. Az imádság és a bűnbánat által egyesülj Istennel és nyugalmat találsz ebben korszakban és az eljövendőben is.⁷⁷

⁷⁴ A zsoltározás napi rutinja, illetve a hét alatt végigolvasott zsoltárok jól mutatják a Zsoltároknak a szerzetesek életében elfoglalt központi helyét. Ehhez lásd pl. Athanasios levele Marcellinushoz, Epiphanius mondanása (AP 3). A levél értelmezéséhez lásd BRAKKE: *Athanasius and the Politics of Asceticism* (11. j.), 194–196. Az evagriosi értelmezéshez lásd még DYSINGER: *Psalmsody* (48. j.).

⁷⁵ Ehhez lásd fentebb 16. j.

⁷⁶ Az anonim gyűjtemény mondásait Wortley bilingvis kiadása alapján idézem: J. WORTLEY: *The anonymous sayings of the Desert Fathers: a select edition and complete English translation*, Cambridge 2013.

⁷⁷ 747. Ἀδελφός ἠρώτησε τὸν ἄββᾶν Σισόνη λέγων· Τί ποιήσω; Πῶς σωθῶ; Πῶς εὐαρεστήσω τῷ Θεῷ; Καὶ εἶπεν

Az *Anonim Gyűjtemény*ben fennmaradt mondás egy kezdő és Sisoés abba párbeszéde. Az abba Makarios tanítványa volt, a 4. században élt, először Skétisben, majd Antal hegyén; 54 mondása maradt fenn.⁷⁸

A három kérdés fokozatosan közelít Istenhez, a tevékenység, a megszabadulás és a tetszés fokozataiban. Az atya a válaszában azonosítja az Istennek tetszést és a visszavonulást, majd az *anakhóresis* három fokozatát mutatja meg: a világ (κόσμος), a föld (γῆ), a teremtés (κτίσις) elhagyása, hogy végül a Teremtőhöz érhesen el a testvér. Nem egyszerűen az ábrahámi példával él, nem a kunyhóban maradásra ösztönöz, hanem a teljes és feltétel nélküli visszavonulásra. A három ige: az ἐξίστημι, ἀπίστημι és az ἀφίημι imperatívuszai a lakott világ, a lakatlan föld és az egész teremtés elhagyására szólítanak fel, egyszerre térbeli, fizikai mozgásra és – mondjuk úgy, belső, lelki vagy spirituális eltávolodásra is, amely végül a teremtőhöz vezet (μεταβαίνω). Ha a szavak rendjére figyelünk, akkor a szóhasználat a világteremtés menetét tükrözi, a fokozatokat, ahogyan az isteni műre és magára a Teremtőre lehet rátalálni az atya útmutatásában: az emberek által belakott, civilizált, rendezett és feldíszített földet, a kozmoszt, a teremtett földet, amely ennek helyet ad és magát a teremtést, amely a földet is magában foglalja, utalva az „egy nap” munkájára.

A mondásban nem a *Vita Antonii* 14,7-ben olvasható metafora, a várossá lett sivatag és a város dichotómiája jelenik, hogy a démonokkal való küzdelem az igaznak adjon teret a várossal, a civilizációval ellentétben, és nem is a *Historia monachorum* kezdetén olvasható igaz és hamis közötti distinkcióra épít, a lakott föld elhagyása az égi polgárságért, hanem egyszerűen és világosan a teremtménynek a teremtőhöz jutását hivatott példázni.

A szöveg második mondata a nyugalom értelmezéséhez segít.⁷⁹ Az imádság és a bűnbánat parancsai az aszketikus gyakorlatok útját mutatják, a lélek praxisát, az Istenhez jutás két alappilléret, az imádságot és a bűnbánatot. Az atya mondása a συνάπτω igével juttatja szóhoz az Istennel való egyesülést, bár a terminus jelentése az Istenhez kapcsolódást, a Hozzá kötődést és a vele való közösséget is magában hordozza.⁸⁰ Az ἀνάπαυσις a törekvés végét, a megnyugvást jelöli ebben és az elkövetkező világban (αἰόν) is. Mintha az út két aspektusának, a külső és a belső leírását adná Sisoés abba.

αὐτῶ ὁ γέρων· Εἰ βούλει εὐαρεστήσαι τῷ Θεῷ, ἔκστηθι κόσμου, ἀπόστηθι τῆς γῆς, ἄφες τὴν κτίσιν καὶ πρὸς τὸν κτίστην μετάβηθι καὶ διὰ προσευχῆς καὶ πένθους σύναψον ἑαυτὸν τῷ Θεῷ καὶ εὐρήσεις καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι ἀνάπαυσιν. A görög szöveget lásd WORTLEY: *The anonymous sayings* (76. j.), 604. Wortley utal a Mt 11,29-re; vö. még AP 82, 187.

⁷⁸ W. HARMLESS: *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2014, 219.

⁷⁹ A terminushoz lásd H. HOLTZE: *ANAPAUISIS im anachoretischen Mönchtum und in der Gnosis*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 106 (1995) 1–17. A Nag Hammadi Könyvtár irataihoz lásd még J. HELDERMAN: *Anapausis in the Epistula Jacobi Apocrypha*, Nag Hammadi and Gnosis, ed. by R. McL. WILSON, Leiden 1978, 34–43, és Uő: *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*, Leiden 1984.

⁸⁰ Ehhez hasonló jelentésben, Isten és az ember egyesülése, és az ember részesevése az unióban, használja a terminust Szent Cirill is, Nestorios is.

A Teremtőhöz eljutás és az Istennel egyesülés közötti analógiához járul a világ, a teremtés elhagyásának értelmezése, amely az öreg szerint a nyugalmat eredményezi. Az *ἀνάπαυσις* terminus használatával a mondás egy olyan értelmezés lehetőségét is megnyitja, amely nemcsak az evilág Teremtőjéhez jutást fejezi ki, hanem – az *αιών* terminus használatára alapozva, az elkövetkező világot, korszakot is magában foglalja. Más szóval, a mondás a nyugalomnak adott jelentéssel átvezet – kimondatlanul is – az elkövetkező világba, az új ég és föld ígéretébe, vagyis a nyugalom elérése a kapocs a jelen és a jövőendő világok között. És ez a koncepció, ha ebből a perspektívából olvassuk az apoftegmat, tesz láthatóvá egy olyan teremtés koncepciót, amely összeköti az evilági teremtést és az elkövetkezőt, a teremtést és az újáteremtést is.

2.) Teremtés és megváltás

N483

*Egy testvér kérdezte az öreget: Mit tegyek, mert a hiú dicsőség kínoz engem? Jól van, mondta neki az öreg, mert te teremtetted az eget és a földet. Ezáltal megsebezve, a testvér leborult előtte és azt mondta: Bocsáss meg nekem, mert semmi ilyet nem tettem. Mondta az öreg: Ha az, aki ezeket teremtette, eljött alázasóságában, miért vagy te, aki sár vagy, hiú? Mi a dolgod, te, nyomorult?*⁸¹

Követve a mondás menetét, első látásra a mondás etikai tanítása tűnhet fel. Ennek középpontjában az isteni alázat áll, amelynek ellenpólusa az emberi hiú dicsőség (*κενοδοξία*), ez szerepel az utolsó mondatban is. Ez a teremtő-teremtmény viszonyt foglalja magában, és ezzel együtt a világ teremtését és a megváltás tényét is. Ezt a tanítást egészíthetjük ki a pszichológiai értelmezéssel, amelyben a tanítás a lélek egyik szenvedélye elleni védekezésről szól, és így a lélek egészsége, vagyis helyes állapota áll a középpontban, amelyhez a példát a világot teremtő és megváltó istentől kölcsönzi. Ez utóbbi nem más, mint az atya által képviselt krisztocentrikus látásmód, a Krisztusra emlékezés parancsa, ebben az esetben nevének említése nélkül. Röviden, a lelkiatya két mondatával összefogja a tanítvány állapotát, és a szenvedély elleni támadás kivédéséhez átvezeti őt a teremtés és a megváltás misztériumához.

Ha a teremtésre és megváltásra vonatkozó részre figyelünk, akkor két tanítást kell észrevennünk. Először is az tűnhet fel, hogy a teremtésre hivatkozást erősíti az, hogy a testvért sárként azonosítja az öreg, utalva ezzel a második teremtéstörténet terminusára.

⁸¹ (483). Ἀδελφὸς ἠρώτησε γέροντα λέγων· Τί ποιήσω ὅτι ἡ κενοδοξία θλιβεῖ με; Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον· Καλῶς ποιεῖς. Σὺ γὰρ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Καὶ ἐπὶ τοῦτο κατακυριεύεις ὁ ἀδελφὸς ἐβαλε μετάνοιαν λέγων· Συγχώρησον μοι ὅτι οὐδὲν τοιοῦτον ἐποίησα. Λέγει ὁ γέρον· Εἰ ὁ ποιήσας αὐτὰ ἐν ταπεινοφροσύνῃ ἦλθεν, σὺ ὁ πηλὸς διατί κενοδοξεῖς; Τί γὰρ ἐστὶν τὸ ἔργον σου, ἄθλιε. A görög szöveghez lásd WORTLEY: *The anonymous sayings* (76. j.), 310.

A második, ennél jelentősebb sajátosság az, hogy a mondásban a Teremtő és a Megváltó azonosul. Ez azt jelenti, hogy a lelkiatya által alkalmazott teológiai konstrukció tovább megy a megszokott és bevett tanításon, és arra enged következtetni, hogy Krisztust azonosítja a teremtővel és a megváltóval. Bár vélhetően nem ez volt az elsődleges célja, a lelkiatya egy olyan tanításra támaszkodott, amely korábban volt elterjedt a korai kereszténységben, például Silvános tanításai fentebb idézett részletében amelyben a Logosz, Isten Fia tölt be teremtői szerepet (vagy ehhez hasonló a valentiniánus tanítás, ahol az égi Jézus a teremtő, vagy a *Tractatus Tripartitus* [NHCI, 5], amelyben a Logosz a numéios második istenség mintájára tölt be démiurgikus funkciókat).

N.611

A mondásnak van egy párhuzama, amelyben apró változtatásokkal találjuk újra az előző tanítást.

Egy testvér megkérdezte az öreget: Mit tegyek, mert szeretem a dicsőséget és ez zavar engem? Az öreg azt mondta neki: Nos, te teremtetted az eget és a földet? A testvér meglepődött a beszéden, leborult és azt mondta: Bocsáss meg, atya, mert semmi ilyesmit nem tettem. És az öreg azt mondta neki: Ha az, aki ezeket tette, eljött a világba alázatosságában, miért vagy te, a szolga, ilyen nagyképű?”⁸²

Értelmezésünkhöz nem ad jelentős változtatásokat a mondás. A különbség az, hogy itt a dicsőség, a δόξα szeretetére és nem a hiú dicsőségvágyra, κενοδοξία hivatkozik a testvér, ami lehet egyszerű terminológiai játék. A másik különbség az, hogy az öreg a nagyképűséget (ὕπερηφανεύη) veti a szemére, és nem sárként, hanem szolgálként definiálja a tanítványt.

Jelen vizsgálatban a fenti két mondás közös anyaga (az öreg első válasza) a kitüntetett, mert ebben a Teremtő és a megtestesülő Isten azonosításával találkozunk.

IV. Összefoglalás

Összefoglalásképpen azt mondhatjuk, hogy a korai monasztikus hagyományhoz sorolható szövegek különböző teológiai irányokra épülnek. Ez a különbözőség megmutatkozik a teremtéssel és a teremtett világgal való viszonyukban is. A fenti rövid elemzés fő következtetései a következő pontokban foglalható össze.

(1) A sivatagi atyák mondásaiban látszólag nem játszik központi szerepet a világ teremtésének értelmezése. A kortárs dogmatika tanításai azonban keretként szolgálnak, és

⁸² 611 (S and V). Ἀδελφὸς ἠρώτησε γέροντα λέγων· Τί ποιήσω ὅτι ἡγάπησα τὴν δόξαν καὶ ταράσσει με; Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον· Καλῶς· σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν; Καὶ ἐξενίσθη ὁ ἀδελφὸς εἰς τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ ἔβαλε μετάνοιαν λέγων· Συγχώρησόν μοι, ἀββᾶ, ὅτι οὐδὲν τῶν τοιούτων ἐποίησα. Καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γέρον· Εἰ οὖν ὁ ποιήσας ταῦτα ἐν ταπεινώσει ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον, σὺ ὁ δοῦλος διατὶ ὑπερηφανεύη; A görög szöveghez lásd WORTLEY: *The anonymous sayings* (76. j.), 490.

az utalások alapján feltételezhető, hogy ismerik, de tudatosan kerülik a teremtés problematikájának felemlítését is.⁸³ A hangsúly – a röviden bemutatott ritka esetekben is – az antropológiai tanításokon van, és ehhez a teremtés kérdésköre analógiaként szolgál. Ez azt jelenti, hogy a mondások az ember teremtésére, képmás-természetére vonatkozó tanításokat említenek, vagy – ritkábban – Évára is hivatkoznak. A másik oldalról közelítve azt is mondhatnánk, hogy a kozmológia antropocentrikus, a világ teremtése az ember teremtésének kerete és viszonyítási pontja.

(2) Az atyák tanításának két aspektusa kapcsolódik a teremtéshez. Vallják a világot, az eget és földet teremtő Istenről szóló, a zsinatok által rögzített tanítást – bár néha nem világos, hogy az Atyát vagy a Fiút tartják-e ágensnek. Azonban a Szentháromság említésére nem találtunk példát, amire vélhetően a Fiú és a Bölcsesség azonosítása lehet a magyarázat. A ritka hivatkozásokban felismerhető a semmiből teremtés tanítása.

Átfogóan azt mondhatjuk, hogy a teremtésre vonatkozó, vagy arra utaló szövegek elsősorban a morális tanítások, vagy útmutatások eszközeként szolgálnak, vagyis a keresztény hagyományban már korán kidolgozott exegetikai módszerek megfelelően a szövegek morális értelmezését látjuk viszont, amelynek segítségével az atyák inkább a teremtés tanítását következményeivel számolnak, a teremtés helyzetéből közelítenek a teremtő felé.

Ebből következhet az (3), ahogyan a teremtett világhoz viszonyulnak. Mindhárom vizsgált hagyományanyagra érvényes megállapításunk az, hogy a teremtett, anyagi világ értékelésében nem annyira a Teremtés szövege, hanem inkább a Prédikátor könyvének hatása érvényesül. Ez azt jelenti, hogy a hiábavalóság és a mulandóság az az általános jellemző, amellyel az anyagi világra tekintenek. Ez azt is magában foglalja, hogy úgy a teremtést, ahogy a lélek állapotát is ezzel a terminussal közelítik meg, vagyis egyszerre használatos kozmológiai és pszichológiai jelentésében is. Mindemellett azonban nincs szó megvetésről, de az anyagi világ leértékelése, tisztátalanságának kifejezése is egyértelműen épül rá a tanításokra. Ezt jól kifejezi az, hogy a föld érintése is tilalmas.⁸⁴

Ez a hagyomány jól dokumentálhatóan gyökerezik az alexandriai hagyományban. A *Silvanus tanításainak* idézett részleteivel a hagyomány folytonosságára is láttunk példát. Ez egyfelől a világ hiábavalóságának értelmezésében és az ebben gyökerező peszsimizmusban követhető nyomon, másfelől pedig a teremtő és megváltó azonosságát magában foglaló, most nagyon röviden bemutatott tanításban is, amelynek szimbolikája nagy hasonlóságot mutat az irenaeusi tanítással és az evagriosi elgondolással is. Mindez azt jelenti, hogy a *Silvanus tanításai* olyan kapocs funkciót töltenek be, amely a korai

⁸³ Feltételezhető, hogy a szerzetesi közösségekben is jelen lévő heretikus irányzatok, mint amilyen az órieniánus, ariánus, meletianus vagy akár gnosztikus csoportok és tanítások is szerepet játszottak ebben a hallgatásban.

⁸⁴ Ilyen pl. a „tisztátalan föld” gondolata. Ehhez pl. *The Life of Shenoute*, 60. **ΞΕΔΛΗΘΩΣ ΠΑΘΕ ΝΙΩΤ ΝΘΟΚ ΟΥΡΩΜΙ ΝΨΟΥΧΑΝΕΦΘΑΛΑΥΧ ΕΖΩΜΙ ΔΝ ΕΧΕΝΤΙΚΑΖΙ ΕΤΘΑΧΕΜ.** Valóban, uram és atyám, te egy olyan ember vagy, akinek lábai nem taposhatják a tisztátalan földet. (L. LEIPOLDT: *Sinuthii Vita bohairice*, Louvain 1951, 34.).

alexandriai hagyomány szerves részeként a bölcsességi hagyományt formálta aszketikus tanítássá, amelyet később átvett és felhasznált a monasztikus hagyomány (a monasztikus levelek és apophtegma).⁸⁵ Nem az antik gnózis és a monasztikus hagyomány közös forrásáról beszélünk, hanem a Nag Hammadi Könyvtár egyik kódexében fennmaradt florilégium hagyománytörténetéről, egy fordításról, amelynek részei és elemei tovább éltek a monasztikus körökben. Elemzésünk talán elegendő bizonyító erővel bír ahhoz, hogy rámutasson a szöveg relevanciájára nemcsak az alexandriai, hanem a formálódó monasztikus hagyomány vizsgálatában is. Ha a hatás vagy befolyás feltételezése helyes a röviden elemzett tanítások esetében, akkor azzal is számolnunk kell, hogy amíg a Silvanus szövegének hagyománya és a benne foglalt doktrinális rendszer elemei megmaradtak, és inspirálhatták az atyákat, addig az egyébként jelentős szerepet játszó órigenianus hagyomány elmaradt a mondásgyűjteményekből.

Evagrius teológiájának röviden, és a teljesség igénye nélkül érintett aspektusa a teremtett világ és teremtés értelmezésére terjedt ki. A példák mind a dogmatikai fejtegetéseket, mind az imádságról szóló műveket reprezentálták. Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy az evagriusi tanítás egyfelől a levelekbe foglalt, és a konstantinápolyi dogma köré rendezhető módon közelít a teremtéshez, másfelől pedig, főként az imádságra vonatkozó írásokban, az értelmi ima, a kontempláció egyik fokát, irányát fogja át. A két aspektus szorosan összetartozik, és együttesen adnak választ arra, hogy ebben a teológiai rendszerben hogyan értékelődik a teremtés.

Mindezek alapján megállapíthatjuk azt, hogy a korai monasztikus hagyományban a világ teremtéséről és a teremtett világról szóló tanításnak az aszketikus gyakorlatok, a szenvedélyek legyőzése, a lélek megtisztítása során és közben van szerepe, legyen az a fizikai, látható anyagi világ, vagy a lélek kontemplációjának vagy imádságának a tárgyaként tételezett világ. A példákban a teremtett világ elhagyásának vagy meghaladásának gondolata dominál, amely együtt jár a leértékeléssel, de ez nem jelenti a test szélsőséges megvetését. Más szóval, az első századokon végig húzódo *enkrateia* gondolata az aszketikus gyakorlatokban megtalálta a helyét és a monasztikus hagyomány szerves része lett.

Végül meg kell említenünk azt is, hogy a domináns negatív attitűd mellett határozottan jelen van a teremtés szentségének vagy inkább megszentelésének gondolata is.⁸⁶ Ez nemcsak az evagriusi szemlélődést foglalja magában, hanem a bukott természettől megszabadult, megszentelt világ képzetét is. Erre jó példa, amikor a sivatagi atyák mellett megszelídült vadállatok jelennek meg, de szorosan ehhez kapcsolódik az is, amikor ez kiterjed az egész teremtésre, a világ alkotóelemeire (*στοιχεῖα*) is, például Szent Euthymios esetében.⁸⁷

⁸⁵ Ehhez lásd RUBENSON: *The Letters of Saint Anthony* (10. j.), 113.

⁸⁶ A dolgozatban nem említett értelmezések egyike az Ammon katekizisében olvasható liturgikus olvasat. A szerzetes atya a teremtés hat napját a nagyhét napjaihoz kapcsolta. Utal rá J. E. GOEHRING: *The Letter of Ammon and Pachomian monasticism*, Berlin – New York 1985, 260.

⁸⁷ Chryssavgis utal rá: J. CHRYSYSAVIGIS: *The Sacredness of Creation in the Sayings of the Desert Fathers*, Studia Patristica 25 (1993) 346–351, 350.

Csaba Ötvös
Creation in the Desert

Although the early monastic corpus contains only a few direct references to the creation of the world, this does not mean that these fathers were not involved in the contemporary theological and anthropological debates that influenced and informed Egyptian Christianity in the fourth century.

Based on the results of the scholarly literature, I focus on three thematic parts: (1) the *Teachings of Silvanus* from the Nag Hammadi Library, (2) Evagrius, and (3) the collections of the desert fathers' sayings. The present research has two aims. Firstly, in order to point out how these fathers interpreted the creation of the world and the creation itself, I have selected and commented closely some passages from the three aforementioned collections. Secondly, based on the results of the commentaries, we were able to show the manner in which these passages depict the theological insights on the creation and in the same time, the occurrences proclaim their sources.

Within the passages explained here, there are very diverse and varied theological and anthropological insights that represent the complexity of contemporary Christianity with its theological tendencies. One of the two main directions that can be found, has basically negative attitude concerning the creation, and comes from the Psalms and Ecclesiastes or the Pauline corpus. In the second one the creation is the object of contemplation. Seemingly this type is connected more strongly to the dogmatic tradition.

Nagy Levente
Orpheus, az eszményi költő.
*Megjegyzések az intercisai Orpheus-ládikaveret mitológiai
és bibliai ábrázolásainak értelmezéséhez*

A 19. század végétől adatolt dunaújvárosi öreg-hegyi sírablások, majd a 20. század első éveiben elvégzett tervszerű ásások¹ révén részben németországi múzeumokba,² részben a Magyar Nemzeti Múzeumba került intercisai ládikaveretek hamar felkeltették a hazai és nemzetközi kutatás figyelmét.³

Még nagyobb feltűnést keltett a délkeleti temető 1023. számú, teljesen megbolygatott téglasírából két részletben, 1903-ban⁴ és 1960-ban (B. Vágó Eszter ásása során) előkerült ún. Orpheus-ládika antik istenek, krisztogrammal ellátott Orpheus és hat bibliai jelenet ábrázolásával (az ásások során a korábban kirabolt sír ládikájának egyik Orpheus-ábrázolásos töredéke *in situ* került elő a bolygatott sírban és jól összepasszolt az 1903-ban talált medaillontöredékkel)⁵ (1. kép). A kifosztott sírban a ládikavereteken kívül egyébként csak apró, nem keltezhető üvegtöredékek maradtak.⁶

A 27,5×30,9 cm rekonstruálható faládika bronzveretei közül⁷ a kétszer ismétlődő medaillonban az állatoknak zenélő Orpheus, nagyobb téglalap alakú panelekben pedig négy antik istenalak többször ismétlődő ábrázolása látható. A kisebb téglalap alakú panelekben ábrázolt hat bibliai jelenet közvetlenül az egyik Orpheus medaillon alatt helyezkedik el. Előkerülése óta sokan foglalkoztak a különleges ábrázolásokkal, többek közt Radnóti Aladár, Nagy Lajos, Kádár Zoltán, Bóna István, B. Vágó Eszter, Helmut

¹ SZABADVÁRY T.: *Collectio Cristiana. A Magyar Nemzeti Múzeum ókeresztény vonatkozású római kori iparművészeti emlékei* (Libelli Archaeologici Supplementum 2), Budapest 2018, 89–116.

² F. TEICHNER: *Die Gräberfeld von Intercisa II. Die Altfunde der Museumssammlungen in Berlin, Mainz und Wien* (Museum für Vor- und Frühgeschichte, Bestandskataloge 11), Berlin 2011, 135–145.

³ R. ENGELMANN: *Ein pannonisches Kästchen aus dem ungarischen Nationalmuseum in Budapest*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung 23 (1908) 349–367; G. SUPKA: *Frühchristliche Kästchenbeschläge aus Ungarn*, Römische Quartalschrift 27 (1913) 162–191. A Magyar Patrisztikai Társaság 2015. évi konferenciáján bemutatott elemzés gondolatmenetén és eredményein az elmúlt években nem változtattam, de a lábjegyzetekben igyekeztem figyelembe venni a 2015 után megjelent újabb szakirodalom megállapításait is.

⁴ Első publikációja: G. SUPKA, *Frühchristliche Kästchenbeschläge* (3. j.), 178.

⁵ I. BÓNA, E. B. VÁGÓ: *Der spätromische Südstfriedhof* (Die Gräberfelder von Intercisa I), Budapest 1976, 57, 126, 186–187.

⁶ BÓNA, VÁGÓ: *Der spätromische Südstfriedhof* (5. j.), 57.

⁷ Megtekintésük lehetőségét a Magyar Nemzeti Múzeum illetékes vezetőinek és kollégáinak köszönöm.

Buschhausen, Gáspár Dorottya, Hudák Krisztina.⁸ A ládikákon látható istenalakok érmeiken és mitológiai jelenetes ládikavereteken ábrázolt előképei és párhuzamai alapján az Orpheus-ládika képi programja többé-kevésbé konszenzusosan a 4. század közepére harmadára keltezhető.⁹ Az egyes alakok teljes ikonográfiai elemzésére, az egyes ábrázolások késő antik-ókeresztény analógiáinak felgyűjtésére és elemzésére az 1930-as évek dicséretes próbálkozásai óta nem került sor. E rövid előadásban további ikonográfiai megjegyzéseket szeretnék tenni.

A téglalap alakú panelekben négy istenalak ábrázolásai ismétlődnek: egy balra néző álló Iuppiter alak *sceptrum*mal, villámköteggel, lábánál sassal, egy balra néző álló Mars Ultor alak lándzsával és földre helyezett pajzzsal, egy kezében Niké alakot tartó ülő istennő, valamint egy kezében ostort és gömböt tartó álló Sol Invictus.

A balra néző Iuppiter bal vállán hosszú *chlamyst* visel, bal kezében *sceptrum*ot, jobb kezében villámköteget tart, a lábánál álló sas fejét hátra fordítva néz rá vissza (2. kép). A Iuppiter alak közvetlen előképei és párhuzamai – Radnóti Aladár¹⁰ és Hudák Krisztina¹¹ véleményével egyezően – mindenekelőtt a tetrarchia-kori, valamint Nagy Konstantin és Licinius-korabeli éremverésben, *Iovi Conservatori Augusto* köriratú érmeiken figyelhetők meg. Az a matrica tehát, amellyel Iuppiter alakja készült, ilyen, vagy ehhez hasonló, legkésőbb a 310-es években vert éremképekkel hozható közvetett összefüggésbe.

⁸ NAGY L.: *Pannonia Sacra*, Emlékkönyv Szent István halálának kilencszázadik évfordulójára, szerk. Serédi J., I, Budapest 1938, 55–56, 19. kép; A. RADNÓTI: *Möbel und Kästchenbeschläge, Schlösser und Schlüssel*, Intercisa II. (Dunapentele). Geschichte der Stadt in der Römerzeit (Archaeologia Hungarica 36), Budapest 1957, 268–270, 324–326, LXIII, 5. tábla, LXVII, 2. tábla; H. BUSCHHAUSEN: *Die spätromische Metallschreine und die frühchristlichen Reliquienaltäre* (Wiener Byzantinische Studien 9), I, Katalog, Wien 1971, 132–136, Kat. Nr. A 65, A Taf. 79–82; BÓNA, VÁGÓ: *Der spätromische Südstadtfriedhof* (5. j.), 57, 126, 186–187, 207, Taf. 14, XXII, 1; D. GÁSPÁR: *Spätromische Kästchenbeschläge in Pannonien* (Acta Universitatis de Attila József Nominatae 15), I–II, Szeged 1971, Kat. Nr. 6, Taf. 47; D. GÁSPÁR: *Die Römischen Kästchen aus Pannonien* (Antaeus 15), I–II, Budapest 1986, 152, Kat. Nr. 382, Taf. 52–53; D. GÁSPÁR: *Christianity in Roman Pannonia. An evaluation of Early Christian finds and sites from Hungary* (British Archaeological Reports, International Series 1010), Oxford 2002, 38, Kat. Nr. 12.I.a, Fig. 76.a–c; HUDÁK K.: *Bibliai témák és szentábrázolások a sirmiumi metropolia ókeresztény művészetében*, szakdolgozat, ELTE-BTK, Budapest 2003, 9–10, 40–42; GÁSPÁR D.: *Pannónia kereszténysége*, Budapest 2008, I, 96, 81a–c. kép; 2015 után: TÓTH E., VIDA T., TAKÁCS I. (szerk.): *Szent Márton és Pannónia. Kereszténység a római világ határán*, Pannonhalma, Apátság Múzeum, 2016. június 3. – szeptember 18. – Szombathely, Iseum Savariense, 2016. június 3. – november 30., Pannonhalma – Szombathely 2016, Kat. Nr. III.66; SZABADVÁRY: *Collectio Christiana* (1. j.), 95–102, 403, 406–408, 410, 413–416, 421.

⁹ RADNÓTI: *Möbel und Kästchenbeschläge* (8. j.), 268–270; BÓNA, VÁGÓ: *Der spätromische Südstadtfriedhof* (5. j.), 186–187; HUDÁK: *Bibliai témák és szentábrázolások* (8. j.), 40–42; HUDÁK K.: *A keresztény témájú pannóniai ládikaveretek kronológiája* (A Fialat Római Koros Kutatók XII. budapesti konferenciáján tartott előadás 2018. május 6-án.)

¹⁰ RADNÓTI: *Möbel und Kästchenbeschläge* (8. j.), 268–269.

¹¹ HUDÁK: *Bibliai témák és szentábrázolások* (8. j.), 41, aki a RIC VII. kötetében publikált példákra hivatkozik: P. M. BRUUN: *Roman Imperial Coinage VII. Constantine and Licinius* (A. D. 313–337), London 1966, 245–248, 250–251, 307, 309, 312, 317, 392–393, Pl. XII/20, 425–426, Pl. XII/22.

Az istenalak ikonográfiai előképei azonban még régebbi évszázadokba nyúlnak vissza: az Orpheus-ládika Iuppiter alakja a klasszikus görög eredetű Zeus Brontaios, illetve császárkori Iuppiter Tonans típushoz áll közel: jobb kezében villámköteget tart, felemelt baljával lándzsájára támaszkodik, bal lábánál sas áll.¹² Kr. u. 1. és 3. századból származó gemmákon és érmeken is megtaláljuk ezt a kompozíciót, ahol az isten lándzsáját vagy jogarát mindig a felemelt baljában, a villámköteget az előre nyújtott jobbában tartja.¹³

Mars alakja jobbra lép, páncélt, *sagumot* és sisakot visel. Baljában tartja pajzsát, jobbra lándzsára támaszkodik (3. kép). A lándzsával és pajzzsal ábrázolt Mars alak előképe Iuppiterhez hasonlóan szintén a Nagy Konstantin idején, legkésőbb 310-es években vert Marti Conservatori köriratú éremképekkel hozható közvetett összefüggésbe.¹⁴ Az istenalak ikonográfiai előképei azonban ebben az esetben is korábbi évszázadokra, Augustus idejére nyúlnak vissza: a balra néző, felfegyverzett, páncéllal, sisakkal, lándzsával és pajzzsal felfegyverzett Mars előképe Mars Ultor Róma városi kultusz szobra (az Augustus *forumán* álló Mars Ultor templomban), ez a típus kora császárkori érmeiken, például alexandriai vereteken, illetve germaniai reliefszeneken is megtalálható.¹⁵ Az észak-dunántúli Császár falu közeléből, egy késő római sírból előkerülő ókeresztény ládikavereten Mars, mint a szerdai nap védőistene (vagy perszoniifikációja) hasonló kompozícióval fordul elő.¹⁶

A korábbi kutatásban Minervával azonosított, de a római érmeiken gyakran ábrázolt Dea Romaként is meghatározható ülő istennő balra néz, páncéllal és sisakkal van felfegyverezve (4. kép). Jobbjában egy *globuson* álló kis Victoriát tart, aki egy koszorút nyújt felé.¹⁷ Ikonográfiai előképe valóban egy ülő Athéna Niképhoros alak lehetett, de a

¹² Az előképül szolgáló Zeus Brontaios szobor feltételezhetően Leocharés műve volt: F. CINCIANI: *Zeus/Iuppiter*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1997, VIII/1, Kat. Nr. 195.

¹³ Hasonló, bár fordítva, a másik irányba fordulva megkomponált ábrázolások 2. századi gemmákon fordulnak elő, egy Hannoverben őrzött karneolgemmán és egy Bécsben őrzött jaspisgemmán találhatók meg: CINCIANI: *Zeus/Iuppiter* (12. j.), Kat. Nr. 351, 355. A Zeus-alak hasonló kompozíciója germaniai oltárok domborművein is megtalálható (pl. Xantenből és Mainzából): CIL XIII 8619; CIL XIII 6751; CINCIANI: *Zeus/Iuppiter* (12. j.), Kat. Nr. per occ. 6, 51.

¹⁴ HUDÁK: *Bibliai témák és szentábrázolások* (8. j.), 41, aki a RIC VII. kötetében publikált példákra hivatkozik: BRUNN: *Roman Imperial Coinage VII* (12. j.), 167–168, Pl. III/52; RADNÓTI: *Möbel und Kästchenbeschläge* (8. j.), 269, aki Mars ábrázolásos törhüvelyekre is felhívta a figyelmet (Siscia, Lauriacum).

¹⁵ Hasonló viselet és kompozíció látható a félprofilban megkomponált ún. hét napjainak isteneit (Sol, Saturnus, Luna, Mars, Mercurius, Iuppiter, Venus) ábrázoló reliefszeneken Germaniából, mindenekelőtt egy dieburgi példa nyomán: E. SIMON: *Ares/Mars*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1984, II/1, Kat. Nr. 467. Hasonló testtartás és kompozíció fordul elő egy Antoninus Pius idején veretett *sestertiuson* (Kr. u. 140–141) Mars Ultor körirattal, és egy Alexandriában veretett drachmán (Kr. u. 126 és 146 között): SIMON: *Ares/Mars* (15. j.), Kat. Nr. 18, 233.

¹⁶ L. NAGY: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm des frühchristlichen Kästchenbeschlags von Császár (Ungarn)*, *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie* 18 (2012) 85–86.

¹⁷ A közvetlen előképeket a Iuppiter és Mars ábrázoláshoz hasonlóan ebben az esetben is részben Konstantin-korabeli *Gloria Romanorum* köriratú érmeiken, részben mitológiai jelenetekkel díszített pannoniai ládikavereteken találjuk meg: HUDÁK: *Bibliai témák és szentábrázolások* (8. j.), 41, aki a RIC VII. köteté-

testtartás és kompozíció egészen közeli párhuzama előfordul Alexandriában veretett, ülő Arés Niképhorost ábrázoló tetradrachmákon is.¹⁸

A korábbi kutatásban (ld. a 8. jegyzetet) gyakran Mercuriusszal azonosított álló alak valójában egy ostorral és *globusszal* ábrázolt Sol, fején sugárkoszorúval (5. kép). Előnézetben áll, jobbra néz, hátán köpeny lóg. Baljában globust és ostort tart, jobbát fel emeli, mintha beszédet akarna mondani. A kompozíció jól kidolgozott párhuzama egy Kölnben előkerült pilaszterről ismert.¹⁹ A ruhátlan Sol alak néhány ábrázoláson, mindegyiknél gemmákon és egy pompeii falfestményen (Casa dell' Argenteria) valóban egy ostort és egy gömböt tart a kezeiben.²⁰ Az ostor és a gömb ugyanebben a kézben azonban kevésbé elterjedt az antik Sol-ikonográfiában: Nagy Konstantin érmein és a császári ládikavereten Sol felemelt jobbójában szintén egy gömb látható, ostor nélkül.²¹

Az intercisai ládikavereten az Orpheus medaillon alatt kisebb, téglalap alakú képmezőkben hat bibliai jelenet látható, ezek bibliai időrendben a következők: Szandálját leoldó Mózes, Vízfakasztó Mózes, Jónás a tölklugasban, Jó Pásztor, Vak meggyógyítása, Lázár feltámasztása.

Már az első elemző, Supka Géza helyesen értelmezte szandálját leoldó Mózesként az Orpheus ládikavereten látható enyhén előrehajoló alakot (6. kép).²² Mózes jobb lábát egy földkiemelkedésre (sziklára?) helyezi, így hajol le, hogy szandálját levegye. Eközben fejét balra fordítja, ahol a képmező bal felső szélén Isten keze látható. A kompozíció két legközelebbi 4. századi párhuzama a század első feléből – középső harmadából a Via

ben publikált példára hivatkozik: BRUUN: *Roman Imperial Coinage VII* (12. j.), Pl. XIX/101; RADNÓTI: *Möbel und Kästchenbeschläge* (8. j.), 168, aki a Dea Roma alak legközelebbi párhuzamait a császári 2. sír és a ságyári (régí számozás szerinti) 174. sír ládikáján, valamint a pécsi városperzonifikációkkal díszített ládika ülő Roma alakjában kereste, elutasítva Supka Géza és Nagy Lajos Minerva-azonosítását. Az ülő istennőt legutóbb Szabadváry Tamás hozta kapcsolatba az esztergomi Arany János utcában talált késő római sír ládikaveretén látható Roma Invicta ábrázolással: SZABADVÁRY: *Collectio Christiana* (1. j.), 101, 434. j.

¹⁸ F. CANCIANI: *Athene/Minerva*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (15. j.), 225, Kat. Nr. 39; SIMON: *Ares/Mars* (15. j.), Kat. Nr. 22.

¹⁹ Hasonló kompozíció látható egy kölni pilaszteren is: C. LETTA: *Helios/Sol*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1988, IV/1, Kat. Nr. 258.

²⁰ LETTA: *Helios/Sol* (19. j.), 599–600, Kat. Nr. 90, 101, 103.

²¹ N. HANNESSTAD: *Roman Art and Imperial Policy* (Jutland Archaeological Society Publications 19), Aarhus 1986, Abb. 199; BRUUN: *Roman Imperial Coinage VII* (12. j.), Taf. I, 17; II, 22; III, 153–154; VI, 104, 184, 110; VII, 2, 33, 40, 45, 49, 52; IX, 45; X, 61; XI, 4; XII, 24, 37; XV, 4, 8; NAGY: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm* (16. j.), 85.

Sol alakját már Radnóti Aladár is helyesen ismerte fel a ládikán, megjegyezve, hogy hasonló Sol Invictus ábrázolások már Elagabalus császár éremverésében is jelen vannak, de Aurelianusztól kezdve válnak rendszeressé: RADNÓTI: *Möbel und Kästchenbeschläge* (8. j.), 168.

²² SUPKA: *Frühchristliche Kästchenbeschläge* (3. j.), 182. Nagy Lajos és nyomában több szerző Izsák felaldozására gondolt: NAGY: *Pannonia Sacra* (8. j.), 56; RADNÓTI: *Möbel und Kästchenbeschläge* (8. j.), 169; SZABADVÁRY: *Collectio Christiana* (1. j.), 100, 400, de ez az azonosítás alaposabb szemrevételezést követően nem tartható.

Latina katakomba *C cubiculum*²³ és a Róma városi művészeti hatásoktól nem független thessaloniki Démostenés utca 7. szám alatt feltárt I. sz. sírkamrában található.²⁴ Az égő csipkebokor a ládikavereten nem látszik, a thessaloniki analógia alapján azonban a próféta feje fölött látható félköríves vonal Isten karját burkoló sematikus ruharedő, amelyből az isteni kéz nyúlik ki.²⁵ Pannoniában egyedülálló ábrázolási típus.

Ikonográfiai szempontból különleges a Mózes vízfakasztását ábrázoló jelenet, ahol a félkörívesre megformált szikla megfestett párhuzamai első sorban Róma városi katakombákból ismertek (7. kép), egy hasonlóan kialakított szikla jól látható a SS. Pietro e Marcellino katakomba 67. *cubiculum*ának Mózes vízfakasztását ábrázoló jelenetén.²⁶

Ritka az ókeresztény Jónás-képek között az a kompozíció is, ahol a meztelen Jónás nem heverészik, hanem kiterjesztett lábakkal, ferde testtartásban ül a töklugasban (8. kép). Az ókeresztény ikonográfiában haragos Jónásnak is nevezett képtípus a római katakombafestészet mellett (Via Latina katakomba, M *cubiculum*) a Balkánon és a keleti provinciákban is adatolt, például a podgoricai üvegtálon és egy talán Szíriában készült gemmán jelenik meg.²⁷ Az intercisai darabon sajnos Jónás arcvonásai már nem kivehetők, ezért nehéz eldönteni, hogy valóban dühös-e Ninive késedelmes el nem pusztítása miatt.

A két sematikus fával és lábainál két báránnyal megjelenített Jó Pásztor kompozíciós sémája szerte az ókeresztény oikumenében elterjedt (9. kép), az Orpheus-ládikán látható öt másik ókeresztény jelenet összetartozó csoportjában ez a Jó Pásztor valószínűleg Krisztussal azonosítható, és nem egy semleges, bukolikus pásztorfigura.²⁸

²³ A. FERRUA: *Katakomben. Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina*, Stuttgart 1991, 91, Abb. 70.

²⁴ E. ΜΑΡΚΗ [E. Marki]: Η νεκρόπολη της Θεσσαλονίκης στους υστερορωμαϊκούς και παλαιοχριστιανικούς χρόνους (μέσα του 3ου έως μέσα του 8ου αι. μ.Χ.) [La nécropole de Thessalonique aux époques tardo-romaine et paléochrétienne (du milieu du III^e siècle au milieu du VIII^e siècle apr. J.-C.)] (Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου 95), Athènes 2006, pin. 11a; C. BREYTENBACH, I. BEHRMANN (Hrsg.): *Frühchristliches Thessaloniki (Studien und Texte zu Antike und Christentum 44)*, Tübingen 2007, Abb. 69a–b; R. SÖRRIES: *Christliche Archäologie Compact. Ein topographischer Überblick. Europa – Asien – Afrika*, Wiesbaden 2011, 160.

²⁵ Isten kezének képtípusához lásd U. UTRO: *Mano divina*, Temi di iconografia paleocristiana, a cura di F. BISCONTI (Sussidi Studio Antichità Cristiane 13), Città del Vaticano 2000, 211–212.

²⁶ J. G. DECKERS, H. R. SEELIGER, G. MIETKE: *Die Katakombe "Santi Marcellino e Pietro". Repertorium der Malereien* (Roma Sotterranea Cristiana Nuova Serie 6), Münster 1987, Textband, 350, Farbtafel 50, Nr. 67.

²⁷ U. STEFFEN: *Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*, Neukirchen-Vluyn 1994, 68–69; FERRUA: *Katakomben* (23. j.), 130, Abb. 121; G. SPIER (ed.): *Picturing the Bible. The Earliest Christian Art*, New Haven 2007, 188, Kat. Nr. 18.

²⁸ A Jó Pásztor ábrázolások bukolikus (semleges) vagy keresztény értelmezése körül az 1970-es évek óta kialakult szakmai vitához összefoglalóan lásd G. KOCH, *Frühchristliche Sarkophag*e (Handbuch der Archäologie), München 2000, 15–20; NAGY: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm* (16. j.), 64–65, további irodalommal.

A vak meggyógyítása is Róma városi eredetű képtípus (10. kép), az intercisai jelenet legjobb párhuzamai főként Róma városi ókeresztény szarkofágokon fordulnak elő, például a Sabinus szarkofágon, az ún. Két testvér szarkofágon és egy Bethesda szarkofágon a Vatikáni Múzeumból.²⁹

A Lázár feltámasztását bemutató jelenetnél a Róma városi falfestészetben és szarkofágplasztikában domináns *tympanonos aedicula* lezárás helyett Lázár *aediculája* félköríves (11. kép). Ez az ikonográfiai megoldás a 358-ban elhunyt Paulinus trieri püspök szarkofágján, de mindenekelőtt Pannoniában (Keszthely-Fenekpuszta, északi kapu, Tokod, Ságvár, 54. sír),³⁰ Galliában³¹ és a Rajna-vidéken dolgozó ládikakészítő mesterek körében volt népszerű (például a trieri szarkofágon kívül egy bonni és egy kölni ládikavereten),³² jóllehet előfordul a Domitilla katakombában is.

A nemzetközi jelentőségűnek számító, bár a késő antik-ókeresztény Orpheus-ábrázolások szinte valamennyi corpusából és gyűjteményéből, a legújabbakból is kihagyott Orpheus-medallion az állatoknak zenélő császárkori Orpheus-ábrázolások ún. fríg típusába tartozik,³³ Henry Stern tipológiája szerint a III. típusba (12. kép).³⁴

Ebbe a típusba tartozik egy Intercisából ismert, de korábbi, Antoninus-Severus korra keltezhető Orpheus-ábrázolásos sírtábla is,³⁵ amely érdekes módon megtalálta az útját a nemzetközi szakirodalomba: az antik Orpheus-ábrázolások legtöbb corpusában szerepel, de a vizsgált ládikaverettel szorosabb ikonográfiai kapcsolatban nem áll.³⁶ Az intercisai ládikán kilenc, mára elkopott állat veszi körül a kitharán zenélő *héró*st, vélhetően madár, szarvas, két bovida, holló, kígyó, nyúl, medve, bika. A Helmut Buschhausen által még egy kürtöt fújó embernek látott kuporgó alak a dalnok fejénél a Leptis Magnából,

²⁹ KOCH: *Frühchristliche Sarkophage* (28. j.), 172–173; F. BURANELLI (ed.): *La parola scolpita. La Bibbia alle origini dell'arte cristiana. Musei Vaticani, Museo Pio Cristiano, 29 settembre 2005 – 7 gennaio 2006*, Città del Vaticano 2005, 32, 80.

³⁰ GÁSPÁR: *Die Römischen Kästchen aus Pannonien* (8. j.), Taf. LVI–LVII; GÁSPÁR: *Christianity in Roman Pannonia* (8. j.), fig. 135, 276, 382.

³¹ BUSCHHAUSEN: *Die spätromische Metallschreine und die frühchristlichen Reliquienaltäre* (8. j.), Kat. Nr. A 59, A Taf. 69 (Trier), Kat. Nr. A 66, A Taf. 83–84 (Vermand); S. RISTOW: *Frühes Christentum im Rheinland. Die Zeugnisse der archäologischen und historischen Quellen an Rhein und Mosel*, Köln 2007, Taf. 56 (Trier).

³² BUSCHHAUSEN: *Die spätromische Metallschreine und die frühchristlichen Reliquienaltäre* (8. j.), Kat. Nr. A 54, A Taf. 62–64 (Bonn), Kat. Nr. A 63, A Taf. 78 (Köln); RISTOW: *Frühes Christentum im Rheinland* (31. j.), Taf. 38c (Köln); Taf. 67d (Bonn). Az ókeresztény ábrázolások hasonlóságát hangsúlyozza a bonni Rheinisches Landesmuseumban őrzött ládika bibliai jeleneteivel RADNÓTI: *Möbel und Kästchenbeschläge* (8. j.), 169–170.

³³ L. VIEILLEFON: *La figure d'Orphée dans l'antiquité tardive. Les mutations d'un mythe du héros païen au chantre chrétien, De l'archéologie à l'histoire*, Paris 2003, 49–79, 101–108, 160–194.

³⁴ H. STERN: *L'Orphée de Blanzylés-Fismes*, Gallia 13 (1955) 41–77.

³⁵ M. NAGY: *Lapidarium. Guide to the Archaeological Exhibitions in the Hungarian National Museum. Roman Stones*, Budapest 2007, 90.

³⁶ VIEILLEFON: *La figure d'Orphée* (33. j.), 185; NAGY: *Lapidarium* (35. j.), 89–90.

Byblosból, Aigináról ismert 3–4. századi Orpheus-reliefek, feltehetően asztallábak alapján³⁷ nem Orpheus énekét hallgató ember, hanem egy majom.

Orpheus feje fölött kis ovális medaillonban *dextrarum iunctio* motívum,³⁸ az Orpheus-medalliont ábrázoló lemez jobb és bal felső szélén két kis medaillonban dekoratív Nap, Hold (Sol és Luna ábrázolás) látható.³⁹ Az Orpheus-medallion bal és jobb alsó sarkában két kis medaillonban jobb oldalon hosszú nyakú madár, a baloldalon krisztogram ábrázolások vehetők ki. A ládikaveretek medaillonjaiban gyakran előforduló, oldalnézetből látható dekoratív büsztök újabb vizsgálata során sikerült rámutatni arra, hogy pontos azonosítása egy-egy konkrét történeti személlyel, akár a császári család valamelyik tagjával a 4. századon belül nem egyértelmű: csak annyi mondható el, hogy a büsztök a Constantinus-dinasztia tagjainak érmekről ismert képeire hasonlítanak a legjobban.⁴⁰ Ezért a ládikaveret keltezésénél szerepet játszanak, de a veretek értelmezése szempontjából ezek a dekoratív fejek kevésbé relevánsak, hacsak nem feltételezzük a képző bal és jobb oldalán látható nap- és holdábrázolások alapján, hogy a központi medaillonban látható képnek, Orpheus énekének valamilyen kozmikus jelentőséget kellene tulajdonítani. A krisztogram azonban – ezzel szemben – a mitológiai jelenet keresztény értelmezésének szükségszerűségére figyelmeztet.

Laurence Vieillefon 2003-ban mintegy 118 késő antik Orpheus-ábrázolást gyűjtött össze,⁴¹ ezek közül hat Róma városi katakombafestmény, két ostiai és egy szardíniai szarkofág, az imént mutatott aiginai asztalláb, valamint egy észak-afrikai *terra sigillata* edény, továbbá egy British Museumban őrzött, ókeresztény feliratos pecsétlő kapszán merült fel a keresztény Orpheus-ábrázolás lehetősége.⁴² A hamisítvány-gyanús pecsétlő

³⁷ H. BUSCHHAUSEN: *Die spätrömische Metallscriinia* (8. j.), 135; L. VIEILLEFON: *La figure d'Orphée* (33. j.), 183–184; Aigina: SÖRRIES: *Christliche Archäologie Compact* (24. j.), Abb. 123.

³⁸ A *dextrarum iunctio* egy kis medaillonban a politikai propagandában utalás lehetne a társcsászárok közötti együttműködésre (*concordia caesarum*), de ez a motívum a magánszférában a házasságkötés szimbolikájához tartozott hozzá, lásd NAGY: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm* (16. j.), 77–78, további irodalommal. Az intercisai délkeleti temető publikációjában az Orpheus-ládikát egyenesen egy völegény számára készült nászajándékként értelmezték az ásatók. BÓNA, VÁGÓ: *Der spätrömische Südfriedhof* (5. j.), 186.

³⁹ Luna hajviseletét az Orpheus-medallion mellett Iulia Soemias, Iulia Paula hajviseletével, míg a kis medaillonban látható dekoratív fejeket a 326-ban kivégzett Crispus és a nem kevésbé szerencsétlenül járt Fausta ábrázolásaival hozta összefüggésbe a korábbi kutatás. Az egyik dekoratív büszt az egyik kis medaillonban az Orpheus-medallion fölött a 354-ben kivégzett Constantius Gallusra emlékeztetett több kutatót is: BUSCHHAUSEN: *Die spätrömische Metallscriinia* (8. jegyzet), 133; Radnóti: *Möbel und Kästchenbeschläge* (8. j.), 269.

⁴⁰ L. NAGY: *Beiträge zum ikonografischen Programm der frühchristlichen Kästchenbeschläge aus Intercisa, Südfriedhof, Grab 109*, 2021, megjelenés alatt.

⁴¹ VIEILLEFON: *La figure d'Orphée* (33. j.) monográfiája 118 ábrázolást gyűjtött össze, de az intercisai Orpheus ládikát nem ismerte.

⁴² H. STERN: *Orphée dans l'art paléochrétienne*, Cahiers Archéologiques 23 (1974) 3–7, Abb. 1–9; K. WEIDEMANN: *Spätantike Bilder des Heidentums und des Christentums*, Mainz 1990, 164, Kat. Nr. 191; VIEILLEFON: *La figure d'Orphée* (33. j.), 187, 191–194; fig. XIIIb, XV, XVI; SÖRRIES: *Christliche Archäologie Compact* (24. j.), 179, Abb. 123.

és az aiginaí asztalláb keresztény értelmezése részben korai keltezésük (3. sz. második fele) miatt bizonytalan, a szarkofágok feliratai sem kizárólag keresztény jellegűek (*Fyrmi dulcis anima sancta; Hic Quiriacus dormit in pace*).⁴³ Nem igazolható az sem, hogy az Orpheus-szarkofágba eltemetett Quiriacus Ostia 269-ben vértanúhalált halt püspökével lenne azonos. Keresztény megrendelőnek volt eladható egy észak-afrikai *terra sigillata* tál a mainzi Römisch-Germanisches Zentralmuseum gyűjteményéből, amely Orpheus mellett Jónást is ábrázolta.⁴⁴

cubiculum	Bibliai jelenetek Orpheus-képtípussal együtt											
Callixtus 9											bárányok	
Domitilla 31	Noé	Mózes	Dávid	Dániel	Zsuzsanna	Jób	Jónás Három ifjú	Tóbiás	Lázár		Krisztus szamaritnus asszony, csodás kenyérzaportítás	
Domitilla 45			Illés	Dániel		Jób					Krisztus büszk	Pál, Thekla
SS. Pietro e Marcellino 64	Noé	Mózes					Jónás		Jó Pásztor		Krisztus és vérfolyásos asszony, béna meggyógyítása	órások, évszakok
SS. Pietro e Marcellino 79		Mózes		Dániel					Lázár			
Priscilla 29												Traditio legis

Majdnem biztosan ókeresztény kontextusú lehet az a hat katakomba festmény, amelyen az Orpheus-ábrázolások olyan sírkamrákban fordulnak elő, ahol jórészt bibliai jelenetek vannak, ezeket a fenti táblázat mutatja be.⁴⁵ Teljesen érthető ezért, hogy a keresztény Orpheus-ábrázolások értelmezésére tett korábbi kísérletek az ókeresztény szövegek mellett a katakombák ábrázolásaiból indultak ki.

Mielőtt részletesen megvizsgálánk az egyes értelmezéseket és kritikáikat, előzetesen érdemes rögzíteni egy kronológiai szempontból fontos megfigyelést, amely szerint a legkorábbi, 3. századi Orpheus-képeken (és az imént említett ostiai Quiriacus-szarkofágon) a

⁴³ KOCH, *Frühchristliche Sarkophage* (28. j.), 23–24.

⁴⁴ WEIDEMANN: *Spätantike Bilder* (42. j.), 164, Kat. Nr. 191.

⁴⁵ DECKERS, SEELIGER, MIETKE: *Die Katakombe "Santi Marcellino e Pietro"* (26. j.), Textband 48–50; F. BISCONTI: *Orfeo*, Temi di iconografia paleocristiana paleocristiana, a cura di F. Bisconti (Sussidi Studio Antichità Cristiane 13), Città del Vaticano 2000, 236–237; KOCH: *Frühchristliche Sarkophage* (28. j.), 23–24; J.-M. ROESSLI: *Imágenes de Orfeo en el arte judío y cristiano*, Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro, ed. A. Bernabé, F. Casadesús, I–II (Religiones y mitos 280–281), Madrid 2008, 179–226, különösen 210–213, Abb. 16 (Domitilla *cubiculum* 31), Abb. 9. (Callixtus *cubiculum* 9); F. JOURDAN: *Orphée et les chrétiens. La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*, I, Paris 2010, 381–390; F. JOURDAN: *The Orphic Singer in Clement of Alexandria and in the Roman Catacombs. Comparison between the Literary and the Iconographic Early Christian Representation of Orpheus*, *Studia Patristica* 73 (2014) 118–122.

Callixtus és Priscilla katakombákból csak bárányok láthatók Orpheus körül, amely Krisztusra, mint Jó Pásztorra utaló asszociációt sejtet. A 4. századtól, legkésőbb Nagy Konstantin idejétől kezdve már a katakombák képein is megjelennek az állatok Orpheus körül, akik nemcsak vadak, hanem háziállatok is.⁴⁶

Az ókeresztény szövegeket jól ismerő Antonio Bosio impozáns Roma Sotteraneájában, 1632-ben a Domitilla katakombában felfedezett Orpheus-képeket az úgynevezett orphikus testamentum, egy több változatban rekonstruálható Orpheusnak tulajdonított, valójában Kr. e. 2. századi, hellenisztikus kori alexandriai zsidó szerző által írt költemény alapján értelmezte, a testamentumot Alexandriai Kelemen Protreptikosában idézte (VII, 74):⁴⁷

A thrák Orpheusz, Oiagrész fia, aki egyszerre volt költő és a misztériumok avatott magyarázója, miután leírta az orgiákat és kifejtette a bálványistenek teológiáját, egy palinódiába kezd, és az igazságot tartalmazó, ténylegesen Szent Beszédet végül mégiscsak megéneкли:

Kikhez törvény adta jogom, szólok, de ki innen mind, aki tisztátalan! Te viszont Méné fia, halljad, Muszaios, színgáz szavamat, hogy a hit, mit eleddig szívből vallottál, a jövőtől el ne szakasszon: isteni szóra ügyelj, annak légy tisztviselője, szívedet és elméd igazítsd, válassz helyes ösvényt, másra ne vedd szemedet, csak a mindenség Urára, rá, ki örökké él...

*Majd alább világos szavakkal hozzáfűzi:
Egy, maga szülte magát, s ez az egy mindennek atyja,
s ebben a mindenben lakozik, de a földi halandó nem láthatja, viszont Ő mindet látja szemével.
Így hát Orpheusz, bár tévúton járt, idővel egyszer megértette:
Hát ne habozz, elméd ne latolgasson, te halandó,
térj meg az Istenhez, s engeszteld őt ki, ne késsél!*

⁴⁶ JOURDAN: *The Orphic Singer in Clement of Alexandria* (45. j.), 118–122.

⁴⁷ Az Otto Kern által kiadott *Orphicorum fragmenta*-ban 245–248. számot kapott töredékek Orpheusról, mint pogány költőről szólnak, aki felismeri, hogy egyetlen isten létezik és már csak őt dicsóiti. Mivel az orphikus testamentumot több ókeresztény szerző is ismerte és hivatkozott rá: Theophilus, Tatianos, Órigenés, Pseudo-Justinus, Kelemen, Lactantius és Ágoston, Bosio számára nyilvánvaló volt, hogy egy keresztények számára jól ismert történetről van szó: A. BOSIO: *Roma Sotteranea. Opera postuma*, Roma 1632, 627–631. A magyarul közölt idézet fordítója: Tóth V., a versrészletekét Szepessy T., lásd még a 48. jegyzetet. A 2006-ban publikált magyar fordításban néhány szót a tanulmány egyik lektorának javaslata nyomán módosítottam.

A *Protreptikos* I, 4., 5. és 6. fejezetében Alexandriai Kelemen Orpheust és Orpheus énekét Krisztussal, a *Logos*szal állította párhuzamba. Kelemen szerint Orpheus más pogány dalnokokhoz, Amphiónohoz, Ariónhoz és Eunomoshoz hasonlóan bálványimádó csaló, az Isten nevét viselő igazi ének, a *Logos*, az örök harmónia éneke Sionról érkezik. Orpheusszal szemben azonban már Krisztus előképe, a Szentlélektől eltelt Dávid király éneke is az igazi, kezdettől létező *Logos*. Kelemen igazi dalnoka azonban Krisztus, maga a *Logos*, aki úgy vonzza és szelídíti meg a különféle állati tulajdonságokkal összehasonlított bűnökkel terhelt emberiséget, ahogy Orpheus az állatokat vonzza magához (az idézett magyar fordítás a 4. fejezetből származik).⁴⁸

Egy maga szelídítette meg a valaha is létező legvadabb állatokat, az embereket: a könnyelmű szárnyasokat, a csaló csúszómászókat, az indulatos oroszlánokat, az élvhajbász dísznökat, a ragadozó farkasokat. A kövek és a fák értelem nélkül valók. A köveknél is érzéketlenebb ember pedig a tudatlanságban van elmerülve [...]

És e szerfölött vad állatokat, valamint a köveket a mennyei ének alakította át szelíd emberekké [...]

Nézd az új ének erejét! Kövekből és állatokból hozott létre embereket. Az érzéketlen holtak pedig, akik valóban nem voltak részesei az életnek, azzal, hogy csupán hallgatóivá váltak az éneknek, új életre keltek.

Fabienne Jourdan 2010-ben csaknem ezer oldalas kétkötetes monográfiát írt Orpheus ókeresztény recepciójáról, és a *Protreptikos* Orpheus-hasonlatát részletesen, 500 oldalon át elemző első kötetben az alábbi folyamatot vázolja fel: Kelemen ügyes retorikával, a pogány mítosz képeinek allegorikus értelmezésével krisztianizálja Orpheust, aki a megvetésre méltó pogány énekesből, csalóból, démonok szolgájából Krisztus előképévé válik azáltal, hogy a vadállat-szelídítő új énekét már Dávid, majd Krisztus, a Logos énekli. Végül az imént idézett orphikus testamentumra való hivatkozással azt is bemutatja Kelemen, hogy maga Orpheus, a pogány misztériumok alapítója és megéneklője is megtért az igaz hitre.⁴⁹

Antonio Bosio hívta fel a későbbi régész-generációk figyelmet Eusebiosz Constantinus-*panegyricus*ának 14. fejezetére is, ahol az alexandriai teológiához és annak képeihez, szimbólumaihoz vonzódó Eusebiosz is átvette Kelemen Orpheus-Krisztus hasonlatát:

⁴⁸ Clem. Alex. *Protr.* I, 4–6 (*Opera*, ex recens. G. DINDORF, I, Oxonii 1869, 4–9.). A legújabb szövegkiadásokat használja JOURDAN: *Orphée et les chrétiens* (45. j.), I, 345. A *Protreptikos* magyar fordítása: Tóth V. (szerk., ford.): *Alexandriai Kelemen: Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz* (Ókeresztény örökségünk 10), Budapest 2006, aki M. MARCOVICH 1995-ben megjelent szövegkiadásából fordított. Tóth Vencel 2006-ban publikált magyar fordításában néhány szót a tanulmány egyik lektorának javaslata nyomán módosítottam.

⁴⁹ JOURDAN: *Orphée et les chrétiens* (45. j.), I, 15–466.

Krisztus, a preegzisztens *Logos* új éneke az igazság éneke, de még Dávid, Krisztus előképe is magasabb rendű énekes Orpheusnál, aki ebben a vonatkozásban Krisztus komolytalan riválisának számít.⁵⁰

A *Roma Sotterranea* óta az ókeresztény Orpheus-ábrázolások értelmezése mindmáig vitatott a kutatásban, az alábbiakban bemutatandó értelmezések időnként a 17. és 21. század között sokat változó *Zeitgeist* tanulságos példáinak is tekinthetők. A kutatók egy része görcsösen függetleníteni szeretné az értelmezését az ókeresztény szerzők, mindegyik Kelemen szövegeitől, mások azonban nem tudnak elszakadni a *Protreptikostól*, időnként félre is értve Kelemen Orpheus-Krisztus hasonlatát. Bosio nagy hatású értelmezésének bírálatai szerint a katakomba képeinek megrendelői nem ismerhették az orphikus testamentumra utaló keresztény szövegeket, amelyek nyugaton nem voltak elterjedtek. Orpheus a képeken nem olvas verset, nincs együtt múzsákkal. A testamentumra hivatkozás az ókeresztény szövegekben a megtérésre buzdítást szolgálja, a katakombák képei nem pogányoknak, hanem keresztényeknek szólnak. Ez utóbbi ellenérvre kapásból mondhatnánk egy rekontra érvet: az ókeresztény apologetikus irodalom szövegei is keresztényeknek szólnak, nemcsak a pogányokat buzdítják megtérésre.

