

CONVERSIO

AFION KÖNYVEK

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara
Vallástudományi Központjának
könyvsorozata

Szerkeszti:

Déri Balázs

1. kötet

Conversio

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Karán
2011. szeptember 22–23-án tartott
vallástudományi konferencia előadásai

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Vallástudományi Központ

<http://vallastudomany.elte.hu>

ATION KÖNYVEK

1.

Conversio

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Karán
2011. szeptember 22–23-án tartott
vallástudományi konferencia előadásai

DEZSŐ CSABA, FÖLDVÁRY MIKLÓS ISTVÁN,
KOMORÓCZY SZONJA RÁHEL, SZOMBATHY ZOLTÁN,
VARGA BENJÁMIN és VÉR ÁDÁM
közreműködésével szerkesztette

DÉRI BALÁZS

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Vallástudományi Központ
Budapest, 2013

Tankönyv gyanánt

Szöveggondozás, tördelés, nyomdai előkészítés:
DÉRI BALÁZS, VARGA BENJÁMIN és VÉR ÁDÁM

Borítóterv:
TÁBORI TAMARA

Tipográfia-tervezet:
FÖLDVÁRY MIKLÓS ISTVÁN

A címlapon:
Caravaggio: Szent Pál megtérése
(S. Maria del Popolo, Cerasi-kápolna, Róma;
digitális torzítással, Rényi András fényképe)

A hátsó borítón:
Matteo Ricci SJ, Kína misszionáriusa

ISSN 2064-1915 (ATION könyvek)
ISBN 978-963-284-363-6 (Conversio)

© ELTE BTK VTK, 2013
© A szerzők és a szerkesztő, 2013

Minden jog fenntartva.

Nyomta a Robinco Kft.
Felelős vezető: Gembela Zsolt

PRINTED IN HUNGARY

A *AFION* könyvek elé

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Tanácsa — 2012. március 22-i ülésén —, majd a Kar dékánjának fölterjesztése alapján az Egyetem szenátusa — 2012. május 21-i ülésén — jóváhagyta az ELTE BTK Vallástudományi Központjának szervezeti és működési rendjét, s ezzel létrehozta a kari vallástudományi oktatás és kutatás összehangolására szánt szervezeti egységet.

A Kar — a hosszú idő óta folyó, nemzetközi szinten is jelentős kutatástörténeti előzményekre és az ún. szent nyelvek, nagy vallási kultúrák különböző tanszékeken folyó oktatására építve, fölismerve a vallásoknak a mai világtörténeti folyamatokban való fontosságát — az ún. „bolognai” rendszer keretében 2006 óta működteti az önálló BA- (minor) szakirányt, 2011-ben pedig elindult a vallástudomány mesterképzési szak is.

Kivételes helyzetben van az intézmény: valamennyi nagy, időben és térben kiterjedt vallási kultúrát (az ún. világvallásokat), de számos más, helyi jelentőségű történeti és mai vallást mélyen ismerő oktató-kutatóval rendelkezik, továbbá az egyetem több karán működnek olyan oktatók, illetve alumnusaink más intézményekben, akik a vallási jelenség további aspektusaival foglalkoznak s akik bekapcsolódhatnak a kari oktatásba-kutatásba.

A Kar vallástudományi (vallástörténeti, egyháztörténeti és hasonló) műhelyei régebben is számos szakmai fórumot, konferenciát rendeztek, illetve ilyeneken vettek részt. A szervezett vallástudományi képzéshez kapcsolódva azonban elindultak a több tanszékre-intézetre kiterjedő és további, általában az ELTE-hez kapcsolódó kutatók részvételével rendezett konferenciák. Közülük az első az Egyetem és a Kar alapítása 375. évfordulójának alkalmából rendezett ünnepségsorozat keretében, 2010. november 9-én ment végbe „A liturgikus gondolkodás alakzatai Pázmány Péter korában — *Ritualia I.*” címmel, majd a második a 2011. szeptember 22–23-án megrendezett, *Conversio* című konferencia volt, amelynek anyagát ez a kötet tartalmazza, és amely mind a résztvevők igen nagy számával, mind az előadások színvonalával bizonyította, hogy a Bölcsészettudományi Kar oktatási-kutatói profiljának szerves része a vallástudományi tematika az amerikanisztikától kezdve az irodalomtudományig, a néprajztól a művészettörténetig, az arabisztikától a vallásfilozófiáig, a történettudománytól a liturgikáig. Az előadók jelentős többsége a Kar jelenlegi vagy hajdani oktatója, kisebb részük a Kar régebbi vagy jelenlegi hallgatója volt. Néhány további előadót és szekcióelnököt a Karral kapcsolatban álló különböző vallási felsőoktatási intézmények és Egyetemünk vezető személyiségei közül kértünk föl, de többnyire ők is a Kar alumnusai.

Azzal a reménnyel indítjuk útjára a *AGION könyvek* sorozatát, hogy a magyarországi vallástudomány, mindenekelőtt a karhoz kötődő vallástudományi események és a kari kutatás egyik jelentős publikációs fóruma lesz.

A sorozatcím Rudolf Ottónak a modern vallástudományt meghatározó, alapvető művére utal, tehát a vallások alapos ismeretét empátiával és az elvonatkoztatás magas fokán kívánjuk közvetíteni. A *AGION könyvek* sorozata — tudományos és oktatási haszna mellett — szolgáljon tágabb körben is az emberi kultúra eme fontos részének szakszerű bemutatására, legyen a vallási kultúrák iránti tolerancia, vagy ami több: a mély megismerésen alapuló megbecsülés munkálója!

2013. szeptember 1.

dr. Dezső Tamás, dékán

Conversio

Az ELTE BTK 2011. szeptember 22–23-ra *Conversio* címmel tudományos konferenciát szervezett vallástudományi BA- (minor) képzésének ötödik évében és vallástudományi MA-képzése megindulásának alkalmából.

Az a vallási jelenség, amelyre a cím, kellőképpen tágan értelmezve, utal, a vallások számos történeti és mai formájában megfigyelhető és sokféle tudományos módszerrel érvényesen megközelíthető. Így alkalmas volt arra, hogy ne csak az ELTE BTK vallástudományi képzésében és a különböző szakok eme tudományterületéhez tartozó oktatásában rendszeresen részt vevő, hanem a vallástudományhoz csak bizonyos fókig távolabbról kapcsolódó szakemberek is megszólalhassanak ezen a tudományos seregszemlén. Néhány fontos résztémához vendégelőadókat is meghívtunk, akik azonban szinte kivétel nélkül mind a Kar alumnusai voltak, s a nem-előadó elnökök is egykori hallgatóink kerültek ki.

A 20 perces előadásokból álló konferencia anyagának (részben bővített formában való) publikálása azt is célozza, hogy az anyag tankönyvként is hasznosítható legyen. Az előadók a kisebb résztémákat is olyan keretbe illesztették, illetve úgy dolgozták át, hogy a vallások fontos történeti és mai megjelenési formái és a vizsgálatukban alkalmazott vallástudományi módszerek minél teljesebben megmutatkozzanak. Ha ezek a tanulmányok nem is fedhetik le akárcsak az ún. világvallások „összes” rokonítható jelenségét sem, páratlan gazdagságot jeleznek így is, és további, összehasonlító vallástudományi vizsgálatokra ösztönöznek. Éppen ezért nem tettünk kísérletet valamiféle összegzésre vagy akár terminológiai tisztázásra és egységesítésre sem, bár nem egy szerző kitér legalább a saját magának használható jelentéspontosításra. Van, aki a latin *conversio* vagy a latinos magyar *konverzió* szavakat az egyetemesebb vallási értelemben vett megtér(ít)ésre használja, van, aki — bármilyen eredetű és célú — áttér(ít)ést, vallásváltást, s van, aki — általánosabban — gondolkodásbeli fordulatot ért alatta. Egy valláson belül is felszínre bukkannak a megtérés pontszerű („megálás, megfordulás”) vagy folyamatszerű („út”) értelmezésének teológiai különbségei.

A téma fontossága nyilvánvaló mind a történelmi, mind pedig a jelenkori vallási folyamatoknak akár a felszínes ismeretében is. A vallás elhagyása és a „megtérés” vagy — ahogyan a mai ember is sokszor találkozik egy-egy vallással — a szelíd vagy erőszakos térítés teológiai, pszichológiai, szociológiai, történeti szempontból leírható, jogi, politikai, gazdasági vetületei is vannak, és ma egyes eseteit nagy médiafigyelem övezi. A művészetek is megkísérelték (és megkísérlik ma is) megragadni a személyiség hosszas vagy hirtelen változásának élményét; a művészi alkotások vizsgálata fel tárhatja e nagy narratívának más narratívákkal való kapcsolatát.

A *conversio* jelentése a latinban eredetileg '(meg)fordulás, (kör)forgás, visszatérés', '(el-, meg)változ(tat)ás', és pedig véleményé, politikáé is '(felforgatás', 'fordulat'); már a korai keresztény latinban is megvan a szó '(Istenhez) térés', 'lelki fordulat(tal járó erős bűnbánat)' jelentése. Tágabb értelemben egy adott személy vagy (egy-egy emberekből mint a változás mellett külön-külön döntő vagy azt valamiképpen elfogadó személyiségekből összeállónak tekintett) közösség vallási meggyőződésének (vagy vallástalanságának) feladását s egy (másik) vallás tanításának, hagyományainak, szokásainak, vallásjogrendszerének, stb. átvételét jelenti. Szűkebb értelemben különösen egyes vallási irányzatok használják a vallás személyessé válása folyamatának jelölésére is, amely változás valamilyen — általában elég jól leírható, erős, a személyiség átstrukturálódását eredményező — vallási élmény hatására az adott vallás tanítását, gyakorlatát vagy legalábbis tagjait korábban már legalább bizonyos mértékben elfogadó emberben következik be. E fogalomkörbe tartozik a vallástól vagy vallási közösségtől való eltávolodás (eltávolítás) utáni visszatérés lélektani, vallásjogi és rituális aktusa is. A megtérés és a visszatérés (különösen a szűkebb értelmezésekben) lehet egyedi élmény, de történhetik szervezett vagy spontán tömegjelenségként is (térítés és „ébredés”). Keresztjelenségek is előfordulnak (pl. vallásváltás a szorosabb értelemben vett „megtérés” következményeként). Mindeme jelenségek ellentétei (pl. az aposztázia) is szoros kapcsolatban vannak a konverzió jelenségével.

A konferenciafelhívásban az alábbi nagyobb területekről néhány „hívószóval” kíséreltük megadni e jelenségek néhány aspektusát.

Konverzió. Megtérés vallásváltással vagy egy valláson belül, mélyebb elköteleződéssel, szemlélet-, világnézetváltással. Ennek vallásfenomenológiai leírása, ill. teológiai rendszerbeli helye az adott vallásban. A konverzió (vallás)lélektani szempontból. A személyes döntésen alapuló vallás(felekezet) mint vallástipológiai jelenség (a misztérium-vallásoktól kezdve a mai vallásokig). A betérés rítusai (iniciáció; esetleges különbségeik a szokott, a közösségbe születésből következő iniciációtól). A konverzus és a befogadó (közösség). Megtérés/vallásváltás és etnikai identitásváltás; vallásváltás és társadalmi helyzet. Az áttérés/áttérítés stratégiái, intézményi keretei.

A keresztény *metanoia* (gör.). Adott vallások szent szövegeinek megtéréstörténetei (pl. bibliai, buddhista és dzsaina szövegek). Megtéréstörténetek mint a megtér(ít)és eszközei (pl. a tékozló fiú példázata az ébredési prédikációkban). Történeti (pl. vallásalapítók, nagy vallási személyiségek) és modern/kortárs megtéréstörténetek teológiai, narratológiai, lélektani stb. elemzése.

Az áttérés/betérés jogi (emberi jogi, vallásjogi) szempontból a történelemben és ennek mai kérdései. Áttérés jogi (pl. házasságjogi) szempontból (endogámia, exogámia; tabuk-tiltások). A reverzális intézménye; szülők és gyermekek vallási hovatartozásának összefüggései.

Tág értelemben ide tartozik a vallás fölvétele beleszületéssel, a közösség, etnikum stb. tagjaként; ennek feltételei, ill. ide tartozó iniciációs, stb. rítusok.

Térítés (békés és erőszakos), *misszió*, *prozelitizmus*. Térítő és nem térítő vallások (vallástipológiai megközelítés). A kifelé irányuló térítés mint az adott vallás jellemző célja. A térítés szemléletbeli alapjai (pl. a térítés mint vallási kötelesség), módszertana, eszköztára a történelemben és modern kommunikációs stratégiái (pl. evangelizációs kampányok tömegkommunikációs eszközökkel).

Áttérítés vallási vitákkal; a hitvitairodalom. Áttérés (vallásváltás), betérés, kitérés és kriptó-vallásváltás (pl. marranizmus, conversók, xueták). A meg/áttérítettek jogi státusa. Államvallás — és a vallásválasztás joga a társadalmakban; a vallási kisebbségek iránti (in)tolerancia; egyház és állam elválasztása. Hatalmi (politikai) terjeszkedés és vallási térítés.

Prozelitizmus az ókori zsidóságban. A keresztény térítések az apostolok korában és az ókereszténységben. A manicheus misszió története és jellege. Európa, benne a magyarság keresztény hitre térése a középkorban; a latin és a bizánci egyház missziós stratégiái. Keresztény missziók a középkori Ázsiában. A térítés az iszlámban: kötelesség és gyakorlat. A buddhizmus mint térítő vallás. Az európai keresztény „pogány-misszió” a kora újkortól. Külmisszió a térítő jellegű vallásokban az újkortól; vallási és kulturális hozadékok. A térítő jellegű új vallási mozgalmak. Missziók története. Misszionáriustörténetek lélektani, irodalmi-narratológiai elemzése.

A vallási megújulás. Reformmozgalmak, reformációk; az európai reformáció és a katolikus megújulás (az ún. „ellenreformáció”) vallástudományi szempontból. Ébredési (awakening, revival), megújulási mozgalmak (pl. Angliában, Észak-Amerikában, ma különösen Dél-Amerikában; Magyarországon). A (protestáns) belmisszió. Legújabb kori lelkiségi mozgalmak a vallási megújulás szolgálatában. Megújulás és intézményesülés. Ezek története és szociológiai vetületei, szerepük az egyházszerkezet átalakulásában (a „mozgalom”, „irányzat”, „szekta”, stb. státuson át az önállósulásig), továbbá a nemzeti identitás, politikai gondolkodás kialakulásában, változásában.

Az egyén döntése a tömegmozgalmak sodrában. A hagyománytól való eltérés, majd az ahhoz való visszatérés (pl. a zsidóságban a *baal tsuva* problematikája, vagy a posztkommunista társadalmakban tapasztalható vallási újraéledés Közép- s Kelet-Európában és a Távol-Keleten).

Aposztázia (hittagadás). A hitehagyás ideológiája és formái a modernitás előtt és után. A tudatos valláselhagyás a korábbi történelemben (pl. Iulianus apostata esete keresztény nézőpontból) és az európai modernitásban (a döntésszerű ateizmus az ún. felvilágosodásban). Az elvilágiasodás, elvallástalanodás (szekularizáció) jelenségei, az egyházból való kilépés: korjelenség és üldözések (vallásellenes propaganda, stb.). A kortárs („hitvallásos”, harcos) ateizmus. — Az exkommunikáció/kiközösítés/anathéma és a visszafogadás (feloldozás) hittani alapjai, rítusai. A bélyegek: aposztata, skizmatikus, eretnek, pogány, kiközösített.

A *Conversio* vallástudományi konferencia programja

ELTE BTK, Trefort-kerti kampusz (1088, Múzeum krt. 4/A: Kari Tanácssterem,
Gombocz Zoltán terem, 4/F: Kerényi Károly terem, 4/I: Bence György terem)

Szeptember 22., csütörtök reggel

Bevezető és megnyitó

8.45–9.00 | DEZSŐ TAMÁS dékán (ELTE BTK)

Plenáris ülés

(elnök: DÉRI BALÁZS tanszékvezető egyetemi tanár, ELTE BTK, Latin Tanszék)

9.00–9.20 | KÖVECSES ZOLTÁN (ELTE BTK, Angol-Amerikai Intézet, Amerikanisztika Tanszék, egyetemi tanár): *Megtérés-metaforák — kognitív nyelvészeti megközelítés*

9.20–9.40 | SZÜCS FERENC (református lelkész, KRE HTK, Rendszeres Teológiai és Ökumenikai Tanszék, tanszékvezető egyetemi tanár): *A megtérés teológiatörténeti és rendszeres teológiai szempontból*

9.40–10.00 | KELEMEN JÁNOS (ELTE BTK, Filozófiai Intézet, Általános Filozófia Tanszék, egyetemi tanár): *A conversio poétikája (Dante)*

10.00–10.20 | KESERÜ KATALIN (ELTE BTK, Művészettörténeti Intézet, egyetemi tanár): *A magyar teozófus művészek „konverziója”*

Szeptember 22., csütörtök délelőtt

I. szekció: Keresztény megtéréstörténetek: narratívák és értelmezések

(elnök: RITOÓK ZSIGMOND professor emeritus, ELTE BTK, Latin Tanszék)

10.40–11.00 | BARTA ZSOLT (református lelkész, Réde — ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktoriskola, doktorandusz): *Egy találkozás visszhangjai Péter történetében*

11.00–11.20 | PECSUK OTTÓ (református lelkész, a Magyar Bibliatársulat főtítkára — KRE HTK, Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék, adjunktus): *A damaszkuszi út: megtérés vagy elhívás?*

11.20–11.40 | RÉNYI ANDRÁS (ELTE BTK, Művészettörténeti Intézet, intézetigazgató, habil. egyetemi docens): *A hiány tapasztalata*

11.40–12.00 | LÉNÁRT TAMÁS (ELTE BTK, Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet, Összehasonlító Irodalom- és Kultúratudományi Tanszék, tanársegéd): *Mi történik Saulussal Mészöly regényében?* (betegség miatt az előadás elmaradt, de ld. e kötetben))

12.00–12.20 | DEJCSICS KONRÁD OSB (bencés szerzetes, gimnáziumi tanár, Pannonhalma — ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktoriskola, Ókortudományi Doktori Program, doktorjelölt): *A megtérés narratívái a IV–V. századi szerzeteselbeszélésekben*

II. szekció: Hinduizmus-buddhizmus I.

(elnök: BETHLENFALVY GÉZA, a MTA-ELTE Altajisztikai Kutatócsoport ny. munkatársa)

10.40–11.00 | RUZSA FERENC (ELTE BTK, Filozófiai Intézet, Ókori és Középkori Filozófia Tanszék, egyetemi docens): *Miért nem léphet be a sűdra a szentélybe?*

- 11.00–11.20 | DEZSŐ CSABA (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Indoeurópai Nyelvtudományi Tanszék, adjunktus): *A király vallása. Áttérő uralkodók, személyes vallás és valláspolitikai a kora középkori Indiában*
- 11.20–11.40 | SZÁNTÓ PÉTER-DÁNIEL (Merton College, Oxford, posztdoktori ösztöndíjas): *Mivel jár a beavatás? A tantrikus buddhista megtérés társadalmi vonzatai a középkori Indiában*
- 11.40–12.00 | SZEGEDI MÓNICA (ELTE BTK, Filozófiatudományi Doktori Iskola, Antik filozófiai program, doktorandusz): *Tibet buddhista megtérése — váratlan fordulat?*
- 12.00–12.20 | RADNÓTI ALICE (történész, kandidátus): *Konverzió, kaszt és politika a mai Pandzsábjában. A „dérá-k” és az indiai szikh orthodoxia*

III. szekció: Megtérés/áttérés az egyház-/vallásjogban

(elnök: KARÁCSONY ANDRÁS rektorhelyettes, ELTE)

- 10.40–11.00 | TURÁN TAMÁS (MTA Kisebbségkutató Intézet, Judaisztikai Kutatócsoport, tudományos munkatárs): *A zsidó hitre való áttérés érvénytelenségének problémája a mai zsidó vallásjogban*
- 11.00–11.20 | ABDUL-FATTAH MUNIF (arab szakos bölcész, az ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola doktorjelöltje): *Betérés és áttérés az iszlám jogban*
- 11.20–11.40 | IFJ. BERTÉNYI IVÁN (ELTE BTK, Történeti Intézet, Művelődéstörténeti Tanszék, adjunktus): *A reverzális-kérdés a XIX. századi Magyarországon*
- 11.40–12.00 | JUHÁSZ-LACZIK ALBIN OSB (bencés szerzetes, gimnáziumi tanár, Pannonhalma): *Megtérés az egyházjogban*

Szeptember 22., csütörtök kora délután

I. szekció: A megtérés az ókeresztény kor teológiájában

(elnök: BUGÁR M. ISTVÁN habil. tszv. egyetemi docens, DE BTK)

- 14.00–14.20 | GERÉBY GYÖRGY (CEU, Középkortudományi Tanszék, egyetemi docens): *A filozófus megtérése. Iustinos mártír, a filozófia, és a kereszténység*
- 14.20–14.40 | HANULA GERGELY (ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktoriskola, Ókortudományi Doktori Program, doktorjelölt — PRTA, Bibliikus Intézet, főiskolai docens): *A katekumenek keresztelési előkészülete Jeruzsálemi Cirillnél*
- 14.40–15.00 | HEIDL GYÖRGY (PTE BTK, Esztétika Tanszék, tanszékvezető egyetemi docens): *Mária Magdolna konverziója: patrisztikus értelmezések*
- 15.00–15.20 | PERCZEL ISTVÁN (CEU, Középkortudományi Tanszék, egyetemi docens): *Szent Simeon, az Új Teológus a keresztény társadalomról*

II. szekció: Hinduizmus-buddhizmus II.

(elnök: BETHLENFALVY GÉZA, a MTA-ELTE Altajisztikai Kutatócsoport ny. munkatársa)

- 14.00–14.20 | HIDAS GERGELY (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Indoeurópai Nyelvtudományi Tanszék, TÁMOP-posztdoktori ösztöndíjas): *Buddhista megtéréstörténetek*
- 14.20–14.40 | KÖRTVÉLYESI TIBOR (ELTE BTK, ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktoriskola, Ókortudományi Doktori Program, doktorandusz — Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Nyelvi Tanszék, tanszékvezető főiskolai docens): *Mára, a sátáni kísértő megtérése az Asókavadánában*

14.40–15.00 | KISS CSABA (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Indoeurópai Nyelvtudományi Tanszék, Tagore-ösztöndíjas): *Matszjéndra megtérése: egy sokkterápia hatásai. (A Matszjéndra-Góráksa legenda a Matszjéndraszanhitában)*

III. szekció: Iszlám I.

(elnök: JEREMIÁS ÉVA egyetemi tanár, ELTE BTK, Iranisztikai Tanszék)

14.00–14.20 | MARÓTH MIKLÓS (a MTA rendes tagja, elnökhelyettes, ELTE-PPKE kutatócsoportvezető): *Térítés és megtérés az iszlámban*

14.20–14.40 | FODOR SÁNDOR (ELTE BTK, Orientalisztikai Intézet, Sémi Filológiai és Arab Tanszék, egyetemi tanár): *Térítés a korai iszlámban*

14.40–15.00 | VÁSÁRY ISTVÁN (ELTE BTK, Orientalisztikai Intézet, Török Filológiai Tanszék, egyetemi tanár): *Az aranyhordai és iráni mongol uralkodók iszlámra térésének narratívái*

15.00–15.20 | DÁVID GÉZA (ELTE BTK, Orientalisztikai Intézet, intézetigazgató, Török Filológiai Tanszék, tanszékvezető egyetemi tanár): *Áttérők az Oszmán Birodalom európai területein a XVI. században*

Szeptember 22., csütörtök késő délután

I. szekció: Hatalom és vallás az ókori Keleten (Az előadások a sorozat 3. kötetében jelennek meg.)

(elnök: DEZSŐ TAMÁS dékán)

16.00–16.20 | VÉR ÁDÁM (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Latin Tanszék/OTKA, tudományos kutató): *Gyakorolt-e nyomást az Asszír Birodalom a jeruzsálemi Templom kultuszára?*

16.20–16.40 | BUHÁLY ATTILA (Nyíregyházi Főiskola, Tanárképző Intézet, főiskolai docens): *„Amikor Haldi nekem a királyságot odaadta...” Az isten és a király Urartuban*

16.40–17.00 | SIMON ZSOLT (MTA Nyelvtudományi Intézet, tudományos segédmunkatárs; ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola, doktorjelölt): *A hettiták és az idegen kultuszok*

II. szekció: Meg/áttéréstörténetek a német és az angol történelemből

(elnök: FRANK TIBOR egyetemi tanár, intézetigazgató, ELTE BTK, Angol-Amerikai Intézet)

15.40–16.00 | BORECZKY Elemér (ELTE BTK, Angol-Amerikai Intézet, Angol Nyelvpedagógiai Tanszék, ny. adjunktus): *John Wyclif conversiója*

16.00–16.20 | ITTÉS GÁBOR (Simmelweis Egyetem, Mentálhigiéné Intézet, egyetemi docens): *Megtért-e Luther 1517 előtt? A „toronyélmény” mint reformációtörténeti probléma*

16.20–16.40 | FERENCZ GYŐZŐ (ELTE BTK, Angol-Amerikai Intézet, Anglisztika Tanszék, egyetemi docens): *John Donne és a konverzió paradoxona*

III. szekció: Iszlám II.

(elnök: FODOR SÁNDOR egyetemi tanár, ELTE BTK, Orientalisztikai Intézet, Sémi Filológiai és Arab Tanszék)

16.00–16.20 | HAJNAL ISTVÁN (ELTE BTK, Orientalisztikai Intézet, Sémi Filológiai és Arab Tanszék, tudományos kutató): *Munkában a misszió. Tények és tévhitek a korai ismā'īlī mozgalom térítő tevékenységéről*

- 16.20–16.40 | PÉRI BENEDEK (ELTE BTK, Orientalisztikai Intézet, Török Filológiai Tanszék, egyetemi docens): *Egy borissza költő megtérése*
- 16.40–17.00 | SZOMBATHY ZOLTÁN (ELTE BTK, Orientalisztikai Intézet, Sémi Filológiai és Arab Tanszék, habil. adjunktus): *Az áttérés mint etnikai kérdés. Vallás és etnikum összefonódása afrikai példák alapján*
- 17.00–17.20 | NÉMETH PÁL (református lelkész, Budapest/Pestszentlőrinc-Ganzkertváros): *Iszlám és térítés keresztyén szempontból átgondolva*

Szeptember 23., péntek reggel

I. szekció: Az „igaz betérők” — és a kitérők

(elnök: SCHÖNER ALFRÉD rektor, OR-ZSE)

- 9.00–9.20 | ZSOM DÓRA (ELTE BTK, Orientalisztikai Intézet, Sémi Filológiai és Arab Tanszék, tanársegéd): *Kereszténységre áttérő zsidók (converso-k) az Ibériai-félszigeten*
- 9.20–9.40 | FRANK TIBOR (ELTE BTK, Angol-Amerikai Intézet, intézetigazgató, Amerikanisztika Tanszék, egyetemi tanár): *Asszimiláció és konverzió a XIX. század végi Közép-Európában*
- 9.40–10.00 | HETÉNYI ZSUZSA (ELTE BTK, Szláv és Balti Filológiai Intézet, Orosz Tanszék, egyetemi tanár): *„Egyszerre kint s bent egeret”: orosz-zsidó írók identitásválságai és identitásváltásai*
- 10.00–10.20 | BALÁZS GÁBOR (SZTE, Filozófia Tanszék): *Igaz betérők? — A betérés intézményének válsága a mai Izraelben*

II. szekció: Antik-pogány megtéréstörténetek

(elnök: BOLONYAI GÁBOR egyetemi docens, ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Görög Tanszék)

- 9.00–9.20 | STEIGER KORNÉL (ELTE BTK, Filozófiai Intézet, Ókori és Középkori Filozófia Tanszék, tanszékvezető egyetemi tanár): *A preszokratikus filozófia terapeutikus vonásai*
- 9.20–9.40 | BODNÁR ISTVÁN (ELTE BTK, Filozófiai Intézet, intézetigazgató, Ókori és Középkori Filozófia Tanszék, habil. egyetemi docens): *A barlanghasonlat mint megtéréstörténet*
- 9.40–10.00 | BUZÁSI GÁBOR (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék, adjunktus): *Julianus — egy Apostata megtérése*

III. szekció: Evangelikál és pünkösdi ébredési mozgalmak

(elnök: CSEPREGI ZOLTÁN prorektor, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Egyháztörténeti Tanszék, egyetemi tanár)

- 9.00–9.20 | IVÁNYI GÁBOR JR. (a Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség [MET] szegedi körzetének lelkésze, WJLF, tanársegéd, OR-ZSE, PhD-jelölt): *Egyház, ébredés és (civil) társadalom John Wesley-nél*
- 9.20–9.40 | BOLLOBÁS ENIKŐ (ELTE BTK, Angol-Amerikai Intézet, Amerikanisztika Tanszék, tanszékvezető egyetemi tanár): *Az amerikai ébredési mozgalmak performatív retorikája*
- 9.40–10.00 | SZIGETI JENŐ (ELTE BTK, Néprajzi Intézet, címzetes egyetemi tanár — ME BTK, professor emeritus): *Megtérési mozgalmak a XIX. századi magyar vallásosság hátterén*

10.00–10.20 | RÁKÓCZI ISTVÁN (ELTE BTK, Romanisztikai Intézet, Portugál Tanszék, habilitált egyetemi docens): *A törzsi pajé, a jezsuita atya, a holland lekipásztor és a pünkösdi prédikátor — missziós stratégiák a modernkori Brazíliában*

Szeptember 23., péntek délelőtt

I. szekció: Hitviták és áttérők a kora újkori Magyarországon

(elnök: HORVÁTH IVÁN egyetemi tanár, ELTE BTK, Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet, Régi Magyar Irodalom Tanszék)

11.00–11.20 | SZENTMÁRTONI SZABÓ GÉZA (ELTE BTK, Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet, Régi Magyar Irodalom Tanszék, adjunktus): *Balassi katolizálása*

11.20–11.40 | KOLTAI KORNÉLIA (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék, adjunktus): *Péchi Simon*

11.40–12.00 | ORLOVSZKY GÉZA (ELTE BTK, dékánhelyettes, Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet, Régi Magyar Irodalom Tanszék, tanszékvezető egyetemi docens): *A XVII. századi magyar irodalom különös interkonfesszionális jellege*

12.00–12.20 | OLÁH SZABOLCS (DE BTK, Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet, egyetemi docens): *Reformátori vita az istenismeret nyelvéről*

II. szekció: A hittérítés technikái a történelemben

(elnök: DÉRI BALÁZS tanszékvezető egyetemi tanár, ELTE BTK, Latin Tanszék)

11.00–11.20 | KÓSA GÁBOR (ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, adjunktus): *A palimpszeszt-misszió — A manicheus térítés technikái*

11.20–11.40 | SALÁT GERGELY (ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, adjunktus): *A katolikus térítés Kínában*

11.40–12.00 | VOIGT VILMOS (ELTE BTK, Néprajzi Intézet, Folklore Tanszék, professor emeritus): *Conversio Hungarorum*

12.00–12.20 | Msgr. TÖRÖK JÓZSEF (ELTE BTK, Néprajzi Intézet, címzetes egyetemi tanár — PPKE HTK, Egyháztörténet Tanszék ny. r. egyetemi tanár): *A magyarok megtéréséről kortárs forrás alapján*

III. szekció: Megtérők és visszatérők ma

(elnök: SZIGETI JENŐ címzetes egyetemi tanár, ELTE BTK, Néprajzi Intézet)

11.00–11.20 | *Rajki Zoltán* (PE, MFTK, Antropológia és Etika Tanszék, habil. egyetemi docens): *Megtéréstípusok az ezredforduló Magyarországon*

11.20–11.40 | dr. med. LACZKÓ ZSUZSANNA SJC (a Jézus Szíve Társasága általános előljárója, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Pszichológia Tanszék, tanársegéd): *Egy ötszáz éves módszer a megtérés szolgálatában — Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatai*

11.40–12.00 | *Benke László* (ELTE, Romanisztika Program, doktorjelölt): *Posztmodern Saulusok a damaszkuszi úton. Jelenkori variációk megtéréselményre és vallási identitásra a pünkösdi-karizmatikus kereszténységben*

12.00–12.20 | VINCZE KATA ZSÓFIA (ELTE BTK, Néprajzi Intézet, Folklore Tanszék, adjunktus): „Visszatérés” a zsidó orthodoxiához. *Etnicitás és vallásosság XXI. századi európai kontextusban*

Szeptember 23., péntek kora délután

I. szekció: Aposztázia, hitehagyás, vallástalanság

(elnök: BODNÁR ISTVÁN egyetemi docens, intézetigazgató, ELTE BTK, Filozófiai Intézet)

14.00–14.20 | LUDASSY MÁRIA (ELTE BTK, Filozófiai Intézet, Általános Filozófia Tanszék, egyetemi tanár): *Rousseau konverziói. (A savoyai vikárius vallásától a lengyel nemzeti hitvallásig)*

14.20–14.40 | PÉTER ÁGNES (ELTE BTK, Angol-Amerikai Intézet, Anglisztika Tanszék, egyetemi tanár): *P. B. Shelley romantikus ateizmusa*

14.40–15.00 | SZÁVAY LÁSZLÓ (ELTE BTK, Történettudományi Doktoriskola, művelődéstörténetész doktorandusz — EHE, teológus doktorandusz): *Elfordulás a kereszténységtől, elfordulás a valóságtól. A modern irodalmi utópiák vallási formái*

II. szekció: *Excommunicatio* és *absolutio*

(elnök: VOIGT VILMOS professor emeritus, ELTE BTK, Néprajzi Intézet)

14.00–14.20 | FÖLDVÁRY MIKLÓS ISTVÁN (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Latin Tanszék, adjunktus): *A Hartvik-agenda exkommunikációs és degradációs-restitúciós rítusainak szerkezete és eredete*

14.20–14.40 | BÁRTH DÁNIEL (ELTE BTK, Néprajzi Intézet, Folklore Tanszék, egyetemi docens, tanszékvezető): „Ritus absolviendi ab excommunicatione”: *A kiközösítettek feloldozásának kora újkori rítuselemei*

14.40–15.00 | KISS RÉKA (MTA, Néprajzi Kutatóintézet, tudományos munkatárs): *Exkommunikáció a kora újkori református gyakorlatban*

15.00–15.20 | DÉRI BALÁZS (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Latin Tanszék, tanszékvezető egyetemi tanár): *A „kizárás” intézménye az anabaptistáknál: a történelemben és ma*

III. szekció: A vallási megújulás alakzatai

(elnök: KELEMEN JÁNOS)

14.00–14.20 | BORBÉLY GÁBOR (ELTE BTK, Filozófiai Intézet, Ókori és Középkori Filozófia Tanszék, habil. tudományos főmunkatárs): *Kilépés a struktúrákból (mendikáns szerzetesség)*

14.20–14.40 | SZALAI MIKLÓS (MTA, Történettudományi Intézet, Újkori Osztály, tudományos munkatárs): *A vallási hagyomány megmerevítése a modernitással szemben — a protestáns fundamentalizmus tanítása a Biblia inspirációjáról*

14.40–15.00 | BIRTALAN ÁGNES (ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Belső-ázsiai Tanszék, tanszékvezető, habil. egyetemi docens): *Vallási megújulás Mongóliában az 1990-es politikai változásokot követően (buddhizmus, sámánizmus, iszlám és kereszténység)*

15.00–15.20 | TATÁR GYÖRGY (ELTE BTK, Filozófiai Intézet, Általános Filozófia Tanszék, habil. egyetemi docens): *Isten megtérése*

A szerkesztésről

Az elhangzott előadásokat a szerkesztés-szöveggondozás során — szerzők és szerkesztők együttesen — igyekeztünk tagolásban, jegyzetelésben, a hivatkozások, rövidítések és hasonlóak tekintetében, stilisztikailag és tipográfiailag egységesíteni, természetesen meghagyva a témák jellegéből adódó, indokolt különbségeket, s ha nem tűntek zavarónak, az egyéni szokásokat, stílussajátosságokat is. Nagyobb terjedelmet vagy külön szakirodalmi felsorolást (bibliográfiát) előzetes megbeszélés szerint néhány olyan esetben tartottunk jónak, ahol a témához magyar nyelven az alapvető információk is hiányoznak, illetve úgy véltük, hasznos, ha egy-egy témáról kissé megemelt, de nem túlzó terjedelemben adunk teljesebb áttekintést.

A nem latin betűs írások átírása mindig nagy gondot okoz. Az ún. akadémiai szabályzatokat sokszor nem övezi teljes szakmai egyetértés — más tekintetben, így a túlzottan szűkkeblű egybeírási szabályoktól is eltértünk, remélhetőleg megelőlegezve későbbi szabályokat... —, illetve bizonyos esetekben teljes a szakmai egyetértés abban, hogy a hivatalos szabályzatot nem használjuk. A görög írást ezért a bevett ókortudományi átírás szerint írjuk át, kivéve a megmagyarosodottnak tekinthető és ezért hangalakilag is sokszor módosult szavakat. (Részben ide tartoznak a bibliai tulajdonnevek is.) E könyvsorozatban igyekszünk az egyes nyelvek-írások szakértőivel olyan átírási elveket találni, hogy a tanulmányok vállalhatóak legyenek a szűkebb szakmai közösség előtt, de ne legyenek riasztóak a szélesebb tudományos vagy érdeklődő közönségnek, különösen az egyetemi hallgatóknak. (Sokféle megoldással kísérletezünk: előfordul, hogy a főszövegben csak magyar betűkkel élünk, de az első előforduláskor vagy jegyzetekben mellékleles tudományos átírást is adunk vagy eredeti betűkkel írjuk le az adott szöveget, bibliográfiai tételt.) Magunk is tudatában vagyunk annak, hogy a teljes következetesség ebben a kötetben még távolról sem valósult meg: van, aki nem fogadta el a sugallt elveket vagy készre szerkesztett, tördelt cikkén már nem hajtottuk végre a közben történt módosításokat, bizonyos esetekben megmaradtak a bevettnek számító, de az általános elvekkel ütköző szóalakok is. Fiatal, megegyezésre kész, de szakmájukban máris tekintélynek számító szerkesztőtársaimmal, akiknek munkáját ezúton is hálásan köszönöm (nevüket a címlapon tüntettem föl) szoros együttműködésben finomítjuk a szerkesztés szempontjait, s remélhetőleg majd sokkal kevesebb hiba vagy következetlenség éktelenkedik a következő kötetekben.

A bibliai neveket több („protestáns”, „katolikus”, zsidó) ejtési hagyomány szerint használhatják szerzőink, de a bibliai könyvek rövidítéseit (kivéve, ha idézetek) az elterjedt, Nestle-féle Biblia-kiadásokban használt rendszer szerint adjuk meg, a fejezet- és versszámozás különbségeit a különböző vallási szöveggörnyezet szerint vagy az egyértelműség kedvéért kétféleképpen közöljük (ez előfordulhat pl. a zsoltárszámozásban). Más vallások szent könyveinél a szerzők a bevett rövidítéseket alkalmazzák.

Déri Balázs egyetemi tanár, az ELTE BTK Vallástudományi Központjának mb. igazgatója

Bevezető előadások

A megtérés teológiatörténeti és rendszeres teológiai szempontból

Szűcs Ferenc

A keresztény megtérésfogalom alapvetően a bibliai szóhasználathoz kapcsolódik és onnan ered. A megtérés az Ószövetségben leginkább a prófétai hagyomány kulcsifejezése; a héber gondolkodás szemléletességének megfelelően az *út* metaforájához kötődik. A *sub* (שוב) ige visszatérést jelent; a bűnnek mint a jó (isteni) út elhagyásának képzelete áll mögötte. A megtérő Istenhez tér vissza, tehát szakít a gonosz úton járással. Amíg a papi tradícióban a bűntől való szabaduláshoz és megtisztuláshoz inkább a kultuszi cselekmények kapcsolódnak (áldozati szertartás, böjt),¹ addig a prófétai hagyomány az őszinte bűnbánatot s az életmód megváltoztatását kapcsolja a megtéréshez. Ezzel nem állítjuk szembe a kétféle vallásos intézményt, csak sajátosságaikat emeljük ki.

A megtérésre hívó prófétai igehirdetés — különösen a fogság előtti időkben — az ítélet, bűnbánat/megtérés és szabadítás meghirdetésének sémáját követte. Akár valósi, akár szociális bűnöket tártak is fel, ezek politikai következményeit is megjövendölték, amelyek elsősorban a szomszédos birodalmak (Assíria, Babilón) felől fenyegették a népet. E szemléletmód szerint a történelmi katasztrófák nem végszzerűen következnek be, hanem Isten büntetéseként, amely elkerülhető, ha a nép visszatér a szövetségi rendhez.² A prófétai bírálat elsődleges címzettjei a nép vezetői, a királyok, akik rendszerint ellenségesen fogadják az ilyen leleplező beszédet. Velük szemben történelmi ideáltípusként áll a dávidi dinasztia alapító uralkodója, aki udvari prófétajának szavára őszinte és mély bűnbánatot tart, s az egyik legszebb bűnbánati zsoltár szerzője lesz. (2Rg=2Sm 12,1–13; Ps 50/51) Ez a prófétai gondolkodásmód az alapja a későbbi, ún. deuteronomista történelemszemléletnek is, amely Izrael egész történelmét, benne a fogság időszakát is így látja.³ (Ez a bibliai szemlélet határozta meg a XVI. századtól kezdve a magyar protestáns történelemfelfogást is, mely a török hódoltságot Isten ítéletének tekintette, és nemzeti tragédiáinkat nemzeti bűneink következményeként magyarázta, el egészen Kölcsey Himnusáig.)⁴

¹ Walther EICHRODT: *Theologie des Alten Testaments*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1963. 273–276.

² Walther ZIMMERLI: *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*. Kohlhammer, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1982. 161–177.

³ Bernhard W. ANDERSON: *Understanding the Old Testament*. Prentice Hall INC., Englewood Cliffs, NJ 1957. 94–96.

⁴ GYÓRI L. János: *A magyar reformáció irodalmi hagyományai*. Református Köznevelési és Köznevelési Intézet, Budapest 1997. 38.

A fentiekből kitűnik az is, hogy az Ószövetségben mind a bűn, mind a megtérés kérdései elsősorban nem individuális és személyes aspektusban vetődnek fel, hanem a *korporatív identitás* nézőpontjából. Így az egyes szám második személyben elhangzó megszólítások — kivéve, ha csakugyan nevesített személyekhez szólnak — *Izrael házáét*, vagyis a népközösség egészét tekintik korporatív személyiségnek.⁵ A megtérés akkor válik történelmi fordulóponttá, ha a nép vezetői és egyes tagjai együttesen változtatják meg gondolkodásukat és cselekedeteiket. Ez a szemléletmód még azokra a kivételesen előforduló esetekre is érvényes, amikor ez a prófétai megtérésre hívás Izrael keretein kívül hangzik, amint ezt a Jónás könyvében látjuk. Jónásnak a nem éppen barátságos Asszír Birodalom fővárosában, Ninivében kell egy bekövetkező ítéletet megjövendőlnie. Nem csoda, ha e kényelmetlen küldetés előtt Tárzisba adja meg a hajóbert, „futván az Urat, mint tolvaj a hóhért” — hogy Babits szavait idézzük. A nem várt fordulat azonban bekövetkezik, mert nem is a próféta, hanem a király adja ki a megtérésre hívó parancsot: „Térjen meg ki-ki az ő gonosz útjáról és abból az erőszakosságból, amely kezeiben van.” (Jon 3,8) Erre a megtérésre válaszul szünteti meg Isten a megjövendőlt ítéletet. Ennek a rendhagyó prófétai narratívának értelmezései közül most arra érdemes figyelni, hogy az izraeli próféta missziójának eredménye egy idegen nép és kultúra világában nem a hagyományos értelemben vett vallási térítés volt, hanem egy kollektív erkölcsi változás, amely képes volt megváltoztatni az adott közösség jövőjét.

A fogság alatti és utáni próféciákban azonban már egy kettős változást is megfigyelhetünk. Egyrészt a bűn és megtérés közösségi, szolidáris szemlélete mellett nagyobb hangsúlyt kap a személyes felelősség és az egyéni megtérés (Ez 18), valamint Isten könyörülete az egyes emberen. Ez visszavezethető arra a tapasztalatra, hogy olykor a bűnös többségben az igazak kis csoportja kiszolgáltatott és veszélyeztetett helyzetben van, s egyedül Isten védelmére számíthat (lásd: panaszszoltárok). Másfelől a fogságban beteljesedett ítéletes prófécia után egyre erőteljesebben hangzik az üdvprófécia, amelyben a megtérés nem előfeltétel, hanem inkább a kegyelem megtapasztalásának a következménye. A messiási üdvígéretnek egyre inkább Isten tetteiről, és egyre kevésbé az ember tetteiről szólnak.⁶

A fogság alatti próféciában a megtérés fogalma már a hazatérés fogalmával is egybecseng, amely majd a pusztán keresztül történik. Ez a meghatározó kép (az exódushagyomány pusztai vándorlásához is kapcsolódva) majd Keresztelő Jánosnak, a „pusztában kiáltó szónak” a fellépésével össze is köti az evangéliumok megtérésre hívó szavát az ószövetségi hagyománnyal. A pusztát az evangéliumok nyitányában szimbolikus hely, a bűnbánat és a megtérés helye.⁷ Noha János a végidők ítéletes prófé-

⁵ A. R. JOHNSON: *An Introduction to the Old Testament*. Faith Ministries, Warsaw, Ind. 1994. 68.

⁶ Claus WESTERMANN (ford. Fórisné Kalós Éva): *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*. [Ráday Kollégium], Budapest 1984. 133–137.

⁷ Eduard SCHWEIZER: *Das Evangelium nach Markus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967. 15–16.

ciájával hív megtérésre, szavai mégis Jézus első igehirdetésével egybehangzóan mutatják, hogy Isten királyságának szorongató közelsége a megtérés oka és indoka. Megtérni nem azért kell, hogy Isten régen várt királysága elérkezzék, hanem azért, mert már itt van. (Mt 3,2; 4,17) Az ok és okozat felcserélése még világosabban látszik a Jézus körüli bűnbánat- és megtéréstörténetekben. Két jellegzetes szituációval szemléltethetjük ezt. Zákeus élet- és szemléletváltását egyáltalán nem előzi meg semmiféle számonkérés vagy bűnbánatra hívás. A határokat átlépő jézusi szeretetből és asztalközösségvállalásból azonban valóságos *metanoia* következik. (L 19,1–10) A másik elbeszélés Péter csodálatos halfogása, amely ezzel a mondattal zárul: „Simon Péter mikor meglátta, Jézus lábaihoz borult, mondván: Uram, eredj el tőlem, mert bűnös ember vagyok.” (L 5,8) Ennek a hagyománynak a nyomvonalában fogalmazódik az alábbi apostoli felismerés is: „Isten jósága téged megtérésre indít.” (R 2,4)

Az evangéliumok egybehangzóan Jézus személyéhez és tanításának páratlan újszerűségéhez kötik az értékeknek azt a „forradalmát”, amely átalakította a vele kapcsolatba kerülők gondolkodását és életszemléletét, azaz valóságos megtérést eredményezett. G. Theissen szerint a Jézus-mozgalom szociológiai sikere éppen azzal magyarázható, hogy a társadalom és a vallás peremére került kisembereknek értéktranszformációt adott. A látható tényeknek ellentmondóan az Isten királyságába került kisemberek nagyobb királyi öntudatra kaptak biztatást, mint a hatalom és vallás felső rétegeinek birtonkon belül lévő tagjai. Ez utóbbiak éppen elbizakodottságuk, önelégültségük miatt maradnak kívül Isten királyságán. Mivel képmutató módon egészségesnek gondolják magukat, nincs szükségük orvosra, így kimaradnak azokból a javakból, melyek az Isten gyermekeinek tulajdonává lehetnek. Ezért kellett forradalmi módon megváltozniuk a hatalomhoz, a vagyonhoz és a tudáshoz kötődő magatartásformáknak. Theissen szerint Jézus az arisztokratikus értékvilágba emelte követőit.⁸ Ehhez viszont gyökeres átértékelődésre volt szükség, amelyet azonosíthatunk a megtérés jézusi értelmezésével.