Giovanni Battista de Rossi nyomán keresztény régészeti kézikönyvében Carl Maria Kaufmann is Krisztussal, a vadakat terelő, bárányokat védelmező Jó Pásztorral azonosította Orpheust, a korai Orpheus-képeken (Callixtus katakomba, szarkofágok) csakugyan láthatók bárányok, az ókeresztény képeken pedig feltűnően jelen vannak a vadállatok mellett háziállatok is.⁵¹ Az elmélet bírálói szerint azonban Orpheus nem pásztor a képeken, a SS. Pietro e Marcellino katakomba 64. *cubiculum*ában egy sírkamrán belül látható Orpheus és Jó Pásztor,⁵² így a megrendelők, ha Krisztus pásztor aspektusát tartották fontosnak ábrázolni, a jóval elterjedtebb Jó Pásztor ikonográfia képtípusai között választhattak.

Henry Leclercq 1936-ban,⁵³ majd a következően Orpheus-Krisztusról író, az ókeresztény ábrázolások értelmezése során az orphikus, gnóosztikus, (új)platonista, mithraikus tanításokat és a mágikus gemmák képi üzeneteit zavaros érveléssel összekeverő John Block Friedman 1970-ben Krisztust, mint lélekvezetőt, illetve a halhatatlanság szimbólumát látták Orpheus alakjában, aki a Jó Pásztor alak helyettesítője is lehet a kezdetben még kialakulatlan ókeresztény ikonográfiában.⁵⁴ Már az 1970-es években megfogalmazódtak azonban az ellenérvék is: semmilyen jel, ikonográfiai elem nem utal ilyen funkciókra, asszociációkra a vizsgált képeken, nem világos, hogy a Jó Páztorként jól

⁵⁰ Euseb. *Paneg. Const.* 14 (PG 24, éd. par J.-P. MIGNE, Paris 1857, 1410–1412.).

⁵¹ G. B. De ROSSI: *Nuovi scoperti nel cimitero di Priscilla per le escavazioni fatte nell' anno 1887*, *Bulletino di Archeologia Cristiana* 1887, 29–35, Pl. VI; C. M. KAUFMANN: *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn 1905, 307–308.

⁵² STERN: *Orphée dans l' art paléochrétienne* (42. j.), 12.

⁵³ H. LECLERCQ: *Orphée*, *Dictionnaire d' Archéologie Chrétienne et de Liturgie* XII/2, éd. par F. CABROL, H. LECLERCQ, Paris 1936, 2738.

⁵⁴ J. B. FRIEDMAN: *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1970, 38–85.

értelmezhető *kriophoros* alak helyett miért kellett volna egy fríg sapkás másik pásztor is bevezetni az ókeresztény ikonográfia *repertoire*-jába.⁵⁵ Ezt a *repertoire*-t figyelembe véve erősen úgy tűnik, hogy a keresztény megrendelőket nem foglalkoztatta ez a Hermés-ábrázolásokra jellemző szimbolika.⁵⁶

A dura európosi zsinagóga és a gázai zsinagóga Orpheus-ikonográfiára emlékeztető zenélő Dávid-ábrázolásainak hatása alatt hangsúlyozta Henry Stern 1974-ben azt a szakirodalomban már az 1950-es évek óta lappangó elméletet, hogy az ókeresztény Orpheus-képtípus zsidó eredetű, Orpheus Dáviddal azonosítható: mindketten Krisztus, a Logos előképei, ahogy Kelemen is megfogalmazta a *Protreptikos*ban.⁵⁷ A magyar kutatásban Xeravits Géza a dura európosi nyugati falnál talált zsinagóga megmaradt falképeinek kiváló elemzésében a központi panelen látható lanton játszó alakot szintén Orpheus-Dáviddal azonosította.⁵⁸

Mivel sem a durai, sem a gázai zsinagógában nem ábrázoltak szinkretisztikus Dávid-Orpheus alakokat, csak Dávidot ószövetségi szimbólumokkal, így az Orpheus-ikonográfia legfeljebb a zenélő Dávid-ábrázolások előképeként jöhet számításba. A zsinagóga legkésőbbi festésrétegéhez tartozó Dávid ábrázolás egy olyan jól megkomponált ikonográfiai program részét képezi, ahol az Izrael megújulását jelképező szőlőtöke és oroszlán, valamint a 12 fiával együtt ábrázolt Jákob alakja Jákob áldásának beteljesedését, Dávid király (nem Orpheus) 12 törzs fölötti uralkodását jelképezi.⁵⁹ A korábbi próbálkozásokkal szemben egyre több vizsgálat eredményei vezettek abba az irányba, hogy az Orpheus-Dávid asszociáció Alexandriai Kelemen találmánya, Dávid és Orpheus azonosításának nincs igazolható nyoma a Kelemen korát megelőző zsidó irodalomban.⁶⁰

Henry Stern koncepciójának bírálata kapcsán 1977-ben Sister Charles Murray fogalmazta meg a legrészletesebben azt a mind a régészeti, mind a teológiai szakirodalomban elterjedt nézetet, hogy Orpheus nem más, mint az üdvözítő Krisztus mint új Orpheus, aki egyúttal a Logos és a Bölcsesség a katakombák képein. Az azonosítás alapjául a Protreptikos és Eusebios Konstantin *panegyricus*ának imént említett 14. fejezete szolgál.⁶¹ A későbbiekben elhangzó fő ikonográfiai érv pedig az, hogy a katakombákban központi helyen ábrázolják Orpheust a bibliai jelenetek között, mint a megváltás szimbólumát. A mellékje-

⁵⁵ J. HUSKINSON: *Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, Papers of the British School at Rome 62 (1974) 71.

⁵⁶ HUSKINSON: *Pagan Mythological Figures* (55. j.), 83–84. lehetségesnek tartotta, hogy a korai Orpheus-ábrázolások utalások lehettek Krisztusra, mint lélekvezetőre és a pásztori paradicsom őrzőjére, de az ókeresztény irodalomban olvasható Orpheus, Odysseus és Sol-értelmezések széles körű elterjedtségéről legfeljebb csak spekulációkat lehet megfogalmazni.

⁵⁷ STERN, *Orphée dans l'art paléochrétienne* (42. j.), 12–15.

⁵⁸ XERAVITS G.: *A durai zsinagóga nyugati falképciklusának vallási és politikai üzenete*, Antik Tanulmányok 56 (2012/2) 263, 266.

⁵⁹ XERAVITS: *A durai zsinagóga* (58. j.), 266.

⁶⁰ CH. SISTER MURRAY: *The Christian Orpheus*, Cahiers Archéologiques 26 (1977) 19–26.

⁶¹ SISTER MURRAY: *The Christian Orpheus* (60. j.), 20.

leneteken gyakran Isten, illetve Krisztus csodái láthatók, amelyek aláhúzzák a fő jelenet, Krisztus-Orpheus jelentőségét a festmények megrendelői számára.⁶²

Kézenfekvők az ellenérvek: az Orpheus-Krisztus azonosítás hívei túl absztrakt képzet-társításokat feltételeznek a képekhez, a vizsgált szövegek csak hasonlítják Orpheust Krisztussal, de nem azonosítják vele. Nagy feltűnést keltett a SS. Pietro e Marcellino katakomba 1957-ben felfedezett 79. *cubiculum*a is, ahol Orpheust két madár hallgatja. A katakomba festményeinek monográfiájában a baloldali sas feltámadást jelképező fénixmadárral történő azonosítása is felvetődött.⁶³ A madárnak azonban nincs nimbusza, sugárkoszorúja, ezért nem igazolja Orpheus azonosságát a holtakat feltámasztó Krisztussal.

Ami a kompozíciós érvet illeti: az Orpheust ábrázoló katakombafestmények fentebb bemutatott táblázatában látható, hogy a sírkamrákban nem mindenhol központi helyen ábrázolják Orpheust, a mellékjelenetek sem mindenütt csak csodákat mutatnak be. A zenélő Orpheus-jelenet a *héró*st körülvevő állatokkal kompozíciós szempontból tökéletesen alkalmas arra, hogy egy kifestendő tér központi pontján, akár mennyezetben vagy *arcosolium*ban lehessen megkomponálni. Ez önmagában nem lehet ikonográfiai érv Orpheus és Krisztus azonossága mellett.

Az egyik legmeggyőzőbb értelmezés Janet Huskinsoné 1974-ből, aki kivételes módon még az intercisai ládikaveretet és a hozzá kapcsolódó korábbi magyar szakirodalmat is ismerte.⁶⁴ Hivatkozva arra, hogy a katakombaművészet ritkán vesz át ok nélkül számúra értelmetlen dekorációkat az antik művészetből, Huskinson szerint Orpheus funerals kontextusban értelmezendő: Krisztus allegóriája, a halál legyőzésének szimbóluma messianisztikus-bukolikus paradicsomi allúziókkal (az intercisai ládikán a Krisztust megjelenítő, gonosz lelkeket elhárító, Messiás-királyra utaló monogrammal), házi, vad és mitikus állatokkal.⁶⁵ Megváltásra-feltámadásra asszociáló értelmezése általánosságban érvényes lehet az Orpheus-képekre, de Huskinson nem figyelt arra, hogy az Orpheus ábrázolások mindennapi életben használt tárgyakon is előfordulnak, az intercisai ládikaveret sem síri használatra készült. Ezért az ókeresztény Orpheus-ábrázolások értelmezését éppen az intercisai ládikaveret kapcsán nem szükséges kizárólag a halál legyőzése és a paradicsomi állapot asszociációira leszűkíteni, még akkor sem, ha egyébként jogosan feltételezzük, hogy a 4. századi pannoniai keresztények is készültek már életükben is a halálra, a feltámadásukra és az örök életre.

Godo Lieberg 1984-ben már teljesen elszakadt az Orpheus-Krisztus azonosítástól: Orpheus alakját az antik költészet aranykort bemutató képei és az ószövegségi messia-

⁶² Lásd ehhez az Orpheus-ábrázolásokat tartalmazó katakombák *cubiculum*ainak képi programjait a fentebb bemutatott táblázatban.

⁶³ DECKERS, SEELIGER, MIETKE: *Die Katakombe "Santi Marcellino e Pietro"* (26. j.), Textband 323, Farbtafel, 64–65, Nr. 79.

⁶⁴ HUSKINSON: *Pagan Mythological Figures* (55. j.), 89, Kat. Nr. 25., 4. század második felére utaló kelteztést megadva.

⁶⁵ *Uo.*, 70–72.

nisztikus jóslatok nyomán az apokaliptikus-messianisztikus színezetű aranykor szimbólumának tekinti,⁶⁶ amelyben Krisztus, az új és jobb Orpheus, az Ige az új aranykor hírnöke.⁶⁷ Itt is az a probléma, hogy túl absztrakt képzettársításokat feltételez az ókeresztény képekhez, amelyek nem, vagy nem feltétlenül kizárólag elvont fogalmakat jelenítenek meg. Ráadásul az intercisai ládikán a krisztogram egyértelműen Krisztus-asszociációt sejtet, a személytelen szimbólumok irányába elmozduló értelmezések így zsákutcával fenyegetnek.

A 20. század utolsó harmadának szakirodalmában előtérbe kerülő késő antik szent ember-koncepciók befolyásolhatták Laurence Vieillefon értelmezését 2003-ban, aki szerint Orpheus szintén nem Krisztus, hanem egyfajta szent ember (*theios anér*). Mediátor az isteni és emberi világ között, mágikus bajelhárító erejű dalnok és egyúttal misztériumvallás-alapító, az isteni harmónia jó ismerője pogányok, keresztények számára egyaránt.⁶⁸ Itt is kézenfekvő az ellenérv: Orpheus mítosza (magányos, tanító életmódja) és a késő antik szent emberek élete között felszínes hasonlóság áll csak fenn. Ebben az esetben is fennáll az a veszély, hogy a késő antik-ókeresztény szerzőknél végső soron mégis csak mitikus Orpheus-alakhoz kapcsolódó asszociációkat túlértelmezzük az ókeresztény képeken.

Az eddigiekben bemutatott érveket és ellenérveket az alábbi táblázat szemlélteti:

Keresztény Orpheus-ábrázolások értelmezései	Ellenérvek
A. BOSIO, 1632: monoteizmusra áttérő, az egyetlen istent dicsőítő költő az ún. orphikus testamentum szövegei nyomán (Orph. Fragm. 245–247). A verset ismerik Theophilos, Tatianos, Órigenés, Pseudo-Justinos, Kelemen, Lactantius, Ágoston.	A katakomba képek megrendelői nem feltétlenül ismerhették a testamentumra utaló keresztény szövegeket, amelyek nyugaton nem voltak elterjedtek. Orpheus a képeken nem olvas verset, nincs együtt múzsákkal. A testamentumra hivatkozás az ókeresztény szövegekben a megtérésre buzdítást szolgálja, a katakombák képei nem pogányoknak, hanem keresztényeknek szólnak.
G. B. DE ROSSI, 1887: Orpheus Krisztussal, a vadakat terelő Jó Pásztorral azonos, korai Orpheus-képeken (Callixtus katakomba, szarkofágok) bárányok láthatók.	Orpheus nem pásztor a képeken, a SS. Pietro e Marcellino katakombában egy sírkamrán belül van Orpheus és Jó Pásztor, a Jó Pásztor ikonográfia sokkal elterjedtebb.
H. LECLERCQ, 1936; J. B. FRIEDMAN, 1970: Krisztus, a lélekvezető, illetve a halhatatlanság szimbóluma	Semmi nem utal ilyen funkciókra, asszociációkra a képeken, a keresztény megrendelőket nem foglalkoztatta ez a Hermés-ábrázolásokra jellemző szimbólumok.

⁶⁶ G. LIEBERG: *Arione, Orfeo ed Anfione. Osservazioni sul potere della poesia*, Orpheus 5/1 (1984) 139–155.

⁶⁷ JOURDAN: *The Orphic Singer in Clement of Alexandria* (45. j.), 126–127.

⁶⁸ VIEILLEFON: *La figure d'Orphée* (33. j.), 146–154.

<p>H. STERN, 1974: a képtípus zsidó eredetű, Orpheus Dáviddal azonosítható: mindketten Krisztus, a logos előképei, a Protreptikos és a Dura europosi zsinagóga Orpheus-Dávid ábrázolása nyomán.</p>	<p>A durai zsinagóga csak Dávidot ábrázolja ószövetségi szimbólumokkal. Alexandriai Kelemen előtt nincs igazolható nyoma Dávid és Orpheus azonosításának a zsidó irodalomban.</p>
<p>CH. MURRAY, 1977; J.-M. ROESSLI 2008: az üdvözítő Krisztus az új Orpheus, a Logos, bölcsesség, a Protreptikos és Eusebios nyomán. A katakombákban központi helyen ábrázolják a bibliai jelenetek között, mint a megváltás szimbólumát, a mellékjeleneteken Isten és Krisztus csodái láthatók.</p>	<p>Túl absztrakt képzetársításokat feltételez a képekhez, a vizsgált szövegek csak hasonlítják Orpheust Krisztushoz, de nem azonosítják vele. A sírkamrákban nem mindenhol központi helyen ábrázolják, a mellékjelenetek sem mindenütt csak csodákat mutatnak be.</p>
<p>J. HUSKINSON, 1974: Orpheus funerális kontextusban értelmezendő, Krisztus allegóriája, a halál legyőzésének szimbóluma, messianisztikus-bukolikus paradicsomi allúziókkal, házi, vad és mitikus állatokkal.</p>	<p>Orpheus mindennapi életben használt tárgyakon is előfordul (pl. az intercisai ládika), ezek értelmezését nem szükséges kizárólag a halál legyőzésére és paradicsomi asszociációkra szűkíteni.</p>
<p>G. LIEBERG, 1984; F. JOURDAN, 2010: Orpheus az apokaliptikus-messianisztikus színezetű aranykor szimbóluma.</p>	<p>Túl absztrakt képzetársításokat feltételez a képekhez, az intercisai ládikán a krisztogram egyértelműen Krisztus-asszociációt sejtet.</p>
<p>L. VIEILLEFON, 2003: Orpheus nem Krisztus, egyfajta szent ember (<i>theios anér</i>), mediátor, az isteni és emberi világ között, mágikus bajelhárító erejű, harmónia ismerője pogányok, keresztények számára egyaránt.</p>	<p>Orpheus mítosza (magányos, tanító életmódja) és a késő antik szent emberek élete között felszínes hasonlóság áll csak fenn.</p>

Az eddigi értelmezéseket és ellenérveiket összefoglaló táblázatban szemléltetve kiderül, hogy a legerőtlenebb ellenérvek Antonio Bosio 1632-ben és Janet Huskinson 1974-ben megfogalmazott értelmezései mellett láthatók.⁶⁹ Nem zárható ki az a lehetőség, hogy görög nyelvű ókeresztény munkákról, szövegekről, például a mind latin, mind görög ókeresztény szerzők által emlegetett orphikus testamentumról ne lett volna ismeretük azoknak a tehetős, talán irodalmi műveltséggel is rendelkező keresztényeknek, akik a katakombák Orpheus-ábrázolásait megrendelték.⁷⁰

⁶⁹ BOSIO: *Roma Sotteranea* (47. j.), 627–631; HUSKINSON: *Pagan Mythological Figures* (55. j.), 68–73. A felsorolt elméleteket más szempontból, más gondolatmenet mentén szintén bemutatja JOURDAN: *Orphée et les chrétiens* (45. j.), I, 389–399.

⁷⁰ Az Orpheus-mítosz ókeresztény recepciójáról a Kr. u. 1-5. században részletes elemzést nyújt JOURDAN: *Orphée et les chrétiens* (45. j.), II, 13–212. Jourdan monumentális művének második kötete az alábbi szerzők életművében és az alábbi művekben vizsgálja meg az Orpheus-mítosz, mindenekelőtt az orphikus kozmogónia recepciótörténetét: Pseudo-Clementinák; Órigenés: *Contra Celsum*. Orpheus, mint barbár és/vagy pogány, eretnenségek, bálványimádó misztériumok kitalálója jelenik meg Jourdan gyűjtésében az alábbi szerzőknél és

A magam részéről én is elhagynám a korábbi kutatás, főként a keresztény régészek körében elterjedt sematikus Orpheus-Krisztus azonosítását. Amennyiben Orpheus csak hasonló Isten fiához, de nem azonos vele, hanem továbbra is csak egy mitológiai alak, *hērós*, aki megtér, majd Isten dicsőségéről énekel az állatoknak, a mitológiai jelenet kétféle aszociációs lehetőséget kínál a keresztény néző számára. Orpheus, a megtért költő éneke Kelemen hasonlatának megfelelően úgy vezeti az embereket Isten felé, ahogy korábban megbabonázta a természet erőit és az állatvilágot is. A költő éneke azonban nemcsak istenről és a megtérésről szól, hanem az Isten által az embernek felkínált, és a megtért ember által elfogadott örök életről és a holtak feltámadásáról is.

A késő római Orpheus-ábrázolások közül a Domitilla katakombá Orpheus-*arcosolium*-ának kompozíciója tekinthető az intercisai jelenet legközelebbi párhuzamának.⁷¹ Az egész *arcosolium* ikonográfiai programját a Domitilla katakombát kutató európai uniós projekt résztvevői, Norbert Zimmermann és Vasiliki Tsamakda 3D lézerszkenneres vizsgálatok nyomán 2009-ben átértelmezték: a korábban Krisztus születését megjövendülő ószövetségi próféták helyett Szt. Pál apostolt és az ablakában állva hallgatózó Theklát látják megfestve az Orpheus jelenet felett.⁷² Függetlenül attól, hogy a projekt által javasolt új keltezés a 4. század utolsó harmadára releváns érvek hiányában nem meggyőző, végső soron a funerális kontextust figyelembe véve mindkét értelmezés a Krisztus tanításaival megismerkedő zsidók, illetve pogányok megtéréséről, és a megtért ember feltámadásba és örök életbe vetett reményéről szól, logikusan illeszkedik az Orpheus, mint pogány költő értelmezési lehetőséghez is.

A 4. században a jobb anyagi körülmények között élő keresztény és nem keresztény tanulók egyaránt a klasszikus szerzők által közvetített antik kultúrával ismerkedtek meg az iskolában⁷³ (Pannoniában az elenyészett iskolai füzetek helyett a mitológiai jelenetekkel díszített ládikaveretek nagy száma utalhat erre). Mivel a keresztény szemlélő az általa látott mitológiai jelenetekhez keresztény asszociációkat is társíthat, hiszen a késő antik időszak-

műveknél: a korábban tévesen Hippolytosnak tulajdonított *Refutatio omnium haeresium*; Epiphanos: *Panarion*; Alexandriai Kelemen: *Strómateis*; Tatianos; Theophilos: *Autolykos*. A recepciótörténeti értékelés további késő antik szerzők Orpheus-képének elemzésével folytatódik: Eusebios, Alexandriai Kyrillos, Vak Didymos, Theodoros és a *Tübingeni Theosophia* szerzője. Kifejezetten egy egysístenhívő, Mózes tanításait ismerő, de még Homérosznál és a pogány görög kultúra elterjedésénél korábban élő Orpheus-képet alakít ki az ismeretlen szerzőjű 1. századi zsidó háttérű *De monarchia*, az Ankyrai Markellosnak tulajdonított *Cohortatio ad Graecos*, és Alexandriai Kyrillos Iulianus ellen írt műve, Eusebios *Praeparatio Evangelica*-ja, valamint a *De trinitate* Vak Didymostól: JOURDAN: *Orphée et les chrétiens* (45. j.), II, 119–143, 171–186.

⁷¹ N. ZIMMERMANN, V. TSAMAKDA: *Pitture Sconosciute della catacomba di Domitilla*, Rivista di Archeologia Cristiana 85 (2009) 601–640.

⁷² ZIMMERMANN, TSAMAKDA: *Pitture Sconosciute* (71. j.), 629–632, Abb. 11a–b.

⁷³ Lásd legutóbb NAGY L.: *Mitológiai és bibliai alakokkal díszített ládikaveretek értelmezési problémái*, Az egyházatyák a reformáció és az ellenreformáció korában. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság XVII. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból (Studia Patrum VIII), szerk. D. TÓTH J., PAPP Gy., Sárospatak 2019, 166–167, további irodalommal.

ban a mitológia az általános műveltség részét képezte (mint jobb helyeken ma is), nem gondolnék valamiféle Orpheus-Krisztus keverékalakra, ezért nem gondolnám azt sem, hogy a pogány istenalakokat és bibliai témákat együttesen megjelenítő ikonográfiai programok a pannoniái késő római ládikavereteken szinkretisztikus jellegűek lennének.⁷⁴ A 4. századi Pannoniában úgy tűnik, megfér egymás mellett a *paideia* és *pistis*, mítosz és a logosz, Isten igéje. Orpheus éneke a keresztény szemlélő számára egyaránt szólhat az egyetlen istenről, Krisztus eljövételéről és a halottak feltámadásáról, függetlenül attól, hogy olvasta-e közvetlenül Alexandriai Kelemen műveit.

Levente Nagy

Orpheus the Ideal Poet.

Notes on the Interpretation of Mythological and Biblical Representations of the Orpheus Casket from Intercisa, Southeastern Cemetery, Grave 1023

The study analyses the bronze mounts of the Orpheus casket with biblical and mythological representations. The casket was recovered in two stages, in 1903 and 1967 in the disturbed late Roman grave 1023 of the southeastern cemetery of Intercisa (Dunaújváros). After a brief iconographical analysis of the depictions of the casket, the contribution continues with the analysis of the earlier hypotheses concerning the interpretation of the Orpheus figure in early Christian art and in the Protrepticus of Clemens Alexandrinus from the point of view of the early Christian reception history of the Orpheus myth.

⁷⁴ A szinkretisztikus értelmezés még a második világháború előtt terjedt el a magyar szakirodalomban: KÁDÁR Z.: *Pannonia ókeresztény emlékeinek ikonográfiája* (A budapesti Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Művészettörténeti és Keresztényrégészeti Intézetének dolgozatai 59), Budapest 1939, 3; lásd még KÁDÁR Z.: *A ságvári későrómai szinkretisztikus ábrázolású ládikaveret*, *Archaeológiai Értesítő* 95 (1968) 90–92.

Nem tartja szinkretisztikusnak a mitológiai és bibliai ábrázolásokkal díszített ládikavereteket Tóth Endre sem, de mivel – álláspontja szerint – nemcsak pogány értelmüket („ihren heidnischen Sinn”) elvesztő alakok (mint pl. Orpheus) láthatók ezeken a vereteken, hanem kifejezetten pogány istenalakok is, ezért a ládikákat csak pogányok használhatták: E. TÓTH: *Das Christentum in Pannonien bis zum 7. Jahrhundert nach den archäologischen Zeugnissen*, *Das Christentum im Bairischen Raum*, hrsg. von E. BOSHOFF, H. WOLFF, Wien 1994, 255. Később már nem állítja ezt, az Orpheus-jeleneteket már „ideológiamentes” témáknak, a szelíd és vad állatok közt „paradicsomi állapotokat” jelző ábrázolásoknak tartja: TÓTH E.: *Keresztények a római Pannóniában*, Szent Márton és Pannónia (8. j.), 53, 57.

A téma legutóbbi részletes, a korábbi véleményeknél árnyaltabb kifejtése a pogány istenalakok, köztük Sol, Iuppiter, Mars keresztény kontextusban történő értelmezésének lehetőségeivel: NAGY: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm* (16. j.), 79–89. Nem foglalkozik ez a tanulmány Sol Invictus Mithras misztériumai és az orphikus misztériumok közötti sokoldalú, de titokzatos kapcsolatrendszerrel, mert ez a kapcsolatrendszer a ládika képeinek értelmezése szempontjából nem releváns. A témával részletesen foglalkozott NAGY L.: *Az idő rövid története Mithras misztériumaiban: A Chaos rendje, a sötétség városa és a kezdetek ikonográfiája*, *FiRKák II. Fialat Római Koros Kutatók II. Konferenciakötete*, 2007. október 9–10. Visegrád, 2009. november 20–22. Komárom, szerk. Bíró Sz., Győr 2012, 17–19.

Pataki Elvira
Ἄγγελοι αἰγλήεντες.
Az angyalokról szólás lehetőségei
Nazianzosi Szent Gergely homiliáiban és költeményeiben

Nazianzosi Szent Gergely (330–390) egyetlen művében sem nyújt teljes és rendszeres angelológiai összefoglalót, miként hasonlóval nem találkozni a 4. század más patrisztikus szerzőinél sem. Ez azonban nem jelenti, hogy a trinitológiai, krisztológiai munkásságával a *Theologos* minősítést kiérdemlő, az utóbbi időkben költőként is újraértékelt kappadokiai atyát ne foglalkoztatta volna a kései antikvitás számos vallásából ismert¹ égi lények mibenléte. Szent Gergely mély meggyőződéssel hisz a szellemvilág tiszta, jóságos létezőiben: betegségében őrangyalához fordul segítségért,² Konstantinápolyból való távozásakor a város védangyalaitól vesz búcsút,³ s egy húsvéti beszéde tanúsága szerint részese mennyei lény epifániájának is.⁴ Alkotásaiban az égiesen túl feltűnik a földi angyal etikai-érzelmi kategóriája is: szülei (főként az imádott édesanya), Nagy Szent Vazul a rájuk emlékező gyászbeszédekben, sírepigrammákban rendre angyalokként jelennek meg.⁵

Homiliáinak több tucatnyi, angyalokra vonatkozó utalása a 325-ös és 381-es zsinatok intelligibilis, láthatatlan teremtményekre vonatkozó tanítását követi. Némileg módosul a kép, ha az óriási verses életművet vesszük szemügyre, amelynek csupán töredéke olvasható modern szövegkiadásban. A keresztény eszméket klasszikus formában megszólaltató, döntően az archaikus kor és a hellénizmus művészetfelfogását tükröző költemények⁶ angyalokkal kapcsolatos, a témát olykor sajátos megvilágításban láttató helyei tartalmukban, fogalmazásukban egyaránt erősen különböznek a prózai művektől.

A jelen vizsgálat célja e műfajokhoz, előadási alkalomhoz igazodó kettős beszédmód, továbbá az angyaltematika Gergely esztétikájában játszott szerepének vázlatos bemutatása néhány tipikus szöveghely alapján, a kijelentések megformáltságára koncentráló szövegolvasás révén. A választott módszer háttérében az életműben másutt is megmu-

¹ Lásd ehhez R. CLINE: *Ancient Angels. Conceptualising Angeloi in the Roman Empire*, Leiden 2011.

² *Carm.* II, 1, 89 (PG 37, 1443, 8).

³ *Or.* 42, 27 (PG 36, 492 B).

⁴ *Or.* 45, 1 (PG 36, 624 A).

⁵ *Anthologia Palatina* 8, 5; 15; 45.

⁶ D. A. SYKES: *The Bible and Greek Classics in Gregory Nazianzen's verse*, *Studia Patristica* 17, Berlin 1982, 1127–1130; A. S. HOLLIS: *Callimachus. Light from Later Antiquity*, Callimaque, éd. L. Lehnus, F. Montanari (Entretiens sur l'Antiquité classique 48), Genève 2002, 35–54; Ch. SIMELIDIS: *Selected Poems of Gregory of Nazianzus: I.2.17, II.1.10, 19, 32*, Göttingen 2009, 21–57.

tatkozó dualizmus, az atya teológusi és költői attitűdje eltéréseinek ismert ténye áll.⁷ Gergely számára – platóni képzeteket idézve – az isteniről való ismeret legmagasabb formája az ihletett, költői tudás, amely mást és máshogy állít a természetfelettiről, mint az égi jelenségek szaktudósainak technikai ismeretei. Hasonlóképp, Gergely szemében az igazán jó teológus nem az, aki felfedezi Istent, hanem akinek megadatik e felismerés kifejezésének, értelmezésének adománya, amely utóbbi dacolni képes a hangtest és jelentés viszonyának tisztázatlanságával, az idea verbális megragadhatóságának nehézségével, az isteni tartalom és az emberi nyelv tökéletlensége okozta feszültséggel.⁸ Felfogásában a prózában kifejezhető, tudományos-spekulatív attitűdre, *technére* épülő teológiai kijelentések korlátozott érvényességét felülmúlja a Szentlélek ihlető ereje révén született költészet. A hivatásának az isteni lényeg emberi értelem számára közölhetővé alakítását tekintő Gergely önmagát egy versében hangszerként, *a koszorúval ékes himnusz éneklő, fényes angyali karral* (αἰγλήεις [...] χορὸς [...] Ἀγγελικὸς, μέλπων ὕμνον ἐπιστέφειον) együtt, Isten kezében megszólaló lantként (μὲν ἔχεις ὕμνοπλον κιθάραν)⁹ ábrázolja. A költői és angyali tudás hasonlósága, már-már egylényegűsége az életműben gyakran felbukkanó gondolat, amelynek igazolásául az alábbiakban a téma gyér szakirodalmának áttekintése utána a 2. *teológiai beszéd* angyalokkal kapcsolatos kijelentéseinek bemutatása következik; majd ezek összevetése két hosszúvers, a *De substantiis mente praeditis* és az *In laudem virginitatis* néhány helyével.

A téma modernkori vizsgálata a legutóbbi időkig Jacques Rouse 1965-ös tanulmányára korlátozódott, amely műfaji vagy kronológiai rendszerezés helyett tematikus áttekintést nyújt.¹⁰ A cikk körültekintő alapossággal gyűjti össze s kínálja részletesebb vizsgálatra az angyalok természetével, feladatkörével, a megváltásban játszott szerepükkel kapcsolatos gergelyi szöveghelyeket.¹¹ A teljes *corpust* felölelő áttekintés szerint az angyalok mibenlétének pontos definíciójára sehohol nem kerül sor, gyakran maga az ἄγγελος terminus sem hangzik el: ilyenkor a szöveggörnyezet egyértelműsíti a fogalom látens jelenlétét, az adott állítás angyal-referencialitását az olvasó számára. (Utóbbinak a jelentés megalkotásában játszott, ezzel a hellénizmus esztétikáját idéző konstruktív szerepe egyre hangsúlyosabb a kutatásban.)¹² A kappadokiai atya vizuális utalásokban gazdag, platóni képzeteket őrigené-

⁷ T. SPIDLIK: *Y-a-t-il un pluralisme théologique en Grégoire de Nazianze? La théologie est-elle une poésie ou une science?*, Studia Patristica 16, Berlin 1985, 428–432. E megközelítés további példája: E. E. D-VASILESCU: *Gregory Nazianzen's poem On the Son. Comparing his poetry with his orations*, https://www.academia.edu/34846784/Gregory_Nazianzens_poem_On_the_Son._Comparing_his_poetry_with_his_orations (Letöltés ideje: 2019. december 5.)

⁸ SPIDLIK: *Y-a-t-il* (7. j.), 430–431.

⁹ *Carm.* II, 1, 38 (PG 37, 1329, 47–50).

¹⁰ J. ROUSSE: *Les anges et leur ministère selon saint Grégoire de Nazianze*, Mélanges de science religieuse 22 (1965) 133–152.

¹¹ ROUSSE: *Les anges* (10. j.), 134–139; 140–146; 147–152.

¹² A gergelyi szövegalkotás sajátosságairól, a befogadás mikéntjéről lásd F. MEINEL: *Gregory of Nazianzus' Poemata Arcana: ἄρρητα and Christian persuasion*, Cambridge Classical Journal 55 (2009) 71–96.

si tanokkal¹³ vegyítő eszmerendszerben helyezi el az égi lényeket. Az angyali karok, rendek számát, nevét, teremtésük idejét, egymás közti viszonyukat tekintve a szövegek nem egységesek. A fénymetaforikán alapuló kijelentések a végtelen világosság kiadásának, második fénynek (*λαμπρότητες δεύτεραι*) tekintik őket, akik az első, örök és múlhatatlan Ragyogásból származnak.¹⁴ Lévéen egylényegűek és anyagi természetű test által nem határoltak, a platóni képzet alapján (*Phaid.* 78c) mentesek az összetett lények kettős meghatározottságából adódó vizálytól és pusztulástól. A testbe teremtett ember földi alkotórészének börtönszerűsége miatt a fizikain túli szellemi valóságnak csupán erősen korlátozott, megbízhatatlan érzékelésére képes.¹⁵ A világosság kiadásával létrejött angyalok ezzel szemben sajátjuként ismerik az első Fényt; noha esetükben is csak részleges, a számukra térben közelebb, de továbbra is elérhetetlen Lényegtől végtelenül távol maradó tapasztalásról lehet szó, amelyből maguk is különféle mértékben részesednek, természetüknek és rangjuknak megfelelően. Korlátozott tudása révén az angyal tehát a halandóval alkot közösséget.¹⁶ Az isteni felismerése és részleges, de a földinél összehasonlíthatatlanul magasabb rendű megértése (amint azt az angyali hierarchia csúcsára emelt, göggyében királyi rangot követelő Lucifer példája szemlélteti) nem feltétlenül garantálja az angyalok teremtőjükhöz való hűségét.¹⁷ Szemben azonban az emberi bűnbeesés minden további generációra érvényes hatásával, a főangyal és övéinek lázadása nem jelenti a többi szépségének, tiszta istenközelségének végérvényes sérülését.

Ami feladatukat illeti, az *ἄγγελος* szó köznapi jelentése által sugallt hírvivői, közvetítő¹⁸ szerepen túl a homíliaak utalnak a földi lelkek felügyeletére, a megkísértettek megtisztítására. A megváltás folyamatában az atya ugyancsak fontos szerepet tulajdonít nekik: az angyalok jelen vannak a testet öltött Ige földi időzésének legfontosabb pillanataiban (*annuntiatio*, betlehemi jászol,¹⁹ megkísértés a pusztában,²⁰ kereszthalál és feltámadás²¹); s ott vannak a hívők megkeresztelésekor,²² majd haláluk pillanatában, midőn az arra méltók maguk is felvételt nyerhetnek az angyalok karába.²³ A költő Gergely számára mindazonáltal a legfőbb angyali szolgálat a végtelen szépség magasztalása a zene révén, amint arra az ezen összefüggésben rendre megjelenő *χορός* szó utal.²⁴

¹³ Az órigenési angylképzet hatásáról lásd C. MORESCHINI: *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997, 110–111; CLINE: *Ancient Angels* (1. j.), 4–8.

¹⁴ *Or.* 38, 9 (PG 36, 320, 43); *Or.* 40, 5 (PG 36, 364); *Or.* 44, 3 (PG 36, 609); *Or.* 45 (PG 36, 629).

¹⁵ Lásd A.-S. ELLVERSON: *The Dual Nature of Man. Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*, Uppsala 1981.

¹⁶ *Or.* 28, 3 (PG 36, 29).

¹⁷ *Carm.* I, 1, 7 (PG 37, 439); I, 1, 8 (PG 37, 451); I, 2, 1 (PG 37, 524; 528).

¹⁸ *Or.* 28, 31 (PG 36, 72).

¹⁹ *Or.* 38, 17 (PG 36, 332 A); *Or.* 39, 14 (PG 36, 49 C); *Carm.* I, 1, 9, 60–61 (PG 37, 461).

²⁰ *Or.* 38, 16 (PG 36, 329 B–C).

²¹ *Or.* 45, 1 (PG 36, 623 A–B); *Or.* 45, 25 (PG 36, 657 B).

²² *Or.* 40, 4 (PG 36, 364 A).

²³ *Carm.* II, 1, 42, 26–31 (PG 37, 1346); *Or.* 7, 17 (PG 35, 776 B–C).

²⁴ *Or.* 45, 1 (PG 36, 623); *Carm.* II, 1, 36, 39 (PG 37, 1328); *Or.* 7, 17 (PG 35, 776 B–C).

Gabrielle Thomas 2019-es Szent Gergely-monográfiájának vonatkozó fejezete, szemben elődje az angyaltant a krisztológiának alárendelő megközelítésével, elsődlegesen antropológiai szemszögből tárgyalja a témát.²⁵ Ennek alapjául az *In laudem virginitatis* egy Rousse által csupán érintőlegesen jegyzett²⁶ szöveghelye szolgál, benne a Krisztus teremtette emberi faj angelomorf jellegének hangsúlyozásával, az angyal, mint az ember teremtésénél alkalmazott képmás gondolatával.²⁷ Az alábbiak e két tanulmány megközelítésmódját szeretnék bővíteni az angyalok Szent Gergely művészetfelfogásában, illetve saját költői önmeghatározásában játszott szerepének áttekintésével.

Kétségek és bizonytalanság – a 2. teológiai beszéd

A 2. *teológiai beszéd*²⁸ azon öt homíliából álló, szerzője dogmatikai munkássága csúcsának tartott sorozat (*Or.* 27–31) része, amely 379–380 folyamán Konstantinápolyban, az Anastasia-kápolnában hangzott el, s amelyek célja Eunomios Szentháromsággal kapcsolatos eretnek nézeteinek közvetett cáfolata volt. A trinitológiai kérdéseken túl a beszédek, különösen az első két, módszertani problémákat felvető szöveg központi témája a helyes teológusi attitűd kialakítása és az isteni közölhetőségének kérdése.

A második, egyes feltételezések szerint²⁹ a sorozatba utólag iktatott beszéd (*Or.* 28) a szatirikus hangoktól sem mentes nyitányt emelkedettebb filozófiai-esztétikai regiszterben folytatja, a teremtett világ szépségéből következtetve annak alkotójára. A szöveg szerkezetileg két egységre osztható: az első (1–21) az isteni fenség megértéséhez szükséges emberi képességek korlátozott mivoltát taglalja, a folytatás az Úr közvetett megismerésének lehetőségeit latolgatja, a föld (23–27), az ég (28–31) tökéletes rendjének áttekintésével. Az angyalvilág bemutatása a beszéd csúcs- s egyben végpontján kap helyet. Az ég, a levegő, a csillagok szférájából a láthatatlanságba emelkedő, a végső célig (azaz Istenig) eljutni azonban deklaráltan nem képes mentális utazás az emberi megismerés határán, az angyaloknál ér véget.

Az első bekezdések a metafizikai tapasztalás korlátait vizsgálják. A bevezetés (2) hegyi szemlélődésre invitálja a hallgatót, utalva arra, hogy a feljutás a magasba nehézkes és nem veszélytelen a hegyoldalban vadállatok képében ólálkodó eretnekek miatt. Isten megismerését a test zsírossága és a belőle áradó sötét gátolja, a természeti törvény (*φυσικός νόμος*) tanító szemlélése (*ὄψις διδασκαλος*) azonban valamiféle korlátozott

²⁵ G. THOMAS: *The Image of God in the Theology of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 2019.

²⁶ ROUSSE: *Les anges* (10. j.), 141 (az angyali kar apropóján).

²⁷ THOMAS: *The Image of God* (25. j.), 61–65, 72–75. A kutatástörténeti áttekintést lásd ugyanitt, 65, 15. j.

²⁸ A szöveg angelológiai vonatkozásairól lásd ROUSSE: *Les anges* (10. j.), 136–140.

²⁹ H. J. SIEBEN (Hrsg.): *Orationes theologicae. Theologische Reden von Gregorius Nazianzenus*, Freiburg–New York 1996, 46. A homíliát az alábbi kiadásból idézem: E. BARBEL (Hrsg.): *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden*, Düsseldorf 1963.

tudás megszerzését mégis lehetővé teszi, amint azt a későbbiekben a kozmosz elemeit katalógusszerűen felsoroló fejezetek érzékeltetik.

Az angyalokról szóló, kezdetben *ad hoc* megjegyzések e filozófiai-retorikai rendszerbe illeszkednek. Első említésük az istenismeret fokozatainak kiegyenlítetlensége kapcsán hangzik el (3). A halandó szem csakis a vízben tükröződő Nap látványának befogadására alkalmas, néhány földi kiválasztottnak viszont megadatott a közvetlen istentapasztalás élménye. Náluknál is magasabb rendű az égiek, az Istenhez közelebb álló *bizonyos angyali és arkangyali rendek* (ἀγγελικῆς τινὸς ἢ ἀρχαγγελικῆς στάσεως τε καὶ τάξεως τινὸς) istenismere-te. Azonban, teszi hozzá azonnal a szónok, még őket is *sokkal nagyobb távolság választja el Istentől és Isten tökéletes megértésétől* (τελείας καταλήψεως), mint amennyivel szellemi, egy-nemű természetük felülmúlja az ember alantas vegyülékényét.³⁰

A következő fejezet (4) szintén szkeptikus a legfőbb értelem megismerésének lehetőségeit illetően. *Ilyen nagy dolgot értelmünkkel megragadni [...] teljesen lehetetlen és képtelenség, nemcsak a földhöz ragadtaknak és lefelé vonzódnak, hanem a nagyon fenségeseknek és istenszeretőknek* (τοῖς λιαν ὑψηλοῖς τε καὶ φιλοθέοις) is.³¹ Utóbbiak alatt bizonyára az angyalok értendők, akikre a szöveg nyílt megnevezés nélkül utal. A folytatás szintén perifrázissal él: *Nem tudom, hogy a felső szellemi lényeknél* (ταῖς ἀνωτέρω καὶ νοεραῖς φύσεσιν) *is így van-e: őket Isten közelségében egészen átragyogja a fény, ezért talán világosan látnak, ha nem is minden tekintetben, de nálunk tökéletesebben és teljesebben, egymáshoz képest többet vagy kevesebbet, a rendjüknek megfelelően.*³²

Az angyalfogalom kerülésén túl szembeötlő e szövegrész általános gnoszeológiai bizonytalansága. A beszélő állítása szerint nem tudja (οὐκ οἶδα), meddig terjed az égi lények tudása. Bár feltételezi azok magasabb rendű istenismeretét, ezt körültekintéssel, potencialitást kifejező *optativusi* igealakokkal fogalmazza meg: ha történetesen részesei is e lények valamiféle megvilágosulásnak (εἰ μὴ [...] τυχὸν ἄν), az eleve nem teljes (εἰ καὶ μὴ πάντη), s az angyali tudást további korlátok közé szorítja a különféle csoportok eltérő tudásszintje (πλείον ἢ ἔλαττον). Az angyaltematika tárgyalása e ponton ideiglenesen megszakad, helyét Isten közvetett megismerésének problematikája veszi át. A későbbiekben is számos művészeti ágra utaló szövegben a megismerés analogikus jellegét zenei metafora érzékelteti, amelyet a korábban (2) a (természeti) törvényre (φυσικὸς νόμος) utaló, az évszázados nyelvi-filozófiai tradíció értelmében azonban énekes műfajt is jelentő νόμος szó készít elő. A Platónt idéző (*Phaidr.* 73d) hely szerint a szépen formált részek harmonikus egészét alkotó lant látványából, hangjából következtetni lehet annak alkotójára (6).

A következő részlet (8) határozott állítások helyett továbbra is kérdések formájában beszél az angyalokról, egyebek közt azt mérlegelve, azonosítható-e az ötödik elem az angyali

³⁰ Ladocsi Gáspár fordítását az alábbi kiadásból idézem: VIDRÁNYI K. (szerk.): *Az isteni és az emberi természetéről. Görög egyházatyák*, Budapest 1994, I, 143.

³¹ Ladocsi G. ford., VIDRÁNYI: *Az isteni és az emberi természetéről* (30. j.) 144.

³² *Or.* 28, 4 (PG 36, 32). Ladocsi G. ford., VIDRÁNYI: *Az isteni és az emberi természetéről* (30. j.) 144.

természettel, lehet-e szellemi lényeknek anyagi természetű testük? E felvetések megválaszolatlanlansága nem csupán azok retorikusságával indokolható: a beszélő nyíltan elismeri teológiai bizonytalanságát. Az isteni természet milyenségére vonatkozó, emberi értelem számára biztonsággal megválaszolhatatlan kérdések sora (9–11) vezet vissza az ég értelmes lényeinek tematikájához. A 12. *caput* bevezetése szerint *más okokból esetleg valószínű*, hogy Istenről *talán többet tudhatnak* (εἰ μὲν καὶ δι' ἄλλας αἰτίας [...] εἰδεῖεν ἂν) a *kevésbé átláthatót szűk mértékkel felmérni* próbáló (μικροῖς μέτροις μετροῦντες τὰ δυσθεώρητα) ember által befogadhatónál azok, akik akaratának *szemléltői és beavatottjai* (ἐπόπτται καὶ θεωροί), *már ha egyáltalán vannak ilyenek, hozzá közelebb állók* (οἱ ἐγγυτέρω θεοῦ, εἴπερ εἰσι τινες τοσοῦτοι), *akik megjárták a mélységek mélyét*. Az emberi megismerés korlátozottsága e helyütt Isten lehetséges döntéseként jelenik meg, aki *talán* (τάχα μὲν) a tudás nehézségek árán megszerezhetősége (τὸ μὲν πόνῳ κτηθῆν) révén kívánja annak értékét biztosítani. A magasabb rendű tudással rendelkezők kiléte kapcsán egyértelműsítő terminus nem hangzik el, az angyalképzet elliptikus jelenléte azonban kétségtelen, hiszen a mélység (Jóbot idéző) fogalma a folytatásban a megismerésből fakadó gögre figyelmeztet: a Ἐωσφόρος nevű, más módon nem minősített teremtmény a fény teljességének befogadása után ellenszegült urának s lezuhant, talán azért, hogy így szolgáltasson intő példát a tudásban telhetetleneknek. A fejezet egészére az Istenről alkotható emberi kijelentések igazságtartamával kapcsolatos hezitálás jellemző, amelyet a τάχα μὲν / τάχα δέ páros kötőszavak, a τυχὸν + *participiummal* történő szerkesztés, az εἰ + ἂν partikulákkal bevezetett potenciális mondatok fejeznek ki.

A zárás közeledtével (19) a szónok a fenséges titok beavatottjai között Izaiás és Ezékiel alakját idézi fel. Egyikük *látta a seregek Urát dicsőségének trónusán*, amint *hatszárnyú szeráfok vették körül, magasztalták és fedték el* (τοῦτον ὑπὸ τῶν ἑξαπτερυγῶν σεραφίμ κυκλοῦμενον καὶ αἰνοῦμενον καὶ ἀποκρυπτόμενον); a másik leírta *Isten kerubok vontá szekerét*³³ (más értelmezésben: beszámolt a kerubról, Isten akaratának hordozójáról, τὸ ὄχημα τοῦ θεοῦ τὰ χερουβίμ). Noha a szeráfok, kerubok *genus proximumát* jelentő terminust továbbra sem alkalmazó szövegrész viszonylag részletesen foglalkozik az égi lények külsejével és tevékenységével, a szónok nyíltan elbizonytalanítja közönségét a próféták által megtapasztaltak hitelenségével kapcsolatban. Állítása szerint *nem tudja megmondani* (οὐκ ἔχω λέγειν), hogy az általa felidézett tanúságtételek alapja a csakis a szentek előtt feltáruolt *nappali látomás* (εἴτε φαντασία ἡμερινή) vagy *hazug éjszakai jelenés* (εἴτε νυκτὸς ψευδῆς ὄψις), esetleg az *értelem által alkotott kép* (εἴτε τοῦ ἡγεμονικοῦ τύπωσις).

Isten definiálásának nehézségeit mindezidáig válasz nélkül maradó kérdések, apofatikus kijelentések érzékeltetik. Az isteni mibenlétére vonatkozó kérdés megválaszolhatatlanságának beismerése a magát korábban (a gergelyi költészetben gyakori képpel) bolyongó tengerészként megjelenítő beszélőt új módszer keresésére ösztönzi, amelynek alapja a Teremtő felismerése a teremtmények szépségében és rendjében (13: διὰ τοῦ κάλλους τῶν ὀρωμένων καὶ τῆς εὐταξίας θεὸν γνωρίσαι). A halandó értelem számára felfoghatatlan közvetítésére

³³ Ladocsi G. ford., VIDRÁNYI: *Az isteni és az emberi természetről* (30. j.), 155.

vállalkozó szöveg modalitásának legfőbb jegye az élőlények sokféleségére rámutató kérdések dominanciája. A teológiaiakon túl mindenekelőtt esztétikai megfontolásokat felvető tárgyalás a 23. *caput*tól kezdve lazán követi az élőlények fejlettségi hierarchiáját. Az atya a vizekből (24) indulva tart a magasba, előbb a tarka változatosságú (ποικιλία), értelmes dalt (της [...] μελωδίας ὁ λόγος) zengő madarakra utalva, majd a platóni eredetmítosz szerint (*Phaidr.* 258a–259e) az örökéletűek és a halandók között közvetítő, múzsai kabócákat említve. Újabb platóni reminiscencia (*Phaid.* 84–85b) a dalalkotó (ποιῆ μέλος) hatyú szerepeltetése; majd a szépet szerető (φιλόκαλος) páva tűnik fel, amelynek említése a Szent Vazullal készített fiatalkori Órigenés-válogatás címével egyező jelző révén önreflexív konnotációjú. Őket követik a mérnöki, konstrukciós tevékenységben megnyilvánuló természetes értelmük révén a görög múlt és a mitológia képzőművészeivel, építészeivel versengő, munkát és alkotótevékenységet kedvelő (τὸ φιλεργὸν καὶ φιλοτεχνον) méhek, pókok, hangyák (25). A növények, ásványok szépségére összpontosító kitérő után a beszélő a földfelszín szemet gyönyörködtető változatosságára tér át (26). Ezt követi a folyók, tengerek leírása (27); majd, immár végérvényesen felfelé haladva, az ég, a szél, a csillagok (28–29), a költők himnuszaiban magasztalt Nap s az általa előidézett csodás jelenségek bemutatása. Mindezek előadása során a hallgatóságot dialógusbeli partnerként kezelő, űt a hallottak felidézésére, értelmezésre, az összefüggések belátására felszólító kérdéseken túl (*passim*: ἔγνωσ; συνῆκας;) a legfontosabb kohéziós erő a beszélőnek saját tárgyával szembeni, nyíltan vállalt bizonytalansága: a szónok nem tud mit mondani a teremtés nagyszerűségének méltó érzékeltetésére (30: οὐκ οἶδ' ὅ τι χρῆ λέγειν).

Mindezen elszórt, tanácsstalanság jellemezte feltevések után az atya beszéde utolsó hosszú fejezetét (31) teljes egészében az angyaloknak szenteli, noha a tárgyalt lények kiléte a kategórianév hiánya miatt kezdetben nem egyértelmű. A szöveg a 103. zsolnárt idézi, amely szerint *Isten követeivé teszi a szeleket* (ποιεῖν γὰρ λέγεται τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα): az ἀγγελος szó eredeti, hírvivői jelentésben itt jelenik meg először a műben. *Tudtommal az első lényeket is így nevezik* (καὶ τῆς πρώτης οὐσίας τὰς αὐτὰς οἶδα κλήσεις) – hangzik el. Az eredendően vizuális tapasztalásra utaló igei állítmány, az οἶδα egyes szám első személyének használata miatt szubjektív, az *indicativus* révén azonban az eddigi feltételes mód jelezte hezitálásánál biztosabb tudást kifejező mondatot a kétely újabb, immáron nyílt megfogalmazása követi. *Láthatod, mennyire bizonytalankodunk a kifejezések megválasztásában, s nincs hová előbbre lépünk. Csak annyit tudunk, hogy vannak angyalok, főangyalok, trónok, uralmak, fejedelemségek, hatalmasságok, fényességek, felvunulók, szellemi hatalmak, vagyis vannak szellemek, tiszta és átlátszó természetek, amelyek nem hajlanak a rosszra, illetve hajthatatlanul az első ok körül állnak szüntelenül.*³⁴

³⁴ Ladocsi G. ford., VIDRÁNYI: *Az isteni és az emberi természetéről* (30. j.) 167. Vö. 28, 31: ὁρᾷς ὅπως ἰλιγιώμεν περὶ τὸν λόγον, καὶ οὐκ ἔχομεν οἱ προέλθωμεν ἢ τοσοῦτον ὅσον εἰδέναι, ἀγγέλους τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους, θρόνους, κυριότητας, ἀρχάς, ἐξουσίας, λαμπρότητας, ἀναβάσεις, νοεράς δυνάμεις ἢ νόας, καθαράς φύσεις καὶ ἀκιβδηλοῦς, ἀκινήτους πρὸς τὸ χεῖρον ἢ δυσκινήτους, περὶ τὸ πρῶτον αἴτιον αἰεὶ χορευούσας.

Az egyszavas egységekkel induló, majd a növekvő tagok törvénye értelmében fokozatosan bővülő csoportokba rendeződő; eleinte méltóságnevekből, melléknévből képzett elvont főnevekből, majd jelzős szerkezetekből álló terjedelmes, egészen legutolsó szaváig nominális katalógus egységét a lényegében kötőszót nélkülöző mellérendelés adja. Az *asynde-ton* dominanciáját csupán két esetben töri meg az *ἢ* (*vagy*) kötőszó explikatív, illetve alternatívát kifejező használata (*νοεράς δυνάμεις ἢ νόας; ἀκινήτους πρὸς τὸ χεῖρον ἢ δυσκινήτους*). A magyar műfordítás nem adja maradéktalanul vissza az eredeti szöveget. A felsorolás kezdetén az *angyal* szó mellett álló, bizonytalanságot vagy szándékos eltitkolást egyaránt kifejezni képes határozatlan névmás (*ἀγγέλου τινὰς, bizonyos / valamiféle angyalok*) kimarad; ugyancsak hiányzik a rosszra való képtelenség, illetve az arra való bizonyos mértékű hajlam megkülönböztetése (*ἀκινήτους πρὸς τὸ χεῖρον ἢ δυσκινήτους*): a *δυσκινήτους* jelzőt a fordítás ráadásul függetleníti a bűn tematikájától, s önkényesen az angyali kar térbeli pozíciójáról beszámoló tagmondathoz vonja. A fordításban sajnálatos módon elvész az angyalok dicsőítő szerepével kapcsolatos megállapítás egy lényeges eleme is, amelynek fontosságát a görögben alliteráció, illetve a mondat legvégén váratlanul megjelenő új szófaj, a nominális szerkesztés statikusságát megtörő, mozgásigéből származó *χορευούσας* igenév jelzi. Az angyalok ugyanis nem egyszerűen *hajthatatlanul az első ok körül állnak szüntelenül*, hanem dicséretet zengő kórust, örök kartáncot alkotnak a mindenség őseredete körül. Az éneklő, mozgásban lévő kar képzetének tudatosítása amiatt is elengedhetetlen, mert a körforgás gondolata megjelent már a 19. fejezet Izaiás-parafrazisában is, a mennyei trónt övező (*κυκλούμενον*) szeráfok kapcsán. A szüntelen mozgás képzele felsejlik a terjedelmes kérdő mondatot bevezető, a hallgatóságot megszólító, annak együttérzését előhívó, többes szám első személyű *ἰλιγγῶμεν περὶ τὸν λόγον* állítmányban is. A *λόγος*-szal (az alak itt egyszerre jelenti az isteni lényegét s az azt kifejezni próbáló emberi szót) kapcsolatos bizonytalanságot a szónok ugyanis elvont fogalom helyett az érzékeléssel szorosan összefüggő, testi rosszullétre, szédülésre utaló *ἰλιγγῶμεν* igével fejezi ki, amely sokkalta szenzuálisabb, mint a műfordítás semleges *bizonytalankodunk* alakja, s amely a tisztánlátását, tájékozódó képességét ideiglenesen elvesztő ember zavartságát érzékelteti, aki körül forog, örvénylik a világ. Beszélő és közönsége kettős értelemben vett *sympatheia*járól van szó: az angyali szférájába való bepillantásba hallgatóságával együtt beleszédülő szónok e fogalmazással közönsége együttérzését, jóindulatát is biztosítja magának a feladat nehézségének, lehetlenségének újbóli tudatosításával. E beszéd végi *captatio benevolentiae*, amely a következő, az angyalok fénytermészetét, feladatkörét rekapituláló mondat bevezetője is egyben, az aktuális közlőhelyzetre vonatkozó retorikai kérdésbe torkollik. Benne a prózai szöveg-mű megalkotója, tudatosan elhelyezett műfaji utalással, a költészet mint az angyalokról való további autentikus beszédmód felé nyit. *Hogyan is tudná bárki is méltóan himnuszban felmagasztalni*³⁵ *azokat* (*ἢ πῶς ἂν τις αὐτὰς ἀνυμνήσειεν*), akik az első, létrehozó okból

³⁵ Ladocsi G. fordításában: *Vagy még hogyan is dicsérhetjük illően őket?*, VIDRÁNYI: *Az isteni és az emberi természetéről* (30. j.), 167.

részesülnek a legtisztább fényességben (ἐλλαμπομένας τὴν καθαρωτάτην ἑλλαμνιν), s akik ezt *oly mértékben a Szépségből, annak mintájára nyerik, hogy maguk is fényvé lévén képesek az alsóbb létszférák megvilágítására az első fény kisugárzása, továbbadása révén* (τοσοῦτον τῷ καλῷ μορφουμένας καὶ τυπουμένας, ὥστε ἄλλα γίνεσθαι φῶτα καὶ ἄλλους φωτίζειν δύνασθαι ταῖς τοῦ πρώτου φωτὸς ἐπιρροαῖς τε καὶ διαδόσεσι)?

A retorikai kérdésben az angyalokról szólás lehetőségként megjelenő műfajnév – himnusz – amiatt is lényeges, mert a beszéd angyalokra vonatkozó utolsó mondata szerint az égi lények az *isteni nagyság himnuszénekesei* (ὕμνωδους θείας μεγαλειότητος). Az égi énekesek képze az őket irányító, a klasszikus irodalmi tradícióból kölcsönzött, itt Istennel megfeleltetett karvezetőében teljesedik ki: az angyalok nem azért magasztalják az Urat, hogy az megdicsőüljön – hiszen ő maga minden dicsőség forrása és *minden szépség karvezetője*³⁶ (χορηγῶ τῶν καλῶν), akinek teljességéhez semmit nem adhat hozzá szolgáló éneke –, hanem hogy a rangban közvetlenül Isten utáni természetek se legyenek híjával (az általuk véghez vitt) jócselekedeteknek.

A beszéd metapoétikus zárómondata az elhangzottak egészére reflektálva azt utólag *agón* során elhangzó versenydarabnak minősíti, s lényegében megalkotja önnön kritikáját is: e gesztus szervesen kapcsolódik a művészettel, természetes és mesterséges, állati és emberi alkotásokkal, azok versengésével kapcsolatos korábbi kijelentésekhez. A passzív igealakot használó, így minden szubjektivitástól mentes mondat szerint, ha a téma méltóképpen foglaltatott himnuszba (ταῦτα εἰ μὲν πρὸς ἄξιαν ὑμνῆται), akkor azért az azt mintegy inspiráló, a bevezetésben invokált Szentléleknek, illetve a közlés tárgyát (azaz a mindenség rendezett szépségét) létrehozó háromszemélyű egy Istennek jár köszönet (τῆς τριάδος ἡ χάρις). (A *χάρις* a hála kifejezésén túl nyilvánvalóan a szövegmű szépségét biztosító esztétikai minőséget is jelenti itt.) Az e ponton befejeződő beszéd mindenképp győztesnek minősíthető, állítja egy személyben alkotója és bírálója. Akkor is, ha a kívántnál tökéletlenebbül (ἐπιθυμίας ἐνδεέστερον) hajtotta végre feladatát, hiszen e képzeletbeli, partner nélküli, illetve a szónoknak önmagával és tárgyával vívott versenye pontosan az isteni lényegnél összemérhetetlenül könnyebben felfogható másodlagos (angyali) természet emberi értelemmel való megragadhatóságának problémáját (νοῦ κρείττων καὶ ἡ τῶν δευτέρων φύσις) tűzte ki témául. A fő témájául utólag tehát az angyalokat megjelölő homília zárásában olvasható, ismétléssel erősített *beszéd = himnusz* megfeleltetés további fontos önreflexív kijelentést rejt magában. A himnusz, himnuszéneklés fogalma, mint láttuk, több alkalommal is visszatér az utolsó két fejezetben. Az első előfordulás a *költők magasztalta Nap* kapcsán hangzik el (30, 3: ποιηταῖς ὑμνῆται). A második retorikai kérdés formájában az angyalok ember alkotta himnuszban való magasztalásával kapcsolatos kételyt fogalmaz meg (31, 17–18: πῶς ἂν τις αὐτὰς ἀνυμνήσειεν); a harmadik hely az angyalokat nevezi az *isteni nagyság himnuszénekesei*nek (31, 28: ὕμνωδους θείας μεγαλειότητος). A műfajfogalom e hangsúlyos jelenléte

³⁶ A műfordításban sem a *hymnusz*, sem a *karvezető* fogalma nem szerepel: *Isten fenségét zengik [...], aki adományozza a javakat mindenkinek*, VIDRÁNYI: *Az isteni és az emberi természetről* (30. j.), 167.

a mű végén programjellegűnek tekinthető: a 2. *teológiai beszéd* megalkotója a művét betetőző egységet az angyalok magasztalásának szentelve, lexikájában a teológiától a költészet felé fordulva közvetett módon az Isten dicsőségét zengő angyalokéval azonos feladatkört tulajdonít magának, fényük büvökörében, kisugárzásuktól megérintve.

Beavatottság és a közlés határni: De substantiis mente praeditis

Az angyalokra vonatkozó tudás és e tudás közlésének Szent Gergely prózájában és verseiben tapasztalható eltérései kapcsán egyetérthetünk Rousse megállapításával: *Ce qui était dans le discours de manière un peu lâche, hésitant, est repris ici (dans la poésie, P. E.) avec une fermeté nette et tranquille.*³⁷

A költemények angyalábrázolását az információbőségén túl a határozottság és a magabiztosság jellemzi. A témát önálló feldolgozásban, legnagyobb terjedelemben tárgyaló vers a *carmina dogmatica* csoport élén szereplő, tartalmi, gondolati egységet alkotó *poemata arcana* sorozat része. A ma a gergelyi versművészet legjavának tekintett gyűjtemény pontos keletkezési körülményei nem ismertek,³⁸ az mindenesetre valószínű, hogy létrejött az egyházi feladatoktól való 381-es visszavonulást követő utolsó évekre tehető. Az atya költészetének e kései kibontakozását nem a klasszikus pogány előképekkel versengeni kívánó keresztény irodalom létrehozásának a korban másoknál tapasztalható igénye indokolja: ilyesfajta *tour de force* helyett sokkal inkább belső, személyes indítástásról, a testi-lelki szenvedés vigaszáról van szó. A vers (μέτρον) Gergely számára, amint arról egy önéletrajzi költeményében beszámol, a *fájdalom gyógyírját, az ifjak tanításának édes módszerét, a buzdítás gyönyörteljes módját jelentő játék.*³⁹

Noha a címzett nélküli költeményekben külön utalás erre nincs, gyanítható a sorozat didaktikus szerepe. Ennek jegyében tekinti művészi katekézisnek az *arcana* darabjait Frederick Norris; az órigenési *Peri archón*nal mutatkozó tartalmi, szerkezeti párhuzamokat hangsúlyozó David Sykes és Brian Daley; valamint a versek memorizálását segítő énekelhetőség lehetőségét felvető Celicia Milanovic-Barham.⁴⁰ A viszonylag rövid, így

³⁷ ROUSSE: *Les anges* (10. j.), 135.

³⁸ A költemények datálásáról lásd D. SYKES, C. MORESCHINI: *Gregory of Nazianzus: Poemata Arcana*, Oxford 1997, 66–67.

³⁹ *De vita sua* 6–8 (PG 37, 1030): *παίλει δὲ μέτρον τῆς ἀνίας φάρμακον, / παιδεύμα καὶ γλυκάσμα τοῖς νέοις ἄμα, / τερπνὸν παρηγόρημα.*

⁴⁰ F. W. NORRIS: *Gregory Nazianzus' Poemata Arcana. A Poetic, Musical Catechism?*, Union Seminary Quarterly Review 3–4 (2012) 62–75; D. A. SYKES: *Gregory Nazianzen as Didactic Poet*, *Studia Patristica* 16 (7. j.), 433–437; Uő: *Poemata arcana of St. Gregory Nazianzen. Some literary questions*, *Byzantinische Zeitschrift* 72 (1979) 6–15; B. E. DALEY: *Systematic Theology in Homeric Dress, Re-Reading Gregory of Nazianzus. Essays on History, Theology, and Culture (Studies In Early Christianity)*, ed. by Ch. A. Beeley, Washington 2012, 3–12; C. MILANOVIC-BARHAM: *Gregory of Nazianzus: Ars Poetica (Insuos versus, Carmen 2.1.39)*, *The Journal of Early Christian Studies* 5 (1997) 497–510.

a gergelyi költészet ódiúmát jelentő terjengősségtől, repetitív jellegtől mentes, jól áttekinthető versek a kezdetek, illetve az isteni megismerésének problematikájából (1) kiindulva tárgyalják a Fiú (2), a Szentlélek (3), a kozmosz (4), a gondviselés (5), az értelmes lények (6), a lélek (7), végül az ember teremtésének, bűnbeesésének és megváltásának (8) kérdéseit. A tudatosan szerkesztett kötetnek is tekinthető szövegcsoport pozitív mentális folyamat⁴¹ dokumentuma, amelynek során a beszélő a kétkedésből a záróvers végére a tudás bizonyosságáig jut el. A nyolc alkotás mindegyikét nyelvi, gondolati sokszínűség jellemzi: a költő pogány auctoroktól vett idézeteket, platóni reminiszcenciákat vegyít a *Septuaginta*, az evangéliumok szöveghelyeivel. A kevés narratív elemet tartalmazó, hexameterben íródott sorozat műfaji előképeként a homérosi, újabban a kallimachosi himnuszokat, illetve az archaikus és hellenisztikus tankölteményt szokás említeni.⁴²

Az angyalok futólagos említésére már a nyitóversben sor kerül. Még az értelmes égi lények sem rendelkeznek maradéktalan, mindenre kiterjedő istenismerettel, emiatt fordul segítségért műve élén a tudásban és annak kifejezésben megmutatkozó hiányosságait nem titkoló költő a Szentlélekhez (csakúgy, mint tette az iménti homília szónoka). Az *arcana* 6. darabja, a 99 hexameterből álló Περί νοερῶν οὐσιῶν (*De substantiis mente praeditis*) témája a szellemi lények, az isteni fényhez közeli angyalok (és a szintén értelemmel bíró ember) természetének állandósága, illetve a változékonyság és a bűn összefüggése. A 2. *teológiai beszédben* is említett, hatalomvágyába belebukó Lucifer a földi teremtmények iránti irigységében a bűnbe viszi a Paradicsom lakóit, a gonosz hadait szabadítva a világra. Krisztus azonban nem semmisíti meg teljes egészében a lázadók erejét, s a szöveg nem zárja ki annak lehetőségét, hogy Lucifer a végítélet tüzében megtisztul bűneitől. Míg Isten mindörökkön egy és állandó, az angyalok negatív változást élhetnek meg, az emberi természet pedig teljes mértékben kiszolgáltatott a változásnak, s ezzel a bűnnek.

A vers a homérosi hasonlatok gyűrűs szerkezetét követő természeti képpel indul (1–5), amely a Fényt hivatott megjeleníteni: amint az eső elvonultával a felhők között feltündöklő koncentrikus ívek szivárványt alkotnak, úgy sugárzik szét minden irányban, távoli körökben az isteni ragyogás az egyetlen, megragadhatatlan, megnevezhetetlen örök forrásból, megvilágítva az alsóbb szférákat. A klasszikus görög–római költészetben alig szereplő, az Ószövegségben erős jelképiséggel bíró szivárvány közvetett allúziókra épülő⁴³ leírása a 10. sorban az angyalok dicséretével folytatódik. Utóbbiak fontosságát nyelvileg az egyenrangú tagokat (a Fény forrását és az angyalokat) összekapcsoló páros kötőszó biztosítja (ὁ μὲν πηγῆ φάεων / Οἱ δὲ τε φῶτα Δεύτερα ἐκ Τριάδος). A vers a prózai művekhez hasonlóan *királyi rangú második fényként* nevezi meg az ég szellemi lényeit. Részletes bemutatásukra a

⁴¹ A folyamatszerűség, a haladás érzékeltetésére szolgál az utazó változatos formában megjelenő képe (hajós, folyón átgázló vándor, szárazföldi gyalogos). Vö. A. FALKNER: *St. Gregory of Nazianzus and the Classical Tradition. The Poemata Arcana qua Hymns*, Philologus 154 (2010) 78–87.

⁴² DALEY: *Systematic* (40. j.); FALKNER: *St. Gregory* (41. j.).

⁴³ Az aratosi, nikandrosi, vergiliusi párhuzamokról lásd SYKES, MORESCHINI: *Poemata arcana* (38. j.), 195–196.

12–20. sorban kerül sor, amelyek legszembetűnőbb jellegzetessége (az iménti szentbeszéd hezitáló, a lényeket a földi tudás és nyelv behatároltsága miatt kimondani nem tudó elbeszélőmódjával összevetve különösen feltűnő) bizonyosság. A szövegrész élén az angyalok fényeredetét hangsúlyozó, alliterációval bővülő, megszólításként is értelmezhető Ἀγγελοι αἰγλήεντες szerkezet olvasható, amelyet listaszerű, jelzők dominálta, a számos mozgásigé eredményeképp dinamikus tulajdonságkatalogus követ:

Fényességes angyalok, ragyogóak, külső forma által nem határoltak, akik fűrgeszellemekként védőn körbeveszik⁴⁴ a magasságos trónust; tűzként és isteni szelőlöként átszáguldanak a levegőgőgen, buzgón teljesítve a magasságos megbízásokat; egytermészetű, értelmes lények, áttetszőek, akik nem testből származnak (hiszen a testbe szilárdulók nyomban el is pusztulnak), sem testbe nem kerülők, maradva mindvégig azok, amiknek létrejöttek.⁴⁵

Az angyalok tűz- és széltermészetére utaló πῦρ καὶ πνεύματα θεῖα meghatározás, szemben a 2. teológiai beszéd bizonytalan felvetésével, itt kétségtelen tényként hangzik el. A sebes gondolatokkal megfélemtetett angyalok gyors mozgását szinte kizárólag daktilikus sorokkal érzékeltető, lendületes szöveg azonban váratlanul megtorpan egy önkorrekciót tartalmazó, önmegszólító sorpárnál (19–20): *Már-már egészében elpusztíthatatlannak (ἀτειρέες) mondtam volna őket – de fogd vissza túlon túl heves paripád értelméd zablájával!*⁴⁶ Az angyalok Istennel egylényegű állandóságának, romolhatatlanságának homérosi jelző segítségével történő kimondása, amely az eddigi aretalógia szerves folytatását képezhetné, a szövegben hamarosan tárgyalásra kerülő Lucifer-történet ismeretében teológiailag téves állítást eredményezne: ennek elkerülésére a költő száguldo, a témával mintegy azonosuló gondolatainak megfűkezése szükséges. (A rohanó állat képe egyaránt eredeztethető a paripáiról híres Kappadokiában élő atya lovak iránti rajongásából, a *Phaidros* lélekfogat-metaforájából, de tekinthető a kései antikvitás bevett retorikai közhelyének is.⁴⁷)

Az angyali tökéletesség lelkesítő, magával ragadó témája által előidézett esetleges tévedés veszélyére figyelmeztető, feszültségkeltő beékelés után a folytatás (22–26) az angyalok szolgálatkészségére, engedelmességére helyezi a hangsúlyt, akik az Úr segítõ-

⁴⁴ Míg ROUSSE: *Les anges* (10. j.), 141. a trónus körül szent *farandole*-t lejtő angyalokról beszél, a kommentár szerint a *choros* platóni értelemben az égitestek körmozgására utal, lásd SYKES, MORESCHINI: *Poemata* (38. j.), 198.

⁴⁵ Arc. 6, 13–19 (SYKES, MORESCHINI 26–27 = PG 37, 439–440): Ἀγγελοι αἰγλήεντες, ἀειδέες, οἳ ῥα θόωκον / Ἄμφι μέγαν βεβαῶτες, ἐπεὶ νόες εἰσὶν ἐλαφροὶ, / Πῦρ καὶ πνεύματα θεῖα δι' ἠέρος ὤκα θεόντες / Ἐσσυμένως μεγάλῃσιν ὑποδρήσσουσιν ἐφετμαῖς, / Ἄπλοῖ τε, νοεροὶ τε, διαυγέες, οὐτ' ἀπὸ σαρκῶν / Ἐρχόμενοι (σάρκες γὰρ ἐπεὶ πάγεν αὐθις ὀλοῦνται), / Οὐτ' ἐπὶ σάρκας ἰόντες, ὅπερ δ' ἐγένοντο μένοντες. A görög szöveget saját fordításban SYKES, MORESCHINI kiadásából (38. j.) idézem.

⁴⁶ Arc. 6, 20–21 (SYKES, MORESCHINI 27 = PG 37, 440): Ἥθελον εἰπεῖν πάμπαν ἀτειρέες ἀλλ' ἄνεχ ἵππον / Καὶ μάλᾳ θερμὸν ἔοντα, νόου ψαλλοῖσιν ἔεργων.

⁴⁷ SYKES, MORESCHINI: *Poemata* (38. j.), 200.

iként uralmuk alatt tartják a mindenséget, s a vezérüktől kapott megbízatásuk alapján férfiakra, városokra, egész népekre vigyáznak, a halandók vértelen szóáldozatának (azaz imáinak, λογικῶν θυῆων) ismerőiként. Az iménti szentbeszédben az angyali funkciók utolsónak említett legfontosabbjáról, a magasztalásról a költemény e pontján nincs szó.

Ami a fenti kijelentések megfogalmazását illeti: az elbeszélői önkorlátozást követő részben elhangzó információk archaizáló, ezáltal valamiféle ősi tudás közvetítését sugalló homérosi nyelven szólalnak meg. Az epikus nyelvhasználathoz igazodik a *μεγάλοιο Θεοῖο genitivusi* esetvégződése (22), az Úrra vonatkozó *ἄναξ* méltóságnév (24), a várost jelentő *πόλις* helyett annak *πτόλις* változata (25), a halandót megjelenítő *ἡμεριοισι* (*egy napig élő*) formula (26). Mindezeket a korábbi, a trónust védőn körülálló angyalokra utaló, jellegzetes homérosi *tmésis*-ben álló Ἄμφι μέγαν βεβρωῶτες szintagma (13) készíti elő, amely hasonló szakrális kontextusban szerepel az *Ilias* nyitójelenetében, az Apollón-pap Chryszés istene kultushelyeit felsoroló, égőáldozatokra utaló imájában.⁴⁸ A vértelen, verbális áldozat gergelyi hangsúlyozása közvetetten az archaikus formával megidézett politeizmustól való elhatárolódásként is értelmezhető.

A szókincsével, alaktanával a görög költészet őskorát idéző rész után az önkorlátozás iménti gesztusa ismétlődik meg (27–46). Az újabb önmegszólítással (27: Θυμὲ, τί καὶ ῥέξεις; *Lélek, mit teszel?*) bevezetett szakasz elbeszélőjének égi szépségekhez közelítő szava megremeg (*τρομέει λόγος οὐρανοῖσι / Κάλλεισιν ἐμβεβαῶς*), szemét a tisztánlátást akadályozó köd (*ἀχλύς*) borítja be (csakúgy, mint a haldokló, vagy az istenség közelségét megtapasztaló homérosi harcosokét⁴⁹), s elbizonytalanodik a folytatást illetően. A téma nagysága és az előadó kisszerűsége közötti eltérésre épülő retorikai toposznál többről van szó: a költő a főangyal lázadásának elbeszélésétől erkölcsi, pedagógiai okból is tart. A továbblépéssel kapcsolatos habozást ismét a *Ringkomposition* elvét követő, több epikus formulát idéző⁵⁰ hasonlat jeleníti meg, benne az áradó, gyors sodrású folyón átkelni készülő utazó képével (30–35), akit dermesztő félelem, jeges rémület (*θάρσος ἐπηξε, φόβος δ' ἐπέδησεν*) kerít hatalmába. (A megdermedés igéje fentebb a testbe szilárdulás és a halandóság elválaszthatatlanságának összefüggésében szerepelt.) A költőt a valós, fizikai határátlépésére készülő utashoz hasonló félelem (*τάρβος*) fogja el a tudható és a titkolandó határán. Megretten, amikor (a hésiodosi, Zeusra vonatkozó *ὑψιμέδων* jelzővel illetett) *tiszta Magasságos*⁵¹ *fénnyel töltekező szolgálói*, azaz az angyalok vétkeiről kellene nyilatkoznia, ezzel a bűn útját készítve elő másoknak; s ugyancsak habozik a Jó változhatatlanságát kimondani / leírni,⁵² hiszen maga is tapasztalja a bűn urának működését a világban.

⁴⁸ *Il.* I, 37: ὃς Χρύσην ἀμφι βέβρωκας.

⁴⁹ SYKES, MORESCHINI: *Poemata* (38. j.), 201.

⁵⁰ *Uo.*, 202.

⁵¹ *Theog.* 529. (A jelző a 71. sorban visszatér.)

⁵² Az írásbeliség és szóbeliség vegyülését a „szavaimmal felvélni” (*ἔμοις ἐπέεσσι χαράξαι*) szerkezet jeleníti meg.

A költemény a továbbiakban (47–55) az *állandóság = büntől való mentesség; változékonyság = bűnre való képesség, hajlam* összefüggéseit vizsgálja Isten, az angyalok és az ember viszonylatában, ebbéli tudását közvetlen isteni közlés eredményének tüntetve fel. Ennek jelzése során az inspiráció lehetséges pneumatikus képzete helyett a szöveg a lelki történéseket (félelem, bátorság) valamiféle anyagként reprezentáló, azok természetfeletti erő által végrehajtott embertestbe helyezéséről tudósító homérosi felfogást idézi: az Úr a teljes igazság közlésének feladata miatt zavarban lévő költőbe juttatja (szó szerint *dobja*) az igaz tudást (46: Ὡδὲ μοι ἀσχαλώωντι Θεὸς νόον ἔμβαλε τοῖον). Ennek értelmében egyedül az önmagában teljes és tökéletes Úr mentes teljesen bármiféle változástól (53: Εἰς πάντ' ἄτροπος ἐστὶ Θεοῦ φύσις). A *legmagasabb fény nagy szolgálói*, akik pontosan olyan távolságra találhatóak az első Fénytől, mint amennyire az *aithér* a Naptól, természetük szerint kevésbé képesek a rosszra (53: εἰς κακίην δὲ / Δύστροπος ἀγγελικῆ); míg mi, halandók, kifejezetten hajlamosak vagyunk rá (55: εὐτροπος ἡμεῖς). Az angyalok bűnre való alkalmassága tézisének kényes mivoltát a metrum és a gondolat eddigi együtthaladást megtörő *enjambement* (51–52) is érzékelteti.

Ezt követi a fénytermészetre utalva itt is Ἐωσφόρος-ként megnevezett lázadó homérosi és kallimachosi⁵³ áthallásokkal teli története (56–66). A szöveg a továbbiakban a mindenséget teremtő Krisztus és a Magasságost (71: ismét ὑψιμέδων) övező karból magának hadsereget kiszakító Gonosz harcának, majd Lucifer büntől való megtisztulásának témáját járja körül. Utóbbit a földön elszaporodó bűnök terjedelmes katalógusa (73–81) előzi meg, amely szerkezetileg az angyalok korábbi aretalogiájának (13–26) szerkezeti megfelelője, s amelynek szereplői között indirekt utalás szintjén⁵⁴ a pogány istenek is feltűnnek. A bevezetés jelzős szerkezetét variációs ismétléssel megidéző, ezáltal keretet képező utolsó sorok (12: Ἄγγελοι αἰγιλήεντες, vö. 96: ἀγγελικῆς αἰγλης) ismét az angyalok fénymivoltát tudatosítják, s a velük kapcsolatban elhangzott kijelentések igazságát bizonyítandó, azokat a Szentlélek tanításaként tüntetik fel (96): Ταῦτα [...] Πνεῦμ' ἐδίδαξε. A költemény zárását a 2. *teológiai beszédéhez* hasonlóan az alkotói önreflexivitás jellemzi. A költőnek az angyalokról elmélkedve sikerül a tudásbéli zavart eloszlató, szabályozó mértékre lennie: e μέτρον maga Isten.⁵⁵ Bár Sykes és Moreschini kommentárja az isteni törvény változatlan állandóságaként⁵⁶ értelmezi a μέτρον fogalmát, költői alkotásról lévén szó nem zárható ki a poliszém alak jelentéseinek (mérce, mérték, versmérték) tudatos egybejátszatása: a kifejezés nyilvánvalóan a metrikára, a vers rendjére, illetve magára a költészetre mint a mindenséget

⁵³ Lásd a Lucifer rosszindulatára utaló βάσκανος, βασκανίη alakokat (66; 71) – a szó a kallimachosi esztétika ellenfeleinek állandó minősítése, vö. *Ait.* fr. 1, 17; *Epiqr.* 21,4.

⁵⁴ Lásd a Homérosnál Aphroditére vonatkozó φιλομειδέες (77), az Apollón jóstevékenységet idéző χρησμολόγοι (78) minősítést, a Hádésra utaló ταρτάραιοι (79) melléknevet.

⁵⁵ *Arc.* 6, 96–97 (SYKES, MORESCHINI 32 = PG 37, 446): Ταῦτα μὲν ἀγγελικῆς αἰγλης περὶ Πνεῦμ' ἐδίδαξε / Πρώτης θ', ὑστατίας τε. Μέτρον δὲ τε κἀνθάδ' ἀνεῦρε. / Μέτρον δ' αὐ Θεός ἐστιν.

⁵⁶ SYKES, MORESCHINI: *Poemata* (38. j.), 214: *standard of judgement*.

leképező, elrendező, értelmező tevékenységre is utal.⁵⁷ A költészet értéke a μέτρον mérő-eszköz jelentése alapján válik világossá (98–99): *amennyire közel kerül valaki az Úrhoz, annyira fény maga is, s ami fény, az a dicsőséggel (εὐχος) egyenértékű.*⁵⁸ Az istenközelség és a fénytermészet az angyalok állandó ismertetőjegye a gergelyi rendszerben. Az angyali feladatok mű eleji felsorolásából, mint láttuk, a magasztalás hiányzik – a vers végi εὐχος ismét homérosi nyelvből vett fogalma e hiányt pótolja, amelynek révén az angyalokról éneklő, ezáltal Istenhez még közelebb kerülő (36: ἐμοὶ θεότητος ἀειδέος ἄσπον ἰόντι) Gergely maga is részese lesz a dicsőítésnek és egyben a dicsőségnek.

Az angyali költészet földi mimézise: In laudem virginitatis

További, egyéb forrásból nem ismert angyaltani adatok olvashatók egy másik, a szüzeséget magasztaló gergelyi költeményben. A *carmina moralia* egy tematikus sorozatának bevezetőjeként⁵⁹ olvasható, bizonytalan datálású⁶⁰ Παρθενικής ἑπαινος (*In laudem virginitatis*) monumentális, 714 hexameterből álló mű, amelynek eleje az angyaltársadalom működésébe enged bepillantást (*Carm.* I, 2, 1). A magát a bevezetésében két alkalommal is *tiszta szívből áradó tiszta himnusz*ként meghatározó⁶¹ mű kiindulópontja a szüzeségek égi eredete. Az érintetlenség az anyagi világ teremtése előtt alkotott szellemi lények *par excellence* sajátossága, az angyali életforma elengedhetetlen alapkövetelménye. Az atya témáját a teremtéstől a megváltásig ívelő üdvtörténeti kontextusba helyezi: az angyalok tisztasága mint modell meghatározó az anyagi világ létrehozásában, amelyet Krisztus visz végbe; majd az első férfi Úr általi megteremtésében; végül a női nem *Logos* általi életre hívásában is. A házasság feddhetetlensége jellemezte édenkerti időszakot azonban a (Bábel és Sodoma említésével jelzett) bűnbeesés követi, a kéjvágytól való szabadulás pedig csakis az Ige megtestesülése révén lehetséges. A Krisztus tisztaságát magasztaló fennkölt imapár után a mű szerkezete, hangneme megváltozik: két fényességes öltözetű asszony, a Házasság és a Szüzeségek lép színre, akik az *agón* klasszikus hagyományát idézve terjedelmes, a mű kétharmadát kitevő beszédpárban igyekeznek meggyőzni az olvasót saját felsőbbrendűségükről; a szöveg végül a Krisztus által maga mellé, égi díszhelyre emelt Parthenié dicséretével zárul. A vers e tartalmi-formai sajátosságait, aránytalanságait a kutatás olykor két, eredetileg független alkotás ismeretlen okból bekövetkezett egymás

⁵⁷ A μέτρον mint a világot felmérő, értelmező eszköz szerepel a 2. *teológiai beszédben* is: *Or.* 2, 12.

⁵⁸ *Arc.* 6, 98–99 (SYKES, MORESCHINI 32 = PG 37, 446): Ὅσον πελάει τις ἄνακτι, / Τοσσάτιον φῶς ἐστίν, ὅσον φῶς, εὐχος ὁμοῖον.

⁵⁹ Vö. *Carm.* I, 2, 2 (*Praecepta ad virgines*); I, 2, 3 (*Exhortatio ad virgines*).

⁶⁰ A modern szövegkiadás a vers keletkezését a 370-es évekre teszi, lásd K. SUNDERMANN: *Gregor von Nazianz. Der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit: (Carmen 1,2,1,215 – 732)*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1991. Az alábbiakban a görög szöveget a *Patrologia Graeca* kiadásából idézem.

⁶¹ PG 37, 521, 8; 522, 9.

mellé kerülésével magyarázza. E felfogást példázza Klaus Sundermann, akinek kiadása kizárólag a két *Streitrede* kommentáros szövegét tartalmazza, amelyeket a kutató a keleti eredetű, az archaikus kardalban, majd egyes hellenisztikus műfajokban (*iambos*, bukolicus *agón*) is feltűnő versengésirodalom sajátos keresztény reprezentánsának tart.

Az angyalok közvetett, *isteni kar* (523, 6: Θεοῦ χορός), illetve *második fény* (uo.: φῶτα Δεύτερα) formájában történő említése a házasság ígájától mentes lények (523, 5: ἀζυγγέες) felsorolásában olvasható először, közvetlenül az Úr megnevezése után. Részletes tárgyalásukra a Szentháromság tisztaságának (523, 12: Τριάδος καθαρῆ φύσις) említése után, az ember teremtésének sajátos, esztétikai szempontú elbeszélése előtt kerül sor (524, 10–526, 6). Az egység kezdete a fényességes (*αιγλήεντες*), a trónust védőn körülálló (*ἀμφὶ μέγαν βεβαῶτες*), az isteni megbízatásokat fürgén teljesítő angyalok ábrázolásával megegyezik a *De substantiis* négy sorával (524, 10–13 = 439, 12–440, 1–2). Az ilyesfajta önidézet igen gyakori a költőnél, s tekintettel a versek erős homérizálására, akár újkéletű epikus formulának is tekinthető. A folytatás viszont jelentős eltéréseket mutat a két, az angyalábrázolás szempontjából egymást kiegészítő szöveg között. Míg a *De substantiis* az angyalok (meta)fizikai tulajdonságainak, feladatainak rövid bemutatása után, illetve a további információk kimondásával / elhallgatásával kapcsolatos elbeszélői dilemmát követően a luciferi lázadástörténettel folytatja, addig az égi lények esendőségével kapcsolatos bármiféle, a dehonesztálás veszélyét rejtő kijelentést nélkülöző *In laudem virginitatis* az angyalok kiegyensúlyozott, gondoktól mentes létezését jeleníti meg. Ennek alapja – az ideális létezés előfeltételei között elsőnek említve – a nász (*γάμος*) hiánya, amelynek hatásaként sem fájdalom, sem aggodalom, sem az érzelmekből fakadó zavaros nyugtalanság (525, 2: παθέων κλόνος αἰνὸς ἀτάσθαλος) nem környékezi őket. (Utóbbira a homérosi *hapaxszal* jelölt, így epikus harcjeleneteket idéző *κλόνος* utal.) Az ezt követő rész az anyagi lét, a földi társadalom jelentésmezejéből vett kifejezésekkel a sem testrészek által nem tagolt, sem lakhely által el nem különített angyalok egyéni integritását és közösségi összetartását emeli ki, azok egyedüli vágyaként az istenközelséget jelölve meg. A *Εἰς πόθος ἀμφὶ ἄνακτα Θεὸν μέγαν* elliptikus, a vágy mibenlétét megfogalmazó *infinitivust* nélkülöző, azonban az olvasó által könnyen kiegészíthető mondata (525, 5) a fentiek értelmében a trón körül helyet foglaló (énekelő, táncoló) karra utal. Az angyali boldogság meghatározása *via negativa* folytatódik a következőkben (525, 6): az égi lények nem gyönyörködnek (*τέρποντ'*) sem gyermekben, sem hitvesben, s nem kell viselniük a földi létben ezekkel járó, a *γλυκὺς πόνος* oxymoronnal megfogalmazott *édes terheket*.

A folytatás (525, 7) új szempontokat vetve fel, az angyali miliő fontos tulajdonságaként az emberi közösségek legfőbb bajait okozó anyagi javak hiányát tudatosítja. A gazdagságot nem ismerő égiek – szemben a *fájdalmak feledtetőjének* (525, 8: κακίης μελεδήματα) nevezett, Gaia termette javak megszerzésére kényszerülő, testbe zárt halandókkal – nem szántanak, s a veszélyes tengeren sem hajóznak a *minden rossz forrását jelentő gyomor* (525, 10: γαστέρος ἄρχε κάκοιο) érdekében. A görög hagyományban Hésiodos (*Theog.* 26) óta az intellektus teljes hiányát, a földhözragadtságot megtestesítő

gyomor motívuma az angyali táplálkozás bemutatásához vezet át, amelynek értelmében az égi lények kizárólagos élelme Isten igéje és a Szentháromság ragyogása. Isten tiszta szolgálói (καθαροί θεράποντες) életmódjának leírását a *De substantiis*ban már olvasott, az angyalok testi mivoltát tagadó, egylényegű, szellemi természetüket hangsúlyozó, a két költeményben egyező sorok követik (526, 1–3 = 440, 3–5), amelyekben az angyalok *Istenhez hasonlatos* szüzessége (παρθενική θεοεικελος) a *mindenség irányítójához vezető ösvény* metaforájaként jelenik meg: (526, 5–6: οἶμος ἐτοιμῆ / Πρὸς Θεὸν). Az égbe tartó ösvény térbeli ellentétet képez a *De substantiis* párhuzamos helyén az angyallázadás bemutatásától megrettenő elbeszélő felelősségérzete kapcsán olvasottakkal: ott, mint elhangzott, a terhelő adatok költői közvetítése a bűn mélyébe vezető út egyengetéseként tűnik fel (440, 13: ὁδὸν κακίης). Az οἶμος homérosi fogalma mindazonáltal poétikai kontextusban is értelmezhető: az *Odysseia* híres jelentében a főhős által bűnösnek gondolt és felelősségre vont ithakai *rhapsódos* jeleníti meg ösvényként az isteni erő által beléplántált ének kibontakozásának folyamatát.⁶²

A Szentháromság tisztaságának jelzésszerű említése, az angyalok boldogságának terjedelmes, a szüzességre azonban csak futólag utaló ábrázolása után kerül sor a halandók erkölcsének tárgyalására. Az emberiség egymásnak ellentmondó jelzőkből építkező definíciója – *égi eredetű, földi, magasságos, halandó, nyomorult emberek szent faja, az Úr dicsősége*⁶³ – Gergely antropológiai dualizmusán túl a sorvégi, a bukolikus *caesura* által is hangsúlyozott, dicséretre, dicsőítésre vonatkozó εὐχος Ἄνακτος szintagmával a faj rendeltetésére irányítja a figyelmet, ezáltal a következő hosszabb, az angyalokhoz ismét szorosan kötődő egység főtémáját készítve elő.

Az új témát elbeszélői váltás előzi meg, ismét önmegszólítás formájában, amikor is Gergely – szemben a 2. *teológiai beszéd* kijelentéseit kísérő bizonytalansággal, a *De substantiis* a közlés hatásával kapcsolatos kétségeivel, az eltitkolás kínálkozó lehetőségével – nyíltan *Isten nemes misztériumainak kimondására* szólítja fel önmagát (526, 9): Εἰ δ' ἄγε νῦν ἐρέω μυστήρια κεδνὰ Θεοῖο. A szüzesség utolsó időkben való felragyogásának (Παρθενική τε χρόνοισιν [...] πυμάτοισιν ἔλαμψεν) gondolatával bevezetett szakasz az emberiség sajátos eredetmítoszáat kínálja. Az aitiologikus elbeszélés a sötétség kezdeti általános uralmának bemutatásával indul, amelynek a közvetlenül megszólított (527, 3: Χριστὲ μάκαρ) Krisztus vet véget, aki az Atya parancsának engedelmeskedve létrehozta a világot, elválasztja egymástól a nappalt és az éjszakát, a szárazat és a vizet. Az Atya (szemben a születést, családot a fentiek alapján nem ismerő angyalokkal, vö. 525, 6), gyönyörködik, örömet leli (528, 5: τέρπετο) a Fiú munkájában, azonban hiányérzetének ad kifejezést. Az angyalok ezen összefüggésben jelennek meg újra egy homérosi formákban továbbra is bővelkedő részben, amely az embert megteremtő Úr önnön alkotói gesztusát kísérő szavait idézi:⁶⁴

⁶² *Od.* 22, 347–348: θεὸς δὲ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας / παντοίας ἐνέφυσεν.

⁶³ PG 37, 526, 7–8: Ἐν δὲ καὶ οὐρανίδην, χθόνιον, μεγαλήνορα, θνητὸν, / Ἀνθρώπων μογεράων ἱερὸν γένος, εὐχος Ἄνακτος.

⁶⁴ PG 37, 528, 8–529, 3: Ἦδη μὲν καθαροὶ καὶ ἀείζωοι θεράποντες / Οὐρανὸν ἐϋρὺν ἔχουσιν, ἀγνοὶ νόες, ἀγγελοὶ ἑσθλοὶ, / Ὑμνοπόλοι, μέλποντες ἐμὸν κλέος οὐποτε λήγον / Γαῖα δ' ἐπιζώουσιν ἀγάλλεται ἀφραδέουσι. / Μικτὸν ἔτ

A széles eget bírják már tiszta, örökéletű szolgálaim, szent értelmek, a derék angyalok, e himnuszköltők (ὕμνοπόλοι), akik szüntelenül zengik dicsőségem (κλέος). A föld azonban még értelem nélküli élőlényekkel büszkélkedik (ἀγάλλεται) csak, emiatt helyesnek tűnik számomra e kettőből vegyes fajt hozni létre szilárd formában (πήξαι), halandó és halhatatlan keverékét, aki majd örömét leli munkáimban, elmés beavatottja az égi dolgoknak, a föld nagy ereje, más(od)ik angyal a földből, himnikus éneklője (ὕμνητήρ) akaratomnak és értelmeknek.

Míg a vers elején szereplő angyali társadalomrajz egyes mozzanatai (a földművelés, a házias hiánya) a klasszikus antikvitás aranykormányozat idézik, ez utóbbi rész másfajta mitikus elbeszélést, különös *aitiont* állít a középpontba. A teremtéstörténet e variánsában az angyal szolgál paradigmaként az ember létrehozásához. Az azonos alkotó által véghezvitt, korábbi művét, az angyalt most modellként alkalmazó imitáció alapja a két faj feladatközössége: az ég értelmes lényeinek fő megbízatásához hasonló esztétikai szerepet szán a Teremtő a halandónak is, amint ezt a dicsőítést feladatuk kapó égi és földi csoportra vonatkozó, azonos jelentésű ὕμνοπόλοι és ὕμνητήρ (hymnuszköltő, hymnuszénekes) szavak érzékeltetik.⁶⁵ Az alternatív eredetmítosz Istent *oratio recta*-ban idéző elbeszélője egyetlen ponton sem habozik, az általa közvetített kinyilatkoztatás igazságát nem vonja kétségbe, s azt személyes érintettsége kifejezésével is nyomatékosítja. Az idézet zárultával újra megszólaló elbeszélő az E. sz. 1. személyű birtokos névmás használatával önmagát is implikálja a teremtés ezen zárószakaszába: *a frissen megszilárduló földből egy darabot kiemelve* (529, 4–5: μοῖραν ἐλὼν νεοπηγέοσα ἰης) *halhatatlan kezeivel az Úr az én alakomat állította elő* (Χείρῃσιν ἀθανάτησιν ἐμὴν ἐστήσατο μορφήν). Az ἐμὴν μορφήν szerkezet jelentheti az emberi nemet általánosságban, de igen valószínű, hogy Szent Gergely a fogalmat egyben *stricto sensu* az istendicséretre hivatott halandó költő alfájának, még szűkebb értelmében önnön költő mivoltának kifejezésére is alkalmazza. Ezt igazolhatja a mondat tágabb kontextusa is. Az angyalok életmódját tárgyaló korábbi részben megjelenő gyomor motívuma a *Theogonia* költőavatás-jelenetének kulcsfontosságú képzete: a Múzsák a *pars pro toto* alapján gyomrukkal azonosított (26: γαστέρες οἶον) köznapi halandók közül emelik ki a pástort s szólítják fel az istenek himnikus magasztalására (33: καὶ μ' ἐκέλονθ' ὕμνεϊν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων). Noha a hésiodosi tanköltemény emblemikus gesztusának, a tudás költőbe való láthatatlan belelehelését (31: ἐνέπνευσαν) vizualizáló

ἀμφοτέρωθεν ἐμοὶ γένος εὐαδε πῆξαι / Ὀνητῶν τ' ἀθανάτων τε νοήμονα φῶτα μεσηγῶ, / Τερπόμενόν τ' ἔργοισιν ἐμοῖς, καὶ ἐχέφρονα μύστην / Οὐρανίων, χθονίων τε μέγα κράτος, ἀγγελον ἄλλον / Ἐκ χθονός, ὕμνητήρᾳ τ' ἐμῶν μενέων τε νόου τε.

⁶⁵ Az embert az isteni fény és dicsőség leteteményesének, földi, hymnuszénekes angyalnak tekintő gondolat másutt is olvasható (PG 37, 1327, 7–8): Σὸν βροτὸς αὐ κλέος ἐστίν, δὴν ἀγγελον ἐνθάδ' ἔθηκας / Ὑμνοπόλον τῆς σῆς, ὦ φῶς, ἀγλαΐης. A *Hymnus ad Christum post silentium* esztétikai programjellegről lásd F. GAUTIER: *Le carême de silence de Grégoire de Nazianze : une conversion à la littérature?*, Revue des études augustéennes 47 (2001) 97–143.

babérágatadásnak nincs párhuzama Gergelynél, a gyomor és az angyali himnusz mindkét említett szövegben (és a verses életműben másutt is)⁶⁶ olvasható erőteljes fogalmi ellentétpárja arra mutat, az egyházatyja az Úr parancsát közvetítő, őt magasztaló angyalokat a hésiódosi avatásjelenetet idéző szöveg segítségével megjelenítve ez alkalommal is⁶⁷ utal saját költői elhivatására: az emberi faj létrejöttén túl megteremtődik Nazianzosi Gergely, a költő is.

Konklúzió

A 2. teológiai beszéd és a két költemény angyalokról vallott felfogását összevetve mindekelőtt azok elbeszélői attitűdjének különbözősége tűnik fel. Az egyházi előljárók alkotta közönség előtt felhangzó homíliára az angyalokra vonatkozó emberi tudás megbízhatóságával, a közlés lehetőségével kapcsolatos, több alkalommal, *expressis verbis* kifejezett kétely jellemző. A *Poemata arcana* értelmes lényekről szóló versében az angyalokra vonatkozó információk ideális közlésmódjának problematikájához személyes vonatkozások társulnak. Egyrészt a művész morális-pedagógiai felelősségének régmúltra visszatekintő kérdése: helyes-e a lázadó angyalokról beszélve az egyszerű hívet megzavarni a teljes igazság kimondásával? Másrészt az önreflexió lehetősége: a mindvégig tehernek érzett egyházvezetői feladatai alól végre szabaduló Szent Gergely további életében vélhetően a βίος ἀγγελικός számára legfontosabb aspektusát jelentő költészet lesz a meghatározó, irányt és mértéket adó középpont. A kései költeményekben, amelyeknek olvasóival, fogadtatásával kapcsolatban nem állnak rendelkezésre biztos adatok, a klasszikus irodalmi hagyományt integráló költői szabadság dominál. Az angyali létmód és az aranykor megfeleltetése, az ember sajátos eredetmítosza személyes meggyőződésen alapuló, egyszersmind mennyei hatalmak által ihletett igazságként jelennek meg a versekben. Ezen, égi lényekre vonatkozó igazság egyik legfontosabb, visszatérő motívuma az angyalok művészi létmódja, műzsai tevékenysége, amelynek bemutatásakor a szöveg a görög irodalom legősibb nyelvi, fogalmi rétegeihez nyúl vissza. Az atya a versekben megfogalmazott kijelentések érvényességét saját teológusi és költői mivoltából adódó kettős beavatottságával igazolja: e művek alkotója az égi költők, az angyalok mintájára teremtett, tudását ezen mennyei előképekből merítő, a második fény kisugárzása által megérintett, az angyali költészetet utánzó földi himnuszénekes. Ezen angyali-költői öntudat Gergely esztétikájában meghatározó mivoltának érzékeltetésére számos további

⁶⁶ A *De rebus suis* ugyancsak a zsolnárt, himnuszt zengő angyalok karával állítja szembe a *rossz ősforrásának* nevezett gyomrot (PG 37, 991, 285): Γαστήρ τ' ἄρχε κάκιοιο μόγος.

⁶⁷ Egyetlen további példa: az idősebb Gergely emlékére írott epigrammák egyikében a püspök-költőt elhunyt apja az *igazság tiszta Szentháromságtól ragyogó, zengőszavú angyalaként* s egyben a *nép pásztoraként* jellemzi (AP 8, 15, 2–3): καθαρή λαμπόμενον Τριάδι, / ἄγγελον ἀτρεκίης ἐρηγέα, ποιμένα λαῶν. A pásztor motívuma (és a ποιμένα λαῶν képzele sormetszet) egyaránt idézi a hésiódosi költőavatást és a homérosi vezér alakját.

szöveghely szolgálhatna. Közülük befejezésképp álljon itt a fentebbi két költeményben már látott *fényességes angyal*-formula harmadik, egyúttal a teljes *corpus*ban utolsó előfordulása. A *Patrologia Graeca* kiadásában a *Poemata de se ipso* monumentális gyűjteményét mindössze háromsoros – a műfaj formai követelményeit mintegy a Szentlélek védelme alatt felrúgó – epigramma zárja. Az életművet lezáró *sphragisként* is értelmezhető 99. vers nem csupán összefoglalja a Gergely számára legfontosabb angyali jellemzőket, de a költőket egy-egy istenség földi papjának, szolgájának tekintő, az archaikus kor óta ismert képzet alapján folyamodik is az égi művészek karába való felvételért.⁶⁸

*Fényességes angyalok végtelen karai,
a hármassfényű Istenség egyetlen ragyogását övezők,
fogadjátok magatok közé Gergelyt: érdemtelen bár, mégis szent szolgátok ő.*

Elvira Pataki

Ἄγγελοι αἰγλήεντες.

Thinking and talking about angels in homilies and poems by Gregory of Nazianzus

The paper analyses the different concepts about angels in some prosaic and poetical works of Gregory of Nazianzus. His ideas are highly influenced by literary genres. According to 2. *Theological Oratation*, doubts and hesitation mark our knowledge about angels: their spiritual nature cannot be perceived by the human mind perfectly, nor communicated adequately by language. However, a more elevated level of certainty about celestial beings can be seen in his poetry. For Gregory the main function of angels is the praise of the Lord. Knowledge about angels is for him strongly connected with aesthetic, metapoetic concepts. In *De substantiis mente praeditis* the moral responsibility of the poet as teacher is concerned: should he transmit all information for his public, e.g., about the rebel and fall of angels, which can disturb simple minds? The poem *In laudem virginittatis* proposes a curious description of angelic society and lifestyle, very similar to the Golden Age of mankind. It introduces also an aitiological myth about the origin of the human and the angelic race, as well as about the aim of celestial and terrestrial poetry. According to him, the authenticity of his statements about angels is guaranteed by being himself a poet initiated and inspired by angelic choirs. Gregory is convinced to been created by God on the image of celestial poets, also, his earthly hymn is a true *mimesis* of angelic art.

⁶⁸ PG 37, 1451, 4–1452, 2: Ἄγγελοι αἰγλήεντες ἀπειρέσιον κατὰ κύκλον, / Τρισσοφαοῦς Θεοτόητος ὁμὸν σέλας ἀμφιέποντες / Γρηγόριον δέξασθ' ἀνάξιον, ἀλλ' ἱερῆα.

Bugár M. István
*Indiakép a korai kereszténységben*¹

1. A probléma

A 2–3. században aktív rétor, Lémnosi Philostratos a mintegy 200 évvel korábban élt, magát püthagoreusnak valló vándorprédikátor, Apollónios mesés életrajzában így szólaltatja meg egy „etióp” aszkéta előtt az indiai „brachmanokról” beszámoló főhóst:

*Férjakat láttam ott, akik a földön élnek és nem a földön,
akiket falak nélkül falak védenek,
akiknek semmijük sincs, csak mindenkinek mindene az övék.*²

Az anyagi élet e földi képviselői jelentik számára az alacsonyabbrendű egyiptomi-etióp aszkétákkal szemben a bölcs megtestesült ideálját. Míg a Strabóntól is ismert történeteket az aranybányász hangyákról és más hasonlókról neveltségesebb mendemondának minősíti a főhős és indiai partnerei szája által Philostratos, addig az eget a földdel (képletesen érteve) összekötő hegyen lakó, levitálva imádkozó, „konyharobotok” által kiszolgált bráhmínokról a szemtanú igényével számol be. A kor értelmében vett filozófia, illetve „filozófikus élet” hívei körében ez a keleti nosztalgia tartósan bizonyult. Talán Philostratos, vagy más Apollónios-életrajzok olvasása indította Plótinost is sikertelen keleti felfedező útjára,³ de még a keresztény monasztikus mozgalom fénykorából is találunk rá példát. Az Aranyuszájú Szt. János, valamint a kortárs híres keresztény aszkéták életét megíró Palladios neve alatt maradt fenn egy írás utóbbi művének függelékeként *A bráhmínok* címmel (CPG 6038) mintegy 40, főleg monasztikus kéziratban.⁴ Latin változata is ismert Ambrus neve alatt,

¹ Hálas köszönettel tartozom szakmai lektoraim jobbító megjegyzéseierért, kiegészítéseierért.

² Philostratos *Vita Apollonii* VI, 11.

³ Porphyrios *Vita Plotini* 3.

⁴ Az 1400 előtti 12 kódexből 10 aszketikus antológia: pl. Paris gr. 1037 (14. sz.) (Márk, Diadokhos, Evagrios, Nílus); Párizs; gr. 1597 (xiii. sz.: Theodórétos, Palladios és Evagrios); Bécs, Theol. gr. 173 (Szír Szt. Izsák, Karpathosi János, Evagrios, Hivalló Maximos, Aranyuszájú Szt. János); Vat. gr. 730 (Makaríos/Simeon, Phótikéi Diadokhos, Márk, Karpathosi János), és a három legrégebb: Velence, Marciana, gr. app. II. 021 (x. sz. eleje) (Palladios, Theodórétos és Moskhos); Párizs Coisl. 83 (x. sz.: Theodórétos és Palladios); Athos, Vapopedi 171 (x. sz.: Palladios és Ioánnés Moschos). A szövegről lásd P. R. COLEMAN-NORTON: *The Authorship of the Epistola de Indiciis Gentibus et de Bragmanibus*, *Classical Philology* 21/2 (Apr., 1926) 154–160; D. M. DERRETT: *The History of "Palladius on the Races of India and the Brahmins"*, *Classica et Mediaevalia* 21 (1960) 21–99; R. STONEMAN: *Who are the Brahmins? Indian lore and cynic Doctrine in Palladius' De Bragmanibus and its models*, *The Classical Quarterly* ns 44 (1994) 500–510.

töredékes szír fordítása is fennmaradt,⁵ sőt a számos nyelvre lefordított Nagy-Sándor-regénybe is beleszőtték. Mindez ékesen mutatja egykori népszerűségét. Az írásban a szerző arról számol be, hogy maga is elindult Indiába, de a ma Eritreiba eső Adulénél,⁶ amikor látta, hogy az edénybe öntött kútvíz azonnal forni kezd, feladta. Végül egy arra utazó, fogságban hosszabb időt Indiában töltő, a szakmájában sikertelen jogász számol be neki – hallomásból – a bráhmínok életéről, melyet szerzőnk lejegyez, mert „a szent küzdelem folytatóinak rengeteg tanulsággal (*philosophia*) szolgál”. A bráhmínok ugyanis mindent, még a tüzet és a ruhát is nélkülözve

*Istent imádják, és tudással (gnósis) rendelkeznek, bár nem ilyen kifinomulttal {mint a keresztény aszkéták}, sem a Gondviselés nyomait (logous) nem képesek felismerni, viszont szüntelenül imádkoznak.*⁷

Palladios, vagy bárki is legyen a szerző, hozzáfűzött még a beszámolóhoz egy történetet az indiai aszkéta Dandamis és Nagy Sándor találkozásáról, melyet az Epiktétos-tanítvány Arrhianosnak tulajdonít. Ennek 2. századi papirusztöredéke is előkerült az 1950-es években. Ez utóbbi történet különösen népszerű lett a keresztény aszkéták közt, amint mutatja jelenléte egy szír monasztikus antológiában is,⁸ vagy éppen az egyik legnagyobb hatású spirituális szerzőnél, Szír Szt. Izsáknál.⁹ De vajon ténylegesen vitt magával a keresztény monasztikus tradíció „indiai kincset”, s ha igen miképpen és milyen mértékben?¹⁰

2. Párbuzamok

A következőkben arra az első hallásra ambiciózus feladatra vállalkozom, hogy megvizsgáljam, hogyan és milyen mértékben áramlottak vallási képzetek és gyakorlatok India és a hellén *oikumené* közt a késő antikvitás során, tekintetbe véve a hellenisztikus előzményeket is. Ami ezt a beláthatatlanul robusztus problémát mégis kezelhetővé teszi még ilyen szűk keretek közt is, az a források rendkívül gyér mennyisége. Márpedig az alábbiakban a spekulációkat mellőzve az írott forrásokhoz igyekszem ragaszkodni, és a patrisztikus szövegtörzshöz pontosítani.

⁵ S. P. BROCK: *Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac monastic anthology*, After Bardaisan. Studies on continuity and change in Syriac Christianity in honour of Professor Han J.W. Drijvers, ed. by G. J. Reinink, A.C. Klugkist, Leuven 1999, 35–50, 40–46.

⁶ Pontosabban Mózesnél, Adulé püspökével „India határáig jutott el”.

⁷ Palladios *De bragmanibus* I, 13.

⁸ BROCK: *Stomathalassa, Dandamis and Secundus* (5. j.), 40–46.

⁹ Szír Szt. Izsák, *Asctica* I 57: p. 405 ed. Bedjan; lásd BROCK: *Stomathalassa, Dandamis and Secundus* (5. j.), 47. (Mivel Izsáknál éppúgy, mint a Sinai Syr. 14 kézirat antológiájában a hivatkozás, illetve idézet a püthagoreus Secundus történetének közelében található, valószínű, hogy Izsák is egy ilyen típusú szöveggyűjteményből dolgozott.)

¹⁰ A kérdéssel – az indiai és keresztény aszketikus formák hasonlóságáról – érzékeny és körültekintő elemzést nyújt: NACSINÁK G. A.: *Jóga a középkori Európában?*, Budapest 2010.

Nos, a kérdés története legalább a 19. század végére nyúlik vissza, amikor is az Indiára figyelő, de az anglo-katolikus és anglo-protestáns patrisztikus reneszánsz révén a korai keresztény forrásokat is ismerő angolszász kutatók feltűnő hasonlóságokat véltek felfedezni a két tradícióban. Így például a pseudo-órigenesi *Refutatio omnium haeresium*¹¹ által leírt baszileidiánus rendszer „nihilizmusában” és Alexandriai Kelemen Basileidésének szenvedés- és reinkarnáció-tanában a buddhizmus nyomait vélték felfedezni. Bár ez esetben az analógiák távoliak és esetlegesek, a listát tovább lehetne folytatni, nem annyira a buddhizmus, mint inkább a tradicionális ind vallásbölcselet területén keresgélve.¹²

2.1 *A gnosztikus mítoszok*¹³

Vegyük például a következő, Irenaeus által leírt szemléletes elemét a valentiniánus kozmogóniának:

*Visszafordulásából vette keletkezését az Alkotómesternek és a világnak minden lelke, félelme és fájdalma pedig az összes többi dolog eredetivé lett. Hiszen könnyéből született mindenfajta nedves, nevetéséből pedig a fényes valóság; fájdalomából és ijedségéből a világ testi elemei. Olykor ugyanis bánkódott és sírt [...], mert magára maradt a sötéttségben és az ürességben; olykor viszont eszébe jutott a fény, aki elhagyta, s ilyenkor túlsordult és nevetett. Majd újra félelem szállta meg, majd meg tanácstalanság és önkívület vett rajta erőt.*¹⁴

Nehéz lenne megfelelő fogalmi apparátusba önteni, de világos, hogy e mítosz olyan sajátos, expresszív és szürreális képi nyelvet használ, melynek nem tudnám párhuzamait idézni a görög mitológia irodalmi anyagából. De vessük csak össze a korai Upanisadok kozmogóniáival:

¹¹ A szövegnek az utolsó, elterjedt, módszertanilag is erősen megkérdőjelezhető, ugyanakkor a szövegpárhuzamokat páratlan alapossgal felvonultató kritikai kiadásában Hippolytosnak nevezett szerzőről lásd BUGÁR M. I.: *A teológia kezdetei – a jánosi tradícióban: A Melitón- és a Hippolütosz-dosszié* (Catena monográfiák 16), Budapest 2016, 179–238; 340–358 további szakirodalommal.

¹² A baszileidiánus szövegekről lásd alább, illetve BUGÁR M. I.: *Basilides Aristotelicus: misztikus teológia mítikus köntösben*, Orpheus Noster 3 (2011/3–4) 90–105 (részletes szakirodalommal, valamint kutatástörténettel).

¹³ A gnózis és az indiai vallási eszmények rokonságára szintén felhívja a figyelmet, konkrét szövegek, motívumok, források, vagy szakirodalom megjelölése nélkül: K. A. Nilakanta Sastri: *Ancient Indian Contacts with Western Lands*, Diogenes 7 [28] (1959) 40–62, 57–58. Basileidés esetében viszont a korábbi irodalomra támaszkodva buddhista „és hindu” befolyásról beszél. A nagy tekintélyű India-történész lelkesedése és fantáziája azonban – talán az India függetlenségi küzdelmének sikere fölötti eufória hatására – egy ponton túl sajnos kontrollálatlanul elszabadul, alexandriai Philóntól Jézus tanításán át Ágostonig és Areopagita Dénesig mindenkinél és mindenhol meghatározó indiai (hindu és buddhista) befolyást lát.

¹⁴ Irenaeus *AH1* 4, 2 (SC 264) = I 1, 7, p. 35 ed. Harvey.

Kezdetben itt nem volt semmi. A világot a Halál borította, az Éhség, mert az Éhség a Halál. Ekkor a Gondolkozást teremtette magának: „Testesüljek meg!” Dicséreteket énekelve járt-kelt. Énekéből a víz keletkezett, mert – mint mondta: „Énekem (ark) örömet (ka 'öröm'; 'víz') okozott. Ez az oka a fény (arka) fény voltának. Öröme lesz annak, aki tudja, hogy ebben áll a fény fényvolta. Mert a víz fény. Ami a víz felszínén hab volt, összeállt; ez lett a föld. Ebbe belefáradt. A fáradtságából és kimelegedéséből keletkezett hő és izzadság tűzzé változott.¹⁵

[...] félt. Ezért fél az, aki egyedül van. [...] Ám a Léleknek (átman) nem volt öröme. Ezért nincsen öröme annak, aki egyedül van. Akkor egy másikra vágyott [...]¹⁶

De más típusú strukturális egyezéseket is megfigyelhetünk. Így a különböző gnosztikus kozmogóniai mítoszok primordiális Ember-alakja¹⁷ is jól ismert különböző Upanisadok teremtés-történeteiből:

1. *Kezdetben a világ a Lélek volt egyedül [...].*
3. *[...] Majd a vizéből egy Embert emelt elő, és formát adott neki.*
4. *[...] Akkor az Ember szája felnyílt, mint a tojás, szájából kiszállt a szó, a szóból kiszállt a tűz. Felnyílt az orr, az orrból kiszállt a szaglás, a szaglásból kiszállt a szél. Felnyíltak a szemek, a szemekből kiszállt a látás, a látásból kiszállt a Nap. Felnyíltak a fülek, a fülekből kiszállt a hallás, a hallásból kiszállt a tér. Felnyílt a bőr, a bőrből kinőtt a szőr, a szőrből kinőttek a növények és a fák. Felnyílt a szív, a szívből kiszállt az ész, az ésből kiszállt a Hold. Felnyílt a köldök, a köldökből kiszállt a kilélekezés, a kilélekezésből kiszállt a halál. Felnyílt a hímtag, a hímtagból kifröccsent a mag, a magból kifröccsent a víz.¹⁸*

De ugyanakkor a valentinánus és széthiánus kozmogóniák absztrakt emberi funkcióinak házassági és utódnemzése is visszaköszönnek az Upanisadok világában:

{Az Önvaló/Lélek (átman)} tökéletessége pedig ebből áll: az Ész a lelke, a Szó az asszonya,¹⁹ a Lélegzet az utóda.²⁰

¹⁵ *Bṛhadāraṇyaka* I 2, 1–2 (Vekkerdi J. ford.).

¹⁶ *Uo.* I 4, 2–3 (Tenigl-Takács L. ford.).

¹⁷ Lásd pl. Pseudo-Órigenés *Refutatio* V 6, 5 (naaszénusok).

¹⁸ *Aitareya* I 1; 3–4 (Tenigl-Takács L. ford.).

¹⁹ A *vāc* a szanszkritban nőnemű, ellentétben a hímnemű görög *logosz*sal.

²⁰ *Bṛhadāraṇyaka* I 4, 17 (Tenigl-Takács L. ford.).

Visszatérve a *Refutatio* Basileidésére, az ott előadott kozmogóniának az Upanisadokban sokkal természetesebb párhuzamait találjuk, mint a buddhizmusban. Így a primordiális Nemlétező isten – ha vitatott elképzelésként is – megjelenik az Upanisadok legrégebb rétegéhez tartozó *Chāndogya* egyik értekezésében:

Némelyek ugyan azt állítják, hogy kezdetben csak a Nem-létező volt, éspedig mint kettősség nélkül való Egy, s e Nem-létezőből keletkezett a Létező. De hogyan állhatna így a dolog, kedvesem? Hogyan keletkezhetett volna a Nem-létezőből a Létező? Kezdetben csak a Létező volt, kedvesem, éspedig, mint kettősség nélkül való Egy.²¹

A *Refutatio* Basileidésénél a Nemlétező egy csíráat hoz létre, melyből a világ kibomlik. E csíra, a *Ṛg-veda* híres, relatíve kései teremtés-himnuszát idézi:

*Őskezdetben mint aranycsíra kelt ki,
majd lett a világ egyetlen urává,
helyére tette a földet s a mennyet:
ki az, akit tiszteljük áldozattal? [...]*

*Mikor a nagy hullámok útrakeltek,
minden csíráat hordva, tüzet vajúdvá,
akkor fakadt ő, az isteni lélek;
ki az, akit tiszteljük áldozattal?²²*

Ahogy pedig a *Bṛhadāraṇyaka* teremtő *ātmanja* „magánál hatalmasabb isteneket teremtett”,²³ úgy nemzenek a *Refutatio* Basileidésének teremtői maguknál bölcsőbb fiakat.²⁴

A fentiekkel természetesen az eredeti kérdésfelvetésnél még ingoványosabb talajra merészkedtem, amennyiben párhuzamaim a gnózis eredetének örökzöld kérdését látszának firtatni. A látszat annyiban csal, hogy ezek csupán illusztrációk kívántak lenni arra, hogy bizonyos vallási képzetek közlekedésének kérdése a két régió között felvethető. Ez természetesen nemcsak gnosztikusnak nevezett eszmék esetében van így. Megtaláljuk az Upanisadokban a gnosztikusok, platonisták és ortodox keresztények közös meggyőződését is az isteni megismerhetetlenségről:

²¹ *Chāndogya* VI 2,1 (Schmidt J. ford.).

²² *Ṛg-veda* X 121, 1; 7 (Weöres S. ford.). A két szöveg kapcsolata felmerült Perczel Istvánban is, mint azt az előadás elhangzása utáni szóbeli közléséből tudom, s egyúttal felhívta figyelmemet a *Ṛg-veda* X 129-re is, aholis az univerzum léten (és nemléten!) túli eredete, a Megismerhetetlen és Megnevezhetetlen, s az általa elvetett első mag is mutat valamelyest analógiákat a *Refutatio* Basileidésének kozmogóniájával.

²³ *Bṛhadāraṇyaka* I 4, 17.

²⁴ Pseudo-Órigenés *Refutatio* VII 23, 6–7.

*Szem nem látja, szó nem mondja, ész sem tudja kiötleni,
ismeretlen marad, nem tudjuk, hogyan fogják tanítani.*²⁵

Sőt, kevéssel alább az idézett traktátus az ágostoni *non inveniendo invenire*-t idézően²⁶ fogalmazza meg a teológiai episztemológia e tényét: *A nem ismerő ismeri őt.*²⁷

2.2 Pokolképek

Hasonló indikátorokkal egész más területen is találkozunk, így a korai apokrif irodalom pokol-leírásait összevetve a túlvilági büntetések/kínzások hasonló részletezésével különféle indiai vallási tradíciókban, köztük a dzsaina Mijáputta-elbeszélésben.²⁸

*4. Végtelen sokszor sütögettek lobogó tűzön, fejjel lefelé, lábbal felfelé, iszonyú
jajok között. [...] Végtelen sokszor akasztottak fel fejjel lefelé egy üst fölött, és
váltak darabokra fűrészekkel.*

A számos kínzás – melyek jelentős része pontosan megfelel a páli buddhista kánon régi rétegébe, a *Majjhima Nikāya*ba tartozó két szutta leírásának – jól ismerős a *Péter-apokalipszis* pokoljárásából.²⁹ A tűz eleme mindegyik hagyományban dominálja a pokolképet. Ráadásul Megasthenés leírása szerint³⁰ a pokoli büntetések tana éppúgy része volt a bráhmána tradíciónak, mint a buddhistákat vagy dzsainákat jelölő „gármana”³¹ hagyománynak. Mindenesetre a (Pseudo?)-Palladios által Arrhianosnak tulajdonított diatribében a bráhmin aszkéta Dandamis is hangsúlyozza a pokoli büntetések tanát.³²

Természetesen ebben az esetben a két szélső pont közt ismeretekes közbülső elemek is. Egyfelől az orfikus hagyományhoz kapcsolható túlvilági büntetés-leírások, melyek-

²⁵ *Kena/Talavakāra* 1, 2 (Tenigl-Takács L. ford.).

²⁶ *Confessiones* I 6, 10: *gaudeat etiam sic et amet non inueniendo inuenire potius quam inueniendo non inuenire te.* Vö. *Ep.* 130, 15. 28: CSEL 44, 72, 13: *est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam docta ignorantia sed docta spiritu dei, qui adiuuat infirmitatem nostram.*

²⁷ *Uo.* 2, 3.

²⁸ Magyarul lásd *Nami király megtérése* (Prométheusz Könyvek 2), ford. Vekkerdi J., Budapest 1984, 24–25.

²⁹ Vö. kül. *Péter apokalipszise* 10; 14.

³⁰ Strabón *Geógraphika* XV 1, 59. Vö. pl. *Manu törvényei* XII 16–22; 54.