Az az apostoli küldetés, amellyel Jézus a Máté evangéliuma végén megbízza tanítványait, egyáltalán nem tartalmaz utalást „térítésre”. Tanítvánnyá kell tenniük a népet (*panta ta ethné*), azaz a tanítvány (*mathétés*) elnevezés nem korlátozódik rájuk. A Jézus köréhez később csatlakozók státusa a tizenkettőhöz képest nem lesz alacsonyabb értékű.⁹ Az evangéliumok megtérésfogalmához szorosan kapcsolódnak még a *hinni* és *követni* fogalmak.¹⁰ Mindkettő állandó eleme marad a későbbi missziói igehirdetéseknek is. Ezért főnévi formában nem is fordul elő a gyülekezethez csatlakozókra nézve a *megtértek* kifejezés, csupán a ’hívók’ (*pisteuontes*), ’üdvözülők’ (*sozomenoi*), ill. a ’tanítványok’ (*mathétai*) elnevezésekkel találkozunk. (Act 5,14; 2,47;

⁸ Gerd THEISSEN (ford. Szabó Csaba): *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Kálvin Kiadó, Budapest 2006. 244–260.

⁹ David J. BOSCH (ford. Boros Attila): *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Harmat — PMTI, Budapest 2005. 35.

¹⁰ Leonhard GOPPELT (ford. Szathmáry Sándor): *Az Újszövetség teológiája I.* Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest 1992. 99.

11,26) Ez utóbbihoz Jézus útjának követése is hozzátartozik, vagyis szakítás a korábbi életformával, amit a *megtéréshez méltó lelki, erkölcsi gyümölcsök* igazolnak. (Act 19,23; 22,4; G 5,22–26)

A későbbi évszázadok missziói paradigmaváltásai során a „megtérés” terminus is számos változáson megy keresztül. Bár a latin nyelvű egyházban a *conversio* és a *pae-nitentia* bizonyos értelemben szinonim kifejezések maradnak, az előbbi inkább az egyházba betérőkre vonatkozik, míg az utóbbi az egyházon belül élők megváltozását, Istenhez térését jelenti.¹¹

Már az apostoli atyák korában — és különösen is Hermas Pásztorában — találkozunk azzal a felfogással, hogy a keresztség az az egyszeri megtérés, „amikor a vízbe szállunk, és megkapjuk a korábbi bűneinkre a bocsánatot”.¹² Ebben a megfogalmazásban éppúgy látható a visszaesők megtéréseivel kapcsolatos kezdeti útkeresés, mint az a belőle következő gyakorlat, hogy sokan éppen emiatt halogatták haláluk közelségére megkeresztelkedésüket.¹³

A keresztségnek mint beavatási rítusnak a változásaiban jól tükröződik a *conversio* egyháztörténeti változása is. Az apostoli kor paradigmatis *megtéréstörténetei* kétségtelenül a Krisztus-hitvallást öntudatosan vállaló felnőtt egyénekről szólnak. Némelyikhez azonban hozzáfűződik a korabeli társadalom legkisebb közösségére utaló *oikos*-formula is. (Act 11,14; 16,15; 16,31; 18,8) A római kor szociológiai értelmezésében ez magában foglalta azt is, hogy a *pater familias* dönthetett akár vallási kérdésekben is a nagycsalád egészének (feleség, rabszolgák, gyermekek) nevében, amit azok hitelesen személyes döntésnek fogadtak el.¹⁴ Ez a nagycsaládi tipológia bővül majd ki a népek megtérítésének középkori missziójában, mikor az uralkodó megtérését és megkeresztelkedését népe(i) tömeges megkeresztelése követi. Ezzel az egyház Nagy Konstantin után kényszerűen visszatért a megtérés ókori *korporatív* értelmezéséhez. Ezzel párhuzamosan azonban a nyugati egyház teológiájában érvényesül egy másik irányzat is. Mivel a római jogi gondolkodás öröksége itt elevenebben él, mint Keleten, a bűn, büntetés személyessége hangsúlyosabbá tette a megtérés személyességét is. Szent Ágoston személyes példája, de teológiájában a páli megigazulástan érvényesülése is mutatja ezt. *Deus et anima*, Isten és az egyéni lélek áll ennek a teológiának középpontjában. A *iustitia Dei*-ben nem a mindenség megbékítéséről van már szó, hanem a végső bírói ítéletről, illetve ennek elkerüléséről, amelyet olyan szemléletesen ábrázolnak a gótikus portálok vagy Celanoi Tamás *Dies irae*-je.¹⁵ A középkor rendszeres teológiájának fókuszában ezért az a kérdés áll, hogy a bűnbánat,

¹¹ *Theologische Realenzyklopaedie*, Bd. 5. Walter de Gruyter, Berlin — New York, 1980. 459.

¹² Hermas, Pásztor IV/III.1. VANYÓ László (szerk.): *Apostoli atyák*. Szent István Társulat, Budapest 1980. (Ókeresztény írók 3) 281.

¹³ Carl ANDRESEN: *Handbuch der Dogmengeschichte I*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 220.

¹⁴ Derek TIDBALL: *An Introduction to the Sociology of the New Testament*. Paternoster Press, London 1983. 72–88.

¹⁵ BOSCH (9. jz.) 198.

böjt és vezeklés mennyiben része a *iustificatió*nak. Az *indulgentia* (búcsú) szerepét már IV. Kelemen *Unigenitus* bullája (1349) tisztázza, amennyiben az a már megbocsátott bűnökért járó ideiglenes büntetés elengedésére vonatkozik, és nem a megigazulásra, de csak a *vere paenitentes et confessi* esetében.¹⁶ Luther 95 tételének kezdete a visszaélésekkel szemben éppen erre utal vissza: „Dominus et Magister noster Jesus Christus dicendo: « Poenitentiam agite », omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit.” Az életen át tartó megtérés itt valójában annyit jelent, hogy a hívők életéből soha nem hiányozhat a bűnbánat és megtérés.

A középkori felfogáshoz képest azonban a drámai fordulatot az jelentette, hogy Luther szakított még a *via moderna* ún. *pactum*-teológiájával is, amely szerint Isten beszámítja a megigazításba az ember igyekezetét és bűnbánatát.¹⁷ A reformatori teológia ezt a *sola gratia, sola fide* címszavakhoz kötve utasította el. Miután az üdvrend (*ordo salutis*) kizárólag Isten cselekvésére vonatkozik (Ő az alanya a kiválasztásnak, elhívásnak, megigazításnak és megszentelésnek), a megtérés az elhívásra adott emberi válaszként alárendelt szerepbe kerül. Ebben a másodlagos szerepben azonban nélkülözhetetlen. A páli levelek keresztség-szimbolikáját követve *mortificatio* és *vivificatio*, vagyis az „őember (természeti ember) megöklése és a (krisztusi) újember feltámasztása.”¹⁸ Ez tehát olyan kettős lépés, amelyben a bűnbánat csak kezdet, de folytatódnia kell az Istenben való örömmel és a jócselekedetekre való készséggel.

A megtérésnek ezt a tisztán teológiai leírását már a XVI. századtól kezdve felváltja az újrakeresztelő mozgalmakban, majd a pietizmusban s az evanglikál irányzatokban egy voluntarista értelmezés; eszerint a megtérés a Krisztus melletti tudatos döntéssel s hitvallással azonos, és ezt számos felekezet gyakorlatában a bemelegítéssel zajló keresztség pecsételi meg. Emögött kétségtelenül felfedezhető a nagy protestáns felekezetek vallási kiüresedése, istentiszteleteinek élményszegénysége éppúgy, mint az ipari forradalom után a nagyvárosokban megjelenő elvallástalanodott tömeg, akinek megszólítása már nem volt lehetséges a hagyományos egyházi nyelven. Ez együtt jár a vallás magánüggé válásával s azzal a folyamattal, amelyet Peter Berger vallásszociológus *heretikus imperatívusznak* nevez. Ez a pluralista társadalomban értékválasztásra kötelez mindenkit, hiszen a vallási intézmények már nem működnek a hagyományos módon.

A fogyasztói társadalom individualizmusa azonban a rendszeres teológia másik fő ága, az etika számára is kihívást jelent. Világunk ítéletet hirdető modern prófétái ma nem annyira az egyházak, mint inkább az ökológusok, akik a fenntartható túlélés egyetlen stratégiájának az önkorlátozás etikáját tartják.¹⁹ A megmaradáshoz kollektív szemléletváltásra, azaz *globális konverzióra* van szükség a gazdaságban éppúgy, mint az emberi kapcsolatok terén.

¹⁶ Adolf von HARNACK (ford. Gromon András): *Dogmatörténet*. Tillinger, Szentendre 1998. 247.

¹⁷ Alister E. MCGRATH: *Iustitia Dei*. Cambridge University Press, Cambridge 1993. 4–5.

¹⁸ *Heidelbergi káté*, 88–90. kérdés–felelet.

¹⁹ Christian LINK (ford. Szabó Csaba): *A teremtés teológiája*. KGRE Tanítóképző Főiskolai Kara, Nagykőrös 2007. 250 sk.

Megtérésmetaforák

— kognitív nyelvészeti megközelítés

Kövecses Zoltán

Az alábbiakban a kereszténység megtérésfogalmának bemutatására teszek kísérletet a kognitív nyelvészet eszköztárának segítségével, a „tékozló fiú” példázatán keresztül. Különösen az a kérdés érdekel, hogy a keresztény megtérésfogalmat milyen mértékben alakítják a különböző fogalmi metaforák, hogy pontosan melyek ezek a metaforák, és mi a szerepük a fogalom alakításában.

A fogalom kognitív struktúrája: a megtérés fajtái

Kognitív nyelvészeti megközelítésben, mint minden fogalomnak, a megtérés fogalmának is számos fajtája, változata van, ami azt jelenti, hogy a megtérés fogalma sem határozható meg egységesen, minden változatot magában foglaló módon. Többféle megtérés létezik. Bizonyára vannak nagyon *gyakori*, *tipikus* esetei a megtérésnek, amelyek egységes módon leírhatóak, de ezek az esetek sem merítik ki a megtérés fogalmának minden lehetséges változatát. Továbbá vannak a megtérésnek *kitüntetett* esetei, amelyek jellemzői szintén nem biztos, hogy alkalmazhatóak a megtérés minden esetére. Viszont mind a megtérés tipikus, gyakori esetei, mind a kitüntetett esetek alkalmasak arra, hogy metonimikus módon a megtérés fogalmának egészét (vagyis annak minden tagját) fogalmilag helyettesítsék, képviseljék. Ez azt jelenti, hogy a megtérés fogalma — más fogalmakhoz hasonlóan — metonimikusan elgondolt fogalom. Egyszer a tipikus esetek, másszor a kitüntetett esetek képviselik a fogalom egészét. Ezt két metonímia teszi lehetővé: *a megtérés tipikus esete áll a megtérés fogalmának egésze helyett*, vagy *a megtérés kitüntetett esete áll a megtérés fogalmának egésze helyett*. Amikor egy fogalom valamelyik esete (tipikus, kitüntetett stb.) az egész fogalmat képes megjeleníteni, fogalmilag reprezentálni, az adott fogalom prototípusáról beszélünk. Fogalmi kategóriáinkra általában az jellemző, hogy rendelkeznek egy vagy néhány prototipikus taggal és számos, még a kategóriához tartozó nem prototipikus taggal.¹ A megtérés fogalma ugyanezt a globális fogalmi struktúrát követi.

A következőkben a második, a kitüntetett eset által nyújtott lehetőséget használom fel, és a tékozló fiú példázata mint a megtérés fogalmának egyik kitüntetett esete segítségével mutatom be a megtérés fogalmát. A megtérés fogalmának még számos más

¹ A prototípuson alapuló fogalmi kategóriákról ld. KÖVECSES Zoltán — BENCZES Réka: *Kognitív nyelvészet*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2010.

kitüntetett esetét ismerjük. Most azonban nem ezeket veszem figyelembe, hanem kizárólag a tékozló fiú példázatának elemzésén keresztül igyekszem bemutatni, mit is értünk megtérés alatt. Hangsúlyozom, hogy az így kapott fogalom nem fedi le a keresztényi megtérés minden változatát, ugyanakkor kitüntetett jellegénél fogva, ismertsége okán feltételezhetjük, hogy a példázaton keresztül a keresztényi megtérés lényeges vonásait tárhatjuk fel.

A tékozló fiú története a következő:

(11) Azután ezt mondta: „Egy embernek volt két fia. (12) És az ifjabb azt mondta atyjának: Atyám, add ki a vagyonból a rám eső részt. És ő megosztotta közöttük a vagyont. (13) Nem sok nap múlva a kisebbik fiú összeszedte mindenét, és messze vidékre költözött, és ott eltékozolta minden vagyonát, mert kicsapongó életet élt. (14) Miután mindenét elköltötte, nagy ínség támadt azon a vidéken, úgyhogy nélkülözni kezdett. (15) Ekkor elment, és elszegődött annak a vidéknek egyik polgárához, aki elküldte őt mezőjére disznókat legeltetni. (16) Ő pedig szívesen megtöltötte volna gyomrát azzal a moslékkal, amit a disznók ettek, de senki sem adott neki. (17) Amikor magába szállt, ezt mondta: Az én atyámnak milyen sok bérese bővölködik kenyérben, én pedig éhen halok! (18) Felkelek, és elmegyek az én atyámhoz, és ezt mondom neki: Atyám, vétkeztem az ég ellen és teellened, (19) és nem vagyok méltó, hogy fiadnak nevezs. Tégy engem olyanná, mint a te béreseid közül egy! (20) Felkelt, és elment atyjához. Amikor pedig még távol volt, meglátta őt az ő atyja, és megesett rajta a szíve, és hozzáfutott, nyakába borult, és megcsókolta. (21) A fiú ezt mondta neki: Atyám, vétkeztem az ég ellen és teellened. Nem vagyok immár méltó, hogy fiadnak nevezs. (22) Atyja pedig ezt mondta szolgálóinak: Hozzátok ki a legszebb ruhát, és adjátok föl rá, és húzzatok gyűrűt a kezére és sarut a lábára! (23) És hozzátok elő a hízott tulkot, és vágjátok le, és együnk és vigadjunk. (24) Mert az én fiam meghalt és feltámadott és elveszett és megtaláltatott. Elkezdtek azért vigadozni. (25) Az ő nagyobbik fia pedig a mezőn volt. És amikor hazajött, és közeledett a házhoz, hallotta a zenét és a táncot. (26) Előhívott egyet a szolgálói közül, és megtudakolta, mi történt. (27) Mire az így felelt: A te öcséd jött meg, és atyád levágatta a hízott tulkot, mivel egészségben kapta vissza. (28) Erre ő megharagudott, és nem akart bemenni. De az Atyja kiment, és kérlelni kezdte. (29) Ő pedig így válaszolt atyjának: Íme, én ennyi éve szolgálok neked, és soha át nem hágtam parancsaidat, és nekem egy kecskefiat sem adtál, hogy az én barátaimmal vigadjak. (30) Amikor pedig ez a te fiad megjött, aki paráznákkal tékozolta el a vagyonodat, levágattad neki a hizlalt tulkot. (31) Ő pedig azt mondta neki: Fiam, te mindenkor velem vagy, és mindenem a tied! (32) Vigadnod és örülnöd kellene, hogy a te testvéred meghalt és feltámadt, elveszett és megtaláltatott.” (L 15,11–32)²

A fogalom kognitív háttere

A kognitív szemléletben minden fogalom kiterjedt fogalmi hálózatba ágyazódik.³ Ebben a tanulmányban ebből a fogalmi hálózatból két mozzanatot emelek ki, olyan mozzanatok, amelyek a tárgyalt példázat alapján leginkább relevánsak a megtérés fogalmának megismeréséhez, különösen ennek metaforikus szerkezetéhez. Kétféle kognitív hátteret veszek figyelembe. Az egyik az, amit „eseményháttérnek”, a másik az, amit „helyszínnek” nevezek.

² <http://www.youversion.com/bible/luke.15.bhunnt>

³ Ld. pl. KÖVECSÉS — BENCZES (1. jz.).

Eseményhátter

A megtérés fogalmához az eseményhátteret azoknak az eseményeknek az összessége adja, melyeket egyszerűen „életnek” hívunk. Maga az emberi élet az, amelyben a megtérés mint jelentős, specifikus esemény lezajlik. Az emberi életet gyakran az utazás metaforáján keresztül igyekszünk fogalmilag megragadni, vagyis az élet fogalmát gyakran az utazás fogalmán keresztül konceptualizáljuk.⁴ Ez adja a mindennapi nyelvhasználatból is jól ismert fogalmi metaforát: *az élet utazás*. A tékozló fiú példázatában annyit tudunk, hogy egy ifjúról van szó, aki örökségével elmegy egy másik tartományba, majd visszamegy az atyai házhoz. Nem tudjuk, hogy ez pontosan mikor történik, és mennyi ideig tart. Csak azt tudjuk, hogy mind az elutazás, mind a visszautazás nagy változást hoz az ifjú életében. A példázatban használt, *az élet utazás* metafora nem a szokványosan használt életmetafora, mert benne az életet reprezentáló utazás nem egyirányú, nemcsak egy bizonyos úti célba irányul, és ott befejeződik, hanem az utazás, vagyis az ifjú élete a kiindulóponthoz tér vissza. Már itt is megtaláljuk a „visszatérés”, vagyis a „megtérés” motívumát a történetben, azonban ennél, mint látni fogjuk, jóval többről van szó.

Helyszín

Az utazásként felfogott élet helyszíne kettős: az egyik egy családi gazdaság, amelyet az ifjú atya vezet, a másik Isten országa. Az Isten országa és a családi gazdaság közötti kapcsolat metaforikus, vagyis a konkrétabb, nekünk jobban ismert forrástartományon (a családi gazdaság fogalmán) keresztül hozunk létre, illetve értünk meg egy, a mindennapi tapasztalatainknak kevésbé könnyen hozzáférhető, absztraktabb céltartományt (az Isten országának fogalmát). A metafora a következő: *Isten országa egy családi gazdaság*. Az Isten országa (céltartomány) mint családi gazdaság (forrástartomány) metafora a következő fogalmi megfelelésekre épül (a megfelelések a két tartomány elemei közti kapcsolatok, melyeket a forrástartomány felől a céltartomány felé haladva adok meg):⁵

Isten országa egy családi gazdaság

az atya → Isten

a családi gazdaság → Isten országa

az atya fiai és a béresei → Isten országának lakói

az atya vagyona → az Isten által felkínált örök értékek

a családi gazdaságból történő elutazás → az Isten országának elhagyása

az atya vagyonának elherdálása → az isteni örök értékek elutasítása

A két fogalmi tartomány metaforikus összekapcsolódásának legexplicitebb kifejezése a példázatban az, amikor a vagyonát elherdáló fiú ezt mondja atyjának: „Atyám,

⁴ KÖVECSES Zoltán: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Typotex, Budapest 2005.

⁵ A „fogalmi metafora” elméletéről bővebben ld. KÖVECSES (4. jz.).

vétkeztem az ég ellen és teellened.” Ez vezet a következő fogalmi megfeleléshez a családi gazdaság és Isten országa között:

az atya (vagyon) elleni vétség → az Isten (értékei) ellen való vétség

Mint az alábbiakban látni fogjuk, az *Isten országa egy családi gazdaság* metafora a tékozló fiú példázatának központi metaforája abban az értelemben, hogy a megtérés különböző szakaszai döntően erre a metaforára épülnek, e metaforának a megfeleléseire támaszkodnak.

A megtérés fogalma

A megtérés fogalmát legmegelőbbben mint egy összetett eseményszerkezetet írhatjuk le, amelynek központi részét a szűk értelemben vett megtérés alkotja. A megtérésnek időben egymásra épülő fázisai, szakaszai vannak. Ezek a szakaszok a következők: (1) bűnbeesés, (2) megbánás, (3) bűnbánat, (4) megtérés, (5) megbocsátás. A szakaszok eltérő intenzitással és kifejtettséggel jelennek meg a tékozló fiú példázatában.

A fenti öt szakaszt különböző fogalmi metaforák hozzák létre, és jelenítik meg. A szakaszokat megjelenítő metaforák más és más intenzitással és kifejtettséggel jelennek meg a történetben.

Bűnbeesés

A bűnbeesés meghatározó metaforája a Bibliában a bűn halálként való konceptualizálása: ez a *bűn halál* metafora, amelynek tapasztalati alapját valószínűleg az adja, hogy a súlyos bűnt elkövető ember az ókorban bűnéért gyakran életével fizetett.

Az előbbi metafora teszi lehetővé azt a metaforát, amely a tékozló fiú történetében is fontos szerepet játszik: a *bűnbeesés meghalás*. Az atya ezt mondja: „Mert az én fiam meghalt és feltámadott...”

A példázatban találunk egy másik metaforát is a bűnbeesésre. Ez pedig: a *bűnbeesés elveszés*. Az előbbi idézet így folytatódik: „és elveszett és megtaláltatott”. Az elveszésmetafora összefügghet a már említett, az *élet utazás* metaforával. Elveszni elutazással is tudunk. Az ifjú elutazott egy távoli tartományba, és ezzel elveszett nemcsak a családi gazdaságnak, hanem — a meglévő metaforikus kapcsolat miatt — Isten országának is. Az Isten országából történő kilépés pedig önmagában is bűn (bár az ifjú tetézte a bűnét az isteni érték/atyja vagyona elherdálásával is).

Megbánás

A bűnbeesés után történnie kell valaminek, ami a megbánás cselekedetére indít egy személyt. Ez a megbánást eredményező indíték a példázatban az, hogy a fiú az éhenhalás küszöbére jut. Az éhenhalás motívuma illeszkedik a fent említett, a *bűnbeesés halál* metaforához. A tékozló fiú esetében a bűn csaknem éhenhaláshoz vezet.

Az éhenhalás állapota metaforikus azért is, mert a távoli tartományban (Isten országán kívül) a fiúnak nincs mit ennie, vagyis nem részesedik Isten örök értékeiből, Isten örökké igaz igéjéből. Az itt érvényes metafora a következő: *Isten igéje étel*. Ha nincs étel, éhen halunk a földi világban. Ha nem részesedünk az igéből, nem élünk Isten országában. *Isten igéje étel* — a Biblia egyik kulcsfontosságú metaforája. A példázatban ez a metafora az *Isten országa egy családi gazdaság* metaforával együtt, ahhoz illeszkedve működik: ha nincs étel, nincs élet — sem a földi életben, sem Isten országában.

Magának a megbánásnak a mozzanata ebben a példázatban jóval kisebb intenzitással jelenik meg, mint a bűnbeesésé. Mindössze ennyit olvasunk róla: „Amikor *magába szállt*, ezt mondta...” A magába szállás bizonyos önvizsgálatot jelent, melynek során megítéljük saját magunkat, és arra a következtetésre jutunk, hogy vétkezünk, és jóvá akarjuk tenni vétkeinket. A saját magunk fölötti ítékezés és a magunk fölött mondott ítélet mint forrástartomány fogható fel a megbánás mint céltartomány viszonylatában. A létrejövő fogalmi metaforát így adhatjuk meg: *a megbánás saját magunk megítélése, (hogy vétkezünk)*. Ismét hangsúlyozom azonban, hogy ez a metafora kifejtett formában csak mellékesen jelenik meg a példázat egészében.

Bűnbánat

A bűnbánat és a megbánás nehezen szétválasztható fogalmak, mivel szinte egy időben jelennek meg a megtérés során. A bűnbánatot azonban helyesebb érzésként, ézelemként felfognunk, szemben a megbánással, amely inkább egy racionális folyamat (ítélet). A kettő úgy kapcsolódik össze, hogy a megbánást tanúsító személy, aki megítéli saját magát, az ítélet eredményeként bizonyos negatív, gyötrő érzést érez. Ezért a bűnbánatot tekinthetjük *a megbánás saját magunk megítélése* fogalmi metafora egy metaforikus következményének, vagyis: *a bűnbánat a saját magunk megítéléséből adódó rossz érzés*. Ez a metafora vagy metaforikus következmény sem jelenik meg kifejtett formában a példázatban, de az ifjú világossá teszi, hogyan érez az elkövetett bűn hatására: „Én pedig éhen halok!” A mondat ugyan nem fejezi ki explicit módon, hogy mi az a rossz érzés, amit érez, de az olvasó tudja, hogy az éhenhalás veszélye milyen érzéseket támaszthat.

Maga a bűnbánat érzése gyakran az érzelmek konceptualizálásában használt tartálymetaforában jelenik meg: *az érzelmek folyadékok/anyagok, vagyis a bűnbánat folyadék/anyag*, valamint *az ember a folyadék/anyag tartálya, vagyis a bűnbánó ember folyadék/anyag tartálya*. Ez a metafora azonban nem található meg kifejtett, nyelvi formában a példázatban. Következik azonban belőle az, hogy a bűnbánat, amely a testünkben levő folyadék/anyag, időben hosszantartó állapot, szemben a megbánással, amely egy „pontoszerű”, rövid ideig tartó esemény (amint ezt a „*megbán*” és „[saját magát] *megítéli*” igék is jelzik).

Megtérés

A megtérés végső soron a bűnbeesés folyamatának a megfordítása: el-, visszafordulunk a bűntől, amelyben addig éltünk. Mint láttuk, ez a folyamat a megbánás és a bűnbánat lépcsőin keresztül történik. Mivel a bűn és a bűnbeesés metaforái *a bűn halál, a bűnbeesés meghalás és a bűnbeesés elveszés*, az ettől való elfordulás, visszafordulás ezekkel ellentétes metaforákban jelenik meg, vagyis *a büntelenség élet és a megtérés életre kelés* metaforákban. Megtéréskor a metaforikusan bűnben meghalt ember életre kel, ahogy az atya mondja a példázatban: „Mert az én fiam meghalt és feltámadott.”

Ugyanilyen fontos a megtérés konceptualizálásában *a bűnbeesés elveszés* metafora ellentétéként létrejövő *a megtérés megkerülés* metafora is („mert az én fiam... elveszett és megtaláltatott”). Ez a metafora világosan illeszkedik az eddig azonosított „(el)utazás”, „elfelé történő mozgás/utazás” motívumokhoz, melyeket *az élet utazás* metaforában és az *Isten országa egy családi gazdaság* metaforában található „a gazdaságból történő elutazás → az Isten országából történő elutazás” megfelelésben láttunk. Vagyis ezek ellentétéként a megtérés mint visszatérés jelenik meg, főként az *Isten országa egy családi gazdaság* megfeleléseként:

a családi gazdaságba történő visszatérés → az Isten országába/az Istenhez való megtérés.

A fiú hazatérése, vagyis az emberi megtérés örömet vált ki az atyában, vagyis Istenben. Ez az *Isten országa egy családi gazdaság* metafora egy újabb megfelelésén alapszik:

az atya öröme a fiú hazatérése fölött → Isten öröme az ember megtérése fölött.

Az öröm, melyet az atya/Isten érez a fiú/ember hazatérése/megtérése fölött, az az öröm, amely megjelenik más példázatokban is, például az elveszett bárány és a megtalált drachma példázatában. Ez az öröm feltétel nélküli: a megelőző bűn nem számít, csak az számít, hogy aki/ami elveszett, újra Isten országában van. Ennek Isten örül, és mindenkinek, aki Isten országában él, örülnie kell. Ugyanakkor ez az az öröm, amit a tékozló fiú bátyja nem ért meg. Nem érti, hogy a gazda vagyona, illetve Isten örök értékei nem veszhet (veszhetnek) el, és ha nem vész el (nem vesznek el), az mindenkinek közös öröme, aki Isten országában van.

Isten országában lenni annyit tesz, hogy egy bizonyos állapotban vagyunk és cselekszünk. Ha pszichológusként vizsgálnánk azt az állapotot, amelyet az „Isten országában levés” jelent, és azt kérdeznénk, mi felel meg leginkább annak az állapotnak, amelybe a megtéréskor megtérünk, illetve visszatérünk, akkor a következőt válaszolhatnánk. A megtéréskor abba az állapotba térünk vissza, amelyben kisgyerekkorunkban voltunk. Feltételezhető, hogy ezért mondja Jézus (Mc 10,14): „Engedjétek hozzám jönni a kisgyermeket, és ne tiltsátok el őket; mert ilyeneké az Istennek országa.” De ez csak az egyik lehetőség. A másik az, és ez talán nem egy gyökeresen más állapot, hogy egy olyan állapotba jutunk a megtéréskor, melyben a kereszténység fő értékei határozzák meg cselekedeteinket és gondolatainkat. Ehhez kapunk buzdítást és megerősítést az Újszövetség ígéből.

Bűnbocsánat

A megtérés folyamatának beteljesedése a bűnbocsánat. A bűnbocsánat során a reflektorfény a fiúról az atyára tevődik át. A hazatérő fiúnak, vagyis a megtérő embernek a bűnbocsánatot az atya, vagyis Isten adja. Tehát a bűnbocsánat ezen felfogása a következő metaforában adható meg: *a bűnbocsánat visszafogadás*. Ez a metafora nem más, mint az *Isten országa egy családi gazdaság* metafora egy további megfelelése:

a családi gazdaságba való visszafogadás → az Isten által nyújtott bűnbocsánat,

vagyis az Isten országába történő újbóli bebocsátás.

A bűnbocsánatot a példázatban az előzi meg, hogy az atya szíve „megesik” a hazatérő fiún. Tehát a bűnbocsánatot a szeretet motiválja. Az atyai szeretetnek Isten emberek iránti szeretete felel meg:

az atya szeretete a tékozló fiú iránt → Isten szeretete a bűnös ember iránt.

Ugyanúgy, mint a megtérést követő öröm esetében, a bűnbocsánatot motiváló szeretet is feltétel nélküli. Kijár mind a családját elhagyó fiúnak, mind a bűnös embernek.

Következtetések és további kutatási lehetőségek

A fenti elemzések azt mutatják, hogy a szűk értelemben vett megtérés a következő képi sémaként⁶ fogható fel:

hely/állapot2 → mozgás/változás → hely/állapot1

Vagyis a bűnösség állapotát a büntelenség állapotára változtatjuk. (Megjegyzendő, hogy teológiai értelemben a teljes büntelenség nem elérhető.) Ez a képi séma húzódik meg a magyar *megtérés* (conversio) fogalom mögött.

Az állapotváltoztatás két alapmetaforára épül:

az állapotok helyek
a változás mozgás

Tehát a bűnösség és a büntelenség állapotát mint helyet, az egyik állapotból a másikba történő változást pedig mint az egyik helyről a másikba történő mozgást konceptualizáljuk.

Azt is láttuk azonban, hogy a megtérés folyamata a büntelenség állapotával kezdődik, vagy inkább azt mondhatnánk, hogy a megtérés feltételezi a büntelenség (amilyen mértékben ez lehetséges) előzetes meglétét. Vagyis a fogalom tágabb értelemben többet foglal magában, mint egy egyszerű és egyszeri állapotváltozás. Emiatt az előbbi sémát az alábbiak szerint kell módosítanunk:

hely/állapot1 → mozgás/változás → hely/állapot2
hely/állapot2 → mozgás/változás → hely/állapot1

⁶ KÖVECSES — BENCZES (1. jz).

Az állapot1 = büntelenség, az állapot2 = bűnösség. Az, hogy mi felel meg hely1-nek és hely2-nek, attól függ, melyik metaforával van éppen dolgunk. A példázatbeli megtérés központi metaforája alapján (*Isten országa egy családi gazdaság*) a büntelenség állapota a családi gazdaságnak mint helynek felel meg, míg a bűnösség állapota a gazdaságon kívül levő, távoli tartománynak mint helynek.

Ugyanakkor azt is kimutattuk, hogy az *Isten országa egy családi gazdaság* metafora nemcsak a fenti két sematikus állapotváltozás fogalmi megragadását teszi lehetővé, hanem a megtérési folyamat jóval specifikusabb szakaszait is: így a bűnbeesését, megbánását, a bűnbánatét, a szűken vett megtérését és a megbocsátását is.

Végül az elemzés során arra is rámutattunk, hogy a feltárt többi fogalmi metafora hogyan járul hozzá a megtérés konceptualizálásához. Több specifikus metaforát is találtunk, melyek különböző szerepet játszanak abban, ahogyan a megtérés fogalma felépül. Például az *élet utazás* metafora egy bizonyos eseményhátteret biztosít a fogalom értelmezéséhez, míg az *Isten igéje étel* metafora az *Isten országa egy családi gazdaság* központi metaforához illeszkedve rámutat Isten igéjének életünkben betöltött jelentőségére.

A fentebbiekben felhasznált kognitív nyelvészeti megközelítés további kutatásokat is lehetővé tesz. Elsőként említhetjük annak megvizsgálását, hogy a megtérés *tipikus, gyakori* esetei rendelkeznek-e valamiféle egységes fogalmi struktúrával. A vallásszociológia esetleg rendelkezik részletes leírásokkal arra vonatkozóan, hogy hogyan írják le az emberek a megtéréssel kapcsolatos élményeiket. Ezek felhasználhatók lennének a fentivel hasonló elemzések elvégzéséhez. Ha nem állnak rendelkezésre részletes megtérésbeszámolók, akkor különböző társadalomtudományi eszközökkel (interjú, kérdőív, stb.) létre kell hozni olyan adatbázist, amely aztán kognitív nyelvészeti módszerekkel a fenti módon elemezhető.

Másodszor: meg lehetne vizsgálni a legismertebb *kitüntettetett* keresztény (és nem keresztény) megtéréstörténeteket, és össze lehetne vetni ezeket a tékozló fiú példázata alapján kapott fogalmi struktúrával.

Harmadszor: feltárhatjuk a megtérés prototípusa (prototípusai: tipikus eset és kitüntettetett eset) és nem prototipikus esetei közti fogalmi kapcsolatok részleteit. Ezáltal megismerhetjük a megtérés teljes fogalmi mezejét (vagyis az összes prototipikus és nem prototipikus eset közti szemantikai kapcsolatrendszerét).

Negyedszer: megvizsgálhatjuk, milyen más fogalmak állnak kapcsolatban a megtérés fogalmával, vagyis mely fogalmak tekinthetők a megtérés rokonfogalmainak. Érdemes lenne például az „elhívás” és a „gyónás” fogalmait összevetni a megtérés prototípusával, a fenti megközelítés segítségével.

A *conversio* poétikája: Dante

Kelemen János

A *conversio* kérdése az *Isteni színjáték* szövegével kapcsolatban kétféleképpen vethető fel: egyrészt tematikus, másrészt poétikai szinten.

Tematikus szempontból a költeménynek azokra az epizódjaira emlékeztetek, melyekben megtért személyekről, illetve megtéréstörténetekről olvashatunk. Leghíresebb Statius esete a *Purgatóriumban* (XXII, 67–73),¹ aki a történet szerint a Krisztust megjövendőelő Vergilius hatására titokban megtért kereszténynek:

Úgy tettél, mint kik sötét éjbe mennek
s fáklyát visznek, de nem látják a fényét,
csak az utánuk jövő örül ennek.
„Uj század száll” — daloltad — „uj remény ég;
uj nemzedék jön, égből ereszkedvén;
igazság és aranykor visszatér még!”
Általad lettem költő és keresztény; [...]

De emlékeztethetnék Traianus esetére is. Őérte, szintén a *Purgatórium* egyik epizódja szerint, Gergely pápa járt közbe, hogy lelkét „támassza föl Isten”, s „aztán élve megtérésre vonja” („per suscitarla, / sí che potesse sua voglia esser mossà”; *Paradiso*, XX, 110–111).

Ehelyütt a második, tehát a poétikai megközelítéssel szeretnék foglalkozni. Az *Isteni színjáték* alapjául szolgáló poétikát többféleképpen lehetne elnevezni. Beszélhetnénk például az isteni ihletés poétikájáról, a kimondhatatlan poétikájáról vagy az allegória poétikájáról stb. A „*conversio* poétikája” elnevezés John Freccerótól, a múlt század második felének egyik nagy Dante-kutatójától származik.² A továbbiakban az *Isteni színjáték* Freccero-féle olvasatát tartom szem előtt, s ezt próbálom néhány további szemponttal kiegészíteni.

Elöljáróban megjegyzem, hogy Dante poétikájának a *conversio* poétikájaként való jellemzése összefügg egy filológiai szemléletváltással. A Dante-kutatásnak sok időn át egyik dogmája volt, hogy teológiai és filozófiai szempontból a költő tomista. An-

¹ Facesti come quei che va di notte, / che porta il lume dietro a sé non giova, / ma dopo sé fa le persone dotte, / quando dicesti: „Secol si rinnova / torna giustizia e primo tempo umano, / e progenie scende da ciel nova”. / Per te poeta fui, per te cristiano / [...] Az *Isteni színjáték*ból vett szövegeket Babits Mihály fordításában közlöm, in KARDOS Tibor (szerk.): *Dante Összes Művei*. Magyar Helikon, Bp. 1962. Az *Isteni színjáték* eredeti szövegéből vett idézeteket Giorgio Petrocchi olvasata alapján közlöm: *La divina commedia di Dante Alighieri* a cura di Tommaso di Salvo. (Testo critico stabilito da Giorgio Petrocchi, pubblicato da Mondadori, Milano 1965–67). Zanichelli, Bologna 1987.

² John FRECCERO: *Dante. The Poetics of Conversion*. Harvard University Press, Cambridge, MA 1986.

nak ellenére, hogy senki sem tagadta a sokféle hatást műveiben (így többek közt az arab filozófia vagy a misztikus szerzők hatását), alapvetően Aquinói Szent Tamás követőjének tekintették. Ezzel szemben Freccero az *Isteni színjáték* alapszerkezetének meghatározásában az ágostoni ihletést tartja döntőnek.

Való igaz, Dante már a *Vendégség* egyik helyén hivatkozik (Boethius mellett) Ágostonra, mégpedig annak a fontos kérdésnek a taglalása során, vajon szabad-e önmagunkról beszélni. „Ez a meggondolás — mondja Dante — indította Ágostont a *Vallomások*ban arra, hogy magáról beszéljen, mert életének alakulása, amely a nem jóról a jóra, a jóról a jobbra, a jobbról a legjobbra fejlődött, olyan példát és tanítást adott, amilyent más ily igaz tanú nem szolgáltatathatott volna” (*Vendégség*, I, ii).³ A hivatkozásból kiviláglik, hogy Ágostonra a költő mindenekelőtt úgy tekintett, mint egy rendkívüli tanulságokkal szolgáló szellemi önéletrajz szerzőjére.

Tekintsük ezek után az *Isteni színjáték* prologusát, a *Pokol* két bevezető énekét! Az itt leírt szituáció és Ágostonnak a *Vallomások* VII. könyvében elbeszélte helyzete meglepően hasonlít egymásra, sőt a hasonlóságok mellett feltűnő egyezésekre is bukkanunk. Az egyezések mind nyelvi, mind szerkezeti szempontból szembeötlők.

A szereplő Dante, miután eltévedt egy sűrű erdőben, megpillant egy hegyoldalt, melyre megpróbál feljutni. Tudjuk, hogy ez a Purgatórium hegye. Útját állja azonban három vadállat, s tőlük való félelmében visszahull a mélybe.⁴ Végül a harmadik állat, a nőtényfarkas, olyan bénasággal bénítja meg, hogy elveszíti „a magasság reményét”. Ezek után a következő sorokat olvashatjuk (*Pokol*, I, 55–60):⁵

És mint ki lesné kocka nyereményét,
ha jó a pillanat, mely vakra forgat,
búsan átkozza játékos merényét:
olyanná tőn engem e nyugtalan vad,
mely újra elűzött a magasságtól
ama vidékre, ahol a nap hallgat.

Amit olvasunk, az egy megtéréstörténet, mégpedig egy sikertelen megtérés története: olyan, amilyenről a *Vallomások* VII. könyve is szól. Ágoston ugyanúgy hanyatlik vissza a mélybe, mint Dante, s ő is a maga (képzeletbeli) szörnyeivel küzd:

Arra törekedtem, hogy értelmem élességét a mélységből kiragadjam, de lesüllyedtem ismét. Gyakran törekedtem, de újra meg újra visszahanyatlottam. (*Vallomások*, VII, iii, 182)

³ Ford. Szabó Mihály, in KARDOS Tibor (szerk.) (1. jz.) 161.

⁴ A prologus énekeinek megírásakor Ágostonnak ez a passzusa is Dante szeme előtt lebeghetett: „Más dolog valami erdős magaslatról látnunk a békesség hazáját, de az utat meg nem találunk hozzá, és hiába iparkodunk feléje mellékösvényeken, hol cselvető, kósza szövevények bujkálnak, vezérrükkel, a sárkánnyal és oroszlánnal; és ismét más dolog megmaradnunk a mennyei császár gondviselésével védelmezett odavezető úton [...]” AUGUSTINUS: *Vallomások*. (Fordította Városi István). Gondolat, Budapest 1982. VII, xxi, 211.

⁵ Babits itt nem követi hűen az eredetit (58–61): „Tal mi fece la bestia sanza pace / che, venendomi incontro, a poco a poco / mi ripigneva là, dove ’l sol tace. / Mentre ch’ i’ ruinava in basso loco / [...]”

[...] de nehézkességem csakhamar ismét elvont tőled, és nyögve hanyatlottam képzelet-szörnyeimhez. (*Vallomások*, VII, xvii, 203)⁶

Az erdő, ahol Dante eltévedt, maga a halál: „a halál sem sokkal rosszabb” („tant’è amara che poco più è morte” — *Pokol*, I, 7). És Beatrice is azzal kéri Vergiliust Dante megsegítésére: „Nem látod, amint küzd a zord halállal?” („Non vedi tu la morte che ’l combatte?” — *Pokol*, I, 107.) Ezt úgy kell olvasnunk, hogy a bűnök erdejében tévelygő Dante éppúgy a halálán van, ahogyan a pokol küszöbére érő Ágoston is lelke haláláról beszél:

Már-már a pokol küszöbére léptem. [...] Sok súlyos gonoszság tetézt az áteredő bűn bilincsen kívül. Benne, Ádámban mindnyájan meghalunk. És Krisztusban meg nem bocsátottál még semmit közülük. Nem oldotta még föl keresztjén a bűneimmel magamra vont veled való ellenséges viszonyt. Hogyan is oldhatta volna föl keresztjén? Rajta — ez volt a véleményem — csak látszat-teste vérzett. Amilyen hamisnak ítéltem teste halálát, olyan igaz volt a lelkemé, és amilyen igazi volt teste halála, olyan hamis volt a lelkem élete... (*Vallomások*, V, ix, 138)

A mélységből csakis a holt régi *én* helyébe lépő újjászületett *én* tud felemelkedni. Röviden szólva éppen ez a felemelkedés a megtérés. A szereplő Dante esetében ez hosszú utazást jelent. A „nem jótól” a legjobbhoz vezető útján be kell járnia a túlvilág három birodalmát, s ez — a fikció szerint — reális utazás, hiszen a pokolban, a purgatóriumban és a paradicsomban eléje táruló látvány, bár különböző értelemben, de mégis megkérdőjelezhetetlen realitással bír. Az *Isteni színjáték* túlvilága független az utazótól. Ahogyan ma mondanánk, a megfigyelőtől független, „objektív külvilág”.

Vajon Ágoston esetében is így van? A kérdésre az a válasz, hogy a *Vallomások* hőse *önmagában*, saját lelkében viszi végbe az utazást:

Intést kaptam ebből, hogy térjek magamba, és azért vezetésséddel bensőm mélységébe léptem... (*Vallomások*, VII, x, 196)

Olyan utazás ez, melyhez nincs szükség fizikai mozgásra, sem kocsira, sem hajóra:

És hogy eljussak idáig, nem volt szükségem kocsira, hajóra, még annyi lépés sem kellett, amennyivel a háztól ülőhelyemig eljutottam. Hogy ne csak elinduljak, hanem meg is érkezzek oda, mást nem jelentett, mint az indulás akarását, de erős és elszánt, teljes akarását. (*Vallomások*, VIII, ix, 233)

Felmerül a kérdés, hogy az előbb mondottakkal ellentétben nem lehet-e Dante utazását is így érteni? Végző soron igen. Alapszerkezetét tekintve Dante Ágoston útját ismétli meg. A lélek benső világában egy metaforikus értelmű utazást visz végbe. A *conversio* nem is mehet végbe máshol, mint a lélekben. Ez egyben az *itinerarium mentis in Deum*, melynek fázisairól Szent Bonaventuránál olvashatunk.

Ám erre az alapstruktúrára ráépül az a rendkívül sokrétű, minden részletében kidolgozott költői világ, melyben a hős megtérési szándéka — a segítségére siető vezető közreműködésével — végül szerencsésen megvalósul. Ez nem egy csapásra, hanem folyamatszerűen megy végbe. A történet fő színtere a purgatórium, ahol Dante

⁶ Ezen a helyen a *ruebam in ista cum gemitu* mondatot Dante szinte szó szerint idézi: „i’ rovinava in basso loco” (*Pokol*, I, 61).

nagyrészt még mindig Vergilius vezetésével halad fokról-fokra fölfelé, de *conversiój*ának fő ágense, sőt mondhatjuk célja is: Beatrice. Dante *őhozzá* tér meg a földi paradicsomban, hogy immár az ő vezetésével jusson el a *visio Dei*-ig.

Abból, hogy hosszú út vezet idáig, s hősrünk megtérése nem villámcsapásszerűen bekövetkező váratlan esemény, még nem következik, hogy a fordulat ne lenne radikális. Az *Isteni színjáték* Dante nevű hőse folytonos fejlődésen és átalakuláson megy át, mígnem személyisége tökéletesen kicserélődik. Végül is *ezt* jelenti a *conversio*: a korábbi *én* halálát és egy új *én* születését.

Meg lehet mutatni, hogy Dante a költő a személyiségnek ezt a fejlődését és átalakulását tartalmilag is ábrázolja, mégpedig talán elsőként a világirodalomban. Ezzel a szó szoros értelmében történeti jelentőségű felfedezést tett a személyiséggel kapcsolatban. Ugyanakkor a szóban forgó folyamat állomásait különféle szimbolikus jelekkel érzékelteti. Ehelyütt maradjunk a szimbólumoknál.

A purgatóriumba való belépéskor a hős homlokára — a hét főbűnt jelképezvén — hét *P* betű kerül (*peccatum*), melyek közül egyet minden kör után letöröl az illetékes angyal. Világos, hogy ez a purgatóriumi történet lényegét jelképezi: vagyis Dante fokozatosan megszabadul bűneitől. Csak összes bűnét levetkőzve kerülhet Beatrice szeme elé.

Ám nem elég a bűnöktől megszabadulnia. Magától a bűnös személyiségtől is meg kell szabadulnia, hogy új személlyé változzék át, aki csakis az erény emlékét őrzi, és büszke értelmét aláveti az erény vezetésének (ellentétben a *Pokol* legnagyobb hőseivel, mint amilyen például Odysseus). A földi paradicsomba lépve ebben az átváltozásban lesz segítségére Matilda, aki őt a Léthé és az Eunoé partjára vezeti, hogy igyék a két folyó vizéből. A felszínen tehát ismét egy szimbolikus történetet látunk. A bűntől való megszabadulást kiegészíti a bűn emlékének eltörlése és a jótettek emlékének felidézése. Inni a két folyóból a feledés és az emlékezet összjátékát jelenti (*Purgatórium*, XXVIII, 128–129):⁷

egyik a bűn emlékét törli, másik
ráemlékeztet a feledt erényre.