³¹ Valószínű a szanszkrit *śramaṇa* (aszskéta) görög átírása, Megasthenésnél *pramanoi* (Stabón *Geógraphika* XV 1, 60: közéjük tartoznak a *hylobiosok*, az erdőlakók [*vānaprastha*, vö. *ānanyaka*]), akárcsak Kleiarchosnál (*uo.* 70. Ő, úgy tűnik, a dzsainák két csoportját, az égbe öltözött *digambara* és a fehérbe öltözött *śvetāmbara* irányzatot írja le); Alexandriai Kelemennél *sarmanai*, *sarmanaioi*; Porphyriosnál és Bardaiçannál *samanaioi*, utóbbi McCrindle szerint a páli *samana* alakból: J. W. McCrindle: *Ancient India As Described by Classical Literature*, Westminster 1901, 68, 1. j.

³² Palladios *De bragmanibus* II 17; 30; 39.

nek visszahajával Platón *Allamának* Ér-mítoszában is találkozunk, másfelől a feltehetőleg szír eredetű *Tamás-akták* VII. stációjában szereplő pokolleírásban.³³ A helyszín ráadásul, ahol erről a történet főhőse beszél, éppen India.

2.3 A görög filozófia és India

Természetesen az orphikusok esetében éppúgy felvethető a kérdés a közös képzetek forrásával kapcsolatban, mint a keresztény, illetve gnosztikus szövegek esetében. Ebben az összefüggésben a görög világban és Indiában nagyjából egy időben megjelenő lélekvándorlás-tan is releváns.³⁴ De párhuzamokra a legváratlanabb helyeken is bukkanunk. Így Martin West híres, a korai görög filozófia esetleges indiai kapcsolatait firtató monográfiájában hívja fel a figyelmet a *Brhadāranyaka upanişad* következő kijelentésére:³⁵

Ennek az Embernek két állapota van, az evilági és a túlvilági. A harmadik, középső állapot az álom. Ebből a középső állapotból rálát a két másikra, az evilágira és a túlvilágira. Amikor elalszik, innen vesz lendületet a túlsó világba. Ekkor mind a két világot egyformán látja, az itteni rosszat s a túli boldogot. Amikor elalszik, az itteni fenntartó világból vágja ki a mintákat, így építkezik saját fényének erejével. Magában világlik, magának világa ekkor az Ember.³⁶

A hasonlóság Hérakleitos B26 töredékével meghökkentő:

Az ember az éjben világosságot gyűjt magának, miután a látása kialudt, de él. Érintkezik a halottal alva, miután a látása kialudt, ébren érintkezik az alvóval.³⁷

³³ *Tamás cselekedetei* VI 54–58, magyarul lásd *Az apostolok csodálatos cselekedetei* (Apokrif iratok), szerk. Adamik T., Budapest 1996, 152–154 (Lipsius-Bonnet hosszabb görög verziója alapján). A szövegről lásd H. J. W. DRIJVERS: *The Acts of Thomas*, New Testament Apocrypha II: Writings Relating to the Apostles, Apocalypses, and Related Subjects, ed. by W. Schneemelcher, tr. ed. by R. McL. Wilson, Cambridge 2003, 322–339. Úgy tűnik, itt tartalmilag radikális különbség nincs a görög verziók és a fennmaradt későbbi szír átdolgozások közt: vö. W. WRIGHT: *The apocryphal Acts of the Apostles*, London, 1871, I 137–138; II 195–197.

³⁴ A görög és indiai gondolkodás lehetséges párhuzamairól a legátfogóbb listához lásd Th. McEVILLEY: *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York 2002; a lélekvándorláshoz *uo.*, 98–156.

³⁵ M. L. WEST: *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, 183. Ennek, és a többi Hérakleitos-párhuzamnak az értékeléséhez lásd C. KAHN: *Appendix III: Heraclitus and the Orient, apropos of a recent book by M.L. West*, Art and Thought of Heraclitus, Cambridge 1979, 297–302.

³⁶ *Brhadāranyaka* IV 3, 9 (Tenigl Takács L. ford.).

³⁷ Hérakleitos B26 DK (Kerényi K. ford.).

Ezen esetleges hasonlóságnál azonban sokkal lényegibb két hangsúlyos és centrális szövegnek az összecsengése, egyrészt az *Ísa upanişad* következő sorainak:

*A mozdulatlan Egy az észet meghaladja,
az istenek sem tudják utolérni Őt, [...]
Ő mozdulva mozdulatlan, távolban van Ő és közelben,
Ő mindenben benne rejlik, kívül van mégis mindenben*³⁸

másrészt Xenophanés következő töredékeinek:³⁹

*Egy isten, istenek, s emberek közt a legnagyobb,
sem alakjára, sem gondolatára nem hasonló a halandókhoz.
és örökké ugyanott marad úgy, hogy mit se mozdul,
s az sem megengedett, hogy hol ide, hol oda átmenjen,
hanem fáradtság nélkül, gondolkodó elméjével ráz mindeneket*⁴⁰

Ruzsa Ferenc pedig Parmenidés fő gondolatainak mutatta ki meghökkentő párhuzamait az Upanişadok különböző szövegeiben részben elszórva, részben a *Chandôgya* egy értelmezésére és a *Kena upanişad*ra összpontosítva.⁴¹

Később, a hellénizmus korában, mikor a kulturális kapcsolatok egyszerűbbek, dokumentálhatóbbak, alapvető strukturális megfeleléseket is találunk például a Sztoa és az Upanişadok világának kozmogóniája-kozmológiája és etikája közt.⁴² A Nagy Sándor

³⁸ *Ísa upanişad* 4–5 (Tenigl Takács L. ford.).

³⁹ West könyve e párhuzamot nem tárgyalja. K. A. NILAKANTA SASTRI Xenophanés nevét ugyan említi, de csak az absztrakt elata monizmus egyik híveként: *Ancient Indian Contacts with Western Lands* (13. j.), 44; Hérakleitos esetében azonban kitér a *logos* fogalmának indiai párhuzamaira: *ibid.* 45; Th. McEvilley sem hozza a fenti párhuzamot, bár tárgyalja Xenophanést, de abból a meglehetősen kétséges perspektívából, hogy Xenophanés panteista monista volt, és „szkeptikus” töredékeit úgy magyarázza, hogy osztotta volna az Indiában később népszerű elképzelést, hogy az empirikus világ káprázat. Az isteni mozdulatlanság gondolatát viszont részletesebben tárgyalja, és ahhoz fontos, a fentitől eltérő párhuzamokat mutat fel: *Shape of Ancient Thought* (34. j.), 48–53.

⁴⁰ Xenophanés fr. B 23 (Alexandriai Kelemen *Stromata* V 109); fr. B 26 (Simplikios *In phys.* 23, 10); fr. B 25 (Simplikios *In phys.* 23, 19).

⁴¹ F. RUZSA: *Parmenides' Road to India*, Acta Antiqua Hungariae 42 (2002) 29–49, további irodalommal.

⁴² A Sztoához vö. pl. Th. McEVILLEY: *Shape of Ancient Thought* (34. j.), 540–547. A Pyrrhónt a buddhizmussal közvetlen kapcsolatba hozó tézis – C. I. BECKWITH: *Greek Buddha. Pyrrhós' Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton 2015. – megítélésem szerint nem több egy érdekes gondolatkísérletnél, különösen, mert – hogy Theodosios *Szkeptikus fejezeteit* idézzem – „fogalmunk sincs, hogy mit gondolt Pürhón” (Diogenés Laertios, IX 70). Az indiai utazásának forrása vagy a Kr. e. I. századi Alexandros (Polyhistór?) *Diadochai* című műve (uo. IX 61), vagy Kr. e. 3. sz. közepén aktív Karystosi Antigonos; az utóbbi, úgy tűnik, részletesebben írt Pyrrhónról és egy anekdotát is közöl az indiai útról (uo. 62skk). Mindenesetre az indiai utazás megemlékezésének kontextusa ez: mindenféle népet felkerestek Anaxarchossal kettesben, még az indiaiakat

megbízásából Dandamisszal társalgó Ónésikritos maga is hasonlónak találja az asktéták tanítását Pythagóraséhoz, Sókratéséhoz, Diogenéséhez.⁴³ A párhuzamok olyan szuggesztívek voltak az ókori szemlélő számára is, hogy a Kr. e. 3. század első évtizedében Seleukos Nikátor küldötteként⁴⁴ Indiát megjáró Megasthenés India-leírásának III. könyvében egészen addig megy, hogy kijelenti:

Mindaz, amit a régiek a természetről⁴⁵ mondtak, elhangzott a hellén világon kívüli filozófusok szájáról is, részben az indek közt a bráhminoktól, részben Sýriában az úgynevezett zsidóktól.⁴⁶

3. Magyarázatok

3.1 Közvetlen találkozások?

Milyen kézenfekvő magyarázatokat találhatunk e jelenségre? Fordulhatunk különböző rejtélyes kapcsolatok feltételezéséhez, mint tette azt – amint arról Alexandriai Kelemen kétkedve beszámol – az újpüthagoreizmus kulcsfigurája, Alexandros Polyhístor, aki Pythagorast a bráhminok tanítványának tette meg.⁴⁷

Kétségtől elvben a közlekedési lehetőségek legalább Nagy Sándor óta az eszmék számára is adtak voltak, hiszen a kereskedelmi kapcsolatok – különösen a Vörös-tengeren át – és az alkalmi politikai kapcsolatok is dokumentálhatóak.⁴⁸ Később a szír ke-

is. A valószínű kontextus pedig az újpürrhonizmus megalapítójának, Ainesidemosnak *troposa* a népek szokásainak, értékeinek különbözőségéről (uo. 83; vö. Sextos Empeirikos *A pürrhonizmus alapvonalai* I 14): egyik sem érvényesebb a másiknál, tehát felfüggesztjük az ítéletünket. Mindez Pyrrhón „életfilozófiáját” a hellenizmus kulturális olvasztótégelyében létrejött értékválságra adott válaszként ábrázolja. Mások a hellenisztikus *oikumenén* kívülről, például Indiából remélték a választ. Diogenés Laertios az Anaxarchos közvetett mestereként megjelölt Démokritosról is feljegyzi, hogy járt Indiában Antisthenés (sic!) *Diadochai* című munkája alapján (IX 35). Ez utóbbit azonosítják a Polybios által említett történetíróval, de felvethető az is, hogy a IX 61 és a IX 35-ben említett *Diadochai* esetleg ugyanaz a munka. Mindazonáltal Beckwith párhuzamai az (új)pürrhonizmus és indiai gondolatok közt újabb adalékok a fenti történethez, amennyiben hozzátesznek az általa csak egyezér és nem ilyen összefüggésben idézett McEVILLEY hasonló elemzéséhez: *Shape of Ancient Thought* (34. j.), 450–490.

⁴³ Strabón *Geographika* XV 1, 65 (magyarul: ford. Földy J., Budapest 1977, 744).

⁴⁴ Fr. 42 Schwanbeck (Alexandriai Kelemen, *Str* I 15: 72, 5.), vö. J. W. McCRINDLE (tr, intr. notes): *Ancient India As Described by Megasthenes and Arrian*, London 1877, 103.

⁴⁵ A Platón előtti gondolkodók műveit az utókor rendszerint ezen a címen ismerte.

⁴⁶ Fr. 42 Schwanbeck. Az újplatonizmust áttekinti a párhuzamok szempontjából A. AKLÁN: *Wandering Lotus. Parallel Philosophical Illustrations in Late Antique Greek and in Indian Philosophies*, PhD thesis, Central European University, Budapest 2018, http://www.etd.ceu.edu/2019/aklan_anna.pdf.

⁴⁷ Alexandros Polyhístor *Pythagorica symbola* fr. apud Clem. Alex. *Str* I 15: 70, 1. Alexandros írt egy külön *Indika* című művet is, melyre Kelemen máshol hivatkozik: *Str* III 7, 60.

⁴⁸ Vö. átfogóan K. A. NILAKANTA SASTRI: *Ancient Indian Contacts with Western Lands* (13. j.), 40–44; 61–62; a római korról lásd M. SZÉKELY: *Commercianti tra l'Imperio Romano e l'India*, Acta Classica Uni-

resztény világ is játszhatott közvetítő szerepet: a 13. században például Bar'ebiráyâ indiai bölcsek egy csoportjának mondását jegyzi fel – kétséges persze, hogy e vallási-filozófiai háttérrel keveset mondó általánosságoknak mi az eredete, különösen tekintettel arra, hogy Bar'ebiráyâ mindenekelőtt egy arab forrást használ gyűjteményéhez.

Visszatérve a kezdetekhez, Nagy Sándor környezetében volt néhány olyan szerző, aki valamelyest érdeklődött az indiaiak vallása iránt, s írásra adta a fejét, így a hadvezér Nearchos és Aristobúlos, de mindenekelőtt Sinópei Diogenész tanítványa,⁴⁹ Onésikritos. Ő utóbbival is a felkeresett két aszkétának csak egyike hajlandó érdemben szóba állni, s ő is hangsúlyozza, hogy három laikus tolmács segítségével kevés dolgot adhat át, azt sem pontosan.⁵⁰ Nearchos is csekély mennyiségű érdemi adatot közöl, Aristobúlos pedig lényegében nem hoz értékelhető információt az „ind bölcsek” tanítására vonatkozólag. Néhány évtizeddel később azonban a fent említett Megasthenész jár követségben Indiában, s egy több kötetes munkát ír a tapasztaltakról, benne láthatólag a legalaposabb beszámolót nyújtva az indiai vallási nézetekről is. Ezek a munkák ugyan elvesztek, de későbbi szerzők – esetünkben mindenekelőtt Strabón⁵¹ – ismertetik tartalmukat.

Eusebios számol be arról, hogy Kelemen mestere, Pantainos maga is megfordul Indiában⁵² – aminek a jelentése sajnos nem világos számunkra, hiszen forrásaink már az Indiába vezető tengeri útba eső etióp axumi királyságot is Indiának nevezik. Mint láttuk azonban, Palladios informátora is eljut Indiába, s némi kalandok árán vissza is tér, hogy beszámoljon róla.

Számolhatunk ugyanakkor fordított mozgással is. A szír Bardaiçán a 3. század elején indiai követeket faggat hazájuk vallásáról, az 5. század elején pedig az alexandriai parafenomén Sevéros indiai „brachmanokat” szállásol el, amint arról Damaskios *Isidóros életében* beszámol.⁵³

3.2 Irodalmi toposzok

Ha azonban alaposan megnézzük ezen utazók és követek tudósításait, az eredmény lehangoló. Lényegében ugyanazt a néhány információt ismételtetik és variálják, esetleg kiszénezik, amit Onésikritosnál és Megasthenésnél már megtalálunk. Nagy Sándornak, és

versitatis Scientiarum Debreceniensis 44 (2008) 95–106, a kérdést szintén áttekinti a további lényeges irodalom megadásával: RUSZA F.: *India és a preszókratikusok*, Vallástudományi Szemle (2017) 99–108. A hellenizmus előtti kapcsolati lehetőségeket tárgyalja T. McEVILEY: *Shape of Ancient Thought* (34. j.), 3–22; a hellenizmusban és a római korban *uo.* 349–402.

⁴⁹ Lásd Stabón *Geógraphika* 65; vö. Diogenész Laertios VI 75–76; 84.

⁵⁰ Stabón *Geógraphika* 64.

⁵¹ Strabón *Geógraphika* XV 1, 58–71 (magyarul: 740–747).

⁵² Eusebios *HE* V 10.

⁵³ Phótiós *cod.* 242; Damaskios *Vita Isidori* (cf. *cod.* 181) 340a31–b14.

követének, Onésikritosnak a két aszkétával, Kalanossal és Dandamisszal való találkozásáról már maga Onésikritos is beszámolt, ezt Megasthenés is átvette. A két „*brachman*” közül az előbbi a források nagy részében a rossz aszkéta archetipusává válik, az utóbbi a jóévá. A cinikus Onésikritos már kiemeli saját *haireise* gyakorlatának, valamint Diogenés, Sókratés és Pythagoras eszméinek rokonságát Dandamiséival. A találkozást azután Arrhianos, vagy más cinikus szerző a Kr. u. 2. század elején részletes diatribévé dolgozza ki a cinikus eszmék – az *autarkeia*, a világbéke, a természetes élet – propagálására. Ebben a formájában veszi át a keresztény aszketikus irodalom.

Megasthenés beszámolója, bár Onésikritost használta, részletesebb volt, és számos ponton attól eltért, illetve azzal vitatkozott. Kitér az összefoglalóan *sarmanák*knak nevezett nem védikus vallásokra is, ami alatt talán elsősorban buddhistákra és/vagy dzsainákra gondolhatunk.⁵⁴ A bráhmínok világképét lényegében sztoikusként írja le, a teremtett és pusztuló, az isteni princípium által átjárt világgal, de aristotelési elemtannal. Etikájukat a *pathosok*tól való megszabadulás és az *adiaphora* sztoikus terminusaival jellemzi, bár megjegyzi, hogy a fogalmi gondolkodás helyett a mítoszokat részesítik előnyben. Itt akár tetten érhetnénk egy indiai hatást a görög gondolkodásra, csupán annyi a bökkenő, hogy amikor Megasthenés Indiában járt, Zénón már több éve tanított a Stoa Poikilében.

Nemcsak Dandamis alakját dolgozták ki későbbi írók, de Kalanosét is, akinek nevében a hellenisztikus korban népszerű fiktív levélirodalom egy *epistulát* is alkotott, melyet Alexandriai Philón őrzött meg számunkra és Szt. Ambrus fordított le néhány megjegyzést fűzve hozzá.⁵⁵ Ebben Kalanos Dandamishoz hasonlóan a világi hatalommal, gazdagsággal és dicsőséggel szembeszálló, azt semmibe vevő független bölcs eszményített alakját képviseli.

Tanulságos példa Damaskios beszámolója a Sevérosnál járt bráhmínok tanításáról: ez ugyanis semmi mást nem tartalmaz, mint a *Vita Apollonii* fantasztikus történeteit sárkányvadászattal. Sőt, úgy tűnik Palladiost is átvette a bukott ügyvéd: lényegében ő is az Onésikritos és Megasthenés óta unalomig ismert adatokat ismétlgeti. Mi több, még Bardaičan indiai követői is, egy kicsit úgy tűnik, mintha Megasthenést olvastak volna. Lényegében ugyanis mindössze egy újdonsággal szolgálnak: egy fantasztikus történettel a Próbatétel taváról. A mestere nyomán vigyázó szemét Indiára vető Porphyrios, vagy éppen Jeromos is jobb források híján Bardaičanra hivatkoznak.

Az ollózás eljárásán kívül mindössze egy másik eszközhöz nyúlnak antik forrásaink: a vágyálmokat történetekbe öntő fantáziához. Ez dominál Philostratos Apollónios-életrajzában (vagy annak forrásában, Damisnál) éppúgy, mint a népszerű rétor Dión

⁵⁴ Érdekes módon Buddha neve azonban csak keresztény forrásokban jelenik meg: Alexandria Kelemennél: *Str* I 15: 71, 6: pontos helymegjelölés nélkül idézi MCCRINDLE: *Ancient India As Described by Classical Literature* (31. j.), 67 n. 1; az *Acta Archelai* 52 (pontos helymegjelölés nélkül idézi MCCRINDLE: *Uo.*, 185); Jeromos *Contra Jovinianum* I 42 (téves hely- és címmegjelöléssel idézi MCCRINDLE: *Uo.*, 184).

⁵⁵ Philón *Quod omnis probus liber sit* 96; Ambrosius *Ep.* II 7, 34–38: CSEL 82, 60.

Chrysostomosnál, akinél Indiában a folyókban víz helyett méz (!), bor és olaj folyik.⁵⁶ Az előbbi szöveg, mely Porphyriosnál az evangéliumok konkurenciájává lesz, Eusebiosnál neveltség tárgya, csipős megjegyzései egy egész önálló „könyvet” tesznek ki.⁵⁷

3.3 Pseudo-Órigenés: némi friss levegő

Ebből a sorozatból némileg üdítő kivétel a 220 tájékán író római keresztény szerző, Pseudo-Órigenés. A Megasthenés és Onésikritos beszámolójával is párhuzamokat mutató leírás ugyanis egyedülálló módon beszél a bráhmínok *teológiájáról* (ezt a kifejezést használja). Nemcsak Onésikritos beszámolójának Strabón által parafrázált változatához képest explicitebb módon nevezi az *autarkeia* etikai elvét tőlük valónak, de máshonnan ismeretlen teológiát és kozmológiát is tulajdonít nekik:

Azt mondják, hogy az isten fény – de nem olyan, mint amit az ember lát (pl. Nap vagy tűz), hanem számukra az isten logos, de nem artikulált logos, hanem a tudás logosa, mely által a bölcsek a természet rejtett titkait látják. Ezt a fényt, melyet logosnak és istennek is neveznek, – mondják – csak ők maguk, a bráhmínok ismerik, mert egyedül ők vetkezték le a felfuvalkodottságot,⁵⁸ mely a lélek alsóingé.⁵⁹

A logost, akit istennek neveznek, testinek tartják, akit kívülről test zár körül – mintha valaki jubbórt viselne –, de ha leveti testét, szemmel láthatóvá válik.⁶⁰

Érdekes módon szerinte, ahogy ezt másutt is hangsúlyozza,⁶¹ a bráhmínok a testet a lélek Istentől kapott öltözetének tekintik – Órigenéshez⁶² és Empedokléshez⁶³ hasonlóan, tehetnének hozzá.

Vajon honnan származnak Pseudo-Órigenés ezen információi? A meglepő bennük az, hogy a fény⁶⁴ és a szó⁶⁵ valóban központi elemei az Upanisadok kozmogóniájának.

⁵⁶ Dión Chrysostomos *Or.* 35, 18–21.

⁵⁷ Eusebios *Contra Hieroclem*: C. L. KAYSER (ed.): *Flavii Philostrati opera auctiora. Accedunt Apollonii epistolae. Eusebius aduersus Hieroclem* (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1870, I 369–413; ill. PHILOSTRATUS: *The Life of Apollonius of Tyana: The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius* (Loeb Classical Library 17), with an English translation by F. C. Conybeare, London 1921, II 484–605.

⁵⁸ A *kenodoxia* talán a szanszkrit *ahamkára*-t adja vissza.

⁵⁹ *Ref* I 24,2

⁶⁰ *Uo.* 5.

⁶¹ *Uo.* 1.

⁶² Órigenés *Selecta in Genesin* PG 12, 101.

⁶³ Empedoklés fr. B 126.

⁶⁴ *Vö.* pl. a 15. jegyzettel.

⁶⁵ Lásd a 18. és 20. jegyzetet.

Sőt, a beszámoló zárómondata: *A bráhmínok, mikor levetik a testet, mint vízből felbukó halak a tiszta levegőn át látják a Napot.*⁶⁶ mintha az *Ísa upanişad* záró szakaszait idézné fel:

*Aranykoronggal igazi arcod eltakarod,
tárd fel hát elöttünk, ó Púsan!
Az igazak útján járóknak megmutasd!
Púsan, Ősbölcs, Jama,
Nap, Pradzşápatinak fia!
Legszebb alakodban látlak meg én,
a Napban az Ember, az vagyok Én!
Sóhaj az örök szélbe szállj,
itteni test véges porba omolj!*⁶⁷

Nos, ne legyenek illúzióink: Pseudo-Órigenés alapvető módszere a *cento*, csak éppen forrásait a legkritikább esetben nevezi meg. Mi lehetett ez a forrás itt? Bár Kalanos és Dandamis szembeállítását Megasthenészhez (és talán Onésikritoszhoz)⁶⁸ hasonlóan szerepel nála, s Megasthenés leírásának is részét képezte egy alapvetően sztoikus kozmogónia,⁶⁹ ami a *logos* jelenlétét magyarázná szövegünkben – de a fényt aligha. Ugyanez teszi kevésbé valószínűvé, hogy Arrhianos lenne a forrás, különösen, hogy Palladios alapján az ő írása Dandamis és Alexandros találkozásának történetén kívül mást nem tartalmazott. Bardaiçán jön még szóba, akinek saját kozmogóniájában talán a fény szerepet kapott.⁷⁰ Porphyrios Bardaiçán-idézetében ugyan semmi sem utal arra, hogy a bráhmínok leírása az aszketikus életvitelen kívül másról is szólt volna, ugyanakkor Porphyrios számára kétségtelenül a *De abstinentiá*ban csak ez volt releváns. Mindenesetre a *Refutatio* alapján a szerző valamilyen szinten tudott Bardaiçánról.⁷¹

⁶⁶ Pseudo-Órigenés *Ref*I 24, 7.

⁶⁷ *Ísa upanişad* 15–16 = *Brhadáranjaka* V 15 (Tenigl-Takács L. ford.).

⁶⁸ Strabón *Geógraphika* XV 1, 63–65.

⁶⁹ *Uo.* 59: „Ők is azt mondják ugyanis, hogy a világ teremtett és romlandó és gömb alakú, és hogy a teremtő és igazgató isten azt teljes egészében áthatja. Minden dolognak a princípiuma más és más, a világteremtése azonban a víz. [...] A föld a mindenség közepén van elhelyezve. A magról és a lélekről hasonló dolgokat mondanak és még több mást.” (Földy J. fordítása alapján). Az idézetből kihagyott rész az aristotelési elem-tant tulajdonítja az ind bölcseknek.

⁷⁰ Lásd Szír Szt. Efrém *Prózaí cáfolatok* I 52; II 164, 32–40; 214, 24–216, 20; 222–226. Magyarul lásd SIMON R., SIMONNÉ PESTHY M.: *Máni és a fény vallása. A manicheizmus forrásai*, Budapest 2011, 62; 67; 68; 69–70; vö. Barhadbesabbá ‘Arbaia, *Egyháztörténet uo.* 75–76. Bardaiçánnál azonban a fény *nem* Isten, hanem a négy prekozmiikus elem egyike, Isten felettük áll, ellenfele, a sötétség pedig alattuk.

⁷¹ Pseudo-Órigenés *Ref*IV 31, 1; VI 35, 7, jóllehet mindkét esetben a név az egyetlen kódexben sérült, talán torzult is.

Még egy szál merülhet fel. A bráhmínok ismertetése arra szolgál a későbbi VIII. könyv tartalomjegyzéke szerint,⁷² hogy a keresztény enkratiták tévtanítását belőle eredeztesse (erről aztán a könyv írása közben megfejtkezik). Ez a párhuzamba állítás azonban már Alexandriai Kelemennél is megtalálható,⁷³ igaz nála nem a bráhmínok hanem az általa szarmanákhoz sorolt „erdei aszkéták” esetében. Az alexandriai könyvtár szomszédságában és az indiai kereskedelmi hajóút kiindulópontján Kelemennek egyébként is állhatnak rendelkezésére a fent említettekén kívül más források is. Mindenesetre lényegében ő az egyetlen antik szerző (a későbbi *Acta Archelai* egy közvetett megjegyzése és Jeromos mellett), aki Buddhát név szerint említi.⁷⁴

Akárhonnán is származnak tehát Pseudo-Órigenés információi, azt mutatják, hogy a Nagy Sándor korától ismételtetett toposzokon túl valamilyen úton némi friss és eredeti információ eljuthatott mégis a római birodalom művelt szerzőihez is.

4. Konklúzió

Összességében tehát forrásaink nyomán az a kép alakul ki, hogy bár az ókori történelem folyamán egyre intenzívebb kereskedelmi kapcsolatok az eszmék cseréjét lehetővé tették, s vallási-filozófiai téren olykor meghökkentő gondolati párhuzamokra bukkanunk, ezzel éles ellentétben, amikor a görög-római világ művelt szerzői az indiai vallásról és gondolkodásról beszámolnak, jórészt egy korai hellenisztikus forrás adatait ismételtetik, mely görög szemüvegen át látott vajmi keveset a korabeli ind eszmei horizontból. Mindazontál felfejthető egy-két friss szál, ha mégoly vékonyka is, mely a „másol és beilleszt” eljárásán túllépve némi új, bár szintén nem túl mélyre menő információ ismeretét árulja el. Ilyennel főleg Alexandriai Kelemennél, és talán az ő nyomán Pseudo-Órigenésnél, valamint némileg Bardaiçánnál találkozunk. Mindez tehát a közvetlen, lényegi eszmei hatást nem teszi túl valószínűvé sem a keresztény aszkéta-mozgalom, sem mások esetében. Ha az interakciók ennél mégis mélyebbek voltak, akkor azok bűvópatakként számunkra már láthatatlanok maradnak.

⁷² Pseudo-Órigenés *Ref* VIII 7.

⁷³ Alexandriai Kelemen *Str* I 15: 71, 5, e szövegre utal Marcovich apparátusa is a *Ref* VIII 7-hez. Kelemennél azonban az adott helyen a „szarmanákról” van szó, akik szerinte *nem* járnak meztelenül, ellentétben Pseudo-Órigenés bráhmínjaival. Talán az utóbbi szerző összekombinált két különböző, Kelemennél található információt.

⁷⁴ Lásd 54. j.

István Bugár
Perspectives on India in Early Christian Thought

Philostratus in his *Life of Apollonius* describes the Indian ascetics like some kind of angels walking on earth. A text attributed to the monastic author Palladius indeed looks for inspiration in Indian tradition, even if his attempt at first hand experience is jeopardised. Searching for the background of this episode, my paper looks at the nature of information written sources carry on possible Indian intellectual goods in circulation among Ancient Christian authors. This question makes inevitable to indicate at least some similar patterns of thought more generally in Graeco-Roman and Indian thought. Some of these hints are explored in detail in the scholarly literature, while others still wait for a more thorough analysis. Leaving aside, however, the shaky ground of speculation, I turn to a more detailed examination of explicit written information about Indian religion and thought in Ancient sources. This survey gives us the disappointing result that even when authors claim to have had access to direct information, they keep on repeating *topoi* from early Hellenistic accounts, mainly by Megasthenes and Onesicritus. A unique exception appears to be Pseudo-Origen, who in the first book of his *Refutatio omnium haeresium* known as *Philosophumena* provides fresh information that proves to be based on real data even if reproduced freely. Given his general working method, that is to compose *centos*, his knowledge can hardly be first-hand. I propose tentatively two sources, namely Bardaisan or Clement of Alexandria.

Kyrosi Theodórétos
A Szentháromság teológiájáról
Pásztori-Kupán István fordítása bevezetéssel

Mopsvestiai Theodóros 428-ban bekövetkezett halála után Kyrosi Theodórétos (393–460) lett az ún. antiochiai iskola (vagy teológiai hagyomány/hálózat) legismertebb képviselője. Gyorsan megszilárduló tekintélyét nem csupán kiváló exegetikai érzékének, hanem filozófiai jártasságának, Chrysostomosra emlékeztető ígehirdetői ékesszólásának és példás életvitelének köszönhetette. Nestoriosz konstantinápolyi pátriárka és Alexandriai Kyrillosz vitájában szintén sikerrel védelmezte az antiochiai álláspontot. Noha nem a vitakozás volt az életeleme, Kyrillosz 12 anatómájának cáfolatával nemcsak fején találta a szöveget,¹ hanem akarva-akaratlanul az antiochiai krisztológia vezető képviselőjévé vált.

Theodórétos alkotta meg a 431-es efézusi zsinaton az alexandriai püspök félrevezető manővereivel szembe forduló Antiochiai János és a keleti *Conciliabulum* (kis zsinat) krisztológiai formuláját, majd a zsinat után szintén ő vezette a keletiek küldöttségét Kyrillosz pártjának képviselőivel szemben a II. Theodosius császár színe előtt 431 szeptemberében lezajlott chalkédóni vitán. A *Conciliabulum* Theodórétos által megfogalmazott, ún. *Antiochiai Formula*² két évvel később Alexandriai Kyrillosz és Antiochiai János teológiai kiegyezésének alapdokumentuma lett (ezt nevezzük helyesen a 433-as *Egységformula*nak), amelyet nagyon félreérthető módon néha még napjainkban is *Efézusi hitvallásként* emlegetnek, mintha Kyrillosztól vagy az általa vezetett efézusi zsinattól származott volna.³ Mivel ez az *Egységformula* nemcsak a 433-as kiegyezés, hanem a 451-es Chalkédóni (Kalcedoni) Hitvallás alapjául is szolgált, egyáltalán nem mellékes annak tisztázása, hogy az ökumenikus megoldást végül nem Kyrillosz utólag hivatalosított zsinata, hanem a keletiek *Conciliabulum* szolgáltatta. Theodórétos egyetemes teológiai hozzájárulásának mértékét tehát egyszerűen nem lehet túlhangsúlyozni, hiszen szinte minden, általánosan elfogadott 5. századi teológiai formula vagy közvetlenül vagy közvetetten az ő tollából származott, a

¹ Lásd PAPP Gy.: *Kyroszi Theodórétosz Alexandriai Kyrillosz Nesztoriosz ellen írott 12 anatómájának cáfolata – I rész*, Református Szemle 98 (2005/1) 70–83; PAPP Gy.: *Kyroszi Theodórétosz Alexandriai Kyrillosz Nesztoriosz ellen írott 12 anatómájának cáfolata – II rész*, Református Szemle 98 (2005/2) 187–197.

² Az *Antiochiai Formula* szövegét lásd a *Conciliabulum* tagjainak János comes révén az uralkodóhoz eljuttatott levelében: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Series I, ed. E. Schwartz & J. Straub, Berlin 1914–1984; Series II, ed. sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae, Berlin 1984kk (a továbbiakban: ACO) I, 1, 7, p. 70, 15–22 (*Coll. Athen.* 48, 70, 15–22).

³ A 431-es efézusi zsinat eseményeinek és következményeinek leírását lásd pl. PÁSZTORI-KUPÁN I.: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az őgyház dogmatörténete 381-től 451-ig*, Kolozsvár 2010, 123–141.

fentiek mellett ideértve még Flavianos pátriárka és a 448-as, Eutykhés ügyében összehívott konstantinápolyi regionális zsinat hitvallását is.⁴

Fontos megjegyeznünk, hogy Kyrillos 12 anatómáját sem az általa vezetett 431-es efézusi „hivatalos” zsinaton, sem a 451-es chalkédóni egyetemes zsinaton nem tekintették az ortodoxia mértékének. Ennek világos bizonyítéka, hogy annak rendje és módja szerint hivatalosan, szavazás útján egyik zsinat sem fogadta el Kyrillosnak Τοῦ σωτήρος ἡμῶν kezdetű, Nestorioshoz intézett levelét.⁵ Erre csak hosszú évtizedekkel, illetve egy kerek évszázaddal később került sor, amikor előbb Zénón császár 482-es, eleve kudarcra ítélt *Henótikonja*, majd Justinianus 553-as konstantinápolyi zsinata tűzte zászlajára az alexandriai püspök módfelett vitatható tételeit. Az efézusi-kalcedoni korban Kyrillos anatómáit még saját párhívei is csak fejcsóválva fogadták, a bennük foglaltakat hitelesen képviselni pedig – szerzőjük hiányában – már 431 őszén sem voltak képesek II. Theodosius jelenlétében. Ezt egyértelműen bizonyítja Theodosiusnak a zsinat végső feloszlását célzó rendelete is, amelyben az ő színe előtt lefolytatott őszi teológiai viták nyomán így fogalmaz:

Világossá tesszük kegyességetek számára, hogy amíg élünk, nem ítélhetjük el a keletieket [ti. a keleti küldöttséget, amelyet Theodórétos vezetett], mert jelenlétünkben senki meg nem cáfolta őket, és senki nem akart vitatkozni velük.⁶

A 431-es efézusi zsinatra Theodórétos nemcsak az *Anatómák* cáfolatával készült, hanem azzal a kétrészes traktátussal is, amelyet 430 táján a szentháromságtani és különösen a krisztológiai álláspontok tisztázása céljából vetett papírra.⁷ Az első munka *A megelevenítő Szentháromságról* (a továbbiakban: *De Trinitate*), a második *Az Úr emberré válásáról* (a továbbiakban: *De incarnatione*) címet viselte. Erről a két munkáról jó fél esztendővel az efézusi zsinat után, 432 elején a konstantinápolyiakhoz írt levelében maga a szerző is megemlékezik: *ha valóban időt tudok rá szakítani, elküldöm nektek azt is, amit hajdanában írtam a Szentháromságról és az isteni üdvrendről.⁸*

⁴ Bővebben lásd PÁSZTORI-KUPÁN: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk* (3. j.), 152–157.

⁵ Lásd pl. ACO I, 1, 2, p. 36, 26–28, ahonnan egyértelműen kiderül, hogy azon az efézusi gyűlésen, ahol kizárólag Kyrillos párhívei voltak jelen, az alexandriai püspök Nestorioshoz írt, Τοῦ σωτήρος ἡμῶν kezdetű, a tizenkét anatómát is tartalmazó levelének felolvasását a jegyzőkönyv tanúsága szerint nem követte az ilyenkor szokásos ováció, esetleg taps. Sőt még egyetértő morajlás, bekiabálás sem hallatszott, nemhogy formális szavazás történt volna, pedig elvileg „az igaz hit” Nestorios tévelygésével szembeni védelmezőjének legfontosabb dogmatikus levele hangzott el. Kyrillosnak tehát még a saját párhíveit sem sikerült meggyőznie anatómáinak helyességéről, még „házon belül” sem. A jelenlévők már minden bizonnyal ismerték Theodórétos cáfolatait.

⁶ τοσοῦτον γὰρ δηλοῦμεν τῇ ὑμετέρᾳ θεοσεβείᾳ ὅτι ἕως ὅτε ζῶμεν, καταγνώναι τῶν Ἀνατολικῶν οὐ δυνάμεθα. οὐδὲν γὰρ ἐπὶ ἡμῶν ἠλέγχθησαν οὐδενὸς αὐτοῖς συζητήσαι θελήσαντος. ACO I, 1, 7, p. 142.

⁷ Bővebben lásd I. PÁSZTORI-KUPÁN: *Theodoret of Cyrus*, London 2006, 109–112.

⁸ „Si vero vacare potuero, et ea quae de Sancta Trinitate et de divina dispensatione olim a me scripta sunt, dirigo vobis”. Lásd Theodoretus, *Ep. ad populum Constantinopolitanum*, Coll. Cas. 129, Théodoret de Cyr, Correspondance IV (Sources Chrétiennes 429), ed. Y. Azéma, Paris 1998, 150 (a továbbiakban: SC).

A két mű közül a második, *Az Úr emberré válásáról* című vált híressé, hiszen mind a kortársak, mind pedig a későbbi elemzők több ízben is vitáztak az abban feltárolt krisztológiai tanítás helyességéről.⁹ Az ebből fakadó értékítélet függvényében ezt a művet vagy azok közé kell sorolnunk, amelyet az 553-as Justinianus-féle konstantinápolyi zsinat 13 kánonja szerint Theodóréos *az igaz hit, az első* [431-es] *efézusi zsinat, Szent Kyrillos és az ő tizenkét tétele ellen, valamint az istentelen [Mopsvestiai] Theodóros és Nestorios védelmében írt*,¹⁰ vagy nem. Mivel a *De incarnatione* pontosan azt a krisztológiai álláspontot tükrözi, amelyet a szintén Theodóréos által megfogalmazott Egységformulában is láthatunk (és amelyet maga Kyrillos is aláírt 433-ban!), legfeljebb száználmasnak tekinthetjük Justinianus híres – vagy inkább hírhedt – *A három fejezet kárhoztatása* címet viselő kezdeményezését, amellyel újra elítéltette azt, akit Leó pápa és a 451-es chalcedóni zsinat már rehabilitált. *A három fejezetről* szóló vita kapcsán egyébként Philip Schaff, a téma kiváló szakembere rendkívül frappánsan állapította meg, hogy több kötetre rúgott, mint ahány sort megérdemelt volna.¹¹

A sors különös ironiája folytán mindkét munka a nagy ellenfél, Alexandriai Kyrillos neve alatt maradt fenn egyetlen vatikáni kéziratban (Vat. gr. 841). Itt talált rájuk Angelo Mai bíboros, aki valóban Kyrillos munkáinak vélte őket, és kétszer publikálta is az alexandriai püspök neve alatt.¹² 1859-ben Jacques-Paul Migne újfent kiadta mindkét munkát Mai *Nova Patrum Bibliothecája* nyomán és a bíboros jegyzeteivel a *Patrologia Graeca* 75. kötetében, de sajnálatos módon elválasztotta egymástól a két traktátust. Eképpen a *De Trinitate* Kyrillos szentháromsági írásai közé került (PG 75, 1147–1190), míg a *De incarnatione* az egykori alexandriai püspök krisztológiai írásai között jelent meg (PG 75, 1419–1478). Ez a szétválasztás még inkább megnehezítette a két mű össz-

⁹ A teljesség igénye nélkül lásd pl. Marius Mercator, *Excerpta Theodoretii ex libris quinque quos adversus B. Cyrillum Alexandrinae civitatis antistitem sanctumque concilium Ephesinum, a quo Nestorius damnatus est, diabolo instigante, conscripsit*, PL 48, 1075–1076; *Beati Theodoretii Episcopi Cyri Operum Tomus V*, Nunc primum in lucem editus, Cura et studio Joannis Garnerii, presbyteri e Societate Jesu, opus posthumum, Paris 1684, újra kiadva: PG 84, 81 C–84 B. Antiochiai Severos monofizita püspök mélységesen elítélte a *de incarnatione* krisztológiáját. Lásd J. LEBON: *Restitutions à Théodoret de Cyr*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 26 (1930) 523–550. Lásd még M. DIEPEN: *Théodoret et le dogme d'Éphèse*, *Recherches de science religieuse* 44 (1956) 243–247, melyet J. DANÉLOU válasza követ *uo.* 247–248.

¹⁰ Εἰ τις ἀντιποιεῖται τῶν ἀσεβῶν συγγραμμάτων Θεοδώριτου, τῶν κατὰ τῆς ἀληθοῦς πίστεως, καὶ τῆς ἐν Ἐφέσῳ πρώτης καὶ ἀγίας συνόδου καὶ τοῦ ἐν ἀγίοις Κυρίλλου, καὶ τῶν δώδεκα αὐτοῦ κεφαλαίων, καὶ πάντων ὧν συνεγράψατο ὑπὲρ Θεοδώρου καὶ Νεστορίου τῶν δυσσεβῶν, [...] ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Lásd *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger & A. Schönmetzer, editio XXXIII, Freiburg 1965, 151.

¹¹ „The violent controversy of the Three Chapters [...] has filled more volumes than it was worth lines.” Ph. SCHAFF: *History of the Christian Church*, 7 vols, New York 1889, III, 770. Vö. B. JACKSON: *The Ecclesiastical History, Dialogues and Letters of Theodoret* (Nicene and Post-Nicene Fathers, III), New York 1892, 13.

¹² A. MAI (ed.): *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, Roma 1833, VIII, 27–58 (*De Trinitate*), ill. VIII, 59–103 (*De incarnatione*); A. MAI (ed.): *Nova Patrum Bibliotheca*, Roma 1844, II, 1–31 (*De Trinitate*), ill. II, 32–74 (*De incarnatione*).

szetartozásának felfedezését, noha a *De incarnatione* első sorai visszautalnak a Szentháromságról írt első részre. Ez a szétválasztás azért is indokolatlan volt, mivel maga Mai is megjegyezte, hogy ugyanabban a kódexben találta őket.¹³ Albert Ehrhard bizonyította be végül, hogy Theodórétos a *De incarnatione* tulajdonképpeni szerzője.¹⁴ Ennek következtében meg is élénkült iránta az újabb kori érdeklődés. Így került sor arra is, hogy *Az Úr emberré válásáról* címmel megjelenjen Vanyó László fordításában *Az isteni és az emberi természetről* című válogatás második kötetében.¹⁵

A *De Trinitate* szöveghagyományozásának sorsa másképpen alakult. Miközben a *De incarnatione*-ből több ókori és középkori szerzőnél is találtak idézeteket – többek közt Marius Mercator, Antiochiai Severos, Herakleiai Niketas és Euthymius Zigabenus írásában¹⁶ – a *De Trinitate* esetében mindössze két nagyon rövid idézet létezéséről tudtunk, amelyeket Joseph Lebon Antiochiai Severos 519-ben keletkezett *Contra Grammaticum* című munkájában fedezett fel.¹⁷

2002-ben sikerült felfedeznem szinte öt teljes fejezetet Theodórétos *De Trinitate* című munkájából a már fentebb említett Euthymius Zigabenus *Panoplia Dogmatica* című művében, ahol Zigabenus mindvégig Kyrillos írásaként hivatkozik rá, ugyanúgy, mint a *De incarnatione* esetében.¹⁸ E felfedezést is hasznosítva Jean-Noël Guinot végül 2015-ben összeállította és publikálta a két mű első modern kritikai kiadását.¹⁹ Mivel mindkét munka első angol fordítását rövid bevezetővel ellátva már korábban elkészítettem,²⁰ e korszerű kritikai kiadás okán éreztem időszerűnek, hogy *A megelevenítő Szentháromságról* szóló művet magyarra is lefordítsam. A két munka új magyar fordítását a jövőben külön kötetben szeretném majd megjelentetni.

¹³ MAI: *Nova Patrum Bibliotheca* (12. j.), II, p. VI.

¹⁴ A. EHRHARD: *Die Cyrill v. Alexandrien zugeschriebene Schrift Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk Theodoret's v. Cyrus*, Theologische Quartalschrift 70 (1888), 179–243, 406–450, 623–653.

¹⁵ Lásd HÁY J. (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről. Görög egyházatyák*, I–II, Budapest 1994, II, 137–178.

¹⁶ EHRHARD: *Die Cyrill zugeschriebene Schrift* (14. j.), 199–200 és 626–627; E. SCHWARTZ: *Zur Schriftstellerei Theodoret's* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse 1), München 1922, 30–40, 33kk; LEBON: *Restitutions* (9. j.), 529–531; R. DEVRESSE: *Orient, antiquité*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 20 (1931), 559–571, 568; M. RICHARD: *Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicéas sur l'Évangile selon Saint Luc*, *Revue Biblique* 43 (1934), 88–96, 89kk.

¹⁷ J. LEBON (ed., trans): *Severi Antiocheni Liber Contra Impium Grammaticum, Orationis Tertiae Pars Prior* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Syri, Series 4), V, Paris 1929; vö. LEBON, *Restitutions* (9. j.), 529.

¹⁸ I. PÁSZTORI-KUPÁN: *Quotations of Theodoret's «De sancta et vivifica Trinitate» in Euthymius Zigabenus' «Panoplia Dogmatica»*, *Augustinianum* 42 (2002), 481–487.

¹⁹ J.-N. GUINOT: *Théodoret de Cyr: La Trinité et l'incarnation*, I–II (SC 574–575), Paris 2015.

²⁰ Lásd PÁSZTORI-KUPÁN: *Theodoret of Cyrus* (7. j.), 109–171.

Kyrosi Theodóretos
A Szentháromság teológiájáról

Előhang

Minden írás időt és nyugalmat igényel, valamint gondoktól felszabadult értelmet.²¹ Szükséges mindazok számára, akik a mi Megváltónk Jézus Krisztus neve által megvilágosítottak, és felmagasztalt juhait a Pásztornak, aki az életét adta értünk,²² hogy meghallják a Pásztor hangját, és az ő általa kijelölt pásziton legelve az evangéliumi hit határain és törvényein belül megmaradjanak, kedvelvén az apostolok tiszta tanítását. Miután pedig az önteltség sokakat felindított, akik a hiábavaló dicsőséget kívánták, és saját magukat sem ismervén, önnön megbolydult elméjük szüleményeit többre tartották az Istentől ihletett tanításnál: a magasságban lévő városhoz²³ vezető egyenes útról letérvén a sokféle ágazó és halált hozó ösvényekre léptek. Mivel mindenek hasonlóképpen eltévelyedtek, de nem úgy, hogy hasonló módon léptek ugyanannak a tévelygésnek útjára, hanem különféleképpen követték az okoskodások csalárdságát;²⁴ illendőnek tartom, hogy azok, akik a királyi – és az istenfélők által kitaposott – úthoz ragaszkodnak,²⁵ szánják meg a rászédetteket és leplezzék le az ámítást, mutassák fel az egyenes utat, vezessék azokat, akik ezt követik, és óvakodjanak bármelyik irányba letérni, mígnem a királyi várost birtokukba veszik.

1. Arról, hogy Isten fontosnak tartja az emberek megváltását

Éppen ezért a mindenek Megváltója is szétküldte az egész világba az apostolok szent karát, hogy a tudatlanság sötétségében felnevelteket az istenismeret sugaraival megvilágosítsák, hogy a szétszórt és a farkasok támadásának kitett juhokat²⁶ össze is gyűjtsék és gondosan legeltessék, hogy a Lélek művészetével a vadolajfát szelid olajfává változtassák,²⁷ s hogy az istentelenség mélységébe süllyedteket a tanítás Igéjével kihalásszák. Mivel tehát az egész emberiség Teremtőjének az emberek üdvössége a legkedvesebb, a természet rendje pedig az, hogy az ápolásra szoruló felebarátunkról gondoskodjunk, az ismeret Urától nekünk adatott talentumot a pénzváltóknál mi is elhelyezzük, nehogy a rest szolgálával egyazon ítélet alá essünk.²⁸ Előadjuk hát az isteni végzések tanítását, emlékeztetésül a tájékozottak, valamint okításul a tudatlanok számára.

²¹ Ezt a kezdőmondatot csupán Antiochiai Severos szír nyelven fennmaradt *Contra Grammaticumja* őrizte meg számunkra. Lásd LEBON: *Severi Antiocheni Liber* (17. j.), V, 46. LEBON latin fordítása így hangzik: „Omnis scriptio otium requirit et tranquillitatem, mentemque curis liberatam”.

²² τοῦ τὴν ψυχὴν θεοικότος ποιμένος ὑπὲρ ἡμῶν – aki az ő „lelkét tette le” értünk. Lásd Jn 10,11.

²³ Gal 4,26. A bibliai idézetek magyarítását elsősorban Theodóretos szövegváltozata alapján végeztük, de valahányszor csak lehetett, igyekeztünk megtartani a Károli-fordítás teljes, illetve részleges szövegét.

²⁴ ἀλλὰ διαφόρως τῆ τῶν λογισμῶν ἀκολουθοῦντες ἀπάτη

²⁵ Vö. 2Kir 22,2.

²⁶ Vö. Jn 10,11–12.

²⁷ Vö. Róm 11,17 és 24.

²⁸ Lásd Mt 25,14–30.

2. Az egyházi beszéd ismertetőjele

Az evangéliumi hit beszédét egyszerűen,²⁹ de ugyanakkor tanításképpen is kell hirdetni, nem vitatkozó,³⁰ sem perlekedő, hanem Isten hívásához³¹ illendő módon: célratorően, nem túlcicomázottan, oktatóan, nem kioktatóan,³² a fortélyokat mellőzve, a teológiát pedig szem előtt tartva. Nem sokat firtatva a kifürkészhetetlent, vagy kutatva a felfoghatatlant, sem értelemmel vagy beszéddel körülírva a megérthetetlent, [még kevésbé] ügyes fogásokra cserélve a legnagyobb tudományt, sem pedig a hit mellőzésével keresve a bizonyítást. Mi a halászokat követjük, a bőrműves³³ nyomdokain járunk, s a vámszedő vezet; minket a prófétai mécses eligazít, és az evangélium napja világosít meg. Saját okoskodásunkból pedig semmit sem keverünk hozzá a legszentebb Lélek egyetemes tanításához, hiszen ez a szent tanítás zsinórmértéke.³⁴

3. Arról, hogy miként szól [ez] a tanítás a kegyeseknek

Mivel ugyanis az eretnek káromlásokat más írásainkban már megcáfoltuk – mind egyiket külön-külön tárgyalván³⁵ – lerántottuk az ámitás leplét, és az istentelenséget a maga pőreségében felmutattuk: ezúttal tehát, Isten segítségével a hitben neveltek számára előterjesztjük az Egyháznak Istentől kapott tanítását. Nincs szándékunkban sem a beszéd hosszadalmasságával untatni az olvasókat, sem a szűkszavúsággal az alaposság kárára cselekedni; hanem mindkét véglet kerülésével a középutat választottuk,³⁶ hogy a

²⁹ Theodóréto ismételen hangsúlyozza, hogy a keresztyén tanítás fő erénye az egyszerűség. Lásd pl. Theodóréto *Graecarum affectionum curatio* 9, 5: „Nyilvánvaló tehát, hogy az isteni és emberi dolgokra vonatkozó igaz vélekedést sem csillogó és fennkölt, hanem egyszerű, földközeli és mindenk számára érthető beszéddel hirdetik, e nagy és kimondhatatlan kincset pedig nagyon szerény ládákban tartják.” Lásd Küroszi THEODÓRÉTOSZ: *A görög betegségek orvoslása*, fordította, magyarázó jegyzetekkel és bevezetővel ellátta Pásztori-Kupán I., I–III, Debrecen – Kolozsvár 2014–2016, III, 9 (a továbbiakban: Theodóréto *Curatio*).

³⁰ Theodóréto gyakran folyamodik szójátékokhoz. Az alábbi részlet: *διδασκαλικῶς, μὴ διαλεκτικῶς μηδ' ἀντιλογικῶς* azt hivatott jelezni, hogy noha szerzőnk valóban jól ismerte a filozófiát, az evangéliumi tanítást mégsem a dialektika, illetve a vitára épülő meggyőzés módszerével javasolja előadni.

³¹ Guinot javasolt szövegváltozata szerint ebben az esetben megvalósul az *ἐκκλησία* – *ἐκκλησις* szójáték, ami az ókorban egyszerű népgyűlést jelentő *ekklészia* kifejezésnek új jelentést kölcsönöz: a keresztyén értelmezés szerint ugyanis az *ekklészia* már nem egyszerű néptömeg, hanem a világból Isten által „kihívtak” közössége, egyháza.

³² Üzenetértékű szójáték: *διδασκικῶς, μὴ δικανικῶς*, azaz tanításképpen, nem pedig jogászai körmönfontossággal.

³³ A sátorkészítés mesterségét ismerő Pál apostolt (lásd ApCsel 18,3) szerzőnk gyakran nevezi „bőrművesnek” vagy „cserzővargának” (*στυτοτόμος*). Lásd pl. Theodóréto *Curatio* 5, 61; 6, 61; 8, 4; 9, 57 stb. A kifejezés Chrysostomosnál is előfordul: lásd Chrysostomos *Hom. Mt.* 61, 3 (PG 58, 592); *Hom 2Tim* 4, 3 (PG 62, 622).

³⁴ *οὗτος γὰρ τῆς θείας διδασκαλίας ὁ ὅρος* – mert ez az isteni tanítás szabálya / meghatározása.

³⁵ Itt a szerző 431 előtt keletkezett, de főt nem maradt írásairól van szó, mint pl. *Adv. Arianos et Eunomianos, Adversus Macedonianos*, ill. *De Spiritu Sancto, Contra Marcionitas, Contra Apollinaristas*. Ezekről leveleiben több alkalommal is megemlékezik. Lásd pl. *Theodóréto Ep.* 82 (SC 98, 202); *Ep. 113 ad Leonem papam* (SC 111, 62); *Ep. 146 ad monach. Constantinop.* (SC 111, 177–178); *Haer. fab. comp.* 4, 1 (PG 83, 413) stb.

³⁶ A görög filozófiából is jól ismert arany középutat Theodóréto is kedvelte.

hallgatóságot a terjengősséggel se fárasztjuk, és hogy az istenismeret³⁷ tanítását világosan előadhassuk. Megkezdem hát felülről, afelé tartva, Aki maga a kiáradó javak forrása.

4. *Hogyan kell gondolkodnunk az Istenről és Atyáról*^{B8}

Mi, a Szentháromság rajongói,³⁹ imádói, nagyhangú és nagylelkű hirdetői,⁴⁰ hiszünk egy kezdet nélküli, születetlen⁴¹ Atya Istenben, aki örökké létező Atya, nem később vált azzá. Ugyanis soha nem volt olyan, hogy ő ne lett volna Atya, hanem kezdettől fogva Atya volt. Nem volt először Fiú s azután Atya,⁴² ahogyan a testiek rendje szerint lennie kellett volna, hanem amióta csak van – márpedig örökké van – Atya ő, és annak nevezetik.

5. *Miképpen kell a Fiúról gondolkodnunk*

Hiszünk egy Fiúban, aki Nemzőjével együtt örökkévaló, létezésének nincsen kezdete, hanem örökkévaló, és pedig az Atyával együtt örökkévaló. Amióta ugyanis az Atya van, márpedig mindig Atya is volt, azóta van őbelőle a Fiú. Mert elválaszthatatlanul együvé tartoznak a nevek is és a cselekedetek is. Ha pedig a Fiú nem örökkévaló, hanem volt, amikor ő nem volt, akkor az Atya sem örökkévaló, mert azóta viseli az Atya nevet, amióta ő nemzett.⁴³ Ha pedig örökkévaló az Isten és Atya (tudniillik káromlás lenne az idő hatalma alá helyezni a Létezőt, az idők Teremtőjét, és az időrendnek megfelelően má-

³⁷ θεωγνωσία – az isteni /szent tudomány.

³⁸ Ὅποιος δεῖ διαλήψεις ἔχειν περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς – a szövegben szereplő διάληψις kifejezés némileg emlékeztet az epikureus filozófiából ismert, továbbá szerzőnk által is használt terminusokra. Lásd pl. Theodorétos *Curatio* 1, 90: „Azért hát barátaim, senki se szóljon a hit ellen. Nyilvánvaló, hogy a hitet még Aristotelés is a tudomány ismérévének [κριτήριον ἐπιστήμης] nevezte. Epikuros pedig egyenesen a lélek előfeltételezésének [πρόληψις διανοίας] hívta, olyan előfeltételezésnek, amely a tudás [γνώσις] megszerzésével megértéssé [κατάληψις] válik.” Lásd Aristotelés *Topica* V, 3, 131a, 23–26; Alex. Kelemen *Strómata* 1, 8, 39; Epikuros, 255-ös töredék; Alex. Kelemen *Strómata* 2, 4, 16–17.

³⁹ Ἡμεῖς οἱ τῆς Τριάδος ἐρασταὶ – mi, a Szentháromság szerelmei. Theodorétos munkáiban gyakran előfordul ez az erőteljes imádatot, vallásos értelmű ragaszkodást jelző kifejezés. Lásd pl. Theodorétos *Curatio* 7, 44; 12, 58.

⁴⁰ Lefordíthatatlan szójáték: κήρυκες μεγαλόφωνοι τε καὶ μεγαλόφρονες.

⁴¹ ἀναρχον καὶ ἀγέννητον – az első kifejezés elsősorban a kezdetnélküliségre, a második a nemzés és születés nélküli létezésre vonatkozik.

⁴² Ez a mondat a görög istenek alsóbbrendűségét hirdeti, hiszen nekik eredetük van. Az Atyának ilyen értelemben nem volt gyermek- és ifjúkora, mint pl. Zeusnak.

⁴³ Vö. Alexandriai Alexandros püspök 318–319 táján keletkezett körlevelének alábbi szakaszával, ahol a következőkkel vádolja Ariust: „A következőket mondják pedig, amiket az Írásoktól eltérően találtak ki: Isten nem volt mindig Atya, hanem volt, amikor Isten nem volt Atya. Az Isten Igéje nem mindig volt, hanem a nem létezőkből lett.” Athanasios *De decretis Nicaenae synodi* 35, 7; ATHANASIOS: *Werke*, 3 vols, ed. by H.-G. Opitz, Berlin – Leipzig 1934; *Urkunde* 4b, 7; *Athanasius Werke*, III/1, Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites, szerk. H. C. Brennecke, U. Heil, A. von Stockhausen, A. Wintjes, Berlin 2007, 7; a szöveget betűhű pontossággal idézi Sókratés *Hist. ecl.* I, 6 (Pásztori-Kupán I. ford.). Vö. PÁSZTORI-KUPÁN I.: *Teológiai és filozófiai vonatkozások Arius hitvallásában*, Studia Doctorum Theologiae Protestantis I, Kolozsvár 2013, 147–166.

sodlagosnak nyilvánítani az időfeletti, az idő előtti nemzést), akkor örökkévaló a Fiú is, mivel az Atyától született kibeszélhetetlen módon, aki az Atyával együtt örökkévaló, és az Atyával együtt ismerendő.

6. Az Írások úgy tanítanak a Fiúról, mint aki az Atyával együtt örökkévaló

Kezdetben – mondja az Írás – *vala az Ige, és az Ige vala az Istennél, és Isten vala az Ige. Ez kezdetben az Istennél vala.*⁴⁴ Aki pedig már kezdetben létezik, mikor nem volt? Ugyanis nem azt mondja, hogy kezdetben *lett*, hanem hogy kezdetben *vala*. Ha netán okoskodással szeretnénk áthidalni a *vala* kifejezést, a kezdeten túlra nem tudunk visszamenni. Minden dolog későbbi ahhoz képest, aki a kezdetben már volt: az idő szintúgy, mint a korszak, illetve bármi más, ami az idő adott szakaszában kigondolható. Ha pedig a Fiú nem volt örökké együtt az Istennel és Atyával, hanem valamikor utóbb társult hozzá, akkor az Atya és a Fiú közé szükségszerűen bizonyos időt, illetve korszakot⁴⁵ kell beékelni. Ennek elfogadásából pedig az következne, hogy a teremtés korábbi keletű a Teremtőnél. Hiszen *minden a Fiú által lett, és nála nélkül semmi sem lett*⁴⁶ – mondja az evangélista. Márpedig maga a korszak, illetve az idő is *egyalami* ebből a *mindenből*! A boldog Pál pedig így szól: *ez utolsó időkben szólott nekünk Fia által, akit mindennek örökösévé tett, aki által a korszakokat is teremtette.*⁴⁷ Ha viszont a korszakok a Fiú teremtményei, akkor keletkezésükkel nem előzhetik meg a Teremtőt.⁴⁸ Így világos, hogy amikor korszakok még nem léteztek, idő sem volt, amelyet a napok és az éjszakák alkotnak és határoznak meg. A napot és az éjszakát azonban a világosság kelte és nyugta szabályozza; a világosság pedig a menny, a föld és a levegő után jött létre. Mindezeket pedig, és azokat, amelyek ezekben vannak, az Isten-Ige – az Atya jóakaratóból – szavával teremtette.

Így tehát amikor az idők és a korszakok minden mással együtt létrejöttek az Ige által, akkor semmi sem volt az Atya és a Fiú között, hanem Isten valóban örökkévaló Atya, az Atyával együtt pedig örökkévaló a Fiú. Ezért hangoztatja az evangélista is: *Kezdetben vala az Ige.* Pál apostol is így szól: *aki az ő dicsőségének visszatükröződése, és az ő valóságának képmása.*⁴⁹ Másutt pedig: *aki, mikor Istennek formájában vala, nem tekintette zsákmánynak azt, hogy ő Istennel egyenlő.*⁵⁰ És sem az nem hagyja ki, hogy *volt*, sem emez, hogy *létezik*, illetve, hogy *megvan*,⁵¹ mivel mindketten az örökkévalót hirdetik. Éppen ezért egy kevéssel

⁴⁴ Jn 1,1–2.

⁴⁵ ἀνάγκη χρόνον καὶ αἰῶνα Πατρὶ καὶ Υἱῷ μεσιτεύειν – Istennel kapcsolatban szerzőnk tudatosan elhatárolódik mindenféle szükségszerűség állításától.

⁴⁶ Jn 1,3 – ez a mondat a rákövetkezővel a ἐν (= egy) szó révén kapcsolódik össze. Theodórétos itt azt bizonyítja, hogy János szerint az Ige, azaz a Fiú nélkül „egy sem lett” (ἐγένετο οὐδὲ ἐν), márpedig az örökkévalóság, illetve az idő egyik eleme a teremtett mindenségnek (ἐν δὲ τῶν πάντων).

⁴⁷ Zsid 1,1–2.

⁴⁸ Vö. Theodórétos *In Hebr.* 1, 1–2 (PG 82, 680).

⁴⁹ Zsid 1,3.

⁵⁰ Fil 2,6.

⁵¹ A fenti három bibliai idézetben szereplő görög igék: ἦν, ὄν, ὑπάρχων.

odébb így szól az evangélista: *Ő volt az élet, és az élet volt az emberek világossága.*⁵² Továbbá: *Ő volt az igazi világosság, amely megvilágosít minden embert, eljövén a világba.*⁵³ És ismét: *az egyszülött Fiu, aki az Atya kebelében van.*⁵⁴ A levélben pedig így szól: *ami kezdettől fogva vala.*⁵⁵ Az isteni Lélek így tanította meg az Isten egyszülött Igéjéről szóló teológiára azokat, akik kezdettől fogva szemtanúi és szolgálói voltak az Igének.⁵⁶ Ezért nem sorolják a teremteshez a Teremtőt; ezért nem állítják egy sorba az alkotót a teremtményekkel; és ezért nem nevezik sehol teremtménynek Isten tiszteletre méltó gyermekét. Sehol sem kapcsolják össze a *lett* kifejezést az istenséggel, hanem János csakugyan így szól: *kezdetben volt az Ige, nem pedig azt, hogy kezdetben lett az Ige.* A másik pedig így: *aki az ő dicsőségének visszatükröződése, és valóságának képmása, nem pedig így: aki az ő dicsőségének visszatükröződése és valóságának képmása lett.* És újfent: *aki Istennek formájában volt; azaz nem Istennek formájává vált, hanem aki Isten formájában volt.* Másutt így szól: *aki képe a láthatatlan Istennek.*⁵⁷ Nem ezt mondja: *aki a láthatatlan Isten képmásává vált, hanem aki maga a képmás.*

7. A Fiu örökkévalóságának az Ószövetségből történő bizonyítása

Így a teológiával⁵⁸ mindenütt egybekapcsolódik az, hogy *volt*, hogy *létezik*, illetve *megvan*, és hogy *van*.⁵⁹ Isten, mikor a nagy Mózeszel beszélt, így nevezte magát: *Vagyok Aki Vagyok.*⁶⁰ És ismét: *Ezeket mondjad az Izráel fiainak: a Vagyok küldött engem tihozzátok.* Hogy pedig ezek a Fiu szavai, arról az istenkáromlás élharcosai maguk tesznek bizonyágot, akik az Atyát felfoghatatlannak tartják, a Fiút pedig az Atya és a teremtett világ közvetítőjének nevezik, és azt állítják, hogy ő jelent meg a pátriárkáknak és a prófétáknak, és szólt is hozzájuk. Minket pedig kétségtelenül maga az Isten-Ige tanít Jeremiás próféta által, amikor így szól:

*Azokban a napokban és abban az időben új szövetséget kötök Izráel házával és Júda házával, nem ama szövetség szerint, amelyet az ő atyáikkal kötöttem azokban a napokban, amikor kézen fogtam őket, hogy kivezessek őket Egyiptom földéből.*⁶¹

⁵² Jn 1,4.

⁵³ Jn 1,9.

⁵⁴ Jn 1,18.

⁵⁵ 1Jn 1,1.

⁵⁶ Lásd Lk 1,2.

⁵⁷ Kol 1,15.

⁵⁸ A *θεολογία* jelentése itt: Isten lényéről (azaz a Szentháromságról) szóló beszéd.

⁵⁹ A görög szövegben szereplő kifejezések: ἦν, ὦν, ὑπάρχων, ἔστιν.

⁶⁰ 2Móz 3,14. Az Ószövetséget szerzőnk is a Septuaginta szövege szerint idézi: Ἐγώ εἰμι ὁ ὦν = én vagyok a létező; én vagyok az, aki (mindig) van.

⁶¹ Jer 31,31.

Hadd kérdezzük most: kicsoda adja hát az új szövetséget? Nemde mindenki számára világos, hogy az Úr Krisztus ennek a szerzője? Hiszen ő maga hangoztatja a szent evangéliumokban:

Megmondatott a régieknek: ne ölj. Én pedig azt mondom néktek: mindaz, aki haragszik az ő atyjafiára ok nélkül, méltó az ítéletre. Megmondatott a régieknek: hamisan ne esküdjél. Én pedig azt mondom néktek: teljességgel ne esküdjetek.⁶²

Hasonlóképpen tette a többi kijelentését is: *megmondatott ekképpen – én pedig ezt így rendelem el. Nem hágom át a meglévő törvényt, hanem tökéletesebbé teszem a törvényhozást, és megtanítom a törvény megtartásának módját.* Az új szövetséget tehát az Úr Krisztus adta nekünk. Aki azonban ezt lehetővé tette, ugyanaz adta Izráelnek a régít is az egyiptomi szabadulás után. Aki pedig az ő szövetséget adta és az egyiptomi szolgásgot megszüntette, kétségtelenül ugyanő küldte el Mózeszt a Fáraóhoz. Ő maga mondta: *Ezt mondd az Izráel fiainak: a Vagyok küldött engem tihozzátok.* A próféta másutt is világossá teszi ezt, mondván:

Mert Ő a mi Istenünk! Senki más nem mérhető hozzá! Felfedte az ismeret minden útját, s átadta azt Jákobnak, az Ő szolgájának,⁶³ és Izraelnek, az Ő szerettjének. Ezek után pedig megjelent a földön, és az emberekhez fordult.⁶⁴

Később kezdjük tehát megérteni a prófécia értelmét. Kicsoda az, aki megjelent a földön, és az emberekhez fordult? Nyilvánvaló – úgy vélem – mindazok számára, akik értelemmel bírnak, hogy az Isten-Ige az, aki felvette a mi természetünket, aki nem tekintette zsákmánynak, hogy Istennel egyenlő, hanem megüresítette önmagát és szolgálakot öltött. Ő adta tehát az ismeret útját Jákobnak, az ő szolgájának, és Izraelnek, az ő szerettjének, ő jelentette ki a régi törvényt Mózes által a pusztában. Aki pedig ezt a törvényt adta, mielőtt a törvényt adta volna, a Mózeszel való párbeszéd során így szólt: *Ezt mondd az Izráel fiainak: a Vagyok küldött engem tihozzátok.* Amiért aztán a próféta is így kiáltott: *Ő a mi Istenünk, senki más nem mérhető hozzá!*⁶⁵ Bizonyoságot tesz öröla, de nem a csekélységéről, hanem páratlan nagyságáról.

Vegyétek szemügyre, mennyire hasonlít a próféta üzenet az evangéliumi tanításokhoz! Mózes a *Vagyok*-ot hirdeti. Az Isten-Ige pedig önmagáról még inkább azt mondja, hogy örökké létezik. Pál ugyan többször használja a *létező* kifejezést, de hozzáteszi a *meglévőt* is, mely ugyanazt jelenti, mint a *létező*. Továbbá alkalmazza a *van* igét, amely

⁶² Vö. Mt 5,21–33.

⁶³ Ἰακώβ τῷ παιδὶ αὐτοῦ – a παῖς (fiú, szolga) kifejezés az ókeresztény időkben, himnuszokban Jézus Krisztus egyik leggyakoribb messiási jelzője volt. A szöveg krisztológiai értelmezése részben erre épül.

⁶⁴ Bárúk 3, 36–38.

⁶⁵ Bárúk 3, 36.

értelem szerint azonos jelentésű a fentiekkel. János, a teológus hasonlóképpen cselekszik, amikor az evangéliumi leírásba sokhelyütt beiktatja a *létező* kifejezést, és magát az evangélium előszavát ugyancsak ezen kifejezésekkel ékesíti, hiszen nem is egyszert, de nem is kétszer vagy háromszor, hanem jóval többször hirdeti azt, *aki vala*.

8. Arról, hogy más illik az Isten-Igéhez és más a felvett természethez

Ha tehát az igazság hirdetői ezeket tanítják, kicsoda lenne oly vakmerő és öntelt, hogy a *volt* helyett *nem volt*-ot mondjon? Ki merészelné a *Vagyok* és a *létező* kifejezésekkel szemben teremtménynek nevezni azt, aki időtlenül és szenvedéstől mentesen született az Atyától, és az Atya kebelén nyugszik? Mert aki *van*, az nem teremtetik, aki *létezik*, az nem alkotatik. A *lett* és a *felöltötte* kifejezéseket és az ezekhez hasonlókat ugyanis nem Istenre vonatkoztatva, hanem az emberré válás hírüladása érdekében használják azok, akikre Isten az istenismeret titkait bízta.⁶⁶ Elsőként maga a boldog János hirdeti, hogy az Ige testté *lett*, megállapítva, hogy kezdetben *volt* az Ige; és az isteni természetre többször is alkalmazza a *volt* kifejezést, majd miután rátér az emberré válás mozzanatára, szükségszerűen hozzáteszi a *lett* szót is. Mert nem volt kezdetből fogva örökkévaló az, amit az Isten-Ige belőlünk felvett,⁶⁷ hanem az idők vége felé jött létre, és az Isten-Ige [akkor] öltötte fel azt. A boldog Pál is ugyanígy jár el, hiszen ezt mondja: *Isten formájában volt*, és hozzáteszi: *nem tekintette zsákmánynak, hogy Istennel egyenlő*; majd így folytatja: *önmagát megüresítette, szolgálai formát vévén fel*.⁶⁸ Egyrészt a *szolgálai formához* illeszti a *felvette* szót, másrészt az *Isten formája* kifejezést a *volt* szóval köti össze. Mivel tehát Isten formája már eleve létezett, sőt inkább örökké létezik, az vette fel a szolgálalakat. Éppen ezért Isten Igéje nem teremtmény, sem alkotás, se nem tartozik a nem létezők közé, hanem az Atyától nemzerve mindörökké az Atyával együtt létezik, és az Atyával együtt a nemes lelkű hívektől egyazon tiszteletet veszi.

9. Az Istentől való születésről

A *születés* szó hallatán senki se gondoljon a mi születésünk körüli szenvedésekre: az elválasztásra, a vérfolyásra, a vajúdásokra,⁶⁹ vagy más ezekhez hasonló dolgokra, hiszen ezek a test szenvedései. Isten azonban test nélküli és szenvedéstől mentes, változatlan és módo-

⁶⁶ Ebből a mondatból derül ki világosan, hogy Theodóretos számára a *θεολογια*, tudományos kifejezésként elsősorban az Istenről, ill. a Szentháromságról szóló tanítást jelenti, míg az *οικονομια*, azaz Istennek az emberiség megváltására vonatkozó „házirendje” Jézus Krisztus emberré válását jelöli. Sok esetben – így a fenti mondatban is – az *οικονομια* egyszerűen „emberré válás”, vagy jelentheti akár Jézus Krisztus emberi természetét is.

⁶⁷ ἡ ἐξ ἡμῶν ληφθεῖσα [φύσις / σάρξ] – egyértelmű, hogy a felvevő a Személy, a felvett pedig a „tárgy”, az emberi természet/test. Krisztusban tehát a személyiség szerepét az Ige tölti be. Ha ugyanis az ember, azaz egy különálló személy felvételéről lenne szó, akkor a szövegben a *ληφθεῖς* kifejezést találnánk.

⁶⁸ Fil 2,6–7.

⁶⁹ A vatikáni kéziratban (Vat. gr. 841) szereplő kifejezés, *δδύνην* (= fájdalom, bánat) helyett Angelo Mai, a szöveg első kiadója, az *ώδινα* (= születési fájdalom, vajúdás) változatot ajánlja, arra hivatkozva, hogy az utóbbi kifejezés a 10. fejezetben is szerepel.

sulatlan⁷⁰ és mindörökké az is marad. Ha pedig valaki úgy véli, hogy a születés nem eshet meg szenvedés nélkül, az a teremtésről szóló igéknél is fogadja el ezt az érvelést: mert amint a születéssel együtt jár az elmetszés és a vérfolyás, azonképpen a teremtményeket a gond, a fáradozás, a verejték, az eszközök, az eleve adott anyag,⁷¹ a kudarcok és a többi ezekhez hasonló dolgok szintén elkísérik. Ha pedig a pusztá akarat elegendő Istennek a mindenség megteremtéséhez, és akaratával a nem létezőből azonnal létezőt hozott elő, lássa be az ellenfél azt is, hogy Isten nemzése minden szenvedéstől mentes volt. Mivel azonban nem az emberekéhez hasonló módon alkotott, éppen úgy másképpen is nemzett.

10. Mi az Úr neveinek értelme

Ezért nevezik az Igét Fiúnak is, aki szenvedés nélkül született, a gondolatból szenvedésmentesen születő beszéd mintájára.⁷² Fiúnak is neveztetik, mint aki az Atyától születés által származik. Istennek is mondatik, mint az atyai természet részese és a nemző Isten változatlan képmása.⁷³ Az Isten-Igéről pedig hinnünk kell, hogy ő Egyszülött, aki az *Egyből Egyként* és egyedi módon született; a dicsőség visszatükröződése,⁷⁴ mint aki önmagában az Atyát képviseli, és nemzőjével szüntelenül együtt van, mint a ragyogás a világossággal. Az Isten-Ige az Atya személyi valóságának képmása, azért, hogy ne pusztán isteni hatóerőnek, hanem élő személynek⁷⁵ valljuk, Aki a maga személyében nemzőjét teljességgel képviseli. Az *elsőszülött* kifejezés pedig nem az isteni természet, hanem az emberre válás⁷⁶ neve. Mert miképpen volna lehetséges, hogy az Isten-Ige egyszülött és egyben elsőszülött is legyen? Hiszen egymással szemben áll a két kifejezés: az *egyszülött* az egyetlen leszármazottat jelöli, az *elsőszülött* pedig azt, aki mások előtt született, azaz megelőzte születésével a többieket. Az Isten-Igének azonban nincsen testvére,⁷⁷ ugyanis egyszülött. De

⁷⁰ A fenti kifejezések (*ἀσώματος, καὶ ἀπαθῆς, ἀτρεπτός τε, καὶ ἀναλλοίωτος*) következetes használatával Theodorétos már 430 táján a kalcedoni (chalkédóni) krisztológia útját egyengeti.

⁷¹ ὅλη προϋποκειμένη – szó szerint: az alatta fekvő föld (sát, por), amelyből az ember vétettet. Filozófiai értelemben nyilván a testi létezés alapjául szolgáló anyagot jelenti.

⁷² Vö. Theodorétos *Curatio* 2, 109: „Ha tehát kijelentjük, hogy létezik valami, ami nemzés és ok nélküli – Parmenidés szerint a világ; Platón, lokrosi Timaios, Plutarkhos szerint és szerintünk pedig a mindenség alkotója –, több valóságúsággal kijelenthető, hogy ettől a nemzés nélküli létezőtől ered az Ige és a Legszentebb Lélek is: az előbbi az értelem által nemzett szóként, a másik az abból eredő *lélekként*.” (Pásztori-Kupán I. ford.).

⁷³ Vö. Kol 1,15.

⁷⁴ Zsid 1,3.

⁷⁵ μὴ ψιλὴν ἐνέργειαν, ἀλλὰ ζῶσαν ὑπόστασιν τὸν Θεὸν Λόγον εἶναι πιστεύσῃς – Theodorétosnál a *hypostásis* kifejezés itt közelít leginkább a latin *persona* fogalmához. Ezért tudja szerzőnk később a *prosópionnal* azonosítani, hiszen meggyőződéssel vallja, hogy az Ige ténylegesen *ζῶσας ὑπόστασις*, élő személy, az aoristos participium legnyilvánvalóbb értelmében. Sajnos, Theodorétos számos korabeli és mai értelmezője kitarthatóan félreolvassa, vagy figyelmen kívül hagyja Kyros püspökének effajta, a Megváltó személyi egységét alátámasztó – egyáltalán nem szórványos – kijelentéseit.

⁷⁶ οἰκονομία.

⁷⁷ Ebben a mondatban az *ἀδελφός* (testvér) kifejezés alapjelentése érvényesül: azokat jelöli, akik egyetlen *δελφύς*-ből (anyaméhből) születtek. Az Igének, mint az Atya Egyszülöttjének, tényleg nincsen „testvére” abban az értelemben, hogy az Atya csupán őt nemzette minden idők előtt.

hogyan lehetne elsőszülött az, Aki egyetlenként született az Atyától? Világos tehát, hogy az *elsőszülött* megnevezés az emberré válást illeti.⁷⁸

Ha pedig valaki kételkedne, Páltól tanuljon, aki így szól: *Mert akiket eleve ismert, eleve el is rendelte, hogy azok az ő Fia ábrázatához hasonlatosak legyenek, hogy ő legyen elsőszülött sok atyafi között.*⁷⁹ Mert a hívők kinek a természet szerinti testvérei? Nem az Isten-Igée, hanem az azonos természetű emberségé, hiszen ahhoz hasonló formájúak is. Másutt ezt is mondja: *Ki elváltoztatja a mi nyomorúságos testünket, hogy hasonló legyen az ő dicsőséges testéhez.*⁸⁰ Ő tehát elsőszülött is, akinek sok atyjafia van, és akiről maga mondja a Zsol-tárokban: *Hadd hirdessem nevedet atyámfainak.*⁸¹ Korántsem mondjuk azonban külön személynek az egyszülöttet és az elsőszülöttet, hanem ugyanazon személynek tartjuk, de nem ugyanazon okból.⁸² Hiszen egyszülöttnek nevezetük az idők feletti születése értelmében, és elsőszülöttnek mondatik, mint aki elsőként szüntette meg az élethez vezető születés fájdalmait. Ezért nevezik Őt *a halottak elsőszülöttjének*⁸³ is, mert elsőként támadott fel, és megnyitotta a halál kapuit. Ugyanakkor *az egész teremtés elsőszülöttje,*⁸⁴ aki az új teremtésben elsőként születve, világra jöttével megújította azt. Erről mondja a boldog Pál: *ha valaki Krisztusban van, új teremtés az; a régiek elmúltak, íme, újjá lett minden.*⁸⁵

Ha pedig a perlekedők – akik többre tartják a viszálykodást a meggyőzésnél – magáról az Isten-Igéről mondanák, hogy *minden teremtmény elsőszülöttje*: azoknak oktalanságát kinevetjük. Engedjünk hát nekik, hogy ekképpen is felmutathassuk a sokak közül a legkiválóbb, nálunk lévő igazságot: mert hiszen ő az egész teremtés elsőszülöttje ugyan, de nem nevezetük *első teremtménynek* minden teremtmény közül.⁸⁶ Egyértelmű tehát, hogy ő valóban az egész teremtés előtt született, és semmi sem korábbi keletű a Fiúnál, hanem ő az Atyával együtt örökkévaló, és az egész teremtett világ előtt már létezett. A teremtmények egész természete pedig nyilvánvalóan későbbi, hiszen azt ő maga hozta létre. Így aztán az istenkáromlóknak semmilyen érvük sem marad.

⁷⁸ Οὐκοῦν εὐδηλον, ὡς τῆς οἰκονομίας τὸ πρωτότοκος ὄνομα. Szerzőnk különbséget tesz Krisztus emberi természetének elsőszülöttsége és az Ige egyszülött mivolta között, de nem beszél két külön személyről.

⁷⁹ Róm 8,29.

⁸⁰ Fil 3,21.

⁸¹ Zsolt 22,23 (LXX, Vulgata: Zsolt 21,23); Zsid 2,12.

⁸² Οὐκ ἄλλον δὲ τὸν μονογενῆ, καὶ ἄλλον τὸν πρωτότοκον εἶναι φαμεν, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν, οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ δέ. Ez a mondat ismételten világossá teszi Theodórétos következetesen képviselt szándékát, amellyel a személyt (ti. a *valakit*) megkülönbözteti a természettől, azaz a *valamitől*. A fenti mondatban a megtestesült Igét τὸν αὐτὸν-nak, azaz ugyanazon személynek tartja a szerző (vö. a 20 évvel későbbi *Chalkédóni Hitvallással!*). Ezt az egyes szám hímnem accusativus kétségtelenné teszi. Kyros püspöke ugyanilyen szabotossággal fogalmazza meg tételének második felét is: οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ δέ – ahonnan nyilvánvaló, hogy az egyes szám semlegesnem accusativus semmiképpen sem vonatkozhat személyre. Theodórétos tehát sem Efézus előtt, sem utána nem tanított „két Krisztusról”, vagy „két Fiúról”, ahogyan kortárs vagy későbbi ellenfelei állították. Theodórétos szóhasználatának előzményeihez lásd pl. Nazianzosi Gergely *101. levél Kledonioshoz* 20–21 (SC 208, 44–46).

⁸³ Kol 1,18; Jel 1,5.

⁸⁴ Kol 1,15.

⁸⁵ 2Kor 5,17.

⁸⁶ Rendkívül frappáns fogalmazás: πρωτότοκος γὰρ, ἀλλ' οὐ πρωτόκτιστος πάσης κτίσεως.

11. Arról, hogy senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, és senki sem ismeri az Atyát, hanem csak a Fiú

Ahhoz, hogy bebizonyíthassuk az Atya és a Fiú egyenlőségét, magából az Úr tanításából kell kiindulnunk: *senki sem ismeri a Fiút – mondja – csak az Atya; az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és akinek a Fiú akarja megjelenteni.*⁸⁷ Melyik a nyilvánvalóbb ezen kifejezések közül? Ezt mondja:

*Egyenlő köztünk az ismeret, hiszen én ismerem az Atyát, és általa megismeretem; és ismer engem az Atya, és általam ő is megismertetik. Az egész teremtett világ pedig ki van zárva ebből a mi ismeretünkből. Miképpen eshetne meg ugyanis, hogy aki nem részese a mi természetünknek, bírhasa a mi ismeretünket? Némelyek azonban mégis részesülnek valamelyest ebből a látásmódból. Én megjelentem ugyanis az Atya ismeretére vonatkozó dolgokat azoknak, akiknek akarom, mintegy tükör által és homályosan.*⁸⁸

Mindezt az Úr tanításából ismerjük meg: van-e helye itt a nagyobbak és a kisebbnek? Mely teremtmény ismeri úgy a Teremtőt, ahogyan a Teremtő ismeri azt? Mely teremtmény lehet egyenlő a Teremtőjével? Avagy elfelejtettük volna, hogyan beszél a Szentírás a teremtésről? Emlékezzünk hát a próféta szavaira:

*Rége te fundáltad a földet, Uram, s az egek is a te kezednek munkája. Azok elvesznek, de te megmaradsz; mindazok elavulnak, mint a ruha; mint az öltözet, elváltoztatod azokat, és elváltoznak. De te ugyanaz vagy, és a te esztendeid el nem fogynak.*⁸⁹

És újfen: *Aki a szeleket teszi követeivé és a lángoló tüzet szolgálóivá.*⁹⁰ Ez a Teremtő és a teremtmény különbözősége. A másik esetben tehát egyenlőségről van szó, azaz semmiképpen sem teremtményről és teremtőről, hanem Atyáról és Fiúról. Éppen ezért használja az Írás e neveket, hogy azokból viselőik azonosságára következtethessünk. Ezt mondja ugyanis: *senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya; az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú.* A *senki* szó a teremtményt jelöli. A teremtmények kizárása pedig a teremtményeknél magasabb rendű és fölöttük megmaradó Fiúra utal, aki Nemzőjével természet szerinti egységben van:⁹¹ *senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya; az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és akinek a Fiú akarja megjelenteni.*

⁸⁷ Mt 11,27.

⁸⁸ Vö. 1Kor 13,12.

⁸⁹ Zsolt 102,26–28 (LXX: Zsolt 101,26–28).

⁹⁰ Vagy: „Aki angyalait szállé, szolgálait lángoló tűzzé teszi” – Zsolt 104,4 (LXX: Zsolt 103,4).

⁹¹ τῷ γεννησάντι φυσικῶς συνημμένον – íme a „természet szerinti egység” Theodórétos szentháromságtanában.

Az igazság ellenségei azt kérdezik: hogyan kell a Szentírást olvasni? A betűhöz ragaszkodva, vagy annak értelmét kutatva? Ha tehát ők ez utóbbit választanák, akkor önnön kijelentésükből kellene tanulniuk, és a saját ellenvetéseikkel kellene ezt cselekedniük, hogy a dolgok valódi értelmét felfedezhessék. Ha pedig azt mondanák, hogy a betű elegendő a tökéletes tanításhoz, akkor a szóban forgó bibliai idézet alapján hadd cáfoljam meg az ő értelmezésüket. Hiszen a Fiú eszerint elérhetetlennek, az Atya pedig hozzáférhetőnek találtatik; ugyanígy a Fiú felfoghatatlannak, az Atya pedig láthatónak bizonyul. Mert amikor az Úr Krisztus önmagáról azt mondotta, hogy *senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya*, nem tette hozzá, hogy *és akinek az Atya akarja megjelenteni*, hanem így folytatta: *az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú*, és rögtön hozzátette: *és akinek a Fiú akarja megjelenteni*. Nem csupán megismerhetővé tette így az Atyát, hanem e látást a maga hatalma alá is rendelte. Ha pedig akár tízezerszer is akarnák a Fiút istentelen módon megsérteni azok, akik ezt tenni szokták, mi nem vagyunk hajlandók elfogadni az Isten és Atya elleni káromló gondolatot. Hisszük ugyanis, hogy Isten a maga teljességében láthatatlan és elgondolhatatlan. Mert hogyan lehetne a felfoghatatlan Fia a felfoghatónak?⁹² Az Atyát és a Fiút tehát egyformán körülírhatatlannak, elérhetetlennek és felfoghatatlannak tartjuk, de hisszük, hogy az Atya és a Fiú felfedi az ismeretet az értelmes vizsgálódás és a hit látása számára: *senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya; az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú*. Másutt pedig ezt mondja: *Amiként ismer engem az Atya, én is úgy ismerem az Atyát*.⁹³ Sem többé, sem kevésbé, hanem ahogyan én ismerem őt, úgy ismer ő is engem.

12. Arról, hogy az Atya és a Fiú hatalma egyenlő

Akiknek tehát egyenlő az ismerete, azoknak a hatalma is egyenlő. Akiknek pedig a hatalma egyenlő, azoknak nyilván a lényege is egy. Hogy pedig az Atya és a Fiú hatalma egyenlő, arról minket szintén maga a Megváltó tanított imígyen szólva:

*Az én jubaim közül valók hallják az én szómat, és én ismerem őket, és követnek engem. És én örök életet adok nékik; és soha örökké el nem vesznek, és senki ki nem ragadja őket az én kezemből. Az én Atyám, a ki azokat adta nékem, nagyobb mindeneknél; és senki sem ragadhatja ki azokat az én Atyámnak kezéből. Én és az Atya egy vagyunk.*⁹⁴

Íme, hogyan fogalmaz: nemcsak egyszerűen kijelenti, hogy *én és az Atya egy vagyunk*, mintegy megelőzve az eretnek gonoszságot, hogy ezt a kijelentést a szándékra és az akaratra vonatkoztassák, hanem először megállapítja az Atya és a Fiú hatalmának egyenlőségét, és utána tér rá a következőkre. Ezt mondja ugyanis: *az engem követő juboknak örök életet adok*,

⁹² Vagy: *Mert miképpen lehetne a felfogható Atyának Fia a felfoghatatlan?*

⁹³ Jn 10,15.

⁹⁴ Jn 10,27–30.

hogy soha egy se vesszen el közülük. Ugyan kicsoda lenne oly hatalmas, hogy kiragadhassa kezemből az én nyájamat? Mert amiképpen a mindeneknél nagyobb Atya jobbát senki sem képes felülmúlni, azonképpen lehetetlen elragadni akár egyet is az én oltalmazottaim közül, hiszen *én és az Atya egy vagyunk.* Hol van tehát a kisebb és a nagyobb? Mert ha eszerint sem a Fiú, sem az Atya kezéből nem lehet kiragadni semmit, akkor az elsőbbségnek nincs helye közöttük. Mivel pedig az Atya mindeneknél nagyobb, és senki sem ragadhat ki semmit az ő kezéből, következésképpen a Fiú is mindeneknél nagyobb, hiszen ugyanúgy az ő kezéből sem tud senki semmit elragadni. Ezért folytatja így: *én és az Atya egy vagyunk.* Mert ha újfent a betűhöz ragaszkodunk, látni fogjuk, hogy elsőnek a Fiú kerül említésre. Ezt mondja ugyanis: *én és az Atya,* nem pedig ezt: *az Atya és én,* jelezve a két személyt, és hirdetve a természet azonosságát. Mert az *én és az Atya* kijelentéssel a személyi valóságok számát jelöli,⁹⁵ míg a rákövetkezővel: *egy vagyunk,* az egyazon hatalom változatlanóságát bizonyítja. Akiknek tehát ismerete, hatalma is és akarata is egyenlő, azoknak nyilvánvalóan a természete is egy, bármennyire is arcátlankodnának az istenkáromlók.

13. Az Atya és a Fiú egyenlőségét több helyütt is tanítja a Szentírás

Azt, hogy az Atya és a Fiú hatalma azonos, másutt is tanítja az Írás, amikor egyrészt így szól: *Az én Atyám mind ez ideig munkálkodik, én is munkálkodom.*⁹⁶ Másrészt pedig így: *Amint az Atya feltámasztja a halottakat és megeleveníti, úgy a Fiú is, akiket akar, megeleveníti.*⁹⁷ Azt mondja tehát: megeleveníti azokat, akiket akar, nem pedig azokat, akik felől parancsot kapott; azokat, akiket szándékszik, nem pedig azokat, akikhez odarendeltett. Így tehát mind a szolgálat, mind pedig az Úr mivolt az ő sajátja. És ismét másutt:

*Ha az én Atyám dolgait nem cselekszem, ne higgyetek nékem; ha pedig azokat cselekszem, ha nékem nem is akartok hinni, higgyetek a cselekedeteknek: és megtudjátok, hogy az Atya énbennem van, és én őbenne vagyok.*⁹⁸

Ebből is láthatjátok újfent az Atya és a Fiú egyenlőségét, hiszen így szól: *az Atya énbennem van, és én őbenne vagyok.* Ez a viszony azonban lehetetlen a nagyobb és a kisebb fél között. Ezt mondom ugyanis: minden teremtményt – láthatót és láthatatlant egyaránt

⁹⁵ Az előbbi mondatban Theodóréτος így fogalmazott: *δειξας τὴν τῶν προσώπων δυάδα, ἐκήρυξε τὴν τῆς φύσεως ταυτότητα.* A másodikban pedig: *τὸν ἀριθμὸν τῶν ὑποστάσεων ἐσήμανε.* Egyértelmű tehát, hogy már ebben a korai munkájában is tudatosan közelíti egymáshoz a *prosópon* és a *hypostásis* kifejezéseket, mindkettőt a *személy, személyi valóság* értelmében használva. Ennek fényében csupán sajnálhatjuk, hogy modern elemzők még mindig nem értik vagy tudatosan elhanyagolják Theodóréτος terminológiai következetességének ezen aspektusait. Lásd pl. P. T. R. GRAY: *Theodoret on the One Hypostasis. An Antiochene Reading of Chalcedon*, Studia Patristica 15, Berlin 1984, 301–304.

⁹⁶ Jn 5,17.

⁹⁷ Jn 5,21.

⁹⁸ Jn 10,37–38.

– nem csupán önmagába foglal a mindenség Istene, sőt sokkal inkább a tenyerén tartja azokat, ahogyan az Írás mondja: *az ő kezében vannak a földnek mélységei.*⁹⁹ És újból: *Aki birtokában tartja a földkerekséget, amelynek lakói mint sáskák élötte.*¹⁰⁰ Másutt pedig: *Ki mérte meg markával a vizeket, arasszal az egeket, és nyalábonként az egész földet?*¹⁰¹ Az egész teremtett világot tehát, amint maga mondotta, a kezében tartja a mindenség Teremtője: így lehetetlen, hogy őt teremtmény magába foglalhassa.¹⁰² Az egyenlőtlen felek tehát képtelenek egymást kölcsönösen tartalmazni. Ha pedig ez igaz – amint valóban igaz is –, hogy a Fiú úgy foglalja magába az Atyát, ahogyan az Atya a Fiút, akkor világos, hogy az egyenlőtlenségükre vonatkozó állítás elvetendő, valamint az Atya és a Fiú egyenlősége elismerendő.¹⁰³

14. *Annak bizonyítása, hogy az Atyát és a Fiút azonos tisztelet illeti meg*

Ezt ismét maga az Úr Krisztus tanítja nekünk, amikor így szól: *Én vagyok az ajtó. Senki sem mehet az Atyához, hanemha énáltalam.*¹⁰⁴ Másutt pedig: *Senki sem jöhet az én Fiamhoz, hanemha az én mennyei Atyám vonja azt.*¹⁰⁵ Megismerjük ebből tehát, hogy amiképpen a Fiú az Atyához, azonképpen az Atya is a Fiúhoz vezeti a megváltottakat. Hol van hát az eretnekek alantas istentisztelete? Hol van a teremtményhez illő szolgálat? Hogyan bizonyíthatnák ők az Atya uralmának és a Fiú szolgaságának egyenlőtlenségét? Hallottuk ugyanis, miként vezeti a Fiú az Atyához azokat, akik a megváltásra áhítoznak, és azt is, hogy az Atya ugyanígy cselekszik, amikor a Fiúhoz vonja a hit növendékeit.

15. *Arról, hogy az Atya és a Fiú egyazon természetű*

Megtanuljuk tehát ebből, hogy az Atyát és a Fiút egyenlő tisztelet illeti. Ezt azonban másutt is tanítja az Úr, amikor Ő maga szól a zsidó hallgatóságához. Mondanivalójának részletes kifejtése után végül így foglalja össze tanítását:

⁹⁹ Zsolt 95, 4 (LXX: 94, 4). τὰ πέρατα = (a föld) szélei, partjai.

¹⁰⁰ Ésa 40,22.

¹⁰¹ Ésa 40,12.

¹⁰² Ehhez a kérdéshez lásd a jó ezer évvel későbbi, *finitum capax / non capax infiniti* címszavakkal jellemezhető lutheránus-kálvinista vitát, amely során Luther követői részéről éppen krisztológiai értelemben született meg az *extra calvinisticum*ként híressé vált kulcsszó, amellyel a kálvini oldal Krisztus emberi természetének az isteni természet teljes befogadására való képtelenségét bíralták. A kérdés nagyon rövid szemléltetéséhez lásd pl. az 1563-ban keletkezett *Heidelbergi Káté* 48. kérdés–feleletét: 48. KÉRDÉS: *Nem válik-e el ily módon egymástól a Krisztusban való két természet, ha az emberi természet nincs mindenütt ott, ahol az isteni természet van? FELELET: Semmiképpen nem, mert az isteni természet megfoghatatlan és mindenütt jelenvaló lévén, ebből szükségképpen következik, hogy noha az isteni természet a magára öltött emberi természetén kívül is létezik, mindazonáltal abban magában is benne van, és azzal személy szerint egyesülve marad.* (Tavaszy S. ford.).

¹⁰³ Ezek az eszmefuttatások nemcsak régi, hanem új érveket is tartalmaznak az ariánus tanokkal szemben.

¹⁰⁴ Jn 10,9 és Jn 14,6.

¹⁰⁵ Vö. Jn 6,44.

Ha magam teszek is bizonyoságot magamról, az én bizonyágtételelem igaz; mert én nem egyedül vagyok, hanem én és az Atya, aki küldött engem. A ti törvényekben is meg van pedig írva, hogy két ember bizonyágtétele igaz. Én vagyok, aki bizonyoságot teszek magamról, és bizonyoságot tesz rólam az Atya, aki küldött engem. Mondának azért néki a zsidók: Hol van a te Atyád? Felele nekik Jézus: sem engem nem ismertek, sem az én Atyámat; ha engem ismernének, az Atyát is ismernének.¹⁰⁶

Ó, mekkora az eretnekek balgasága! Mily esztelenül örjöngenek Arius és Eunomios káromlásának örökösei! Ezen ostobaságon túlmenően a bennük megmutakozó hatalmas szemtelenség is szembeszökő. Mivel a Fiú küldetését fentről lefele irányuló folyamatnak tartják, következképpen azt állítják, hogy az elküldő nagyobb tiszteletre méltó a küldött-nél. Mennyire járatlanok az Írásokban! Hiszen meg se gondolják, hogy Jákob, akit Izsák Mezopotámiába küldött,¹⁰⁷ természet szerint semmiképpen sem lesz alacsonyabb rendű e küldetés folytán annál, aki őt elküldte. Hasonlóképpen Józsefet is elküldte Jákob, hogy megkeresse a testvéreit, de senki sem állítja, hogy József nem rendelkezett volna apjával azonos természettel, mert készséggel engedelmeskedett atyja küldő szavának.

Erre valószínűleg azt mondanák: ha a természet rendje szerint nem is felsőbbrendűek a fenti elküldők küldötteiknél, az atyai méltóságra való tekintettel mindenesetre kiváltságos tiszteletben van részük. Ó, esztelenek – mondanám nekik –, de hiszen olyan példákat is felhozhatunk, amikor az alacsonyabb rangúak küldik el a magasabb rangúakat, és ezáltal semmiképpen nem fosztjuk meg a küldötteket az őket megillető tisztelettől. Hiszen Jonathánt, a király fiát, aki atyjával együtt uralkodott, az a számkivetett Dávid küldte el, aki még a szolgák soraiban sem mert mutatkozni. Mivel tehát az egyik az elküldő a másik pedig a küldött, a ti érvelésetek értelmében többé már nem lehet király az, akit elküldtek, illetve már nem lehet számkivetett az, aki küld. Ellenkezőleg: a küldő Dávidra száll küldöncének méltósága, az általa elküldött Jonathánra pedig a küldönc nyomorúsága szakad. Ez azonban korántsem így történt.

De miért is kellene az emberi példákkal előhozakodni? Hiszen [olyan esetet is] találunk [az Írásban], amikor Isten a küldött és az ember a küldő fél. A küzdőtárs ugyanis így szólt Jákobhoz: *Bocsáss el engem, mert feljött a hajnal*. Jákob így felelt neki: *Nem bocsátlak el téged, míg meg nem áldasz engem*.¹⁰⁸ Mit szólhatnának mindezek ellen a hit bölcs mesterei? Az Úr mondásai alapján ugyanis mindezt másképpen látjuk, hiszen az Atya, Aki küld, együtt van az elküldött Fiúval: *mert én nem egyedül vagyok* – mondja – *hanem én és az*

¹⁰⁶ Jn 8,14–19.

¹⁰⁷ Vö. 1Móz 28.

¹⁰⁸ A Jabbók révén lezajlott éjszakai küzdelemről van szó. Lásd 1Móz 32,26. A héber שלח (=elküldeni, elbocsátani) megfelelőjeként a Septuaginta szövegében az ἀποστέλλω igét találjuk. Theodóréτος fenti érvelésében végig ezt a görög kifejezést használja.

*Atya, aki küldött engem.*¹⁰⁹ Továbbá: *az én Atyám nem hagyott engem egyedül.*¹¹⁰ Másutt pedig: *az én Atyám, aki én bennem lakik, ő cselekszi e dolgokat.*¹¹¹ Ha tehát Krisztusban és Krisztussal van az, aki őt küldte, hol van a küldött kisebbrendűsége? Honnan és hová küldhető az, aki mindeneket betölt? Hiszen az elküldés maga helyváltoztatásra utal. Ha azonban az Atya és a Fiú mindeneket magában foglal, akkor sem az Atya nem küldte a Fiút olyanokhoz, akiktől úgymond ő maga éppen távol volt, sem a Fiú nem ment át egy bizonyos helyről egy másikra. Nem marad más tehát, minthogy Krisztus elküldését a felvett emberségre kell vonatkoztatni.

Ideje immár, hogy rátérjünk az Úr mondásainak magyarázatára. Ezt mondja: *A ti törvényetekben meg van írva, hogy két ember bizonyágtétele igaz.* Majd hozzáteszi: *Én vagyok, aki bizonyágot teszek magamról, és bizonyágot tesz rólam az Atya, aki küldött engem.* A képmásra tekintve ismerjük rá tehát az eredeti arcra.¹¹² Hiszen azt mondja: *két ember bizonyágtétele igaz.* Viszont két embernek nyilván egyazon természete van, amelyben mindenki osztozik. Egy természete van tehát az Atyának és a Fiúnak, és valóban egyazon képmás alapján ismerjük meg őket és teszünk róluk vallást. Amiképpen tehát az imént két emberről volt szó, hasonlóképpen itt Istenről és Istenről, Atyáról és Fiúról beszélünk, akik már neveik által is mutatják természetük azonosságát.¹¹³ Mert sem a valóságos Isten nem különbözik természete szerint a valóságos Istentől, sem a Fiú nem különbözik őtőle, lévén az Isten Fia. Ezek hallatán a zsidók megkérdezték tőle: *Hol van a te Atyád?* Jézus pedig így felelt: *Sem engem nem ismertek, sem az én Atyámat; mert ha engem ismernétek, az én Atyámat is ismernétek.*

Látjátok ismét, hogyan mutatkozik meg az egylényegűség! Hiszen ezt mondja: *ha engem ismernétek, az én Atyámat is ismernétek.* Az egyféle lényegűn keresztül azonban a másféle lényegű fel nem ismerhető; a különböző fajtájú, illetve egymástól idegen dolgok egymást nem példázhatják. A közös természetűek viszont egymás által megismerhetők. Egyetlen emberen keresztül megfigyelhető az egész emberiség természete, illetve egyetlen juhon keresztül a juhok egész fajtája. De semmiképpen nem ismerhetők meg a juhokon keresztül az oroszlánok, sem az oroszlánok által a juhok, sem emberek által az angyalok, sem angyalok által az emberek: mert hiszen minden élőlény a saját természetének képviselője.¹¹⁴ Ha tehát az egyszülött Ige az Isten teremtménye és a nemlétezők közül való, illetve

¹⁰⁹ Jn 8,16.

¹¹⁰ Jn 8,29.

¹¹¹ Jn 14,10 – Ο Πατήρ μου ό έν έμολ μένων – az én Atyám, aki én bennem marad.

¹¹² τó αρχέτυπον.

¹¹³ και αύτοίς τοίς όνόμασι δηλούντες τής φύσεως τήν ταυτότητα.

¹¹⁴ A hasonlónak hasonló általi megismeréséhez lásd Empedoklés alábbi töredékét: γαίη μόν γάρ γαίαν όπάωαμεν, ύδατι δ' ύδωρ, αϊθήρη δ' αϊθήρα διον, άταρ πυρι πύρ αϊδηλον, στοργήν δέ στοργή, νείκος δέ τε νείκει λυγρόφ. H. DIELS (ed.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1. Band, 6. Aufl. Berlin 1951, Fragm. 109. *Földet a föld által látjuk meg, vízzel a vizet, Léggel az égi leget, s a falánk tüzet is csak tűzzel, És a szerelmet a szerelemmel, a vést a vizsgállyal.* (Sebestyén K. ford.): SEBESTYÉN K.: *A görög gondolkodás kezdetei Thalestól Sokratesig. Az összes töredékek fordításával*, Budapest 1898, 152. Lásd még a fenti Empedoklés-töredéket idéző Aristotelés *Metafi-*

ha természet szerint valaki mástól nemzetett, akkor vajon milyen hitelességgel mutathatná fel önmagában az Atyát? Ha azonban az Atyát a Fiún keresztül ismerjük meg, és aki a Fiút ismeri, az ismeri az Atyát is, akkor kerüljön fék minden istenkáromló nyelvre, és ragadjon az ínyükhöz a próféta szava szerint.¹¹⁵ Mi pedig, a Szentháromság magasztalói ezennel befogadjuk az egylényegűségről szóló biztos ismeretet, fenntartva, hogy az Atya a Fiúban semmilyen más módon fel nem ismerhető, kivéve, ha vele azonos lényegű. Imádjuk hát a mi Megváltónkat, és várjuk hódolatunk gyümölcsét, amelynek adományozója az Úr szava szerint éppen maga az Atya: *mert ha valaki nékem szolgál – mondja – megbecsüli azt az én Atyám.*¹¹⁶ János, a csodálatos teológus pedig így szól: *Aki hisz a Fiúban, örök élete van; aki pedig nem enged a Fiúnak, nem lát életet, hanem az Isten haragja marad rajta.*¹¹⁷

16. Az Úr sok helyütt tanította, hogy az Ő az Atyával egyazon lényegű

Hogy pedig az egylényegűséget más tanúbizonyságok alapján is igazolhassuk, hallgassunk hát magára a fennhangon szóló Úrra, amint nem csupán tanítványaihoz, hanem a zsidókhoz is intézi szavait:

*Aki hisz énbennem, nem énbennem hisz, hanem abban, aki elküldött engem.
És aki engem lát, azt látja, aki küldött engem. Én világossággal jöttem e világra,
hogy ne maradjon a sötétségben, aki énbennem hisz.*¹¹⁸

Ha tehát aki a Fiúra tekint, az az Atyában hisz,¹¹⁹ hol van hát a felsőbb-, illetve alsóbbrendűség? Mert az alacsonyabb rendűben összezsugorodik a magasabb rendű, és benne fel nem ismerhető; ha pedig az Atya nagyobb, hogyan lehetne őt a Fiúban meglátni? Ha pedig a Fiúban személhető, akkor nyilván vele egyenlő személyben mutatkozik. Ugyanis nyilvánvaló a kettejük kölcsönös egyenlősége. Kevéssel odébb ismét maga az Úr szól az apostolokhoz:

Én vagyok az út, az igazság és az élet; senki sem mehet az Atyához, hanemha énáltalam. Ha megismertetek volna engem, megismertétek volna az én Atyámat is; és mostantól fogva ismeritek őt, és láttátok őt. Monda néki Filep: Uram, mutasd meg nekünk a Te Atyádat, és elég nekünk! Monda néki Jézus: Annyi idő óta veletek

zika III, 4, 1000b: ἡ δὲ γνώσις τοῦ ὁμοίου τῶ ὁμοίῳ. Márpedig a hasonlót ismeri meg a hasonlót. Továbbá lásd a szintén Empedoklésre hivatkozó Theophrastos *De sensu et sensibilibus* 10: ἕκαστον ἑκάστῳ γνωρίζομεν (DIELS: *Fragmente der Vorsokratiker* 31 A 86). Mindent a neki megfelelővel ismerünk meg. Lásd még G. S. KIRK, J. E. RAVEN, R. M. SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*, Budapest 2002, 446–447.

¹¹⁵ Zsolt 137,6 (LXX: Zsolt 136,6).

¹¹⁶ Jn 12,26.

¹¹⁷ Jn 3,36.

¹¹⁸ Jn 12,44–46.

¹¹⁹ A *Vat. 841* szövegében ez áll: Εἰ τοίνυν ὁ θεωρῶν τὸν Υἱὸν εἰς τὸν Πατέρα πιστεύει...

*vagyok, és mégsem ismertél meg engem, Filep? Aki engem látott, látta az én Atyámat is; mi módon mondod azért te: Mutasd meg nekünk az Atyát? Nem hiszed, hogy én az Atyában vagyok, és az Atya én bennem van? A beszédeket, amelyeket én mondok, nem magamtól mondom; hanem az Atya, aki én bennem lakik, Ő cselekszi e dolgokat. Higgyetek nekem, hogy én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem van; ha pedig nem, magukért a cselekedetekért higgyetek nekem.*¹²⁰

Mi lehetne e szavaknál világosabb? Mi lehetne e tanításnál nyilvánvalóbb? És mégis: úgy tűnik, hogy a zsidók fátyla az eretnekek értelmét is elhomályosította. Mert a napnál világosabb igazságot nem akarják felismerni, és a tudatlanság önként választott ködébe burkolóznak. Mi azonban az Úrra hallgassunk, Aki így szól: *Ha megismertetek volna engem, megismertétek volna az én Atyámat is; és mostantól fogva ismeritek őt, és láttátok őt.* Amikor Tamás megkérdezte tőle: *Nem tudjuk, hová megy, hogyan tudhatnánk hát az utat?*¹²¹ – úgy tanította őt és a többi apostolt, hogy aki őbenne hisz, és az értelem szemével tekint rá, egyben az Atya szemlélőjévé is vált, minthogy az Atya őbenne megismerhető. Filep nem értette ezt, és kérte őt, mondván: *mutasd meg nekünk a te Atyádat, és elég nekünk!* És nem részesült dicséretben, mert az eretnekek módján a nagyobbbat kívánta látni. Ehelyett dorgálást kapott, mint aki nem szemlélte a Fiúban az Atyát. *Annyi idő óta veletek vagyok* – mondta – *és mégsem ismertél meg engem, Filep?* De hiszen Filep nem Őt, hanem az Atyát kívánta látni. Miképpen kaphatott hát dorgálást, mintha a Fiút nem ismerte volna? Jézus feleletének további részében világít rá a dorgálás okára: *Mert aki engem látott, látta az Atyát is; mi módon mondod azért te: Mutasd meg nekünk az Atyát?* Más vagyok ugyan személy szerint, de nem különbözöm tőle természet szerint.¹²² Az Atyát teljesen önmagamban hordozom, mert az ő változatlan pecsétje és valóságának képmása¹²³ vagyok, egyszóval természetes képmása az én Atyámnak, aki velem együtt létezik.¹²⁴ Amikor tehát őt akarod látni, tekints rám, és mindkettőnket meglátod, de nem a test, hanem a hit szemével; a hit szemével pedig olyan mértékben, hogy megismerheted a cselekedeteket, de nem a természetet vagy a lényegét: mert mindezek meghaladják az értelem felfogóképességét.¹²⁵ Ezért folytatja így:

¹²⁰ Jn 14,6–11.

¹²¹ Jn 14,5.

¹²² Ἐτερός εἰμι, φησί, κατὰ τὸ πρόσωπον, οὐ κατὰ τὴν φύσιν. Azaz: más vagyok, mint az Atya *személy szerint*, de nem vagyok más *természet szerint*. Az ilyen mondatok és pl. az alább következő fejtegetés is jelzik szerzőnk Efézus előtti (!) terminológiai következetességét, amellyel a személy és a természet fogalmainak megkülönböztetésével és konzekvens használatával már akkor, a Kyrillos és Nestorios közötti terminológiai félreértések és félremagyarázások korszakában (lásd pl. a 12. anatómát!) is egyértelműen egyengette az *Egységformula* és a *Chalkédóni Hitvallás* útját.

¹²³ Zsid 1,3.

¹²⁴ εἰκὼν φυσικῆ τῷ γεννήσαντι συνυπάρχουσα.

¹²⁵ ὅσον γινώσκω τὰς ἐνεργείας, οὐ τὴν φύσιν, ἢ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ νοῦν ἢ ταύτης ὑπερβαίνειν κατάληψις. A változatlan terminológiai következetesség mellett újfent megjelenik a fenti 4. fejezet címében már szereplő *διάληψις* kifejezés mellett az epikureus filozófiából is ismert és szerzőnk korábbi munkájában, *Cumatio* 1, 90-ben is szereplő *κατάληψις* (*megértés*) fogalma.

*Nem hiszed-é, hogy én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem van? A beszédeket, amelyeket én mondok, nem magamtól mondom; hanem az Atya, a ki énbennem lakik, ő cselekszi e dolgokat. Higgyetek nekem, hogy én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem van; ha pedig nem, magukért a cselekedetekért higgyetek nekem.*¹²⁶

Ha tehát ezeket az Atyának tulajdonítja, az Atya pedig őbenne marad, és ő az Atyában, továbbá aki őt látta és ismeri, az látta és ismeri az Atyát is, akkor minden értelemmel bíró ember számára világos, hogy egyazon természete van az Atyának és a Fiúnak, s a Fiú mindennel rendelkezik, ami az Atya tulajdona. Mert ő önmagában nem mutatta föl másképpen az Atyát, hacsak nem rendelkezett ugyanúgy mindennel, mint az Atya – kivéve magát az atyaságot; ez ugyanis az Atya tulajdonsága, amiképpen a Fiúé a fiúság.¹²⁷

17. Másfajta bizonyítása annak, hogy a Fiú az Atyával egyenlő

Ezt az egyenlőséget másutt is tanítja az Írás, amikor így szól: *monda Jézus: Most dicsőítetek meg az embernek Fia, és az Isten is megdicsőítették őbenne. Az Isten is megdicsőíti őt ömagában, és ezennel megdicsőíti őt.*¹²⁸ És újfent: *Atyám, eljött az óra; dicsőítsd meg a te Fiadat, hogy a te Fiad is dicsőítsen téged.*¹²⁹ Ő, felülmúlhatatlan eretnek ostobaság! Azt állítják ugyanis, hogy a megdicsőítő nagyobb a megdicsőítettnél. Az Atya valóban dicsőít, a Fiú pedig megdicsőítettetik: így tehát – szerintük – az Atya nagyobb a Fiúnál. De ha nemcsak a Fiú dicsőítettetik meg, hanem ő is megdicsőíti az őt dicsőítő Atyát, akkor melyiküket illeti a kiváltságos, illetve az alárendelt hely? Hiszen az előbb elmondottakból az következne, hogy a kiváltság áthárul arra, aki dicsőít. Így aztán a Fiú az alacsonyabb rangú, amikor megdicsőítettetik, de rögtön ő lesz a kiváltságos, mielőst ő dicsőíti meg az Atyát. Ezt állítani azonban a végletekig menő esztelenség és örültség lenne, hiszen az Írás itt nem az Atya és a Fiú rangkülönbségére, hanem a kettejük közötti egyenlőségre tanít bennünket. Ugyanis azt halljuk, hogy amiképpen az Atya dicsőíti a Fiút, ugyanúgy dicsőítettetik Ő is a Fiú által; és ahogyan a Fiú dicsőítettetik az Atya által, Ő is akképpen dicsőíti az Atyát. Mert aki megdicsőítettetik, nem azt vette, amit nem bírt, hanem azt, amivel rendelkezett. Az Úr ugyanazon a helyen tanítja ezt, mondván: *És most te dicsőíts meg engem, Atyám, te magadnál azzal a dicsőséggel, amellyel bírtam te nálad a világ létele előtt.*¹³⁰ Ha pedig már a világ teremtése előtt övé volt ez a dicsőség, hogyan kérhetné hát adományként azt, ami öröktől fogva az Ő tulajdona?

¹²⁶ Jn 14,10–11.

¹²⁷ Ez a Szentháromság *hypostásisainak* mintaszerű, a kappadokiaiaktól tanult megkülönböztetése. Theodórétos a közös isteni lényeg és a személyi valóságok vagy létmódok tulajdonságainak világos megkülönböztetésével is bizonyítja, hogy valóban az efézusi–chalkédóni kor egyik legkövetkezetesebb teológusa.

¹²⁸ Jn 13,31–32.

¹²⁹ Jn 17,1.

¹³⁰ Jn 17,5.

18. Arról, hogy az Atya és a Fiú uralma azonos

Miután rámutatott arra, hogy ő nem csupán megdicsőítették, hanem maga is megdicsőíti az Atyát, így folytatja: *Megjelentettem a te nevedet az embereknek.*¹³¹ Egy kevéssel odébb pedig így tömi be az eretnekek száját: *Az enyémekek mind a tieid és a tieid az enyémekek.*¹³² Nem akarja a közös uralmat megosztani, és az Atyától különböző uralmat sem akar felmutatni. De mivel azok, akik a káromlások özönét zúdították az Egyszülöttre, azt állítják, hogy ő csupán elfogad, és az Atya az, aki ad, az Úr bebizonyítja, hogy az ő mindenség feletti uralma azonos az Atya uralmával: *az enyémekek mind a tieid, és a tieid az enyémekek* – mondja. Így tehát nem az uralom megosztásáról, hanem annak közös voltáról tanít.

Azonban a hitről szóló beszédet már kissé hosszúra nyújtottam, és átléptem a bevezetésben megígért rövidség határát. Fel akartam mutatni ugyanis az evangéliumi tanításból az Egyszülött méltóságát, így mondanivalómat a megígértnél bővebben kellett kidolgoznom, habár a magyarázatok során rövidsége törekedtem. Most tehát magukhoz az evangéliumi és próféta könyvekhez irányítom a kegyeseket – hiszen azok a Fiúról szóló teológiával vannak tele – jómagam pedig rátérek a soron következő kérdésre.

19. A Szent Lélekről

Hiszünk tehát, mint mondtam, a kezdet nélküli Atya Istenben, és a természet szerint övele együtt örökkévaló Fiú Istenben, aki az Atyától nemzetett, és mindörökké együtt van az Atyával az evangélium szavai szerint, ugyanis ezt mondja: *Kezdetben vala az Ige.*¹³³ És hiszünk az igaz, a vezérlő, a jó és a vigasztaló Szent Lélekben is, aki Istentől származik,¹³⁴ nem nemzetett, mivel egy Egyszülött van; nem is teremtetett, mivel a Szentírásban sehol sem találjuk a teremtmények közé sorolva, hanem az Atya és a Fiú mellé rendelten. Úgy tanultuk, hogy *az Atyától származik,*¹³⁵ de származásának módját nem firtatjuk, hanem tiszteletben tartjuk a teológusok és boldog férfiak által nekünk szabott korlátokat.

20. Arról, hogy a Lélek egyenrangú az Atyával és a Fiúval

A mi Megváltónk, maga Jézus Krisztus tanított meg bennünket arra, hogy a Szent Lélek teszi teljessé a Szentháromságot. Ezt mondta: *Elmenvén azért, tegyetek tanítványokká*

¹³¹ Jn 17,6.

¹³² Jn 17,10.

¹³³ Jn 1,1.

¹³⁴ ἐκ Θεοῦ προελθὼν – aki Istentől jön ki. Theodórétos átveszi a Szent Lélek származására vonatkozó hagyományos kifejezést: a Lélek *előjön* (vö. Jn 15,26: *παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*, a Vulgata szerint: *a Patre procedit*). Ugyanakkor már ebben a fejezetben megpróbálja áthidalni a Keleten is összekülönbözéssel fenyegető Filioque-kérdést, amelyet csupán a második könyv végén említ ismét, egyetlen mondatban, a megbékélést szorgalmazva: *Hagyjuk abba a Lélek származásának helytelen kutatását is, mert azzal olyasmit akarunk megtudni, amit csak az Atya, a Fiú és a Szent Lélek ismer.* Lásd Theodórétos *De inhumanatione Domini* 34; *Az Úr emberré válásáról*, 34 (Vanyó L. ford.: HÁY: *Az isteni és az emberi természetről*, II, 177. A Szent Lélek származásának 5. századi kérdéséhez lásd még A. DE HALLEUX, *Cyrille, Théodoret et le Filioque*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 74 (1979) 597–625.

¹³⁵ Jn 15,26.

*minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevébe.*¹³⁶ Az Atyával és a Fiúval együtt teszünk róla bizonyosságot, hiszen Ő minden teremtmény fölött van. Éppen ezért hirdeti kitartóan a boldog Pál is, hogy a Lélek együtt van az Atyával és a Fiúval, ugyanis ezt mondja: *Az Úr Jézus Krisztusnak kegyelme, és az Istennek és Atyának szeretete, és a Szent Léleknek közössége mindnyájatokkal.*¹³⁷

21. A Szent Lélek uralmának felmutatása

És újfent: *A kegyelmi ajándékokban pedig különbség van, de ugyanaz a Lélek. A szolgálataokban is különbség van, de ugyanaz az Úr. És különbség van a cselekedetekben is, de ugyanaz az Isten, a ki cselekszi mindezt mindenkiben.*¹³⁸ Pál fennszóval hirdeti a Lélek hatalmát: *Mindezeket pedig egy és ugyanaz a Lélek cselekszi, osztogatván ajándékait minden hívőnek külön-külön, az Ő szilárd akarata szerint.*¹³⁹ Hiszen őáltala vesszük bűneink bocsánatát, ő részesít minket a szabadságban, és őtöle kapjuk a fiúvá tétel kegyelmi ajándékát. Pál ezt mondja: *Mert nem kaptunk szolgaság lelkét ismét a félelemre, hanem a fiúságnak Lelkét kaptuk, a ki által kiáltjuk: Abbá, Atyám!*¹⁴⁰ Másutt pedig: *Mert az élet Lelkének törvénye megszabadított engem a bűn és a halál törvényétől.*¹⁴¹ És egyebütt: *Az Úr pedig a Lélek; és a hol az Úrnak Lelke, ott a szabadság.*¹⁴² Márpedig aki másokat megszabadít, az nem lehet alárendelt szolga. Miképpen adhatná ugyanis a hozzá hasonló szolgálknak azt, amit ő maga sem birtokol, amiben ő maga sem részesedhetik, vagy amit valószínűleg ő maga is szívesen megszerezne, de nem áll módjában? Ha pedig szabadságot oszt a híveknek, és a szolgálkat szabadokká teszi, egyértelmű, hogy ő nem lehet szolga, hanem uralkodik, és uralkodói mivoltánál fogva szabadsággal ajándékozza meg azokat, akiket akar. Ezért mondta a boldog Pál is, hogy *mindezeket egy és ugyanaz a Lélek cselekszi, osztogatván mindenkinek külön, amint akarja.* Az ószövetségi próféta szintén ezért hirdeti fennszóval az Ő hatalmát: *Az Úr és az ő Lelke küldött engem.*¹⁴³ Isten is így dorgálta a zsidókat:

¹³⁶ Mt 28,19. A megkeresztelés (belemérités) az Atya, Fiú és Szent Lélek *névébe* (εις τὸ ὄνομα) történik: tehát nem a bemeřitő/keresztelő cselekszik Isten *névében*, hanem a megkeresztelendőt meríti alá Isten *névébe* (mintha maga a kereszttség vize Isten neve lenne). Ez tulajdonképpen a kereszttség által keresztényénné lett embernek Isten oltalma alá való rendelése, Istennek történő odaszentelése, beoltatás az Anyaszentegyházba.

¹³⁷ 2Kor 13,13: ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς – a nagyon kevés újszövetségi kéziratban megőrzött, *az Isten és Atya szeretetét tartalmazó szövegváltozat felhasználásával* Theodóréτος még szabatosabbá teszi a Szentháromságról, mint az egy Isten Hármaseségéről alkotott egyházi hitvallást.

¹³⁸ 1Kor 12,4–6.

¹³⁹ Vö. 1Kor. 12,11.

¹⁴⁰ Róm 8,15.

¹⁴¹ Róm 8,2.

¹⁴² 2Kor 3,17.

¹⁴³ Ésa 48,16: Κύριος ἀπέστειλέ με, καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ (LXX: Κύριος ἀπέσταλκέν με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ). A másik fordítási lehetőség: *az Úr engem küldött, és az ő Lelkét* (Károlinál az utóbbi változatot találjuk). Az Ésa 48,16-hoz főzött magyarázatában Theodóréτος bővebben is szól a Szent Lélek isteni mivoltáról: Καὶ νῦν κύριος ἀπέσταλκέ με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ. Ὁ προφήτης τοῦτο ἔφη. Οὐκ ἀπ' ἑμαυτοῦ φησι φθέγγομαι ἀλλ' ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων καὶ τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπεμφθεῖς. Σαφῶς δὲ ἡμῖν ἐνταῦθα ἕτερον ἔδειξε παρὰ τὸ τοῦ θεοῦ

tervet visznek véghez nélkülem, és szövetséget kötnek, de nem Lelkem által.¹⁴⁴ A Szent Lélek tehát az uralom részese. Másutt pedig ezt mondja: *mert én veletek vagyok, és az én Lelkem tiköztetek marad.*¹⁴⁵

22. Arról, hogy a Vigasztaló egyben Teremtő is

Jób a Szent Lelket szintén Teremtőnek és Úrnak vallja, de sem szolgának, sem pedig teremtménynek. *Az Isten Lelke teremtett engem, és a Mindenható lebelete tanított engem*¹⁴⁶ – mondja. Ha pedig a Szent Lélek emberi természetet teremtett, akkor az Atyával és a Fiúval azonos lényegű.¹⁴⁷ Hiszen az ember teremtésekor így szólt Isten: *Teremtünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra.*¹⁴⁸ Akiknek pedig ábrázatuk azonos, azoknak nyilván a lényegük is egy.