Ennek az összjátéknak az eredménye, hogy az utazó, megtérvén Beatricéhez, immár megkezdheti útjának harmadik szakaszát, s felrepülhet az égbe. Ekkorra már, az Eunoé habjaiból kilépve, teljesen új ember vált belőle, teljesen „újjáalakult”. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a megújulásnak, az új emberré válásnak ez a motívuma a szöveg kitüntetett pontján tűnik fel, ugyanis ez a motívum zárja a *Purgatóriumot* (XXXIII, 142–145):⁸

[...] e szent habokból kiérve
új ember lettem, mintha új galyat hoz

⁷ Da questa parte, con virtù discende / ce toglie altrui memoria del peccato; / da l'altra, d'ogne ben fatto la rende (127–129).

⁸ Io ritornai da la santissima onda / rifatto sí come piante novelle / rinovellate di novella fronda, / puro e disposto a salire a le stelle.

az új tavasz az újuló növényre:
tisztá, s röpiülni kész a csillagokhoz.

De eközbén megtörtént a találkozás Beatricével. Vessünk egy pillantást a találkozás jelenetére, melyben Dante *conversiója*, a prológusban leírt bukás után, beteljesedik. A jelenet középpontját Beatrice Danténak szóló szemrehányásai alkotják, melyekből megtudjuk, hogy korábban milyen bűnök erdejében tévelygett a költő (*Purgatórium*, XXX, 124–132):⁹

De amikor második korszakomba
elértem én és életet cseréltem:
elvált és tőlem máshoz tért naponta.
Amint húsból a szellemig felértem
és nőtt az erény bennem és a szépség,
láttam, hogy mind kevésbé hevül értem
és hamis út felé fordítja léptét
csalfa képeit követvén a Jónak,
amellyek máshogy adják, mint ígérték.

Dante bűne, röviden szólva, az volt, hogy hamis javakért elhagyta Beatricét, pontosabban: elhagyta mindazokat a javakat, melyeknek szimbóluma Beatrice (hogy melyek ezek, azzal itt nem tudunk foglalkozni). Most azonban, pokolbeli és purgatóriumbeli útjának tanulságait levonva, megbánja bűnét (*Purgatórium*, XXXI, 34–36):¹⁰

És sírva mondtam: „Rossz utakra csaltak
a jelenvalók, csalfa kéjeikkel,
mióta tőlem arcod eltakartad.”

Minden megtéréstörténetnek van egy tőle elválaszthatatlan pedagógiai dimenziója. Ágostonénak is van, s mint láttuk, Dante éppen példamutató volta miatt hivatkozott a *Vallomásokban* önmagáról beszélő Ágostonra. Ezzel összhangban a költő saját *conversióját* is példaértékűnek tartja, ahogyan ezt az *Isteni színjáték* számos helye mutatja. A megtérés feladatvállalást foglal magában, az élmény és a belőle származó tanulság elmondásának kötelességét. Az *Isteni színjáték* egy megtértnek a beszámolója azokról az élményekről, melyeknek éppen azért lett a részese, hogy elmondhassa őket, ahogyan a *Purgatórium* utolsó énekében Beatrice figyelmezteti a költőt (XXXIII, 52–54):¹¹

Te csak jegyezd, mint ajkaim kimondják,
a szót azon élet élőinek, mely
a halál felé járja a bolondját.

⁹ SÍ tosto come in su la soglia fui / di mia seconda etade e mutai vita, / questi si tolse a me, e diessi altrui. / Quando di carne a spirto era salita, / e bellezza e virtù cresciuta m'era, / fu' io a lui men cara e men gradita; / e volse i passi suoi per via non vera, / imagini di ben seguendo false, / che nulla promession rendono intera.

¹⁰ Piangendo dissi: „Le presenti cose / col falso lor piacer volser miei passi, / tosto che 'l vostro viso si nascose.

¹¹ Tu nota; e sí come da me son porte, / cosí queste parole segna a' vivi / del viver ch'è un correre a la morte.

Az emlékezet folytonossága és a személyiség kontinuitása

Érdemes a mondottakat kiegészíteni néhány, a személyiség problémájával kapcsolatos megfontolással. Inni a feledés italából, átváltozni növénné vagy állattá: mindez természetesen jól ismert része az antik mitológiának. A mítoszok vagy az Ovidiusnál és másoknál olvasható történetek ugyanakkor fel sem vetik a személyiség kérdését. Úgy tűnik, hogy az egyén, miközben átváltozik pókká vagy kígyóvá, megmarad ugyanannak. Ez nyilván azt tükrözi, hogy még nem alakult ki a személy modern fogalma, s nem merült fel az a probléma, hogy melyek a személyi azonosság kritériumai egyáltalán. Danténál, aki bőven merít az átváltozástörténetek tárházából, az esetek többségében ugyanezt látjuk. Sőt, túlvilági szereplői szintén megmaradnak annak, amik életükben voltak. Sorsukat egyetlen emblematikus jelenetben foglalja össze, tekintet nélkül arra, hogy életük során bensőleg is megváltozhattak.¹²

Ez alól egyetlen kivétel a *Dante nevű szereplő*. Az ő személyisége, mint hangsúlyoztam, szakadatlan átalakulásban van, s ez lényegi összefüggésben van azzal, hogy az ő története egy *conversio* története. Az ő esetében viszont felmerül egy újabb, az előbbivel ellentétes probléma, de már a mi modern szemszögünkből. Miután Dante ivott a feledés vizéből, s régi bűnös énje meghalt, hogyan maradhatott meg mégis önmaga?

Az emlékezet folytonossága ugyanis a mi felfogásunk szerint feltétele a személyiség kontinuitásának. A személyiség gyökeres átalakulása, *conversio*ja feltételez egy végső soron identikus személyiséget. Hogyan lehet Dante a *conversio* után ugyanaz a személy? Természetesen nem dolgom itt, hogy megoldjam ezt a problémát. Csak jelezni szeretném: *van* jele annak, hogy a problémát Dante érzékelte, s ez egyik alapja annak az állításomnak, hogy Dante nagy felfedezést tett a személyiséggel kapcsolatban.

A jel, amelyre célzok, a következő. Annak, hogy Dante, aki már ivott a Léthé vizéből, *megértse* az őt korholó Beatricét, mindenképpen feltétele, hogy emlékezzék önmagára. S valóban, Beatrice kénytelen ezt elismerni (*Purgatórium*, XXXI, 10–12):¹³

[...] „Mit tündödl?
Felelj! még nem osztak el sötétebb
emlékeid a léthei erőtl.”

Beatrice csakis az önmagával azonos Dantéhoz fordulhat szavaival, s az önmagával azonos Dantét vezetheti tovább az üdvözüléshez vezető úton.

¹² Remekül foglalja ezt össze Hegel: „Itt az emberi érdekek és célok minden egyedi és különös mozzanata eltűnik minden dolog végcéljának abszolút nagysága előtt, egyúttal azonban az, ami egyébként a legmulandóbb és legfutólagosabb az élő világban, objektívan, a legbensejében feltárva, értékében és értéktelenségében a legfőbb fogalom, azaz Isten által megítélve, tökéletesen epikailag áll előttünk. Mert amilyenek az emberek tevékenységükben és szenvedésükben, szándékaikban és megvalósításukban voltak, úgy állnak itt, örökre, mintegy ércszobrokká merevedve.” G. W. F. HEGEL: *Esztétikai előadások*. III. 313.

¹³ [...] „Che pense? / Rispondi a me; ché le memorie triste / in te non sono ancor da l’acqua offense”.

Conversio a modern képzőművészetben

Teozófus művészet

Keserü Katalin

A modern művészettörténet akár konverziók sorozataként is megírható, ha megengedjük, hogy e valláséletre vonatkozó fogalmat a — kultúrantropológusok szerint a vallással éppenséggel igen szoros összefüggésben létezett — művészettel kapcsolatba hozzuk. A modern művészet történetének kezdetét Európában általában ugyanis a művészet világiasodásával hozzák összefüggésbe (azaz a reneszánszsal), melyet most vallás/szemlélet/világnézet-váltásnak is nevezhetünk, azaz konverziónak. A történet azóta Európában egyre zaklatottabb, de ellentétes irányú. A vallás/kultúrtörténet különösen a XVIII. századtól bővelkedik vallás- és alternatív filozófiákban,¹ majd ugyanígy a modern művészettörténet olyan mozgalmakban és fejleményekben, melyek új kánonok megalkotásával-megalapozásával vagy az előző művészetfogalom tagadásával jártak együtt (ezeket gyakran avantgárdnak nevezzük). Közülük a legszembetűnőbb az emberi alak eltűnésével megjelenő absztrakció a XIX. század végén, majd a műtárgy eltűnése a XX. század második felében, hogy a művészi gondolat más médiumainak adja át a helyét — természetesen nem kizárólagosan —, alapvetően megváltozott alkotófolyamatok révén. Vannak tehát konverziók a művészetben belül, s létezik a vallásosként felfogott (antik, keresztény) és a deszakralizált európai művészet konverziója más vallásokba és vallásfilozófiák szerint is. A vallásfilozófiák és a művészetek összefüggései mindkét korszakban kimutathatók.

A következőkben olyan konverziókról szólok, melyek mind a művészet médiumaiban, mind vallásosnak nevezhető irányulásaiban megnyilvánulnak.

Szemben a késő modern esztétikai művészetfogalmával — három példa

Visszatekintésemhez kiindulópontként a közelebbi kort, a XX. század második felét s az 1980-as éveket említem, mikor (a tudományos specializáció korában) a világ egységben látásának igénye határozottan kitapintható volt.² Ekkor készült az egységet a XIX. század végétől a spiritualításban kereső művészet összefoglaló, nagy kiállítása és katalógusa, azt követően, hogy a természet rejtett szakralitását felfedő XIX–XX.

¹ Ld. SZÖNYI György Endre: „A hermetika újkora”, in PÁL József (főszerk.): *Hermetika, mágia. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés*. JATEPress, Szeged 1995. (Ikonológia és Műértelmezés 5) 31–38.

² Diane APOSTOLOS-CAPPADONA (szerk.): *Art, Creativity, and the Sacred. An Anthology in Religion and Art*. Continuum, New York 1984. VIII.

századi művészet összefoglalója is megszületett.³ Magyarországon a *Mágikus művek* összefoglaló címet viselő kiállításon meglevenedtek például a hermetikus Robert Fludd XVII. századi ábrái a makrokozmoszról: színekben tobzódva, lüktetni látszó (kör)formákkal, melyek középpontjában egykor a fény, most pedig egy szív, a keresztény ikonográfiától kisajátított, érzéki-mágikus szerelemjelkép állt.⁴ A nyugati, késő modern absztrakt művészet elvont értékeken nyugvó esztétikája és kánonja idején a „végső valósággal” való misztikus egység keresésének a XIX–XX. század fordulóján már felelevenített vizuális módjai⁵ jelentek meg ismét, látszólag absztrakt festményként, egy, már a XIX. századi populáris kultúrából is ismert motívummal. A Jézus szívét a lüktető, koncentrikus körökből álló ábra közepébe, azok logikája szerint elhelyező, pop-artos gesztus, mely cseppet sem vett el a szeretetjelkép szakralitásából, csak az amerikai ellenkultúra⁶ „make love, not war” népszerű jelszavának jegyében jelenítette meg azt, kétszeresen is ellentétes az absztrakcióval: feltételezett, autonóm funkciójával és elvonatkoztató gyakorlatával.⁷ Részben életteli közlendője: a szeretet-szerelem egység- és közösségteremtő képessége, részben s ezzel szoros összefüggésben a „jelenlétkultúrához” tartozása miatt.⁸ A modern kor sajátos jelensége, a fogyasztói és tárgyas civilizáció fejleményeivel szemben fellépő ellenkultúra⁹ jegyeit hordozza magán a magaskultúra e műve, mely a világ egységének és a beletartozásnak *mágikus és misztikus* élményét idézi a „célracionalizált” vagy célorientált civilizáció gyakorlatával szemben is mint megismerési módot.¹⁰

Ennek a kultúrának a színházat, zenét, vizualitást, költészetet egybeforrasztó jelensége a rock- vagy beat-, később punk-koncert. Noha általában művészetnek nevezik e formát,¹¹ azt hiszem, egyértelműen akkor tekinthetjük műalkotásnak, ha az előadó- és alkotóművészet kettőssége (az előre kidolgozott szerzemény és annak élő — és változó — előadása) helyett maga „a *jelenlét* előállítása”: az extatikus és rítusokat idéző, közös alkotófolyamat jelenik meg műként, melyben a közönség is részt vesz,

³ Edward WEISBERGER (szerk.): *The Spiritual in Art. Abstract Painting 1890–1985*. Los Angeles County Museum of Art, 1986; Robert ROSENBLUM: *Modern Painting and the Northern Romantic Tradition. Friedrich to Rothko*. Thames and Hudson, London 1973.

⁴ KESERÜ Katalin — TÖRÖK Tamás (rend.): *Mágikus művek*. Budapest Galéria — Szombathelyi Képtár, 1987. Az alkotó, Méhes Lóránd Fludd művét (*Utriusque cosmi historia* 1–2. Oppenheim, 1617–1619) nem ismerte. Méhes eredeti művei (*Ösfény-ösvény*, 1985–1987) színes ceruzarajzok, ma későbbi festményváltozataik ismertek.

⁵ Maurice TUCHMAN: „Hidden Meanings in Abstract Art”, in WEISBERGER (szerk.) (3. jz.) 17–61.

⁶ BÍRÓ Dávid: *Ellenkultúra Amerikában*. Gondolat, Budapest 1987. 125–126.

⁷ Lásd még: *Szerelem-oltár* és más művek.

⁸ BÍRÓ Dávid „itt és most”-ra összpontosító kultúráról ír. BÍRÓ (6. jz.) 73–74, 11.

⁹ Theodore ROSZAK: *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*. London, 1979.

¹⁰ BÍRÓ (6. jz.). „A hatvanas évek kulturális forradalma” c. fejezet, 55–79. Az ellenkultúráról szóló szakirodalom szerint annak művészete a pop-art.

¹¹ Lásd a *Jóvilág* című antológiában Keserü Katalin és Grandpierre Attila tanulmányait és zenekarok szövegeit, BEKE László — SZÓKE Annamária (szerk.). ELTE Bölcsészettudományi Kara, Budapest 1984.

s mely alkalomra a maguk testi-lelki valóját előkészítik-feldíszítik a résztvevők. A jelenlét ilyen — szakralitást idéző — előállításának nyitánya a woodstocki koncert volt (White Lake, 1969), s részben hasonlóra vállalkozott az 1970-es évek végétől a Vág-tázó Halottkémek zenekar, melynek produkcióiban formálódott-született maga a leköttázhatatlan, sokszorosíthatatlan, élő mű. Ez nem a klasszikus-autonóm művészet továbbélése, nem is valamely szubkultúra gyakorlata vagy ún. könnyűzene, hanem a rituális-mágikus funkciójú műtípus újramejelenése a nyugati művészetben a teljes világba tartozás megtapasztalása és jelenvalóvá tétele érdekében.¹²

Egy harmadik példa Joseph Kosuth műve, a *Zeno az ismert világ határán* (1993, Velencei Biennále, Magyar pavilon).¹³ A konceptuális művészet „ikonjának” számító, amerikai Kosuth a trieszti Joyce-tanítvány, az erdélyi zsidó családból származó Italo Svevo *Zeno tudata* című, a modernitás „nagy elbeszélésének”, az egyik első „pszichoanalitikus regénynek” nevezett könyve (1923)¹⁴ nyomán készítette azt aktualizáló, falakat borító szöveg- és képfolyamát. A könyvet elemző Erős Ferenc „konverziós hisztériának” nevezi a főhős átlépését az élethazugságok egyikéből (a folytonos színlelésből) a másikba (a betegségbe), mellyel egyúttal az identitáshiányt identitáspótlékkal váltja fel. Freud ekkor írta *Az őszvalami* (az ösztön-én, az egyszerre testi és lelki tudattalan, „das Es”) és *az én* című művét, kiteljesítve a lélek szerkezetéről adott képét. Kosuth a regény páciensének 70 évvel később is aktuális vallomásait eleveníti fel, melyek szerint sem emlékei (emlékképek), sem a feljegyzések nem „igaziak”, a vizuális reprezentáció (a képzőművészet) valójában „elkerülés”.¹⁵ Vele szembe a *jelentés-képződést* állítja, mely a szemlélőben történik meg azon kontextusok révén, melyeket ő maga, a hely és a környezet (valamint a mű-konceptió látható része) hoz létre.

A passzív befogadás helyett jelentésképzésre — azaz életre, jelenlétre — szólító, kontextusaiban létező (racionális) műalkotás, illetve a misztikus-populáris képi megjelenítés és a szinkretikus rítus eltérő típusú mű-alkotások, de szemben álltak a késő modern korszak esztétikai művészetfogalmával,¹⁶ elhagyva azt (Kosuth magát a festészetet a 60-as években, Méhes és a VHK az autonóm művészet ideáját a 80-asokban), hogy annak határain túl keressék a kapcsolatot a „jelenvalóléttel”, ahogy a 100 évvel korábbi filológus-filozófust, Friedrich Nietzschét jellemezte kései értelmezője.¹⁷

¹² GRANDPIERRE Attila: „A punk-rock összefüggései a sámán-zenével mint népzenevel a művészet mágikus erőinek hatásmechanizmusa”, in *Jóvilág* (11. jz.). 91–96. KESERÜ Katalin: „Avantgardizmus és a primitív/népi művészet tradíciója”, *Ars Hungarica* 1988/1 43–53. A VHK fellépését az említett *Mágikus művek* kiállításmegnyitóján nem engedélyezték.

¹³ Joseph KOSUTH: *Zeno Az Ismert Világ Határán*. Múcsarnok, Budapest 1993.

¹⁴ ERŐS Ferenc: „Korai pszichoanalitikus regények: Italo Svevo *Zenója* és Georg Groddeck *Lélekkere-sője*”. Előadás a *Művészet és pszichoanalízis* című szimpóziumon, Janus Pannonius Múzeum, Pécs 2010.

¹⁵ Második beszélgetés. KOSUTH (13. jz.) 135.

¹⁶ Az esztétikai művészetfogalom egyidejű a teológia esztétikai dimenziójával, mely ugyanúgy XIX. századi eredetű, mint a modern, autonóm műalkotás. Mircea ELIADE: „The Sacred and the Modern Artist”, in APOSTOLOS-CAPPADONA (szerk.) (2. jz.) 178–183.

¹⁷ Peter SLOTERDIJK: *A gondolkodó a színpadon. A jó hír megjavításáról. Nietzsche-tanulmányok*. Helikon, Budapest 2001. 39.

Kivonulás — az archaikus világkép felfedezése: természet és mítosz

Nietzschével, persze, egy bölcsészettudományi kérdés keveredett a művészet kérdései közé, de nem véletlenül, hiszen a tudomány művelőjében éppúgy felmerül az igény tárgya egészének, a művészen keresztül a mindenkor alkotó ember összetett (lét)-érzékenységének — s ezáltal saját egzisztenciájának — megragadására, ahogy Kerényi Károly (időközben) jellemezte a klasszika filológust.¹⁸ Az antik élet „lényegében való megértése” pedig szerinte a művészen keresztül lehetséges, mely „az élet értelme”, stílusa pedig „életstílus”.¹⁹ A megértésben éppúgy szerepet játszik „a tények tömegének eleven együtt-tartása”, azaz a „jelenválóság”, mint a tudományos módszerek tekintetében határon kívülnek minősített intuíció — azaz a megértés „teljes emberiségünkől” fakad.²⁰ Így „értelmezi” Kerényit Fenyvesi Kristóf,²¹ a most vizsgálandó késő XIX. századdal hozva őt kapcsolatba, melyet „nem a *tudomány* győzelme” jellemez — amint az a modernizmus interpretációiban felmerül —, „hanem a tudományos *módszer* győzelme a tudomány felett.”²² Kerényi Károly munkásságát ezzel szemben mutatja be. A filozófiák, tudományok, művészetek ugyanis olykor addig idegennek, földrajzi és szellemi határaikon kívülnek vélt területekre lépnek át, egymás megismerési módjait, eredményeit átvéve vagy a maguk területén létező, de más típusú gondolkodási módokat keresve. Nietzschénél az idegen terület India volt, Wilamovitz-Moellendorff szerint,²³ ahová — mint tanainak egyik forrásvidékére — az amerikai alapítású Teozófiai Társaság költözött 1879-ben, hogy majd egy évtized múlva már jelentős népszerűséget könyvelhessen el magának három kontinensen.

Ezzel visszakanyarodva Nietzsche korának művészetéhez,²⁴ és esetleg az ő hatásához a művészetekre,²⁵ az imént említettekhez hasonló kilépések sorozatával szembe-sülhetünk az archaikus világkép felfedezése, a spiritualitás és új tudományos világképek megjelenése nyomán. Az elsőre példa az az esemény, amikor a tudományos és művészeti akadémizmus tetőpontján egy Paul Gauguin nevű festő kilépett a párizsi művészeti életből, hogy — hosszabb-rövidebb ideig — különböző szigeteken élve

¹⁸ KERÉNYI Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Magvető, Budapest 1984. 43–44, 160.

¹⁹ Uo. 160.

²⁰ Uo. 46, 112.

²¹ Fenyvesi Kristóf: *Idegen a Bildung-ban. A határátlépés mint nietzschedanus praxis és Kerényi Károly egzisztenciális filológiája*. Előadás (lásd 12. jz.).

²² Nietzschei megállapítás, idézi KERÉNYI (18. jz.) 155. A módszer ellenében lép fel az anarchista tudományfilozófus, Paul FEYERABEND az 1970-es években: *Against Method*. Verso, London 1986. (Első megjelenés: Humanities Press, London 1975.)

²³ FENYVESI (21. jz.).

²⁴ *A tragédia születése* 1872-ben jelent meg.

²⁵ Nietzsche bejelentése az Isten haláláról (1880) inspirálhatta a szakralitás keresésének különböző módjait.

ne csupán elhagyja az európai festészet már amúgy is — a japán hatás révén²⁶ — megrendült-megújult művészetfelfogását, de hogy magát az életet tanulmányozza-élje, azokat a kiemelkedő és mindennapi rítusokat, amelyekben megnyilvánult az, amit Kerényi a görögségnél keresett: a „lelki és plasztikusan szemlélt természeti valóság”, ezek ősképekben való felismerése-megfogalmazása,²⁷ azaz az élet, a valóságok és a művészet egysége. Az ilyen archaikus társadalmak képzetei-mítoszai szerint a világegyetemben minden él, így az ember és a mindenség közössége adott. Az élet maga az ismeretek forrása, melyek tehát közvetlenül az egyetemes élet idejéhez és teréhez kötik a létezőket, nem hozván létre strukturált, történelmi időt vagy differenciált teret,²⁸ ezeknek megfelelő, funkciójában specializált művészeteket. Az ismétlődő rítusokban mindenkor újra létesül a kapcsolat — a társadalmi és érzelmi struktúrák funkciójaként — a mindenséggel. Ilyen archaikus sziget volt Gauguin számára (Martinique vagy Tahiti előtt) a bretonok világa is, az 1880-as évek második felében. Stílusát ez a „primitív”-nek mondott világ határozta meg (a 100 évvel későbbi határátlépők, kivonulók — Méhes, Grandpierre Attila, Kosuth — a stílussal már nem foglalkoztak), melynek egyik pillére az európai képzőművészet gyakorlatát meghatározó emberalak megváltozása. A mitikus világismeretben ugyanis „a világegyetem sem nem antropomorfikus, sem nem társadalomszabású, hanem kozmoszszabású”.²⁹

Ikonográfiai szempontból ez a kivonulás a természetben élő népekhez — beleértve a társadalom vagy az Európa perifériáin élő paraszti kultúrát is — változásokat hozott a képbe (Van Gogh holland, Axeli Gallén-Kallela finn vagy Paul Bernard és Gauguin bretagne-i markáns paraszthalakjai). A figurák arányai megváltoztak, nagy kéz- és lábfejük, fejüket, az — úgymond — naivan festő Rousseau hasonló alakjait Gauguinnek az egész képszerkezetet átható, az egységes, összefüggő világ képét prezentáló, statikus és érzéki, „naiv” és természetes tahiti típusa³⁰ kanonizálta. Így Gauguin addig ismeretlen anatómiai típusaival új motívumok, a motívumok új arányai (és új képi arányok), új szín- és formavilág, a képtér és a kozmikus tér azonosításának lehetőségei jártak együtt, s ezzel egy teljes világkép, melyben nem az ember a főszereplő.³¹

²⁶ Siegfried WICHMANN: *Japonisme. The Japanese Influence on Western Art Since 1858*. Thames and Hudson, London 2007. Csontváry Kosztka Tivadar a japánok „világraszóló” rajztudását a természet szeretetéből eredeztette: „Feljegyzések: a festő útjai a nagy világban”, in MEZEI Ottó (szerk.): *Csontváry-dokumentumok I. Új Művészet* Kiadó, Budapest é. n. 76.

²⁷ KERÉNYI (18. jz.) 116. Összeeseng ezzel Csontváry kijelentése, melyben a Milói Vénusz halhatatlanságát azzal magyarázta, hogy „az ógörögök normális élete a természet érzete”: „Feljegyzések: a művész és társadalomreformer a világbonlás árnyékában”, in MEZEI (szerk.) (26. jz.) 124.

²⁸ Pierre FRANCASTEL: „A mítosz mint gondolkodási forma”, in UŐ: *Művészet és társadalom. Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest 1972. 85.

²⁹ FRANCASTEL (28. jz.).

³⁰ A teremtet világban (a természetben) gyönyörködő élet mint a teremtet célja jelenik meg Csontvárynál is: „Feljegyzések: a festő útjai a nagy világban”, in MEZEI (szerk.) (26. jz.) 65.

³¹ KESERÜ Katalin: „A művészet Ferenczy Károly korában”, in BOROS Judit — PLESZNIVY Edit (szerk.): *Ferenczy*. Magyar Nemzeti Galéria, Budapest 2011. 8–18.

Művészetföldrajzi változások tehát Európában is zajlottak, mely kitágult: forrásaik a közös európai (antik-keresztény) ikonográfiát feloldó, újabban ismertté vált mítoszok és legendák voltak. Köztük már a romantika óta helyet kaptak az egyes népek különös történetei, melyek — nem utolsósorban Wagner operáinak hatására — a század végére meghódították a képzőművészetet. A természeti jelenségekkel összefonódott istenek eleinte a klasszikus kánon szerint jelentek meg, majd különös figurákként és történetek szereplőiként (Gallén-Kallela *Kalevala*-feldolgozásain: grafikáin, festményein és falképeken — az utóbbiak az 1900-as párizsi világkiállítás finn pavilonjában — vagy G. Munthe norvég faliszőnyegein, melyeket képszőnyegeknek is neveztek a korban, s nyomukban a hun-magyar mitológia magyarországi ábrázolásain — a gödöllői művésztelepen —, a képalkotás különféle technikáiban, és a népművészet által megszélidített természeti motívumokkal összeformálva).³² Egyrészt a népek eredetmítoszai vagy vallásai, meséi szerint és a kor képzetvilágából is született lények elterjedésének általános alapjait az antik mitológiából ismert kettős lények teremteték meg, másrészt e visszatérés a természettel egylényegű létezőkhöz kihatott a korszak antik tematikájú műveinek új megformálására is: a műalkotásban egyforma jelentőségűek lettek a növények, állatok, emberek és tárgyak.³³ Az új vagy újraélesztett mítoszokban és legendákban a különféle létezők kiszámíthatatlan átváltozásaira utaló elemek is megjelentek.³⁴ Az emberi alak jelentőségét átvevő természeti formák és formációk között a világ különböző kultúráiban közös életjelképek (az életfa keleti, ókori, népművészeti változatai) olykor személyes öröklét- vagy világszimbólumokként fogalmazódhattak meg,³⁵ az élő univerzum képeként.

Kivonulás — ezoterikus-tudományos szemlélet és spiritualizmus

A civilizációból, a hagyományos vallásos vagy nem vallásos művészettől a természetbe való visszatatalálás mellett titkos tanítások, ezoterikus vallások és vallásfilozófiák (például a teozófia) kultusza is hozzájárult az ember, a természet és a kozmosz-világmindenség összefüggéseinek művészi kutatásához, újraértelmezéséhez. E „másik típusú” kilépéshez számíthatjuk a természettudományos, elsősorban növénytani és kémiai részkutatásokon vagy ezek összegzésein túllépő, a világ életben való egységét

³² KESERÜ Katalin: „Századforduló – kiállítások”, in ANDRÁS Edit (szerk.): *Angyalokra szükség van. Tanulmányok Bernáth Mária tiszteletére*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Budapest 2005. 63–78.

³³ A szerves világ ugyanis, melyet a népmesék felfedezése gazdagított, bő lehetőséget kínált — az ornamentika elburjánzása mellett — a szürreális, a groteszk, a horrorisztikus vagy a gyermeki-naiv képalkotási módok megjelenésének a művészetben.

³⁴ Hans H. HOFSTÄTTER: „L’iconographie de la peinture symboliste”, in UÓ: *Le symbolisme en Europe*. Musée Boymans-van Beuningen — Musées Nationaux, Rotterdam — Paris 1975–1976. 13. A metamorfózisok jelentőségét már Goethe is hangsúlyozta, s jelentősége — Ovidius nyomán — tagadhatatlan Cézanne művészetében is.

³⁵ Gustav Klimt mozaikja a brüsszeli Palais Stoclet-ban, 1905–1909; Csontváry Kosztka Tivadar: *Magányos cédrus*, 1907. MNB.

és az addig a kizárólagosan emberi tulajdonságoknak vélt karakterisztikumokat az élővilág egészében felfedező tudományos filozófiák³⁶ hatásának megjelenését a művészetben. Amint a természeti-mitikus, úgy az ezoterikus-tudományos szemlélet is változást hozott a művészetbe. Egyidejű feltűnésük miatt olykor ezek a változások szétválaszthatatlanok.

A világ szellemi lényegéhez eljuttató tanokat együtt spiritualizmusnak nevezhetjük. A spiritualizmus nem kevésbé mitikus eredetű, új ikonográfiák kialakulásához vezetett a korai szimbolizmusban. Kezdeményezője az alternatív, orfikus világkép megjelenítője, Odilon Redon volt, aki „a lelki szemeivel látott képeket óhajtotta ábrázolni”,³⁷ amellet, hogy biológus barátja révén az új tudományos felfedezéseket lehetővé tévő mikroszkópon (gór-csőn) keresztül addig láthatatlan lényeket is megfigyelhetett. Kőre rajzolta a látás módjait (a lélek belső szemével való látását a csukott szemmel ábrázolta, a látszatban rejlő lényeg meglátásának magasabb képességét pedig a tágra nyitott szemgolyóval), s a láthatatlan „lényeget” megjelenítő motívumokkal foglalkozott ezoterikus és orfikus hatásokat mutató műveiben.

E tanokban a világ eredendően egységes, az egység maga a tiszta isteni szellem (megfelelője a *nap*, a *fény*), melynek része a lélek is, s mely megtestesül az anyagban (a le szálló fény által). Az anyaggal telítődő, anyagba zárt lélek a földi világból saját aktiválásával (aszkezissel és spirituális evolúcióval) vissza tud térni az isteni egységbe. A *művészet*, mely szellemi és anyagi természetű is, segíthet ebben, hasonlóan a lélekvezetőkhoz: az *angyalokhoz*, a *szerelemhez* s magához Orpheushoz. (Az orfikus kozmogóniában a *levegő* lélek- vagy életprincípium, s a *tűz* is, mely felemészti az anyagot, segít az istenivel való egyesülésben. Az anyagba zárt lelket viszont a *csontváz*, elfedettséget a *maszk* jeleníti meg.)

Orpheus mint egyszerre isteni és emberi lény s mint par excellence szimbolikus művész képes az isteni *egység* és *harmónia* közvetítésére a költészet és zene egységében megnyilvánuló (azaz a kanonizált művészetek határait átlépő) *nyelv* által; e képességével gyógyít, azaz visszaállítja az egységet.³⁸ Sorsa révén ugyanakkor egyesíti magában a nagy (nietzschei) ellentéteket is: az apollói fényt és dionysosi sötétséget, Erőt és Thanatot.

Az orfista tanok, az orfikus körök, Orpheus alakja és története³⁹ megágyaztak a világ bináris ellentéteit egységben tételező, Európán kívüli, illetve Európa „perifériáin” létező kultúrákról szerzett antropológiai és művészi ismeretek befogadásának és beépülésének az európai gondolkodásba.

³⁶ Robert GALBEREATH: „A Glossary of Spiritual and Related Terms”, in WEISBERGER (szerk.) (3. jz.) 367–391.

³⁷ R. H. WILENSKI: *Modern francia festők*. Corvina, Budapest 1972. 27.

³⁸ Roger J. MESLEY: *Odilon Redon*. Disszertáció, University of Toronto, 1983. 15. Most nem térek ki a nietzscheánus *Gesamtkunstwerk* számtalan példájára a korban, valamint harmóniaelvének hatásaira.

³⁹ Például Gustave Moreau: *Orphée*. Párizs, Musée Gustave Moreau.

Más (például teozófus) tanok és a keresztény miszticizmus is a spirituális minőségben tételezték a világ lényegét.⁴⁰ A teozófusok egyik emblémája, a mécses Buddha azon aforizmájának felel meg, mely szerint „testünk lámpához hasonlít, melyben szellemünk ég”.⁴¹ Az így, már emberi alak nélkül is egységbe foglalt anyag és szellem az alapja a spirituális fejlődésnek, mely a kor természettudományos fejlődésemle-tének túlhaladása, és amely egyéni teljesítményként tud végbemenni. Végcélja azonban az egyén feloldódása, az isteni lényeggel való egyesülése — a Teozófiai Társaság (New York, 1875) egyik alapítója, Helena P. BLAVATSKY *The Secret Doctrine* című könyve (1888) értelmében. Az embernek a világ szellemi lényegéhez való visszatérése, azaz spirituális fejlődésének első fázisai mindazonáltal testekként írhatók le: a fizikai testtől és az életprincipiumtól (az éteri testtől) vezet az út az asztrális és lelki (*mental*) testen keresztül a magasabb intelligenciáig, a spirituális lélekig (*soul*), és magáig a szellemig. Az út a látás Redon által is megfogalmazott fejlődésével együtt jár.

Az egyébként láthatatlan lelki-éteri és asztrális (érzelmi és vágy-) testeknek Annie Besant és Charles W. Leadbeater adtak formákat a *Man Visible and Invisible* (1902) és a *Gondolat-formák* című könyvekben (1905), melyek hatása az európai festészetre (pl. Vaszilij Kandinszkijre) ismeretes.⁴² A láthatatlan belső és kozmikus — *nonfiguratív* — elemek így ikonográfiai alapon meghatározták az új, absztrakt képalkotást, a tanokban feltételezett metafizikai-kozmikus tényezők (ritmus, harmónia) egybeesése az esztétizmusban abszolutizált esztétikai alapelvekkel pedig a komponálttól eltérő képi rend alapjait jelentette.⁴³ A teozófus színtan⁴⁴ kiteljesítette ennek nyelvezetét.

Gauguin mesterei és követői (a *Nabik*) közt teozófus festőket találunk (mestere, Claude-Émile Schuffenecker mellett George Lacombe, Paul Ranson, Paul Sérusier).⁴⁵ A *Nabik* egyik tagját, a héber szövegeket kutató, katolikus Sérusier-t megérintette a miszticizmus is, éppúgy, mint a csoport teoretikusát, Maurice Denis-t, aki a keresztény művészet híve volt. A misztikus tapasztalat is a világ nem érzéki természetű egységéről szól, lehetősége minden nagy világvallásban benne rejlik, és ugyancsak megszerezhető gyakorlatok útján. Sérusier festészetében például idővel a szellem tiszta termékeinek tartott geometriai formák jelentek meg a *szent* vagy *univerzális geometria* jegyében (*Kezdetek*, 1910 k.).⁴⁶

⁴⁰ WEISBERGER (szerk.) (3. jz.) 388–389, 376–377, 384–385; KOCH Judit: *Teozófiai gondolatok hatása a századelő művészetében*. Szakdolgozat, ELTE Művészettörténeti Tanszék, 1991.

⁴¹ *Teozófia* 1912. jan. 1. I. évf. 1. sz. 4.

⁴² Vaszilij KANDINSZKIJ: *A szellemiség a művészetben* (1912). Corvina, Budapest 1987.

⁴³ EISEMANN György: „A létformák ritmusa”, in Uő: *Végidő és katarzis*. Orpheusz, Budapest 1991. 53–56.

⁴⁴ GELLÉR Katalin: „Teozófus színtan”, *Enigma* XXXV (2003) 99–100.

⁴⁵ Agnès HUMBERT: *Les nabis et leur époque 1888–1900*. Pierre Cailler, Genf 1954. 11–15, Claire FRECHES-THORY — Antoine TERRASSE: *Les Nabis*. Flammarion, Párizs 1990.

⁴⁶ Robert P. WELSH: „Sacred Geometry. French Symbolism and Early Abstraction”, in WEISBERGER (szerk.) (3. jz.) 70–71. és Maurice TUCHMAN (5. jz.) 20. különböző forrásokra vezetik vissza Sérusier geometriáját.

A spirituális megismerési módok nehezen szétválaszthatók egymástól, amint a művészetben keresztül szerzett spirituális tapasztalatok is, noha a tapasztalatok művészetben való prezentációi ikonográfiailag esetleg megkülönböztethetők. A vallások és alternatív vallásfilozófiák különbségei helyett azonban közös lényegükre figyelhetünk fel, mely egy másik felvilágosodást állított az ismert mellé: a megvilágosodást.

A tudományos ismeretekre hivatkozó filozófiák (monizmus, vitalizmus, energetizmus, organicizmus) kiteljesítették a civilizációból történt fizikai és szellemi kivonulások értelmét. Az egész természet működését biztosító alapjelenségekkel az egységes univerzum létezését bizonyították, egymástól alig megkülönböztethetően. A vitalizmus előkészítői közt Gustav Theodor Fechner (1801–1887) a természet alapjelenségének tartotta a világot átható rezgést, vibrálást, mely — az életáram vagy később, Henri Bergsonnál az életlendület⁴⁷ — egyaránt tételeződött az élő és a szervetlen anyagokban is. E gondolat egyezik a teozófusokéval.⁴⁸ (Kandinszkij, a művészetben a szellemmel foglalkozván, hivatkozott a teozófusokra és Indiára is,⁴⁹ amikor a lélek vibrációjáról mint belső hangzásról írt.⁵⁰) A vitális energiafogalmat pedig, mely szerint a valóságot az energia hozza létre, Wilhelm Ostwald (1853–1932) fejtette ki.⁵¹ A mindent életető energia — beleértve a szellemi energiát is — az energetizmus tétele.

Az anyagokkal dolgozó képzőművész ezeket a természeti jelenségeket a maga anyagaival és eszközeivel állítja elő (vonalak, színek, formák), melyek közül legproblematisabb a festék mint anyag összefüggése a színnel, ezáltal a (szubjektív és optikai) látással és a fénnel, valamint maguknak a színeknek az összefüggései és mindezek összefüggése az Egésszel.⁵² A festők maguk is kutatókká váltak a XIX. században, s a (fizikai és kémiai) színvizsgálatok az ő gyakorlatukban (egyéni) filozófiákká lényegültek. A festészet tehát elszakadt a látható valóság utánzásától, s a festők saját eszközeikkel egy „másik természetet” hoztak létre.⁵³

Az ennek megfelelő művészettörténeti fogalom a legtágabban értelmezett poszt-impresszionizmus: egy egységes stílus után következő, stiláris értelemben szerteágazó korszak fogalma, melynek éppúgy alkotója Gauguin, mint Cézanne vagy Van Gogh. Az egység (vagy az egy, az örök, az állandó) keresését és felmutatását azonban Jean Clair szimbolizmusnak (*symbolon* = 'összehozás') nevezte,⁵⁴ mely — korábbi megha-

⁴⁷ Henri BERGSON: *Téremtő fejlődés* (1907). Akadémia, Budapest 1930.

⁴⁸ „A kozmikus fejlődés hét stanzában” (fordítás Dzryan könyvéből), in H[elena] P[etrovna] BLAVATSKY: *Titkos tanítás* (1888). Budapest. 67.

⁴⁹ KANDINSZKIJ (42. jz.) 21–22.

⁵⁰ Uo. 23–24, 36. Kandinszkij és a teozófia kapcsolatáról Sixten RINGBOM: „Transcending the Visible: The Generation of the Abstract Pioneers”, in WEISBERGER (szerk.) (3. jz.) 131–153.

⁵¹ OSTWALD Vilmos: *Bevezetés a természetfilozófiába* (1901). Budapest 1908.

⁵² Épp ez utóbbit hiányolta SCHOPENHAUER Goethe szintanában, *Színelmélet* című könyve (*Über das Sehen und die Farben*, 1816) Bevezetésében, ld. *Enigma* XXXV (2003) 76.

⁵³ Ekként fogalmazódott meg a művészet már Goethe *Einleitung in die Propyläen* című művében (1798), s majd Cézanne-nál is.

⁵⁴ J. CLAIR: *Lost Paradise. Symbolist Europe*. Montreal Museum of Fine Arts, Montreal 1995. 17–20.

tározása szerint — a látható vagy tudományosan láthatóvá tett világ képeivel szemben a rejtett valóság megmutatására vállalkozik.⁵⁵ Ennek meglátása, maga a dantei értelemben vett „látás” (mely nem azonos a felszín nézésével) a teljes világról szerzhető, de a festői tudással is azonos értelművé vált.⁵⁶ A festő Maurice Denis expresszív szintézisnek nevezte a művészetet, mely valamely érzés szimbóluma.⁵⁷ Mind az expresszivitás, mind a szintézis fogalma jelentős tehát Denis kijelentésében. Az előbbi ő az ábrázolás (*représentation*) és a szó szerinti jelentés (*sens*) elé helyezte.⁵⁸ A kifejező műalkotásban eszerint „(...) úgy reprodukáljuk érzéseinket és álmainkat, hogy harmonikus formákkal és színekkel ábrázoljuk őket”,⁵⁹ melyek a stílusként is megjelenő szintetizmus „élő” vonalakkal meghatározott, sík, az ábrázolásból eredő színformáit éppúgy jelenthetik, mint a (szent) geometriát vagy absztraktnak tűnő színek kompozíciókat és az ornamentális nyelvezet különféle változatait.⁶⁰ (Az európai művészeti hagyományokból kivont ezen eszközök mellett érvényesült egy erős japán hatás is a kor művészetében, például a kalligráfiáé, mely nem más, mint valamely kiérlelt belső vízió rögzítése a hirtelen megjelenés pillanatában,⁶¹ ilyenformán egyszerre elvont és konkrétságában jelenvaló.) A művészi eszköz: a színfolt vagy a vonal önállósága, teljes értékűsége, kifejező volta és léttel telítettségével ebben megragadható. A japán művészet európai hatásával foglalkozó Raymond Dufwa szerint a dekorativitás és a kalligráfia az érzékeny spekuláció és spontán inspiráció, azaz a kettős emberi természet egységét jelenti az alkotásban. Francastel összegzését felelevenítve pedig azt mondhatnánk, hogy a művészet (mint alkotó folyamat) maga rítus, melyben kapcsolat létesül — az érzelmi struktúrák funkciójaként — az egyetemes térrel és idővel, s e kapcsolat (szintézis) megjelenítője a kép.

A kor szintetista művészete tehát az egység szimbóluma. Jean Moréas és Albert Aurier szimbolizmusdefiníciói (1886, 1891) közül Aurier-é — már Gauguin képeinek ismeretében — szubjektívnek, dekoratívnek és szintetikusnak nevezte ezt az egyébként — az irodalmi manifesztum szerint — idealista, valamely eszmét-érzést formába öntő, azt kifejező, szimbólumokat is alkotó művészetet.⁶²

„A természet rejtett arca”⁶³ és ennek tudományos felfedései azonban ezekben a francia művészeti eseményekből kivont meghatározásokban alig-alig bukkannak fel. A ter-

⁵⁵ HOFSTÄTTER (34. jz.) 1.

⁵⁶ Cézanne, Van Gogh vonatkozó kijelentéseit lásd CSORBA Géza: „Indulatok és elméletek. Szemlények a modern művészet dokumentumaiból”, in *Magvető Almanach*. Budapest 1967. 144; DÁVID Katalin (szerk.): *Van Gogh Válogatott levelei*. Budapest 1964. 253.

⁵⁷ Maurice DENIS: „Zűrzavar és tisztaság”, in PÓK Lajos: *A szecesszió*. Gondolat, Budapest 1972. 210.

⁵⁸ HUMBERT (45. jz.) 14.

⁵⁹ Uo. 214.

⁶⁰ KISS Endre részleges mimézisnek nevezi az ábrázoló és az elvont képi gondolkodás kettősségét in *Szecesszió egykor és ma*. Kossuth, Budapest 1984.

⁶¹ Raymond DUFWA: *Winds from the East*. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1981.

⁶² Edward LUCIE-SMITH: *Symbolist Art*. Thames and Hudson, London 1972. 59.

⁶³ KÁLLAI Ernő könyvének címe (Misztótfalusi, Budapest 1947).

mészetelvű, a világ egységét a természetből (és a művészetből) kiindulva, spirituális befolyásoknak is utat engedve megteremtő művészetben⁶⁴ a századforduló kísérletei másként jelentkeztek, az új stílust alkotó szándékok — a stíluskérdések — kevésbé hagytak nyomot, sőt, „a sok us-mus” (értsd: az *izmusok*) elégtelennek tűnt az alkotók szemében ahhoz, hogy a világban feltételezett összefüggéseket, rendet megtalálják.⁶⁵ (Talán ennek is „köszönhető”, hogy az említett, 1986-os kiállítás és más összefoglalók például magyarországi anyagot nem tartalmaztak, mindazonáltal a hazai kutatók megindulására termékenyítőn hatottak.⁶⁶ A következőkben ezek eredményeit foglalom össze.)

Tájkép: Csontváry, Mednyánszky, Olgyay

A festészet nyugati, tájképnek nevezett műfajának történetében nyomon követhető természetszemlélet a romantikától kezdődően többek közt a panteizmust, Isten mindeütt és mindenben való jelenlétének érzését, hitét jelentette, s egyúttal a természeti jelenségeknek a lélekállapotokkal való azonosítását is, ami a lélek egyetemességének tudatát eredményezte. Ez rokon az Európában 1802-ben ismertté vált *upanisadok* világképével, de a keresztény hagyományban is benne rejtőzik. (Eliade szerint az Isten megismerésére képtelen ember az intelligenciájával képes felfedezni őt a természetben, a szakralitást viszont a tudattalanjában őrzi.⁶⁷) A különböző kultúrák és korok Paul Tillich evangélikus teológus által felállított vallástípusai (a szentségek erejében hívő vagy primitív, a misztikus-keleti, a profetikus-protestáló, a humanista és az expresszív típus)⁶⁸ mind léteztek egymás mellett a modern kultúrában, de közülük a misztikus természetvallás és az eksztatikus-spirituális jellegű kereszténység (az expresszív típus) közt született kapcsolat a magyarországi tájfestészetben. (Az Indiában honos miszticizmussal összefüggésben azonban az európai tájképtípus önálló műfajként nem terjedt el, személyes, individuális vonatkozásai még kevésbé.)