23. Arról, hogy a Szent Lélek Istenből való

Hogy pedig a Szent Lélek isteni természettel rendelkezik, azt maga Isten tanítja nekünk Jóel próféta által, aki így szól: *azokban az utolsó napokban kiöntök az én Lelkemből minden testre.*¹⁴⁹ Az Úr Krisztus pedig a tanítványokhoz intézett szavaival tanít minket, mondván: *De mikor átadnak titeket, ne aggodalmaskodjatok, mi módon vagy mit szóljatok; mert nem ti vagytok, akik szóltok, hanem a ti Atyátoknak Lelke az, aki szól tibenetek.*¹⁵⁰ És ismét Pál: *De ti nem vagytok testben, hanem Léleekben; ha ugyan az Isten Lelke*

πρόσωπον, τὸ τοῦ πνεύματος πρόσωπον, εἰς ἔλεγχον καὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν τὰ Σαβελλίου νοσοῦντων. Ἐφη γάρ· Κύριος ἀπέσταλκέ με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ. Ἐπειδὴ γὰρ πολλάκις περὶ τῆς μιᾶς διελέχθη θεότητος νῦν μὲν λέγων· Ἐγὼ εἰμι πρῶτος καὶ ἐγὼ εἰμι εἰς τὸν αἰῶνα, νῦν δέ· Ἐμπροσθέν μου οὐκ ἐγένετο ἄλλος θεὸς καὶ μετ' ἐμὲ οὐκ ἔσται, καὶ τὰς ἰδιότητας τῶν ὑποστάσεων ἀναγκαιῶς διδάσκει ποτὲ μὲν υἱοῦ καὶ πατρὸς ποτὲ δὲ πατρὸς καὶ πνεύματος ἁγίου. Καὶ περὶ μὲν υἱοῦ καὶ πατρὸς ἔφη· Ὅτι ἐν σοὶ ὁ θεὸς ἔστι καὶ οὐκ ἔστι θεὸς πλην σοῦ, περὶ δὲ τοῦ πατρὸς καὶ πνεύματος· Κύριος ἀπέσταλκέ με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ. *És most az Úr és az ő Lelke küldött engem. A próféta ezt jelentette ki: Nem magamtól szölok, hanem a mindenség Istene és a legszentebb Lélek kiküldöttjeként. Világosan mutat fel itt számunkra Isten személye mellett egy másikat, a Lélek személyét, hogy megcáfolja mind a zsidók, mind pedig Sabellios kórságában szenvedőket. Hiszen így szól: az Úr és az ő Lelke küldött engem. Mivel már többször is tárgyalta az istenség egy voltát, emitt így szólván: „Én vagyok az első és én vagyok örökké” [Ésa 48,12], emitt pedig így: „Elöttem nem lett más Isten, és utánam nem lesz” [Ésa 43,10], szükségszerűen tanítja a hypostásisok tulajdonságait is, egyrészt a Fiút és az Atyát, másrészt pedig az Atyát és a Szent Lélekét. A Fiúról és az Atyáról így szól: „mert benned van az Isten és nincsen Isten rajtad kívül” [Ésa 45,14]; az Atyáról és a Lélekről pedig így: „az Úr és az ő Lelke küldött engem” (Pásztori-Kupán I. ford.). Lásd Theodóretos Comm. in Is. 48:16, 15, 116–131 (SC 315, 66–68, ed. J.N. GUINOT).*

¹⁴⁴ Ésa 30,1.

¹⁴⁵ Vö. Hag 2,4–5.

¹⁴⁶ Vö. Jób 32,8. Jób könyvének Theodóretos általi használatához lásd J. N. GUINOT: *Regard sur l'utilisation du Livre de Job dans l'oeuvre de Théodore de Cyr*, Le livre de Job chez les Pères, Turnhout 1996, 110–140.

¹⁴⁷ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἔχει Πατρί καὶ Υἱῷ – szerzőnk terminológiai következetességének újabb bizonyítéka, hiszen nemcsak a Fiút, hanem a Szent Lelket is az Atyával azonos lényegűnek nevezi.

¹⁴⁸ 1Móz 1,26. Szerzőnk a bibliai többes szám első személy használatát itt a Szentháromságra érti.

¹⁴⁹ Jóel 2,28.

¹⁵⁰ Mt 10,19–20.

*lakik bennetek.*¹⁵¹ Kevéssel odébb: *Mert akiket Isten Lelke vezérel, azok Istennek fiai.*¹⁵² Másutt pedig:

*Nekünk azonban Isten kijelentette az ő Lelke által: mert a Lélek mindeneket vizsgál, még az Istennek mélységeit is. Mert kicsoda tudja az emberek közül az ember dolgait, hanemha az embernek lelke, a mely őbenne van? Azonképpen az Isten dolgait sem ismeri senki, hanemha a Lélek, aki az Istenből való.*¹⁵³

Mindezekből nyilvánvaló, hogy a Szent Lélek nem másféle vagy más lényegű, hanem az isteni természetből való.¹⁵⁴ Éppen ezért ismeri az Isten mélységeit is, s tudja Isten dolgait is, amiképpen a mi lelkünk is a magunkéit. Ha pedig valaki ezt a vizsgálódást tudatlanságnak vélné, ugyanezt megtalálja az Atyára vonatkoztatva is: *Aki pedig a szíveket vizsgálja, tudja, mi a Lélek gondolata.*¹⁵⁵ Ha pedig a mindenség Ura nem tudatlanságból következően vizsgálódik, hanem már keletkezésük előtt világosan ismer mindeneket, és az Istennek Szent Lelke nem tudatlanság miatt vizsgálja az Isten mélységeit: hogyan egyeztethetné hát össze a tudatlansággal azt, hogy amiképpen az ember lelke ismeri a benne lakozó dolgokat, ugyanúgy az Isten dolgait senki sem ismeri csak az Isten Lelke? Hiszen a keresés ellentétben áll a tudással. A lélek azonban nem keresi, hanem pontosan ismeri a reá tartozó dolgokat. Így tehát a Szent Lélek pontosan ismeri az Istent. És amiképpen *az Atyát senki sem ismeri csak a Fiú, és a Fiút sem ismeri más, csak az Atya,*¹⁵⁶ ugyanígy, amint Pál mondja, *senki sem ismeri az Isten dolgait, csak az Isten Lelke.*¹⁵⁷ Az elmondottak alapján pedig azt tanuljuk meg, hogy az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek közös természete van.

Mivel pedig azok, akik mindenféle arcátlanság betegségében szenvednek – helyütt Arius és Eunomios káromlásának követőire gondolok – Istent magát tartják Isten Lelkének, a boldog Pál apostol szükségképpen mutatja fel a Lélek személyét.¹⁵⁸ Így szól ugyanis:

Mi pedig nem e világnak lelkét vettük, hanem az Istenből való Lelket; hogy megismerjük azokat, amiket Isten ajándékozott nekünk. Ezeket prédikáljuk is, nem oly beszédekkel, melyekre emberi bölcsesség tanít, hanem amelyekre a Szent Lélek tanít; lelkiekhez lelkieket szabván. Érzéki ember pedig nem foghatja meg

¹⁵¹ Róm 8,9.

¹⁵² Róm 8,14.

¹⁵³ Vö. 1Kor 2,10–11.

¹⁵⁴ οὐκ ἄλλόφυλον, οὐδὲ ἑτεροούσιον, ἀλλὰ τῆς θείας φύσεώς ἐστι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

¹⁵⁵ Róm 8,27.

¹⁵⁶ Vö. Mt 11,27.

¹⁵⁷ 1Kor 2,11.

¹⁵⁸ ἀναγκαίως ὁ μακάριος Παῦλος δείκνυσι τὸ τοῦ Πνεύματος πρόσωπον – szerzőnk újfent hangsúlyozza, hogy a Szent Lélek *prosóponja* (személye, létmódja) különbözik az Atyáétól és a Fiúétól.

az Isten Lelkének dolgait: mert bolondságok néki; meg sem értheti, mivelhogy lelkiképpen ítéltetnek meg. Mert ki érte fel az Úrnak értelmét, hogy megoktathatná Őt? Bennünk pedig Krisztus értelme van.¹⁵⁹

Azzal a mondással tehát, hogy *mi nem e világnak lelkét vettük, hanem az Istenből való Lelket* nem arra tanít, hogy a Szent Lélek nem azonos eredetű a világgal, hanem arra, hogy ő az isteni természet birtokosa. Ezenfelül még oly módon is tanít, hogy nem az Istenről és Atyáról, hanem a Szent Lélekről beszél, akinek a kegyelmében a hívők részeseülnek. Ezért mondja, hogy a Lélek Istenből van, tanítván róla, hogy valóságos létét az Atyától kapja, és az Atya természetével rendelkezik, de nem teremtés, sem nemzés útján, hanem oly módon, amivel csak a Fiút ismerő Atya, az Atyát ismerő Fiú és a mindkettejüket ismerő Lélek van tisztában. Azt tanultuk, hogy a Lélek Istenből van, de ennek módja felől nem oktattak bennünket. Megelégszünk hát a nekünk adott ismeret mértékével, és nem firtatjuk botorul a kifürkészhetetlen dolgokat.

24. Arról, hogy a nagy apostol a Szent Lelket Istenként ismeri

Arról pedig, hogy Isten a Szent Lélek, ismét maga Pál tanít minket, mondván: *Megmossattattatok, megszenteltettetek és megigazítottattatok a mi Urunk Jézus Krisztus nevében és a mi Istenünk Lelke által.*¹⁶⁰ Mert ugyan miért neveztetünk Isten templomainak, akik a keresztség által a Lélek kegyelmét veszik, ha a Szent Lélek maga nem Isten? Arra ugyanis, hogy a hívek a Lélek templomának neveztetnek, ugyanazon apostol tanít minket, így szólván: *Nem tudjátok-é, hogy a ti testetek a bennetek lakozó Szent Léleknek temploma, amelyet Istentől nyertetek; és nem a magatokéi vagytok? Mert áron vétettetek meg.*¹⁶¹ A templom pedig a benne lakozó Istent hirdeti. Ezért mondotta Pál fentebb:

*Nem tudjátok-é, hogy ti Isten temploma vagytok, és az Isten Lelke lakozik bennetek? Ha valaki az Isten templomát megrontja, megrontja azt az Isten. Mert az Istennek temploma szent, ezek vagytok ti.*¹⁶²

Ha tehát a keresztség által a *Lélek* kegyelmét veszik a hívek, és ennek folytán mi – mint erre az ajándékra méltottak – *Isten* templomának neveztetünk, következik tehát, hogy a Szent Lélek valóban Isten. Ha pedig azok, akik a Lélek kegyelmében részesültek, Isten templomai és annak is neveztetnek, akkor a Szent Lélek isteni természetű, és mind az Atyával, mind pedig a Fiúval egylényegű.¹⁶³ Ha pedig teremtmény volna, és más lényeggel rendelkezne, akkor jogtalan lenne Isten templomainak nevezni azokat, akik

¹⁵⁹ 1Kor 2,12–16.

¹⁶⁰ 1Kor 6,11.

¹⁶¹ 1Kor 6,19–20.

¹⁶² 1Kor 3,16–17.

¹⁶³ τῆς θείας φύσεως δῆλον ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ ὁμοούσιον.

a Lélek ajándékát kapták. Ha pedig mégis Isten templomainak neveztetnek azok, akik kisebb-nagyobb mértékben vették a Lélek ajándékát, ebből az elnevezésből a Szent Léleknek az Atyával és a Fiúval való rokonságára¹⁶⁴ fogunk következtetni. Ugyanezt tanítja az első apostol is a Cselekedetek Könyvében, amikor leleplezi Ananiás lopását.

25. Az Istentől ihletett Péter a Lélekről [Pállal] egybehangozóan nyilatkozik, [h]iszen ezt mondja: *Ananiás, miért vezette félre a Sátán a te szívedet, hogy megcsald a Szent Lelket, és a mező árából magadnak félre tégy? Egy kevéssel odébb pedig: Nem embereknek hazudtál, hanem Istennek.*¹⁶⁵ És mivel Ananiás úgy vélte, hogy az apostolok mint emberek előtt titokban tarthatja, hogy a birtok árából a maga szándéka szerint félretett, az apostolok feje megtanítja arra, hogy a Lélek kegyelmével rendelkezők számára minden titkos esemény nyilvánvalóvá válik. Ezt mondja ugyanis:

*Nem nekünk hazudtál hanem a Szent Léleknek. Tehát nem embereket csaptál be, mint gondoltad, hanem magának Istennek hazudtál. Nem embereknek hazudtál hát, hanem Istennek. Mert nem minket vezettél félre – mondja –, hanem a Szent Lelket, aki maga Isten, Istenből veszi létét, és az ő természetével rendelkezik.*¹⁶⁶

Ugyanezt később Lukács is világossá teszi a Cselekedetekben, mikor arról beszél, hogy Antióchiában a Szent Lélek így szólt az Úrnak szolgáló és böjtölő atyafiakhoz:

26. Bővebb bizonyítása annak, hogy a Szent Lélek valóban Isten *Válasszátok el nekem Pált és Barnabást a munkára, amelyre én őket elhívtam.*¹⁶⁷ A továbbiakban leírja, hogy *a Szent Lélek kiküldte őket, és lementek Szeleukiába,*¹⁶⁸ elmondja mi-képpen járták végig Ciprust, Liciát, Likaóniát, Pamphyliát, Bithyniát, hirdetve az evangéliumot, majd így folytatja:

*És onnét Barnabás és Pál elhajózána Antióchiába, ahonnét az Isten kegyelmére bízták volt őket arra a munkára, amelyet elvégeztek. Mikor pedig megérkeztek és a gyülekezetet egybehívták, elbeszélék, mily nagy dolgokat cselekedett az Isten ő velök.*¹⁶⁹

Lukács először a Szent Lélekről beszél, aki kiválasztja Pált és Barnabást arra a munkára, amelyre őket elhívta. Az út végzetével azonban *a Szent Lelket* kétszer is az *Isten* névvel

¹⁶⁴ ἐκ τῆς προσηγορίας νοήσομεν τὴν συγγένειαν.

¹⁶⁵ ApCsel 5,3–4.

¹⁶⁶ Vö. ApCsel 5,4.

¹⁶⁷ ApCsel 13,2.

¹⁶⁸ ApCsel 13,4.

¹⁶⁹ ApCsel 14,26–27.

illeti. Először azt mondja, hogy elhajóztak Antióchiába, ahol őket az Isten kegyelmére bízták, arra a munkára, amelyet elvégeztek; másodsor pedig azt, hogy összegyűjtötték a gyülekezetet, és elbeszéltek, hogy mily nagy dolgokat cselekedett velük Isten. És minden bizonnyal a Szent Lélek tett velük csodákat, Ő adta nekik a bölcsességet, irányította gondolkodásukat, Ő erősítette meg az igehirdetőket, Ő sugallta beléjük a tanítás igéjét. Ezért mondotta Pál is:

Némelyiknek ugyanis bölcsességnek beszéde adatik a Lélek által; másoknak pedig tudománynak beszéde ugyanazon Lélek szerint; egynek hit ugyanazon Lélek által; másnak pedig gyógyítás ajándékai azon egy Lélek által¹⁷⁰ – és így tovább.

Pál továbbá arra tanít, hogy a Szent Lélek nem olyan szolgálattelvő, aki szüntelenül osztja mindezen ajándékokat, hanem Úr lévén, azoknak adja ajándékait, akiknek akarja. Így folytatja: *mindezeket egy és ugyanaz a Lélek cselekszi, osztogatván mindenkinek külön, amint akarja.*¹⁷¹ Ha tehát saját akarata szerint a *Szent Lélek* cselekedte mindezeket az apostolok által, Pál és Barnabás viszont a körük sereglett gyülekezetnek azt mondták, hogy *Isten* cselekedett velük nagy dolgokat, akkor a Szent Lélek valóban Isten az apostolok beszéde szerint.

Ugyanez történt Jeruzsálemben is, a legihletettebb Lukács elbeszélése szerint, aki így fogalmaz: *Elhallgatott azért az egész sokaság; és hallgatják vala Barnabást és Pált, amint elbeszélék, mennyi jelt és csudát tett az Isten ő általok a pogányok között.*¹⁷² A Szent Lélek tehát valóban Isten, hiszen Ő maga vitte véghez a jeleket és a csodákat. Ezért mondja az Úr is az Evangéliumban: *Ha pedig én Istennek Lelke által üzöm ki az ördögöket, akkor kétség nélkül elérkezett hozzátok az Isten országa.*¹⁷³ A Cselekedetekben pedig Lukács új-fent azt mondja Pálról, hogy *Silást választván maga mellé, elméne, az Isten kegyelmére bízván az atyafiaktól.*¹⁷⁴ Lukács ezen a helyen ismét Istennek nevezi a Szent Lelket, aki az antióchiai atyafiakon keresztül elválasztotta Pált arra a munkára, amelyre őt elhívta. A boldog Pál szintén ezt mondja a *Korinthusiakhoz írt Levelében*:

*Akiket az Isten rendelt az Egyházban: némelyeket prófétákul és apostolokul, némelyeket pedig pásztorokul, tanítókul és evangélistákul a szentek tökéletesbítése céljából.*¹⁷⁵

¹⁷⁰ 1Kor 12,8–9.

¹⁷¹ 1Kor 12,11.

¹⁷² ApCsel 15,12.

¹⁷³ Mt 12,28.

¹⁷⁴ ApCsel 15,40.

¹⁷⁵ A fenti idézet inkább megfelel az Ef 4,11–12-nek, mint az 1Kor 12,28-nak.

Milétosban pedig, miközben megemlékezett az Istentől kapott kegyelemről, búcsúzóul ezt kötötte az atyafiak lelkére:

*ViseljeteK gondot azért magatokra és az egész nyájra, melyben a Szent Lélek titeket vigyázókká tett, az Úr Anyaszentegyházának legeltetésére, melyet tulajdon vérével szerzett.*¹⁷⁶

Látjátok tehát ismét, miképpen mondja Pál Istennek a Szent Lelket.¹⁷⁷ Ott ugyanis úgy említette a pásztorokat, tanítókat és evangélistákat, mint akiket Isten a kézrátétel által rendelt. Emitt pedig a Szent Lélekről szól ekképpen: *amelyben a Szent Lélek titeket vigyázókká tett az Anyaszentegyház legeltetésére.* Úgy tanít a Szent Lélekről, mint aki Isten, és hogy a természet közös mivoltából következően az Isten és a Lélek kifejezés ugyanazt teszi. Amik ugyanis az Isten és Atya által történnek, azokban közreműködik a Fiú és a Szent Lélek; amelyeket pedig a Fiú és a Lélek visz véghez, azokat az Isten és Atya hasonlóképpen jóváhagyja. Ismét a boldog Pál hirdeti másutt, hogy Isten a Szent Lélek, mondván:

*De ha mindnyájan prófétálnak és bemegy egy hitetlen vagy avatatlan, az mindenekről megfeddetik, mindenektől megítéltetik, és az ő szívének titkai nyilvánvalókká lesznek; és így arcra borulva imádja az Istent, hirdetvén, hogy bizonynyal az Isten lakik ti bennetek.*¹⁷⁸

Mert hiszen a prófétálás a Lélek ajándéka, és a Lélek leplezése által nyilvánvalóvá lesznek a szív titkai; Istennek pedig sajátja, hogy ismerje az emberek gondolatait, ebből szükségszerűen következik, hogy aki a prófécia által megfeddetett, az ítélet alatt lévén könnyörögni fog Istennek, és hirdeti, hogy *valóban Isten lakozik bennetek*, habár azok tulajdonképpen a Lélek ajándékával rendelkeznek. Ha azonban Isten lakozott bennük mihelyest ők a Lélek ajándékából részesültek, egyértelmű, hogy a Szent Lélek kétségtelenül Isten és Istenből való.

27. A Szent Lélek teremtetlenül származik Istentől, és ezért örökkévalónak is neveztetik

A legihletettebb Péter így szól Közönséges Leveleiben: *Boldogok vagytok, ha Krisztus nevéért gyaláznak titeket; mert megnyugszik rajtatok a dicsőségek, a hatalomnak és az*

¹⁷⁶ ApCsel 20,28. TheodórétoS a számos kódexben megőrzött szövegvariánst idézi: τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Κυρίου (τοῦ Θεοῦ helyett). Nehéz eldönteni, hogy szerzőnk jelen esetben szándékosan kerüli-e a „verbális theopaschizmust” (ti. „az Isten tulajdon vére” kifejezést), vagy számára egyszerűen csak ez a szövegváltozat volt ismeretes.

¹⁷⁷ Ὁρᾶτε πάλιν κἀνταῦθα τὴν θεολογίαν τοῦ Πνεύματος – Látjátok „a Lélek teológiáját”, vagy „a Lélekről szóló teológiai tanítást”, vagy akár „a Lélek Istennek való nevezését”. TheodórétoS írásaiban – amint azt már említettük – a θεολογία szó gyakran Isten létéről, lényegéről, Hármasegységéről szóló tudományt jelöli.

¹⁷⁸ 1Kor 14,24–25.

*Istennek Lelke.*¹⁷⁹ A boldog János pedig ezt mondja levelében: *Erről ismerjük meg, hogy benne maradunk és ő mibennünk; mert a maga Lelkéből adott minékünk.*¹⁸⁰ Akiről pedig azt hirdeti az Írás, hogy Istentől származik, az nem teremtmény, hanem az Isten lényegéből való. Ezért nevezi őt a boldog Pál kezdetnélkülinek és örökkévalónak:

*Mert ha a bakoknak és bikáknak a vére, meg a tehén hamva, a tisztátalanokra hintetvén, megszentel a tökéletességre: mennyivel inkább Krisztusnak vére, aki az [örökkévaló] Szent Lélek által önmagát áldozta fel!*¹⁸¹

Ha tehát örökkévaló a Szent Lélek, és Isten is örökkévaló, akkor egyértelmű a következtetés. Azonban a szorgos munkásokra hagyjuk a Szent Lélekről szóló összes tanúbizonyosságok egybegyűjtését, amelyek őt Istenként és Úrként hirdetik, ugyanakkor az Atyával és a Fiúval egyenrangúnak mondják; mi pedig késedelem nélkül a jelen tanítás befejezéséhez látunk.

28. A hit summája

Hisszük tehát, hogy a Szentháromságnak egy természete van, és egyazon lényege, amely három személyben ismerhető meg;¹⁸² hatalma oszthatatlan, királysága feldarabolhatatlan, egy az istensége és uralma is. Ily módon az egység megmutatkozik a lényeg azonosságában, s a Háromság nem csupán a nevekben, hanem a személyi valóságokban is felismerhető.¹⁸³ A Szentháromságot ugyanis nem mondjuk *háromnevű* egynek Sabellios, Phóteinos és Markellos összevonása és összekeverése szerint. Viszont azt sem állítjuk, hogy három eltérő természetű és lényegű, egyenlőtlen és különböző, egymás fölé rendelt, emberi értelemmel és nyelvvél meghatározható és megmérhető személyről van szó, Arius istentelen okvetetlenkedésének mintájára, aki szétválasztotta és egymástól elidegenítette a Szentháromság személyeit. Ezzel szemben azt tanítjuk, hogy a Szentháromságnak három Személye, de egy természete van: testetlen, változatlan, módosulatlan, végtelen, halhatatlan, határtalan, romolhatatlan, körülírhatatlan, korlátlan, láthatatlan, kifürkészhetetlen, kibeszélhetetlen, kimondhatatlan, felfoghatatlan, hozzáférhetetlen, elgondolhatatlan, önmagától létező, lelki világosság, a javak forrása, a bölcsesség kincsestára, a

¹⁷⁹ 1Pt 4,14.

¹⁸⁰ 1Jn 4,13.

¹⁸¹ Zsid 9,13–14. Két eltérést tapasztalhatunk: szerzőnk a πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα helyett πρὸς τελειότητα-t mond, a διὰ πνεύματος αἰωνίου helyett pedig διὰ πνεύματος ἁγίου-t. A második valószínűleg kódexmásolási hiba, hiszen az idézetet Theodórétos éppen a Szent Lélek örökkévalóságának bizonyítására hozta fel (lásd a fejezet címét, illetve a szöveg következő mondatát).

¹⁸² Szentháromságtani szempontból a chalkédóni *egy személy két természetben* tökéletes megfelelője: *μία οὐσία ἐν τρισὶν ἰδιότησιν γνωρίζομένην*. Theodórétos gondolkodásában minden *prosópionnak*, azaz személynek megfelel egy külön *idiotés*, azaz tulajdonság-együttes. Ezért fordítottuk értelemszerűen a fenti mondatban *három személynek* a τρισὶν ἰδιότησιν kifejezést.

¹⁸³ ἐν ταῖς ὑποστάσεσι γνωρίζεται.

mindenség Teremtője és mindenek Gondviselője, a teremtett világ hajóját kormányzó Bölcsesség. Ehhez a hithez ragaszkodunk, mert erre tanítottak minket a teológus férfiak. Azoknak pedig, akik emberi okoskodás alapján érvelnek, ezt feleljük: ez a te részed, ez a te sors szerinti örökséged; a mi részünk azonban az Úr, és őt követve nem hagyjuk el a helyes utat, hiszen tanítónk a Szent Írás is. Méltán mondjuk fennhangon tehát: *Az én lábammak szövétneke a te törvényed, és ösvényeimnek világossága.*¹⁸⁴ Ez a világosság ragyog körül bennünket, amikor felismerjük és követjük az előttünk járt atyák nyomdokát mindaddig, amíg mindannyian eljutunk a Krisztus Jézusban megholtak feltámadására. Övé a dicsőség örökkön örökké. Ámen.

István Pásztori-Kupán

Theodoret of Cyrus' Tract on the Holy Trinity

The present Hungarian translation of Theodoret's *On the Holy and Vivifying Trinity* preceded by an introduction is occasioned by the first modern critical edition of the work completed by Jean-Noël Guinot (Théodoret de Cyr: *La Trinité et l'incarnation*, 2 vols [Sources Chrétiennes 574–575], Paris: Les éditions du Cerf, 2015). The first translation of the work into English, and implicitly into a modern language of international circulation – together with its second half entitled *The Incarnation/Inhumanation of the Lord* – had already been published in István Pásztori-Kupán: *Theodoret of Cyrus, The Early Church Fathers*, London: Routledge, 2006, 109–137. As we may gather from the available evidence, Theodoret composed these two works during his preparation for the Council of Ephesus, most likely between 430 and early 431. It was intended to be a presentation of Antiochene *theologia* and *oikonomia*, to which the author himself refers back in his letter written to the people of Constantinople in the first half of 432. Both tracts survived under the name of Cyril of Alexandria in a single Vatican manuscript (Vat. gr. 841), discovered and published as such by Cardinal Angelo Mai, being reprinted in Migne's *Patrologia Graeca*. Albert Ehrhard restored the authorship of the second work to Theodoret in 1888, and Eduard Schwartz, Joseph Lebon, Robert Devreesse, Marcel Richard and István Pásztori-Kupán István discovered various excerpts and quotations from it in ancient and early mediaeval sources.

¹⁸⁴ Zsolt 119,105 (LXX: Zsolt 118,105).

Ál-Areopagita Szent Dénes
Isten nevei X–XI.
Vassányi Miklós fordítása bevezetéssel

Bevezetés

Dénes az *Isten nevei* legrövidebb, X. részében Isten mindenhatóságához és időhöz való viszonyát akarja meghatározni. Az 1. fejezetben Isten mindenhatóként elsősorban mint kozmikus egységprincípium jellemződik, tehát mint a világegység létesítő oka; másodsorban mint kozmikus uralkodó, tehát mint a világ egyedüli cél-oka. Mindkét aspektus Istent mint a plótinosi-proklosi Egyet és mint okot mutatja meg.

A X. rész 2. és 3. fejezete ezután explicit tematikus átkötés nélkül kezdi tárgyalni Isten és az idő viszonyát az „öreg korú” biblikus istennévből kiindulva előbb szabadon, misztikus látomásokra és Dénes tanítójára hivatkozva, majd közelebbről a bibliai névhasználatra összpontosítva. Implicit tematikus átmenetet biztosít azonban a kozmosz-fogalom és az időfogalom természetes kapcsolata, ahogyan ez Plótinus 3, 7 értekezésének (*Az időről és az örökkévalóságról*) 11. fejezetében is megfigyelhető (eszerint a Lélek-hypostasis egyszerre hozza létre a világot és a világ mozgásának közegéül szolgáló időt). Dénes három, részletesen kifejtetlen tézist fogalmaz meg: Isten korábbi, akár mint örökkévalóság, akár mint idő; Isten örökkévalóság és idő oka; Isten biztosítja valamely meghatározatlan módon a ciklikusan visszatérő időegységek állandóságát is. Isten így a világ időbeli sorba rendeződésének is oka, egyetemes rendezőelv.

A 3. fejezet először az *aión* és *aiónios* szavak különböző biblikus jelentéseire figyelmeztet, majd Plátón *Timaios*ához, Plótinus említett értekezéséhez, Proklos *Teológiai elemtan*ához hasonló módon különíti el egymástól az időt és az örökkévalóságot (érdekes módon megkülönböztetve az időben és az örökkévalóságban egyaránt részesülő dolgok osztályát).

Az Istent mint békét tárgyaló XI. rész 1. fejezetének tézise, hogy a természeti világ átfogó békéje mint egyesítés, isteni működés eredménye, Istenre vezethető vissza, tehát Isten nélkül nem lenne. A dolgok sokaságának összerendezettségét egy egyetemes vezérlő princípiumnak kell tulajdonítanunk, a dolgokból magukból ez nem vezethető le. Isten ennyiben a sokaság egység alá rendezése – ami lényegileg proklosi gondolat (*Teológiai elemtan*, 1. tétel), mely Plótinuson át (6, 9, 9 stb.) Plátón *Parmenidéséből* származik (Második Hipotézis, különösen 142D–144A).

Ezt a gondolatmenetet folytatja a 2. fejezet, amely pontos elemzés arról, hogy mit tesz „világnak lenni”. Dénes itt részletesen kibontja azt, amit a hétköznapi tudat evidensnek szokott tekinteni; rámutat, hogy a világ alkotóelemei el is vannak különítve, de össze

is vannak kötve, hangsúlyozva, hogy ez nem magától értetődő, hanem kvázi-végtelen koordinációt igénylő munka – a világ összerendezettsége metafizikai erődemonstráció.

Az összekapcsolódás és az elkülönülés együttes jelenlétének kimutatása a világban az *adiaretós–asynchytós* fogalom pár révén vezet át ahhoz a meglátáshoz, hogy a világ természetében Krisztus kettős természete tükröződik. A világ differenciált egysége eszerint kifejezi Krisztus kettős természetét; pontosabban Krisztus mint teremtő princípium fejezi ki a maga kettős természetét a világ differenciált egységében. A hangsúly azonban az egységen van, amelyből a 3. fejezet le is vonja a filozófiai következtetést: A béke lényegileg redukálható az Egyre.

Az ellenvetést elhárító 4. fejezet után az 5. fejezet a létet az egység következményének fogja fel, tehát a szubsztancialitás princípiumának, a valóság megalapozásának az egységet tekinti. Ez eredetileg proklosi tézis (*Teológiai elemtan*, 11. tézis). A 6. fejezet ellenben a számos ponton tetten érhető proklosi örökség ellenére is nyílt támadás Proklos henológiája ellen. E támadás nyelvezetéből csak a „henász” terminus hiányzik, de a szöveg használja a proklosi részestülés-elmélet kulcskifejezéseit. Dénes Proklos-kritikája szerint a henászok egész rendje eltörleendő, illetve az egyetlen Isten aspektusaira, hatóerőire redukálendő.

Mindebből látható, hogy a X. és a XI. részek a – XIII. részben tárgyalt – Egy felé vezető anagógé állomásai. A XII. rész („Isten mint szent, király, úr, istenség, valamint Szentek Szentje, királyok királya, urak ura és istenek Istene”) ugyanezen az úton, ugyanebben a moduszban a kauzalitás teológiájával úgy mutatja meg Istent, mint a világ mélyalapját. Csak a XIII. rész fog túlmutatni Isten oki természetén a végtelen irányába – de ez a túlmutatás lesz az Areopagita teológiájának lényege: Olyan gesztus, amely Isten névtanának kidolgozása végén mintegy szembesülve Isten lényegével lemond Isten megnevezéséről.

Az *Isten nevei* fordításának fő segédletei a *Scholion* (Skythopolisi János, Hitvalló Maximos és mások tollából), a XIII. századi Geórgios Pachymerés parafrázisa, Rîsh ‘Ayno’-i Sergios († 536) szír fordítása (E. Fiori olasz fordításában), Aquinói Tamás, illetve Marsilio Ficino kommentárja. A lábjegyzetek különösen Beate Regina Suchla szövegkiadására és Ysabel de Andia fordítására támaszkodnak. A fordításhoz alapul vett szöveg a jelenlegi *textus receptus*, B. R. Suchla kiadása.

Ál-Arcopagita Szent Dénes

Isten nevei

<X. rész: Isten mint mindenható, öreg, fiatal, idő és örökkévalóság>¹

<1.> Itt az ideje, hogy fejtegetésünkben mint mindenhatót² s mint öreg korút³ énekeljük meg a soknevű Istent. Mindenhatónak ugyanis amiatt nevezik, hogy Ő a mindenség mindenható alapzata, amely összetart és körülfog mindeneket [τὰ ὅλα], és megalapozza s elhelyezi és körülövezi és önmagában felbonthatatlaná teljesíti be a mindenséget, és önmagából mint mindenható eredetből [ῥιζίης]⁴ vezet elő mindeneiket, s önmagába mint mindenható mélységbe hozza vissza a mindenséget, és összetartja azt mint a mindenség mindennél erősebb megalapozása, mely az összes egybefogott dolgot egyetlen, mindent felülmúló öleléssel szilárdítja össze, és nem engedi, hogy azok őbelőle mint teljesen tökéletes otthonukból kiesvén e mozgásuk folytán elpusztuljanak. Az isteni vezérlést [θεαρχία] ezenkívül azon az alapon is mindenhatónak nevezik, hogy mindeneken uralkodik, és önmagában elégséges az alattvalói számára; s azért is, mert minden létező vágyik reá, és szereti őt, míg ő mindenekre kivetí magá a jószág iránti isteni, mindenható és fájdalmat nem ismerő szerelem önként vállalt igáját és édes fájdalmait.

<2.> „Öreg korú”-ként pedig azért zengenek róla himnuszt, mert Ő mindenek örökkévalósága [αἰῶνα] is és ideje is, és mert a napok és az örökkévalóság s az idő előtt van. Ámbár időnek és napnak és megfelelő időszaknak és örökkévalóságnak is kell neveznünk Őt Istenhez illő módon, amennyiben Ő minden változás során változatlan és mozdulat-

¹ B. R. SUCHLA (ed.): *Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus* (Patristische Texte und Studien, Bd. 33), Berlin – New York 1990, 214–223. (A továbbiakban CD I.)

² παντοκράτορα. A terminus gyakran fordul elő a *Septuagintában* (különösen Mózes könyveiben és Jób könyvében). Nevezetes előfordulása az Újszövetségben a 2Kor 6,18.

³ Dán 7,13: „Látám éjszakai látásokban, és imé az égnek felhőiben, mint valami emberfia jöve; és méne az öreg korúhoz, és eleibe vivék őt.”

⁴ Istennek mint a mindenség gyökerének metaforája esetleg Plótinus 3, 8 (30: *A természetéről, a szemlélődésről és az Egyről*) értekezésének 10. fejezetéből származhat, ahol Plótinus így ír az Egyről: Δύναμις τῶν πάντων· ἢς μὴ οὐσίας οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς ζωὴ ἢ πρῶτη καὶ πάσα. Τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς· οὐ γὰρ ἢ τῆς ζωῆς ἐνέργεια τὰ πάντα οὐσα πρῶτη, ἀλλ' ὡσπερ προχυθεῖσα αὐτῇ οἶον ἐκ πηγῆς. Νόησον γὰρ [...] ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης καὶ οὐ σκεδασθείσης περὶ πᾶν αὐτῆς οἶον ἐν ῥιζῇ ἰδρυμένης. Αὐτῆ τοίνυν παρέσχε μὲν τὴν πᾶσαν ζωὴν τῷ φυτῷ τὴν πολλήν, ἔμεινε δὲ αὐτῇ οὐ πολλὴ οὐσα, ἀλλ' ἀρχὴ τῆς πολλῆς. („Mindennek a lehetősége. Ha Ez nem volna, nem létezne sem a mindenség, sem az első és egyetemes élet, a szellem. Ami felette áll az életnek, az az élet oka. Mert az élet megnyilvánulása, vagyis a mindenség nem az első, hanem mintha előtörne egy forrásból. [...] Vagy tekintsd egy hatalmas fa életét, amely az egész növényt átjárja, de a kezdete nyugalomban marad, és nem szóródik szét mindenhová, mert a gyökérben van a székhelye, ő adja a növénynek az egész sokszínű életet, ő maga azonban megmarad olyannak, amilyen: nem sok, hanem a sokaság kezdete.” Ford. Horváth J., Perczel I.: PLÓTINOSZ: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, Budapest 1986, 79.) Y. DE ANDIA (trad.): *Pseudo-Denys L'Aréopagite: Les noms divins* (Sources chrétiennes 579), Paris 2016, 123, 3. j.

lan, s az örökös mozgás folyamán megmarad önmagában; és mivel Ő az örökkévalóság és az idő és a napok oka.⁵

Ezért a misztikus látomások [ὁράσεων] szent isteni megmutatkozásaiban [θεοφανείαις] is ősznek is és fiatalnak is ábrázolják, ahol az idős ember arra utal, aki ősi és a „kezdetből fogva” van,⁶ a fiatalabb pedig arra, aki örökifjú; vagy mindkettő arra tanít, hogy Ő a kezdetből fogva mindeneken át a beteljesedésig halad előre; vagy – miként a mi szent beavatónk mondja – mindegyik külön-külön az isteni eredendőséget [ἀρχαιότητα] világitja meg, mivel az idős ember birtokolja az időbeli elsőséget, a fiatal pedig a szám szerinti prioritást, amennyiben az egy [μὴνὰς] és az öt követő számok alapvetőbbek, mint a nagyobb számok.

<3.> Úgy vélem azonban, hogy mind az idő, mind az örökkévalóság természetét az Írásokból kell megismernünk.⁷ Mert nem mindenütt a teljesen és feltétlenül keletkezés nélküli és ténylegesen örökkévaló és a romolhatatlan és halhatatlan s változatlan és ugyanúgy maradó dolgokat nevezi örökkévalónak, mint amikor ilyeneket mond: „emelkedjete fel, ti örökkévaló ajtók”⁸ és hasonlókat. Hanem gyakran az igen régi dolgokat is az „örökkévaló” névvel illeti, sőt, néha az evilági idő egész kiterjedését is „örökkévalóság”-nak nevezi, amennyiben az örökkévalóság sajátossága, hogy megméri az ősit és változatlant és egyáltalán a létezőt.

„Idő”-nek pedig azt nevezi az Írás, ami a keletkezés és pusztulás és változás során máshogy és máshogy van. Ezért fogalmaz úgy a teológia, hogy mi, emberek, akik itt alá vagyunk vetve az időnek, részesei fogunk az örökkévalóságban, amikor majd eljutunk a romolhatatlan és sohasem változó örökkévalóságba. Az Írások azonban néha időbelinek vélik az örökkévalóságot s örökkévalónak az időt, jóllehet tudjuk, hogy a létezőket jobban és helyesebben fejezik ki és világitják meg az örökkévalóság, a keletkezésnek alávetett dolgokat pedig az idő által.⁹

⁵ Geórgios Pachymerés parafrázisa szerint Isten az örökkévaló angyalok számára az örökkévalóság, az időbeli teremtmények számára pedig az idő. Isten továbbá annyiban nevezhető időnek és az idő mértékegységeinek (nap, évszak), amennyiben az idő maga és az időmérés egységei nem változnak, miközben az alájuk vetett dolgok folyamatosan változnak bennük (PG 3, 945 A 8–B 7).

⁶ Jn 1,1. Ysabel de Andia ugyanakkor Platón *Parmenidés*ének Első Hipotézisére is utal mint lehetséges forrásra, ahol Parmenidész ezt kérdezi Sókratéstól: Τι δὲ; πρεσβύτερον ἢ νεώτερον ἢ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχειν τὸ ἐν δοκεῖ τῷ δυνατὸν εἶναι; (140 E 1–2) A Második Hipotézis megismétli, hogy az Egy se nem fiatalabb, se nem idősebb a többi létezőnél (τὸ ἐν ἅρα ὄν τῶν ἄλλων ὄντων οὕτε πρεσβύτερον ποτε οὕτε νεώτερον γίγνεται, 154 C 3–4); de másfelől mégis fiatalabb és idősebb önmagánál is (γίγνεται μὲν δὴ νεώτερον τε καὶ πρεσβύτερον αὐτοῦ οὕτως, 152 B 1–2) és másoknál is (οὕτως ἂν εἴη τὰλλα νεώτερα τοῦ ἐνός, τὸ δὲ ἐν πρεσβύτερον τῶν ἄλλων, 153 B 6–7; de Andia, trad.: *Pseudo-Denys: Les noms divins* [4. j.], 127, 2. l.).

⁷ B. R. Suchla és Y. de Andia egyaránt Plótinos 2, 1 (40: *A világréndről*) és 3, 7 (45: *Az örökkévalóságról és az időről*, különösen 11. és 12. fejezet) utalnak lehetséges újplatonikus forrásként, bár Plótinos itt igen részletesen kifejti, Platón *Timaios*ától ihletett nézetei nem vagy csak igen kis mértékben tükröződnek Dénes szövegében (DE ANDIA: *Pseudo-Denys: Les noms divins* [4. j.], 128, 1. j.).

⁸ Zsolt 24,7.

⁹ Az örökkévalóság és az idő funkcióival és viszonyával Proklos is foglalkozik az *Elementatio theologica* 52–55. tételeiben. Az 53. tétel szerint „az örökkévalóság előbb létezik, mint az összes örökkévaló dolog, és minden idő-

Ezért az örökkévalónak mondott dolgokat nem szabad egyszerűen az örökkévalóságot megelőző Istennel egyformán örökkévalónak vélnünk, hanem – tántoríthatatlanul követve az igen áldott Írásokat – egyrészt az örökkévaló és az időbeli dolgokat a velük együtt megismert moduszaik alapján kell értelmezni; másrészt a létezők, illetve a keletkezők közötti dolgoknak kell felfogni mindazt, ami egyfelől az örökkévalóságból, másfelől az időből részesül. Istent pedig mint örökkévalóságot is és mint időt is meg kell énekelni, mint minden idő és örökkévalóság okát, és mint öreg korút, mint olyat, aki megelőzi az időt, és az idő felett áll, és változtatja „az időket és az időknek részeit”;¹⁰ továbbá mint olyat, aki már az örökkévalóság előtt is létezik, amennyiben az örökkévalóság előtti és fölötti, és az Ő „országa örökre fennálló ország.”¹¹ Ámen.

<XI. rész: Isten mint béke>

<1.> Nosza hát, dicsérjük jámbor himnuszokkal az isteni és mindeneket főként összetartó békét! Hisz ő egyesít mindeneket, és ő szüli s alakítja ki a mindenség egyetértését és összetartozását. Ezért minden vágyakozik is reá,¹² mivel ő visszafordítja [ἐπιστροφούσης] a dolgok szétdarabolt sokaságát a teljes egységbe, és a mindenség testvérháborúját egyöntetű közösségi életté egyesíti. Bizony, az isteni békében való részesülés által [μετοχή] egyesülnek maguk a magasabbrendű összetartó hatalmak [δυνάμειον] önmagukkal is és egymással és a mindenséget egyedül vezérlő békével, s az alattuk lévő dolgokat magukat egyesítik önmagukkal is és egymással és mindenek békéjének egyetlen és tökéletes forrásával és okával,¹³ amely – minthogy részek nélkül van a mindenség fölött – úgy szólván a széttagolt dolgok bizonyos egyesítő reteszeivel¹⁴ tartja korlátok között és

beli dolognál korábban jött létre az idő”: Πάντων τῶν αἰωνίων προὑπάρχει ὁ αἰὼν, καὶ πάντων τῶν κατὰ χρόνον ὁ χρόνος προὑφέστηκεν. Az 54. tétel szerint az örökkévalóság az idővel együtt „az élet és a mozgás egyedüli mértéke a létezők számára”: Πᾶς αἰὼν μέτρον ἐστὶ τῶν αἰωνίων, καὶ πᾶς χρόνος τῶν ἐν χρόνῳ· καὶ δύο ταῦτα μέτρα μόνα ἐστὶν ἐν τοῖς οὐσι τῆς ζωῆς καὶ τῆς κινήσεως (DE ANDIA: *Pseudo-Denys: Les noms divins* [4. j.], 129, 4. j.).

¹⁰ Dán 2,21.

¹¹ Zsolt 144,13.

¹² Isten mint a vágy tárgya: a Jó az *Isten nevei* IV. részének témája. Az a gondolat azonban, hogy a Jó vagy Isten egyetemes cél-ok, már Platónnál (*Philebos* 20D), Aristotelésnél (*Metaphysica* XII, 7 és 10) és Proklosnál is megtalálható. Proklost követve Dénes is egyesíti egymással Isten mint Jó és Isten mint Egy fogalmát (Proklos: *A teológia elemei*, 13. tétel: „Minden jó egyesítő hatással van ama dolgokra, melyek részesülnek belőle, és minden egyesítés jó, s a Jó azonos az Eggyel”).

¹³ A „magasabbrendű összetartó hatalmak” leírása hasonlít arra, ahogyan Proklos jellemzi a henászokat a *Platonikus teológia* III. könyvének különösen 3. és 4. fejezetében.

¹⁴ ὥσπερ τισὶ κλειθροῖς τῶν διηρημένων συμπτωτικαῖς τὰ πάντα ὀρίζει. Értelmezési nehézséget okoz, hogy τῶν διηρημένων helyett τὰ διηρημένα-τ várnánk. Salvatore Lilla javasolt emendációja ezt a problémát nem oldja meg, de átértelmezi a szöveget: ὥσπερ τινὰ κλειθρα τῶν διηρημένων συμπτωτικὰ τὰ πάντα ὀρίζει – így a κλειθρα Istenre vonatkozik (S. LILLA: *Osservazioni sul testo del De divinis nominibus dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, Annali della Scuola Normale di Pisa, Serie III. vol. X/1 [1980], 125–202, 183).

határolja be s erősíti meg a mindenséget, és nem engedi, hogy mindenek széttagolódva szétfolyjanak a határtalanba [*ἄπειρον*] és meghatározatlanba azáltal, hogy elvesztik rendjüket és elhelyezésüket és Istennel való kapcsolatukat, elhagyják a saját egységüket, s mindenestül elkeverednek egymásban.¹⁵

Magáról az isteni békéről és nyugalomról tehát – melyet a szent Iustus¹⁶ „kimondhatatlanság”-nak nevez, és minden ismert előrehaladás [*πρόοδον*] irányában való „mozdulatlanság”-nak – a létezők egyikének sem szabad és nem is lehetséges sem elmondania, sem elgondolnia, hogy micsoda, és miként nyugszik és marad nyugalomban, s hogyan van önmagában és önmagán belül, és miként egyesül egyesülést meghaladóan [*ὑπερήνωται*] teljes egészében önmaga teljességével, s hogyan nem hagyja el önmaga egységét sem akkor, amikor visszavonul magába, sem akkor, amikor megsokszorozza önmagát,¹⁷ de mégis előjön mindenekhez – bár belül teljes egész marad – mindeneket felül-

¹⁵ Skythopolisi János hosszú magyarázata szerint Dénes „most a hellén filozófusok nagy tévelygéseit cáfolja meg, és alakítja át istenfélelemmé [*εὐσέβειαν*]. Hisz míg sokan ezek közül nincsenek egyetértésben – és pedig egyesek azt mondják, hogy a szembenállásból és háborúból a küzdelem és a harc révén jött létre minden, mások pedig azt, hogy csupán a szeretetből és az összhangból állt elő a mindenség, és az Istennek nem tulajdonítanak kellő szerepet –, addig Dénes ezek szóalkotásait kiigazítva Istent tekinti a mindenség alkotójának és összetartójának is, a mindenség testvérháborúját pedig a testetlen és anyagtalan és gondolati úton megismerhető szellemek [*νοῶν*] küzdelmeként fogja fel a testek és anyagi és érzékelhető dolgok természetből fakadó zűrzavara ellen, mivel az ilyen dolgok nem hasonlítanak a <magasabbrendű> szubsztanciákra [*οὐσιας*], és nincsenek azokkal összhangban stb. [...] a nagy Dénes mint az igazság filozófusa azt mondja, hogy Isten ezt a – mint mondtam – természetből fakadó háborút [...] megszünteti, amennyiben ahelyett békét és összeillést és egyetértést adományoz a mindenségnek, és önmagában összetart és újra összebékíti mindeneket, amint az Apostol mondja [Ef 2,16], és újra össze fogja békíteni a mennyei dolgokat a földiekkel; miáltal az egyes dolgokhoz hozzárendelt s szolgál módjára működő hatóerőket egyesíti az alárendelt szeretetével, és mindeneket odafordít önmagához, amennyiben kormányozza és összetartja a mindenséget.” (*Scholion*; PG 4, 392 A 14–D 8 = CD IV/1, 424–426)

¹⁶ Az Apostolok cselekedetei említ egy Iustust Jeruzsálemben (1,23), egy másikat Korinthosban (18,7); egy harmadik Iustus pedig Pál Kolossébeliekhez írott levelében szerepel mint az apostol munkatársa (4,11). A *Scholion* csak az Apostolok cselekedeteiben szereplő Iustusokra utal, és Dénes általi említésükből érvet kovácsol szerzőnk régisége mellett (PG 4, 393 A 1–12 = CD IV/1, 427). Geórgios Pachymerés parafrázisa szerint ellenben a harmadik, Jésuának is nevezett Iustusra kell gondolnunk (PG 3, 960 C 5). Aquinói Tamás nem foglal állást.

¹⁷ Salvatore Lilla két lényeges változtatást javasol a mondat értelmének koherensebbé tételéhez: 1. a „hogyan van önmagában és önmagán belül” tagmondatban szereplő *εἶσω*-t javítsuk *ἐξω*-ra, miáltal a következő szembeállítás kapjuk: „hogyan van önmagában és ugyanakkor önmagán kívül”; 2. az „amikor visszavonul magába” tagmondatban szereplő *οὐτε εἰς ἑαυτὴν εἰσιούσα* kifejezést alakítsuk át *οὐδ’ ἑαυτὴν ἐξιούσα*-vá, miáltal a következő jelentést kapjuk: „nem hagyja el önmaga egységét akkor sem, amikor kilép magából, és megsokszorozza önmagát.” Mindkét emendáció nagyon indokoltnak tűnik, mivel a szöveget megtisztítják az ismétléstől és tautológiától, de egyiknek sincs semmilyen alapja a kódexek szöveg hagyományában (LILLA: *Osservazioni* [14. j.], 183–184). Ha elfogadjuk Lilla javaslatait, akkor lényegileg Platón *Parmenidés*e Második Hipotézisének egyik fő következtetését kapjuk meg, mely szerint ha létezik az Egy, akkor végtelen sokaságot nemz (142 E 5–143 A 1; 144 E 4–5 és 145 A 2–3), bár közben mégis megmarad önmagában (146 C 2–D 1). Platón *Sophistés*e ehhez hasonlóan veti fel, hogy „az egység [*monas*] teljes egészében kívül kerül önmagán, és – egy és ugyanazon dolog

múló egységének túlradása folytán.¹⁸ De miután ezt is mint kimondhatatlan és megismerhetetlen dolgot neki tulajdonítottuk mint olyannak, aki mindeneken túl van,¹⁹ vizsgáljuk meg az elgondolható [νοητάς] és kimondható részesüléseit, már amennyire ez az embereknek és nekünk, akiket sok jó ember felülmúl, egyáltalán lehetséges.²⁰

<2.> S először is azt mondjuk el, hogy az <isteni béke> úgy az átfogó, mint az egyedekre irányuló békeprincípium [αυτοειρήνης] létesítője; és hogy mindeneket összevegyít egymással úgy, hogy összeolvasztás nélkül egyesíti őket, miáltal az elkülöníthetetlenül és szétválaszthatatlanul,²¹ de mégis tisztán, a saját fajukat megőrizve egyesített dolgok anélkül állnak fenn, hogy a velük szemben állókhoz való vegyülés folytán összezava-

létére – egyszerre keletkezik egyben és sokban egyaránt” (εἶθ’ ὄλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς [...] ταῦτὸν καὶ ἐν ἅμα ἐν ἐνὶ τε καὶ πολλοῖς γίνεσθαι; 15 B 7–8). Proklosnál *A teológia elemeinek* 11. tétele implikálja ugyanezt: „Minden létező [τὰ ὄντα] egyetlen okból származik, az elsőből.” A *Scholion* azonban nem talál lényeges magyarázni- vagy javítanivalót a kérdéses szakaszban; és Sergios szír fordítása sem támasztja alá Lilla javításait. Geórgios Pachymerés parafrázisa röviden, de Lilla értelmezésének is megfelelően foglalja össze a passzust: „miközben <Isten> megsokszorozza önmagát az egyedekben való békés előjövetelei révén, egyáltalán nem hagyja el önmaga egységes egyszerűségét” (PG 3, 961 A 4–7). Tamás hosszabban fejti ki ugyanezt: *quamvis enim procedere dicatur secundum quod suam similitudinem in res diffundit, tamen ipse secundum omnem huiusmodi processum in se ipso immobilis manet. [...] Deus totus ad se totum unitur, quia in eo nullus est numerus partium, sed est omnino simplex; et tanta est eius unitio, quod neque cum ingreditur ad seipsum, intelligendo scilicet et amando, neque cum multiplicat seipsum, per hoc quod multiplices sui similitudines imprimit rebus, derelinquit propriam unitionem, sed propter excessum unitionis eius, quae superat omnem unitatem, sic deitas procedit ad omnia per sui similitudines rebus communicatas, quod tamen tota manet intra seipsam, sicut sigillum quod imprimit suam imaginem et similitudinem diversis ceris et tamen idem manet identitate quod est.* („Jóllehet azt mondjuk: előjön, amennyiben szétosztja a maga képmását a dolgokba, mégis Ő maga minden ilyen folyamat során megmarad önmagában változatlanul. [...] Isten teljes mértékben egyesül önmaga teljességével, mivel őbenne a részek semmilyen számossága sincs jelen, hanem teljesen egyszerű; és oly nagy fokú az egysége, hogy sohasem hagyja el azt, sem akkor, amikor belép önmagába, tudniillik amikor megérti és szereti magát, sem akkor, amikor megsokszorozza magát, amennyiben saját képmásának sokaságát nyomja bele a dolgokba; hanem az istenség – minden egységet felülmúló egységének meghaladó volta folytán – így jön elő mindenekhez a dolgokkal közölt képmásai révén, mivel mégis teljes marad önmagában, miként a pecsétnyomó, amely saját lenyomatát és képmását különböző viaszokba nyomja bele, de önazonossága folytán mégis megmarad ugyanannak, ami.” (<https://www.corpusthomicum.org>)

¹⁸ Dénes hasonlóan írja le az Egy osztatlan osztódását a II. rész 11. fejezetében: „Hisz ez – amennyiben minden létezőnek ajándékol arja és reájuk önti a minden jóban való részesüléseket – egyrészt az egységre jellemző módon elkülönül, másrészt *egy* léteire megszaporodik, s megsokasodik anélkül, hogy az egységtől elválna.”

¹⁹ πάντων ... ἐπέκεινα – plótinosi kifejezés (*Enneades* 5, 1, 6) ismeretes platóni előzménnyel (*Allam* VI, 509B 6–9).

²⁰ Dénes az *Isten nevei* teljes szövegében Istent mindig két aspektus alatt vizsgálja: egyrészt mint implicitumot (Platón *Parmenidés* 1. hipotézisének megfelelően), másrészt mint explicitumot (a *Parmenidés* 2. hipotézisének megfelelően). E két aspektus szerzőnk szerint ugyanazon Isten két arca.

²¹ [...] πάντα πρὸς ἄλληλα συγκεράννυσι κατὰ τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν ἑνωσιν, καθ’ ἣν ἀδιαίρετως ἡνωμένα καὶ ἀδιαστάτως ὅμως ἀκραιφνῆ κατὰ τὸ οἰκείον ἕκαστα εἶδος ἔστηκεν [...]: A kijelentés a chalkédóni, 4. egyetemes zsinat (451) által Krisztus kettős természetére alkalmazott terminusokkal (ἀσύγχυτως és ἀδιαίρετως) írja le a világot alkotó létezők természetét azonosság és különbség tekintetében.

rodtak volna, és anélkül hogy egy kicsit is eltompították volna az egyesítő gondosságot és tisztaságot.

Szemléljük tehát a békés egyesítés valamely egyetlen és egyszerű természetét, amely mindeneket egyesít saját magával és önmagukkal és egymással, s minden dolog összeolvadás nélküli egybetartása révén keveretlenül és mégis összevegyítve tart fenn mindeneket. A saját belátásaikkal [νοήσεων] egyesülő isteni szellemek [νοεζ] miatta egyesülnek a megismert dolgokkal is, és szintén miatta emelkednek fel a szellem [νοῦν] fölött elhelyezkedő dolgokkal való megismerhetetlen összekapcsolódásig. A lelkek, melyek különféle értelmi princípiumaikat [λόγους] miatta egyesítik s terelik össze egyetlen szellemi tisztaságba, az önmaguknak megfelelő úton és rendben haladnak előre az anyagtan és részek nélküli belátáson keresztül a szellem általi megismerést [νόησιν] meghaladó egyesülésig. Mindenek egyetlen s felbonthatatlan összefonódása is miatta, a béke isteni elrendezése folytán jön létre, és áll össze tökéletes összhanggá s egyetértéssé s összefüggéssé, mivel összeolvadás nélkül van egybegyűjtve, és szétválaszthatatlanul van összetartva.²²

Hiszen a tökéletes béke teljessége minden létezőre kiterjed az ő egyesítő erejének teljesen egyszerű és keveredés nélküli jelenléte révén, mivel e teljesség mindent egyesít, s a szélső tagokat a középsőkön át összeköti a túlsó végekkel úgy, hogy egyetlen egyöntetű szeretet által párosítja őket; és önmaga élvezetét adományozza még a mindenség legszélső határainak is, és mindeneket testvérré tesz az egységek, azonosságok, egyesítések, összegyűjtések révén, miközben az isteni béke természetesen feloszthatatlanul áll, és egyben mutat meg mindeneket, s átjárja a mindenséget, és nem lép ki saját önazonosságából; elvégre mindenhez eljut, és mindennek az illető dologhoz illően ad saját magából, és békés termékenységének bősége révén túlárad; s egységének magasabbrendűsége folytán egészében megmarad az egységet meghaladóan egységessnek [ὑπερηνωμένη] önmaga teljességének megfelelően és abból fakadóan.

<3.> De – mondhatná valaki – hogyhogy minden a békére vágyik? Hiszen sok dolog a másságnak és az elkülönülésnek örül, és sohasem vágya önként megnyugodni! Nos, ha az így szóló a másságon és elkülönülésen az egyes létezők sajátosságát érti, és azt, hogy a maga sajátosságát egyetlen létező – amelyik az, ami – sem akarja soha elveszíteni, akkor ennek mi sem fogunk ellentmondani, hanem ezt is a béke iránti vágyként fogjuk értelmezni. Elvégre minden szeret önmagával békében lenni és egyesülni, és szereti, ha nem mozdítják ki önmagából s abból, ami az övé, és ha nem zavarják. S az egyedek keveredés nélküli sajátosságának is védelmezője a tökéletes béke, amennyiben békességet adó gondviselésével mindeneket megóv a széthúzástól s az összekeveredéstől önmagukkal és egymással szemben egyaránt, s szilárd és hajlíthatatlan hatalmával minden dolgot annak békéje és mozdulatlansága felé irányít.

²² συναγομένη τε ἀσυγχύτως, ἀδιαίρετως τε συνεχομένη: lásd az előző jegyzetet.

<4.> Ha pedig az összes mozgó dolog nem nyugodni kíván, hanem mindig a saját mozgásával mozogni, akkor ez is vágyakozás a világmindenség isteni békéjére, amely mindeket megőriz önmagukban szilárdan, és fenntartja minden mozgó dolog sajátosságát és az őt mozgató életet változatlanul és zavartalanul azért, hogy békét ad nekik önmaguk iránt, és tulajdonságaikat megtartja ugyanolyannak.

<5.> Ha pedig valaki a béke hiányát értvén „másság” alatt, erősködik, hogy a béke nem minden dolog számára kedves, <annak azt feleljük, hogy> inkább nincs is olyan létező, amely tökéletesen ki lenne zárva mindennemű egységből. Ami ugyanis teljesen állhatatlan s meghatározatlan [ἄπειρον] és nyughatatlan és behatárolatlan, az se nem létező, se nem a létezők tulajdonsága. Ha ellenben valaki azokat nevezi a béke s a béke gyümölcsei ellenségeinek, akik a gyűlöletben és indulatban és változásban s állhatatlanságban lelik örömeiket, <annak azt válaszoljuk, hogy> még az ilyeneken is erőt vesznek a békés vágyakozás homályos képzetek, hiszen gyötrik őket erősen hullámzó szenvedélyeik, s azokat öntudatlanul is megszüntetni kívánják, és úgy vélik: az örökké elfolyó dolgok elérése majd megbékíti őket, akiket összezavarnak a rajtuk uralkodó gyönyörök. Mit is mondhatnánk a Krisztus szerinti, békességet árasztó emberszeretetről? Ez arra int: ne tanuljunk tovább harcolni se önmagunkkal, se másokkal, se az angyalokkal, hanem erőnk szerint velük együtt műveljük az isteni dolgokat Jézus gondviselésének megfelelően, aki „mindent cselekszik mindenkiben,”²³ s kimondhatatlan és öröktől fogva előre elrendelt békét ad, és újra kiengesztel bennünket önmagával lélekben [ἐν πνεύματι]²⁴ s önmaga által és magában az Atyában. E természetfölötti adományokról elég szó esett a *Teológiai vázlatokban*,²⁵ s az Írások szent inspirációja is tanúságot tesz nekünk <róluk>.²⁶

<6.> De miután már máskor is levélben tudakoltad tőlem, vajon mit értek az „önmagában vett lét”-en [αὐτοεἶναι], az „önmagában vett élet”-en [αὐτοζωήν], az „önmagában vett bölcsesség”-en [αὐτοσοφίαν], s azt mondtad: magadban azon tanakodtál, hogyan nevezhetem az Istent egyszer önmagában vett életnek, máskor pedig az önmagában

²³ 1 Kor 12,6 és Ef 1,23.