Magyarországon a tájkép műfaji kereteiben a materialista gondolkodásból kilépő eszmék és tanok festői megfogalmazást nyertek. (A természetkutatás eredményei nyomán kibontakozó vitalizmus több ponton is közel állt a panteista, a teozófus és a buddhista világnézetekhez; ez utóbbiakat egyértelműen a spiritualizmushoz kötjük.) Sajátos ikonográfia alakult ki, részben a romantikához, részben a festészet „nyelvéhez”, eszközeihez kötődve.

⁶⁴ Nem térek ki itt a nem természetelvű spirituális művészetre, például Nagy Sándor Komjáthy-illusztrációira. Komjáthyról lásd EISEMANN (43. jz.), Nagy Sándorról GELLÉR Katalin: „Újítás és tradícióvállalás”, in GELLÉR Katalin (szerk.): *A gödöllői művésztelep*. Gödöllői Városi Múzeum, Gödöllő 2003. 10–11, 13.

⁶⁵ FELVINCZI TAKÁCS Zoltán: „Hollós Simonról I”, *Művészettörténeti Értesítő* X (1961) 203–208.

⁶⁶ Például KOCH (40. jz.).

⁶⁷ ELIADE (16. jz.).

⁶⁸ Paul TILICH: „Art & Ultimate Reality”, in APOSTOLOS-CAPPADONA (szerk.) (2. jz.) 219–235.

Így történt egy kóborló magyar festő, Mednyánszky László esetében is, aki 1889-ben Párizsban találkozott a „buddhizmussal” — naplói tanúsága szerint.⁶⁹ Írásai sokszor utalnak a buddhista (és darwinista) alapokra épített teozófia fejlődésfelfogásának ismeretére: az ember és a világ mulandó princípiumait követő, állandó princípiumokra (a lélekre, a spirituális lélekre és a szellemre),⁷⁰ amikor a belső világról szól, melyen kívül minden csak illúzió;⁷¹ a belső viszont tágas és gazdag, ám megjelenése az egyéni élethez kötötten időleges. Addigra a francia szimbolista művészet már megalkotta a bensőjére figyelő ember-művész ikonját (Odilon Redon, Puvis de Chavannes csukott szemű alakokat ábrázoló képei),⁷² akinek célja nem az ábrázolás volt, hanem a belső vagy szellemi világ megjelenítése. A látványfestészet keretein belül az ábrázoló és a megjelenítő műtípus (reprezentáció és prezentáció) egysége lett Mednyánszky művészetének jellemzője is.

Tágas tájképei: égi fényt tükröző, földi víz- és folyókanyarulat-képei az európai reneszánsz mélybe vezető, a nézőt a távolsággal (horizontálisan és matematikailag) összekötő képi perspektívája helyett az ég (a mindenség) és a föld között létező (vertikális) kapcsolat „ikonjai”, mely a fény és földi tükörképe által születik,⁷³ olykor érzékeltetve a határtalan szellemi (égi) és a korlátolt (földi) fizikai lét különbségét is (*Végtelen*).⁷⁴ A tükör általi egység⁷⁵ a világ tudott kettősségének meghaladása. E kevés színnel és motívummal festett, majdhogynem üres képek a teozófusoknak a csend (az abszolútum) elérésére irányuló kontemplációja tárgyiasulásainak, a dolgok börtönéből való megszabadulás, az absztrakció felé vezető út állomásainak tűnnek,⁷⁶ amire képcímei is utalnak (*Téli csend*, *Csend*, 1915 e.). Egyúttal — különösen az I. világháborúban festett képein — az enyészet és a „jéghegyek” ellentétével az élet örök körforgásának talán buddhista elképzelésére is utalt. Ezzel Mednyánszky a látványfestészetétől eltérő célja volt: „Hidat kell építeni a véges és a végtelen között” — írta naplójába.⁷⁷ A magas hegyek valóságosan is megteremtik ezt a vertikális kap-

⁶⁹ KOCH (40. jz.) 37.

⁷⁰ Annie BESANT: *The Seven Principles of Man*. Theosophical Publishing Society, London 1982. (Theosophical Manuals 1)

⁷¹ BRESTYÁNSZKY Ilona (szerk.): *Mednyánszky László Naplója*. Képzőművészeti Alap, Budapest 1960. 73.

⁷² A test vak szemével szemben az értő és emlékező lélekről szól: H[elena] P[etrovna] BLAVATSKY: *A csend hangja és más válogatott töredékek* (1889). Magyar Teozófiai Társulat, Budapest 1993.

⁷³ Már az 1870-es években megjelenik ez a műtípusa: *Tiszai halászat*, 1877–1880. Lásd még: *Itató*, 1891; *Latyakos út*, 1890-es évek; *Mocsaras alföldi táj*, 1898 k.; *Lápos táj*, 1906 k.; *Lapály és Tengerszem*, 1900-as évtized.

⁷⁴ Újabban az 1900-as évek elejére datálják. MARKÓJA Csilla (szerk.): *Mednyánszky*. Kossuth Kiadó — Magyar Nemzeti Galéria, Budapest 2003. 387. 155. tétel.

⁷⁵ EISEMANN (43. jz.) 51.

⁷⁶ A spiritualitás ilyen értelmezése: Donald KUSPIT: „Concerning the Spiritual in Contemporary Art”, in WEISBERGER (szerk.) (3. jz.) 313–325. A csend a teozófia egyik fő témája. Vö. BLAVATSKY (72. jz.).

⁷⁷ BRESTYÁNSZKY (szerk.) (71. jz.) 8.

csolatot. Mednyánszky havasokról (a Tátráról) szikrázó fényben készített képeinek sokasága az „egész Nagynak csak a sejtelme”, hiszen — mint mondta — az „magamnak is mindig leírhatatlan volt.”⁷⁸

Közelnézeti, szinte lélegző természeti részletein mindezek ellenkezőjét látjuk: előnek mutatják a világ élettelennek gondolt elemeit: a sziklákat, barlangokat is (*Dunajeci táj*).⁷⁹ Virágzó fákról szóló írásai (levelei), képei is lehetnek a vitalizmus reprezentánsai, de sajátos, kevert „teozófiai buddhizmusáé” is. Az állandó rezgésben lévőnek mutatott virágok révén kialakított, vibráló képfelszínnel (*Rügyező fák*, 1900 k.) a forma- vagy testnélküliséghez vezető buddhista meditációs gyakorlatok köztes szintjeinek élményeit látszott rögzíteni. Akkoriban, és azzal ellentétben történt mindez, amikor — a posztimpresszionizmusban — a modern művészet formacentrikussága kialakult. Habár ennek története kezdetén is (az 1890-es évek elején) felbukkant — a titkos szeánszokat tartó festők, a *Nabik* körében — egy különös, pettyegtetett festőtechnika, mely egyszerre vibráló, mozgalmas és dekoratív felületet eredményezett.

A spirituális és természetfilozófiák egysége tapasztalható meg Csontváry Kosztka Tivadar képein is, melyek különösen jó példái a különböző (tapasztalati-kísérleti, tudományos, filozófiai, illetve mitikus és szubjektív) gondolkodási módok összefüggésének, a hagyományos műfaji és reprezentációs keretek között. Vitalista és ugyanakkor a szellem felsőbbrendűségét tételező, a művészetet tekintve misztikus és érzelemre építő világfelfogásának összetevői⁸⁰ organikus egységet alkottak. Írásai szerint „a világot szellemi erő hozta létre” (135) anyagként, mely egyúttal életre is keltette ezt (97), ez a természet; a teremtő energia a végtelen szeretet, mely a létezőkben is benne rejlik (82–83), s az emberben a szív érzelmével azonos (133); a kettő találkozása misztikus (118–119), s mivel az emberélet célja a test szellemi erővel lehetséges átvándorlása a Pozitívumba (93), aszketikus életvitel szükséges az emberi és a teremtő érzelem találkozásához (83).

A XX. század elején Csontváry forrongó, formálódó, tátrai szikláin (*A Nagy Tarpatak a Tátrában*, 1904–1905),⁸¹ felvidéki vagy mediterrán tájainak rezgő, vibráló,

⁷⁸ Uo. 10.

⁷⁹ Újabban az 1900-as évek első felére datálják. MARKÓJA (szerk.) (74. jz.) 384. 102. tétel. Lásd még: *Dunajec ősszel*, 1900-as évek eleje.

⁸⁰ MEZEI Ottó: „Bevezető Csontváry Kosztka Tivadar írásaihoz, feljegyzéseihez”, CSONTVÁRY KOSZTKA Tivadar: „Újévi kíváncsalmam 1914”, „Feljegyzések: a művész és társadalomreformer a világbomlás árnyékában”, in MEZEI (szerk.) (26. jz.) 16, 48, 118–119, 123. (A következőkben a főszövegben jelölöm a lapszámokat az egyes kijelentéseket alátámasztó idézetekhez.)

⁸¹ KESERÜ Katalin: „Hegyek és mítoszok, avagy a hegyek változó jelentése a magyar művészetben”, in PAP Levente — TAPODI Zsuzsa (szerk.): *Közösség, kultúra, identitás*. Scientia Kiadó, Kolozsvár 2008. 215–223. Az ebben megidézett Jókai-leírás a Kárpátokról később a *Teozófia* folyóiratban is megjelent. Erről GELLÉR Katalin: „Vonjuk ki magunkat egyre jobban és jobban az érzéki csalódások eme világából”, in MARKÓJA (szerk.) (74. jz.) 182. Jókai és a Feszty család buddhizmussal való kapcsolatáról BINCSEK Mónika: „Hollósy József”, in CSORBA Géza — SZÜCS György (szerk.): *Nagybánya művészete*. Magyar Nemzeti Galéria, Budapest 1996. 121–125.

virágzó fáin⁸² — e sajátos ikonográfiai motívumon — felismerszik a vitalizmus filozófiája éppúgy, mint a teozófiának a kozmikus és az emberi fejlődés közös stanzáit leíró tana, melyben a létezés alsóbb fokait vibráció jellemzi.⁸³ Az egyetlen közös létezőre építő gondolata kora monizmusával is összefüggésbe hozható, mely viszont — anélkül, hogy e filozófiai irányzat változatait számba vennénk — az *upanisadok* tanítására vezethető vissza. Ő maga azonban nem ezekre az új tanokra, csak a természetet érző görögökre hivatkozott.⁸⁴

Teóriájának döntő eleme volt az energia mint princípium tételezése, melyet⁸⁵ — a Wilhelm Ostwald nevéhez fűződő, idealista energetizmushoz⁸⁶ hasonlóan — anyagtalannak képzelte, a Naptól eredeztetett,⁸⁷ és legmegfelelőbb megjelenését a művészetben látta. Írásaiban a Nappal és a (fehér, arany és vörös) fénnel foglalkozott. Fényszínei egyeznek a Szellem teozofikus Háromságának színeivel, melyeket később nevezett meg A. Besant.⁸⁸ Csontváryt a színek „világító” vagy „vakító” és *plein-air* fokozatai, illetve a hűvös (kék, lila) színek érdekelték. Saját szintanát Napút festészetnek (azaz a központhoz vezető út megvalósításának) nevezte. A Csontváry színeiben rejlő energiák egységben állnak más művészi eszközeivel: a vonallal például, mellyel együtt a távlat is organikusan születik a képein: a rajz és szín maga a távlat (a világ egészéé, a teremthöz eljutásé, a teremtmény és a földi világ kapcsolatáé).⁸⁹ A szín intenzitásában jelenlévő és a rajzot misztikus értelemben felfogó perspektíva így elsöpörték a festmény síkját és az ezen megkonstruált tér ellentétével kapcsolatos dilemmákat, amint Gauguinnél az archaikus kultúra tapasztalatai vagy a szimbolistáknál az egyes jelenségeket kiemelő plasztikus realizmus.

A Nap említett, ezoterikus-orfista és Mednyánszky spiritualista vagy a Csontváryra jellemző energetista-expresszív kultusza a hívő teozófus művészek képein emblematisztikus megfogalmazást nyert (lásd a lipcsei teozófus folyóirat címlapját — *Fidus* —, melyet 1916-ban a magyar *Teozófia* című folyóirat is átvett).⁹⁰ Olgyay Viktor teozófus volt. A miszticizmusra hajlamos, a tájkép műfajában alkotó, grafikusként

⁸² KESERÜ Katalin: „Mese, látomás, álom a magyar művészetben 1903–1918”, in *Megfestett álmok*. Kiállítási katalógus. Ernst Múzeum, London — Budapest 2003/2004. 11–17.

⁸³ Csontváry írásaiban nem foglalkozik a buddhizmussal vagy a teozófiával, de a Kelet példa volt a szemében. CSONTVÁRY KOSZTKA Tivadar: „A lángész. Ki lehet és ki nem lehet zseni”, in GERLÓCZY Gedeon — NÉMETH Lajos (szerk.): *Csontváry-émlékkönyv*. Corvina, Budapest 1976. (Művészet és Elmélet) 60–65.

⁸⁴ Feljegyzések: a művész és társadalomreformer a világ bomlás árnyékában, in MEZEI (szerk.) (26. jz.) 124.

⁸⁵ CSONTVÁRY KOSZTKA Tivadar: „Energia és művészet: A kultúrember tévedése”, in GERLÓCZY — NÉMETH (szerk.) (83. jz.) 54–59.

⁸⁶ Wilhelm OSTWALD *Természetfilozófiai előadásai* (1901) magyarul *Bevezetés a természetfilozófiába* címen jelentek meg: Dick Manó Kiadása, Budapest 1908.

⁸⁷ CSONTVÁRY KOSZTKA (83. jz.) 60–65.

⁸⁸ A teozófus színekről lásd GELLÉR (81. jz.) 180.

⁸⁹ KESERÜ Katalin (82. jz.).

⁹⁰ KOCH (40. jz.) 33.

európai hírű magyar művész 1895-ben töltött egy nyarat Mednyánszkyval,⁹¹ annak nagybőri családi kastélyában, mely rokonai teozófus köréről is ismert volt. Olgyay müncheni tartózkodása alatt, ahol 1898–1906 között grafikai iskolát működtetett, kezdett a napfény problémájával foglalkozni (*Reggel az erdőn*). Szimmetrikus, architektonikus szerkezetű erdőképein a fák „a háttérből élénk sugárzó fényözönbe rajzolják a festmény vázát.”⁹² (*Napnyugta, Erdő szőnyegén*, utóbbi az 1906-os budapesti téli kiállításon szerepelt.) E tekintetben — vagyis a fény architektúrájának megalkotásában — művészete epigrammatikus tömörségű. Mondhatjuk, hogy a tájkép itt került addig a legközelebb a spirituális élményt absztrakt, geometrikus képi rendszerben megjelenítő buddhista képi hagyományhoz.

Csontváry, Mednyánszky, Olgyay jártak, tanultak Münchenben,⁹³ ahol egy szabadiskolát alapított az 1896-tól Nagybányán, majd 1904-től Técsőn művésztelepet vezető Hollósy Simon. Hollósy elutasította a Münchenben is erős hatást kifejtett keleti vallási tanokat,⁹⁴ de növendékeivel (valamint Ferenczy Károllyal) a tájképet a panteista világkép és a minden részletében összefüggő világ (és egyúttal az örökös mozgás, változás) reprezentánsává tették: „a bennünk létező tartalom csak énünkönki tovább rezgése lehet (az) örökké létező fogalmak(nak) és erőknél — írta egy kései esszéjében volt tanítványának.⁹⁵ *Plein air* festészetükhöz így nyugtalan(ító), szokatlan színkapcsolatok is hozzátartoztak.

A nap és tükröződése, a rezgő virágok, a hegyek, a fénysugarak és — különösen Csontrvárynál — a Hold és víz⁹⁶ mint ikonográfiailag meghatározható motívumok beleillenek a természet- és vallásfilozófiákba, a színek és színkapcsolatok egyéni ki-munkálása azonban arra utal, hogy a komplikált ezoterikus színtanok helyett a festők maguk keresték a természet–világ–teremtő és az ember élet általi egysége jelen-valóvá tételének leginkább festői módjait.

⁹¹ FÖLDI Eszter: *Sokszorosított grafika a magyar képzőművészetben 1892–1914*. Doktori értekezés kézirat, ELTE, 2008.

⁹² FELVINCZI TAKÁCS Zoltán: „Olgyai Viktor”, *Művészet* VIII (1909) 8.

⁹³ Mednyánszky *Alkony* című képe szerepelt az 1901-es VIII. Nemzetközi Művészeti Kiállításon. Vö. KÁRAI Petra — VESZPRÉMI Nóra (szerk.): *München magyarul. Magyar művészek Münchenben 1850–1914*. Magyar Nemzeti Galéria, Budapest 2009. 316.

⁹⁴ Itt kell megjegyeznünk, hogy testvére, Hollósy József fordította először magyarra a *Buddhista Kátét* 1893-ban, majd 1896-ban könyvet is írt *Buddha-mondák* címmel, s hogy Hollósy Simon mellől indult útjára az indiai kultúrát felfedező Baktay Ervin.

⁹⁵ FELVINCZI TAKÁCS (65. jz.).

⁹⁶ A két, felfelé és lefelé irányuló háromszög együtteséből származó teozófus embléma, mely a magyar folyóiraton is szerepelt, a szellem és az anyag egységbe foglalása. Ebben a csúcsával lefelé fordított háromszög az anyagé, mely — Mednyánszky jegyzetei szerint — a Holdat, a vizet is tartalmazza. GELLÉR (81. jz.) 180.

A második teozófusnemzedék: Mattis Teutsch, Mokry-Mészáros

A második nemzedék már egy stílus, az *Art Nouveau* vagy a szintétizmus tapasztalataival indult, azaz a vonal, a szín és az ornemens önálló kifejező erejének birtokában. Az internacionális stílus a természet vitalitását organikus formákkal ragadta meg, de ismeretes a XX. század elejének primitivizmusa és a groteszk iránti vonzalma is, melylyel a művészet egyszerűen túllépett a stíluskísérleteken, hogy — visszatérve az elemi kép- és tárgyakalkotó módszerekhez — a világ egységét a „primitív” kulturális gyakorlatokat idézve jelenítse meg.

Mattis Teutsch János művészete így már a következő lépésekkel: az expresszionista, vizionárius vagy ornamentális, absztrakt festészettel, a kandinszkiji absztrakt expresszionizmussal rokonítható. Ismerték egymást Kandinszkijjal,⁹⁷ s a természetből kiinduló, abszolút (absztrakt) festői eszközökkel⁹⁸ létrehozott „érzésfestészete” össze is vethető az orosz művész és a *Der Blaue Reiter* körének panteista, spirituális képeivel.⁹⁹ Szótárában a művészet benső volta és lelki hatása, a vibráció állapota éppolyan fontos kifejezések, mint Kandinszkijnak voltak *A szellemiség a művészetben* című könyve írásakor.¹⁰⁰ Mattis Teutsch célja ez volt: „Olyan absztrakt műveket alkossak, amelyek mint művészi lények élők önálló életüket, s tiszta lelki érzeteket váltanak ki.” Kiindulópontja az „ember, a maga lelki vibrációjában, testetlenül mint kontaktus az érzet számára. Az érzet meghatározza a művet, amelynek ritmikus kisugárzásai a belső vibráció magyából indulnak ki.”¹⁰¹ Úgy tűnik, a XX. század első évtizedében Münchenben s Párizsban tartózkodó festő, aki később is szerepelt németországi és párizsi kiállításokon, ismerte a teozófiát és Rudolf Steiner teozófiából kinőtt antropozófiáját.¹⁰² Steiner kiindulópontja is az érzésszerű élet¹⁰³ és ennek hazuggá válása,¹⁰⁴ melyen a természetre építő, de az érzékek világa fölé emelkedő művészet és stílus segíthet, sőt, ez — az élettelen világnézet — az emberi lét feltétele. Mattis Teutsch kora művészetének küldetését teljesítette be, amikor kijelentette: „A *piktúra*... új világszemléletet fejez ki”, azaz a festészetben valósul meg az „aktivitásból” eredő filozófia, világszemlélet.¹⁰⁵

⁹⁷ Konrad OBERHUBER: „Gondolatok Mattis Teutschról”, in BAJKAY Éva — JURECSKÓ László — KISHONTHY Zsolt — TÍMÁR Árpád (szerk.): *Mattis Teutsch és a Der Blaue Reiter*. MissionArt Galéria, Budapest — München 2001. 11–12.

⁹⁸ HEVESY Iván: „Mátis Teutsch János”, *Ma* (1918. november 20.) 129.

⁹⁹ Annegret HOBERG: „A Der Blaue Reiter művészei”, in BAJKAY — JURECSKÓ — KISHONTHY — TÍMÁR (szerk.) (97. jz.) 23–30.

¹⁰⁰ Vö. KANDINSZKIJ (42. jz.) az irodalomról írottak: 23.

¹⁰¹ MATTIS TEUTSCH János Katalógus-előszava (Brassó, 1921), in BAJKAY — JURECSKÓ — KISHONTHY — TÍMÁR (szerk.) (97. jz.) 460.

¹⁰² Az Antropozófiai Társaság 1912-ben alakult meg.

¹⁰³ I. Antropozófiai előadás, Stuttgart, 1921. <http://bocs.hu/3part/steiner-03-07.htm>.

¹⁰⁴ Vö. Italo SVEVO: *Zeno tudata*. (Ford. Telegdi Polgár István). Európa, Budapest 1967.

¹⁰⁵ MELIUS N. József: „Látogatás Mattis Teutschnál (1932)”, in BAJKAY — JURECSKÓ — KISHONTHY — TÍMÁR (szerk.) (97. jz.) 469–470.

Kassák Lajos és a *Ma* folyóirat aktivista művészei között Mattis Teutsch az I. világháború idején a természeti motívumokból expresszív és absztrakt, kortársai által abszolútnak mondott festészetet fejlesztett ki, „tüzessé fokozott színekkel s a csavarodó kontúrokkal drámai konfliktusokat közvetítve”.¹⁰⁶ Színvilágát alapjaiban az erdélyi tájak zöldje határozza meg, mely a természet színeként Steiner kiindulópontja is volt a később, 1921-ben a színekről tartott előadásainak.¹⁰⁷ A színélményeken túllépve és objektív megközelítéssel Steiner a zöldet az élet halott képeként nevezte meg. A belefestett „őszibarackvirág-szín a lélek eleven képét jelenti”, a kék mint fényszín pedig „a szellem lelki képét” jelentheti,¹⁰⁸ mint Kandinszkij körében. Mattis Teutsch *Táj* című akvarelljének (1909–1910, Brassó, Művészeti Múzeum) ívei és nyújtózó, fára emlékeztető motívuma ezekből a színekből állnak, belőlük épül fel ritmikusan a figura nélküli kép. Benne együtt tapasztalhatjuk meg a századvég párizsi és a századelő müncheni művészetének és művészetelméletének, sőt, természetfilozófiájának a világot az élő szellemi-lelki princípiumban egyesítő törekvéseit.¹⁰⁹

Mokry-Mészáros Dezső — az önéletrajza szerint — 1913-tól tagja volt a Magyar Teozófiai Társaságnak.¹¹⁰ Akkoriban egy néprajzi tárgyak gyűjtésével foglalkozó svájci műkereskedővel, Julius Eckkel Tuniszba, Alexandriába, majd a Vörös-tengeren át Jemenbe és Ceylon szigetére utazott.¹¹¹ Sajátos primitivizmusa részben az ezeken az utakon megismert tárgyakból, részben a természetből táplálkozott: kézíratos feljegyzése szerint a természet megismeréséhez mikroszkópot használt, s a „sejtek egyszerű világából a képzelet korlátlan és határtalan szabadságával” jött létre az *Élet idegen planétákon* képsorozata, melyben a mikro- és makrokozmoszt azonos, sejtszerű lények alkotják.

A művészet nem stílus- vagy esztétikai kérdést jelentett a számára. 1930-as katalógusa címlapján olvasható önvallomása szerint „Művészetem jórészt az őskorral és idegen planéták életével, a mindenség mysteriumaival foglalkozik, mint sejtelmes visszaemlékezésekkel e roppant távoli idők és korokból. A mai élet kevésbé érdekel. A jelen világnézetekkel nem értek egyet, Ázsiában, Afrikában többet találtam abból, amit intuícióm előre megsejtett, mint Európában. Művészetem célja: e vergődő világban szunnyadó szépségek, sejtelmek felé örömeiket, gondolatokat, lehetőségeket

¹⁰⁶ Szabó Júliát idézi MURADIN Jenő: *Mattis Teutsch János életútja*. <http://mattis.kfki.hu/tanulman/1/tanulma1.html>

¹⁰⁷ Rudolf STEINER: *A színek lényegéről. Egy színtan vázlatja*. ZH Kiadó, Budapest 2003. 15–16. Marie STEINER *Előszava* szerint e színtant Steiner már 1903-ban is — még teozófus korszakában — tanította, uo. 8.

¹⁰⁸ Uo. 19–26. A kék szín a szellem szimbóluma volt a *Blaue Reiter* festőinél, így Kandinszkijnál is (*Kék lovas*).

¹⁰⁹ Hubertus GABNER: „Mattis Teutsch és a Der Blaue Reiter”, in BAJKAY — JURECSKÓ — KISHONTHY — TÍMÁR (szerk.) (97. jz.) 37–62.

¹¹⁰ KOCH (40. jz.) 47.

¹¹¹ DOBRIK István: *Mokry Mészáros Dezső (1881–1970)*. Herman Ottó Múzeum, Miskolc 1985.

ébreszteni, mik tulajdonkép öröktől fogva megvannak, mert isteni eredetűek.”¹¹² „A földi szépségideálok” és „a divatozó izmusok” helyett tehát saját „izmust” alakított ki,¹¹³ képalkotó módszeréhez az intuíció, a képzelet, a vízió éppúgy hozzátartozott, mint a törzsi művészetek ornamentalitása s a világ ismerete.

Ez utóbbiban — feltételezhetően — szerepet játszottak a magát magyarnak valló biológus, Raoul H. Francé publikációi. Francé abból a — saját mikroszkópos vizsgálatainak eredményeként megfogalmazott — tényből indult ki, hogy az ember érzékelési lehetőségeivel megismert világ „nem valóság, legalábbis nem a dolgoknak tulajdonképpeni léte, hanem csak... egyik megszokott módja a lét megértésének.”¹¹⁴ Részben Ernst Haeckel nyomán, részben a biológia, a fizika és a lélektan módszereinek együttes alkalmazásával jutott arra az eredményre, hogy a rendszerező és materialista tudományosság elidegenít a természettől, ami pedig (az anyag, a létért való harc és a gépies világrend helyett) maga az élet. A létezők formáit az élet (érzések, mozgások, alkalmazkodás, belső élet, ösztönélet, kölcsönös segítség), az öntudatlan intelligencia működése nyomának tekintette, s ilyenformán gondolatai a monizmus (az életet a világmindenség egysége bizonyítékának és fenntartójának tekintő filozófiával) rokoníthatók. Áttekintve a modern biológia tudománytörténetét Francé elfogadta Haeckel alaptörvényét (mindennek kiindulópontja az őssejt), a német természettudomány eredményeit (a természet maga alkotja és tökéletesíti önmagát), és összekapcsolva kora lamarckizmusával (biológiai pszichológiájával) állította, hogy „tevékenységében van elrejtve az élet rejtélye”, hogy a sejt életet, funkciókat, érzéseket egyaránt tartalmaz, így képes az alkalmazkodásra, mely a növényi szervezetben is feltételezi az ítélőerő létét, a szerzett tulajdonságok öröklődése révén pedig képes az emlékezetre.¹¹⁵

Mokry-Mészáros meglepően korán festett képeket „górcsövi vizsgálat” és csillagászati olvasmányok nyomán, abban a meggyőződésben, hogy a világegyetem nem gépies forgatag, hanem az élet törvényei határozzák meg működését. Korai és későbbi képei (*Sejthalmaz*, 1905; planéta-képek az 1912-es párizsi kiállításán)¹¹⁶ annak az egységes, élő világnak megjelenítői, melynek víziója éppúgy megfogalmazott a keresztény vallásban, mint a buddhista tanokban és az e két világvallásból ötvözőtt, a nyugati civilizáció szellemi válságából kivezető utat kereső, egyúttal az egymástól távoli kultúrákban közös világszemléletet felfedező teozófiában.

¹¹² MOKRY-MÉSZÁROS Dezső *Gyűjteményes kiállítása*, Tamás Galéria, Budapest 1930. címlap.

¹¹³ MOKRY-MÉSZÁROS Dezső „A művészetház” című feljegyzése a *Naplójegyzetek*-ben. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Adattár, CMKCS 39-1-47.

¹¹⁴ R[aul] H. FRANCÉ: *1. A növények érzéki és szerelmi élete. 2. A darwinizmus mai állása*. Athenum, Budapest 1913. (Természettudományi Könyvtár) 57.

¹¹⁵ Uo. 224.

¹¹⁶ MOKRY-MÉSZÁROS Dezső: *Naplójegyzetek*. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Adattár: C-1-039-1-47, *Sejthalmaz* kezdetű lap. — Párizsban bemutatott képei közül 2 db Camille Flammarion csillagász tulajdonába került.

Párizsban találkozott teozófusokkal a kiállítása kapcsán,¹¹⁷ de már korábban, Pesten megismerkedett tanaikkal, s Finnországban éppúgy, mint Új-Zélandon kiállította a kozmoszt egységben látó és láttató műveit, a segítségükkel.

E néhány példa az 1875-ben New Yorkban alapított Teozófiai Társulat és az 1905-ben létrejött magyar társulat¹¹⁸ kisugárzásával kapcsolatban nem a teozófiai ábrák megjelenését mutatja, de egy, a képi világot átható teljesvilágét, mely mintegy jelenlétévé tette azt. A jelenkortudat megteremtésének problémája — amit Hamvas Béla és Kemény Katalin a modern művészet jellemző vonásának tartanak, és annak kezdetéig vezetnek vissza¹¹⁹ — különös módon: a világ egészéhez tartozás újabb vágyaként bukkan fel bennük. A hétköznapi élet dimenzióinak az európai szekularizációval egyidejűleg jelentkező hiánya a művészeket olyan víziók alkotására sarkallta, melyekben az ember és a teljes világorganizmus — biológiai, (meta)fizikai vagy szellemi, érzelmi értelemben — kölcsönös függőségben látható. A kor metafizikai, biológiai filozófiája és vallásfilozófiái, alternatív (okkult, ezoterikus) vallásos-tudományos tanai egyaránt és — a képzőművészethez hasonlóan — különféleképpen, de az egységes világ gondolatát hordozzák, mely egyszerre tette lehetővé a jelenkortudatból való kilépést és a teljes jelen fizikai és/vagy szellemi átélését. Ennek érdekében a művészet belső forrásai felértékelődnek az elméletben (intuíció, beleérzés, emlékezés, álom-tudatalatti-fantázia szerepe a képalkotásban). A „jelenlét utáni sóvárgás”¹²⁰ egyrészt a teljesvilágban, másrészt a valóságban való jelenlétre vonatkozik. Az addig titkos fizikai-biológiai és lelki-szellemi sejtések és tudás megjelenítése olykor határátlépésre, konverzióra készíti az alkotót, mind vallási, mind művészeti téren. Az élő világban való jelenlét és a prezentáció (vagy prezentifikáció) nagyfokú igénye (a reprezentáció helyett), mellyel a XIX. század óta folyamatosan számolhatunk, a művészet kánonjainak újraalkotására sarkalltak.

¹¹⁷ KOCH (40. jz.) 47.

¹¹⁸ Elnöke 1911–1927-ig Nádler Róbert festő, művész tagjai még Gy. Takách Béla, Szegedy-Maszák Leóna (önéletrajza OSzK Kézirattár v.926/130/1963, Fond 36/3072) és mások.

¹¹⁹ HAMVAS Béla — KEMÉNY Katalin: *Forradalom a művészetben*. Pécs 1989. (Pannónia Könyvek) 21.

¹²⁰ Hans Ulrich GUMBRECHT: *A jelenlét előállítása. Amit a jelentés nem közvetít*. Ráció, Budapest 2010. 24.

**Bibliai és kora keresztény megtérésnarratívák
és értelmezéseik**

Egy találkozás visszhangjai Péter történetében

Barta Zsolt

Richard B. Hays amerikai konzervatív metodista Újszövetség-kutató (Duke Divinity School, Durham, NC) nagyhatású könyvében¹ Pál leveleinek intertextuális vonatkozásait vizsgálva egy új fogalmat honosított meg az írásmagyarázat területén. Izrael szent iratai motívumainak megjelenését a vizsgált szövegekben nem az *idézet* szóval tartja leírhatónak. Úgy gondolja, a páli iratok leginkább *visszhangozzák* a korábbi szent iratokat. A levelek írója a normatívnak tartott ószövetségi szövegeket szólaltatja meg a maga üzenete háttérében, és ezzel egy sajátos „akusztikus környezetet” teremt.²

Az alábbiakban Hays felismeréseit alapul véve — kiegészítve Lukács két könyvének szaktekintélye, a presbiteriánus Robert Lawson Brawley (McCormick Theological Seminary, Chicago, IL) és a magát Hays tanítványának valló fiatal amerikai teológus, Kenneth Duncan Litwak téziseivel — vizsgálom az *Apostolok cselekedetei* (Act) 10. fejezetében olvasható történetet Péter látomásáról és a küldöttekkel való találkozásáról. Amellett érvelek, hogy a *Mózes első könyve* (Gn) 18. fejezetében található történet több eleme is jelen van a tárgyalt elbeszélésben. Végezetül a szövegek közti kapcsolat teremtette értelmezési többlet néhány vonatkozását mutatom fel.

Az Ószövetség visszhangjai

Amikor az Ábrahám-történet Act 10,9–23-ra gyakorolt hatását vizsgáljuk, beleütközünk abba az általános kérdésbe, hogy milyen módon építi be saját műveibe Lukács a korábbi szent szövegeket, illetve ennél is fontosabb az a kérdés, hogy milyen szerepet töltenek be Lukács művében az Írás visszhangjai; hogyan befolyásolja az olvasást, az értelmezést, a cselekmény, a szereplők megítélését egy korábbi tekintéllyel bíró szöveg és a szerző saját hangjának összekeveredése. Az intertextualitás még általánosabb meghatározására nem vállalkozhatom, ugyanakkor felsorolom, melyik elemeket tartom a leginkább idevágóknak az adott perikópa elemzésénél.

R. L. Brawley egy régi, ismert írás új szövegre gyakorolt hatásának bonyolultságát elemzi könyvében. Minden irodalmi mű ötvözi a régit és az újat. Az új elem kreativitást kölcsönöz az írásnak, ugyanakkor a kreativitás csakis a hagyományos formák és tartalmak háttérén válik felismerhetővé, értelmezhetővé. Brawley továbbá Gadamer követve a két szöveg horizontjának összeolvadásáról ír: e folyamatban szükség-

¹ Richard B. HAYS: *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Yale University Press, New Haven — London 1989.

² HAYS (1. jz.) 18–19.

szerűen megváltozik a korábbi alkotás értelme, és átalakul az új mű is.³ Egy korábbi író és a saját hangjának harmóniája és konfliktusa által az ókori szerző is megváltoztatja mindkét szöveg eredeti szövegösszefüggésben betöltött jelentését.

Munkám során további ösztönzést, és az eddig elmondottakhoz képest lényeges kiegészítést nyújtott Kenneth D. Litwak műve. Gondolatai az „értelmezési keret” szerepéről megítélésem szerint iránymutatóak. Izrael szent iratainak beépítése Lukács elbeszélésébe jelzéseket ad az olvasónak, hogy milyen történettel is van dolga. Az Illés-, az Ábrahám- vagy a Mózes-történetekre való finom utalás mintegy hermeneutikai kulcsot ad az olvasó kezébe, amelynek segítségével saját korának eseményeit tágabb összefüggésben tudja értelmezni.⁴ Az értelmezési keret az elbeszélés prezentálásában érhető tetten, amelynek segítségével az olvasó azonosítani tudja a szöveget. Ha azt halljuk: „Egyszer volt, hol nem volt...”, tudjuk, hogy nem időjárás-előrejelzés következik, hanem a mese műfajra készülünk fel. Az elbeszélő tehát jelzéseket helyez el a szövegben, melyek segítségével bizonyos várakozást teremt az olvasóban.⁵

Litwak és Brawley⁶ egyetért abban, hogy az Ószövetség visszhangozása nem csak szó szerinti idézetben figyelhető meg. Amikor egy újszövetségi irat felmutat egy ószövetségi témát vagy többször visszaül egy kiemelkedő szereplőre, esetleg cselekménybeli hasonlósággal találkozunk, akkor visszhang hallható.

Am attól tartva, hogy hirtelen mindenki mindenhol „hangokat kezd hallani”, Hays egy azóta általánosan elfogadott kritériumrendszert dolgozott ki. E hét pontból álló feltételrendszer segítségével lehet lemérni a visszhang valódiságát. Egyetértek Brawley és Litwak azon állításával, hogy Hays pontjai közül az első kettő a legfontosabb, illetve a későbbiek e kettőt részletezik.⁷ Az első, az *elérhetőség* kritériuma, arra vonatkozik, hogy ismerhette-e Lukács azt a forrást, amelyet vélhetően idéz vagy amelyből motívumokat használ fel. A másik kritériumot Hays a *hangerő* szóval illette. Az adott ószövetségi történet megjelenésének fokára, intenzitására utal ez a kifejezés. A szó szerinti idézet rendkívül hangossá teszi a visszhangot, míg a kevésbé egyértelmű utalások csendesebb visszhangot adnak.⁸ Tehát a haysi rendszerben *elérhetőségnek* és *hangerőnek* nevezett kritériumoknak vetem alá felismeréseimet.

³ Robert L. BRAWLEY: *Text to Text Pours Forth Speech. Voices of Scripture in Luke-Acts*. Indiana University Press, Bloomington 1995. 6–7.

⁴ Kenneth Duncan LITWAK: *Echoes of Scripture in Luke-Acts. Telling the History of God's People Intertextually*. T&T Clark International, London — New York 2005. 43.

⁵ LITWAK (4. jz.) 3.

⁶ BRAWLEY (3. jz.) 6.

⁷ LITWAK (4. jz.) 63.

⁸ Hays hét pontja a következő: 1. Elérhetőség. A vizsgált újszövetségi mű olvasói vajon hozzáférhettek-e a korábbi szöveghez? Ismerhették-e az írásnak azt a részét, amelyre a szerző vélhetően utalt? 2. Hangerő. A szó szerinti idézet nagy hangerővel bír. A vizsgált szakasz hangsúlyossága szintén növeli a hangerőt. 3. Előfordulás. Milyen gyakran fordul az újszövetségi szerző egy adott ószövetségi szöveghez? 4. Tematikus egység. Milyen mértékben illeszthető be a felfedezni vélt utalás a szerző tágabb érvrendszerébe? 5. Történelmi valószínűség. Az adott újszövetségi szerző kulturális, történelmi

Gn 18 és Act10,9–23 tágabb összefüggésben

A szükséges elvi alapvetés után most a két szövegre irányítsuk figyelmünket! Néhány rövid mondatban jelzem az Act 10,9–23 és a Gn 18 tágabb környezetét, hogy ezt követően rámutassak az intertextuális kapcsolatra.

Az Act 10 két látomást ír le. Először Kornéliusnak, a pogány katonának Cézareában megjelenik egy angyal. (10,1–8) A „küldött” néven szólítja a századost, és biztosítja Isten jóindulatáról, majd azzal bízta meg, hogy küldjön követeket Péterért Joppéba. Ezt követően ismerjük meg Péter látomását. (10,9–16) Az apostol a ház tetején található teraszon időzött, amikor látomásában egy nagy lepedőhöz hasonló tárgy szállt le a megnyílt égből. A lepedőben mindenféle állat volt. Egy hang arra utasította az apostolt, hogy egyék az állatokból. Az ellenvetésre, hogy tisztátalant nem szabad megennie, a hang azt mondja, nem szabad tisztátalannak mondani, amit Isten megtisztított. Miközben Péter a látomás értelmén gondolkodik, megérkezik a három követ. Elmondják uruk üzenetét, majd közös étkezésen vesznek részt. Másnap együtt elindulnak Kornélius háza felé. (10,17–23)

Eddig tart az általam vizsgált szakasz, de fontos megjegyezni, hogy Péter el is megy a pogány századoshoz. Miközben az ott lévő kisebb csoportnak prédikál, a pogányok megkapják a Szentlelket. Erre Péter elrendeli az összegyűlteket megkeresztelését, amiből később bonyodalom származik. Némelyek ugyanis elleneztek a nem zsidó származásúak befogadását Jézus követői közé. A 11. fejezet elbeszél egy jeruzsálemi vitát, melynek zárásaként a felek közös álláspontját olvashatjuk: „Akkor tehát a pogányoknak is megadta Isten a megtérést az életre.” (Act 11,18) A megegyezés többek között a látomás újbóli elbeszélésének hatására született meg. Végül a kérdést rendezni kívánó apostoli gyűlés (Act 15) folyamán Péter nem a látomással, hanem a Szentlélek kiáradásával igyekszik rávenni a jelenlévőket a pogányok befogadására.

A háttérben hallható hang Ábrahám és a három férfi találkozását eleveníti meg. A Gn 18 a 12. fejezettől a 25. fejezetig tartó Ábrahám-történetek részét képezi. A közeli fejezetekben a szövetségekötés és az ígélet témája foglal el előkelő helyet. A 18. részben az Úr megjelenik Ábrahámnak. Délben három férfit lát meg sátra bejárata előtt. Ábrahám megvendégeli őket. Gyermekek születését ígérik, de Sára kineveti az Úr ígéletét. Ezt követően a három férfi elindul Sodoma felé. Ábrahám szintén velük tart. A küldöttek megismétlik az Ábrahámnak adott ígéletet, hogy hatalmas nép származik tőle, és benne nyer áldást a föld minden nemzetsége. (Gn 18,18) Majd tudtára adják Sodoma és Gomora elpusztításának tervét, végül a Sodoma felé vezető úton a sodomaiakért való közbenjárás következik, amely nem jár sikerrel.

kontextusa határozza meg a jelentést. 6. Interpretációtörténet. Más magyarázók is felfedezték-e a vizsgált összefüggést? 7. Megelégedettség. A javasolt értelmezésnek van-e értelme?

HAYS (1. jz.) 29–32.

Az Ábrahám-elbeszélés motívumai az Act 10,9–23-ban

Véleményem szerint Ábrahám történetének legalább hat eleme megjelenik a Péter látomását s a követekkel való találkozását elbeszélő perikópában. Ezeket a pontokat az Act 10 elbeszélésének sorrendjében közlöm. Amint majd látjuk, ez nem is különbözik jelentősen a Gn 18 narratívájának sorrendjétől. A cselekményvezetésben megfigyelhető hasonlóság újabb kapcsolatot teremt a két szöveg között.

Délben. Az első kapcsolat az esemény időpontjának azonossága. A látomás/találkozás mindkét esetben délben történt. Lukács (Act 10,9) a περί ὥραν ἔκτην kifejezést használja, amely szó szerint a hatodik órát jelenti. Ez az időpont a zsidó időszámítás szabályai szerint a mi déli tizenkét óráknak felel meg. A Septuaginta (Gn 18,1) a μεσημβρία szóval jelöli a napnak ugyanazt a részét. A héber szöveggel ellentétben a Septuaginta görög szövegéből hiányzik a hőségre való kifejtett utalás. Csak annyit tudunk meg a görög fordításból, hogy Ábrahám délben visszahúzódott sátra bejáratához. Péter a hagyományos zsidó imádkozás rendjét követve délben felment a ház tetejére imádkozni. Mindkét elbeszélés tehát az esemény idejét a déli órára teszi.

A bejárat. A második hasonlóság a sátor bejáratának, illetve a Simon, Péter vendéglátója háza kapujának hangsúlyozása. A Septuaginta szövege szerint Ábrahám a sátor ajtajánál ült (καθημένους αὐτοῦ ἐπὶ τῆς θύρας τῆς σκηνῆς αὐτοῦ). A vizsgált szakaszban kissé később jutunk el a kapuig. A 17. versben tudjuk meg, hogy a küldöttek Simon háza után kérdezősködve megálltak a kapu előtt. A küldöttek és a főhős találkozásának kezdete mindkét történetben a sátor, illetve a ház bejárata.⁹

A látomás. A harmadik hasonlóság egyben különbözőség is. A *Mózes első könyvében* és az *Apostolok cselekedeteiben* is az elbeszélőtől tudunk meg egy fontos részletet. Ábrahám történetében a mindentudó elbeszélő hangja szólal meg, amikor azonnal közli az olvasókkal, hogy Isten jelent meg Mamré tölgyesében. Ezt Ábrahám nem feltétlenül ismeri föl (vö. H 13,2), de az olvasónak ez a tudás megadatik. Péter esetében arról értesülünk, hogy miközben az ételre várt, látomásban részesült (παρασκευαζόντων δὲ αὐτῶν ἐγένετο ἐπ’ αὐτὸν ἑκστασις Act 10,10). Láta a megnyílt eget, ahonnan a nagy lepedőhöz hasonló tárgy leereszkedett. A látomás közben egy hanggal beszélget. A hang tulajdonosát „uram”-nak szólítja. Ebben az összefüggésben a magyarázó angyal alakja sejlik fel. Végül a 19. versben az elbeszélő a látomás (ὄραμα) szót is használja.

⁹ A Gn 18-ban leírt találkozás Ábrahám és a három férfi között felépítésében rendkívüli rokonságot mutat a Gn 19-ben leírt találkozással. Ez utóbbiban két angyal látogatja meg Lót Sodoma városában. Lót itt is a város kapujában ül. Az itt szereplő πύλη ’kapu’ szó (ἦλθον δὲ οἱ δύο ἄγγελοι εἰς Σοδομα ἐσπέρας Λωτ δὲ ἐκάθητο παρὰ τὴν πύλην Σοδομων Gn 19,1) lényegében azonos az Act 10-ben szereplő πυλῶν görög szóval (ἐπέστησαν ἐπὶ τὸν πυλῶνα Act 10,17).

Íme, három férfi. Negyedszer egy szóbeli egyezést figyeljünk meg! A három férfi megérkezését ugyanazon három szóval írja le mindkét szöveg. A szavak sorrendje csekély eltérést mutat. A Septuaginta szövegében (Gn 18,2) az ἰδοὺ τρεῖς ἄνδρες kifejezés áll. Az *Apostolok cselekedeteiben* (Act 10,19) ettől kissé eltérően a számnév a végére kerül: ἰδοὺ ἄνδρες τρεῖς. A Mózes első könyvében az elbeszélő hangját halljuk. Péternek a Lélek ad hírt a három férfi megérkezéséről. Magyar fordításban mindkét esetben az „Íme, három férfi” adja vissza a jelentést. Különösen fontos megjegyezni, hogy az *Apostolok cselekedetei* szövege korábban a küldöttekről mint két szolgáról és egy istenfélő katonáról ad hírt (Act 10,7), akiket az elbeszélő itt egy csoportba von össze.

Vendégségben. Fontos hasonlóság még, hogy a főhős és a férfiak találkozása mindkét esetben közös étkezéssel folytatódik. Ábrahám és a három férfi lakomájának gazdag világa a művészetek területéről is ismert. Péter a cézárei küldötteket Simon házában vendégeli meg. Egy rövid mondat beszéli el a vendégséget: „Erre Péter behívta, és vendégül látta őket”. (10,23) Szóbeli egyezésről itt nem beszélhetünk, viszont ugyanaz az esemény követi a találkozást.

Közös utazás. A hasonlóságok közé kell még sorolni végül a közös utazás motívumát. A vendégség utáni napon Péter csatlakozik a küldöttekhez, és velük együtt elindul Cézareába, Kornélius házába (τῇ δὲ ἐπαύριον ἀναστὰς ἐξῆλθεν σὺν αὐτοῖς Act 10,23). Ábrahám a három férfihoz csatlakozva indul el Sodoma felé (ἐξαναστάντες δὲ ἐκεῖθεν οἱ ἄνδρες κατέβλεψαν ἐπὶ πρόσωπον Σοδομων καὶ Γομορρας Αβρααμ δὲ συνεπορεύετο μετ’ αὐτῶν συμπροπέμπων αὐτοὺς Gn 18,16) Útközben az áldásra vonatkozó ígértet megismétlése után hírül adják neki Sodoma és Gomora elpusztításának tervét. Ábrahám az ott élő igazakra való tekintettel kér kegyelmet az egész városnak. Közbenjárása folytán az Úr akár tíz igazért sem pusztítaná el a települést. Ekkor az Úr eltávozik, Ábrahám pedig visszatér lakóhelyére.

Az értelmezés felé tett lépések

Lukács tehát Péter látomásának és a küldöttekkel történő találkozásának elbeszélésébe Ábrahám történetének számos elemét beépítette. Hays kritériumrendszere szerint a visszhang erejét egy korábbi szöveg szavainak megismétlése teszi igazán nagygyá. A vizsgált perikópában a férfiak megjelenésének elbeszélése („Íme, három férfi” ... Act 10,19; Gn 18,2) biztosítja ezt a fontos kapcsolatot, azonban legalább ennyire hangosan beszél a két történet cselekményének hasonlósága. Az Act 10,9–23 követi a Gn 18 cselekményét. Mindkét történet a nap azonos időszakában játszódik. A találkozás mindkét esetben az épület bejáratánál veszi kezdetét. A narratív tér és a narratív idő azonnal hidat épít a pátriárka személye felé. A látomás és az Úr megjelenése további kapcsolatot teremt. Majd a történetet lezáró közös étkezés, és az azt követő közös utazás szintén felerősítik az Ábrahám-elbeszélés hangerejét Lukács művében.

Hays szintén a hangerőhöz sorolja a „beépített” szöveg megjelenésének gyakoriságát; vagyis minél többször fordul egy újszövetségi irat egy ószövetségi könyvhöz vagy szövegrészhez, annál nagyobb biztonsággal kutathatunk további utalások után. Az Ábrahámról szóló történetek gyakran jelennek meg az újszövetségi iratokban. Lukács is előszeretettel fordul a pátriárka alakjához. Joel B. Greennek, a neves evangélikál Fuller Theological Seminary Újszövetség-tanárának egyik tanulmánya hatásosan demonstrálta a *Lukács evangéliuma* 1–2 fejezete és az Ábrahám-elbeszélés közötti szoros kapcsolatot.¹⁰ Brawley-val¹¹ együtt állítják, hogy *Lukács evangéliuma* és az *Apostolok cselekedetei* nagymértékben felhasználják az Ábrahám-elbeszéléseket. Green az Ábrahám történetekre való gyakori utalást két tényezőre vezeti vissza:

Lukács nemcsak az emberi helyzet hasonlósága miatt fordult az Ábrahám-elbeszélésekhez, hanem a szövetség központi jellege miatt is. Ez utóbbi elsősorban Lukács beszámolójában abban mutatkozik meg, hogy számos alkalommal használja a ’szövetség’ szót, valamint olyan, szövetségre utaló kifejezéseket, mint ’kegyelem’, ’emlékezet’, ’jóindulat’, ’ígéret’, ’eskü’ stb. Továbbá Isten akaratának egyetemes jellege is motiválhatta a szerzőt (amely elsősorban Ábrahám „sok nép atyja” szerepében érhető tetten, Gn 17,4; 22,17–18).¹² [...] Lukács tehát beleírta magát egy hagyományba, megmutatva ezzel, hogy egy korábbi történetből merített, és arra hívja hallgatóit, hogy ebben az új történetben hallják meg a régit, miközben a szerző értelmezni kívánja a jelent.¹³

Green érvelése nem áll meg ezen a ponton. Véleménye szerint az *Apostolok cselekedetei* makronarratívájára alapvető befolyással bírt az Ábrahámi szövetség és az universalizmus. A könyv első fele (2–15) Isten egész világra kiterjedő akaratának megvalósulását tárja elénk. A keresztyén misszió célja és eredménye egy zsidókból, samaritánusokból s pogányokból álló egységen és harmónián alapuló közösség megszületése. A folytatásban azonban (16–28) egyre nagyobb zsidó ellenállásról és egy egyre inkább pogányokból álló közösség küzdelmeiről hallunk.¹⁴

Ezzel már nem csak a vizsgált szakasz és a Gn 18 közötti kapcsolatrendszer kívánom felfedni, hanem az utalás biztosította jelentéstöbblet értelmezése felé teszem meg az első lépéseket. Pontosabban Greennek az egész *Apostolok cselekedeteire* vonatkozó téziseit érvényesítem az Act 10-re. Először is a kapcsolódási pontok többsége az elbeszélés körülményeire vonatkozik. A találkozás helye (bejárat), ideje (dél), a látomás/az Úr megjelenése a történet első felében, majd a közös étkezés és a közös utazás a történet végén markáns ismertetőjegyként utal Ábrahám történetére. E hasonlóságok nem egyformán artikuláltak, s nem jelentenek azonosságot. A konkrét látomáselbeszélésből teljesen hiányzik Ábrahám történetének bármiféle eleme.

¹⁰ Joel B. GREEN: „The Problem of a Beginning. Israel’s Scripture in Luke 1–2”, *Bulletin for Biblical Research* IV (1994) 61–86.

¹¹ BRAWLEY (3. jz.) 15–26.

¹² GREEN (10. jz.) 76.

¹³ GREEN (10. jz.) 77.

¹⁴ GREEN (10. jz.) 63.

Az „Íme, három férfi” félmondat ugyanakkor központi helyen (Act 10,19), a látomáson való töprengés közben a Lélek üzenetként hangzik Péterhez. Ez utóbbi a leghangosabb visszhang. A Lélek teljesen egyértelművé akarja tenni a töprengő, tétovázó Péternek és a pogányokat fenntartással fogadó közösségnek, hogy a három férfi Isten küldötte. A Lélek ugyanis Kornélius küldötteit (Act 10,17) Isten küldötteivé teszi. (Act 10,20) Péternek tehát nem marad más lehetősége, mint hallgatni a szavukra. Elindul a pogányok felé, megnyitva ezzel az ő megtérésük lehetőségét. Mindez azonban jól ismert, hagyományokkal bíró isteni cselekvés alapján történik.

Végül tovább kutatandó témaként vetem fel a közös utazás motívumának szerepét. Mindkét esetben egy pogány város felé indulnak el a küldöttek és a főhős. Ábrahám a bűnös Sodoma felé, Péter a pogány főváros, a római császárról elnevezett Cézarea felé megy. Az előbbi esetben Ábrahám nem képes elhárítani a városra váró romlást. Péter küldetése azonban Kornéliusék megkeresztelésével és a pogányoknak az egyházba való befogadásával ér véget. A főhős azonban mindkét esetben a város, család megmentésén fáradozik.

Befejező gondolatok

Végül elérkezünk a kérdéshez, mit ad hozzá az intertextuális kapcsolatok felfedése szövegünk értelmezéséhez. Igyekeztem kezdetektől fogva elkerülni még annak a látzatát is, hogy valami új tanítást, értelmezést ismernénk fel. Vállalható viszont, hogy az értelmezés bizonyos aspektusait felerősíti. Egyértelművé válik a szövetség gondolata, pontosabban a szövetség kiszélesítése. Ez utóbbi az Ábrahámnak ígért áldás egyetemes jellegében is benne van.

Fontos érték továbbá az értelmezésben a folytonosság felfedezése. Megmutatkozik, hogy az elbeszélő szerint Isten úgy cselekszik, mint azt korábban is tette. Hasonlóság, közeli kapcsolat van abban, ahogyan Isten Ábrahám életében és az első keresztyének életében cselekszik. Ezzel új utat nyit meg az Ábrahámnak adott ígéret beteljesüléséhez. Másfelől legitimálja Péter sokak által megkérdőjelezett misszióját.

További ajánlott irodalom

- Spike DARISMA (szerk.): *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honor of Bas van Iersel*. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1989.
- Craig A. EVANS — James A. SANDERS (szerk.): *Paul and the Scriptures of Israel*. Sheffield Academic Press, England 1993. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 83)
- Richard B. HAYS — Stefan ALKIER — Leroy A. HUIZENGA (szerk.): *Reading the Bible Intertextually*. Baylor University Press, Waco, Texas 2009.
- Stanley E. PORTER (szerk.): *Hearing the Old Testament in the New Testament*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids — Cambridge 2006.

A damaszkuszi út: megtérés vagy elhívás?

Pecsuk Ottó

Pál damaszkuszi élményének megítélése a szakirodalomban

Az Újszövetség kutatásában döntő változások zajlottak le a XX. század közepe óta. E változások mögött felfedezhetjük az első világháborút és a bolsevik forradalmat a politikai és társadalmi szintén, a klasszikus liberalizmus visszaszorulását a teológiában, s ellenhatásként a heideggeri és kierkegaardi ihletésű egzisztencialista és dialektika-teológia előretörését Rudolf Bultmann és Karl Barth munkásságának köszönhetően. Már ezek hatására is alapjaiban kérdőjeleződtek meg az Újszövetség kutatásának addigi eszközei és határai, de a változásokat kétségkívül betetőzte a második világháború és a holokauszt. A zsidóságban megszülető és abból kilépő, önmagát a zsidósággal szemben definiáló, immár nem-zsidó többségű kereszténység első évtizedei is kétségkívül más megvilágításba helyeződtek azoknak a nyugati teológusoknak az értelmezésében, akik szerint az első teológusok antijudaizmusa, társulva a zabolátlan antik antiszemizmussal, megerősödve a középkor zsidóellenes pogromjaiban, majd végső ösztönzést nyerve a nemzetiszocialista gondolatokkal, soha nem gondolt következményekhez vezetett a zsidó-keresztény gyökerekből táplálkozó művelt Nyugaton. Természetesen vannak, akik nem ilyen egyirányúnak látják a folyamatot, de ők sem vonhatták ki teljesen magukat a hatása alól. Ennek a folyamatnak a Jézus-kutatás mellett talán a leglátványosabb színtere a Pál-kutatás. A fent említett fordulat hatására a kutatók egy jelentős csoportja a következő gondolatmenettel kezdett dolgozni: Amikor pálfordulást említünk, vagy arról beszélünk, hogy Saulusból Paulus lett a damaszkuszi úton, akkor tulajdonképpen az '50-es évek előtti teológiai szakirodalom konszenzusát fogadjuk el. Eszerint Pál damaszkuszi úton átélt élménye a keresztény hitre való át- vagy megtérés klasszikus példája, prototípusa volt. Ezzel szemben az '50-es évek óta egyre inkább az a nézet erősödött meg a nyugati teológiai irodalomban, amely szerint a damaszkuszi út a színtere annak, hogy Pál elhívást kapott arra, hogy a pogányok apostolává legyen. E változó „konszenzus” mögött kétségtelenül egy határozott szemléletváltási szándék húzódik. A korábbi teológusok Pál apostol személyének és teológiájának megértését az ószövetségi örökség hellenista szellemiséggel való ütközésének folyamatában látták, s ebben a folyamatban mindenképpen a görög kultúra hatását tekintették meghatározónak. Így látta ezt már a reneszánsz (Lorenzo Valla és Marsilio Ficino), a racionalista teológia (Johann Salomo Semler és Friedrich D. E. Schleiermacher), a liberális teológia (Adolf von Harnack) és a vallástörténeti iskola (F. C. Baur vagy Wilhelm Bousset) is. Talán megnyugtató volt azt gondolniuk, hogy a nyugati civilizációt alapjaiban meghatározó görög szellemiség termékenyítette meg a keresztény

teológiát is, így a kettő egymás békésen játszadozó édestestvére. Ez a feltételezés már a holokauszt előtti is (a zsidó származású Újszövetség-kutató, C. J. G. Montefiore révén), de különösen azután — olyan kutatók szerint, mint a wellsi kongregacionalista W. D. Davies vagy a „New Perspective on Paul” megalapítójának tekintett Davies-tanítvány, E. P. Sanders — kényelmetlenné, nemcsak politikailag, de teológiai is inkorrektté vált, hiszen igazolta azt a folyamatot, amely az újszövetségi iratok ártatlan antijudaizmusából destruktív antiszemita világgépet formált. A keresztény biblikus teológusok az Újszövetség megértése érdekében egyre inkább az Ószövetség és annak zsidósága felé fordultak, és egyre kevésbé keresték a kortárs hellenista párhuzamokat az Újszövetség szövegeihez. Ezzel együtt megindult a Nyugat és a görög szellemiség kritikája a teológiai irodalomban, s ahelyett, hogy a görög szellem evangéliumot megtermékenyítő hatásáról beszéltek volna, inkább csak olyan véleményeket és hangokat lehet hallani, hogy minden akkor romlott el, amikor az evangélium meg akart felelni a görög műveltség igényeinek, amikor — Tertullianus szavaival élve — köze lett Athénnek Jeruzsálemhez.

Amikor Pál megtéréséről beszélünk, eszünkbe juthatnak a nyugati civilizáció nagy megtérői, elsőként is Augustinus, majd Luther, John Bunyan, John Wesley és a többiek. Az ő megtérésükre igaz William James ma már klasszikusnak számító pszichológiai meghatározása: „Olyan fokozatos vagy hirtelen folyamat, amelyben az addig tépelődő, lelkiismeret-furdalástól és kisebbségi érzéstől szenvedő boldogtalan személy megnyugszik, lelkiismeretével megbékül, saját igazáról meggyőződik és boldog lesz, azáltal, hogy szilárd fogódzót talál az új vallási igazságban.”¹ James és a hagyományos értelmezés követői ennek a definíciónak a tükrében értelmezték mindazt, ami Pállal a damaszkuszi úton történt. Olyan farizeust láttak benne, aki folyamatosan tudatában van annak, hogy képtelen betartani a törvényt (vö. G 5,1–4; R 2,3. 17–22), és ettől folyamatosan frusztrációt él át, e frusztrációt pedig elfojtva, agresszióval fordul azok felé, akiket tudat alatt irigyel a meggyőződésük miatt, mígnem a damaszkuszi kinyilatkoztatásban megérti, hogy egyedül a Krisztusba vetett hit által igazulhat meg az ember, és erre neki is lehetősége van. E folyamat végén a keresztények zsidó üldözője maga is keresztény evangélizátorrá válik, és hirdeti azt az üzenetet, amelynek elhallgattatásán korábban annyit fáradozott.

Amint említettem, egy erőteljes paradigmaváltás részeként az elmúlt évtizedek Újszövetség-kutatásában ez a páli megtérésképp erősen megkérdőjeleződött. A korábban oly természetesnek vett értelmezést először Krister Stendahl svéd evangélikus teológus kérdőjelezte meg.² Azt állította, hogy a nyugati gondolkodás Pál-képe közelebb áll Augustinus vagy Luther önértelmezésből táplálkozó Pál-értelmezéséhez, mint a valóságos bibliai Pál apostolhoz. Stendahl szerint ugyanis Pál a damaszkuszi úton nem a cselekedetekből való megigazulást hirdető hamis judaizmusból tért meg, sőt, egyálta-

¹ William JAMES: *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Longmans, Green, and Co., New York 1902. 160. (Újabb kiadás: Arc Manor, Rockville 2008).

² Kristier STENDHAL: *Paul among Jews and Gentiles*. Fortress Press, Philadelphia 1976.

lán nem is tekinthetjük megtérésnek, amit ott tapasztalt. Stendahl szerint a megtéréshez először is zavarodottság, elbizonytalanodás, lelkiismeret-furdalás, tépelődés, és mindazok a pszichológiai szimptómák szükségeltetnek, amelyeket James definíciója kapcsán már említettem. Mindezek pedig Stendahl szerint a nyugati introspektív lelkiismeret jellemzői, amelynek irodalmi megjelenése Augustinustól datálható. Pálra azonban, mint ahogyan általában az ószövetségi zsidóságra, nem jellemző ez a befelé forduló, önelemző lelki alkat. Stendahl ezt a kijelentését Pál saját leveleiből vett idézetekkel támasztotta alá: „Zsidó hithűségben sok kortársamat felülmúltam népem körében” (G 1); „Ha másvalaki úgy gondolja, hogy testben bizakodhat, én még inkább” (Ph 3); „Többet fáradoztam, mint ők mindnyájan” (1K 15). Ezekből az idézetekből, Stendahl szavaival élve, egy robusztus lelkiismeret képe bontakozik ki. Pál már Saulusként sem volt egy tépelődő ifjú Ágoston vagy Luther. Magabiztos volt és eltökélt, tele *zélosszal* és tenni akarással. Stendahl szerint semmi sem indokolja, hogy egy ilyen lelkialkatú embernél feltételezzünk egy belső vívódást lezáró megtérést, a szó klasszikus értelmében. Ráadásul a megtéréshez Stendahl szerint vallásváltás is szükségeltetik, míg Pál esetében erről szó sem volt. Nem váltott vallást, hiszen Izráel Istenét követte addig is, csak ez a követés kapott egészen más értelmet a damaszkuszi úton, a feltámadott Krisztussal való találkozás következtében. A damaszkuszi úton Krisztus elhívását kapta meg arra, hogy a népek apostola legyen. Ebből az élményéből kiindulva kezdi majd megfogalmazni, hogy mi a Törvény szerepe azután, hogy Krisztus, a Messiás eljött, és hogy a Törvény mit is jelent a zsidók és a népek vagy pogányok egymáshoz fűződő viszonyában. A mózesi Törvénnyel emiatt foglalkozott olyan sokat a leveleiben, nem pedig azért, mert személyesen gondjai lettek volna a Törvény megtartásával. Stendahl arra is felhívja a figyelmünket, hogy mind Lukács elbeszéléseiben, mind Pál saját leveleiben újra és újra felbukkannak a nagy írópróféták, Ézsaiás és Jeremiás elhívásának irodalmi motívumai. Íme néhány párhuzam:

Menj el, mert választott eszközöm ő, hogy elvigye a nevemet a pogányok, a királyok és Izráel fiai elé. (Act 9,15) Atyáink Istene választott ki téged, hogy megismerd az ő akaratát, meglásd az Igazat, és hangot hallj az ő ajkáról. Mert az ő tanúja leszel minden ember előtt arról, amiket láttál és hallottál ... Eredj el, mert én messze küldelek téged, a pogányok közé. (Act 22,14–15.21) Megoltalmazlak e néptől és a pogányoktól, akikhez küldelek. Azért küldelek el, hogy nyisd meg a szemüket, hogy a sötétségből a világosságra, és a Sátán hatalmából az Istenhez térjenek. (Act 26,17–18) De amikor úgy tetszett annak, aki engem anyám méhétől fogva kiválasztott, és kegyelme által elhívott, hogy kinyilatkoztassa Fiát énbennem, hogy hirdessem őt a pogányok között, nem tanácskoztam testtel és vérral. (G 1,15–16) Legutoljára pedig, mint egy torzszülöttnek, megjelent nekem is. (1K 15,8) Én, az Úr, elhívtalak az igazságért, én fogom a kezedet. Megőrizlek, és benned ajándékozom meg szövetségemmel népem, világosságommal a nemzeteket. Nyisd meg a vakok szemeit, hozd ki a börtönből a foglyokat, a fogházból a sötétben ülőket! (Is 42,6–7) Uramnak, az Úrnak lelke nyugszik rajtam, mert felkent engem az Úr. Elküldött, hogy örömhírt vigyek az alázatosaknak, bekötöztem a megtört szíveket, szabadulást hirdessek a foglyoknak, és szabadon bocsátást a megkötözötteknek. (Is 61,1) Mielőtt megformáltalak az anyaméhben, már ismertelek, és mielőtt a világra jöttél, megszenteltelek, népek prófétájává tettelek. (Jr 1,5) Emberfia, elküldelek téged Izráel fiaihoz, a lázadó néphez, amely fellázadt ellenem. Hűtlenek voltak hozzám ők is, őseik is egészen a mai napig. (Ez 2,3)

Mindezen irodalmi és teológiai párhuzamok alapján Stendahl meggyőzően látszott bizonyítani, hogy a damaszkuszi úton valójában nem megtérés, hanem prófétai (értsd: apostoli) elhívás történt. Stendahl új szemlélete egy sor kérdést vetett fel a Pál-kutatásban: a régivel szemben van-e olyan új megtérésdefiníció, amely továbbra is alkalmazható Pálra? Vajon mennyiben változtatta meg Pál vallását a damaszkuszi jelenés? Milyen hatással volt Pál megtérése és/vagy elhívása a teológiai fejlődésére?

E kutatástörténeti háttér megrajzolása után érdemes áttekinteni azokat a szövegeket, amelyekben Pál damaszkuszi élményéről olvashatunk.

A források

Pál levelei: G 1,11–17; Ph 3,4–14 (esetleg R 7; 1T 1,12–17); 1K 15,8–10; 2K 12,2–6
Lukács háromszoros beszámolója: Act 9,1–20; 22,1–21; 26,2–23.

G 1,11–17 Tudtokra adom, testvéreim, hogy az evangélium, amelyet én hirdetem, nem embertől származik, mert én nem embertől vettem, nem is tanítottak rá, hanem Jézus Krisztus kinyilatkoztatásából kaptam. Mert hallottatok: milyen volt az én egykori magatartásom a zsidóság körében, hogy féktelenül üldöztem az Isten egyházát, és pusztítottam azt. És a zsidó hithűségben sok kortársamat felülmúltam népem körében, minthogy fölöttébb buzgó rajongója voltam atyáim hagyományainak. De amikor úgy tetszett annak, aki engem anyám méhétől fogva kiválasztott, és kegyelme által elhívott, hogy kinyilatkoztassa Fiát énbennem, hogy hirdessem őt a pogányok között, nem tanácskoztam testtel és vérrel. Nem is mentem fel Jeruzsálembe azokhoz, akik előttem lettek apostolokká, hanem azonnal elmentem Arábiába, aztán ismét visszatértem Damaszkuszba.

Pál itt az általa hirdetett, törvénytől független evangélium krisztusi eredetéről beszél: Krisztus hívta el őt magát is, hogy ezt az evangéliumot hirdesse a pogányok között. Nyelvezete az ószövetségi prófétáké. (Jr 1,5; Is 49,1) Pál igehirdetésének tárgya Jézus Krisztus. Nem utal arra, hogy bármi is előkészítette volna őt mentálisan–pszichológailag erre az eseményre — *az előélete és a damaszkuszi események utáni igehirdetői tevékenysége közötti ellentétben látja elhívásalmegtérése isteni voltának bizonyítékát.*

Ph 3,3–14 Mert mi vagyunk a körülmetéltek, akik Isten Lelke szerint szolgálunk, és Krisztus Jézussal dicsekszünk, és nem a testben bizakodunk. Pedig nekem lehetne bizakodásom a testben is. Ha másvalaki úgy gondolja, hogy testben bizakodhat, én még inkább: nyolcadik napon metéltek körül, Izráel népéből, Benjámin törzséből származom, héber a héberek közül, törvény szempontjából farizeus, buzgóság szempontjából az egyház üldözője, a törvényben követelt igazság szempontjából feddhetetlen voltam. Ellenben azt, ami nekem nyereség volt, kárnak ítéltam a Krisztusért. Sőt most is kárnak ítélek mindent Krisztus Jézus, az én Uram ismeretének páratlan nagyságáért. Őérte kárba veszni hagytam, és szemétnek ítélek mindent, hogy Krisztust megnyerjem. Hogy kitűnjék rólam őáltala: nincsen saját igazságom a törvény alapján, hanem a Krisztusba vetett hit által van igazságom Istentől a hit alapján, hogy megismerjem őt és feltámadása erejét, valamint a szenvedéseiben való részesedést, hasonlóvá lévén az ő halálához, hogy valamiképpen eljussak a halottak közül való feltámadásra. Nem mintha már elértem volna mindezt, vagy már célnál volnék, de igyekszem, hogy meg is ragadjam, mert engem is megragadott a Krisztus Jézus. Testvéreim, én nem gondolom magamról, hogy már elértem, de egyet teszek: ami mögöttem van, azt elfelejtve, ami pedig előttem van, annak nekifeszülve futok egyenest a cél felé, Isten mennyei elhívásának a Krisztus Jézusban adott jutalmáért.

Pál benjáminita, kulturálisan tiszta (a „héber a héberek közül” kifejezéssel arra utal, hogy azok közé tartozott, akik harcos kritikával viszonyultak a Júdeában is megvalósuló hellenizációs programhoz), héberül beszélő zsidó, farizeus, zelóta, a Törvény megtartója, a keresztények üldözője. E szempontok miatt tökéletesen alkalmas arra, hogy a Törvénnyel kapcsolatban mérvadó ítéletet alkothasson. Célja a Krisztusban megismert feltámadásban való részesedés. Mindezekben önmagát a többi keresztény számára példának tekinti. *A Krisztussal való találkozás azonban minden addigi érték előjelét megváltoztatta, teljes értékrend-átalakuláson ment át.*

1T 1,12–16 Hálát adok a Krisztus Jézusnak, a mi Urunknak, aki megerősített engem, mert megbízhatónak tartott, amikor szolgálatra rendelt. Jóllehet előbb őt káromlóm, az övéit üldöző és erőszakos ember voltam, mégis irgalmat nyertem, mert hitetlenségemben tudatlanul cselekedtem. De bőségesen kiáradt rám a mi Urunk kegyelme a Krisztus Jézusban való hittel és szeretettel. Igaz az a beszéd, és teljes elfogadásra méltó, hogy Krisztus Jézus azért jött el a világba, hogy a bűnösöket üdvözítse, akik közül az első én vagyok. De azért könyörült rajtam, hogy Jézus Krisztus első-sorban énrajtam mutassa meg végtelen türelmét példaként azoknak, akik majd hisznek benne, és így az örök életre jutnak.

A szakasz a vitatott szerzőség miatt nem egyértelmű forrás. Nincs szó benne judaizmusról. Pál a bűnösségét hangsúlyozza, de csak a jelenből visszatekintve, ugyanakkor a Ph 3-hoz hasonlóan példaképként beszél önmagáról. *Fontos itt a korábbi és a jelenlegi életvitell/értékrend közötti ellentét.*

(R 7-t nem tekintem önéletrajzi szakasznak: ütközik a G 1 és a Ph 3 információival, és a levél belső logikai felépítettségét is felborítja ez az értelmezés.)

1K 15,8–10 Legutoljára pedig, mint egy torzszülöttnek (*ektrómalabortivus*), megjelent nekem is. Mert én a legkisebb vagyok az apostolok között, aki arra sem vagyok méltó, hogy apostolnak neveztessem, mert üldöztem Isten egyházát. De Isten kegyelméből vagyok, ami vagyok, és hozzám való kegyelme nem lett hiábavaló, sőt többet fáradoztam, mint ők mindnyájan; de nem én, hanem az Istennek velem való kegyelme.

Pált méltatlanul érte Krisztus látomása, a damaszkuszi élmény óta azonban méltó volt az elhívásához, és többet fáradozott, mint a többi apostol („robusztus” lelkiismeret).

2K 12,2–5 Ismerek egy embert a Krisztusban: tizennégy évvel ezelőtt — hogy testben-e, vagy testen kívül-e, nem tudom, csak az Isten tudja —, elragadtatott a harmadik égis. Én tudom, hogy az az ember — hogy testben-e vagy testen kívül-e, nem tudom, csak az Isten tudja — elragadtatott a paradicsomba, és olyan kimondhatatlan beszédeket hallott, amelyeket nem szabad embernek elmondania. Ezzel az emberrel dicsekszem, nem pedig önmagammal; ha csak az erőtlenséggimmel nem.

Elragadtatásként (*oida anthrópon ... harpagenta*) beszél erről az eseményről, amelynek részleteit nem ismeri pontosan vagy nem akarja elárulni; titkos kinyilatkoztatás (*arréta rémata*) részese lett. Ez az ember nem teljesen azonos Pállal („új személyiséget” nyert a damaszkuszi úton).

Act 9,1–20 A fő narratíva részeként beszéli el Lukács. Narratív funkciója: az evangélium/a hit/Krisztus ellenségéből elhívott szolgálja lesz. Lukács ezzel a történettel mintegy elválasztja a Fülöp-történetet és a Kornélius-elbeszélést, s megszakítja a pogánymisszió kibontakozását (elővételezve, hogy egy a későbbi eseményekre nézve döntő fontosságú szereplő jelenik meg a színen). Leírása egy ószövetségi teofániához hasonló. Nem egyszerű elhívás/megtérés: apostoli kiküldetésről van szó.

Act 22,1–21 Egészen más narratív célt szolgál: Pál visszaemlékszik az eredeti eseményre, és újra elbeszéli azt a templom előtti lépcsőn állva, a lincselésre összeverődött tömegnek. Értelemszerűen az elbeszélés fő hangsúlya az, hogy Pál jó zsidó, aki megtartja az atyák hagyományait, és a farizeusok küldetéséhez méltóan Istentől (*Kyrios*), illetve a názáreti Jézustól egy második, templomi látomásban azt a megbízást kapja, menjen el a pogányokhoz hirdetni az evangéliumot.

Act 26,2–23 Ennek az elbeszélésnek a célja megint más: Agrippa, Bereniké és Fesz-tus előtt azt hangsúlyozza, hogy engedelmes az elhívás és Mózes törvényei iránt és jó farizeus. A híres Euripidés-idézetet valószínűleg a művelt Agrippa meggyőzése tette szükségessé.

Pál saját szavai és az Apostolok cselekedetei közös képe

Nem könnyű egybevetni és összehangba hozni a két típusú forrásszöveget. Pál eseti módon mondta el és értelmezte újra a damaszkuszi eseményt és annak következményeit, ahogy a gyülekezetekkel folytatott levelezésben ez véletlenszerűen előjött. Lukács ezzel szemben átgondolt, felépített narratív szerkezetbe illesztette be a damaszkuszi útról szóló három, különböző hangsúlyokkal rendelkező elbeszélést. Miben egyeznek meg Pál és Lukács leírásai? Mindegyikben szerepet játszik a gyökeres változás Pál damaszkuszi út előtti és utáni viselkedésében. Ennyiben tehát a klasszikus „megtérés” elnevezés jogosnak tűnik. Ugyanilyen fontos egyezés azonban a forrásokban a pogányok és a zsidók egymáshoz való viszonyának kérdése. Ez az Apostolok cselekedetei három elbeszélésében a keresztények üldözése — elhívás/megtérés — a keresztény misszió végzése hármasságában ölt testet, Pál leveleiben pedig inkább a Törvénytől mentes misszió legitimálását célzó kijelentésekben. Mindegyikben közös, hogy Pál Krisztustól felhatalmazást kapott a pogányok közötti szolgálatra. Hogy ez a szolgálat Pál esetében azt jelenti, hogy értelmeznie kell a törvény érvényességét a frissen megtérő pogányokra nézve, ez már valószínűleg teológiai következménye az elhívásnak.

A megtérés újabb lehetséges definíciója

Az újabb kutatások nem a megtérés egyéni, hanem közösségi aspektusait hangsúlyozzák. A különböző vallásszociológiai és -pszichológiai felmérések egyértelműen bizonyítják, hogy a megtéréshez vezető különféle magatartásformák nagyrészt tanultak, egy adott közösség belső szabályrendszerének kimondott vagy kimondatlan alkotóelemei (hogyan kell/illik ebben a közösségben megtérni). Az egyén a leggyakrabban elhagy egy közösséget, és a megtérés révén tagjává válik egy másik közösségnek. A szociológiai irányultságú kutatások azt is hangsúlyozzák, hogy ennek a megtérésnek elengedhetetlen része a régi közösségben megélt múlt átértékelése az új közösség értékrendje szempontjából (vö. Ph 3,7–8). A megtért személy tudatos döntéssel vállalja az új közösség valóságértelmezését, és folyamatosan igazodik ahhoz. Ez az azonosulási folyamat néha elválnak az új közösség tanainak, elveinek értelmi elfogadásától, és ez gyakran feszültségekhez, sőt a megtért „kitéréséhez”, az új közösség elhagyásához is vezethet.³ Úgy tűnhet, hogy ez az újabb szempontokkal bővített vallásszociológiai megtérés-értelmezés már sokkal több szállal kötődik Pál damaszkusziút-élményéhez, mint a Krister Stendahl által jogosan kritizált James-féle pszichológiai motiváltágú értelmezés. Pál a megtérése eredményeképp valóban elhagyta a régi közösségét, a farizeusok csoportját, és bebocsátást nyert egy új közösségbe, a krisztushívők *hairesis*ébe. Ebben a közösségben került sor múltjának átértékelésére és a saját helyzetének új meghatározására. E meghatározás alapja egyrészt a megtérés során hallott prófétai elhívás, másrészt az a törvénytudói és írásmagyarázói háttér, amelynek az új közösség szolgálatában Pál nagy hasznát (és konfliktusaiban hátrányát) látta. Stendahl egyik fő bírálata a hagyományos megtérésértelmezéssel szemben, hogy Pál a damaszkuszi élmény hatására nem változtatott vallást, ami pedig szerinte a hagyományos megtérés-definíció alapja. Ezzel szemben Pál élményét az újabb megtérésdefiníciók tükrében mégis tekinthetjük megtérésnek annyiban, hogy egy valláson belül váltott közösséget (*hairesis*), hiszen a keresztények csoportja a harmincas évek végén, a negyvenes évek elején még nem volt önálló vallás.

Ennek a megközelítésnek van gyenge pontja, mégpedig Pál saját teológiai fejlődése, amelynek során gyökeresen átértékelte a zsidóság vallásának a lényegét, mégpedig a Krisztus-esemény fényében. Saját farizeuspárti kollégái, még azok is, akik hozzá hasonlóan elfogadták Krisztust Messiásként, egyértelműen elutasították Pál judaizmus- és törvényfelfogását. A damaszkuszi úton történtek tehát teológiai következményükben Pálnak mégiscsak többet jelentettek, mint egy adott valláson belüli közösségváltást, amelyet az elhagyott közösség így vagy úgy, de tudomásul vesz. Pál önmagát feltehetően élete végéig jó zsidónak tartotta. Az általa elhagyott zsidó közösség nagyobb része azonban mind az Apostolok cselekedetei, mind a levelek alapján életveszélyes felforgatót és hitehagyót látott benne, és mindhalálig üldözte.

³ Peter L. BERGER — Thomas LUCKMANN: *The Social Construction of Reality. A Treatise on the Sociology of Knowledge*. Anchor Books, Garden City, NY 1966. 144–150.

Attól függően, hogy valaki az elhívást vagy a megtérést látja pontosabb meghatározásnak mindarra nézve, ami a damaszkuszi úton történt Pállal, más és más szerepet tulajdonít mindennek az apostol teológiájában is. A hagyományos megtérésdefiníció hívei szerint a teljesíthetetlen Törvény igájától tudatalattijában gyötrődő Pál a damaszkuszi úton jutott el a hit általi megigazulás megértésére, és ezt követően ez a meggyőződés meghatározta a teológiáját, különösen is két fontos levelében, a Galátákhoz és a Rómaiakhoz írottban. Ezt a nézetet még olyan kutatók is vallják, mint Gerd Theissen,⁴ aki pedig már tisztában van a Krister Stendahl és követői által felvetett bírálatokkal e nézetet illetően. Azok a kutatók, mint Stendahl, akik Pál elhívását látják a damaszkuszi úton történetekben, érthetően a pogányok apostolává történő elhívás köré rendezik Pál teológiáját, s ebből a feladtból származtatják Pál erőfeszítéseit, amelyekkel a Krisztus utáni pogánymisszióban igyekezett értelmezni a mózesi Törvény és a Törvény cselekedeteiből való megigazulás kérdését (ilyen kutatók még többek között a Stendahlra nagy hatást gyakorolt Johannes Munck, a '70-es évektől meghatározó munkákat publikáló E. P. Sanders vagy a '80-as évektől a Pál-kutatásban normatív szerepűvé váló J. D. G. Dunn és N. T. Wright).

Összefoglalás

Úgy tűnik, Saul damaszkuszi élményét sem a megtérés, sem az elhívás kifejezés nem képes önmagában maradéktalanul leírni. A Stendahl által kifogásolt hagyományos protestáns megtérésdefiníció valóban kérdéses Pál esetében, mert több köze van Augustinus és Luther büntudattól gyötrődő és állandó önvizsgálatra kész individualizmusához, amelyet rávetítettek a kiüresedett törvényvallás rabjából a hit általi megigazulás bajnokává váló egykori farizeusra, mint a bibliai Pál apostolhoz. Stendahl elhívásmodellje azonban inkább nyugszik Lukács ismétlődő elbeszélésein és azok narratív funkcióján, mint Pál leveleiben olvasható önvallomásain, amelyekben inkább az értékrendváltás a meghatározó. A szociológiai irányultságú megtérésdefiníció ugyan jól meg tudja ragadni a közösséget *igen*, de vallást *nem* váltó Pál apostol visszatekintő múltátértékelését, ugyanakkor nem tud számot adni arról a teológiai forradalomról, amelyet Pál judaizmusfelfogása és törvényértelmezése idézett elő az első századi kortársakban, Krisztusban hívő és benne nem hívő zsidókban egyaránt. A megtérés és az elhívás tehát Pál esetében nem egymást kizáró definíciók, hanem valójában olyan fogalmak, amelyeket nem lehet ráerőltetni arra a mindmáig izgalmasan összetett jelenségre, amely elkezdődött Pál életében a damaszkuszi úton.

⁴ Gerd THEISSEN: *Psychological Aspects of Pauline Theology*. T & T Clark, Edinburgh 1987. 177–265.

Befogadás testközelben

A *conversio* vallási tapasztalatának esztétikai közvetítése Caravaggio római Szent Pál-képén

Rényi András

Előadásom — konferenciánk meghívóján is ott virító — tárgya, Caravaggio Szent Pál-képe a római S. Maria del Popolo Cerasi-kápolnájának oldalfalán — a XVI–XVII. század fordulójának ellenreformációs Itáliájából való. Az időszak Hans Belting szerint vízválasztó: a művészettörténészeknek nagyjából ettől kezdődően érdemes csakhogy *művészettörténetről* beszélniük. A megelőző fejleményeket célszerűbb a *képek* történeteként aposztrofálni — vallási kultuszok tárgyainak funkció- és alakváltozásait ugyanis több mint félrevezető tisztán stílustörténeti vagy esztétikai szempontok szerint kutatni és magyarázni. Viszont ekkortól válik mind meghatározóbbá egy újfajta képtípus, amelyet már teljes joggal nevezhetünk modern értelemben vett önálló műnek: *műalkotásnak*, amelyet immár elsősorban formájának sajátlagos *esztétikai stratégiája*, a nézők elsősorban *érzéki megérintésének* szempontja konstituál.

A voltaképpeni művészi modernitás egyik forrásvidékén vagyunk, amikor a művészek feladatává — nyilván a Tridentinum programjának szándékolatlan, de nagyon is hatásos következményeként — mindinkább a *vallásos* tapasztalatok *esztétikai* közvetítése, illetve e közvetítés különféle *hatékony* módozatainak kimunkálása válik. A Caravaggio-mű tárgya, Szent Pál megtérése is „megváltásunk misztériumainak azon történeti elbeszélései” közé tartozik, amelyeknek képi ábrázolása, mint a zsinati határozat fogalmaz, „műveli és erősíti a népet a hitigazságok észbe juttatásával és a rájuk való folyamatos emlékezéssel”. A képek dolga immár, hogy „Istennek a szentek által művelt csodáit és az ő üdvös példájukat a hívők szeme elé tárják”: hogy azok „a szentek példái szerint rendezzék el saját életüket és erkölcsüket”.¹ A cél nyilvánvalóan az, hogy a művészet sajátos eszközeivel érzelmileg is megindítsa, illetve a protagonistával való *azonosulásra* készítse a nézőjét, hogy az „felbuzduljon az Isten imádására és szeretetére, és a jámborság ápolására”. Paleotti bíboros már 1582-ben Bolognában kiadott *Discorso intorno alle imagini sacre e profane* című traktátusában azt is megfogalmazza, hogy az új típusú képeknek — hatásosságuk érdekében — profán nézőik

¹ Az 1563-ban kelt tridenti zsinati határozatnak a szentek és a képek tiszteletét szabályozó passzusait Sajó Tamás javított fordításában, kommentálva közli Hans BELTING: *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt*. Balassi, Budapest 2000. Függelék, 591–592. Vö. *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai*. Ford. és szerk. Fila Béla, Jug László. Örökmécs Alapítvány, Kisterenye — Budapest 1997. 372–373.

„értelméhez, akaratához és emlékezetéhez” kell közelíteniök, és hogy a magasabb hitigazságokhoz való közelkerülést a „hasonlóság” közvetítésével kell elősegíteniök.²

A caravaggioi „naturalizmust” tehát ebben a szélesebb összefüggésben érdemes elhelyeznünk — világosan látva, hogy a roppant gyors, ám annál tartósabb siker, melyet az új festői nyelvezet Európa-szerte befutott, erősen ellentmondott az esztétikai közvetítés egy másik alakzatának, amely a vallási transzban való részvételt a distanciálódás, a nézői kívüllás kompozitorikus-keretező eljárásaival igyekezett ellenőrzés alá helyezni, s amelynek művészileg legkimagaslóbb színvonalú példáit Bernini barokk oltárinstallációinak nézői karzataiban látjuk testet ölteni. Caravaggio naturalista idiómája ugyanis épp *a nézői jelenlét közvetlenségének* adott soha nem látott nyomatékot — többek között a reneszánsz képretorika, a képi színpad és a testek *deszemiotizálásának* forradalmian új megközelítésével.

A helyszín, a megrendelés és a minták

Abból a különös frusztrációból indulok ki, amely a múzeumi körülményekhez szokott modern nézőt a S. Maria del Popolo kis kápolnájához lépve óhatatlanul eléri: mintha Caravaggio festményei rosszul lennének felakasztva és megvilágításuk is elégtelen volna. Egyszerűen nem látni elég jól a képeket: a kápolnatér eleve szűknek és — hosszúkás alaprajza folytán — túl mélynek is tűnik. Elsőre a 230 x 175 cm-es (tehát tekintélyes méretű) vásznak bizony nem tűnnek monumentálisnak. Már a nagy brit konzervatív műértő, Bernard Berenson is úgy nyilatkozott a Cerasi-kápolnáról, hogy „szinte képtelenség észlelnünk, hogy hol is vagyunk, miféle térben és miféle dimenziók közt”³ — Caravaggióknak mindenesetre tudnia kellett, hogy a kápolnatér adott el- és berendezése, megvilágítása, a kórusrekesztő, az oldalfalak egymástól mért távolsága és a megfestendő méretek együttesen eleve lehetetlenné teszik, hogy a néző a képeket egyenletes távolságból, higgadt szembenézetben vehesse szemügyre.

Közismert, hogy mindkét, ma a S. Maria del Popolo Cerasi-kápolnája látható Caravaggio-kép *második* változat: a Péter-kép első verziója elveszett és egy, ma Szentpéterváron látható, Lionello Spadának tulajdonított olajvászonkópia alapján következtethetünk arra, milyen lehetett. Spada munkájának méretei mindenesetre illeszkednek a helyszínhez, és stílusban is kapcsolatba hozhatók a Pál-kép első verziójával, egy csaknem azonos méretű fatáblával, amelyet Caravaggio hiteles sajátkezű képeként ma a római Odescalchi-gyűjteményben őriznek. 2006 novemberében ez utóbbi restaurálásának befejeztével alkalmi kiállítást rendeztek a kápolna terében, amelyen egymás mellett láthattuk a két azonos témájú és azonos méretű Caravaggiót. Az

² Gabriele PALEOTTI: *Discorso intorno alle imagini sacre e profane* [1582]. In Paola BAROCCHI: *Trattati d'arte del Cinquecento: fra Manierismo e Controriforma*. Vol. 2. Laterza, Bari 1961. 132. Sajó Tamás fordításában ld. BELTING (1. jz.) 592. sk. Vö. még Klaus KRÜGER: *Das Bild als Schleier des Unsichtbaren. Ästhetische Illusion in der Kunst der frühen Neuzeit in Italien*. Fink, München 2001. 140.

³ Bernard BERENSON: *Caravaggio*. Chapman and Hall, London 1953. 21.

Odescalchi-képet, minthogy nem szorult a kórusrekesztő mögé, sokkal kényelmesebben, úgyszólván szemtől szembe vehette szemügyre az érdeklődő közönség.

A megrendelő, a gazdag Monsignore Tiberio Cerasi bíboros, VIII. Kelemen pápai kincstárnoka alig valamivel a képek megrendelése előtt — 1600 júliusában — szerzi meg családi tulajdonba a S. Maria del Popolo kicsiny kápolnáját. A téma: *Szent Pál megtérése és Szent Péter keresztre feszítése* — nyilvánvalóan tudatos megfontolásból ugyanaz a program, amely a pápa vatikáni magánkápolnája, a Cappella Paolina egymással szembefordított két főfalát is borítja, és amelyet az évszázad legnagyobb becsben tartott művésze, az idős Michelangelo festett 1542 és 1545, illetve 1545 és 1550 között. Tiberio ambícióit jól mutatja az is, hogy a magánkápolna kifestésére a századforduló Rómájának legsikeresebb festőjét, Annibale Carraccit kéri fel. A kevés tényyszerű adat azt azért valószínűsíti, hogy az akkori Róma két legjelentősebb festője — akik bizonyosan tisztában voltak egymás képességeivel — a kápolna ügyében legalábbis kollegiálisan egyeztetett egymással.

Caravaggio a protagonistákat a Paolina michelangelói mintája szerint helyezte el: a kis kápolnában mintegy megismételte Pál balról, ill. Péter jobbról ívelődő, tehát a néző helyéről nézve már a Paolinában is szimmetrikus sziluettjét. Ami arra vall, hogy a *Pál megtérése*t eredetileg a Popolóban is a bal oldali, míg *Péter keresztre feszítése*t a jobb oldali falra szánták — az átdolgozás így nemcsak a képek kompozícióját érintette, de az oldalak felcserélésével is járt.

A szakirodalomban⁴ nincs egyértelmű magyarázat a váltásra. Ugyanakkor feltűnő, hogy Caravaggio mindkét képet egységesen, ugyanazon gyökeresen új szellemben fogalmazta át. Leo Steinberg az oldalképek bizonyos kompozicionális sajátosságait már 1959-ben a képek térkapcsolataival hozta összefüggésbe:⁵ megállapította például, hogy a virtuális terek mélye felé rövidülő testek tengelyei mindkét oldalképen a nézői tekintet meghosszabbításának felelnek meg. Caravaggio a maga „tisztán festői” eszközeivel a „valóságos tér” és az „esztétikai illúzió” közötti amaz átmenet fölfokozására törekedett, amelynek igénye csírájában már a quattrocento elején megjelent a festők gyakorlatában. A korai barokktól kezdve a festők egy sor olyan architektónikus és érzékcsalódást keltő effektust fejlesztenek ki, amelyek a nézőt a képek közötti mozgásra, a nézőpontok időbeli és térbeli szintetizálására, a templomtér tapasztalatának esztétikai totalizálására készítetik. Caravaggio Cerasi-kápolna-beli képei is olyan anamorfotikus oldalnézetre vannak komponálva, amelynek közös és mintegy egyidejű a szubjektuma.

⁴ Áttekintéséhez ld. a Caravaggio-kutatás mai standardnak számító műveit: Maurizio MARINI: *Io, Michelangelo Merisi da Caravaggio*. Studio B di Bestetti e Bozzi, Roma 1974; Howard HIBBARD: *Caravaggio*. Thames and Hudson, London 1983; Mia CINOTTI: *Michelangelo Merisi detto Caravaggio, tutte le opere*, con un saggio critico di Gian Alberto dell’Aqua. (I Pittori Bergamaschi, Il Seicento. Vol I). Poligrafiche Bolis Bergamo, Bergamo 1983.