²⁴ Tamás szerint „a Szentlélekben” (*in Spiritu Sancto*) (<https://www.corpusthomicum.org>).

²⁵ Ezt az elveszett vagy soha meg nem írt művét az I. rész I. fejezetének első mondatában is említi az Areopagita – eszerint az *Isten nevei* tulajdonképpen a *Teológiai vázlatok* (Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις) folytatása lenne.

²⁶ προσεπιμαρτυρούντων ἡμῖν καὶ τῆς ἱερᾶς τῶν λογίων ἐπιπνοίας. A Beate R. Suchla által helyesnek ítélt προσεπιμαρτυρούντων olvasat (CD I, 221, apparátus) helyett három, XI–XIII. századi kézirat προσεπιμαρτυρούσης-t hoz, ami a Salvatore Lilla szerinti helyes olvasat (LILLA: *Osservazioni* [14. j.], 186.). A *Scholion* és Geórgios Pachymerés nem kommentálják a jelenséget, Sergios szír fordítása προσεπιμαρτυρούσης-nak felel meg – amint erre Emiliano Fiori lábjegyzetben rá is mutat: *Dionigi Areopagita: Nomi divini, Teologia mistica, Epistole. La versione siriana di Sergio di Rēsbāynā (VI secolo)* (Corpus scriptorum Christianorum orientaliū Vol. 657; Scriptorēs Syri Tom. 253), Tradotta da E. Fiori, Lovanii 2014, 134, apparátus. A magyar fordítás ezt az olvasatot követi.

vett élet létrehozójának, ezért szükségesnek véltem, Isten szent embere, hogy feloldozzalak téged e velünk kapcsolatos [ἐφ' ἡμῖν] tudatlanságból is.²⁷ Először is – hogy most is elismételjük a tízezerszer felemlegetett dolgokat – nem ellentmondás önmagában vett hatóerőnek [ἀντοδύναμιν] vagy önmagában vett életnek és ugyanakkor az önmagában vett élet vagy béke vagy hatóerő létesítőjének nevezni az Istent! Elvégre utóbbiaknak – a létezők s leginkább az elsődleges létezők alapján²⁸ – mint minden létező okát nevezzük Őt; az előbbieknél pedig mint olyat, aki mindenek fölött és még az elsődleges létezők fölött is létfelentien több mint létező.²⁹

De – azt mondod – egyáltalán mit értünk az „önmagában vett lét” vagy az „önmagában vett élet” alatt, illetve minden olyasmi alatt, amiről feltételezzük, hogy feltétlenül [ἀπολύτως] és eredendően van, és Istentől elsődlegesen jött létre? Ez azonban álláspontunk szerint nem bonyolult, hanem egyszerű, és világos magyarázata van. Mert nem valamely isteni vagy angyali szubsztanciának [οὐσίαν] mondjuk az önmagában vett létet, az összes létező létének okát, hiszen az összes létező és maga a lét létének forrása és szubsztanciája [οὐσία]³⁰ és oka kizárólag a Létfelenti [τὸ ὑπερούσιον]; s nem is tételezünk fel más megelevenítő istenséget az istenfelenti [ὑπέρθρον] élet mellett, amely minden élőlény és az önmagában vett élet [αὐτοζωής] oka; sem pedig – hogy röviden fejezzem ki magam – nem állítjuk, hogy a létezőknek lennének vezérlő s alkotó szubsztanciái [οὐσείας] és valóságai [ὑποστάσεις], melyekről egyesek meggondolatlanul azt tanították, hogy a létezők istenei s alkotói,³¹ holott – igaz módon és a szó szoros értelmében szólva – sem ők maguk „nem ismerték”

²⁷ Hitvalló Maximos Dénes leveleire – különösen a 2. *Levéltre* – is utal az „önmagában vett élet” istennév magyarázatául (*Scholion* 400, 24–29 = CD IV/1, 436), bár a 2. *Levéltre*ben sem ez, sem a többi, itt tárgyalt fogalom nem szerepel. Geórgios Pachymerés parafrázisa ugyanígy Dénes „levelei”-re utal (PG 3, 965 D 1–2; lásd még H. KOCH: *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine literarhistorische Untersuchung*, Mainz, 1900, 16–18, utalással az *Isten nevei* V/5-re).

²⁸ ἐκ τῶν πρώτως ὄντων: Az „elsődleges létezők” proklosi kifejezés, mely a *Platonikus teológiában* lépten-nyomon előfordul, és amely az Egy és a másodlagos létezők között közvetítő henászok (istenek) rendjeit jelöli. Hitvalló Maximos *Scholionja* úgy véli, hogy „Dénes az ‘elsődleges létezők’ alatt a világfölötti természetekre [ὑπερκοσμικούς φύσεις] gondol, amennyiben azok elsőként és vegyítetlenül részesülnek az isteni adományokból, az életből és a többiből. Tehát a létezők alapján, vagyis a létezőkben szemlélték alapján nevezhető Isten az önmagában vett élet [...] alkotójának és létrehozójának.” (PG 4, 400 C 1–7 = CD IV/1, 436, apparátus). Geórgios Pachymerés szerint is a „világfeletti természetek”-re, vagyis az angyalokra kell gondolnunk (PG 3, 965 D 7–10).

²⁹ ὡς ὑπὲρ πάντα καὶ τὰ πρώτως ὄντα ὑπερὸν ὑπερουσίως. Maximos *Scholionja* szerint Dénes „elsődleges létezők”-nek a szellemi és testetlen teremtményeket nevezi, vagyis az angyalokat.” (PG 4, C 13–15 = CD IV/1, 436, apparátus.)

³⁰ Lilla a törlését javasolja: „nincs sok értelme az ἀρχή és az αἴτιον között” (LILLA: *Osservazioni* [14. j.], 187.). Maximos kommentárja ki is hagyja ezt a szót (CD IV/1, 437, apparátus).

³¹ Kifejezetten Proklos platonikus teológiája ellen irányuló kijelentés. Proklos a *Platonikus teológia* III. könyvében nevezi isteneknek a részesülhetetlen Egy és a részesülő létezők között közvetítő részesülhető henászokat (1–2. és 6. fejezet).

azokat (hisz azok nincsenek is), sem „atyáik”.³² Hanem „önmagában vett lét”-nek és „önmagában vett élet”-nek és „önmagában vett istenség”-nek [αὐτοθεότητα] egyfelől – a vezérlésre és isteni mivolta s okságra való utalással – mindenek egyetlen princípium-feletti [ὑπεράρχιον] s lételetti princípiumát és okát nevezzük; másfelől viszont – a részesülésre való utalással [μεθεκτώς] – a részesülhetetlen Istenből előálló gondviselő hatóerőket [δυνάμεις]: az önmagában vett létesítést [αὐτοουσίωσιν], az önmagában vett meglevenítést [αὐτοζώωσιν],³³ az önmagában vett megistenítést [αὐτοθέωσιν] mondjuk így, melyekben ha a létezők a reájuk jellemző módon részesülnek,³⁴ létezők és élők és Istentől eltörttek lesznek, és így is nevezzük őket; és a többi esetben ugyanígy.³⁵ Ezért is mondjuk, hogy Ő mindenekelőtt e hatóerők jó létesítője; azután közülük a teljesek létesítője; azután a részlegesek létesítője; aztán ama dolgok létesítője, melyek teljes mértékben részesülnek ezekből a hatóerőkből; végül azoké, melyek részlegesen részesülnek emezekből.³⁶

³² 5Móz 32,17.

³³ Hitvalló Maximos hosszú magyarázatot fűz ehhez a szakaszhoz (CD IV/1, 437, apparátus = PG 4, 401 A 5–B 9).

³⁴ Skythopolisi János *Scholionja* szerint „a kissé homályosnak tűnő kifejezést így kell világossá tenni: mivel az Isten mindeneket eleve tartalmaz önmagában az egységet meghaladó egységben és összetétel nélkül a megőrzés céljával; és mivel ősforrás módjára jóságának túlaradása folytán a belőle létrejövő dolgoknak is teremtő módon létezés [ὑπόστασιν] nyújt mint valamiféle sugarakat, miközben teljes egészében megmarad önmagában, a részesítés moduszában [μεθεκτώς] minden egyes dolgot az annak megfelelő módon részesít az Ő nagy előnyeiben. Az Őbenne lévő javakból részesítés végett előjövő sugarakat [εἰς μετάδοσιν ἐλλάμψεις] mint első képmásokat [πρωτοτύπως] ‘önmagában vett létezés’-nek és ‘önmagukban vett életre keltések’-nek és ‘önmagukban vett megistenítések’-nek is nevezzük, és minden olyasminnek, ami csak a princípiumok – mármint maga Isten princípiumai – imitációja szerinti, úgy értem: az önmaga általi istenség és az önmaga általi jóság és az önmaga általi élet princípiumainak imitációja szerinti...” (CD IV/1, 437–438 = PG 4, 401 B 10–C 8.)

³⁵ Dénes itt továbbra is Proklos henológijával vitatkozik. A *Lét és az Élet* a proklosi *Platonikus teológia* III. könyve szerint – a Határ (*peras*) és a Határtalan (*apeiron*) után – isteni státuszú részesülhető valóságok, amelyek a részesülhetetlen Egy és a létezők között közvetítenek. Proklos tehát a Létet és az Életet (valamint a Szellemet és a Lelket) egyértelműen a teológiába tartozó önálló valóságoknak tartja. Dénes ezzel szemben isteni aspektusokra redukálja ezeket a henászokat, és orientáció kérdésének tekintti, hogy Istent mint ultra-transzcendens implicitumot nevezzük-e meg, vagy mint kifelé forduló, teremtő explicitumot. Az első esetben az istenfogalmat befelé, az isteni mag irányába orientáljuk; a második esetben kifelé, az isteni periféria és a teremtés felé; de a proklosi henászok a második esetben sem tekinthetők önálló isteni státuszú valóságoknak. Az Areopagita Istenének nincs szüksége közvetítésre – Ő közvetlenül érintkezik minden teremtményével „hatóerői” révén. Meglepő ugyanakkor, hogy Dénes, aki az *Isten nevei* III. részében minden valószínűség szerint Proklost dicséri a „Hierotheos” név alatt, itt egyszerűen az „egyesek” kategóriájába helyezi el őt. Salvatore Lilla javítási javaslata szükségtelennek tűnik (LILLA: *Osservazioni* [14. j.], 186.).

³⁶ Sergios szír fordítása elhagyja az utolsó tagmondatot, és nem értelmezi a gondolat lépcsőzetes előrehaladását (Fiori, ed.: *Dionigi Areopagita*, 136). – Geórgios Pachymerés megkísérli magyarázni a Dénes elgondolásában megjelenő fokozatosságot: „Ezek <= önmagában vett lét, önmagában vett élet stb.> létesítőjének annyiban mondjuk Istent, amennyiben saját magában tartalmazza őket. Azután – úgy mondjuk – létrehozta őket teljességükben is az Ő révén előjövétel által [κατὰ πρόοδον] előálló szubsztanciákon keresztül valóságosan; Dénes itt azokat a dolgokat nevezi ‘teljes’-nek, amelyek teljes mértékben részesülnek a létből

S mit kell ezekről mondanunk? Mert isteni, szent tanítóink közül egyesek az önmagában vett jóság és istenség létesítőjének is mondják azt, aki több mint jó [ὑπεράγαθον] s több mint isteni [ὑπέρθρον], amennyiben az önmagában vett jóságot és istenséget az Istentől előjövő jótevő és megistenítő ajándéknak nevezik, az önmagában vett szépséget [αὐτοκάλλος] pedig tökéletesen széppé tevő kiadásnak [χρῆσιν] és teljes szépségnek és részleges szépségnek és teljes mértékben szép dolgoknak és részben szép dolgoknak;³⁷ s ami egyebet csak még ugyanezen a módon mondtak és mondani fognak, az a létezők számára részesülhető gondviselés és jóság példáit mutatja meg, melyek a részesülhetetlen³⁸ Istentől jönnek elő önzetlen kiömléssel és túlaradóan, hogy aki a mindenség oka,

[οὐσία] is és a megelevenítésből is és a megszentelésből is és mindemből, ahogyan az angyali hatalmak. Harmadsorban a rész szerinti dolgokat hozza létre Isten; mert egyes dolgok csak a létesítésben [ὄντωςσεως] részesülnek, mások a létesítésben és a megelevenítésben is, ismét mások a létesítésben és a megelevenítésben és a bölcsességben is; hiszen a legmagasabb rendű hatalmak részesülnek az összeshől.” (PG 3, 968 C 10–D 4). A legteljesebben Aquinói Szent Tamás fejti ki Dénes öt lépésre tagolódó gondolatát: *quia principium imparticipatum causa est et participationum et participantium, ideo Deus et participationum et participantium substantificator est. Participaciones autem ipsae tripliciter considerari possunt: uno modo <1> secundum se, prout abstrahunt et ab universalitate et a particularitate, sicut signatur cum dicitur: per se vita; alio modo <2> considerantur in universali, sicut dicitur vita totalis vel universalis; tertio modo <3> in particulari, secundum quod vita dicitur huius vel illius rei. Similiter et participantia dupliciter considerari possunt: uno modo <4> in universali, ut si dicatur vivens universale vel totale; alio modo <5> in particulari, ut si dicatur hoc vel illud vivens. Et horum omnium Deus causa est; et hoc est quod dicit quod bonus, idest Deus, primo quidem dicitur esse substantificator ipsorum, scilicet per se vitae et per se esse et huiusmodi, prout per se et absolute consideratur; postea, totorum ipsorum, idem universalis esse et similitium; postea particularium ipsorum, ut particularis esse vel particularis vitae; postea totaliter participantium ipsis, viventis universalis et existentis universalis; postea particulariter ipsis participantium, ut huius vel illius vel entis aut viventis.* („Miótán a részesülhetetlen princípium a részesülések és a részesülők oka is, ezért Isten a részesülések és a részesülők létesítője. Magukat a részesüléseket pedig háromféleképpen vehetjük fontolóra: <1> egyrészt önmagukban, elvonatkoztatva az egyetemességtől és az részlegességtől egyaránt, ahogyan azt a következő fejezi ki: „önmagában vett élet”; <2> másrészt fontolóra vehetők az egyetemesben, mint amikor teljes vagy egyetemes életéről beszélünk; <3> harmadrészt megfontolhatók a részlegesben, mint amikor ezen vagy azon dolog életéről beszélünk. Hasonlóképpen a részesülőket is kétféleképp vehetjük szemügyre: <4> egyfelől az egyetemesben, mint amikor azt mondjuk, hogy egyetemes vagy mindenre kiterjedő élő; <5> másrészt a részlegesben, mint amikor erről vagy arról az élőről beszélünk. És mindezek oka Isten; és ezt mondja <Dénes>, ti. hogy a jót, vagyis Istent először a dolgok – vagyis az önmaga általi élet és az önmaga általi lét és az ilyenek – létesítőjének nevezzük, amennyiben önmagában és elkülönítve vesszük fontolóra; azután maguk a teljesek, vagyis az egyetemes lét és hasonlók <létesítőjének nevezzük>; azután maguk a rész szerintiek, mint például egy egyedi lét vagy egy egyedi élet <létesítőjének>; azután az ezekben, vagyis az egyetemes élőben és az egyetemes létezőben teljesen részesülők <létesítőjének>; azután az ezekben, vagyis ebben vagy abban a létezőben vagy élőben részlegesen részesülők <létesítőjének>.” (<https://www.corpusthomicum.org>).

³⁷ Dénes itt szemlátómást a megelőző bekezdés utolsó mondatának logikája szerint sorolja fel a szépség szintjeit: Mindent meghaladó Isten – maga a szépség – teljes szépség – a szépségben teljesen részesülő dolog – a szépségben részlegesen részesülő dolog.

³⁸ Skythopolisi János magyarázata szerint habár Dénes „kicsivel korábban részesülhetőnek mondta az Istent, most azt állítja: részesülhetetlen. Isten tehát egyfelől részesülhető az Ő bőkezű részesítései tekintetében; de másfelől részesülhetetlen, amennyiben Ő – oka lévén emezeknek is – minden olyasmi fölött van sajátos mó-

az egyértelműen túl legyen mindenen, s ami létfeletti és természetfeletti,³⁹ az teljesen túlemelkedjen bármínemű létezésen [οὐσίαν] és természetén.

Miklós Vassányi

Pseudo-Denys the Areopagite: On the Divine Names, Parts X–XI.

Introduction, translation, annotations

In this paper, I am putting forward a Hungarian translation of Parts X and XI of the Pseudo-Denys' (*floruit cca 500*) major work titled *On the Divine Names*. The translation, the first to appear in print in Hungarian, is accompanied by extensive annotations based on the *Scholia*, Plato's and the Neoplatonists' texts, St Thomas' commentary, and modern interpretive literature in general. The short introductory study is no more than a description of Denys' line of argumentation.

don, amiben a mindenség megfelelő módon részesül. [...] Így itt is egyfelől részesülhet az Isten, amennyiben minden létező részesül belőle, hiszen ami nem részesül belőle, az nincs, nem lesz és nem is volt; másfelől azonban nem részesülhet, mivel az Ő lényegében egyetlen létező sem részesül. Elvégre a létezők fölött van a maga természetének megfelelően." (CD IV/1, 438–439 = PG 4, 404 A 3–B 5.)

³⁹ Istenről egyetlen mondaton belül hím- és semlegesnembn.

Tóth Anna Judit
Szent Sisinnios és a késő ókor lovas istenei

Leo Allatius, avagy León Allatios, Leone Allacci (1586, Chios – 1669, Róma), kiváló humanista tudós és a vatikáni egyetem könyvtárosa volt. Görög születésű, gyermekként katolizált, és kilenc évesen került Itáliába. Széleskörű irodalmi és teológiai tevékenységén belül, melynek jelentős része a görög és a latin egyház közötti közeledést kívánta előmozdítani, szokatlan színfoltot képvisel 1645-ben megjelent értekezése, melyben a görög népi hiedelmeket mutatja be. Az írást tartalmazó kötet teljes címe: *De templis Graecorum recentioribus, ad Ioannem Morinum, de narthace ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simeonibus, nec non de Graecorum hodie quorundam opinionibus, ad Paullum Zacchiam*. Apud Iodocum Kalcovium et socios, Coloniae Agrippinae, 1645.¹ A kötet minket érdeklő része, a *De Graecorum hodie quorundam opinionibus* 68 lap terjedelemben tárgyalja a szerző gyermekkori emlékeit a szülőhelye hiedelmeiben élő babonákról, mitikus lényekről, vegyítve a felnőtt tudós számtalan bizánci szerzőktől származó szöveghelyével, s így – bár nem ez a mű célja – bizonyítva, hogy a kora újkori görög néphit kontinuitást mutat a bizánci néphittel, s végső soron az antik görög vallás egyes elképzeléseivel.²

Allatios legnagyobb terjedelemben a csecsemőkre veszélyt jelentő Gelló démonnal foglalkozik (*Graec.* 116–137).³ A nagy terjedelmet nemcsak az adatok bősége okozza, hanem az, hogy itt számol be több, félig vallásos, félig mágikus praktikáról, melyekkel a görögök általában betegeket gyógyítanak. Így például ír arról, hogyan használják fel a templomi mécsesek olaját, vagy az ikonokat díszítő virágokat, mirtuszágakat. Helyet kap egy hosszabb passzus is, amelyben egy saját gyermekkori csodás gyógyulásáról számol be. Végül a fejezet végén teljes terjedelmében közöl két, a Gelló ellen készült amulettszöveget, egy hosszabb töredékes és egy rövidebb, de a teljes történetet tartalmazó

¹ A továbbiakban: *Graec.* (= ALLATIUS: *De Graecorum*) 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.

² A művek más kiadása, beleértve a modern szövegkiadást is, nincs, ahogy modern nyelvű fordítása sem. A mű tartalmával és szerzőjével bővebben foglalkozott: K. HARTNUP: *On the Beliefs of the Greeks. Leo Allatius and Popular Orthodoxy*, Leiden – Boston 2004. Allatios életéhez: 53–64.

³ Tematikus szempontból hasonló művek már Bizáncban is készültek, így pl. Michaél Psellos kis írása (*Herméneiai eis démódeis deisidaimonias*), amelyben a Babutzikariost és a Gellót mutatja be (ed. K. N. SATHAS: *Mesaióniké Bibliothéké*, V, Venetia 1876, 571–573.), vagy a Damaszkuszi Szent Jánosnak tulajdonított rövid szövegek, amennyiben eredetileg egy műhöz tartoztak: PG 94, 1599–1602, TÓTH A. J.: *Damaszkuszi Szent János A sárkányokról című írása*, Antik Tanulmányok 61 (2017) 55–69.

szöveget. A cselekmény érthetősége kedvéért a második szöveggel kezdem az ismertetést,⁴ melyet Allatios Carolus Avantinustól kapott, aki egy kéziratos kódexben találta; több információt nem közöl. Szövege a következő:

(133) *Laurentios császár konzulsága idején⁵ volt egy asszony Ausétis földjén, azaz Arábiában, a neve Meliténé. Hét gyermeket szült. És elragadta azokat a gyalázatos (mysara), akit Gelunak neveznek. És újra fogant méhében Meliténé, és közeledett a szülése. Toronyt épített és beszegezte kívül és belül, és huszonöt évre elég élelmet vitt be, és maga mellé véve két szolgálólányt Meliténé bement a toronyba. Meliténé testvérei Sisinnios és Sisynodóros voltak, Isten szentjei, akik hadat viseltek Numeronban, azaz Arábiában. Egy napon a hadsereggel táborot vertek, és elmentek a toronyhoz, hogy lássák a nővérüket, és amikor a kapuhoz értek, bebocsájtásért kiáltottak. Meliténé erősködött, hogy nem nyitja ki nekik, mondván: Nem nyithatom ki nektek, mert gyermeket szültem, és félek kinyitni. Azok erősködtek, mondván: nyisd ki nekünk, mert az Úr küldöttei vagyunk, és Isten misztériumait hordozzuk. Akkor kinyitotta nekik, és bementek Isten szentjei. Akkor a tisztátalan lélek tüstént földdé változott, és gyorsan nevetve⁶ elbújt a szentek egyik lovának a nyakán, majd éjfél körül megölte a gyermeket. Meliténé keserűen jajgatott, mondván: ó Sisinnios és te, Sisynodóros, miért tettétek ezt? Ezért nem akartalak beengedni titeket. Akkor Isten szentjei kitárták a karjaikat az ég felé és könyörögtek, hogy hatalmat kapjanak a gyalázatos ellen. (134) Miután hosszan imádkoztak, elküldetett hozzájuk Isten angyala és szólt hozzájuk: meghallgatta az Úristen a kéréseteket és elküldött engem, hogy megerősítelek titeket, és hatalmat adjak nektek, bárhová menjete. Azok kimentek a toronyból és szárnyas zablájú lovaikra szálltak, és üldözték a Libanoni hegység minden mélységében és titkos üregében (thalamos). Mikor a szentek találkoztak egy fenyővel, megkérdezték: Fenyő, láttad a gyalázatosot erre jönni? Mondja nekik, hogy nem látta. A szentek mondják neki: Amiért elrejtetted előlünk a gyalázatosot, és nem mondtad meg az igazságot, legyen gyökértelen a te hajtásod és száraz a termésed. Aztán találkoztak az olajfával, és mondták neki a szentek: Olajfa, láttad erre jönni a gyalázatosot?*

⁴ A továbbiakban *AL2*.

⁵ Sic! A lejegyzők számára a *hypatos* szó értelmezhetetlen volt.

⁶ πνεῦμα [...] γελῶν – a *gelaó* ige használata itt utalás lehet a Gelló nevének egy népetimológiai magyarázatára. Vö. W. BURKERT: *The Orientalizing Revolution*, Cambridge, Mass. 1992, 82. (Burkert nem hivatkozik konkrét antik forrásra a kérdésben, s ilyen forrásra eddig magam sem bukkantam.) A szardonikus nevetés kérdése nem függetleníthető attól a kérdéstől, hogy többen a Gelló-szerű démonokat összefüggésbe hozták a Gorgóval: A. A. BARB: *Antaura, the Mermaid and the Devil's Grandmother*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 29 (1966) 1–23, *passim*; S. I. JOHNSTON: *Defining the Dreadful. Remarks on the Greek Child-Killing Demon*, *Ancient Magic and Ritual Power*, M. Meyer, P. Mirecki (ed.), Boston – Leiden 2001, 361–387, 368. j. 15.

És az felelt: Igen, uraim, láttam őt erre és arra a tenger körül, hús-fű (botané) alatt, a beszélő fejei alá (ὑπὸ φάσκοντος κεφαλῆς), a gyermekek velője alatt.⁷ Igen, ott van. És mondták neki a szentek: Áldott a termésed, és Isten templomában fogyasztanak téged. Akkor elfogták a gyalázatosot a tenger partján. És mondják neki: Isten rajtunk, haszontalan szolgálín keresztül parancsolja: le vagy győzve. A gyalázatos látva a szenteket, a tengerbe vetette magát. A szentek utána eredve elfogták őt. És mondja a gyalázatos: Ó Sisinnios és te, Sisynodóros, miért kínoztok ennyire? És felelve Szent Sisinnios mondja neki: Elragadtad Meliténé hét gyermekét, és ne kínozzalak téged? Mondja neki a gyalázatos: Ha képes vagy visszaadni az anyatejet, amit szoptál, én is visszaadom neked Meliténé gyerekeit. Akkor Isten szentje, Sisinnios Istent kérte: Uram, te mondtad, hogy Istennél semmilyen szó nem lehetetlen. Mutasd meg bennem jószágodat, hogy mindenki ismerje nevedet, hogy te vagy az egyetlen Isten. És Isten szentje, Sisinnios visszaküldte a szájából az anyatejet. És mondja a gyalázatosnak: Ime, anyám teje. Add vissza te is Meliténé hét gyermekét. És tüstént visszaadta Meliténé hét gyermekét. Aztán így szólt a gyalázatos a szentekhez. Kérlek titeket Isten szentjei, ne győzőrjeteek engem tovább. És ahol ez az amulett (phylaktérion) található, nem megyek be oda, és ahol felolvassák ezt, azon a helyen már nem lépek be, hanem hatvan stadion távolságra menekülök. És ha valaki le tudja írni a tizenkét nevemet, nem sértem meg azt a házat. Nem uralkodom annak házában, sem állatait nem pusztítom el, sem tagjai fölött nem gyakorlok hatalmat. Akkor megeskette Szent Sisinnios mondván: Megeskettek téged Isten nevében, amelyet meghallott a kő és kettéhasadt. Szent Mamas Istene, szent Polykarpos, szent Tarasios, szent Dometius, szent Pantaleón és Hermolaos mártírok, szent Nikétas mártír, (135) szent Babylas, szent Porphyrios, szent Eulogios, szent Miklós, szent Basileios, Aranyuszájú Szent János, szent León, szent Eleutherios, szent Démétrios, szent Geórgios, szent Theodóros, perzsa szent Jákob, szent János próféta, előhírnök és keresztelő, Theológus Szent János, szent Eustathios, szent Orestés, szent András, a 318 szent atya, az ingyenesen gyógyító szent Kozma és Damján, szent Epiphánios, szent Eirénarkhos, a szent mártírok Auxentios, Eugenios, Orestés, Mardarios és a szűz Dukia mártírok, és a szent Pégasios, Aphthonios, Elpidéphoros és Anempodistés mártírok Istene, és a dicséretes Istenszülő úrnőnk, a mindig szűz Máriáé és minden szentédé. Amen. (AL2 133–135)

Richard Greenfield publikált egy ehhez nagyon közel álló szöveget egy Oxfordban őrzött kéziratból,⁸ amely az AL2 indirekt forrása lehetett. Azért szükséges a hagyományo-

⁷ Valószínűleg egyszerű szövegromlás, de nem javítható.

⁸ A továbbiakban GR. R. P. H. GREENFIELD: *Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Femal Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories*, Byzantina 15 (1989) 84–141. A szöveg: 86–89; származási helye a Bodleian Library d'Orville 110 kódexe, fols. 1–3^a.

zódásban legalább még egy köztes láncszemet feltételezni, mivel a GR szövege a segítő szentek felsorolása előtt tartalmazza a démon tizenkét nevét, s a további kikötéseket, hogy milyen távolságban fog távol maradni a háztól, ahol ezen nevek amulettként megtalálhatók.

Allatios másik szövege, mely a legenda egy hosszabb variánsát tartalmazza, csonka, ott kapcsolódunk be az eseményekbe, amikor a démon már elrabolta Meliténé gyermekeit. Ennek szövege a következő:

(126) Nehogy belépjen a toronyba és felfalja a magzatomat, ahogy már korábban is tette. Isten szentjei, Sisynnios és Synidóros, ahogy látták nővérük lesújtott állapotát, maguk is mértéktelenül zokogtak, és térdüket a földre hajtották, és kérték Istent, hogy adjon nekik hatalmat és erőt a tisztátalan Gylu ellen, hogy őt elfoghassák. És hatalmat kaptak a mindenható Istentől, és tüstént felnyergeltek lovaikat. És üldözőbe vették a tisztátalan Gylut, kutatták az utat, és kérdezősködtek, hátha találnak valamit. Találkoztak a fűzfával, és kérdezték őt mondván: láttad-e erre repülni a tisztátalan Gylut? Az tagadta, hogy nem tudom. A szentek elátkozták őt, mondván soha többet ne teremjen rajtad semmi. És ember nem eszik arról. A szentek pedig sietve folytatták útjukat. És találkoztak a szederbokkal (baton). És megkérdezték őt mondván: láttad-e erre repülni a tisztátalan Gylut? És az is hasonlóképpen tagadta, hogy nem tudom. És őt is megátkozták a szentek mondván: A gyökered bocsásson ki lombot és a lombod gyökeret, és termésed haszontalan lesz és ember nem él belőle. És a szentek tovább siettek, és találkoztak az áldott olajfával. És megkérdezték őt a szentek mondván: Láttad a tisztátalan Gylut erre repülni? Az felelt a szenteknek: Fuszatok Isten szentjei sebesen, mert a tengerpartra tart. Az Isten szentjei, Sisynnios és Synidóros megáldották őt, és mondták: sok lesz a termésed, és a szentek általad világosodnak meg, királyok és koldusok fognak örvendezni miattad. A szentek megérkezve a tengerpartra meglátták a tisztátalan Gylut arra repülni, és ahogy meglátta a szenteket, a tisztátalan Gylu tüstént hallá változott. És az Isten szentjei halászokká, és kihalászták őt. Erre a tisztátalan Gylu fecskévé változott. És Isten szentjei, mivel kegyelemben részesültek, sólyommá változtak, és üldözőbe vették. Látna a tisztátalan Gylu, hogy nincs ereje a szentek megtévesztésére, kecskeszörré változott és megbújt a király szakállában, hogy ne ismerjék fel. Akkor a szentek a király elé járultak és leborultak előtte mondván: Felséges urunk, egyetlen kéréssel járulunk felséged elé, hogy add meg nekünk. És ha felséged helyesnek látja, hogy megadja nekünk, jelentsd ki nekünk gyorsan, mert csüggedésben vagyunk miatta. A király felelt a szenteknek: Királyi hatalmamra, hogy megadom nektek, amit kértek. Mert látom, hogy nemesek és bölcsök vagytok. A szentek a királynak: (127) Semmi mást nem akarunk királyságodból, csupán egy kecskeszört, ami a szakálladban van, hogy lásd és csodálkozz. Az

felelt nekik: vegyétek el azt. A szentek tiszteletteljesen és óvatosan eltávolították azt. Látna a tisztátalan Gylu, hogy nincs ereje megtéveszteni a szenteket, tüstént nővé változott. A király ezt látva magán kívül volt, és megkérdezte a szenteket erről. Isten szentjei mindent elmagyaráztak a királynak, a király pedig csodálkozott. Isten szentjei erősek lévén, a szentségtelen Gylut a hajánál fogva a földre dobták, és elkezdtek hevesen ütlegelni, mondván: Hagyd abba és ne öld meg a keresztényeknek és Isten nevezett szolgálójának magzatait. A tisztátalan Gylu könyörgőre fogta mondván a szenteknek: engedjete el engem, Isten szentjei, és ne kínozzatok ilyen szörnyen, és elmondom nektek. Isten szentjei Sisynios és Synidóros felelve mondták neki: Ha nem esküszöl meg nekünk, hogy többé nem támadod Isten nevezett szolgálójának gyermekeit, és nem adod vissza nővérünk, Meliténé gyermekeit, akiket megöltél, akkor nem engedünk téged élni. A tisztátalan Gylu mondja a szenteknek: Ha képesek vagytok ti is visszaadni a tenyeretekbe az anyátok tejét, melyet szoptatok, akkor visszaadom én is Meliténé gyermekeit. És Isten szentjei szemüket tüstént az égre emelték és erre kérték [Isten], és tüstént a tenyerükbe köpték a tejet. És mondták a tisztátalan Gylunak: Íme, visszaadtuk anyánk tejét, melyet szoptunk. Ígéreted szerint add vissza nekünk te is nővérünk, Meliténé gyermekeit, akiket megöltél, nehogy csúnyán megkínózzunk téged. A tisztátalan Gylu, mivel nem volt mit tennie, visszaadta a gyermeket, akit megölt a toronyban. És a szentek továbbra is hevesen ütötték őt mondván: Hagyd abba tisztátalan Gylu, és ne öld meg a keresztények magzatait, sem Isten nevezett szolgálóját. A szentségtelen Gylu könyörgött a szentekhez mondván: engedjete el engem Isten szentjei, Sisynios és Synidóros, és végül ne öljete meg, és én elmondom nektek, hogy mit tegyete, hogy sose lépjek be oda, hanem hetvenöt stadion távolságra maradjak. Mit tegyünk, tisztátalan Gylu? Az mondja nekik, hogy ha valaki képes felírni a tizenkét és fél nevetet, és birtokába jut ennek az imának, nem lépek be Isten nevezett szolgálójának házába, sem a nevezett élete társát sem gyermekeit nem támadom, hanem a házától 75 stadion távolságra maradok. Akkor mondják a szentek a tisztátalan Gylunak: mondd meg a te mindenben tisztátalan nevedet, mielőtt csúnyán megölnék téged. Az elkezdte mondani azokat. Az első nevem Gylu. A második Mórta. A harmadik Byzu. A negyedik Marmaru. Az (128) ötödik Petasia. A hatodik Pelagia. A hetedik Bordona. A nyolcadik Apletu. A kilencedik Khamodrakaina, a tizedik Anabardalaia, a tizenegyedik Psychranóspatria, a tizenkettedik Paidopniktria, a feledik Strigla. Szent Sisynios és Synidóros, segítsétek Isten nevezett szolgálóját és a nevezett hitvesét és gyermekeit, akiknek a birtokában van ez az amulett (phylaktérion). Kössétek meg és verjetek olombilincsbe minden szellemet (eidólikon), minden légi démont (aerion) és a tisztátalan Gylut. Ne legyen hatalma, ne legyen ereje bejönni a nevezett Isten szolgálójának házába, sem a nevezett hitveséhez, sem a gyermeke-

ikhez, sem éjjel, sem nappal, sem éjfélkor, sem a nap közepén. Hanem tarts távol minden tisztátalan lelket, minden eidólikont, minden aeriont, minden rosszat, és a tisztátalan Gylut Isten nevezett szolgájának házából, a nevezett hitvesétől és gyermekeiktől. Hanem tartsd hetvenöt stadion távolságra. Szent Patapios vágj le (pataxon) minden rosszat, a déli démont, az éjfélit, és a tisztátalan Gylut, Isten nevezett szolgájának házából és a vele levőktől és azoktól, akik ismerik ezt az imát. Szent Marina, aki megkötötted és átszúrtad Belzebült, kösd meg, rakj rá szájkosarat, szúrj át minden aeriont, démonit, a tisztátalan Gylut Isten nevezett szolgájának házából, a nevezett hitvesétől, és gyermekeiktől. Csodatévő Szent Miklós segítsen. Szent György, Szent Theodórosz Tyróna hadvezér segítsen Isten e nevezett szolgálójának, hitvesének és gyermekeinek. Szúrjátok át, üldözzétek el, kötözzétek meg, verjétek olombilincsbe minden démonit, minden eidólikont és aeriont, minden gonosz szellemet a nevezett Isten szolgájának házából, a nevezett hitvesétől, gyermekeiktől, hogy növekedjenek a jelenlegi időben, és ne érje őket támadás semmiféle rossztól, lássák fiaik fiait és örvendezzen a szívük, és dicsőítsék az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevét. Most és mindörökké, amen. Ima a mi Urunkhoz, Jézus Krisztushoz. Úr Jézus Krisztus, az élő Isten fia, aki a világba jött, hogy megmentse az emberi nemet az ördög zsarnoksága alól, hallgass meg szolgádat, aki hozzád könyörög nevezett szolgálóért, együtt hitvesével a gyermekeikért, hogy kegyelmedből és nagy irgalmadban küldd le fényes angyalodat, hogy őrizze és vigyázza nevezett szolgáló gyermekeit és a nevezettet minden bajtól, ami rájuk támad, és takard be őket szárnyaiddal védelmével. Üldözz el tőlük minden ellenséget. Hozz békét életükre, Uram. És add meg nekik, Uram, irgalmad kegyelmét, és örvendeztesse meg őket méhük gyümölcse, (129) hogy éljenek és hosszúéletűek legyenek. Őrizd meg őket, Uram, minden gonosztól, a déli és az éjféle démontól, a gonosz lelkektől, és a tisztátalan Gylutól, hogy ne legyen hatalmuk, Uram, vagy erejük a gonosz és tisztátalan szellemeknek megközelíteni őket, sem Isten nevezett szolgáját, sem hitvesét, sem gyermekeiket. Mert a te szent nevedet szólítják éjjel és nappal, és hozzád menekülnek szolgálóid, Uram. És könyörögnek és kérik oltalmadat gyermekeikért, hogy felnövekedjenek és meglássák fiaik fiait, és dicsőíthessék a te mindenben szent nevedet. Mert te vagy a javak adományozója és elosztója, és tiéd a dicsőség, az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek, most és mindig és mindörökké, amen. Ima a legszentebb istenszülobőz. Úrnő, uramnak anyja, aki az isteni ígét test szerint mag nélkül és természetfeletti módon megszülted. Szűzen szültél, szűz maradtál, sosem szennyeződött be szüzességed. Könyörögj, úrnőm, fiadnál és az Istennél nevezett szolgálóért és szolgálónőért. Hogy örvendezzenek gyermekeiknek öregségükben. Mert nagy ereje van az anya kérésének az Úr jóindulatáért. Kérem úrnő a te leggyorsabb segítségedet, hogy nevezett szolgálódnak és szolgálónődnak gyermekei gyarapodjanak, hogy éljenek, és életük minden napján tet-

szést találjanak az Úr színe előtt. Hallgass meg Úrnóm, engem bűnös és méltatlan szolgálódat, még ha bűnös vagyok is. Ne vedd meg nyomorult és alázatos kérésemet, őrizd meg szolgálód gyermekeit, hogy éljenek, küldd el fényes angyalodat az őrizetükre, és őrizd meg őket minden bajtól, a gonosz lelkektől, a levegőben lévő és láthatatlan eidólonoktól és a tisztátalan Gylutól, hogy ne háborgassa őket és gyermekeiket. Add meg Úrnóm, legszentebb Úrnő, Istenszülő, kegyelmedet és irgalmadat, hogy éljenek szolgálód gyermekei, hogy meglássák fiai fiait, és örvendezzen a szívük, és dicsőítsék a te legszentebb és mindenben áldott nevedet, Úrnóm. Mert áldott vagy minden nemzedékben és dicsőítik nevedet mindörökkön örökké, amen. (AL2 126–129.)

Allatius az első, akinél nyomtatásban jelentek meg e szövegek, de ezeken túl még harminc körüli számban ismerünk további változatokat görög nyelvű kéziratokból,⁹ s a variánsok száma még tovább növelhető a román, bolgár stb. szövegekkel,¹⁰ illetve a szóban hagyományozott változatokkal.¹¹ Koruk rendkívül változatos, a legkorábbiak 15. századi lejegyzésű kéziratokban maradtak fenn, a legújabbak a 20. század közepéről származnak.

A szövegek két nagy csoportra oszthatók. A domináns csoportban a történet sokkal egyszerűbb, a főszereplő rendszerint Mihály arkangyal, aki a mennyből vagy a Sion hegyről lejöve találkozik a Gellóval. Kifaggatja, hogy ki ő, és hova megy. Mikor megtudja, hogy keresztény nők csecsemőit akarja megölni, rákényszeríti, hogy árulja el neveit, és ezek ismerete által a szöveg birtokosai védelmet kapnak. Ez az alapváltozat szerkezetében azonos azokkal a találkozásokkal, amelyeket a *Salamon-testamentuma* című apokrif örökít meg. A *Salamon testamentumának*, s ezáltal a zsidó hagyománynak a jelentőségét a Gelló-tradícióban már a bizánciak felismerték, Allatius idézi is Michaél Psellosnak az ide vonatkozó szöveghelyét.¹² Írásom további részében csak a sokkal komplexebb historiát tartalmazó Sisinnios-amulett szövegekkel foglalkozom.

A csecsemőgyilkos démonnő, aki a szövegekben, Gelló, Gylou, Gelou, Gilou vagy az élőnyelvi görög kiejtésben Jelu, Jalu stb. neveken bukkan fel, néha pedig egyszerűen striglaként emlegetik, hagyománya rendkívül ősi, és a mezopotámiai kultúrákig vezethető vissza. A hasonló vagy azonos karakterű héber Lillith, az akkád Lamaštu démonnők

⁹ A görög szövegek eddigi legteljesebb gyűjteménye és elemzése: GREENFIELD: *Sainst Sisinnios* (8. j.).

¹⁰ M. GASTER: *Two Thousand Years of a Charm against the Child-stealing Witch*, Folk-lore 11 (1900) 129–162; PÓCS É.: „Lilith és kísérete”. *Gyermekágyas démonoktól védő ráolvasások Délkelet-Európában és Közel-Keleten*, A hagyomány kötelékében, Kriza I. (szerk.), Budapest 1990, 110–130. = PÓCS É.: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*, Budapest 2002, 213–238; H. A. WINKLER: *Salomo und die Karina. Eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden*, Abhandlung zur orientalischen Philologie und zur allgemeinen Religionsgeschichte. Heft. 4.), Tübingen – Stuttgart 1931.

¹¹ H. PASSALIS: *From Written to Oral Tradition. Survival and Transformation of St. Sisinnios Prayer in Oral Greek Charms*, *Incantatio* 4 (2014) 111–138, a szóbeli hagyományozódáshoz: 118–122.

¹² *Graec.* 117.

neve és eredete valóban a sumérokig vezethető vissza.¹³ Görög nyelven Sapphó nevezi meg először a démont Gelló néven.¹⁴ A mindössze két szóból álló töredék ironikus vagy kimondottan apotropaikus módon utalt a démonnő karakterének lényegére, amikor gyermekszertőnek nevezi. A Gelló és rokonságának szakirodalma ma már könyvtárakat tesz ki, hiszen a kutatásban egyformán érintettek a klasszika-filológia, a néprajz, sőt az ókori kelet kutatói is. Emiatt a jelen tanulmányban nem fogom részletesen tárgyalni a Gelló kialakulását és összetett rokonságát. Csupán egy momentumot emelnék ki, amely az amuletszövegek szempontjából jelentős: Allie Barb a klasszikus antik mágia tenger felől érkező betegségdémonainak (ideértve a Gellót is) kapcsán mutatta ki, hogy végső forrásuk a mezopotámiai mitológiák Tiámatja, a kaotikus ős-víz, mely démonok szülőanyja.¹⁵ A másik: a középkor folyamán a Gelló, sőt gyakran többes számban Gellou-des, alakja közel kerül a *striga* bizánci változatához, akiknek a neve *strigla*, *stringlos* stb. a görögben, és akik az újkori folklorban a jelenkorig továbbélnek.¹⁶

Kevésbé kimerítően, de foglalkoztak a démont legyőző szent vagy angyal figurájával is, aki egyértelműen a késő ókor rendkívül elterjedt mágikus gemma típusára vezethető vissza, mely egy női démont legyőző lovasat ábrázol.¹⁷ S végső soron, egy lépést továbblépve, azokhoz a lovas istenekhez jutunk vissza, akik jellegzetesen az embereket segítő szerepben lépnek fel, mint Castor és Pollux. A következőkben kizárólag azokkal a szövegekkel foglalkozom, melyekben a Sisinnios legenda a fentebb olvasható részletgazdag és cselekményes változatban maradt fenn.

Greenfield tíz publikált változatot gyűjtött össze, amelyeket a 15. és a 19. század vége között jegyeztek le.¹⁸ Bizonyos, hogy ennél sokkal több létezett, s valószínűleg létezik is, hiszen már csak az Allatios által a 17. században publikált két változat forrásául szolgáló

¹³ BURKERT: *The Orientalizing* (6. j.), 82–87. állást foglal amellel, hogy ezeknek a gyermekrabló démonnőknek az eredete Lamaštu és Gallü. W. FAUTH: *Der christliche Reiterheilige des Sisinnios-Typs im Kampf gegen eine vielnamige Dämonin*, *Vigiliae Christianae* 53 (1999) 401–425: a Gallü esetében elutasítja az azonosítást. JOHNSTON: *Defining* (6. j.), 361–387. Johnston, bár óvatos a kapcsolat jelentőségének megítélésében, több párhuzamot hoz a Gelló és Lamaštu között.

¹⁴ Sapphó frg. 178 L.P. (idézi: Zénobios *Prov.* III, 23.) Zénobios magyarázata szerint a Gelló *áoroi* volt, idő előtt meghalt szűz, és a lesbosiak szerint ő okozza a kisgyerekek halálát.

¹⁵ BARB: *Antaura* (6. j.), 1–23. JOHNSTON: *Defining* (6. j.), 386. Festus közöl egy, a strix ellen szóló görög nyelvű ráolvasást, mely hajóra küldi el a démont. Ezt párhuzamba állítja azokkal az I. és II. évezredből származó babiloni írott és tárgyi forrásokkal, melyek Lamašut szintén hajóval próbálják eltávolítani, folyón át, vagy tengerre küldve.

¹⁶ Az újkori *stringloshoz*: R. BLUM, E. BLUM: *The Dangerous Hour. The Lore and Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970, 96–98; illetve a bizánci *stringloshoz*: TÓTH: *Damaszkuszi* (3. j.), 57–68.

¹⁷ P. PERDRIZET: *Negotium per ambulans in tenebris*, Strasbourg – Paris 1922; BARB: *Antaura* (6. j.), S. I. JOHNSTON: *Riders in the Sky. Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century AD.*, *Classical Philology* 87 (1992) 303–321; FAUTH: *Der christliche* (13. j.), 403–417.

¹⁸ GREENFIELD: *Saint Sisinnios* (8. j.), 90–103. Jelen tanulmányban kizárólag a narratíva görög nyelvű változataival foglalkozom, mivel a nyelvi határok kitágítása egy tanulmány keretei között már nem kezelhető anyagmennyiséget eredményezne.

kódexek is máig azonosíthatatlanok. A Greenfield által ismert szövegváltozatok, a szövegek lejegyzési kora, megtartva Greenfield rövidítéseit, a következők:

GR – ed. Greenfield 1989, 86–89. A kéziratok időrendjét tekintve ez a legkorábbi lejegyzésű, XV. századi, szinte teljesen azonos az AL2-vel, azonban szövege teljesebb, tartalmazza a démonneveket is.

AL2 – ed. Allatios 1645, 133–135. Az előzővel körülbelül egykorú, vagy kévéssel fiatalabb kéziratból származhat.

AL1 – ed. Allatios 1645, 126–129. Ismeretlen kéziratból, Greenfield az előzőekkel körülbelül egykorúnak becsli.

SA – ed. K. Sathas: Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη V. (Venetia 1876) 573–575. A *Parisinus Graecus* 395, fols. 9–12 alapján készült a kiadás, kézírata 15–16. századi.

SP – G. K. Spyridake: Ἐξορκισμοὶ καὶ μαγικοὶ καταδέσμοι ἐκ Κρητικῶν χειρογράφων. Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου 3–4 (1941–1942) 67–68. A tanulmányban tárgyalt kézirat az 1830-as évekből származik.

HE4 – S. D. Hemellos: Ἐξορκισμοὶ τῆς Γελλοῦς ἐκ χειρογράφων ἐξ Ἀμοργοῦ. Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου 17. (1964) 43–45. 1858-ra datálható szöveg.

OI3 – D. B. Oikonomides: Ἐξορκισμοὶ καὶ ἰατροσόφια ἐξ Ἡπειρωτικοῦ χειρογράφου, Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου 8 (1953–1954) 19–23. A szöveg 1862-re datálható.

OI1, OI2 – D. B. Oikonomides: Ἀπεραθίτικα λαογραφικὰ σύμμεικτα, τεύχ. Α' Athens 1940, 65–70 és ugyanott jegyzetben. 19. század vége, esetleg 20. század eleje.¹⁹

HE6 – Hemellos 1964, 47–48., 19. század vége, esetleg 20. század eleje.

Az egyes változatokban a narratíva alapvető szerkezete azonos, de számos eltérés figyelhető meg, amelyek alapján Greenfield rekonstruálni tudta a variánsok egymáshoz való viszonyát. A következőkben az ő tagolását követem, azonban inkább a cselekmény változó elemeire koncentrálok. A legfiatalabbak között egymáshoz közel áll az egy faluban begyűjtött OI1 és OI2. Ezekben négy tanácsadó fa szerepel, és a kecskeszörré vált démon a császár térdpárnájában bújik el, ami nyilvánvalóan másolási hiba.²⁰ A HE4 és HE6 szövegében torony helyett *oikos*, ház van, és a démon por alakban jut be. A HE4 és HE6-ban, valamint az SA-ban nem két, hanem három testvér szerepel: Sisinius, Sisinianos, Sisinidóros. A fiatalabb kéziratcsoportban (HE4, HE6, OI1, OI2) megadják Meliténé férjének és babájának a nevét, Meliténé csak szülése után zárkózik be, a növények között szerepel a szilfa, és az

¹⁹ A kötetet nem sikerült megszereznem, így ezekkel a változatokkal kapcsolatban teljes egészében Greenfield leírására támaszkodom.

²⁰ GREENFIELD: *Saint Sisinnios* (8. j.), 94.

olajfa mellett a szederbokor is áldást kap.²¹ Ezekben és az AL1-ben szerepelnek a démon alakváltásai. A fiatalabb kézírati csoport és az OI3 szövegeiben a démon elárulja, hogy megpróbálta megölni a gyermek Jézust is, amit Mihály arkangyal akadályozott meg, ezzel a Sisinnios-féle narratívába bekapcsolják a másik, az arkangyalt szerepeltető változatot is. A HE4 nem ismeri a Gello nevet, a démont *strinklának* nevezi.

A legrégebbinek Greenfield az SA-t tekinti. Itt Meliténé a terhessége alatt építi a tornyot a Khalkoprateiában, azaz a rézpiacon, Konstantinápoly egy negyedében. A tornyot beszögezi, ólommal lepecsételi. Három fivér szerepel: Sisinnios, Sinés és Sénodoros. Nem említi, hogy katonák lennének, bár itt is lovasok. A Gelló légy alakjában jut be. A démon üldözése elnagylott: nincsenek fák, sem átváltozások, hanem egyenesen a tengerhez menekül. Itt Meliténé, és nem az anyjuk tejét kell bemutatni, amit a démon megiszik. A fél név, mely itt és az AL1-ben van meg, az antikvítás mágikus szövegeiből ismert.²² Ez az egyetlen szöveg, amely nem zárul le a rejtett nevek és a tulajdonképpeni amulettiszöveg közlésével, hanem ezután még a fivérek a nevekkel és a megmentett gyerekekkel hazatérnek a városba, ahol mindenki dicsőíti Istent.²³

Ennél valamivel fiatalabbak az AL2 és a GR. Ezekben Arábia a helyszín, hét halott gyermek szerepel, és 25 évnyi élelemmel zárkózik be Meliténé. A szentek itt csak a fenyővel és az olajfával találkozhatnak.

Az AL1 szintén a régi változatok közé tartozik, de az újabbakhoz kapcsolja a három fa megjelenése.

Az OI3 szintén a régi és az újabb csoport között áll, itt nincs részletes üldözési jelenet és átváltozások, Meliténé gyermekét megnevezik, a szentek éjfélkor látogatják meg Meliténét, a démon bevallja, hogy meg akarta ölni a gyermek Jézust. A démonnak itt nincs neve, egyszerűen striglának nevezik, nincs alkudozás, és így nincs említve, hogy a démon visszaadja a gyermeket. Ez közel áll a román változatokhoz.

Greenfield csak az írott szövegekkel foglalkozott. Haralambos Passalis ismertet néhány szóbeli hagyományból származó változatot.²⁴ Egy 1964-ben, Krétán gyűjtött ráolvasásban öt fivér szerepel és a húguk, Melitini, aki már kilenc gyermekét veszítette el. Testvérei egy arany tornyot építenek a számára, és ott fiút szül. Fivérei ajándékokkal keresik fel, és bebocsájtást kérnek. A démon neve itt Suda-Mouda, és légy alakjában szökik be velük, hogy megölje a gyereket. A fivérek utolérlik, mielőtt átkelne a folyón, és itt is sor kerül a tej-csoda egy változatára. Passalis még két, szintén krétai változatot idéz, amelyeket a 20. század első évtizedeiben gyűjtöttek. Ezekben kilenc fivér szerepel, a démon neve tsigra-migra, és a tejsoda már csak egészen indirekt formában van jelen. A fivéreket egyik szövegben sem nevezik meg.

²¹ A kézírati hagyomány egészében a *batos* szerepel, de az olvasók valószínűleg nem ugyanazt értették alatta, szeder mellett a szó vonatkozhat túszebokorra vagy vadrózsára is. Ez magyarázhatja az áldás/átok eltérést.

²² GREENFIELD: *Saint Sisinnios* (8. j.), 98.

²³ A szöveg nagyon hasonló ráolvasás szövegek között található, az ezt követő szövegek témái Szent Mihály és a Gelló, Abyzos és az Istenszüllő találkozása Ninivében, majd Gelló és Szent Mamas találkozása.

²⁴ PASSALIS: *From written* (11. j.), 118–121.

Greenfield elemzésének elsődleges célja az volt, hogy feltárja e szövegek kapcsolatrendszerét, és nem csak a Sisinnios szerepeltető, hanem a sokkal elterjedtebb, Mihály arkangyalt középpontba állító változatokét is. Csoportosítását, mely figyelembe veszi az ismert kéziratok keletkezési korát és a narratíva lépésekben történő bővülését is, alapvetően helyesnek tarthatjuk. Azonban ez a rendszer – bár Greenfield ezt nem fogalmazza meg tézisként – könnyen azt a benyomást kelthette az olvasóban, hogy a korai Sisinnios-szövegek formailag hasonlóak lehettek a Mihály arkangyalt szerepeltető szövegekhez. Tehát a narratíva lényegi része itt is csak a szent és a démon találkozása volt, és a démon neveinek megszerzése. Azonban a fennmaradt szövegek nem alapoznak meg egy ilyen konklúziót.

A narratívának egy eleme tagadhatatlanul késeinek tartható, ez pedig a két fő változat kontaminálása, amikor a Sisinnios történetbe beépítik Szent Mihályt is: az újabb változatokban a démon elmondja, hogy megpróbálta megölni a gyermek Jézust is, azonban Szent Mihály megállította. Szintén késeinek tarthatjuk azokat az elemeket, amelyek egyértelműen szövegromlás, félreolvasás, félreértés eredményei, így lesz a császár szakállából térdpárna. Idesorolhatjuk a fák listájának négyre bővülését, ami együtt jár azzal, hogy a szentek a *batost* is megáldják. Ezt az magyarázhatja, hogy a többi szövegben a *batos* természetlen tüskebokor, azonban ugyanez a szó szederbokrot is jelent, így a szöveg másolói számára érthetetlen lehetett, hogy a szentek miért sújtják átokkal. A szóbeliségből ismert változatokban a fivérek száma is egyre nagyobb lesz.

Ha a többi cselekményelemet nézzük, itt már nem egyértelmű a kronológia. Greenfield az SA-t tekintette legarchaikusabbnak, mivel ott sem fák, sem kidolgozott üldözési jelenet nem szerepelnek, ugyanakkor az SA-ban ugyanúgy három fivér szerepel, mint a legkésőbbi változatokban. A 15–16. századi kéziratokban fennmaradt valamennyi változatban (SA, GR, és valószínűleg az AL1 és AL2 is) előfordulnak mind a „modern”, mind az „archaikus” cselekményelemek: két és három fivér,²⁵ nincs fa vagy három fa van, van alakváltást is tartalmazó kidolgozott üldözési szekvencia, s van, ahol ez hiányzik. Ez azt jelenti, hogy a ránk maradt források nem alkalmasak rá, hogy a narratíva fejlődésének korai fázisait és annak időrendiségét rekonstruáljuk.

Egy másik kisebb pont, ahol Greenfield elemzése nem teljesen meggyőző, az arra adott magyarázata, hogy a teljesebb allatiosi szövegben miért hiányzanak a Gelló nevei. Hangsúlyozza, hogy a szövegeket praktikus felhasználásra szánták, a kéziratokban exorcizmusok, imák között olvashatók, a GR szövege a *Kyranides* című népszerű mágikus irat előtt áll, az SA-ban hasonló szerkezetű ráolvasások között. A démonnevek, és az a rész, ahol a Gelló pontos ígéretet tesz, hogy milyen bajokat nem fog okozni az amulett birtokosainak, hiányoznak az AL2-ből. Mivel Allatios nem jelzi, hogy itt hiány volt a szövegében, ezért Greenfield feltételezi, hogy a kézirat forrásául szolgáló példányban egy olvasó egyszerűen kivágta a lényegi, amulettként felhasználható részt, és ezt a csonka szöveget másolták to-

²⁵ A középkori zsidó hagyományban következetesen három angyal üldözi Lilithet: S(i)n(o)j, S(i)ns(i)n(o)j, S(a)m(a)ng(a)l(o)f (FAUTH: *Der christliche* [13. j.], 401.); Pócs: *Lilith* (10. j.).

vább. Ez logikusan hangzik, azonban erősen kétséges. A teljes Sisinnios-legenda meglehetősen hosszú, Greenfield szövegkritikai megjegyzése szerint az általa kiadott verzió az 1–3^v lapokat foglalja el. Sajnos a görög szöveg belsejében a 3^r után nem jelölte a lapok határát, így a pontos szövegbeosztás nem állapítható meg, de a terjedelem alapján úgy látszik, hogy ki kellett töltenie a 3^v-t is. Az amulettként használható passzusokat is még terjedelmes, a szenteket invokáló rész követi. Gyakorlatilag lehetetlen, hogy ez a szöveg úgy helyezkedjék el egy kódexben, hogy az érintett részlet kivágása ne távolítson el hosszabb szakaszt a hátlapról is, a megelőző vagy a rákövetkező szövegből. Ez azonban nem történt meg, az AL2 szövege a démonnevek hiányától eltekintve ép és teljes.

Úgy gondolom, hogy a démonnevek hiányára alternatív magyarázat lehet egy finom egyházi cenzúra feltételezése a másoló részéről. A korai szövegek nyelve nagyon egyszerű, de nyelvtanilag korrekt ógörög.²⁶ Ez a 15. században sem volt beszélt nyelv, tehát a szöveg hagyományozásában nem a népies mágia gyakorlói, hanem tanultabb emberek, magyarán papok játszották a főszerepet.²⁷ Nem valószínűtlen lehetőség, hogy egy ilyen személy szándékosan hagyta ki a démonnevek listáját, mert úgy gondolta, hogy a számtalan felsorolt segítő szent hatékonyabb segítséget nyújthat a bölcsőhalál ellen.²⁸

Az amulettiszövegek, melyeket nyugodtan nevezhetnénk ráolvasásnak is, amennyiben a magyar terminus – ellentétben az angol *charm*mal – nem implikálná a verbális használatot, egy történetre épülnek, egy ún. historiólára. Ez az eljárás a legkevésbé sem ritka a hasonló szövegekben, a műfaj talán legrégebbi szövege, a második merseburgi ráolvasás igen tömör formában, de ugyanezt teszi kilenc rövid sor terjedelemben: Phol és Wotan kimennek az erdőbe, ahol Badr lova lesántul, Sinthgunt, Frija és Wotan ráolvasnak, majd következik magának a ráolvasásnak a négy soros szövege.²⁹ A démon legyőzésének technikája a nevek ismerete révén szintén ősrégi, a Salamon testamentuma, mely az ókori keresztény és zsidó démonológia alapművének tekinthető.³⁰ Semmi mást sem tartalmaz, mint hogy Salamon sorban kikényszeríti a megidézett démonokból a nevüket. A Gellő ellen írott amulettiszövegek mindegyikének magjában ez az egyszerű narratíva áll: a szent vagy angyal találkozása a démonnal. S maga az alapgondolat, hogy a várt kedvező eseménynek azért kell végbemennie, mert egyszer régen a szentnek vagy angyalnak sikerült véghezvin-

²⁶ Például az AL1, AL2 és a GR is használ infinitívusokat, melyet már a középgörög beszélt nyelvben kiszorított a na+coniunctivus szerkezet használata.

²⁷ PASSALIS: *From written* (11. j.), 113–114: a modern variánsok is iskolás nyelven íródtak, szinte mindegyik változat papok, kolostorok birtokában maradt fenn, és szinte kizárólag papok használták őket. Vö. S. D. HÉMELLOS: *Εξορκισμοί της Γελλούς ἐκ χειρογράφων ἐξ Ἀμοργού*, Ἐπετηρίς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου 17 (1964) 40, 41.

²⁸ PASSALIS: *From written* (11. j.), 113: jelenkori esetekben a papság alsó és felső rétege között okoz bizonyos konfliktusokat az ilyen szövegek használata.

²⁹ M. SCHUMACHER: *Geschichtenerzählzauber. Die „Merseburger Zaubersprüche“ und die Funktion der „historiola“ im magischen Ritual*, *Erzählte Welt – Welt des Erzählens*, R. Zymner (ed.), Köln 2000, 201–215.

³⁰ C. C. MCCOWN: *The Testament of Solomon, edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna, with Introduction*, Leipzig 1922.

nie, még mágikusnak sem nevezhető. Már a legkorábbi görög imáknak, az Iliásban vagy Sapphó Aphrodité himnuszában a kérő imák argumentációjának állandó eleme, hogy az istenségnek azért kell segítenie, mert egyszer, korábban már segített az imádkozónak.

A narratíva magjának funkcionalitása tehát világos és egyértelmű, azonban ez a mag a Sisinnios-történetek mindegyikében fordulatossá cselekményelemekkel bővült ki. A végeredmény egy olyan novellisztikus szöveg lesz, amely műfaji szempontból nehezen meghatározható, mivel mondhatni, hogy ezek a szövegek álcázzák magukat: megpróbálnak másnak tűnni, mint amik, mégpedig hagiográfiának. Egyes szövegek címükben is úgy hivatkoznak magukra: Szent Sisinnios és Synidóros életrajzára, a szentéletrajzokban megszokott *bios kai politismos* formulával.³¹ Bár a tartalom és a szerkezet legkevésbé sem hasonlít szentéletrajzra, de a rövidebb hagiográfiai iratok terjedelmét eléri a szövegek. A ráolvasás hagiográfiának tűnik fel, s ezzel legitimizálja saját magát, akár egy mágikus kontextuson kívül is.

A történet groteszk elemei ellenére nincs ügyetlenül szerkesztve, az élete következő huszonöt évét toronyba zárkózva leélni szándékozó Meliténé képe kifejezetten erős. A történet lehetőséget adhat egy sajátosan feminista olvasat kidolgozására is. Mivel a démon nő, az őt legyőző szentek férfiak, egy nagyon felületes pillantásra beleláthatnánk egy a nőket demonizáló, mizogyn szemléletet, ez azonban alapvető tévedés volna. A Sisinnios-történet egy feminin világban játszódik, ahol minden a nők reprodukciós funkcióiról szól. A történet alapkonfliktusa is nők közötti konfliktus.³² Ez még egyértelműbben mutatkozik meg a vonatkozó démonok antik eredetmitoszaiban. Zénobios szerint Gelló halandó nő volt, aki *aóros*-ként, szűzen halt meg, s ezért, irigységből bántalmazza a terhes nőket és újszülöttjeiket.³³ A hozzá szerepkörében nagyon közel álló Lamiának a gyermekei haltak meg.³⁴ Mormó megette a saját gyerekeit.³⁵ Így ezek a nők felvételt nyertek a görög mitológia számtalan veszélyes nőalakja közé, akik a leányból anyává válás valamely fázisában elakadtak (szűzen haltak meg, nem született gyermekük, vagy elvesztették azokat, esetleg gyermekágyban haltak meg), s ezzel potenciálisan veszélyt jelentenek a többi feleségre és anyára. Maga a Gelló ugyan démon, akinek a távoltartására

³¹ Βίος και πολιτεία τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ Συσίννιου καὶ Συσιννοδώρου τῶν αὐτὰ δέλφων τῆς ἁγίας Μελετήνης (GREENFIELD: *Saint Sisinnios* [8. j.]) – ez a címadás összevethető az SA címadásával (Ἀποστροφή τῆς μιᾶρᾶς καὶ ἀκαθάρτου Γυλλοῦς), amely viszont a szöveg mágikus-apotropaikus funkcióját hangsúlyozza.

³² Az egyik szóbeli hagyományból ismert változatban a démon eufémisztikusan a rossz szomszédasszony-nak nevezik (PASSALIS: *From Written* [11. j.], 118–121.).

³³ Zenobios *Prov.* III, 23, Hésychios „Gelló” szócikke szerint: εἰδῶλον Ἐμπούσης. τῶτων ἁώρων. τῶν παρθένων. Az *aóros* kérdéshez lásd még: NAGY L.: *Visszajáró holtak típusai Tertullianus De anima c. művében és a kora császárkori irodalomban*, Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések: kulturális diverzitás és antropológia. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság III. és IV. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból (Studia Patrum III), Bugár I., Pesthy M. (szerk.), Budapest 2010, 72–99.

³⁴ Diodoros Siculus 20, 41, 3–5.

³⁵ Aristides *scholion* p. 41 (Dindorf). JOHNSTON (*Defining* [6. j.], 368.) hangsúlyozza, hogy maguk az antik szerzők is egybemossák a Gelló, a Lamia és a Mormó figuráját.

vélmezhetően az ókorban is az apotropaikus mágia eszköztárát alkalmazták, azonban funkcionálisan nem áll olyan távol azoktól az istennőtől és heroináktól, akiket az ókori görögség veszélyesnek tartott a szülő nőkre és gyermekeikre. Elsősorban Artemisra kell gondolnunk bizonyos aspektusaiban, akit a gyermekágyban meghalt nők gyilkosának tartottak,³⁶ vagy olyan heroinákra, mint a Danaidák vagy Iphigeneia.³⁷ Nem tudjuk, hogy az amuletszövegek megalkotói ismerték-e valamiféle formában az antik eredetmítoszt, azonban így is tény, hogy a Gelló nem boszorkány, nem valamilyen céllal öli meg a csecsemőket, a Gelló maga a perszifikált Gonosz Szem, az Irigység.

A démon alakja ősi, azonban legyőzőjének alakja sokkal flexibilisebb, mondhatni lecsereélhető. Mindenképpen egy lovas alak, akár egy magányos Szent Mihály, akár Sisinnios és testvére, esetleg testvérei, utóbbiak neve változékony. Eredetüket a kutatás a késő ókor mágikus gemmáira vezet vissza, melyek számos példányán látható egy lovas alakja, aki dárdájával leszúrni készül a lova lábai előtt fekvő női démont, egyes esetekben még név is olvasható az ábrázoláson.³⁸ A gemmákon a név szerint azonosítható lovas alak még heterogénebbnek mutatkozik, mint a ráolvasás szövegekben: lehet Salamon király, Sisinnios, Perseus, és mások is.³⁹ A kutatás régóta kapcsolatba hozta ezeket a lovas, mágikus védelmezőket az egyéb segítő szándékú lovasistenekkel, mint a lovasszent-ábrázolások ikonográfiai előképeivel, akiknek ábrázolásai igen elterjedtek voltak a császárkor századaiban.

A császárkori vallásban, és azt megelőzően a görög kultuszképeken a ló és a lovasisten két, témánk szempontjából fontos okból jelenhetett meg. Egyfelől a lovas vagy lovasok védelmező, az embereket segítő, gyors segítséget nyújtó istenalakokként jelennek meg. Ezek között a legismertebbek, s talán a legrégebbiek Zeus ikerfiái, a Dioskurosok, Castor és Pollux.⁴⁰ Természetüket tekintve is közel állnak az emberiséghez, mivel egészen speciális módon félistenek: Pollux Juppiter fiaként halhatatlan, Castor viszont halandó. Haláluk után együtt időznek felváltva hol az Olymposon, hol Hádésban. Az ábrázolásokon általában lovaik mellett állva jelennek meg. A ló jelentése a görög vallásban ugyanakkor kettős, a ló alakja a halálhoz is kapcsolódik. Számos sírkő ábrázol lakomai jelenetet, ahol az ablakon betekintő ló jelzi, hogy az ábrázolás halotti kontextusban

³⁶ Az istenek esetében természetesen ez mindig ambivalens szerepet jelent, soha nem csak egyoldalú ártó funkciót. S. I. JOHNSTON: *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London 1999, 211–213: Hekaté a görög irodalomban először a házasságkötéseket jóindulattal kísérő istennőként jelenik meg, és korai jelzője a *kourotrophos*.

³⁷ K. DOWDEN: *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek mythology*, London – New York 1989; Iphigeneia: 9–48, Proitos lányai: 71–96, a Danaidák: 147–166. JOHNSTON: *Restless* (36. j.), 216–249. számos további példával.

³⁸ PERDRIZET: *Negotium* (17. j.); BARB: *Antaura* 6. (6. j.); J. SPIER: *Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993) 25–62.

³⁹ BARB: *Antaura* 6. (6. j.), Perseus mágikus amuletteken: C. BONNER: *Studies in Magical Amulets*, *Ann Arbor* 1950, 43, 75kk., J. SPIER: *Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993) 25–62, különösen 33–38.

⁴⁰ JOHNSTON: *Riders* (17. j.) 307.

értendő. A görög mitológiában a lovaknak volt egy egyértelműen démonikus, illetve a halál világához kötődő szimbolikus jelentése.⁴¹

A császárkorban több, természetesen korábban is létező, de nem lovasként ábrázolt istenség tűnik fel lovasként ábrázolva. Ezek az istenségek és kultuszuk rendszerint jól meghatározott régiókra korlátozódtak. Galliában és Germania provinciáiban a 2. század közepétől a 3. századig találkozunk a gall Juppiter lovasistenként történő ábrázolásával.⁴² A gall Juppiter egy szinkretisztikus istenalak volt, aki egyszerre hordozta a római Iuppiter és egy korábbi kelta istenség attribútumait: szakálla van és villámot tart a kezében, mint a római Iuppiter, de mellette mindig ott van az eredeti kelta istenség attribútuma, a kerék. Ez az istenalak a római hódítás korától kezdve ismert ábrázolásokról, azonban a császárkor második felében egy új ikonográfiai típusban jelenik meg: egy oszlop tetején ábrázolják, lovon ülve, a ló lábai alatt pedig egy kígyólábú lény látható az istenséget egy démoni erő legyőzőjeként ábrázolva.

Egyiptomban a lovasnak egy pogány és egy keresztény formája is elkülöníthető. A pogány változatban a tériomorf, egyiptomi Hórus vagy Harpokratés tűnik fel a 2., sőt talán már az 1. századtól, mint krokodillal, vagy más hullővel harcoló lovas.⁴³ A keresztény Egyiptomban majd egy sokkal antropomorfabb alakkal találkozunk, a kopt lovassal. Ábrázolásai különösen textileken gyakoriak, például temetési párnákon.⁴⁴ Népszerűsége a 6–7. században tetőzött. Alakja megkülönböztethető a narratív kontextusban ábrázolt lovas szentektől, így például a híres bawiti Szent Sisinnios freskó alakjától, ahol a szent egy női démont győz le. A domináns ábrázolási típusból hiányzik a narratív kontextus, ikonográfiaja a keresztény környezet ellenére levezethető a pogány hagyományból: a halott a halált legyőzve lovagol a halhatatlanságba.

Ha eltekintünk néhány kevésbé ismert további példától, mint például a theurgikus szövegek lovas gyermeke,⁴⁵ vagy a lovas Mithras ábrázolások,⁴⁶ még két típusát kell emlí-

⁴¹ TÓTH A. J.: *Poseidón a vadon ura, „Eleitől fogva”*. Régész – tanár – ember. A 75 éves Makkay János köszöntése, szerk. Horváth Sz., Kiss M., M. H. Rauert, Pécs 2011, 333–344, 336; L. MALTEN: *Das Pferd im Totenglauben*, Jahrbuch des kaiserlich-deutschen archäologischen Instituts 29 (1914) 180–255; DOBROVITS A.: *Valóság, mítosz, szimbólum*, Egyiptom és az antik világ. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai I, Budapest 1979, 11–22.

⁴² JOHNSTON: *Riders* (17. j.), 313–314; G. WOOLF: *Representation as a Cult: the Case of the Jupiter columns*, Religion in den germanischen Provinzen Roms, hersg. W. v. Spickermannetal, Tübingen 2001, 117–134; G. BAUCHHESS, P. NOELKE: *Die Iupiter säulen in den germanischen Provinzen*, Köln 1981.

⁴³ JOHNSTON: *Riders* (17. j.), 308; Perdrizet szerint Hórus a Kr.e. 1. században lesz lovassá, amikor az Egyiptomban élő trákok elkezdik Horust a trák lovassal azonosítani; PERDRIZET: *Negotium* (17. j.), 8–10.

⁴⁴ A kopt lovas egyértelműen az előző típus folytatása ikonográfiaiilag; S. LEWIS: *Iconography of the Coptic Horseman in Byzantine Egypt*, Journal of the American Research Center in Egypt 10 (1973) 27–63. FAUTH: *Der christliche* (13. j.), 408. A Bawiti Sisinnios freskó, ahol Alabasdria a démonnő neve, egyértelmű ikonográfiai kapcsolatban van a krokodillal küzdő Harpokratésszal.

⁴⁵ JOHNSTON: *Riders* (17. j.), 306.

⁴⁶ *Uo.*, 310.

tenünk a lovasisteneknek, s mindkettő a mi tágabb régióinkhoz köthető, s amelyeknek különösen fontos szerepe lehetett a Sisinnios-legenda fejlődésében. Az első a trák lovasisten. Több ezer ábrázolásról ismerjük alakját, ezek többségében kőbe faragott domborművek a római Thracia, a mai Bulgária területéről, illetve azokból a provinciákból, ahol jelen volt a trák lovasság.⁴⁷ Az ábrázolások sematikusak: egy lovas, néha kettő, ez esetben egymás felé lovagolnak. A lovas gyakran egy fa felé fordul, melyre kígyó tekeredik, esetleg egy oltár felé. Van ábrázolás, ahol mindhárom elem jelen van, a fa, az oltár és a kígyó, illetve néha egy női alak is megjelenik. Más esetekben egy vadkant üldöző vadász látható a képen, vagy egy vadász egy szarvas tetemével. A reliefek részben votív tárgyak részei, részben temetkezésekhez kapcsolódnak. A lovas néha istenként vagy hérósként szólítják meg. Bár az ábrázolás ikonográfiailag aránylag uniformizált, amikor istennevet is olvashatunk rajta, az a görög és trák pantheonnak szinte bármely szereplője lehet. A legelső ábrázolások a Kr.e. 1. sz.-ból datálódhatnak, a többség a Kr.u. 2. századból származik. Az ikonográfia nem független attól, ahogy a görögök ábrázolták a heroizált halottakat, így valószínűleg kapcsolatban áll a trák vallás sajátos halál utáni halhatatlanság koncepciójával.

Ettől eltér a Dunai lovasisten, pontosabban lovasistenek alakja, mivel velük mindig párban találkozunk.⁴⁸ Ábrázolásukat kisméretű ólomtáblákon találjuk meg, melyek Pannónia és Moesia provinciákból kerültek elő, az elterjedési terület déli szélén nagyobb méretű kőreliefek is előfordulnak, illetve ismert néhány gemma is. A táblák középpontjában egy nőalak áll, két oldalán a lovasok. Megkülönböztető jegyük, hogy a lovasok a legyőzött ellenségen taposnak, aki egy ember, illetve egy hal. Az ábrázolás többi része is ikonográfiailag szigorúan kötött. A lovasok alatti képmezőben asztalnál ülő három nő, egy ember, aki egy fáról lógó állatot nyúz meg, mögötte egy ember és egy kosfej, kakas, borkeverő edény. Az egyetlen világosan érthető elem a táblácskák felső részén a napszekér. Semmit nem tudunk e tárgyak céljáról, talán egy feledésbe merült misztériumkultusz relikviái.⁴⁹ A táblák tipikusan a 2–4. századra datálhatók. Újabban Dominus és Domina kultuszával hozták kapcsolatba.⁵⁰ Ésszerű a feltételezés, hogy a táblák képecskéi a Mithras-misztériumok kultuszképéhez hasonlóan csillagképeket, égi jelenségeket ábrázolnak szimbolikus módon, s nem egy mítosz illusztrációi. A nap és a hold ábrázolásai mellett az ikergyerekek, a borkeverőedény, az oroszlán, a hydra legkönnyebben csillagászati kontextusban értelmezhető.

⁴⁷ G. I. KAZAROW: *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, I–II, Budapest 1938; *Corpus Cultus Equitis Thracis*, I–V, Leiden 1979–1982. A trák lovas a császárkori Róma lovasisteneinek legjellegzetesebb példája, s legalább forrása részben a többi hasonló istenségnek, így valószínűsíthető, hogy a Gelló-ráolvasások kialakulásában is fontos szerepe volt: JOHNSTON: *Riders* (17. j.), 307; FAUTH: *Der christliche* (13. j.), 421.

⁴⁸ JOHNSTON: *Riders* (17. j.), 312; D. TUDOR: *Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuviorum*, I–II, Leiden 1969, 1976.

⁴⁹ TUDOR: *Corpus*, II (48. j.), 284–288. A táblák értelmezéséhez lásd TÓTH I.: *Pannoniai vallástörténet*, Pécs – Budapest 2015, 182–191, a korábbi értelmezési kísérletek bibliográfiai összefoglalásával.

⁵⁰ SZABÓ Á.: *Domna et Domnus. Contributions to the Cult-History of the „Danubian Riders” Religion*, Wien 2017, 15–18.

A tágon vett balkáni régió lovasisteneinek ábrázolásai lehetővé teszik egy hipotézis felállítását a Sisinnios-történettel kapcsolatban. Nem kétséges, hogy a Gellót legyőző Sisinnios háttérben kezdettől ott voltak a démont legyőző lovas ábrázoló gemmák, és az azokhoz egykor bizonyára tartozott ráolvasásszövegek, mítoszok. Ugyanakkor felvethető, hogy a legenda szekunder elemei, az üldözés, az átváltozások sora, a tanácsadó fák, nem a korábbi mítoszok szerves, genetikai továbbéléseként kerültek a szövegekbe, hanem az ábrázolások, esősorban a dunai lovas, másodsorban a trák lovas ikonográfiájának félreértelmzésével.⁵¹

Azt az elképzelést, hogy mitológiai szüzsék születhettek képzőművészeti ábrázolások félreértéséből, a görög mitológia valamelyest is komolyan vehető kutatói közül Robert Graves alkalmazta *Görög mitológiájában*, és egyszersmind a végtelenségig lejáratta a módszert, hiszen a legkülönfélébb mítoszok eredetét magyarázta úgy, hogy feltételezett bizonyos – a régészeti anyagban teljességgel dokumentálatlan – ábrázolásokat, majd feltételezte, hogy a görögök félreértették a képeket, és mítoszokat képzeltek bele az ábrázolásokba.⁵² Felvetéseinek tudománytalansága ellenére, nem zárhatjuk ki, hogy ilyen típusú folyamatok valóban lejátszódhatnak helyenként.

Ha egy keresztény ember az 5. vagy a 7. században találkozott a dunai vagy a trák lovasisten egy táblájával, mit láthatott rajtuk? Először is egy ilyen találkozásra nagy volt az esély, a trák lovasistennek ma is ezres nagyságrendben ismerjük ábrázolásait, és a dunai lovasnak is számos ábrázolása ismert, noha az ólomplakettek megsemmisülésére nagy volt az esély, hiszen akár házilag is beolvaszthatók voltak. A keresztény szemlélő a képek láttán érzékelhette, hogy mágikus tárgyakról van szó, vagy legalábbis hatalommal rendelkező tárgyakról. A központi alakban könnyen felismerni vélhetett egy általa is ismert, a démont legyőző lovas szentet. A képeken egy nőt láthatott egy vagy két lovassal, akiket magától értetődő módon azonosíthatott azokkal a démonokat legyőző szentekkel, akiket már ismert. Láthatta, hogy a lovasok legyőznek valakit, aki lehet egy nőalak – vagy egy hal. Láthatott gyermekeket és különféle állatokat. A trák lovas gyakran találkozik egy fával, még az apró gemmákon is. Ha egy, az ábrázolás kontextusát nem ismerő személy megnézi a lovasistenek képeit, és megpróbálja valamiféle narratívába foglalni őket a történetmesélés legáltalánosabb sémáit követve, a végeredmény könnyen kiadhat a Sisinnios szövegekhez hasonló eredményt. Bár a lovasisteneket illetően vannak arra utaló jelek, hogy kultuszuk a

⁵¹ Ennek kapcsán mindenekelőtt hivatkoznom kell az Andrej L. Toporkov és kutatócsoportja által publikált kötetre, mely rendkívüli alaposággal dolgozza fel a Sisinnios-történet folklór hagyományát (*Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях...* [A Sisinnios-legenda folklór és kézíratos hagyománya a Közel-Keleten, a Balkánon és Kelet-Európában], Moszkva 2017.), amelynek alaposabb feldolgozására nem volt módom, a kutatási eredményeket összefoglaló cikkel ellentétben (A. L. ТОПОРКОВ: *St Sisinnius' Legend in Folklore and Handwritten Traditions of Eurasia and Africa [Outcomes and Perspectives of Research]*, *Studia Litterarum* 4 [2019] 312–341.), amely megerősítette, hogy a Sisinnios-típus legrégebb példái a 4–8. századra datálható arám nyelvű Smamit-amulettek, amelyek egy Sideros nevű férfi-démon távoltartására szolgálnak, és ahol pontosan ezek a szekunder motívumok még nem szerepelnek.

⁵² R. GRAVES: *The Greek myths*, London 1955.

kereszténykorban is továbbélt a Balkán egyes régióiban,⁵³ a Sisinnios-történetre inkább az ikonográfia révén gyakorolható hatást.

Feltételezésem szerint a Sisinnios-legenda alakulására az ikonográfia két fázisban és eltérő módokon gyakorolt hatást. Az első fázisban egy eredetileg a zsidó vagy pogány mágia felségterületéhez tartozó jelenség felületes krisztianizálódása történik meg szinkretisztikus közegben. Itt a narratívák és az ábrázolások átalakulása párhuzamosan zajlott, az eredetileg Salamont vagy Perseust szerepeltető képekben és szövegben párhuzamosan cserélődtek le a szereplők szentekre. A második fázisban egy más jellegű folyamatra kerül sor. Egy immár teljesen keresztény közegben találkoznak az emberek a számukra már eredeti értelmüket veszített ábrázolásokkal, és „ismernek rá” bennük ikonográfiai hasonlóság alapján a számunkra ismert narratívák szereplőire.

Anna Judit Tóth

Saint Sisinnius and the Rider Gods of Late Antiquity

In this paper I give translations to two charms against the demon Gello published by Leo Allatius in 17th century. I analyse the text variants following P. H. Greenfield and focusing on the charms containing an elaborate narrative where the central characters are Saint Sisinnius, his brother(s) and his sister, Melitene. I add to Greenfield's ten variants three oral charms collected in the 20th century. Though certain motifs of the text can be recognized as modern additions, I am arguing that the most important narrative elements of the historiola (encounter with trees, metamorphoses of the demon and saints, the number of the brothers) are present both in older and more recent texts, so the early development of the historiola cannot be reconstructed on the basis of the extant texts.

There is no debate that the character of the rider saint, defeating a female demon is a Christian version of the amulets of late antiquity representing a similar hero: an equestrian Salomon, Perseus or an angel. I raise the hypothesis, that this link between them was twofold: beside the direct, genetic link between Sisinnius and the late antique amulets, the representations of certain equestrian gods, namely the Danubian and the Thracian rider, influenced the Sisinnius-narrative and contributed to the formation of the subplots, when people who were not able to interpret the characters on the lead tablets or stone reliefs identified the central rider with Sisinnius and adopted the other characters to the tale of the historiola.

⁵³ M. WENZEL: *The Dioscuri in the Balkans*, *Slavic Review* 26 (1967) 363–381; M. WENZEL: *A Medieval Mystery Cult in Bosnia and Herzegovina*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 24 (1961) 89–107. Wenzel kapcsolatot látott a dunai lovas plakettjei és a középkori Boszniában nagy számban fennmaradt sírkövek ábrázolásai között, illetve kapcsolatba hozta ezeket a dubokai Rusalje extatikus rítusával. Utóbbihoz és egyéb antik kapcsolataihoz lásd: W. PUCHNER: *Im Namen der Rose. Zum Nachlebendes Rosalien Festes auf der Balkanhalbinsel*, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Köln – Weimar 2009, 47–105.

Takács László
Invokáció és imitáció
(II. Rákóczi Ferenc Confessio Peccatoris című írásának
Isten-megszólításai)

Gyakorta visszatérő közhely a II. Rákóczi Ferenc franciaországi és részben törökországi emigrációjában, föltehetően 1716 karácsonya és 1719 karácsonya közt írt *Confessio Peccatoris (Vallomások)* című latin nyelven írt művével kapcsolatos szakirodalomban, hogy a művet a bujdosó fejedelem Szent Ágoston *Confessionese* olvasásának hatására kezdte papírra vetni. Az általánosan elfogadottá vált megállapítást nehéz is lett volna cáfolni, hiszen maga Rákóczi hivatkozik arra a bevezetőjében, hogy az indíttatást az egyházatyja művének köszönhetette. Az, hogy a fejedelem a bevezetőben a *Confessiones*re hivatkozott, bizonyos fokig – finoman fogalmazva – eltérítette a *Confessio Peccatoris* befogadástörténetét, mivel a magyar tudományosság ennek alapján Rákóczi írói és teológusi teljesítményét Szent Ágostonéval mérte össze. Az összehasonlításból fakadt kritika legismertebb példája alighanem Szekfű Gyula nagy vitát kiváltott *A száműzött Rákóczi* című művének a *Confessio Peccatoris*ról adott jellemzése. Szekfű, aki egymás mellé helyezi Szent Ágoston és Rákóczi életét, a következőképpen ítélt az utóbbi írása felől: „Szent Ágoston mellett Rákóczi vallomása kissé szintelen, a bűnbánat érzelmeit egyhangúan ismétlő irodalmi munka benyomását kelti fel.”¹ Bírálata persze megelőzi bizonyos mentegetőzés, hiszen korábban úgy beszélt az egyházatyjáról, mint akinek írásművészetéhez szinte lehetetlenség fölérni:

A latin egyház legnagyobb atyja nemcsak nagy szent, de minden koroknak egyik legnagyobb írója, nyelvművésze és legélesebb, legvilágosabb gondolkodója is volt. Az ő megtérésének története a legnyíltabb őszinteség mellett az istenfélelem és istenszeretet oly féktelen, szinte megdöbbentő, elemi erővel tobzódo hevétől rendkívüli, amilyenek kifejezése csak a legnagyobb művészeknek, a legforróbb képzelő erő tulajdonosainak adatott meg.²

Valóban, ilyen magasból nézve, szerénynek tűnik Rákóczi teljesítménye, aki – ahogy Szekfű fogalmaz – „Grosbois előtt nem szokott gondolkodni a belső, szellemi dolgok felett.”³ Majd így folytatja:

¹ SZEKFŰ Gy.: *A száműzött Rákóczi*, Budapest 1913, 226.

² SZEKFŰ: *A száműzött Rákóczi* (1. j.), 225–226.

³ *Uo.*, 226.

Politikus, kissé hadvezér, később diplomata, de sohasem bölcsész; mindig a külső világot nézte s csak Grosboisban fedezte fel, hogy belső élete is érdemes a megfigyelésre. Vallomása megírásában tehát politikai, hadi eseményeket, diplomáciai cselekedéseket kellett eladnia, melyeket persze csak külsőleg tudott a későbbi belső fejlődés menetével összekötni.⁴

A nagyhatású történész monográfiája, amely néhány évvel Rákóczi hamvainak hazahozatala után jelent meg, valóban fontos mérföldkő a *Confessio Peccatoris* befogadástörténetében. Még az 1906-os újratemetés előtt Fraknói Vilmos tollából jelent meg átfogó értékelés Rákóczi vallásosságáról. Tanulmányában a történész-püspök egészen regényes keretbe foglalja Szent Ágoston hatását:

Rákóczy [sic!] az egyetlen, aki szorosán ragaszkodott az előtte álló minta szelleméhez és formájához. Mikor először merült el az érdekesítő könyv olvasásába, mindjárt foglalkozni kezdett azzal a gondolattal, hogy ő is megírja a saját vallomásait. Egy egész napon keresztül elmélkedett erről és Istentől, imádkozva, fölvilágosítást kért aziránt, vajjon a földadra vállalkozék-e? De nem határozott. Csak néhány hónap múlva (1716.), a karácsonyi ünnepek előtt szilárdult meg benne az a meggyőződés, hogy Isten maga ösztönzi őt a szándék valóztatására.⁵

Rákóczinak az irodalmi előképekhez való viszonyáról szólva pedig – Szekfü később kifejtett vélekedésével szöges ellentétben – a fejedelem írásának egyéni vonásait hangsúlyozza:

Miként szent Ágoston, úgy ő is elejétől végig Istenhez szól, neki adja elő gondolatait, érzéseit, élményeit; amelyeknek elbeszélését ismételten fohászok és vallásos elmélkedések szakítják meg. Szent Ágoston és több más nagynevű egyházi író, különösen szent Anzelm, szent Bernát és Kempis Tamás közkezen forgó ajtosságai munkáiból, a szentírásból és az egyház imádságaiból bőségesen használt föl gondolatokat és mondatokat; de ezen olvasmányok által táplált, rendszeres elmélkedésben megfegyverezett szellemében az ábítatos gondolatoknak és érzéseknek gazdag, új forrása nyílt meg.⁶

Fraknói szavai ugyanazt az értékelést tükrözik, amelyet Karácsonyi János is megfogalmazott:

⁴ *Uo.*, 226–227.

⁵ FRAKNÓI V.: *II. Rákóczy Ferenc vallásos élete és munkái*, Katholikus Szemle 1904, 321–337, 421–434; 332.

⁶ FRAKNÓI: *II. Rákóczy Ferenc* (5. j.), 332–333.

Az önéletrészletek, végrendeletek mind az emberek számára készültek. Ember ember előtt akarja magát azokban igazolni, ember embernek akar útmutatást nyújtani. Csak egy olyan könyvünk van, amelyet nem igazolás, nem útmutatás végett s nem is egyenesen az emberek számára, hanem Istennek köszönetül és megkérdelésül irtak s ez II. Rákóczi Ferencz fejedelem vallomásainak könyve.⁷

A Katolikus Szemlében megjelent két tanulmány hangneme láthatóan élesen elüt a Szekfüétől a *Confessio Peccatorisszal* kapcsolatban. Ez utóbbi lehetett azonban mégis a kiváltója annak a munkának, amely alaposabb vizsgálat tárgyává tette a két mű közti hasonlóságokat. Egy évvel *A száműzött Rákóczi* után jelent meg ugyanis Brisits Frigyes *Szent Ágoston és Rákóczi Ferenc Vallomásai* című kismonográfiája Pécsen,⁸ amely a mai napig a *Confessiones* és a *Confessio Peccatoris* legteljesebb nyelvi és tartalmi összevetése. Az ekkor mindössze huszonnégy éves ciszterci tanár, aki egy Szent Ágostonról szóló nagyobb művet tervezett írni, alaptételét már a legelső lapon megfogalmazza: „A Vallomások irodalmának mintáját Sz. Ágoston Vallomásaiban (*Confessiones*) kell keresnünk.”⁹ Brisits tulajdonképpen a teljes európai vallomás-irodalomra terjeszti ki megállapítását, amiben kétségtelenül igaza van, hiszen Szent Ágoston hatása valóban beláthatatlanul nagy, az a kapcsolat azonban, amelyet a két mű között feltételez, túlzásnak tűnik:

Sz. Ágoston hatása eljutott a magyar irodalomba is. Bethlen Miklós, különösen pedig II. Rákóczi Ferenc tükröztetnek sokat vissza Sz. Ágoston Vallomásaiból. Sőt, ha mélyebbre hatolunk Rákóczi F. Vallomásaiba, azt állítjuk, hogy a világirodalomban kevés író meritett annyit Sz. Ágoston Vallomásaiból, mint Rákóczi. Ennek az okát pedig nemcsak a suggestív hatásnak kell tulajdonítanunk, hanem azon külső és belső körülmények sajátos összetételalkozásának, amelyek Rákóczi életében összefolytak s Rákóczi lelkét mintegy előkészítették életének vallomásszerű feltárására.¹⁰

Később még azt is kijelenti, hogy „Rákóczi munkája megírásakor Sz. Ágoston tartotta szem előtt.”¹¹ Miután pedig a szerkesztés azonosságát állapítja meg, értékelését is adja Rákóczi *Confessio Peccatoris*ának, amely Brisits meglátása szerint elmarad Ágostonétól. Főbb megállapításai a következők: „[...] Sz. Ágoston compositiója sokkal jobban sikerült, mint Rákóczié; ennek az oka az, hogy a mellékcselkvényeket szervesebben tudja a főgondolat alá foglalni, mint Rákóczi.”¹² Majd azt is hozzáteszi, hogy a *Confessio Peccato-*

⁷ KARÁCSONYI J.: *II. Rákóczi Ferenc fejedelem vallomásai*, Katolikus Szemle 1903, 627–655, 627–628.

⁸ BRISITS F.: *Szent Ágoston és Rákóczi Ferenc vallomásai*, Pécs 1914.

⁹ BRISITS: *Szent Ágoston és Rákóczi Ferenc* (8. j.), 5.

¹⁰ *Uo.*, 12.

¹¹ *Uo.*, 22.

¹² *Uo.*, 26.

ris „compositiója nagyon szétfolyó”. A továbbiakban Brisits azt mondja, hogy „Rákóczi nagyon sok gondolatot, reflexiót is vett át Sz. Ágostontól”. Joggal teszi azonban hozzá, hogy „[e]nek kimutatása rendkívül kényes s nagyon sok esetben problematikus is. Nem szabad ugyanis szem elől tévesztenünk, hogy mindezek a gondolatok, kifejezések benne vannak a keresztény világ frazeológiájában.” Mégis leszögezi, hogy „[n]agyon valószínű, sőt biztos, hogy a legtöbb Sz. Ágostonra megy vissza”.¹³ Ezután pedig először az Isten, az Úr megszólításait veszi sorra, amely párhuzamba állításnak meglepő tanulsága van: Rákóczi alig használja Ágoston megszólítás-formuláit, vagyis nyelvileg egyáltalán nem tükröződik az egyházatyá hatása a *Confessio Peccatoris* nyelvén. S ez nemcsak a megszólításokra igaz. Szinte alig található olyan részlet Rákóczi szövegében, amely jelentősebb fogalmazásbeli azonosságot mutatna a *Confessiones* nyelvi alakzataival. Brisits párhuzamos szövegek közlése alapján ez teljesen egyértelmű, ami miatt meg is jegyzi, hogy „sokszor a gondolat R[ákóczi]-nál külső formáját illetőleg nem egyezik meg Sz. Ágostonéival, de a belső tartalma, a szelleme teljesen ugyanaz.”¹⁴

A teljes hasonlóság feltűnő hiánya azonban nem akadályozta meg abban a kutatókat, hogy a későbbiekben is Szent Ágostont kérjék számon Rákóczin, sőt az egész magyar önéletírás-irodalmon. Jellemzőek például a Rákóczi-kutatásban elvülhetetlen érdemeiket szerzett Zolnai Béla szavai, aki szerint

*Szent Ágoston Confessiói irodalmi mintaként is állhatott Rákóczi előtt. Ebben ugyan Bethlen Miklós megelőzte, — aki „nem szégyellte Augustinussal, Petrarccal megvallani ifjúsága mocskait” — de a Párisban járt erdélyi gróf hiába emlegeti Szent Ágoston követését, Önéletírása nem szentágostoni mű, csak imitt-amott nyitja meg lelke belsejét, de mélységekre ilyenkor sem tud rávilágítani.*¹⁵

Kedvezőbben ítél ugyan a fejedelem felől („Rákóczi műve irodalmunkban legkimagaslóbb emléke a Szent Ágoston-kultusznak”), a cím pontos értelmezése révén azonban kimondatlanul is lefokozza Rákóczi írását: „Első kalauza lehetett Rákóczinak az önismeret, az aszkézis, a remetesség felé, amely ott kezdődik, hogy az író önmagába világít, bűnbánatot tart, és leírja bűneit: irodalmi műve nem is akar más lenni, mint gyónás, *Confessio Peccatoris*, amint a címe jelzi.”¹⁶

A továbbiakban éppen arra keressük tehát a választ, hogyha bár nyilvánvalóan Grosbois-ban olvasta Rákóczi Ágoston *Confessiones*ét – esetleg annak francia fordítását¹⁷ –, akkor mégis mi lehetett az oka annak, hogy Brisits meglehetősen kevés szövegszerű egyezést

¹³ *Uo.*, 28.

¹⁴ *Uo.*, 28.

¹⁵ ZOLNAI B.: *Magyar janzenisták*, Minerva 1924, 66–97; 1925, 10–40, 128–164; 18.

¹⁶ ZOLNAI: *Magyar janzenisták* (15. j., 1925), 18.

¹⁷ Vö. RÁKÓCZI Ferenc: *Vallomások, Emlékiratok* (Magyar Remekírók), szerk., jegyz., utószó Hopp L., ford. Szepes E., Vas I., Budapest 1979, 915. (A *Vallomások*at Szepes Erika, az *Emlékiratok*at Vas István fordította.)

talált a *Confessiones* és a *Confessio Peccatoris* latin szövegében, azaz vajon milyen latin nyelvi szó- és fogalomkészlet volt olyan hatással Rákóczira, amely az egyházatya klasszikus veretű szövegének szókincsét kiszorította, s mi lehet az oka annak, hogy ez így történt.

Különösen fontos a *Confessiones* és a *Confessio Peccatoris* közti nyilvánvaló különbségek szemléltetésére a két mű bevezetése. A *Confessiones* különlegessége, hogy a mű invocációja szinte folyamatosan csúszik át a gyermekkor elbeszélésébe. Nagyjából a megszületésre való utaláskor érünk el ahhoz a pillanathoz, amikor kezdetét veszi Ágoston földi életére való visszaemlékezése, ahol azt mondja, hogy:

quid enim est quod volo dicere, domine, nisi quia nescio unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem? nescio. et susceperunt me consolationes miserationum tuarum, sicut audivi a parentibus carnis meae, ex quo et in qua me formasti in tempore: non enim ego meminere. (1, 6, 7)¹⁸

Ezzel szemben Rákóczinál élesen elválik egymástól a bevezetés és a visszatekintés. A Párizsban őrzött¹⁹ és mindössze egyetlen egyszer kiadott szöveg²⁰ alapján a bevezetést mintegy segítségkérő imaként fogalmazza meg Rákóczi, amelyet a fohászokat gyakran lezáró *cui sit honor et gloria ab omnibus creaturis tuis in saecula saeculorum. Ammen* (sic!)²¹ formulával fejez be. A valódi *confessio* ezután kezdődik, amit a hangsúlyos helyen, a mondat élén álló ige, a *confundor* is kifejez azáltal, hogy Rákóczi behúzással hangsúlyozza, amikor elkezdi visszaemlékezni életére. Ha pusztán a két szöveg bevezetését hasonlítjuk össze, számos szembetűnő különbséget találhatunk. Szent Ágoston a *Confessiones* bevezető mondatával (*magnus es, domine, et laudabilis valde. magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus*)²² ellentétben, Rákóczi – nyilvánvalóan annak a hatására, hogy 1716 karácsonyán kezdte írni a *Confessio Peccatoris* – nem az Urat, hanem a gyermek Jezust szólítja meg:

¹⁸ Balogh József fordításában: „Mert hiszen csak azt akarom mondani Uram, hogy nem tudom, honnan jöttem ide, e halálos életbe, vagy talán mondjam így: élő halálba? Nem tudom. Könyörületed vigasztalásai fogadtak engem, ahogy testi szüleimtől hallottam, aki által s akiben formáltál engem az Időben, mert én nem emlékezem rá.”: *Szent Ágoston Vallomásai*, I–II., ford., magy. Balogh J., Budapest 1943, 10. A *Confessiones* szövegét James J. O’Donnell kiadása alapján idézem: J. J. O’DONNELL: *Augustine: Confessions*, Oxford 1992. Ahol a fordítót külön nem jelzem, ott saját fordításomban adom meg a szöveget.

¹⁹ Jelen tanulmány szorosan kapcsolódik a *Confessio Peccatoris* tervezett kritikai kiadásához, amelyen Dénesi Tamással és Kiss Dániellel dolgozunk. A kéziratról lásd DÉNESI T., TAKÁCS L., KISS D.: *II. Rákóczi Ferenc Confessio Peccatoris című kézírata*, Fideliter servanda. II. Scriptorium konferencia, Pannonhalma, 2018. május 7–8., Boros I. (szerk.), Budapest 2020, 85–100. Vö. a mű 18. századi francia fordításának kritikai kiadásával: *François II Rákóczi Confession d’un pécheur. Traduite du latin par Chrysostome Jourdain* (Bibliothèque d’études de l’Europe centrale 25. Série Littérature), Éd. G. Tüskés, Paris 2020.

²⁰ *II. Rákóczi Ferenc Önéletrajza (Confessio peccatoris)*, Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia Történelmi Bizottsága, Feltárta és sajtó alá rendezte Griszta Á., Budapest 1876.

²¹ „[...] tisztetet és dicsőség minden teremtményedtől mindörökkön örökké. Ámen.” (Szepes E. ford. – kisebb módosítással)

²² „Nagy vagy Uram és igen dicséretes: Nagy a te erőd és bölcseséged megszámlálhatatlan” (Balogh J. ford.)

*Sentio te in me Jesu mi et propterea non te quaeram in Betlehem, sed in corde meo in quo nasci dignatus es per gratiam tuam, et quia revocas mihi in mentem resolutionem aut potius cogitationes meas, quas menti meae indideras aliquot abhinc mensibus Confessiones tuas servi tui Augustini legentis.*²³

Rákóczi az Istengyermek megszületésének az aktusát emeli ki, ez a megszületés azonban – allegorizáló hajlamának megfelelően²⁴ – az ő értelmezésében – Isten kegyelmének köszönhetően – benne, az ő szívében történik meg.

Ágoston bevezetőben mondott mondatai közül kétségtelenül a legismertebb, hogy *et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (1, 1, 1),²⁵ amivel éppen ellentétes Rákóczi megfogalmazása: nem az Isten végtelenségét, hanem az Isten kegyelmét és irgalmát hangsúlyozza. A bűnbánó – Rákóczi értelmezésében – nem elmerül Istenben (éppen az ágostoni minta vezethette itt félre Ponori-Thewrewköt), hanem éppenséggel az Isten költözik belé, amely gondolat Ágostonnál is fölmerül, de azután abszurdnak bizonyul a *Confessiones*ban is (1, 5, 6).

Ez teljesen összhangban van azzal, hogy a *Confessio Peccatoris* egyik központi motívuma éppen az isteni kegyelem működése, ahogy azt egyértelműen mutatja a mű címe is, amelyben a kegyelmi ajándékok hangsúlyos helyen szerepelnek: *Confessio Peccatoris ad praesepe in corde suo nati Salvatoris vitam suam deflentis et gratias ductumque Providentiae recolentis [...]*.²⁶ Az első mondat tulajdonképpen a címet ismétli meg, ami egyértelműen utal Rákóczinak arra a meggyőződésére, hogy az Üdvözítő az ő szívében is megszületett annak a Karácsonynak az éjszakáján, s éppen ezért hangsúlyosak a címben a *Salvator* és a *Providentia* kifejezések, amelyeket kiemelésük érdekében nagybetűvel írt a kéziratban Rákóczi. Az Üdvözítőre és a gondviselésre való utalás azért is figyelemre méltó, mert a *Confessiones* első könyvében egyáltalán nem fordul elő ez a két kifejezés,

²³ A szövegkiadás helytelenül közli a szöveg első szavait: *Sentio me in te, Jesu mi [...]*, ami alighanem a szöveget az eredeti ismeretének hiányában módosító Ponori-Thewrewk Emil tévedése miatt került a szövegbe, a kéziratnak ez a része ugyanis jól olvasható, s kizárt, hogy Grisza félreolvasva volna ezt a szövegrészt. Sokkal valószínűbb, hogy Ponori-Thewrewk szokatlanul találta ezt a megfogalmazást, s ezért változtatott rajta, hozzáigazítva a szöveget a közkeletű formulához: „Testvérem az Úrban”. A bevezetés Szepes E. fordításában (némi módosítással): „Magamban érezlek téged, Jézusom, és ezért nem Betlehemben foglak keresni, hanem a szívemben, melyet kegyelmed révén méltattál arra, hogy megszüless benne, és mivel emlékezetembe idézed elhatározásomat vagy inkább gondolataimat, melyeket elmémbe ültettél, amikor néhány hónappal ezelőtt szolgádnak, Ágostonnak hozzád szóló Vallomásait olvastam.”

²⁴ Vö. ZOLNAI: *Magyar janzenisták* (15. j., 1925) és TŰSKÉS G.: *A meditációról Rákóczi*, Irodalomtörténeti Közlemények 98 (1994/3) 382–401.

²⁵ „s nyughatatlan a mi szívünk, míg benned meg nem nyugszik.” (Balogh J. ford.)

²⁶ RÁKÓCZI: *Confessio Peccatoris*, Ms. 1r. (20. j.). „Egy bűnös vallomása, melyet magányos beszélgetések formájában, a Krisztus születésének ünnepét megelőző napokban kezdett meg 1716-ban, s melyben életét siratja meg az önnön szívében született Megváltó jászolánál, és újra átgondolja a gondviselés kegyelmét és útmutatását [...]. (Szepes E. ford.)

míg Rákóczi a *Salvator*t még a bevezetőben újra megismétli, amikor arról beszél, hogy ellenségeitől még nem szabadította meg az Úr teljesen és a Sátán is folyamatosan kísértésekkel ostromolja:

Et scio, quia plurimum sentio, quia omni momento insidiatur mihi Diabolus, tibi soli debeo, o Salvator meus, quod refrenaveris in me stimulum carnis a tempore, quo primam confessionem feci in hac solitud[in]e, sed <quia sive?> necdum recessit a me, vivo etenim, et propterea in timore ettremore operandum est mihi [...].²⁷

Az is kiderül Rákóczi szövegéből, hogy bizonyos fokig a Sátánt, a *Diabolus*t is allegorikusan értelmezi, illetve úgy fogja fel, hogy nem egyetlen *Diabolus* van, hanem még van más is, ami az emberre leselkedik, és ez – ahogya a folytatásból kiderül – a *Confessio Peccatoris* egy másik kulcsfogalma, az *önszeretet* (*amor proprius*):

Vides, D[omi]ne, melius non circumdari me alio insidiatore |:amore proprio:| multum potentiore, sub cuius jugo ab usu rationis et a tempore propemodum perditae innocentiae meae plus mihi gemendum erat, quam sub onere et pondere peccatorum carnalium.²⁸

A szövegbe ráadásul Rákóczi később szűrta be az *amore proprio* kifejezést, amit még a Sátánnál is hatalmasabb cselvetőnek tart: *alio insidiatore multum potentiore*. Ágoston bevezetőjében sem a Sátán, sem az *amor proprius* nem kerül elő, bár igaz, hogy a *De civitate Dei*-ben ugyanilyen értelemben szerepel az *amor sui* kifejezés, amely ilyen formában Ágoston gondolkodásának is fontos motívuma: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*. (14, 28)²⁹

Rákóczi bevezetésének folytatásában különös szerep jut a könnyeknek, amelyek hiánya ebben a helyzetben, aggodalommal tölti el Rákóczit, és elbizonytalanítja, hogy valóban az Isten készíti-e arra, hogy papírra vesse bűnbánatát: *O Deus homo Verbum*

²⁷ RÁKÓCZI: *Confessio Peccatoris*, Ms. 1v. (20. j.). „S tudom, mert igen erősen érzem, mert minden pillanatban leselkedik rám a Sátán, hogy egyedül neked köszönhetem, ó, Megváltóm, hogy megfékezted bennem a hús vágyát attól az időtől kezdve, melyben első bűnvallomásomat tettem ebben a magányban. De még nem távozott el tőlem, hiszen még élek, és ezért kell félelemben és rettegsében fáradoznom.” (Szepes E. ford. – kisebb módosítással)

²⁸ RÁKÓCZI: *Confessio Peccatoris*, Ms. 1v. (20. j.). „Látod, Uram, hogy egyetlen más cselzővő sem keríthet be jobban önmagam mindennél hatalmasabb szereteténél, melynek igája alatt fájdalmasabban kell nyögnöm eszmélkedésem kezdete, majd pedig ártatlanságom elvesztésének ideje óta, mint a testi bűnök súlya és terhe alatt. (Szepes E. ford. – kisebb módosítással)

²⁹ „A kétféle szeretet két várost hozott létre: az egyiket, a földit a még az Istent is elvető önszeretet, a menyeyeit pedig a még önmagát is megvető istenszeretet.” (Szepes E. ford.)

*incarnatum, Jesu mi, vere ne tu es, qui me vocas et jubes <ad> continuandum, quod me inchoasse te volente credidi?*³⁰ Rákóczi háromféle módon szólítja meg ismét Jézust: *Istenember, Megtestesült Ige, Jézusom*. Ezek közül a megszólítások közül egyik sem fordul elő a *Confessiones*ben. A három megszólítás egyértelműen a Karácsony misztériumára utal, hasonlóan a címhez és az első mondatban említett megszületés motívumához, ami mind világosan mutatja, hogy Rákóczi *Confessio Peccatorisa* egész beszédhelyzete mögött a Karácsony misztériuma ragadható meg, és az Istengyermek megszületése az a motívum, amely Rákóczi alapélménye, s amelyből az egész bűnbánati aktus kibomlik. Ilyesmire nincs példa Ágostonnál, a Karácsony misztériuma – amely aztán a *Confessio Peccatoris* legfőbb szervezőelve és a minden év Karácsonyán megírt *elmélkedések* ünnepi alkalma³¹ – az egyházatya műveiben nem játszik szerepet. Az ő esetében – a fejedelemmel ellentétben – a Húsvét misztériuma, Krisztusnak az emberekért való halála kap hangsúlyt (pl. 10, 43, 69), noha ez nem jelenik meg ilyen élesen a *Confessiones*ben, csupán ott érezni a jelentőségét, amikor Ágoston azt mondja, hogy *quia nescio unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem*, vagyis az evilági élettel szemben a túlvilági életet látja igazi életnek. Élet és halál szembeállítása, sőt fölcserélése (az efféle szellemes retorikai fordulat teljesen idegen Rákóczitól!), s ezáltal az életnek a halállal, a halálnak pedig az igaz élettel való azonosítása hiányzik a *Confessio Peccatoris* gondolatvilágából. A bujdosó fejedelem ugyan siralomvölgynek látja a földi életet, de nem gondolkodik ennyire antagonisztikusan.

Továbbhaladva a megkezdett gondolatmeneten, érdemes a *Confessio Peccatoris* egyéb megszólítás-formuláit is közelebbről megvizsgálni, mert ezek a vissza-visszatérő kifejezések szintén jól megvilágítják a fejedelem gondolatvilágának forrásait. Brisits gyűjtése annyiból mindenképpen félrevezető, hogy ő csak azokat az Istenhez forduló invocációkat sorolja föl, amelynek variánsát vagy párhuzamát regisztrálni tudja Rákóczinál, a csak a fejedelemnél előfordulókat azonban említés nélkül hagyja, így bemutatásából nem derül ki, hogy a *Confessio Peccatoris* igen gazdag megszólításokban, sőt – akár azt is megkockáztathatjuk, hogy – gazdagabb a *Confessiones*nél.

Az egyik legszembevetőbb formula, amely Rákóczinál többször is előfordul Istennel kapcsolatban, a *centrum* kifejezés: *o centrum amoris mei* (331),³² *o centrum animae meae* (629), *o centrum animae nostrae* (459, 659).³³ Ezeknek a megszólításoknak nem találni párját a *Confessiones*ben (van viszont *intima viscera animae meae*: 7, 6, 8). Ugyancsak Rákóczira jellemző az isteni bölcsesség hangsúlyozása: *O Sapientia aeterna* (11, 26, 61

³⁰ RÁKÓCZI: *Confessio Peccatoris*, Ms. 2r. (20. j.). „Ó, Istenember, testet öltött Ige, Jézusom, te vagy-e valóban, aki engem szólítasz, és megparancsolod, hogy folytassam, amiről azt hittem, hogy a te akaratoddal kezdtem el?” (Szepes E. ford. – kisebb módosítással)

³¹ R. VÁRKONYI Á.: „In Nocte Nativitatis Domini...” *A karácsonyi elmélkedés Rákóczi Confessio Peccatoris c. művében*, Egyháztörténeti szemle 16 (2015/1) 61–81.

³² Zárójelben a *Confessio Peccatoris* kéziratának (20. j.) lapszámát közlöm.

³³ „ó, szeretetem középpontja”, „ó, lelkeim középpontja”, „ó, lelkünk középpontja”.

etc.) és *O infinita Sapientia* (420), illetve *O abscondita et homini inpenetrabilis sapientia* (384).³⁴ Istennek *Sapientia*ként való megszólítására egyetlen példát sem találunk a *Confessiones*ben, míg Rákóczinál több mint harminc előfordulását regisztrálhatjuk úgy, hogy különösen gyakran fordul elő a *Confessio Peccatoris* első és második könyvében, míg a harmadik könyvben ez a megszólító formula megritkul, éppen ellenkező tendenciát mutatva a *centrum*-invokációkkal, amelyre példát először csak a második könyv második felében találunk.

Szintén csak Rákóczira jellemző megszólítás a *Iuste Deus* kifejezés, amely Szent Ágoston *Confessiones*ében nem fordul elő, míg a *Confessio Peccatoris* első könyvében többször is (20, 33, 96), a második és a harmadik könyvben azonban már egyetlen egyszer sem, ahogy az *O summa Maiestas* (20) kifejezés is csak Rákóczira jellemző, hiszen a *Confessiones*ben még más összefüggésben sem fordul elő ez a szó, igaz a fejedelem is mindössze egyetlen alkalommal használja. Érdekes ezeken kívül megemlíteni még az *o amor infinitus* (112), *o amor o dulcedo* (434), *o amor meus aeterna veritas* (570), *o dulcedo animae meae* (126, 407, 596), *o dulcedo et amor cordis mei* (324), *o dulcedo ineffabilis* (331, 577), *o dulcedo cordis mei* (397), *o Deus immensa bonitas dulcedo et suavitas animae meae* (604), *tu o aeterna misericordia dulcedo cordis mei* (636)³⁵ etc. megszólításokat. Ezek közül a kifejezések közül a *Confessiones*ben egyik sem található meg olyan formában, mint ahogy Rákóczi használja a kifejezéseket, bár a *dulcedo* és a *suavitas* is többször előfordul szava Ágostonnak Istennel kapcsolatban (*deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta* – 1, 5; *gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, deus meus* – 1, 20; *ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura* – 2, 1; *deus noster, suavitas et origo iustitiae* – 4, 3; *vera tu et summa suavitas* – 9, 1; *vere bone et secura suavitas* – 10, 17).³⁶

A felsorolt néhány példa alapján is nyilvánvaló, hogy Rákóczi invokáció-formulái a *Confessiones* kifejezésekincével is egybevágó fordulatai ellenére sem nevezhetők ágostoni átvételeknek, hanem szorosan kapcsolódnak a bujdosó fejedelem élethelyzetéhez, amit talán az alapján lehet a legjobban belátni, hogy ezeknek a formuláknak jól látható ritmusa van. Példa erre, hogy a *dulcedo* megszaporodik a *Confessio Peccatoris* később írt részleteiben, ahogy a *centrum* előfordulása is gyakoribb a későbbi könyvekben, míg a *Sapientia*-formulák, miközben a *Confessio Peccatoris* elején sűrűn fordulnak elő, a szöveg későbbi részeiből lassan kikoptak. Az Isten-megszólítások használatának és váltogatásának tehát nem esztétikai indokai vannak Rákóczi esetében, sőt kijelenthető, hogy

³⁴ „Ó, örök Bölcsesség” – „Ó, végtelen Bölcsesség” – Ó, titkos és az ember számára felfoghatatlan Bölcsesség”.

³⁵ „Ó, végtelen szeretet” – „Ó, szeretet, ó, édesség” – „ó, szeretetem, örök igazság” – „lelkem édessége” – „ó, szívem édessége és szeretete” – „ó, kimondhatatlan édesség” – „ó, szívem édessége” – „ó, Isten, mérhetetlen jószág, lelkem drága édessége” – „te, ó, örök irgalom, szívem édessége”.

³⁶ „Istenem”; „életem”, „szent édességem” – „Hála néked, én édességem, én tisztességem, én bizodalمام” – „hogy te édesedjél nekem, te sohasem csalárd édesség, boldog és biztos édesség” – „[...] a mi Istenünk, édességünk és az igazság eredőforrása” – „te valódi és legnagyobb édesség” – „valóban jó és biztos Édesség”. (Balogh J. ford.)

inkább az adott rész megírásának idején megült egyházi ünnepkör misztériuma és liturgikus frazeológiája befolyásolta (lásd a Karácsony táján papírra vetett részek formuláit), illetve nem elsősorban a *Confessiones*, hanem egyéb művek kifejezéskincse volt rá hatással. (Természetesen vannak olyan megszólítások, amelyek kifejezetten a fejedelem helyzetére reflektáló formuláknak tekinthetők, de ezek előfordulása ritka a *Confessio Peccatoris*ban. Ilyen például: *O Regum Dominator Juste Deus* – 96.)

Rákóczi másik műve kapcsán ezt a hatást Knapp Éva már részletesen föltárta,³⁷ így jelen esetben elég az ő kutatásának eredményeit és következtetéseit a *Confessio Peccatoris* szövegében megfigyelt sajátosságokkal összekapcsolni. Az *Aspirationes* szövegének és forrásvidékének vizsgálatakor arra a következtetésre jut, hogy Rákóczira hatott Giovanni (Ioannes) Bona műveinek, imáinak nyelvezete.³⁸ Föltehetően leginkább a *Via compendii ad Deum, per motus anagogicos, et orationes jaculatorias* című, számos kiadást megért munkája,³⁹ amelynek első *decasa* szövegének egyik részlete, amelyet Bona fogalmazásmódjának illusztrálására hosszabban idézek, így hangzik:

*Deus meus et vita animae meae, quis ego sum, et quae domus patris mei, ut praestares mihi tot beneficia? A te Domine, et ad te creatus sum, tu requies mea, tu centrum animae meae. Bone Iesu, spes mea, et refugium meum, saluto et veneror suavissima vulnera tua: immerge me, et absconde in illis: imprime illa cordi meo, ut tui amore totus ardeam, et medullitus tibi compatiar. [...] Tolle, Domine a corde meo nimium amorem mei, et infunde perfectum tui amorem, [...] et da cor filii per sanctam fiduciam in te sperantis. [...] Quaeram te diligenter summum bonum meum, te sollicite cupiam immensa pulchritudo mea, ad te velociter curram, vera requies animae meae.*⁴⁰

Nyilvánvaló, hogy Bona imádságos könyvének nyelvezete mélyen gyökerezik az Egyház patrisztikus és liturgikus hagyományában, és Szent Ágoston hatása szintén nem elhanyagolható, ugyanakkor jól látható, hogy Rákóczira – nemcsak nyelvi szempontból – nagyobb hatással voltak a korabeli imádságok formulái és a korabeli janzenista szellemiség.

³⁷ KNAPP É.: *II. Rákóczi Ferenc Aspirationes/Aspirations című művének irodalmi mintáihoz*, Irodalomtörténeti Közlemények 123 (2019) 433–464.

³⁸ KNAPP: *II. Rákóczi Ferenc* (37. j.), 436 és passim.

³⁹ G. BONA: *Via compendii ad Deum, per motus anagogicos, & orationes jaculatorias. Liber isagogicus ad mysticam theologiam*, 1674.

⁴⁰ BONA: *Via compendii ad Deum* (39. j.), 144–146. „Istenem és lelkem élete, ki vagyok én, és milyen az én atyám háza, hogy annyi ajándékkal elhalmozz engem? Te teremtettél engem, Uram, te vagy nyugalom, te vagy lelkem középpontja. Jóságos Jézus, én reményem és menedékem, köszöntelek és tisztelem édes sebeidet: mérts el engem és rejsz el bennük, nyomd szívembe őket, hogy teljesen a te szeretetedtől éjgék, és veled együtt szenvedjek tagjaimban [...] Vedd ki szívemből, Uram, a túlságos önszeretetet és önts belé tökéletes szeretetedet, és add szívedet a szent hit révén benned remélő fiad szívébe. [...] Odaadóan kereslek majd téged, legfőbb javam, remegve óhajtalak majd, mérhetetlen szépségem, sebesen futok majd hozzád, lelkem igazi nyugodalma.”

Mindebből – véleményünk szerint – az következik, hogy Szent Ágoston *Confessiones*-ének hatását ugyan nem alábecsülve, Rákóczi művét inkább a korabeli latin nyelvű katolikus imádság-, bűnbánati és teológiai irodalom tükrében vizsgáljuk és értelmezzük, s ne az egyházatya írásművészetét és gondolatait kérjük rajta számon, amelyhez Bona könyve szintén elvezethette.⁴¹

László Takács

Invocation and imitation

(Forms of prayer invoking God in Ferenc Rákóczi's Confessio Peccatoris)

It is a commonplace that Ferenc Rákóczi composed his spiritual autobiography, the *Confessio Peccatoris* following the example of St. Augustine. He mentions at the beginning of his work that he has read the *Confessiones*. According to this statement Rákóczi's *Confessio Peccatoris* has always been evaluated from the point of view that it is an aftermath of St Augustine's literary masterpiece. Focusing on the prologue and the different forms of calling God's presence or attention in the *Confessio Peccatoris*, I attend to demonstrate that the main source of Rákóczi's Latin religious language was the contemporary Latin language of Catholic prayers, especially the works of Cardinal Bona.

⁴¹ BONA: *Via compendii ad Deum* (39. j., 1674), 69: *Sequuntur opuscula Sanctorum Patrum, et mysticorum-Theologorum, quae uberrimam aspirationum materiam suppeditant; praesertim confessiones S. Augustini, et ejusdem soliloquia, Manuale et Meditationes [...]*.

KÉPMELLÉKLET

DUPress



1. kép: Az intercisai Orpheus-ládika veretei
(leltári szám: MNM 64.1903.19-24; IM 70.1023.2; ©Magyar Nemzeti Múzeum)



2. kép: Iuppiter Tonans, részlet
(©Magyar Nemzeti Múzeum)



3. kép: Mars Ultor, részlet
(©Magyar Nemzeti Múzeum)



4. kép: Dea Roma, részlet
(©Magyar Nemzeti Múzeum)



5. kép: Sol Invictus, részlet
(©Magyar Nemzeti Múzeum)



6. kép: Szandálját leoldó Mózes, részlet
(©Magyar Nemzeti Múzeum)



7. kép: Mózes vízfakasztása, részlet
(©Magyar Nemzeti Múzeum)



8. kép: Jónás a töklugas alatt, részlet
(©Magyar Nemzeti Múzeum)



9. kép: Jó Pásztor, részlet
(©Magyar Nemzeti Múzeum)



10. kép: A vak meggyógyítása, részlet
(©Magyar Nemzeti Múzeum)



11. kép: Lázár feltámasztása, részlet
(©Magyar Nemzeti Múzeum)



12. kép: Az állatoknak zenélő Orpheust ábrázoló medaillon
(©Magyar Nemzeti Múzeum)

Tartalomjegyzék

Előszó	5
A konferenciák programjai	7
Máshol megjelent írások.....	14
MORANI, MORENO:	
Angyal. Szótörténeti vázlat.....	17
BUGÁR M. ISTVÁN:	
„Ördög és pokol”. Az eszkatológiai reménység fonákja a korai kereszténységben.....	27
ÖTVÖS CSABA:	
Kezdetben? A Ter 1,1–2 értelmezései a Nag Hammadi Könyvtár irataiban	50
GYURKOVICS MIKLÓS:	
Alexandriai Kelemen angyaltana.....	65
PERENDY LÁSZLÓ:	
A remény (<i>spes</i>) fogalma Tertullianus műveiben. Forrásai és eszméinek utóélete.....	81
SOMOS RÓBERT:	
Hogyan eszményíti Órigenés Dávidot?	93
SOMOS RÓBERT:	
Órigenés a nyelv eredetéről és a nevek természetéről.....	107
ÖTVÖS CSABA:	
Téremtés a sivatagban.....	123
NAGY LEVENTE:	
Orpheus, az eszményi költő.....	147
PATAKI ELVIRA:	
<i>Ἄγγελοι αἰγλήεντες</i> . Az angyalokról szólás lehetőségei Nazianzosi Szent Gergely homíliáiban és költeményeiben	164
BUGÁR M. ISTVÁN:	
Indiakép a korai kereszténységben	184
KYROSI THEODÓRÉTOS:	
<i>A Szentháromság teológiájáról</i> . Pásztori-Kupán István fordítása bevezetéssel.....	199

ÁL-AREOPAGITA SZENT DÉNES:	
<i>Isten nevei X–XII.</i> Vassányi Miklós fordítása bevezetéssel.....	231
TÓTH ANNA JUDIT:	
Szent Sisinnios és a késő ókor lovas istenei.....	244
TAKÁCS LÁSZLÓ:	
Invokáció és imitáció (II. Rákóczi Ferenc <i>Confessio Peccatoris</i> című írásának Isten-megszólításai)	262
Képmelléklet.....	273
Tartalomjegyzék.....	287

DUPress