⁵ Leo STEINBERG: „Observations in the Cerasi Chapel”, *The Art Bulletin* XLI (1959) 183–190 (186).

Caravaggio Szent Pál-képe és „a testhez kötött látás”

A továbbiakban — egyfajta befogadásesztétikai-képhermeneutikai nézőpontból — Caravaggio művének *a testhez kötött látás felőli újraértelmezésére* tesz kísérletet. Az érdekel, hogy miként „működik” az a szintaxis a Cerasi-kápolna e főművei esetében, amelyeknél kulcsszerep jut a képekhez való szabad hozzáférés *művészi* korlátozásának. Mert a tény, hogy *in situ* nem tudjuk igazán szemügyre venni a műveket, nem a művek *ellenére* való esetleges körülménynek, leküzdendő nehézségnek, ellenkezőleg: az azok szelleméből következő, esztétikailag produktív tapasztalat forrásának tekintem. Művészi döntésről van tehát szó, amely értelmezésem szerint mélyen érinti a páli konverzió vallási mibenlétét illető *festői* interpretáció tartalmi dimenzióit is.

A második *Pál megtérése*-változatban Caravaggio feladja a damaszkuszi úton történt események az emberi és az isteni szféra *nyílt konfrontációjaként* való elbeszélésének hagyományát, amely mind a sokalakos tömegjelenetek római hagyományára, mind a Moretto vagy Niccolò dell’Abbate által fémjelzett redukált ikonográfiai típusra jellemző volt, s amelyet az első változaton Caravaggio még maga is követett. Őt persze már itt is a konverzió mint *kommunikációs hiátus* foglalkoztatta: az az *értetlenség*, amellyel Saul Krisztus szeretetért folyamodó gesztusát fogadja, aki nem is mennyei jelenésként vagy a misztikus fény forrásaként jelenik meg: mélyen aláhalva az emberi szférába maga is inkább a földi halandókkal egyként teremtményként hat.

Mindenesetre az új műben Caravaggio szakít az elbeszélésnek ezzel a még mindig a felek valamilyen *kommunikációjaként* való értelmezésével. Fölismeri, hogy az Apostolok cselekedeteiben elbeszélt találkozás Jézus és Saul között *nem* valódi párbeszéd — nem egyenrangú felek dialógusa. Mindenekelőtt egyszerűsít: csökkenti a figurák számát, viszont méretben megnöveli őket. Sok apró leíró-tagoló részlet helyett pedig több egybefüggő felülettel operál. Ez a lapidáris fogalmazás ugyanakkor markánsabb térbeli akcentusokkal és erőteljesebb *rilievó*val jár.

Hogy az új caravaggói narráció legalábbis szokatlan, azt már a kortársak is észlelték: ismeretes Bellori 1672-es életrajzának megjegyzése, amely szerint „[a kép] elbeszélése híján van minden akciónak” (*„la quale istoria è affatto senza azzione”*).⁶ Nincs terem itt ismertetni azt a hosszas vitát, amely e szöveghely körül bontakozott ki a szakirodalomban. Csak Svetlana Alpersre hivatkozom, aki Bellori megrökönyödése mögött az *istoria* — Leon Battista Alberti által a *Della Pittura*-ban kifejtett — poétikájának szellemét vélte tetten érhetni, amely azt követeli a festőtől, hogy olyan alakokat fessen, akiknek belső érzései és indulatai látható testük tartásával és gesztusaival *azonosak*, és így a néző számára is átélhetővé válnak. „Caravaggio azonban az általában eseménydús, sokalakos dramatikus elbeszélést [...] három alak csendes jelene-

⁶ Giovanni Pietro BELLORI: *Le vite de pittori, scultori ed architetti moderni*. Róma 1672. Új kiadása (ed. Evelina BOREA): G. Einaudi, Torino 1976. A teljes szöveget újraközlő HIBBARD (4. jz.) 360–374. az idézett mondat a 366. oldalon.

tére redukálja. Figyelmünk megoszlik az elgurult sisak, a szent ruházata és fegyverei, illetve a ló barna és fehér foltos horpasza, továbbá a lovász lábszára között. Még ha az e sötét világba áramló fény, mint mondják, isteni is [...] ez csupán megvilágítja e világ anyagi tárgyait, s ezzel jobban bevon bennünket e világba, mint más képen ábrázolt csodák...”⁷ Alpers szerint Bellori azért kárhoztatja Caravaggiót, mert *elbeszélhetetlenné* teszi a képet: mivel nem látni rajta cselekvő, egymással kommunikáló vagy ok-okozati viszonyra kikerekíthető *aktorokat*, a láthatóságokat nem képes narratívaként összeolvasni.

Bellori elnémulásának fényében különösen figyelemre méltó, hogy Caravaggio e második változaton is klasszikus elődre hivatkozik: a hanyatt fekvő Saul póza Raffaello később Brüsszelben leszótt és a Vatikánban látható monumentális szőnyegkartonjának figuráját idézi fel. Csakhogy megfordítja a figurát: ezúttal épp a szent arcára nincs kényelmes rálátásunk. Míg amott az egyik kísérő hátsója, emitt a konvertita feje és vállai esnek a nézőhöz legközelebb. Raffaello tere még az *istoria* tere, tisztán narratív tér: benne jobb és bal, fent és lent mindenekelőtt egy elbeszélés különböző *helyszíneit* jelölik. Helyhez kötött cselekvési és mozgásirányokat, amelyeket az elbeszélés menete fűz össze értelmes egésszé. Raffaello a térirányok példásan ökonomikus játékával érzékelteti az isteni akarat határozott irányultsága és a megrettent földi halandók mozgásának céltalansága közötti különbséget: a lovasok jobb oldali csoportját, a lándzsás katonát, az eleső Sault és a lóval hanyatt-homlok menekülő lovászt egyetlen közös — Jeruzsálemtől Damaszkusz felé tartó — rézsútos tengelyre fűzi fel, amely térben keresztezi a jobbról, hátulról érkező Jézus mozgásirányát. Raffaello ezzel a tisztán képi megoldással érzékelteti, hogy kísérői semmit sem látnak és semmit sem értenek a Saullal történekből. A konvertitát térbeli tekintetben csupán az különbözteti meg a többiektől, hogy ő az egyetlen, aki szembefordul a jelenéssel. Figurájának tehát a testbeszéd és a gesztusnyelv kódolt kifejezésein túl a képtérben elfoglalt szemantikai helye ad értelmet.

A *Della Pittura* poétikája mármost azt is előírja,⁸ hogy „minden alaknál legyen meg a test méltóságteljes mozdulata a kívánt lelkiállapot kifejezésére”. Az érett férfi lelki viharainak kifejezésekor, mondja Alberti, a végtagok vad széttárása csak akkor vezet valódi elevenességhez, ha a mozdulatok energiáját belső összefogottság kíséri. Raffaello szőnyegkartonja példásan teljesíti a *decorum* e normatív követelményét is: Saulja úgy rendül meg és tárja szét karjait, hogy még estében is jelentékenységeinek és méltóságának félreérthetetlen jeleit viseli. Erről a kontrapoztos tartás és az antik császárszobrok triumfáló beszédgesztussémáinak jelenléte tanúskodik: Raffaello a *dignitas* antikizáló testnyelvi sablonjaival garantálja a leendő apostolnak, hogy a konverzió súlyosabb tekintélyvesztés nélkül essék meg vele.

⁷ Svetlana ALPERS: „Describe or Narrate? A Problem in Realistic Representation”, *New Literary History* VIII/1 (Autumn 1976) 15–19.

⁸ Leon Battista ALBERTI: *Della Pittura* [1436]. II. 44. Magyar kiadása: ALBERTI: *A festészetről*. Ford., szerk. Hajnóczi Gábor. Balassi, Budapest 1997. 127.

Raffaellónál tehát a befogadó egy olyan magaslesről lát rá az eseményekre, ahonnan azok áttekinthetőnek, követhetőnek, ennél fogva uralhatónak is tűnnek. Caravaggio újfajta esztétikai stratégiája épp e biztonságos nézői-értelmezési perspektíva megvonására játszik, amikor a maga Szent Pálját megfosztja „ott”-jának szemantikai helyétől és fejjel lefelé fordítva, anamorfikusan eltorzítva a mindenkori néző testies „itt”-jének közvetlen közelébe vonja.

Caravaggio nem alkalmaz fénycsóvát vagy egyéb, az isteni akciót helyettesítő motívumot sem: a szentet és nyugodtan tébláboló lovát fölülről minden fókuszálás nélküli, ismeretlen eredetű, közömbös fény világítja meg. A katona ugyan széttárja karjait, mintha befogadná a kegyelem fényét, de a fölfelé irányuló mozdulat csak a térkompozíció egyetlen valós irányát, a *vertikalitást* nyomatékosítja. A fekvő Saul és a fölébe magasodó lótest térirányai a függőleges tengely mentén keresztezik egymást: Caravaggio ezzel a raffaellói topológiát is fölülírja, amennyiben a szőnyegkarton tágas színpadát egy szinte kiterjedés nélküli szűk helyre zsugorítja. Valóságos festői bravúr, ahogy még a jócskán a nézői szemmagasság fölé emelt képen is fölülnézetet, *rálátást* biztosít a protagonistára: ezzel a trükkel képes azt a benyomást kelteni, mintha a figura közvetlen testközeliünkben, a lábunknál heverne. A nézői *itt* közvetlenségében úgyszólván nincs módunk olvasni a pozitúrákban, gesztusokban és arcokban. Tekintetünk mindenütt csupán nehéz testeket észlel maga körül, amelyek valahogy tudatalanul ingerlik: inkább szomatikus érzékenységeit, mintsem intellektuális vagy empátikus kompetenciáit mozgósítják.

Amit közvetlenül érzünk, az a hatalmas lótest nyomasztó tömege, közelsége, a szerencsétlen embert véletlen agyontaposással fenyegető brutális súlya — vagy a másik oldalon Péter keresztjének átbillenése, amely azzal fenyeget, hogy ránk, nézőkre zuhan rá. Van valami vigasztalan és könyörtelen abban a némaságban, ahogy a Cerasi-kápolna szűk terének festőileg előállított *itt és most*-jában egycsapásra megborul, úgyszólván a feje tetejére áll a protagonisták és a néző közös világának otthonos rendje. (És aligha véletlen, hogy a gravitáció lebírhatatlan hatalmát sugalló két oldalkép közé Annibale Carracci épp ellenkező irányú *Assuntája* kerül.)

Ez a képi dramaturgia új értelmet ad a bibliai elbeszélés egy fontos, de eddig elhanyagolt mozzanatának is. A megvakulásról beszélek, amely azért döntő, mert a damaszkuszi úton történt fordulat *negativitását* nyomatékosítja. Tudvalévő, hogy a bibliai elbeszélésben nincs szó azonnali megvilágosodásról: Pálnak napokra és a damaszkuszi keresztények segítségére van szüksége, hogy leessék szeméről a hályog és *megértse*, hogy mi is történt vele. Caravaggio reduktív dramaturgiája — következetes módon — nem is állít semmi *pozitívat* és biztosat Krisztus jelenlétéről Pál tapasztalatában. Az ő „szembenézése” nem *valakinek* a meglátása, nem *valamit* látás: inkább a saját testnek mint olyannak, a magatehetetlenségnek a tapasztalata. *Vak* szembesülés a lét hatalmával, az Istentől elhagyott világ *világtalanságának* fölismerése. Olyan tudás, amelynek sötétjében szertefoszlik az öntudat, önérzet, lélek-jelenlét ama derűs humanista egységképzete is, amelyet Albertinél a testtartások *dignitasa* hivatott

megjeleníteni — s aminek *átmeneti* elveszthetőségéről — mint láttuk, példás ékes-szólással Raffaello megdöntött kontraposztja értekezett.

Innen válik kulcsfontosságúvá az öreg lovász kontrasztfigurája. Ahhoz az öreg pásztorhoz hasonló, akivel híres levele tanúsága szerint Petrarca a Mont Ventoux csúcsáról visszatérve félúton találkozik, s aki, túlságosan közel maradván a „természet”, a *physis* közvetlen rögválójához, mit sem ért ama kozmikus élményből, amelyben a megittasult költőnek a végtelen tájra rálátva volt része.

Vagy ahhoz a szántóvetőhöz, aki Brueghel híres brüsszeli Ikaros-képén anélkül adja át magát legközelebbi tevés-vevésének, hogy bármit is érzékelne az irdatlan természet közönyös egykedvűséggel mindent — ezúttal épp egy nagyravágyó ifjút — bedaráló hatalmából.

Caravaggio lovása sem érzékel semmit abból, ami Saullal valójában történik: szilárdan áll a lábán, és föl sem merült a horizontján, hogy stabilitását kozmikus egyensúlyi viszonyok láthatatlan összjátéka irányítja. Amint a gazdája felé visszaforduló ló spontán leereszti súlyos fejét, a zablát tartó bumfordi szolgalegény gondtól redőzött homlokkal előrehajolva vak természetességgel követi a mozgást: kettejük lefelé tartó tekintete azonban aligha találkozhat Sauléval, és ezt Caravaggio, noha a kép jobb szélén egyetlen függőleges tengelyre fűzi fel őket, világosan érzékelteti is. Ez a „fent” és „lent” közötti kettős mozgás együttállás ugyan, de *nem* kommunikáció.

Caravaggio az élő testeknek ezt a kifejezéstelen magabizását hangsúlyozza azzal is, hogy a lovászt hátravonja a képi tér mélyébe és jóformán mást sem láttat belőle, mint pusztá stabilitását: két mezítelen lábszárát és ormóttan széles lábfejét. Hibátlan ösztönű művészi döntés a részéről, hogy valódi képi hangsúlyt nem is a lovásznak, hanem a lónak ad, amelynek fizikai *architektúrája* jobban illeszthető a keretezett kép szerkezetéhez. Ló és lovas fölcserélt pozíciója erős rácsszerkezetet ad a képnek: a vízszintes/függőleges merev logikája a kép természettörvényeként láthatatlanul rendezi el a láthatóságokat — végső soron ez állítja elő a képből áradó roppant nyugalom és a Sault fenyegető vértlen baleset szuggesztíójának egyidejűségét is.

A testek aszimmetrikus, de következetesen vertikális elrendezése roppant közvetlenséggel hívja elő a gravitációs erő jelenvalóságát, ami fölülír minden hittelt várákozást és ideologikus igényt: mintha Caravaggio a nehézkes testek közelségének erőteljes szuggesztíójával egyenesen a *testetlen* kegyelem *távoliságát* performálná. Vegyük észre, hogy a *Szent Pál megtérése*n nemcsak a fény forrását nem látni, de annak áramlása, iránya sem érezhető. Caravaggio következetesen csak a testfelületek árnyalásával és a színek differenciált intenzitásával érzékelteti, de nyoma sincs nyaláboknak, sugaraknak, illuminációs hullámoknak. A képen van ugyan némi világosság, még sincs *fény*, nincs illumináció. Csak a dolgok passzív megvilágítottságának állapota mutatkozik meg, ami úgyszólván analóg gravitációs tehetetlenségükkel: a világosság szórt visszfénye ugyanazzal a közönnyel és könnyörtelenséggel hull a földre, mint bármi, ami elveszti egyensúlyát. A festőileg szuggerált *itt* helyén a fény nem materiálisan, cselekvő, megváltó energiaként tör be a jelenbe: inkább csak negatív, mint

ígéret, mint távollét van jelen. Nyomasztó sivárságában a *Szent Pál megtérése* egy olyan Istentől elhagyott világra „világít rá”, amely Saul világtalan gesztusában épp most ismeri fel kiszolgáltatottságának valós súlyát és érti meg kétségbeesetten, hogy mi is *hiányzik* neki.

Pál negatív tapasztalatban részesül tehát, és ezt Caravaggio azzal hozza tudomásunkra, hogy nem engedi az értelmező szemnek egy csapásra birtokba venni a képet: látásunk belefut a lótest tömör és kifejezéstelen felületeibe, tanácstalanul időz a drapériák, görbületek, foltok, csillámok, a láthatóságok és láthatatlanságok értelemhiányos játékainál. Csak a gravitációs mátrix rejtett mintázata, a súlyosság és fennállás feszültsége lüktet: talán ezt értette Friedländer Caravaggio „realista miszticizmusán”.⁹ A forma felfüggeszti a tisztán-látás bizonyosságait: amiből a szem olvashatna, azt megvonták tőle, amit viszont észlel, az olvashatatlan. Helyzetünk, a nézőé, Páléhoz hasonló: a Cerasi-kápolnában testközelben, a szemünk láttára megy végbe a látható színeváltozása. A képekben és általuk „színről színre” kényszerülünk megtapasztalni, hogy minden emberi tudás — a megváltásról való tudás is — csak „tükör általi”, csak „homályos” lehet.

⁹ Walter FRIEDLÄNDER: *Caravaggio Studies*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1955. 121.

A megtérés szövegnyomai

Mészöly Miklós: *Saulus*

Lénárt Tamás

I. A megtérés Mészöly Miklós 1968-as regényének elillanó középpontja, „az átélés enyészpontja”:¹ a cselekmény a damaszkuszi úton megszakad; ez fontos különbség a bibliai történethez képest. Egy kísérő kommentárjából tudomást szerzünk ugyan Saul megvakulásáról, az azt követő eseményekről azonban nem.

Többről van szó, mint a szcenikai feszültség fenntartását célzó elhagyásról, tömörítésről, amelyet a bibliai kontextus révén könnyen kiegészíthet az olvasó. Ez a szerkezeti mozzanat, ahogy azt a következőkben megpróbálom bemutatni, folyamatos feszültségben tartja Szent Pál bibliai és regénybeli történetének viszonyát; amint arra a regény újabb elemzői több oldalról is rávilágítottak.² Nem csak az újszövetségi parabola aktualizálásáról, újraírásáról van szó, hanem magáról a parabolisztikus olvasásmód, a „mitikus történet” megszólaltathatóságának lehetőségeiről, eredendő részlegességéről.

A regényzárlat következtében a történet, a pálfordulat-parabola íve, iránya módosul. Sem az nem világos, mi történik a Damaszkusz felé vezető úton, sem pedig a következők; így aztán maga a parabola tanulsága, értelme kérdőjeleződik meg. Igaz ez a tekintetben is, ha a pálfordulatot a bűnös élet feladásaként, a vétkes múlttal való meghasonulás szimbólumaként próbálnánk meg olvasni. Ugyanakkor, a regényszöveg belső logikáját szorosabban szem előtt tartva, ennél jelentősebb, mert alapvetőbb kérdésként merül fel, illetve marad homályban, hogy ki beszél, kihez tartozik a regény egyes szám első személyű elbeszélői szólama, vagyis hogy ki az, aki (időlegesen?) megvakul a damaszkuszi úton.

Nem véletlenül mutat rá Thomka Beáta rögtön, tanulmánya felütésében, hogy a főszereplő nevének címbe emelése „nem gyakori narratív megoldás” Mészölynél, akinek műveiben sokkal inkább az „elszemélytelenítő elbeszélői módozatok”³ uralkodnak. Ez a megállapítás akár tovább árnyalható, amennyiben a *Pontos történetek*... valóban leginkább valamiféle személytelen tárgyilagosságra törekvőnek nevezhető narrációja más Mészöly-regényekben igen összetett, mondhatni rafinált

¹ BALASSA Péter: „Passió és állathecc. Mészöly Miklós *Film-jéről és művészetéről*”, in Uő: *Észjárások és formák*. Tankönyvkiadó, Budapest 1990. 37–105 (99).

² THOMKA Beáta: „A kívülvaló ember. Mészöly Miklós: *Saulus*”, in SZEGEDY-MASZÁK Mihály — VERES András (szerk.): *A magyar irodalom története III.* Gondolat, Budapest 2007. 573–583. (Vö. MÉSZÖLY Miklós: *Párbeszédkísérlet*. Kalligram, Pozsony 1999. 74–75.)

³ Uo. 573.

elbeszélői konstrukciókba rendeződik, amelyek a személyesség és az antropomorfizálhatóság kérdéseire nagyon is ráirányítják az olvasó figyelmét. Az *atléta halála* látszólag világos, „valóságos” beszédhelyzete, amelyben a halott Őze Bálint életét kíséri meg élettársa egy életrajz formájában megírni, éppúgy problematizálja Hildi szerepét és lehetőségeit az élettörténet elmondását illetően,⁴ mint a *Film* többes szám első személyű narrátora, aki vagy akik esetében szintén kérdésessé válnak egyfelől a „történethez” való hozzáférés garanciái, másfelől, ezzel szoros összefüggésben, a „mi” szólam emberi mivoltának, emberi „alak(ok)ként” való megragadásának kérdései.⁵

Mindezek fényében kaphat különös hangsúlyt a pálfordulat eseménye, amely előtt mintegy megtorpan a regény narrációja: Saulus Pállá válása a bibliai példázatszerűsége túl egy identitáscserének a története, amelynek a személynév módosulása ad külön nyomatékot. Az identitásválság szerepe, az elbeszélői önazonosság kérdése újfent a bibliai történettől való eltérésben érhető tetten, amennyiben a megtérés eseményszerűsége árnyalódik: Mészöly regényének története alapján inkább egy folyamatos identitásválságról van szó, Saul útkereséséről, amelyet mintegy lezár a megvilágosodás. Vagyis kevésbé identitáscseréről, mint inkább egy folyamatról lenne szó, egyre mélyülő önazonosságválságról, amely mintegy kikényszeríti a fordulatot — ez azonban szigorúan véve már a regény terén kívülre esik. Mészöly narrátorát előjelek, reflexiók, rejtélyes és kevésbé rejtélyes utalások kísérik a damaszkuszi útra; e tekintetben a *Saulus* voltaképpen a megtéréshez vezető út regénye.

II. Amennyiben a megtérés eseménye Mészöly regényében elsősorban identitásválságként érhető, akkor ez mindenekelőtt a túlnyomórészt egyes szám első személyben megszólaló narrátor identitásának válsága. A látszólag egynemű elbeszélésmód ezzel kapcsolatban több kérdést is felvet. Saul személyes narrációja ugyanis Mészölynél korántsem ritkaságszámba menő, nehezen jellemezhető fokalizációval láttatja a cselekmény eseményeit. A látószög személyhez kötött, mégsem „belső”, amennyiben ezen az intim gondolatok, érzelmek jellegzetesen vallomások közvetítését értjük; leginkább Saul cselekedeteiről, észleleteiről, elsődleges benyomásairól értesülünk, a motivációkra, a belső tépelődésre csak bizonyos jelekből következtethetünk. Mintha a narrátor gyakran külső tényezőkből, beszélgetőtársai viselkedéséből olvasná le saját reakcióit, így az elbeszélői szólam valódi „forrása” nehezen lokalizálható. A narráció nem bizonyos eseményeket mond el, hanem nyomokat olvas: jeleket észlel, majd megpróbál ezeknek értelmet tulajdonítani, ami rendre kudarcba fullad. Ez nemcsak a történet egészét határozza meg, amelyben Saul nyomozói tevékenysége szolgál az események hátterül, hanem a szöveg mikroszintjét is, például az első jelenetben:

⁴ DÁNÉL Mónika: „A másik megértésének (feminin) kudarca. Mészöly Miklós: *Az atléta halála*”, in BÓNUS Tibor — EISEMANN György — LŐRINCZ Csongor — SZIRÁK Péter (szerk.): *A hermeneutika vonzásában. Kulcsár Szabó Ernő 60. születésnapjára*. Ráció, Budapest 2010. 474–489.

⁵ LÉNÁRT Tamás: „A szó-kép probléma és a technikai médiumok. Fotográfia és irodalom”, *Alföld* LXI (2010/5) 97–107.

Mikor elhagytuk az egyik pusztai falut, véletlenül megbotlottam egy kőben, és felszakadt a sarum talpa. Semmiség volt, nem is törődtem volna vele, de Kedmahot nyugtalanná tette a lefegő csattogás, s ha szóltam hozzá, attól kezdve mindig mellém vagy mögém nézett. Még jókedvre is derített ezzel a jámbor gyanakvással.

– Csak a sarum csattog, Kedmah!

– Tudom — felelte. — De én már akkor is hallottam, mielőtt megbotlottál volna.

– Mert a szamarak patája is csattog.

Ezen úgy meglepődött, mintha zavarba akartam volna hozni.

– Azt nem hallom, azt megszoktam már — dörmögte.

Teli torokkal nevetni kezdtem. Szerettem volna, ha ő is velem együtt nevet, csak közben elfelejtettem változtatni a hangom magasságán, s ettől olyan lett a torkom, mintha kötelet húznék vele.⁶

Az apró baleset elbeszélése egy szempillantás alatt a gyanakvás, a félreértés, félrecsúsztott intenciók és magyarázat nélkül hagyott utalások légkörét hagyja maga után — anélkül is, hogy a regény egészének ismeretében tudnánk, hogy a kezdő jelenet valójában előreutalásként érthető, amennyiben a saru központi szerepet játszik a regény végi Istefanos-jelenetben.⁷

A nyomolvasás, a jelek értelmezhetősége nemcsak Saul regénybeli küldetése miatt létfontosságú, hanem minden esetben a történet elbeszélhetőségének, a narrátor és a narráció identitásának záloga is. A széteső, összefüggéseiben elbizonytalanodó elbeszélői szólam önmaga egységébe, emberi „alakként” való megragadhatóságába, vagy éppen — erősen leegyszerűsítve — a narrátor józan eszébe vetett olvasói bizalmat rengeti meg.

Mészöly regényét egy különös felütés vezeti be, amely nem illeszkedik a cselekmény többé-kevésbé követhető időrendi linearitásába. Mintha máshonnan szólna a bevezető, mint a regény többi része; mintegy emblémaszerűen áll a regény előtt, e tekintetben emlékeztetve arra a rövid szövegrészre, amely Mészöly *Magasiskola* című elbeszélését vezeti be.

Sokan csak nyárnak mondják, mi Thammuznak, Ábnak és Elulnak. Három hónapig tart. Három hónapig ugyanaz a fény tüzi a homokot, a sátorponyvákat, ugyanaz a hőség forgatja benned a gondolatot. De még a fele idő hátravan, amíg megjön a szüret. Nehéz kivárni. Nehéz türelmesnek lenni. Vagy alázat nincs bennem elég, vagy túlságosan is sok van. Siettetni Ábot, siettetni Elult, hogy minél előbb a széles kapuba állhassak, Ethanim kapujába, amelyiken a szüreti szamarak vonulnak át megrakodva... Nem alázat az is, hogy igyekszünk siettetni az időt, ami úgyis arra vár, hogy beteljesedjék? De a fele idő még hátravan. Másfél hónap. Majdnem annyi, mint a *chamsin*, ha megindul Egyiptom felől. Olyankor vörös az ég a homoktól, mint a szégyen. Mások azt mondják: „Megjött a déli szél.” Mi azt mondjuk: *chamsin*. S tudjuk, hogy ötven napig tart, s hogy olyan, mint a szégyen. Nyolc napig most távol voltam a várostól, s egyre jobban érzem, hogy közben történt valami velem. Vagy a várossal? Még mindig nem tudom pontosan. [...] ⁸

A leírás az első mondatától kezdve egy hasadás mentén halad, amelyet az első mondat megkülönböztetése indít, amelyben különválnak az „ők” és a „mi” nyelve; a meg-

⁶ MÉSZÖLY Miklós: *Saulus*, in Uő: *Regények*. Századvég, Budapest 1993. 167–283 (172–173).

⁷ Vö. uo. 264. (Saul felveszi a megkövezett Istefanos saruját.)

⁸ MÉSZÖLY (6. jz.) 169.

nevezés aktusa nyomatékosan a nyelvtől teszi függővé a dolgok megnevezését („mi” máshogy mondjuk, mint „ők”), amely, mivel a regény első mondatáról van szó, eleve megkérdőjelezi a hely, idő és események akadálymentes közvetíthetőségét. Vagyis, ha úgy tetszik, a hagyományos értelemben vett „regény” egyik elsődleges feladatát. A bevezető ezután első szám második személybe vált, önmagával kezd párbeszédbe, majd első személyben folytatja. Mindeközben egyfajta türelmetlenségről van szó, amely valaminek a bekövetkeztét, az idő „beteljesedését” siettetné, majd a déli szélről, amelyet a narrátor újra a „mi” közössége nevében *chamsinnak* nevez és a szégyenhez hasonlítja. A különös hasonlatot talán az magyarázhatja, hogy az „én”, „te” és a „mi” között ingadozó, ily módon identitásában szinte helyhez köthetetlen elbeszélői hanggal párhuzamosan mintha a leírás fogalmi közegében megjelenne az a határvonal, amelyet az első mondat mi (én)–ők megkülönböztetése jelölt ki. A „szégyen” ugyanis, amely váratlan szerepben, hasonlítóként bukkan elő, a korábbi „benned” forgatott „gondolat”, és még inkább az „alázat” képzetköréhez kapcsolódik, amennyiben elvont fogalmak, amelyek jellegzetesen az emberi bensőre, és annak külsőhöz, a környezetéhez való viszonyulására utalnak. Ezek a kifejezések ezért, s nem csak a teológiai, illetve etikai implikációik miatt tűnnek ki a regényt többé-kevésbé uraló, tárgyiasító, „személytelen” ábrázolásmódból. Az alázat és a szégyen kijelöl egy embert, aki valamivel szemben alázatos, illetve valamit szégyell; a fogalmakban rejlő viszonyulás mintegy körülírja az egyént, akinek így éppen az alázata vagy szégyene alapozza meg identitását. Talán erre utal a hasonlat is; a forró szélnek, homokviharnak ellenálló ember is éppen az ellenszegülésben, a széllal szemben tapasztalhatja meg önmagát, önmaga határait; a szél érzete keltheti a szégyenérzet benyomását.

Ekkor hangzik el, hogy „valami történt velem”; az elbeszélő azonban nem tudja biztosan, hogy benne vagy a városban ment végbe a történés. A történés, a változás a regény egyetlen „valódi” eseményét, a pálfordulatot idézi, előlegezi meg, amiként a bizonytalanság azt a dilemmát, amely Sault végigkíséri a regényben és ami bizonyos tekintetben a rabbi Abjatárral folytatott párbeszédék tétje is: nevezetesen, hogy a cselekedetek mennyiben vonhatók ki egy — szükségképp valamilyen autonómiával felruházott — „belső” ellenőrzése alól, illetve, másfelől, mennyire tehető egyetemessé a „külső” rend, a Törvény, hol az egyén helye a Törvény világában. „De hol ez az azonosság?” — teszi fel a kérdést valamivel később a szöveg, ezúttal az „áldozat” fogalma kapcsán, amely szintén az alázat és a szégyen fogalomköréhez kapcsolható. Itt az „idegenekről” van szó, akik Jeruzsálemben tódulnak, „[h]ozzák a rongyaikat, az árnyékukat, a gyerekkorukat, vannak, akik lenyelik a szavak végét, az elamiták énekelnek, a médek nem tudnak énekelni, a pamfíliaiak göröggel keverik az arameust”⁹ és áldoznak a Nagytemplom előtt. „Kell az áldozat”, állítja a szöveg, az így elnyert azonosság azonban rögvessé gyanússá válik, amint a külsőségekben megélt identitással szembeállíthatóvá válik egy „belső” identitás: hiába a szertartások követése, „mégse lehet a homlokuk mögé belátni”. Az ezt követő mondatok ezt, vagyis a „belső” hoz-

⁹ MÉSZÖLY (6. jz.) 170. A bekezdés további idézetei is uo.

záférhetetlenséget fejtik ki; nem lehet tudni, mi hajtja az idegeneket, a „saját félelmük megszállottsága” vagy a „szánalom”; vagyis motivációjuk csak az önmagukra irányuló vagy a mások felé nyitott figyelemre alapul. Itt megint figyelmen kívül hagyva a megfogalmazás erős erkölcsi implikációit, ez a megkülönböztetés az alázat, a szégyen és az áldozat után a szánalom fogalmát vezeti be, amely újra a belső (identitás) külső (környezet, mások) általi előfeltételezettségét hangsúlyozza.

A bevezető ettől a pontjától kezdve a már korábban szóba hozott találkozást írja le a koldussal. Az egyes szám második személyű szólam kettős értelmet nyer itt; egyfelől a szöveg önidézetbe fordul, az elbeszélői hang elválnak a beszélőtől, akinek immár csak a hangját halljuk, nem tudjuk, „mi van a homloka mögött”. Ezzel mintegy beteljesedik az elbeszélésben a korábbi megállapítás, miszerint „[t]e sem vagy ugyanaz”. Másfelől szóba elegyedik a koldussal, miáltal a második személy megszólító gesztusa „valóságos” párbeszéddé alakul. A koldus az elbeszélő nyelvjárását beszéli, a gyerekkorára emlékezteti; önmagára ismer benne: „tetten kell érnie önmagát” benne, pillantásában „igazolást keres” önmagaságára.¹⁰ Ez a pillantás, mint megtudjuk, üres; a beszélő ebben az ürességben, a kívülről rá vetett tekintetben keresi identitását. A koldus alakjában tehát egyfelől testet ölt az az ismerős-idegen Másik, aki mintha eddig is meghatározta volna a bevezető megszólalásmódját, másfelől, a regény zárlatának ismeretében a koldus akár Saul damaszkuszi út utáni önmaga is lehet, akinek a pillantása nem zavarodik meg; a világra vetett tekintet elbizonytalanodását a vak „belső” látása és nyugalma váltja fel. Az öreg tehát egyesíti az önmagaság tapasztalatának két oldalát, a „tettenérést”,¹¹ amikor a beszélő önmagát fedezi fel a Másikban, és az „igazolást”, amikor a Másik, mintegy kívülről szavatolja, nyugtázza, elismeri a beszélő identitását. Ha úgy tetszik, a koldus „visszanéz”¹² az elbeszélőre, ami khiasztikus szimmetriába rendezi a tekinteteket,¹³ amelyek kereszteződésében, ennek a kereszteződésnek a felvillanó lehetőségében ismerhet az elbeszélő önmagára.

A *Saulus* tehát, amint erre talán a bevezető szövegrész tüzetesebb olvasata is rámutatott, Pál megtérésének történetében az identitás, az identitás megjeleníthetőségének aporetikus szerkezetét „éri tetten”: Saul úgy lelheti meg az önmagához vezető utat, hogy felszámolja (korábbi) önmagát; a megvilágosodás egyben vakságot is hoz.

Mészöly regénye ezek alapján nem elsősorban „aktualizálja” Pál apostol történetét, vagyis nem, illetve nem közvetlenül a mindenkori jelen megértéséhez kíván hozzáférfni a bibliai történet megelevenítésével. Azzal, hogy mintegy feleleveníti, egyes regényszereplők szájába adja¹⁴ és főhősének alakján keresztül vizsgálja a páli levelek té-

¹⁰ Uo. 170–171.

¹¹ A tettenérés mészölyi fogalmához vö. BALASSA (1. jz.) 101–104.

¹² BALASSA (1. jz.) 73.

¹³ SÁGHY Miklós: „A narrátor teste. Az emberi testek kiazmatikus viszonyának szerepe Mészöly Miklós *Film* című regényében”, *Jelenkor* L (2007/4) 428–438.

¹⁴ A regény Biblia-intertextusaival legrészletesebben THOMKA Beáta idézett tanulmánya foglalkozik (2. jz.). A *Saulus* azonban a szövegszerű egyezéseken túl, több ponton, összetettebben kapcsolódik a Biblia szövegéhez, mindenekelőtt természetesen Szent Pál leveleihez.

teleit, tulajdonképpen az apostoli szöveget olvassa újra,¹⁵ még hozzá leginkább azoknak a szubjektumelméleti implikációknak keres nyelvet, amelyeket az új és legújabb kori filozófia¹⁶ is újra és újra vizsgálódásának tárgyává tett a levelek kapcsán.

III. Alain Badiou nemrég megjelent könyve Pált az „egyetemesesség antifilozofikus teoretikusaként”¹⁷ méltatja, amennyiben írásai az egyetemes igazsághoz való hozzáférés lehetőségét teremtik meg, amelynek feltétele egy „egyetemes szubjektum”, egy önazonosságát egyetemes elvekből (úgy is mint hit, remény és szeretet) eredeztető szubjektum kinyilatkoztatása: „a teljességgel aleatorikus beavatkozás a damaszkuszi úton az »én vagyok«-ot mint olyant hívja elő”¹⁸ — ezek azok az „iszonyú szavak”, amelyeket Mészöly regényének elbeszélője (nem véletlenül) nem mond ki, hanem az „áruló rabbinak”, vagyis Jézusnak tulajdonít.¹⁹ Ez az „aleatorikus” mozzanat Pál leveleiben, amelyet szembehelyez a megjósolható és részleges, ezért megszámálható és ellenőrizhető Törvény ökonómiájával,²⁰ lényegét tekintve performatív szerkezetű: „Pál alapelve, amely az egyetemesítő szubjektum identitásának az egyetemesességben való feloldása, úgy gondolja el az Ugyanazt, mint amit el kell érni, még ha ez magában foglalja is, amikor szükséges, önnön alteritásunknak megmásítását.”²¹ A *Saulus* elbeszélői nyelve ezt a folyamatszerűséget érzékelteti, amikor egy egységes narrátori szerep, a homogén elbeszélői szubjektum helyett ennek töredékességét és törekenységét, az egység keresését viszi színre. A regény szövege így voltaképpen megnyitja a megtérés mint esemény lehetőségét,²² vagy pontosabban igényét. Mészöly szövege ezzel nem csak a páli hagyomány filozófiai implikációit veszi fontolóra, hanem a megtérés performativitásának, eseményszerűségének nyelvi-narratológiai eredetére (keretére és következményeire) is ráirányítja a figyelmet. Saul útja a pálfordulatig ebben az értelemben egy nyelv keresésének története, amely szóhoz juttatja, megszólaltatja az ént, és ezáltal teremti meg az önazonosság lehetőségét.

¹⁵ Nietzsche hangsúlyozza, hogy „másfél évezreden” át nem volt olyan, aki „valóban olvasta” volna Pál leveleit. Vö. Friedrich Wilhelm NIETZSCHE (ford. Óvári Csaba): *Hajnalpír*. Attraktor, Máriabesnyő — Gödöllő 2009. 41. [68].

¹⁶ Ehhez vö. Alain BADIOU (ford. Ray Brassier): *Saint Paul. The Foundation of Universalism*. Stanford University Press, Stanford 2003. 5. Magyarul (ford. Csordás Gábor): *Szent Pál. Az egyetemesesség apostola*. Typotex Kiadó, Budapest 2012. (Radikális gondolkodók)

¹⁷ Uo. 108.

¹⁸ Uo. 17.

¹⁹ MÉSZÖLY (6. jz.) 190. Vö. továbbá MÉSZÖLY (2. jz.) 107.

²⁰ BADIOU (16. jz.) 76. Badiou a Törvény működését élet és halál szimmetriája kapcsán khiasztikusnak nevezi, amelyet éppen a feltámadás elve bont meg a páli levelekben, vö. uo. 85. A Törvény badioui értelmezéséhez ld. Mészöly *Biblia — bibliák* c. esszéjét, amely a Szentírásból éppen bizonyos logikus, „igazolható struktúrákat” alásó „nyitottságot”, és ezért életszerűséget olvas ki. Vö. MÉSZÖLY Miklós: *Biblia — bibliák*, in UÓ: *A pille magánya*. Jelenkor, Pécs 2006. 103–109 (105).

²¹ BADIOU (16. jz.) 110.

²² Vö. MÉSZÖLY (20. jz.) 108.

Mária Magdolna megfordulása*

Heidl György

János evangéliuma szerint a feltámadt Jézus azt mondja Máriának: „Ne érints meg! Még nem mentem föl Atyámhoz” (J 20,14), Máté szerint viszont az asszonyok leborultak Jézus előtt, és átkarolták a lábát. (Mt 28,9) A két evangélium elbeszéléseinek eltéréseivel, a Mária Magdolnához intézett különös szavakkal, valamint Jézusnak Mária érintését elhárító, az asszonyok érintését viszont elfogadó, ellentmondásosnak tűnő viselkedésével számos egyházatya foglalkozott, mégpedig sokszor jelentősen eltérő magyarázatokat adva.

A modern exegéták általában a *mé mou haptou* kifejezés (J 20,17) pontos jelentésének megállapítására törekcsenek, és a legkülönbébb eredményekre jutnak, miközben teológiai mélységükben nem múlják felül az atyák értelmezéseit. A teológiai magyarázatok kiváló összefoglalását és elemzését adja Reimund Bieringer,¹ aki szerint a kifejezés csak azt jelenti: „Ne próbálj megérinteni”, „Ne gyere közelebb hozzám”, s arra vonatkozik, hogy Máriának azonnal el kell mennie a tanítványokhoz, hogy hírt vigyen Krisztus feltámadásáról. A szerző ezért tévesnek tartja azt a nyugati exegetikai és ikonográfiai hagyományt, amely a mondatot Mária és Jézus kapcsolatában értelmezi, és nem Mária és a tanítványi közösség viszonyában.

Az alábbiakban ettől eltérő értelmezést fogok adni az általam legvalószínűbbnek tartott patrisztikus magyarázatokra alapozva, azokon olykor túllépve. Kiemelem a János-evangélium elbeszélésének konverziós elemeit, melyeknek megértéséhez figyelembe kell vennünk az ősegyház liturgikus életét.

Jeromos magyarázata

Jeromos a Máté által használt időmegjelölés, *vespere sabbati* (Mt 28,1) alapján feltételezi, hogy Jézus még szombaton este megjelent az asszonyoknak, amikor Mária Magdolna és a másik Mária kiment a sírhoz, János pedig a szombatra következő első nap reggelétől (*mane una sabbati* — J 20,1) kezdi az események elbeszélését, s először

* A konferencián elhangzott előadás a jelen formájában *Érintés: Szó és kép a korai keresztény misztikában* című könyvem egyik fejezetének rövidített változata (Kairosz Kiadó, Budapest 2011. 49–74). — A könyv és a jelen tanulmány az OTKA K 81278 „Teológiai antropológia a patrisztikus korban” című kutatói pályázat keretében készült.

¹ „*Noli me tangere* and the New Testament. An Exegetical Approach”, in *Noli me tangere. Mary Magdalene: One Person, Many Images. Exhibition Maurits Sabbe Library, 23 February–30 April 2006, Faculty of Theology, K. U. Leuven, Peeters, Leuven 2006. (Documenta Libraria XXXII*)* 13–27.

Mária Magdolna és Jézus újabb találkozásáról számol be.² Tehát ugyanaz a Mária Magdolna, aki este már találkozott Jézussal, éjszaka visszatért, meglátta az elmozdított kőtömböt, elfutott Péterhez és Jánoshoz, hogy elmondja nekik: „Elvitték az Urat a sírból, és nem tudjuk, hová tették.” (J 20,2) Ezzel kapcsolatban természetesen azonnal felmerülhetne a kérdés: ha Mária előző este találkozott a feltámadt Krisztussal, akkor néhány órával később, másnap hajnalban, az üres sírt látva miért gondolta, hogy a testet elvitték onnan? A kérdést ilyen formában nem teszi fel Jeromos, bár igyekszik választ találni a nyilvánvaló nehézségre: „Az asszony tévedése jámborsággal párosult. Jámborsága abban állt, hogy az után vágyott, akinek ismerte fölségét. Tévedése abban, hogy így szólt: «Elvitték az Urat a sírból, és nem tudjuk, hová tették.»” (*Ep.* 120.5)

A magyarázat a folytatásban még nehézkesebbé válik. Az angyaloknak válaszoló „Mária Magdolna elámulva annyira megbénult, hogy — a csodáktól megrémülve — hite mintegy homályba borult, s még az angyalok jelenlétének sem hitt, hanem asszonyi módon felelt.” E „bénultság” miatt elfelejti, hogy találkozott az Úrral, amit a tudós szerzetes hősiesen számon is kér rajta: „Nem tudom — mondja —, hová tették.» Hogyhogy nem tudod, hiszen nemrég még imádtad?” Magdolna sírós, esendő, gyöngye hitű, feledékeny, ijedős, ingatag, kapkodó, ámuldozó, aki „elbizonytalánosított, ámulatba esett, hol ide, hol oda forgatta a fejét”. „Micsoda tudatlanság!” — kiált fel a bölcs Jeromos Magdolna azon téves feltételezése miatt, hogy esetleg a kertész vitte el a testet. Szinte magunk előtt látjuk, amint fejét ingatva, mosolyogva diktálja az írnoknak: „Akit egy szakasz katona őrzött, akinek sírjánál angyalok álltak, arról azt hiszi, egy kertész vitte el.” És még képtelenebb az, amit Magdolna kér, tudniillik, hogy elvihesse magával a testet, hiszen „nem veszi számba az asszonyi gyengeséget, s azt hiszi, olyan erős, hogy egy felnőtt férfi testét, amelyet ... ezer mérő mirhával kentek be, egy félénk asszony el tudja vinni.” Nem kétséges, Jeromos Magdólnál jobban ismeri a női gyengeséget, hiszen azon sem csodálkozik, hogy az asszony Jézust felismerve nem úgy szólítja őt, „Uram”, ami a Messiásnak kijáró megszólítás volna, hanem egyszerűen így: „Rabbóni, vagyis Mester!” Mindez ugyanis Magdolna lelkiállapotának tudható be, aki teljesen megzavarodva a kertészt nevezi Úrnak, a feltámadottat pedig csak Mesternek. Mindezek után nem csoda, hogy a feltámadt Istenfia nem engedi meg neki, hogy megérintse. Jézus szavai tehát azt jelentik: „Akiről azt hiszed, hogy halott, azt élőként nem érintheted meg. Ha még mindig nem hiszed, hogy fölmentem Atyámhoz, hanem úgy véled, csalo emberek elvittek, nem vagy méltó arra, hogy megérints.” (*Ep.* 120.5)

Az értelmezés kiindulópontjául választott feltételezés, mely szerint Máté a szombat éjjel, János pedig a vasárnap hajnalban és azt követően lezajlott eseményeket mondja el, rákényszeríti Jeromost arra, hogy az így keletkezett ellentmondásokat Mária Magdolna lelkialkatára vezesse vissza, noha azok éppenséggel az értelmezés tévesen vá-

² *Ep.* 120. Korábban az *Ep.* 59-ben is foglalkozott az exegetikai nehézséggel. Jeromos hivatkozott leveleit TAKÁCS László (Szenzár Kiadó, Budapest 2005) fordításában, szükség esetén változtatásokkal idézem.

lasztott alapfeltevésével meggyőzőbben magyarázhatók. Ha ugyanis János elbeszélését önmagában tekintjük, akkor semmi szokatlant, érthetlent, betegeset nem találunk Magdolna viselkedésében. Ha viszont Máté alapján föltesszük, hogy az a Magdolna, akiről János beszél, már találkozott a Feltámadottal, akkor az asszony, akiből Jézus hét ördögöt űzött ki (Mc 16,9; vö. L 8,2), legalábbis gyenge idegzetűnek és kórosan feledékenynek bizonyul, hiszen a halott Jézust keresve képes tökéletesen megfeledezni néhány órával korábbi találkozásáról a feltámadt Jézussal.

Szintén kétségbe vonható Jeromos egy másik feltevése. Sok modern exegétához hasonlóan magától értődőnek tartja, hogy Péter és János az összehajtogatott gyolcsokat és a halott fejét takaró kendőt látva hitték, hogy Jézus feltámadt.³ János elbeszélése ugyanis nem feltétlenül támasztja alá ezt a magyarázatot. Már a mondat közvetlen folytatása világossá teszi, hogy ez a hit nem lehetett a feltámadásba vetett hit (J 20,9), másfelől érthetetlen volna, hogy Péter és János, ha már hitt a feltámadottban, miért zárkózik be félelmében a többiekkel együtt a terembe. (20,19) A szöveg legegyszerűbb, legközvetlenebb olvasata kínálja a legvalószínűbb választ arra a kérdésre, hogy mi a két tanítvány hitének a tárgya. Magdolna elmondta nekik, hogy üres a sír, elvitték az Úr testét, és nem tudja hová tették. (20,13) Ők odafutottak, látták az elmozdított követ, látták az összehajtogatott gyolcsokat és a szemfedőt, és hitték, hogy valóban elvitték onnan Jézus testét.⁴

Ambrus magyarázata

Ambrus másként igyekszik megoldani ugyanezeket a nehézségeket.⁵ Egyértelműen kizárja a Jeromos szívéhez közelálló értelmezési lehetőséget, mondván: „Lehetetlen volt, hogy ugyanaz a Magdolna előbb tudjon, később ne tudjon.” (*Exp. Lc.* 10.153) Voltak asszonyok, akik már tudtak a feltámadásról, róluk mondja Máté, hogy az Úr lábához borultak. Igaz, Máté szerint köztük volt Mária Magdolna is, de amint az evangéliumok tanúsága szerint több Mária volt az asszonyok között, úgy „talán több magdalai is volt ott ugyanazzal a személynévvel”.

³ Másokhoz hasonlóan a két szélesebb körben ismert magyar nyelvű János-kommentár szerzője is hasonló véleményen van. BOLYKI János értelmezésében Mária, Péter és János a hitre jutás három fokozatát jeleníti meg. A kiváló kommentár szerzője szerint az üres sírt és az összehajtogatott gyolcsokat látva János a feltámadásba vetett hit teljességére jutott („*Igaz tanúvallomás*”. *Kommentár János evangéliumához*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 511–512). GÁL Ferenc inkább a feltámadásba vetett hit kezdeményének tartja János hitét, és árnyaltabban fogalmaz: a sír üres volta „majd belejátszik a feltámadás hitébe.” (*János evangéliuma*. Szent István Társulat, Budapest 1987. 338). Egyikük sem szentel azonban különösebb figyelmet a 9. vers vallomásának: „Még nem értették (*udepó gar édeisan*) ugyanis az Írást, hogy fel kell támadnia halottaiból.”

⁴ Így értette Szent Ágoston is, ld. *Sermo* 246.2.

⁵ *Exp. Lc.* 10. könyv. M. Adriaen kiadásának [CC 14] szövegét, de az egyszerűség kedvéért a *Patrologia Latina*-kiadás fejezetfelosztását követem. Fontos párhuzamos helyek Ambrusnál: *Isaac* 5.43; *De fide* 4.2.24.

A „két Mária Magdolna”-elmélet a püspököknek gazdag rétorikai és pasztorációs lehetőségeket biztosított, hiszen így a jeromoszi lélekboncolgatást elkerülve összehasonlíthatja a hívő Magdolnát a nem hívő Magdolnával. Az egyik megérinti az Úr lábát, a másiknak Jézus megtiltja az érintést. Az egyik angyalt láthatott, a másik először a sírnál járva nem látott senkit. Az egyik az Úr feltámadásáról, a másik a test elrablásáról visz hírt a tanítványoknak. Az egyik örül, a másik zokog. Az egyiknek dicsőségben jelenik meg Krisztus, a másik még a halottat keresi. Az egyik látja az Urat, és hisz, a másik képtelen felismerni, noha látja. Az egyik hívő lélekben imádja, a másik érzelmi bizonytalanságban gyászolja. Ez utóbbi Mária Magdolna tehát nem érintheti meg az Urat, „hiszen nem testi érintéssel, hanem hittel érintjük Krisztust. *«Ugyanis még nem mentem fel»*, mondja, *«Atyámhoz»*, azaz, neked, aki a holtak között keresed az élő, még nem mentem fel, úgyhogy elküldi az erősebbekhez, hogy hirdessék neki a feltámadást, és a példájukon megtanuljon hinni”. (*Exp. Lc.* 10.155) Krisztust azok érintik meg, akik nem a földön, hanem a mennyben, az Atya jobbján keresik, akik nem testük, hanem lelkük szemével meglátják őt odafönt. Magdolna képtelen volt meglátni Krisztust az Atyánál, ezért nem érinthette meg, hiszen „képtelen volt megérinteni, mivel képtelen volt meglátni: aki ugyanis lát, megérint”. (*Uo.* 10.159–160)

Az érintés tehát Krisztus isteni természetének értelmi megpillantása, amire Mária Magdolna nem volt még képes. Hite fokról-fokra növekedett, de nem lett teljessé. A halott Krisztust kereste, ezért nem ismerte fel az élő. Amikor Jézus megszólította, még általánosságban asszonynak nevezve őt, a kertésznek vélt Krisztust Úrnak mondja, ami jelzi, hogy a hite ugyan még bizonytalan, a gondolatai tévesek, de a beszéde nem csalárd, hiszen az Isten Fiát illető megszólítással fordult Jézushoz. Ezért Jézus immár a saját nevén szólítja, amire Mária felismeri az élő Jézust, de még nem úgy, mint akiben az istenség teljessége lakozik (Kol 2,9), hanem csak mint Mestert. Magdolna nem érintheti őt, de nem azért, mert nem érdemli meg, mint Jeromos feltételezi, hanem, mert nincs meg benne az a teljes, tökéletes hit, amely maga az érintés: az az érintés, amellyel a vér folyásos asszony érintette meg Krisztus ruhájának szegélyét, és ezért azonnal meggyógyult.⁶

Ambrus tud olyan értelmezésről is, mely szerint Krisztus azért nem akarta, hogy Magdolna megérintse, mert még nem kapta vissza azt a *spiritust*, amelyet felajánlott az Atyának: „Tudjuk, egyesek e helyről azt gondolják: azért nem akarta Krisztus, hogy megérintse, mivel még nem kapta meg azt a *spiritust*, amelyet az Atyának ajánlott, úgyhogy egyelőre még nem érinthette meg.” Ez az értelmezés könnyen azonosítható: Órigenés a forrása.⁷

⁶ Ambrus ehhez hasonló, szép magyarázata még *Expl. Ps.* 45, 24.2–3.

⁷ Az értelmezés megtalálható Marius VICTORINUS *Adv. Ar.* III, 15, 15–25-ben, ahol valószínűleg Órigenést követi. Ambrus jól ismerte azokat az órigenési munkákat, amelyekben e magyarázat megjelenik, amit egyéb párhuzamok is igazolnak, ld. Henri-Charles PUECH — Pierre HADOT: „L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de Saint Ambroise sur l'Évangile de Saint Luc”, *Vigiliae Christianae* XIII (1959/4) 204–234, különösen 229–234.

Órigenés magyarázata

A *Párbeszéd Hérakleidésszel* című munkában Órigenés kifejti, hogy Jézus *pneumá*-ja, lelke és teste a szenvedésben elkülönült egymástól, a feltámadásban pedig ismét egyesült.⁸ Jézus a kereszten az Atya kezébe ajánlotta a *pneumát* (L 23,46), lelke alá szállt az alvilágba (Ps 16,10), teste pedig a sírban nyugodott. Azért mondja feltámadása után Mária Magdolnának, hogy ne érintse meg, mert nem ment még föl az Atyához, mivel a feltámadásban a teste egyesült a lelkével, *pneumája* azonban továbbra is még mintegy letétbe volt helyezve az Atyánál.

Másutt eltérő szempontú fejtegetés során ezzel egybehangzó magyarázatot ad, azt állítva, hogy Jézus szenvedése által legyőzte az ellenséget, e harc után azonban meg kellett tisztulnia olyan tisztulással, amelyet egyedül az Atya tud megadni, és amely azonos a tökéletes keresztséggel, melyről L 12,50-ben beszél: „Keresztséggel kell megkeresztelkednem, s mennyire vágyom utána, amíg be nem teljesedik.”⁹ Jézus feltámadása valójában hármass feltámadás volt, három napig tartott, hiszen ő maga mondta teste templomáról, hogy három nap alatt építi fel. (J 2,19) Az első napon a Paradicsomban volt, ahogyan megígérte a latornak: „Még ma velem leszel a Paradicsomban” (L 23,43); a második napon megjelent Mária Magdolnának, aki még nem érintette meg; végül, a harmadik napon visszatért a mennybe az Atyához. (Mc 16,19; L 24,51; Act 1,9) Ezzel lett teljessé a feltámadása (vö. *Com. Jn.* 10.243–245).

A Kivonulás könyvéről mondott egyik homíliájában e három napot az Egyház szent *triduum*ával azonosítja, amikor a hívő a keresztségben meghal, alászáll és feltámad. (*Hom. Ex.* 5.2) Ahogyan Krisztus feltámadása három nap alatt lett teljessé, úgy a keresztségben is három nap alatt teljesedik be az ember újjászületése. A hármasság megvalósul az alámerítkezésben is: aki Krisztusban megkeresztelkedik, a keresztség által vele együtt meghal, alászáll az alvilágba, és feltámad, hogy az égiek közé helyeztessen. Más szóval, belép a keresztelőmedencébe, alámerül, és újjászületve kilép onnan.

Ágoston magyarázata

A *noli me tangere* szavakban Ágoston szerint valamilyen misztérium (*sacramentum*) rejtőzik. (*Tract. Jn.* 121.3; *Ep.* 34,2) Vagy arról van szó, hogy Mária Magdolna a pogányokból lett Egyház előképe (*figura*), amely csak akkor hitt Krisztusban, amikor Krisztus már felment az Atyához; vagy pedig Krisztus azt tanítja, hogy úgy kell őbenne hinni, azaz értelemmel megérinteni őt, hogy ő és az Atya egy.

⁸ *Dialogus cum Heraclide*. Ed. J. SCHERER 1960 (SC LXVII). 136–138.

⁹ *ComJn.* 6. 288–291; *HomLev.* 9,5. Ld. erről C. BLANC-nak a helyhez fűzött magyarázatát in SC CLVII 57–58.

A János-evangélium elbeszélésének azt az elemét, amelyet Jeromos úgy értett, hogy Mária ide-oda forgatja a fejét (*Ep.* 120.5), Ágoston utalásnak tekinti a konverzióra. Mária először csakugyan a halottat keresi a sírboltban, vagyis még nem hisz a feltámadásban, a személyes megszólítás hatására azonban nem csupán testileg fordul meg (J 20,16 a latin fordításban: *conversa*; vö. 20,14: *conversa est retrorsum*), hanem a szívében is (*corde conversa*, vö. *Tract. Jn.* 121,3), hiszen azt válaszolja: „Rabboni”. Ágoston a jelenet értelmezésekor mély beleérzésről tesz tanúbizonyságot. Jeromostól és Ambrustól eltérően nem tulajdonít különösebb jelentőséget annak, hogy Mária Magdolna csak mesternek nevezi Jézust és nem messiási címen szólítja, hiszen tény, hogy Mária felismerte az élő Krisztust, akiről korábban biztosan tudta, hogy meghalt. Más szóval, abban a pillanatban, amikor kimondta: „Rabboni”, már hitt a feltámadásban.

Ez az értelmezés, amellett, hogy nagyon életszerű, nekem meggyőző is. Mária felismerése csakugyan bizonyítja, hogy hiszi: Krisztus valóban feltámadt. Szeretné őt megérinteni, amit nyilván nem azért tilt meg neki Jézus, mert továbbra is halottnak hiszi, de nem is feddésből, mert korábban halottnak hitte. Mi mást gondolhatott volna az Úrról, hiszen ott állt a kereszt alatt, ott volt, amikor Jézus meghalt (Mt 27,56), ott volt, amikor a holttestet a sírba tették (Mt 27,61), és másnap elsőként sietett a sírhoz? (Mt 28,1) Igaz, eleinte nem ismerte fel a feltámadt Krisztust, ahogyan a két Emmausba igyekvő tanítvány sem, pedig ők az egész hatvanstádiumnyi úton beszélgettek vele, és már értesültek az üres sírról is. (L 24,13–24) Először az apostolok is szellemnek gondolták a Feltámadottat (L 24,37), holott már az őt megérintő asszonyok (L 24,9–10; J 20,18) és a vele együtt étkező emmausi tanítványok is (L 24, 34–35) tanúságot tettek nekik Jézus igazi testben való feltámadásáról.

A „Ne érints!” felszólítás tehát nem feddés, ahogyan Jeromos és mások is gondolják,¹⁰ hanem sokkal inkább valamiféle buzdítás a továbblépésre, amint azt Ambrus és Ágoston magyarázza: „Ne engem érints, mert én még nem mentem fel az Atyához.” Mária látta és felismerte a feltámadt Krisztust, de még nem ismerte fel benne az Atyával egyenlő Fiút, az Igét, aki kezdetben Istennél volt, és Isten volt; aki testté lett, hogy általa eljussunk az Atyához. Ágoston nagyon tudatosan, hangsúlyosan a János-evangélium összefüggésében értelmezi a feltámadt Jézus Máriához intézett szavait:

Azért tehát, hogy Mária Magdolna ne pusztán embernek gondolja Krisztust, azt mondja neki: ne így érints meg, az öltözőkem van előtted, ügyelj arra, ami a mennyben történt, nyújtsd ki szíved kezét, és akkor érints meg, amikor felmegyek az Atyához. Így érintették azok, akik megvallották: „fölment a mennybe” (vö. J 3,13), „az Atya jobbán ül” (vö. R 8,34). Íme, így érinti az Egyház, akinek Mária Magdolna az előképe volt. (*Sermo* 375C,5)

Amíg Jeromosnak az érintés a hit jutalma, addig Ambrus és Ágoston magát a hitet azonosítja az érintéssel. Mária ugyan hisz már, látja és felismeri a feltámadt Jézust, de hite nem teljes, az úton jár, de még nem ért célba. A testben megjelent Isten Fiát kell felismernie Jézusban, vagyis magát Istent kell megérintenie, ami értelmi érin-

¹⁰ Nolai Paulinus *Ep.* 50.16; Turini Maximus S. 39a; Petrus Chrysologus S. 76.

téssel lehetséges. Az ilyen érintés: *accessus fidei*, vagyis Isten megközelítése azon hit által, amellyel hisszük, hogy Krisztus fent van az Atyánál (vö. *Ep.* 149.3). Tamásnak azért kellett megérintenie a sebek helyét, hogy higgye: Jézus valódi hús-vér testben támadt fel. Mária, aki hitte, hogy Jézus valódi testben támadt fel, azért nem érintette meg őt, mert ennek a hitnek tovább kellett növekednie, a feltámadt testtől el kellett jutnia az élő Isten megérintéséhez.

Jelentősége van annak a ténynek, hogy Mária Magdolna és Jézus találkozásáról húsvét hetében elmondott beszédében Ágoston visszautal arra a liturgikus cselekményre, amikor a hitjelöltek egyrészt a nagyböjtben ünnepélyesen, másrészt a keresztelekor kérdés-felelet formájában elmondták a keresztségi hitvallást, s ezzel megvallották, hogy hisznek Jézus Krisztusban, „aki fölment a mennybe” és „az Atya jobbán ül”. Ők e hitvallással megérintették az Atya jobbán ülő Fiút. Hitvallásuk nem az emlékezetbe vésett szöveg felmondása, hanem Krisztus isteni természetének valóságos megérintése. Az Egyház tagjai nem testileg érintik meg Jézust, hanem lelkileg, amikor megvallják, hogy Jézus Krisztus meghalt, feltámadt, felment a mennybe és az Atya jobbán ül. Mária Magdolna ezért előképe az Egyháznak.

Értelmezési javaslat

Mária Magdolna a hét első napján kora reggel, amikor még sötét volt, a sírhoz ment, ahol az elhengerített kő és az üres sír látványa fogadta. (J 20,1) Elfutott Simon Péterhez és Jánoshoz, és elmondta nekik, hogy az Urat elvitték onnan. (J 20,2) A két apostol a sírhoz szaladt, János előbb odaért, de bevárta Pétert. Miután megérkezett, lement a sírba, a nyomában János is, aki a gyolcsokat és mellettük a fejkendőt látva elhitte, amit Mária Magdolna mondott, tudniillik, hogy elvitték onnan Jézus holttestét. Ekkor ugyanis „még nem értették az Írást arról, hogy Jézusnak fel kell támadnia halottaiból”. (J 20,9) A két tanítvány ezután hazament, Mária viszont ott maradt, és sírdogált. (J 20,10–11) Ekkorra megérkezett a többi asszony is, akiket a szinoptikusok megneveznek, illetve akikre utalnak. Meglátták az angyalt, más hagyomány szerint az angyalokat, akik elmondták, hogy Jézus feltámadt, a tanítványok Galileában találkozhatnak vele. (Mt 28,2–7; Mc 16,3–7; L 24,2–8) Az asszonyok megrémültek, és elszaladtak anélkül, hogy bárkinek is szóltak volna. (Mc 16,8)

A legkorábbi görög kéziratok szerint Márk evangéliuma ennél a versnél véget ér. A később hozzáadott szakaszban (16,9–20) a hirtelen váltás miatt homályban maradnak lényeges részletek, hiszen korábban Mária Magdolnát még azoknak az asszonyoknak a társaságában láttuk, akik rémülten menekülnek az üres sírtól és az angyaloktól, Márk következő mondata viszont már arról szól, hogy a feltámadt Jézus először Mária Magdolnának jelent meg. (16,9) A tömör szöveg általánosságban mondja azt az asszonyokról, hogy miután az angyallal találkoztak: „kimentek, és elfutottak a sírtól, mert remegés és rémület fogta el őket, és nem mondtak senkinek semmit, mert féltek”. (16,8) A következő mondatban pedig az (új) elbeszélő nézőpontot vált,

mert nem a történesek részleteit kívánja elmondani, hanem ismét előről kezdve a narrációt, arról számol be, hogy kinek jelent meg Jézus a feltámadása után. Elsőként Mária Magdolnának: „Amikor a hét első napján reggel feltámadt, először Mária Magdolnának jelent meg, akiből hét ördögöt űzött ki. Az elment és hírül vitte azoknak, akik korábban vele voltak, most pedig gyászolnak és siránkoznak.” (16,9–10)

Miképpen találkozott tehát először Mária Magdolna a feltámadt Krisztussal? Márk erre nem ad választ, viszont János párhuzamos szakasza, illetve annak egy apró részlete megoldást kínál. Mária Magdolna egyedül állt a sírnál, hiszen Péter és János hazamentek. (J 20,10–11) Ezt követi a beszélgetés az angyallal. A szinoptikusok szerint ekkor Mária Magdolna már nincsen egyedül. János tehát a szinoptikusokhoz hasonlóan elmondja a találkozást az angyallal, illetve az ő tudósításában angyalokkal, de Mária Magdolna szempontjából, hiszen az ő alakja és szerepe kiemelkedően fontos lesz, mert neki jelent meg először az Úr. Idézzük fel most már teljes egészében ezt a kulcsfontosságú szakaszt:

Mária pedig kinn állt a sírnál, és sírt. Amint sírdogált, lehajolt a sírboltba. Két angyalt lát fehér ruhában ülni, az egyiket fejtől, a másikat lábtól, ahol Jézus teste feküdt. Azok megkérdezik tőle: „Asszony, miért sírsz?” Ő azt feleli nekik: „Elvitték az én Uramat, és nem tudom, hová tették!” Miután ezt mondta, hátrafordult (*estraphé eis ta opisó*), és látja az ott álló Jézust, de nem tudta, hogy Jézus az. Jézus megkérdezi tőle: „Asszony, miért sírsz? Kit keresel?” Ő pedig, azt gondolva, hogy a kertész az, ezt feleli neki: „Uram, ha te vitted el őt, mondd meg nekem, hová tetted, és én elviszem!” Így szól hozzá Jézus: „Mária!” Ő megfordulva (*strapheisa*) azt mondja neki héberül: „Rabboni!” (J 20,11–16)

Mária tehát hátrafordul, amikor Jézus asszonynak szólítja, és ismét megfordul, amikor a nevét hallja! Először az üres sír bejáratánál fordul meg, Jézus felé, akit keres, de akit nem ismer fel. Mivel azonban szó van egy másik megfordulásról is, arra kell gondolnunk, hogy a kettő között valamelyest hosszabb idő telt el. Miután Mária az általa kertésznek vélt Jézustól a halott Jézus testét kérte, elindult hazafelé, követve a többi asszonyt, akik már nem voltak jelen. Ekkor azonban személyesen megszólította, nevén nevezte őt Jézus. Mária odafordult, s e testi megfordulása valóságos benső fordulatot, *epistrophé* is jelentett, hiszen ebben a pillanatban a halott Jézust kereső Mária felismerte, és megszólította az élő Jézust: „Rabbóni!” Döbbenetes élmény lehetett!

Jézus válaszából következtethetünk arra, hogy Mária elindult Jézus felé, hogy átölelje.

Ne engem érints! Mert még nem mentem fel az Atyához. Hanem menj el a testvéreimhez, és mondd meg nekik: fölme gyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Isteneitekhez.

A tiltásnak nem Mária viselkedése az oka; nem az, hogy a halottak között kereste az élő, és nem is Jézus, amennyiben nem akarta, hogy feltámadása után és mennybe-menetele előtt bárki vagy bármi feltartóztassa, netalántán valami tisztátalan beszenyyezze. Jézus tiltása valójában buzdítás, de nem abban a szűk értelemben, hogy „Ne gyere közelebb, hanem siess a tanítványokhoz, és vigyél hírt a feltámadásról”, hanem buzdítás a teljesség keresésére és megérintésére. Krisztus felmegy az Atyához,

ezért ott kell őt keresni és megérinteni. János evangélista a rá jellemző teológiai szemléletnek megfelelően fogalmazza meg Jézus üzenetét. Magdolna azt a feladatot kapja, hogy az Atyától alászállt, küldetését beteljesítő Ige feltámadásának és az Atyához való felemelkedésének híret elvigye a közösség tagjaihoz, akik már nem egyszerűen tanítványok, hanem a feltámadt Krisztus testvérei („az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz”).

Mária hite nem teljes mindaddig, amíg nem az Atya jobbán ülő Fiút érinti meg. Ezért példa és előkép az Egyház minden tagjának. Mivel ő volt az, akinek a feltámadt Krisztus először megjelent, az ő találkozása Jézussal mintája annak, ahogyan az egyes ember és az Egyház életében először megjelenik a feltámadt Krisztus, tudniillik a keresztségben. Úgy vélem, már János evangélista elbeszélése mögött is az ősegyház liturgikus élete és az a keresztségi teológia rejlik, amelyet Órigenés és Ágoston magyarázatai közvetítenek a legtisztábban. Erre enged következtetni a J 20,11–17 szakasz számos párhuzama J 10,1–18 példázatával a jó pásztorról, valamint maga az elbeszélésmód is, a jelen idő következetes használata a párbeszéd során, amit a modern fordítók mint zavaró stilisztikai hibát igyekeznek kiküszöbölni. Pedig mennyivel személyesebben képes megérinteni a szöveg az olvasót a jelen idő használata által!

Mária Magdolna találkozása Jézussal az Egyház jelenidejében zajlik. Jézus felismerése azzal kezdődik, hogy a jó pásztor „juhait nevükön szólítja, és kivezeti őket” az akolból (J 10,3), vagyis nevén nevezi Máriát, ahogyan a keresztségre jelentkezők is „új nevet” kapnak (vö. Ap 2,17). A juhok követik a jó pásztort, „mert ismerik a hangját” (J 10,4), ahogyan Mária az ismerős hangra és megszólításra fordul Jézus felé, és ahogyan a keresztelendők is a jó pásztort követik a keresztségi liturgiában, a pásztort, „aki életét adja a juhokért”. (J 10,11) A keresztségben az ember megvallja a Háromságba vetett hitét, vagyis megérinti Istent, szentségi módon meghal, alászáll, feltámad, és az égiek közé helyeztetik: „Amikor tehát elnyered a harmadik nap misztériumát”, mondja Órigenés, „téged is vezetni kezd Isten, és ő maga mutatja meg neked az üdvösség útját”. (*Hom. Ex. 5.2*) Így emelkedik fel a megkeresztelt Krisztus által az Atyáig, „az én Istenemhez és a ti Istenetekhez”.

A katekumenek keresztelési előkészülete Jeruzsálemi Cirillnél

Hanula Gergely

A keresztyén egyház társadalmi helyzetének megváltozása a IV. század során nem hagyta érintetlenül az Egyházba történő betagozódás, a beavatás rítusát sem. Azt ugyan egyre többen vitatják, hogy Constantinus után ugrásszerűen megnőtt volna a megkeresztelték száma,¹ de az bizonyos, hogy az elkötelezettség, a megtérés és a keresztyén életvitel korábbi követelménye ekkor már nem egyértelmű. Talán nem túlzó az a feltevés,² hogy ennek ellentételezéseként lett ebben a korban a háromhetes böjt, a keresztségre való felkészítés időszaka nyolchetessé, és ekkor alakult ki a beavatásnak az a részletesen kidolgozott rítusa is, amelyről számos adatunk van egykorú forrásokból,³ a legrészletesebben Jeruzsálemből, részben Cirill katekéziseiből, részben pedig Egeria útinaplójából.⁴

¹ Maxwell E. JOHNSON: *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*. The Liturgical Press, Collegeville, MN 1999. 116, hivatkozással Juliette DAY munkájára (*Baptism in Early Byzantine Palestine 325–451*. Grove Books, Cambridge 1999).

² Alexis James DOVAL: *Cyril of Jerusalem, Mystagogue. The Authorship of the Mystagogic Catecheses*. Catholic University of America Press, Washington, DC 2001. (North American Patristic Society, Patristic Monograph Series 17) 32–33.

³ A vizsgált szerzőn túl forrásként használtam Ambrosius: *De sacramentis* című sermóit és *De mysteriis* traktátusát; Chrysostomus esetében a Kaczynski-féle kiadás összeállítását vettem alapul — Reiner KACZYNSKI (szerk.): *Johannes Chrysostomus Taufkatechesen*. I–II. Herder, Freiburg etc. 1992. (Fontes Christiani 6/1–2) —, mely három sorozatban összesen 12 homíliát tartalmaz (a homíliák jelölésében is ezt a kiadást követem); Mopsuestiai Theodorus esetében pedig a Burns-féle kiadásban szereplő 16 homíliát — Peter BURNS (szerk.): *Theodor von Mopsuestia Katechetische Homilien*. I–II. Herder, Freiburg etc. I. 1994; II. 1995. (Fontes Christiani 17/1–2) —; valamint az *Itinerarium Egeriae* szövegét.

⁴ Ld. Cirill *Procatechesis*, a 18 böjti *Catecheses* és az 5 *Mystagogicae catecheses*. Az alapul vett szövegkiadások: *Procatechesis* és *Catecheses ad illuminandos* 1–18. W. C. REISCHL — J. RUPP: *Cyrylli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*. 1–2. Lentner, München I. 1848; II. 1960. (Repr. Olms, Hildesheim 1967) I. 1–26 és I. 28–320; II. 2–342; illetve A. PIÉDAGNEL (szerk.): *Cyrylle de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques*. Cerf, Paris 1966. (Sources chrétiennes 126). Az *Itinerarium Egeriae* szövegéhez ld. W. HERAEUS (szerk.): *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio*. Heidelberg 1908. alapján. A *Mystagogicae catecheses* szerzőségének sokáig vitatott kérdése, úgy tűnik, nyugvópontra került, s Doval disszertációja nyomán Cirill szerzőségét elfogadottnak tekinthetjük, vö. DOVAL (2. jz.) 240–243; Everett FERGUSON: *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Eerdmans, Grand Rapids 2008. 474. A vitáról ld. uo. 3. jz. A *Procatechesis* és a 18 *Catecheses* szerzősége nem vitatott, a Cirill mellett szóló belső és külső érvek felsorolását ld. Juliette DAY: *The Baptismal Liturgy of Jerusalem. Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine*,

A keresztség kiszolgáltatásához kötődő rítusokról nincsen egységes képünk a IV. századi Jeruzsálemből, bizonyosan csak annyit állíthatunk, hogy Cirill püspöksége alatt is jelentős változáson mentek keresztül, még ha ez a változás nem is köthető egyértelműen Cirill személyéhez, amint ezt korábban gyanították.⁵ Az is nehezíti az egységes kép kialakítását, hogy míg Cirill tizenhét katekézise püspöksége kezdetéről, valamikor a 348 és 351 közötti időből,⁶ addig az öt misztagógikus katekézis nem sokkal halála előtről, de mindenképpen 382 utánról származik.⁷

Ezek az átmeneti rítusok három szakaszból álltak: az első lépcső a katekézis ideje, a második a keresztségre való felkészülés ideje, végül az újonnan megkeresztelték számára a misztériumok megértésének ideje. A három szakasz között az első átmenet a keresztségre történő feliratkozás, a második átmenet maga a keresztség. Nincs pontos adatunk arról, hogy Cirill korában milyen hosszú volt az Egyházba belépni akaróknak, a hittanulóknak (κατηχούμενοι) a katekumenátus ideje,⁸ sem arról, hogy ennek során milyen felkészítést kaptak. Cirill csak homályosan utal arra, hogy hallanak a reményről, de nem az övék, hallanak misztériumokról, de nem érthetik meg, hallják a Szentírást, de mélységét nem ismerik (*Procat.* 6). A hallás itt minden bizonnyal az Egyház nyilvános alkalmain elhangzó tanításra vonatkozik, de Cirill másutt arról is beszél, hogy az Egyház tagjai maguk is tanítanak katekumeneket, és hogy akiket így, a katekézis által szültek (διὰ κατηχήσεως ἐγέννησας), azokat a keresztségre való felkészítés során is erősíteniük kell (*Catech.* 15, 18).

A második szakasz jellegzetesen átmeneti, a katekumen még nem hívő, de már feltárnak előtte bizonyos hittitkokat, nevük is ezt a jövő felőli meghatározottságot jelzi: φωτιζόμενοι, azaz 'megvilágosítandók'. Erre a szakaszra az átmenet kettőssége, két-útközisége jellemző, ezt Cirill többször is hangsúlyozza a *Procatechesis*-ben. A katekumen ugyan elkötelezi magát, amikor jelentkezik a keresztségre, de úgy is beléphet, ha szándéka nem tiszta (4–5) vagy lelkében méltatlan, ám akkor nem jut el a kegyelemig: a víz ugyan befogadja őt, de a Lélek nem (4). A megvilágosítandók esetében Cirill feltételezi a hitet, hiszen hit által kell felkészülniük az újjászületésre (*Catech.* 1, 2) és a Lélek befogadására (*Catech.* 3, 2), de ez a hit, mely a Krisztushoz való személyes

Syria and Egypt. Ashgate, Aldershot, Hampshire — Burlington, VT 2007. 23–24. További források a keresztséghez kötődő IV. századi rítusokhoz, ld. FERGUSON (4. jz.) 455–686.

⁵ A változás oka éppúgy lehet az is, hogy az egyre több odaérkező zarándok hozta magával saját liturgiáját, vagy éppen a Cirill kétszeri száműzése alatt a püspöki tisztet viselők vezettek be változtatásokat a beavatási rítusba. Kérdéses továbbá az is, hogy a Juliette Day által „Cathedral baptism”-nak nevezett rítus mennyire volt elterjedt a monasztikus közegben vagy akár másutt, vö. JOHNSON (1. jz.) 117.

⁶ Vö. William TELFER: „General Introduction”, in Uő: *Cyril of Jerusalem and Nestorius of Emesa.* Westminster John Knox Press 2006². 34–38. és DAY (4. jz.) 23–24.

⁷ Vö. DOVAL (2. jz.) 75–79.

⁸ A katekumenátus időtartamáról a IV. században ld. JOHNSON (1. jz.) 117–119.

kötődés megnyilvánulása, nem azonos a hitvallás elmondásával kifejezett hittel,⁹ amely sokkal inkább annak kinyilvánítása, hogy a megvilágosítandó elszakad korábbi urától, és Krisztus uralma alá veti magát.¹⁰

A beavatási rítusoknak ez a második szakasza Cirill tanúsága szerint 40 napig tartott,¹¹ és a katekumenek feliratkozásával kezdődött meg a böjt előtt (*Procat.* 1 és 4).¹² Ezek után a püspök buzdító beszédet tartott nekik (*Procatechesis*), melyben megtérésre, bűnbánatra, tiszta szándékra és buzgóságra intette őket a katekézis alkalmain,¹³ melyeket minden esetben egyenkénti exorcismus előzött meg, melynek részleteiről nem szól, csak hogy a Szentírásból vett formulákat használtak (*Procat.* 9 és 13–14), és hogy az ördögűző az imádság szavaival (λόγοις εὐχῆς) megkötözi a δαίμων-*t*, és lehelletével (ἐμφύσημα) a nem láthatóra tüzet bocsájt (*Catech.* 16, 19). Az *exsufflatio* meglétéről ugyanakkor Cirilltől nincs adatunk, de Ferguson feltételezi a meglétét.¹⁴

A katekézis során a püspök a megvilágosítandók elé tárta a hitvallás szövegét (*Traditio symboli*; *Catech.* 5, 12) és a bennük foglalt igazságot bizonyító igehelyeket. A hitvallás a *disciplina arcani*hoz, a titkos tanításhoz tartozik, ezért le sem írhatták, sem arra méltatlan előtt el nem ismételheték.¹⁵ Egeria tanúsága szerint (*It. Eger.* 46, 5) a keresztséget megelőzően a hitvallást el kellett mondaniuk a püspök előtt (*redditio symboli*), de ezt Cirill nem említi.¹⁶ A katekézisek pontosabb tartalmára a későbbiekben fogok részletesen kitérni.

A beavatási rítusok középpontjában a keresztség állt. A katekézis során felkészült megvilágosítandók húsvét vasárnap vigíliáján, kora hajnalban mentek a keresztelő-medence (βαπτιστήριον) előterébe, ahol nyugat felé fordulva elismételték a Sátánnak való ellentmondás formuláját: „Ellened mondok neked, Sátán, és minden cselekedeteidnek, és minden pompádnak és minden tiszteletednek” (*Mist. catech.* 1, 2;

⁹ Cirill megfogalmazásában: τὸ γὰρ τῆς πίστεως ὄνομα ἐν μὲν ἐστὶ κατὰ τὴν προσηγορίαν, διχῇ δὲ διαίρεται. Ἔστι μὲν γὰρ ἐν εἶδος τῆς πίστεως τὸ δογματικὸν ... Δεύτερον δὲ ἐστὶν εἶδος πίστεως τὸ ἐν χάριτος μέρει παρὰ τοῦ Χριστοῦ δωρούμενον. (*Catech.* 5, 10–11).

¹⁰ Paul F. BRADSHAW: „The Profession of Faith in Early Christian Baptism”, *Evangelical Quarterly* LXXVIII (2006) 101–115 (112).

¹¹ Ez megegyezik a *Canones S. Hippolyti* 12-ben (ca. 336) foglaltakkal, idézi JOHNSON (1. jz.) 65.

¹² Ezt a listát a böjt kezdete előtt a püspök hivatalosan átvette, vö. Georg RÖWEKAMP: „Einleitung”, in *Cyrill von Jerusalem Mystagogische Katechesen*. Herder, Freiburg etc. 1992. (Fontes Christiani 7) 8–91 (16).

¹³ Valószínűleg a böjt első hét hetében szerdán és pénteken, nagyhéten pedig ötször volt katekézis, vö. RÖWEKAMP (12. jz.) 16; ez a beosztás eltér Egeria beszámolójától.

¹⁴ Jan Willem DRIJVERS: *Cyril of Jerusalem. Bishop and City*. Brill, Leiden 2004. 90; FERGUSON (4. jz.) 476, ahol Dölgerre hivatkozik (Franz Josef DÖLGER: *Der Exorcismus in altchristlichen Taufritual*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1909. 118–130).

¹⁵ Korábban az ugyancsak a keresztséget megelőző katekézis része volt a Miatyánk megismertetése és magyarázata, de ez Cirillnél a *Mist. catech.*-be került át, vö. RÖWEKAMP (12. jz.) 51.

¹⁶ A Ferguson által a *redditio symboli* alátámasztására hivatkozott helyek (*Catech.* 18, 23 és 32) sem tartalmazzak erre történő utalást, vö. FERGUSON (4. jz.) 509.

4–8),¹⁷ majd megfordulva kelet felé hitvallást tettek: „Hiszek az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben és a bűnbánat egy keresztségében”. (*Mist. catech.* 1, 9) Ezután egy másik helyiségben levetköztek, férfiak és asszonyok külön, és olajjal kenték meg őket a papok (illetve a nőket a diakonisszák),¹⁸ majd bementek a βαπτιστήριον-ba, ahol a püspök háromszor alámerítette őket, miközben vallást tettek a Szentháromságról. (*Mist. catech.* 2, 4) Ezután megkenste őket olajjal (μύρον), ami által vették a Szentlelket, és Krisztus képe és részestársai lettek (*Mist. catech.* 3, 1–2), végül fehér ruhába öltöztették fel őket.

A keresztség után Cirill a húsvét utáni „fényes hét” minden napján homíliát tartott az újonnan kereszteleknek (νεοφώτιστοι), hogy értelmezze nekik az átélt misztériumokat, a keresztséget s az eucharisziát. (*Mist. catech.* 1, 1) Ezekben Cirill a keresztség rítusát üdvörtörténeti drámaként mutatja be, felidézve a keresztség során történeteket és elhangzottakat, majd feltárja a rítus teológiai tartalmát.¹⁹

Összefoglalva a keresztséghez kapcsolódó rítusokat, a következő lépéseket láthatjuk: 1. katekumenátus; 2. feliratkozás keresztelezésre; 3. a megvilágosítandók katekézise; 4. keresztség; 5. az újonnan megvilágosítottak oktatása a misztériumok jelentésére. A keresztség rítusa tehát nem az ismeretek elsajátításának végén következik, hanem azzal összefonódva jelenik meg. Még világosabb lesz ez a felkészítés tartalmának vizsgálata után.

A katekumenátus alatt szerzett vagy szerezhető ismeretekről nem sokat tudunk. A vizsgálható időszak tehát a megvilágosítandók katekézisének ideje. A kettő közötti átmenetről azt jegyzi meg Dovel, hogy a feliratkozás Egeria által feljegyzett módja nagyjából megfelel annak, ahogyan a III. századi *Traditio apostolica* leírja a katekumenátusba történő felvételt.²⁰ Ezt a visszalépést támasztják alá Cirillnek azok a megjegyzései is a *Procatechesis*-ben, amelyek a jelenlévők elkötelezettségének hiányáról szólnak. (4–5) A keresztségre való felkészítés időszaka tehát a megtérés időszakává lett: „Negyven napod van a megtérésre”²¹ — mondja Cirill a *Procatechesis*-ben. (4)

Cirill tehát megtérteknek és megtérés előtt állóknak tartja katekéziseit, ők a megvilágosítandók, akiket a keresztségre felkészít. Ez a felkészítés azonban nem a ke-

¹⁷ ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ ... καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις σου ... καὶ πᾶσι τῇ πομπῇ αὐτοῦ ... καὶ τῇ λατρείᾳ σου, a fordítás (a 3. személyű névmás feltételezhető és a szöveghagyományban is meglévő 2. személyű helyettesítésével): KÜHÁR Flóris: *Az ősegyház szentségi élete*. Szent István Társulat, Budapest 1944. (Keresztény remekírók 9)

¹⁸ Vö. DRIJVERS (14. jz.) 93, ahol Epiphaniusra hivatkozik.

¹⁹ Részletes teológiai elemzésüket ld. RÖWEKAMP (12. jz.) 8–91, a rítus értelmezésére vonatkozó elemzésüket pedig Hugh M. RILEY: *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*. The Catholic University of America Press, Washington DC 1974. (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 17)

²⁰ *Trad. Ap.* 16, 1–3; vö. DOVAL (2. jz.) 33–34.

²¹ τεσσαράκοντα ἡμερῶν μετάνοιαν ἔχεις.

resztség rítusáról vagy misztériumáról szóló tanítást jelenti, Cirill ugyanis semmit nem mond el azokból, amiket a megkeresztelendők a keresztség során majd átélnek, sem azok jelentéséről.

Ez a szigorú ragaszkodás a misztériumok megőrzéséhez a kortárs szerzőknél nem egyértelmű. Chrysostomus és Theodorus már a keresztségre való felkészítés során a rítus számos részletébe beavatja a megvilágosítandókat,²² Cirill és Ambrosius viszont csak a keresztség utáni misztagógikus katekézisekben közli ezt az újonnan kereszteltekkel.²³ A keresztség rítusának tipologikus értelmezése azonban mindegyik forrásban a keresztség utáni katekézishez tartozik.²⁴

Mire tanítja akkor Cirill a megvilágosítandókat? A katekézis vázát voltaképpen a hitvallás kifejtése adja, Cirill maga is így foglalja össze a negyvennapos felkészítés lényegét. (*Catech.* 18, 32)²⁵ Az a hitvallás, amely „kevés szóval magába öleli a kegyességnek mindazt az ismeretét (τῆς εὐσεβείας γνῶσιν), amely az Ó- és az Újszövetségben található” (*Catech.* 5, 12) — mondja.²⁶ Ezzel az egyház azokat is segíti, akik tudatlanságból vagy lustaságból nem olvassák az Írásokat (*Catech.* 5, 12), de így biztosítja a Szentírás helyes értelmezését is. (*Catech.* 17, 3) A hitvallás kifejtése előtt Cirill az első öt homíliában megalapozza ezt a munkát. Szentírási példákon keresztül bemutatja, hogy mi a bűn, a bűnbánat, a hit, a keresztség, ill. felvázolja a hitvallás (mint δέκα δόγματα) tartalmát, és közli a hitvallás alapjául szolgáló szentírási kánont. (*Catech.* 4, 33–36)

A tanítás lényege tehát nem a hitvallásnak vagy az abban foglalt információnak az átadása. Cirill arra alapoz, hogy minden ismeret forrása a Szentírás, és tanítását olyan mértékig erre építi, hogy minden mást felesleges találgatásnak minősít (πολυπραγμονεῖν, vö. *Catech.* 11, 2; 16, 2): „Ami meg van írva, azt nem ismered, mégis azt találgatod, ami nincs megírva?” Másutt azt mondja: „Ha valami nincs megírva, ne találgasd!”²⁷ Ez az oka annak is, hogy a Krisztus természetéről folyó aktuális csatáro-

²² Chrysostomus például a mennyei könyvbe történő beírásról *Cat.* 3/2, 20; a Sátánnal való küzdelemről *Cat.* 3/2, 22–23; vagy éppen a keresztség morális értelmezéséről: az őember levetkezéséről *Cat.* 3/2, 25; vagy a menyegző-allegóriáról *Cat.* 1, 15–20 már a keresztelés előtt elhangzott homíliáiban beszél a megvilágosítandóknak. Részletes összevetést adnak Riley táblázatai, de Chrysostomus esetében felül kell bírálni a homíliák elhangzásának idejéről (ti. hogy keresztség előtti vagy utáni) alkotott véleményét — RILEY (19. jz.) 14 — Kaczynski alapján: Reiner KACZYNSKI: „Einleitung”, in *Johannes Chrysostomus Taufkatechesen*. I. Herder, Freiburg etc. 1992. (Fontes Christiani 6/1) 9–108 (47). Theodorus keresztség előtti katekéziseivel Riley nem foglalkozik, és Burns sem beszél bevezetőjében e katekézisek misztagógikus tartalmáról, vö. BURNS (3. jz.) I. 1–71.

²³ Edward YARNOLD: *The Awe-Inspiring Rites of Initiation. The Origins of the RCIA*. The Liturgical Press, Collegeville, MN ²1994. 167.

²⁴ Cirill: *Mist. Catech.* 1, 2–3; Amrosius *Myst.* 12; Chrysostomus *Cat* 2/4, vö. RILEY (19. jz.) 43.

²⁵ τῆς παραδοθείσης ... πίστεως, ὅσας ἐγχωρεῖ κατηχήσεις ... εἰρήκαμεν ἐν ταῖς διελοῦσαις ταύταις τῆς τεσσαρακοστῆς ἡμέραις.

²⁶ Saját fordítás.

²⁷ Saját fordítás.

zásba egyáltalán nem folyik bele, az egy- vagy hasonlólényegűséget nem is említi. A misztériumok megismeréséről ugyanígy vélekedik: az Írás erről is közöl velünk annyit, amennyit tudni kell.

Cirillnek a katekézisben az a célkitűzése, hogy hallgatói előtt feltárja az üdvtörténet eseményeinek összefüggését, azaz az Írásnak azt a mélységét, amelyet korábban nem ismerhettek (*Procat.* 6), és hogy belevonja őket ebbe az üdvtörténetbe.²⁸ A hitvallás kifejtése tehát nem spekulatív fejtegetés (ἐξηγήσιν θεωρητικήν), hanem az arról való meggyőződés elnyerése (πιστοποιηθῆναι), amit eddig is hittek (*Catech.* 13, 9). Ezt pedig nem a szónok éri el meggyőzőerejével, hanem egyedül az ihletett Szentírás képes erről meggyőzni hallgatóit. (*Catech.* 4, 17) Ennek megfelelően Cirill nem rendszerezett ismereteket akar átadni, Szentírás-alkalmazását is a narratív forma jellemzi. Cirill egyszerűen lehengetli hallgatóságát a főként ószövetségi bizonyosságok sorával, legyen az testimonium (μαρτυρία) vagy egy szentírási személy (μάρτυς), vagy bizonyíték (ἀπόδειξις), vagy τύπος. A leghosszabb, 13. katekézisben negyvenhárom bibliai μαρτυρία, ill. τύπος található, némelyik csak utalásként, mások viszont hosszan kifejtve.

A tizenkilenc katekézis végighallgatása során így a megvilágosítandóban kialakul az a képesség, hogy meglássa a harmóniát (συμφωνίαν, *Catech.* 2, 4) a Szentírásban és az üdvtörténetben. Ez az általános értelemben vett, egyszerű tipológia, amelyet Cirill alkalmaz, könnyen elsajátítható, és ő úgy tanítja erre hallgatóit, miként a keresztyén közösség sajátos nyelvére, a hit nyelvére.²⁹ Belehelyezi őket az üdvtörténet eseményeibe, felszólítja őket, hogy képzeljék maguk elé a szentírási beszélőt (*Catech.* 15, 4), megszólaltatja, kibeszélteti azokat, és hallgatóival elismélteti szavaikat (*Catech.* 2, 6), végül így vonja be őket az istendicséretbe: „Mondjátok örömmel: «Áldott az Isten és a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja ...»” (*Catech.* 18, 35)

Cirill nem információátadásnak tekinti a katekézist, hanem a közös nyelv megtanítását tűzi ki célul, és egy új látásmód elsajátítását, mely majd a megvilágosítandót képessé teszi arra, hogy a keresztséget mint az üdvtörténetben való részesedést lássa. Így válik érthetővé az is, hogy a katekézisekben kifejtett hitvallás szövege, amely egy helyi kifejezése lehet a Níceai hitvallásban foglalt hittartalomnak,³⁰ nem azonos a keresztség rítusa során elmondott hitvallással, amely a fentebb idézett, egy keresztséggel kiegészített rövid trinitárius formula volt. (*Myst. catech.* 1, 9) A katekézisben feltárt és kifejtett hitvallás csak a tanulás eszköze.

A megvilágosítandók felkészítésének a célja nem a keresztség, hanem a keresztség által a keresztyén Egyház tagjává és Krisztus részesztársává lett hívőnek szükséges

²⁸ Pamela JACKSON: „Cyril of Jerusalem’s Use of Scripture in Catechesis”, *Theological Studies* LII (1991) 431–450. *Jeruzsálemi Szent Kírilloz összes művei*. Ford. Vanyó László. Szent István Társulat, Budapest 1995. (Ókeresztény Írók XIX) 434.

²⁹ Vö. JACKSON (28. jz.) 447.

³⁰ DOVAL (2. jz.) 37–38. Részletes elemzését ld. J. N. D. KELLY: *Early Christian Creeds*. Longmann, London 1972³. 311–331.

készségek elsajátítása. Ezt az elsődleges célt támasztja alá az a valószínű feltevés is, hogy Cirill *Catachesiseinek* idejében még nem voltak keresztség utáni, annak misztériumát értelmező misztagógikus homíliák,³¹ tehát a felkészítésből teljes egészében hiányzott a rítus értelmezése. A katekézisben mintegy másodlagos szerepet játszottak azok az elemek, amelyek mintegy előfeltételül szolgáltak a keresztséghez (mint például a bűnbánat, a megtérés, a hitvallás megtanulása és felmondása, a méltó életmód folytatása), a lényeg az új látásmódra való felkészítés, az üdvtörténetben való részesedés megértése.

A megtérés kitolódása a keresztségre való felkészítés idejére, úgy tűnik, Cirillnek nem okozott meglepetést. A *conversio*, a döntő fordulat, az átlépés a régi életből az újra úgylis csak a keresztséggel történik meg, mégpedig Isten kegyelméből.

További irodalom

- E. JOHNSON, Maxwell: „Reconciling Cyril and Egeria on the Catechetical Process in Fourth-Century Jerusalem”, in Paul F. BRADSHAW (szerk.): *Essays in Early Eastern Initiation*. Grove Books Limited, Bramcote Nottingham 1988. (Grove Liturgical Study 56) 18–30.
- KLEINHEYER, Bruno: *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Friedrich Pustet, Regensburg 1989. (Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,1).
- KNUPP, Josef: *Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus*. Don Bosco, München 1995. (Benediktbeurer Studien 4)
- SCHLEYER, Dietrich: „Einleitung”, in *Tertullian Von der Taufe, Vom Gebet*. Herder, Freiburg etc. 2006. (Fontes Christiani 76) 9–158.
- SCHMITZ, Josef: „Einleitung”, in *Ambrosius Über die Sakramente, Über die Mysierien*. Herder, Freiburg etc. 1992. (Fontes Christiani 3) 7–68.
- YARNOLD, Edward: *Cyril of Jerusalem*. Routledge, London — New York 2000.

³¹ RÖWEKAMP (12. jz.) 12sk., annak ellenére, hogy *Catech.* 18, 33 elővételezi a keresztség utáni homíliák tartalmát is.

A megtérés narratívái

IV–V. századi szerzetesbeszélésekben

Dejcsics Konrád OSB

Kereszténység, szerzetesség és misszió

A német nyelvterület egyháztörténet-írása a XIX. század második felében a szerzetesség jelensége és kialakulásának egyháztörténeti háttere felé fordult, s a vizsgálódás során a szerzetesség alapszövegeit (elsősorban Athanasius *Vita Antonii*-jét, Palladios *Historia Lausiaca*-ját, a *Historia Monachorum*-ot, valamint Jeromos szerzeteséletrajzeit) is bevonta az érdeklődés terébe. Hermann Weingarten, a XIX. század második felének egyik kiemelkedő evangélikus egyháztörténésze, valamint Adolf von Harnack, a századforduló legjelentősebb protestáns teológusa és egyháztörténésze a liberális protestantizmus egyháztörténelem-értelmezése felől közelített a szerzetesség keleti és nyugati történetének kezdetéhez. Harnack 1881-es, *Das Mönchthum. Seine Ideale und seine Geschichte* című munkájában azt mutatta ki, hogy a IV. század során kialakult keleti szerzetesség a jogi intézményesüléssel létrejött, a szentségeket és a kultuszt közvetítő egyházzal ugyan nem szakított, de azzal az igénnyel lépett fel, hogy a hiteles keresztény életet képviseli ezzel az intézményes Egyházzal szemben, amely az államba, a társadalomba és a hétköznapi életbe való beépülése, valamint az újplatonizmus hatására történt teológiai módosulása folytán már nem képes az eredeti jézusi elképzelés szerint megvalósítani azt.¹ Ebből adódóan a szerzetesség mint életmód melletti döntés sem csak valamiféle többletként, sokkal inkább a kereszténység megélésének egy (vagy egyedül) lehetséges módjaként jelenik meg. Mindeközben a hivatalos Egyház nem fordul szembe a kialakuló szerzetességgel, ahogy a szerzetesség sem gyakorol kirívó egyházkritikát.

Az intézményesülő Egyháznak és a belőle — úgymond — menekülő szerzetességnek szembeállítása gyakran jobban tükrözi Weingarten és Harnack korának gondolkodását, mint a IV. századét, ugyanakkor néhány fontos meglátásra is elvezet. Hiszen valóban feltűnő a *fuga mundi* és az intézményes Egyház (a presbiterek és kivált a püspökök) kerülése, továbbá mind a mai napig (s a II. vatikáni zsinat óta különösen is) áll az, hogy a szerzetesség nem a tökéletes keresztény életmód, hanem a kereszténység

¹ Vö.: „Es ist eine der frappantesten geschichtlichen Beobachtungen, daß die Kirche gerade in der Zeit, wo sie immer mehr als Rechtsinstitut und Sacramentsanstalt ausbildete, ein christliches Lebensideal entwarf, welches nicht in ihr, sondern nur neben ihr realisirt werden konnte. Je mehr sie sich mit der Welt einließ, um so höher, um so übermenschlicher schraubte sie ihr Ideal.” Adolf von HARNACK: *Das Mönchthum. Seine Ideale und seine Geschichte. Eine kirchenhistorische Vorlesung*. J. Ricker, Gießen 1881. 18–19.

megélésének egyik lehetséges (a szerzetesek számára mindazonáltal *egyedül* lehetséges) módja.² Másfelől az azóta elvégzett kutatás gyengítette vagy megcáfolta Harnackék számos megállapítását, gondoljunk például arra, hogy az intézményes Egyházzal való szembenállás helyett éppen a szerzeteseknek az Egyház missziós munkájában való részvételét mutatták ki.³ A IV. századi keleti, azaz egyiptomi, palesztinai, szíriai és mezopotámiai szerzetesek ugyanis kiemelkedő és sajátos szerepet vállaltak a környezetükben igencsak jelentős pogányság megtérítésében, sőt Anastasios Yannoulatos apát megállapításai szerint a missziós munkának éppen olyan oldalát képviselték, amelyre az aktivista vagy retorikai alapú egyéb, nem szerzetesi térítés nem volt képes. A szerzetesi aszkézis, elvonultság, humanizmus, valamint a szerzetesek által művelt csodák a vidéki pogány lakosság megtérítésében sokkal erőteljesebbnek és hatékonyabbnak bizonyulnak, mint a legkiemelkedőbb szónoki teljesítmény.⁴

A következőkben ennek a missziós munkának — a térítésnek és megtérésnek, a pogányból kereszténnyé vagy egyenesen szerzetessé válásnak — jelenségeivel foglalkozom a már Weingarten és Harnack által vizsgált szerzetesi alapszövegek egyike, a IV. század végén görög nyelven keletkezett, majd a Rufinus által a 390-es években latinra fordított⁵ *Historia Monachorum in Aegypto* alapján. Mindazonáltal a megközelítés nem történeti, hanem inkább irodalmi alapú, egészen pontosan elbeszéléseleméleti indíttatású lesz.⁶

² Vö. Enzo BIANCHI (ford. Szita Bábk, Gérecz Imre, Korompai Eszter, Fehérvári Jákó): *Nem vagyunk különbe. A szerzetesek mint jelentéktelen laikusok*. Bencés, Pannonhalma 2008.

³ Anastasios YANNOULATOS: „Monks and Mission in the Eastern Church during the Fourth Century”, *International Review of Missions* LVIII (1969) 208–226.

⁴ YANNOULATOS (3. jz.) 223.

⁵ A fordítói munkával és a *Historia Monachorum* forrásaival kapcsolatban ld. a modern kritikai szövegkiadás bevezető tanulmányát: Eva SCHULZ-FLÜGEL (ed.): *Tyrannius Rufinus: Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*. De Gruyter, Berlin—New York 1990. 39. A latin és az eredetinek tételezett görög szöveg viszonyához lásd: TÓTH Péter: „A koraközépkori szerzetesi hagiográfia problémái: a *Historia monachorum in Aegypto* különböző nyelvű recenziói”, in NEMESHEGYI Péter — RIHMER Zoltán (ed.): *Studia Patrum I. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről*. Szent István Társulat, Budapest 2002. 122–141.

⁶ A *Historia Monachorum* narratológiai megközelítését adja DEJCSICS Konrád: „Virtutis iter agere volentibus...” A szereplők, az elbeszélő és a befogadó útjai a *Historia monachorum*-ban”, *Pannonhalmi Szemle* XVIII (2009/2) 16–35. Ez az elemzés elsősorban az elbeszélt történetre, azon belül is a térszerkezetre összpontosít. A narratológiai leírások mindazonáltal további szempontokat is vizsgálhatnak attól függően, hogy milyen elméleti alapon állnak. Az elbeszélő szövegek elemzésében két alapvető paradigma terjedt el: az elsősorban angolszász és német nyelvterületen elfogadott *kommunikációs modell*, valamint a francia narratológiai kutatásokat tükröző *kétszintű modell*. Egy átfogó leírásnak e két modell melletti preferenciájától függetlenül ki kell térnie a „ki”, a „hogyan” és a „mit” narratológiai kérdéseire, azaz a *narráció* (elbeszélő, szerző, befogadó), a *történetmondás* (idő, modus, fokalizáció) és a *történet* (térszerkezet és szereplők) szempontjaira. A leíró modellekhez lásd: Peter WENZEL (Hg.): *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Wissenschaftlicher Verlag, Trier 2004; kül. 8–22.

Tér- és eseményszerkezet: átlépés a profánból a szent térbe

A *Historia monachorum*⁷ című munka olyan gyűjtemény, amelynek darabjai egy-egy egyiptomi szerzetes életéről, tetteiről vagy mondásairól szólnak, s amelyeket a szerző vagy redaktor az utazás narratív keretébe illesztett bele. Az elbeszélő a mű prologusában azt ígéri elsődleges címzettjeinek, a jeruzsálemi Olajfák-hegyi monostor szerzeteseinek, hogy egyiptomi körutazásáról számol be. (HM Prol. 2.) A munkának két egységesítő elve van. Az első az említett utazásmotívum, amely sikerrel fűzi egybe a Nitria, Kellia és Skétis környékéhez kötött,⁸ eredetileg feltehetően önálló életrajzi novellákat, anekdotákat, feljegyzéseket és utazási jegyzeteket,⁹ a második pedig az, hogy a különböző szerzeteséletrajzok vagy életrajzi vázlatok teológiai szempontból egyetlen életmód, a *vita angelica*¹⁰ különböző megvalósulási formáit ábrázolják. E két egységesítő szempont szorosan összefonódik azáltal, hogy a *bejárt tér* — a puszta, a sivatag a maga különlegességével: zordságával és fenyegető faunájával — e különleges angyali életforma megteremtésének a helye. Az elbeszélő a bejárt fizikai tér, az otthon ülő olvasóknak elmondott Egyiptom megkonstruálásakor egy szemantikai *teret* is felépít,¹¹ amit egyértelműen a *szentség* jellemez.

A sivatag eredetileg zord körülményei ebben a szent térben elvesztik az emberi életet fenyegető hatásukat, sőt az élet burjánzó helyszínévé lesznek. Az állatoknak, melyek

⁷ Tyrannius RUFINUS (ford., bev. és jegyz. Pataki Elvira): *Az egyiptomi szerzetesek története*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba 2004. Szövegkiadása: SCHULZ-FLÜGEL (5. jz.). A következőkben a *Historia monachorum* szövegét mindig a magyar kiadás fordításában idézem. Belőle veszem a latin szövegben szereplő tulajdonnevek magyar átírását is.

⁸ PATAKI (7. jz.) 11–12.

⁹ Az összeillesztett szövegek egyes típusaihoz ld. SCHULZ-FLÜGEL (7. jz.) 8–10. Az utazási keret kompozíciós jelentőségéhez ld. Georgia FRANK: „Miracles, Monks, and Monuments. The Historia Monachorum in Aegypto as Pilgrim's Tales”, in David FRANKFURTER (ed.): *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Brill, Leiden 1998. 483–505. (Religions in the Greco-Roman World) Frank kiemeli, hogy a *Historia monachorum* mint úti beszámoló célja az, hogy inspirációkat adjon az otthon ülő „armchair travelers” számára, az imaginatív utazás lehetőségét nyújtva nekik. Az utazásról szóló irodalom olvasásakor az antik olvasók éppen azt várták az elbeszélőtől, hogy részt vehessenek utazásában, s annak révén egy távoli, ismeretlen, *más* helyre juthassanak el, amely túlfeszíti a hihetőség határait. Az egzotikus távoli világ ilyen bemutatásában a „más” élményének megteremtésében nagy szerep jutott a paradoxográfiának és a fabulisztikának, más szóval a csodák bemutatásának. Ráadásul a par excellence csodák birodalma Egyiptom volt, ahol mindvégig megvolt a kapcsolat a csodák és az olvasó korában is szemmel látható csodás múlt között. Frank szerint ez az irodalmi hagyomány folytatódik némileg módosítva a *Historia monachorum*ban is, melyben az utazás, a különleges hely és különleges személy mozzanata szerencsésen összekapcsolódik (FRANK 492–494). Az utazásmotívum értelmezési és narratológiai lehetőségeihez ld. DEJCSICS (6. jz.) 17–18.

¹⁰ PATAKI (7. jz.) 48–51.

¹¹ Szemantikai tér alatt Lotman alapján olyan halmazokat értek, amelyek elemei különbözőek lehetnek — jelenségek, állapotok, funkciók, szereplők, értékek —, ugyanakkor egy dologban: a határoltságban s egy másik szemantikai térrel való szembenállásban megegyeznek. Ld. Jurij M. LOTMAN (ford. Rolf-Dietrich Keil): *Die Struktur literarischer Texte*. Wilhelm Fink Verlag, München 1993. 316.

az ember életét fenyegetik, a szentek közelében elfogy az erejük. Theónt például mindenféle vadállatok, „ökrök, kecskék, vadszamarak” követik, akiknek hűséges kíséretét azzal hálálja meg, hogy megitatja őket. (HM VI,9) Ammónnak az egyébként még látni is félelmetes kígyók állnak a szolgálatában amolyan testőrként (HM VIII,9); Didymos pedig skorpiókon és áspiskígyókon tapos meztelen lábbal, a 90/91. zsoltár jövendölésének megfelelően. (HM XXIV) Még a rettenetes krokodilok is megszeliődülnek, Helénos szállítóeszközüül szolgálnak, majd a parancsára kimúlnak. (HM XI 9,14) A sivatag szent terében lakó szerzeteseket a *Historia monachorum* a sivatag angyalainak, angyali életet élő embereknek nevezi: Bén apát, aki megfutamít egy vízilovat és egy krokodilt, az angyali rendekhez tartozik („minden tekintetben az angyalokhoz hasonlított e férfiú” — IV,2); Apollónios közössége pedig „mennyei, angyali seregnek” tűnik az elbeszélőnek. (HM VII, 8) Syros atya eledelet angyalok hozták a mennyből, saját szemével láthatta az égiek sokadalmát (HM X 8,13) — és a sor hosszan folytatható. Különböző irodalmi technikák (*ekphrasis*-ok, jellemzések, bibliai intertextualitás) révén végül is egységes szemantikai tér jön létre: a szentség tere, amelynek lakói — ahogy a szöveg a prológustól fogva szüntelen hangsúlyozza — angyali életet élnek.

A szent tér megteremtésével párhuzamosan feltételeződik egy ellentétes szemantikai tér, a „gonosz tere” is, amely fizikailag a sivatag világán kívül helyezkedik el: a városban, Alexandriában (vagy éppen Jeruzsálemben, ahonnan az elbeszélő elindult, és ahol olvasói aktuálisan is tartózkodnak). A gonosz tér benépesítői e tér autentikus lakói: pogányok, rablók, útonállóak, valamint világi keresztények is, akik mind szemben állnak a szent tér és lakói képviselte értékekkel. A két tér, a szent és a gonosz tere között ellentét, határ feszül, amely ugyanakkor nem áthághatatlan: vannak olyan szereplők, akik képesek a határátlépésre — akár szinkron, akár diakron módon. A *Historia monachorum* narratíváját e határátlépések hozzák mozgásba.

A sivatag szent tere és a világ gonosz tere között többféleképpen jöhet létre a határátlépés. Az első, rendkívül nagy horderejű éppen az extradiegetikus-homodiegetikus¹² elbeszélő határátlépése, aki a narráció során újra átéli, sőt megteremti annak helyzetét. Így olvasói — hozzá hasonlóan — határátlépőkké, a cselekmény hordozóivá, azaz főszereplőkké lesznek.¹³ De van más lehetőség is: az elbeszélésében — akár az extradiegetikus, akár valamely más, intradiegetikus (homo- vagy heterodiegetikus) elbeszélőtől — többször értesülünk arról, hogy a szent teret reprezentáló szerzetesekhez különböző ba-

¹² Az elbeszélő művek elemzésének — s azon belül az elbeszélő instancia leírásának — legjobban használható rendszerét és terminológiáját a strukturalista indíttatású francia narratológus, Gérard Genette dolgozta ki *Discours du récit* című 1972-ben megjelent tanulmányában, amelyet a *Nouveau discours du récit* című írása módosított valamelyest 1983-ban. A két szöveg német fordítása: Gérard GENETTE (ford. Andreas Knop): *Die Erzählung* W. Fink, Paderborn 1998, 2010³. A Genette által bevezetett fogalmak magyar megfelelőihez jól használható: DOBOS István: „Az elbeszélés elméleti kérdései”, in Uő: *Az irodalomértés formái*. Csokonai, Debrecen 2002. 119–134.

¹³ Vö. DEJCSICS (6. jz.) 34–35.

jokban sínylődő emberek jönnek, s a szerzetesekkel találkozva csodáknak lesznek részesei. A csodák, a meggyógyuló emberek határátlépői szintén a határátlépés alkalmai.

Három megtérésnarratíva

Ezen a ponton érünk el a megtéréstörténetekhez. A szent és a gonosz szemantikai tere közti határátlépés különleges alkalmait jelentik ugyanis a megtéréselbeszélések. Szerkezetüket tekintve háromféle megtéréselbeszéléssel találkozunk a *Historia monachorum*-ban. Az első, leggyakoribb típus az, amikor egy pogány ember a szerzetes megjelenítette szent térben hívővé válik. Erre a fajtára egyébként nem csak a *Historia monachorum*-ban, hanem az egész szerzeteshagyományban (*Apophthegmata*, valamint a szíriai és palesztinai szerzetesekről szóló beszámolókból is) bőségesen találunk példát. A *Historia monachorum* gyűjteményéből ide tartozik például a hermopolisi határban lakó Apollónios története, akinek egész élethivatása az, hogy a bálványoknak szolgáló embereket megtérítse (HM VII, 1.5–7); Koprés atya, aki kertje segítségével térít meg egy pogány zöldségtolvajt (HM IX, 7), Paphnutios megtért haramiája, aki egy Istennek szentelt szüzet ment meg társai kezéből, majd keresztény fuvolajátékoská válik; (HM XVI, 1) Theón, aki futni hagyja az őt kirabolni készülő rablókat, mire azok megtérnek (HM VI), valamint Ammón, aki meg két hatalmas sárkánykígyó segítségével kapja el és téríti meg az őt rendszeresen kifosztó rablókat. (HM VIII) A térítés eszköze ezekben az esetekben a párbeszéd és a csoda. A határátlépés minden alkalommal bonyolult, s elbeszélésének célja inkább demonstratív: annak epizódyszerű illusztrációja, hogy az illető sivatagi atya már a jelenben szent.

A megtéréstörténetek második típusát azok az elbeszélések alkotják, melyekben már nem egy pogány, hanem egy keresztény a főszereplő: a szerzetessel találkozással folytatja a keresztséggel megkezdett megtérését, és szerzetes lesz. A legszebb ilyen elbeszéléseket Paphnutiosszal kapcsolatban olvassuk, aki egy fuvolást, egy falusi polgármestert és egy kereskedőt térít szerzetessé. (HM XVI)

Mindhárom alakról megjegyzi az elbeszélő, hogy már szent életet éltek — csak éppen a városban, a sivatagon kívül.¹⁴ Utazásuk, amely a városból a sivatag angyali életébe vezet, mindhármuk esetében a halállal lesz teljessé, amelynek során az angyali kórus tagjaivá válnak („a szentek angyali karában” lehelik ki lelküket). A Paphnutios-narratíva voltaképpen arra a kérdésre ad választ, milyen viszony áll fenn a világban

¹⁴ „Paphnutios, aki angyalokhoz méltó életet élt, egy alkalommal imádkozott Istenhez és kérte, hogy mutassa meg neki, kihez is hasonlít a szentek közül. Megjelent neki egy angyal, és azt válaszolta, hogy egy bizonyos zenészhez hasonlít. [...] Paphnutios [...] újra kérte Istenét, hogy mutassa meg, ki az, aki hozzá hasonló lenne a föld színén. Ismét hallatszott az Úr hangja: «Tudd meg, hogy a szomszédos falu előljárójához vagy hasonló.» [...] Harmadszor is kérte az Urat, hogy mutassa meg, kihez hasonlít az emberek közül. Az isteni hang pedig ismét válaszolt: «Ahhoz a kalmárhoz hasonlítasz, aki most feléd tart [...]».” (HM XVI)

elő szentéletű keresztények és a sivatagi szerzetesek között. A válasz nyilvánvaló: tiszteletre méltó dolog a világban élni — olyannyira, hogy az ottani élet a tökéletes szerzetes életével egyenértékű —, ám ha teheti az ember, akkor Isten emberével találkozási vonuljon ki a világból, és legyen szerzetessé. Az elbeszélés döntő mozzanata az, hogy e kérdésre elsősorban nem elméleti, hanem *narratív választ* ad, s e narratív választ retorikai és irodalmi elemek eszköztárával támasztja alá. Az elbeszélésben szereplő világi emberek részletes bemutatásuknak köszönhetően nagy azonosulási potenciált hordoznak az olvasónak. Hiszen ugyanazon lét különböző társadalmi szintjeit testesítik meg: egyikük útonálló és (nemkülönben lenézett) fuvalás, másikuk (házasságban élő) falusi előljáró, végül a harmadik a kereskedőréteghez tartozik. E foglalkozások a szerzetesi erkölcsök szempontjából meglehetősen kétségesek, ugyanakkor a világban élőknek többé-kevésbé ismerősek. Ugyanígy különböző helyzetet képviselnek a sivataghoz való térbeli viszonyukban is: az első a sivatag lakója már megtérése előtt is, a második a sivatag szélén él egy faluban, a harmadik pedig a par excellence bűnös nagyvárosból, a sivatagtól legtávolabb eső Alexandriából származik. Az elbeszélés célja ezek szerint a világban való szent élet, valamint a sivatagi szerzetesi lét kapcsolatának meghatározása — akár a szerzetesi olvasók, akár a világiak számára. Az elbeszélés ereje a narratívában rejlik, hiszen az egy egyszerű érvelő-logikus beszédnél sokkal több azonosulási pontot nyújt a befogadónak.

A nekünk most legérdekesebb szerkezetet az a harmadik típusú narratíva hordozza, amely arról a folyamatról számol be, melynek során egy pogányból a szent térrel való találkozása során szerzetes lesz. Azért különleges az ilyen elbeszélés, mert a keresztény megtérés mozzanatahoz kapcsolódik úgy, hogy a korábbi bűnös életmódtól való elfordulás egyenesen a szerzetesi állapot vállalásához (bűnbánathoz, böjtöléshez és egyéb aszketikus cselekedetekhez, majd pedig a *vita angelica* tökéletességéhez) vezet a „világban való” keresztény lét átmeneti lépcsőfoka nélkül. E megtérésselbeszélésekből található a legkevesebb.

Csak egyetlen ilyen történetet emelek ki a következőkben részletesebben, a Mutios atya megtéréséről szóló elbeszélést. (HM IX) Ez a szakasz belső elbeszélésként szerepel egy másik atyáról, Koprésról szóló szakaszon belül, az intradiegetikus-heterodiegetikus elbeszélő, Koprés előadásában. Ez az elbeszélésen belüli elbeszélő elődjének életéből elsőként azt tárja fel, hogy rabló volt:

Eredetileg pogány, módfelett nagy gazember, sírok fosztogatója, hírhedt a gyalázatosság minden nemében. (2,1)

E felsorolásban a gonosz élet minden vonása megjelenik: haramia, sírrabló, gonosztevő. A bemutatás révén Mutios egyértelműen a gonosz világához, úgy is mondhatjuk, a „gonosz szemantikai teréhez” tartozik. S amit itt összefoglaló-reflektáló módon mond el a belső elbeszélő, azt a narratíva szintjén is kifejti, egy elbeszélés keretében, a megírsult betörésről:

Egy éjszaka egy Istennek szentelt szűz házába készült betörni. Mindenféle szerszámok segítségével (melyek jól ismertek az efféle szakemberek előtt) felkapaszkodott a ház tetejére, kémlelvén, hogy milyen úton-módon surranhatna be észrevétlenül az épület belsejébe. A bejutás azonban sokkal bonyolultabbnak bizonyult a vártnál, így az éjszaka legnagyobb részét a tetőn töltötte, de teljesen eredménytelenül. Számos módszert eszelt ki, mindhiába; majd belefáradt a kísérletezésbe, és elnyomta az álmot. (2,2)

Az elbeszélés kezdete a büntett külső körülményeit írja le, amelyekben maga a cselekmény lejátszódik. Már ebből az előkészítésből érezzük, hogy a rabló a *par excellence* bünt kívánja végrehajtani: behatolást az Istennek szentelt szűz házába belsejébe. Vallástörténeti szempontból nézve e történetet, mozzanatai és a latin szöveg szóválasztása (*virgo, exspoliare, penetralia, inrepo*) deflorációs kísérletre emlékeztetnek, ám ha ettől el is tekintünk, még mindig érezzük azt a nagy feszültséget, amely a rabló éjjeli kísérletei és a lent alvó szent szűz megszentelt tere között feszül.

Természetesen az éjjeli betörési kísérlet nem sikerülhet, a rabló kudarcot vall, sőt elalszik próbálkozásai közben, és álmot lát. Ezzel az a szent tér tör be az életébe, amelyen pedig ő akart erőszakot tenni:

Álmában úgy tűnt, egy uralkodó külsejű alak áll mellette, és ezt mondja neki: „Hagyj fel végre a gáztettekkel, ne onts többé embervért, az átkozott tolvajmesterség helyett pedig hitbéli munkálkodásra fordítsd éjszakáidat! Állj be az égi, az angyali seregbe, és ez időtől fogva már élj éretnesen; én pedig e hadtest parancsnokává és vezérévé teszek.” (2,3)

Az éjjeli virrasztás és elalvás motívumát a vallásos virrasztás, az útonálló vérontás és fegyverviselés mozzanatát az angyali katonáskodás váltja fel. Az, hogy álmában a szentséggel találkozik, üdvös feszültséget ébreszt az útonállóban, szembekerül a saját szemantikai tere képviselte értékrenddel, s keresi az átjárást az ellentétes szemantikai térbe. A megtérés folyamata — azaz a szent térbe való belépés — ugyanakkor a kezdeti nagy távolság miatt hosszadalmas, több szakaszból áll, és több síkon zajlik. Álma után a rabló a szűzzel találkozik, aki megmutatja neki a helyi templomot. (2,5) Ott a papok megkeresztelik, s az első zsoltár három versének tanulmányozását adják neki feladatul. (2,6–2,7) Ezt az erkölcsi elmozdulást az elbeszélés *időbeli* és *térbeli* elmozdulással is érzékelteti:

Még három napig a presbiterek között maradt, majd elindult a sivatagba, ahol igen sok napot töltött. (2,8)

A hitbe való beavatást követően a megtért rabló hosszabb ideig marad a vezeklés állapotában. Innen, a sivatagból visszatérve már nem három napot, hanem egy hetet tölt a papoknál, majd további hét évre vonul vissza a sivatagba (2,9–10); azt a tényt, hogy a belső elbeszélés főhőse, Mutios megérkezett a szent térbe, a térbeli és időbeli elmozdulás mellett (a városból kijöve egyre több időt tölt a sivatagban) az angyalok ismert motívumával jelzi az elbeszélő:

Kenyeret csak vasárnaponként evett, s az is égi úton érkezett hozzá: valahányszor ugyanis felkelt az imából, ott talált egy kenyeret, mely senki emberfiától nem származhatott. (2,11)

A Mutios-narratívát vizsgálva megállapíthatjuk, hogy célja sokkal inkább a narráció, a történet elbeszélése, mintsem a példa követésére, a megtérésre való felhívás. Ennek két bizonyítékát találjuk. Egyfelől a megtéréstörténet múltként van elbeszélve, a jelent jelző Koprés elbeszélésen belül. Az extradiegetikus-homodiegetikus elbeszélő csak ez utóbbival való találkozásáról számol be, a fenti elbeszélés az idealizált szerzetesi múltban és Koprés közvetítésében jelenül meg. Másrészt a világi keresztényből szerzetessé válók narratívája sokkal nagyobb azonosulási potenciált hordoz a befogadónak, hiszen élethelyzetük (városlakó és már megtért keresztény) sokkal inkább hasonlít egymáshoz. A múltbeli pogány rabló mint kiindulási pont ugyan hasonlóképp a világ szemantikai terébe tartozik, de jóval nagyobb távolságra van a lehetséges befogadótól.

A Koprés-történeten túlmenően a szerzetesekhez kötődő megtéréstörténetekben azt láthatjuk, hogy a *conversio* mozgatója minden esetben a szenttel, azaz a szent teret kiterjesztő személlyel való találkozás. A megtérők nem annyira közvetlenül, mint inkább csak áttételesen, az erőmegnyilvánuláson keresztül találkoznak Isten jelenlétével. A megtérés az elbeszélések belső logikája szerint nem valami belső út, különösen nem valamiféle hitigazságok elfogadása, hanem közvetített isteni erőmegnyilvánulás. A bálványimádó pogányok megtérésénél is ugyanezt a mozzanatot találjuk, amelyhez gyakran társul a bálványimádás esztelenségének racionális belátása. A bálványtól való megtérés a kereszténység szemszögéből van elbeszélve: a tévelygést és téves gondolkodást egy bizonyos józan belátás váltja fel. Ezt a bemutatást tekinthetjük egy sajátos fokalizációnak is. Ezek szerint a befogadóközösséget nem a megtérésről kell meggyőzni, hanem a helyes keresztény életről és a helyes szerzeteséletéről.

Összefoglalás

A szerzeteséletrajzok megtéréstörténeteinek típusait narratológiai olvasatban áttekintve összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy céljuk nem annyira valamiféle történeti helyzet megragadása és rögzítése (pl. a szerzetesek missziós szerepének ábrázolása), de nem is misszió vagy apológia (a megtérésre való buzdítás), hanem annak bemutatása, hogy az egyetlen angyali életmód miként konkretizálódik a legkülönbözőbb történeti és földrajzi helyzetekben. A megtéréstörténetek a többi szerzetestörténethez hasonlóan a befogadót tartják szemük előtt, akinek egyfelől vallásos szórakoztatást, másfelől valódi azonosítási lehetőséget kell kínálniuk. A befogadó egyre inkább csak áttételesen, éppen a befogadás (olvasás) aktusában azonosulhat az elbeszélte történetek főszereplőivel, s minél nagyobb a történelmi és földrajzi távolság, annál áttételesebb ez az azonosulás. A megtéréstörténeteket mégis egységben tartja az egész mű koncepciója: a szent és a profán tere közti feszültség, mellyel végső soron — sajátos, egészen személyes módon — minden kereszténynek meg kell küzdenie, ha az angyali élet részesévé akar válni.

Az „igaz betérők” — és a kitérők

Erőszakkal megkeresztelt zsidók (*converso*-k) az Ibériai-félszigeten

Zsom Dóra

Az Ibériai-félszigeten a középkorban jelentős zsidó közösség élt, mely a társadalom integráns részét képezte, gyakorlatilag minden rétegében képviseltetve magát.¹ Így természetesen konkurenciát jelentettek a keresztény többségnek is, ami — különösen a *Reconquista* végéhez közeledve — etnikai feszültségekhez vezetett. A középkor utolsó századaiban az ibériai zsidóság helyzete folyamatosan romlott, s a feszültség a keresztény többség s a zsidó kisebbség között állandóan nőtt. 1391 nyarán zsidóellenes zavargások kezdődtek Sevillában, melyek hamarosan áttejedtek Kasztília, Andalúzia és Aragónia egész területére. A zsidó közösségeket megtizedelték, jelentős részüket el is pusztították. Aki nem tudott menekülni a fosztogatók elől, azt megölték vagy erőszakkal megkeresztelték. Így jött létre az erőszakkal megkeresztelt zsidók népes csoportja, akiket a keresztények *conversos*nak, vagyis áttérteknek neveztek, vagy *cristianos nuevos*nak, azaz új keresztényeknek hívtak, szemben az úgynevezett *cristianos viejos*szal, vagyis „tősgyökeres” keresztényekkel, azokkal tudniillik, akik nem zsidó (vagy mór) származásúak.

A zavargások nyomán létrejött *converso* közösség semmivel sem volt jelentéktelenebb, mint a zsidó közösség, sőt, a *cristianos viejos* számára valójában még nagyobb kihívást jelentett. Míg a zsidók bizonyos pozíciókat nem tölthettek be, a *converso*-k előtt — elvileg — minden út nyitva állt. A keresztény társadalom semmilyen szempontból nem állt készen az újonnan létrejött társadalmi csoport befogadására, és nem is törekedtek annak megkönnyítésére. A frissen megkeresztelt zsidók jelentős részének csak nagyon korlátozott ismeretei voltak új vallásukról, nem ismerték a szertartásokat, hittételeket, szokásokat. S mivel erőszakkal keresztelték meg őket, többségük nem is tanúsított különösebb érdeklődést az új hit iránt. Sokuk titokban továbbra is a zsidó vallás előírásaihoz ragaszkodott; mások lassan hozzászoktak a keresztény életmódhoz. Az asszimiláció folyamata azonban nem volt se gyors, se zökkenőmentes. A kikeresztelt zsidók továbbra is korábbi lakhelyükön maradtak, azaz gyakran egy utcában, egy

¹ A keresztény uralom alatt élő ibériai zsidóságról, és különösen a *converso*-król ld. pl. J. BAER: *A History of the Jews in Christian Spain I–II*. Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1966; H. BEINART (ed.): *The Sephardi Legacy I–II*. Magnes Press, Jerusalem 1992. R. D. BARNETT (ed.): *The Sephardi Heritage I–II*. Vallentine Press, London 1971. D. M. GITLITZ: *Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews*. Jewish Publication Society, Philadelphia 1996; R. LEVINE MELAMMED: *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*. Oxford University Press, Oxford 1999; ÜÖ: *A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspective*. Oxford University Press, Oxford 2004; M. LAZAR (ed.): *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*. Labyrinthos, Lancaster (CA.) 1997.

házban, egy szobában laktak korábbi hitsorsosaikkal. Se családi, se kulturális, se üzleti kapcsolataik nem szakadtak meg. Zsidók és *converso*-k sok tekintetben kölcsönösen függtek egymástól, közös ügyeik intézése sok esetben a zsidó vallás törvényei szerint, a zsidó közösség közreműködésével zajlott. A vitás kérdésekben a kor rabbinikus tekintélyei is állást foglaltak, véleményüket gyakran írásban is rögzítették. A *converso*-k egy bő évszázadon át, 1391-től 1492-ig kettős befolyás alatt álltak: egyrészt a keresztény többség, másrészt az Ibériában maradó zsidóság gyakorolt hatást rájuk. 1492-ben a zsidók kiűzése a Katolikus Királyok egyesített birodalmából teljesen új helyzetet teremtett, mivel az addigi szoros kapcsolat zsidók és *converso*-k között megszűnt, és ezzel a kitértek elszakadása a zsidóságtól új szakaszába lépett. Az 1391-es zavargások, vallási üldözés és erőszakos térítés elől sok zsidó menekült muszlim területre, mindegyikük Észak-Afrikába. Hozzájuk csatlakoztak a következő évszázadokban azon *converso*-k, akik vissza akartak térni a zsidósághoz. Bár a keresztény uralkodók általában tiltották a *converso*-k elvándorlását, végső soron nem tudták megakadályozni.

A *converso*-kkal kapcsolatos történeti kutatás legfőbb forrásai az inkvizíció aktái, melyek a kitérteket keresztény szempontból mutatják be. Emellett létezik egy másik forráscsoport is, melyre a kutatásban eddig kevesebb figyelem irányult: a zsidó vallásjogi döntvények, azaz a *responsumok*.² Ezek legtöbbször konkrét kérdésekre adott írásos válaszok, melyeket héber és arámi keveréknnyelven írtak, de gyakran tartalmazznak arab vagy spanyol szövegrészeket is. Kérdéseket intézhettek a zsidó közösségek vallási vezetői egymáshoz, vagy a közösség bármely tagja, aki képest volt írásban megfogalmazni a kérdését, és eljuttatni egy olyan jogtudóshoz, aki hajlandó volt válaszolni. A jogi kódexekkel szemben a *responsumok* nem általános elveket fogalmaznak meg, hanem adott eseteket bírálják el, bár természetesen általános érvényű megállapításokat a döntvényekben is tesznek. Előfordult az is, hogy egy döntvényező ezt a formát választotta arra, hogy valamely problémát illetően megfogalmazza az álláspontját; ilyenkor bár a *responsum* nem egy konkrét kérdésre adott válasz, mégis aktuális problémákat tárgyal. A döntvények későbbi jogi viták precedenséül szolgáltak, ezért összegyűjtötték s másolták őket. Miután a kérdések valós esetekre vonatkoznak, az esetleírások s a jogi vita során felmerülő érvek, gyakorlatias megfontolások, megjegyzések viszonylag hűen tükrözik a korabeli viszonyokat. A szövegek sok esetben személy- és földrajzi neveket is tartalmaznak, alkalmanként datáltak. Meg kell jegyezni azonban, hogy a *responsumok* összegyűjtésük és másolásuk során gyakran jelentősen lerövidítették, elhagyva belőlük azokat az adatokat, melyeket a jogi érvelés szempontjából nélkülözhetőnek tekintettek — azaz a datálást, a neveket, az esetleg eredetileg a döntvényhez csatolt tanúvallomásokot, más dokumentumokat.

² A *converso*-kkal kapcsolatos jogi döntvényeket tárgyaló három közismert munka: H. J. ZIMMELS: *Die Marranen in der Rabbinischen Literatur*. Rubin Mass, Berlin 1932; B. NETANYAHU: *The Marranos of Spain. From the Late XIVth to the Early XVIth Century*. American Academy for Jewish Research, New York 1966; M. ORFALI LEVI: *Los conversos españoles en la literatura rabínica. Problemas jurídicos y decisiones legales durante los siglos XII–XVI*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1982.

A *converso*-kkal kapcsolatos döntvények témái nagyon változatosak és általában gyakorlatiasak: lehet-e egy kitért zsidóval együtt szőlőt préselni; a tőle ajándékba kapott sajtot megenni, bort meginni; lehet-e vele együtt enni, főzőedényeit kölcsönkérni; lehet-e vele házasodni; alkalmas-e házassági vagy más tanúnak; érvényes-e a válólevél, amelyet ír; örökölhét-e úgy, mint egy zsidó stb. A kérdések mögötti probléma az, hogy a kitérés ténye mennyiben változtatja meg jogi státusát, azaz milyen mértékben tekinthető még ezek után zsidónak, és mennyiben számít kereszténynek.

A válaszolók gyakran azzal kezdik az adott kérdés megvitatását, hogy kijelentik, önmagában az a tény, hogy valakit erőszakkal megkeresztelnek, nem zárja ki az illetőt a zsidóságból, sőt még felelőssé sem teszi érte. A szefárd³ rabbik általában ugyanis — Maimonidés⁴ hagyományát követve — nem tanítják azt, hogy erőszakos térítés esetén az embernek a mártírhalált kellene választania. Azt azonban elvárják tőle, hogy ha már megkeresztelték, titokban ragaszkodjék a zsidóságához, s amint erre lehetősége nyílik, vándoroljon el olyan területre, ahol a zsidó vallást szabadon gyakorolhatja. Másként felmerül a gyanú, hogy bár erőszakkal keresztelték meg, fokozatosan hozzászokott az új valláshoz és életformához, így végső soron önként lett kitért zsidóvá. De még egy keresztény fennhatóság alatt maradó *converso*-ról feltehető, hogy azért nem vándorolt el, mert valami nyomós ok ebben megakadályozta, és maradásra kényszerítette. Ahogy Simeon ben Cemah Duran, egy XV. századi szefárd rabbi írta, egy kívülálló nem ismerheti a másik ember szívének keserűségét, és hogy valójában mik a szándékai, körülményei és lehetőségei, ezért voltaképpen csak Isten tudja megítélni, hogy egy *converso* önként vagy kényszerből él-e keresztényként.⁵

A *converso* szándékának megítélését azonban mégsem odázták el a végtelenségig; feltették ugyanis, hogy halála óráján végül mindenki színt vall. Így hát, ha a kitért keresztényként hal meg, akkor visszamenőleg is bebizonyosodik, hogy voltaképpen önként hagyta ott a zsidóságot (és nem számít, hogy erőszakkal keresztelték meg); míg ha a halála előtt megtér, akkor feltehető róla, hogy addig is csak kényszerből élt keresztényként, de semmiképp nem azért, mert szándékosan elfordult volna Istentől.

Felmerül azonban a kérdés, mi a helyzet akkor, ha egy kitért erőszakos halállal, hirtelen hal meg, vagyis nincsen lehetősége arra, hogy halálakor bűnbánatot gyako-

³ Az ibériai zsidókat és leszármazottaikat (lakhelyüktől függetlenül) nevezik „szefárdok”-nak.

⁴ Maimonidés (Mose ben Maimon): 1135, Córdoba – 1204, Fuszat (Kairó), vallástudós és orvos, a középkori zsidóság legnagyobb hatású alakja. Az almohád térítésről írt levelében (*Igeret ha-smad* [Levél az erőszakos térítésről]) kifejti, hogy ilyen esetben nem a mártírhalál a követendő út; inkább engedni kell a kényszernek az élet védelme érdekében, azonban — amint lehet — el kell hagyni azt a földet, ahol a zsidó nem gyakorolhatja szabadon vallását. Maimonidés leveleit arabul írta, de ennek a levélnek az arab eredetije nem maradt fenn. A héber szöveget ld. pl. Mose BEN MAIMON (J. KAFIH szerk.): *Igerot*. Mosad ha-Rav Kook, Jeruzsálem 1998. 105–120.

⁵ Simeon ben Cemah Duran: *Responsa*, 1:63. A *Responsa Project Version 15* CD-ROM-on (Bar Ilan University, 1972–2007) található responsumgyűjteménye által közölt szöveget használtam, mely a következő kiadás digitalizált változata: Simeon ben Cemah Duran: *Szefer ha-Tasbec*. Jeruzsálem 1960. (Lemberg 1791 facsimile-kiadása.)

roljon s visszatérjen a zsidósághoz. Ha így hal meg egy kitért, a zsidóként élő fia meggyászolhatja-e őt ugyanúgy, ahogy mások nem kitért zsidó apjukat gyászolják? Elmondhatja-e érte a gyászolók *kadis*-imáját a zsinagógában más gyászolókkal együtt, vagy sem? A következőkben két, a kérdést tárgyaló döntvényt mutatok be.

David ha-Kohen:⁶ Responsa, no. 30.

KÉRDÉS: Egy erőszakkal megkeresztelt zsidót megtámadtak az útonállók, megölték, és „a holtteste madarak és vadállatok prédájává vált” (nem temették el, vagy csak meg lehetős idő után). Mondhatja-e kadist érte a fia (aki zsidó)?

VÁLASZ: (1) A kitért zsidó is zsidó.

A Talmud egy gyakran idézett szakasza szerint: „A zsidó, bár vétkezett, zsidó [...], a mirtuszt, amely a füzek között nő, mirtusznak nevezik.”⁷ A döntvényező megemlíti, hogy a zsidó, akiről a Talmudban szó van, Akhan, aki „megszegte a Tóra mind az öt tekerését”,⁸ vagyis nem egyszerűen vétkes, hanem olyan, mint a hitehagyó kitért zsidók. Ha róla a Talmud ezt a kijelentést teszi, akkor így kell viszonyulni a *converso*-khoz is.

(2) A fiú képes rá, hogy kiengesztelje Istent az apja vétkéért.

A Talmud egy szakasza szerint a fiú kiengesztelheti Istent az apja bűnéért.⁹ Egy hagyomány szerint Hizkija (Ezékiás) király kötelekre kötve vonszoltatta az apja csontjait, hogy ezzel szerezzen neki bűnbocsánatot.¹⁰ Ez a nézet egy hosszabb vita során hangzik el, mely arról szól, hogy a temetési szertartással a halottat vagy az élőket tisztelik-e meg. Hizkija tettét a két vitázó kétféleképpen érti: egyikük szerint a király azért gyalázta meg nyilvánosan az apja csontjait, hogy demonstrálja, megveti a vétkest (még ha az apja is az). A másik vélemény szerint így akarta engesztelni Istent az apja iránt. David ha-Kohen csak ezt a második véleményt idézi. Ha tehát a Talmudban elhangzó egyik vélemény szerint a fiú képes a bálványimádó apa tettéért kiengesztelni Istent, akkor a kitért zsidó fia hasonlóképpen képes erre.

A zsidó hagyomány szerint a mester tanítványai hasonlóak az apa fiaihoz.¹¹ Márpedig rabbi Meir sikerrel engesztelte Istent mestere vétkeiért.¹² Meir mestere Elisa ben Abuja volt, akit — többek közt — azzal vádoltak, hogy dualista, azaz hitehagyó.

⁶ David ben Hajim ha-Kohen XVI. századi rabbi Korfun született, több görög zsidó közösség rabbijaként is szolgált, élete végét Hadrianopolisban töltötte. 1528 előtt halt meg. Életéről ld. M. Benayahu előszavát David ha-Kohen responsumgyűjteményéhez. David ha-Kohen: *Responsa*. [M. BENAYAHU (szerk.)] Jeruzsálem 1988 (Isztambul 1537). 7–13. A *Responsa Project Version* (5. jz.) responsumgyűjteményben közölt szöveget használtam, mely e kiadás digitalizált változata: David ha-Kohen: *Sut ha-Radakh*. Jeruzsálem 1968 (Ostrava 1834 facsimile)

⁷ Babiloni Talmud (a továbbiakban bT), *Szanh* 44a.

⁸ *Uo.*

⁹ *Uo.* 104a: „A fiú engesztelhet az apjáért, az apa nem engesztelhet a fiáért.”

¹⁰ *Uo.* 47a. Hizkija király apjának, Áháznak bálványimádásáról ld. 2Rg=4Rg 16,2–4.

¹¹ *Szifre Deuteronomium* 34. fejezet: „Tanítsd meg fiaidnak” (Dt 6,7) — fiaidnak: ezek a tanítványaid, és így találod minden helyen, hogy a tanítványokat fiaknak nevezik, ahogy meg van írva: „Elmentek a próféták fiai, akik Bételben voltak, Elizeushoz” (2Rg=4Rg 2,3) — talán próféták fiai voltak?

(3) A gyermeknek kötelessége tisztelni az apját, ha vétkes is.

„A bölcsek tanították, hogy tisztelni kell életében és halálában. [...] Halálában hogyan? Ha idéz egy hagyományt, amelyet tőle hallott, ne azt mondja: «Így mondta az apám»; hanem: «Így mondta az apám, a mesterem, akinek a nyughelyéért legyek engesztelés.»»¹³ Amit Slomo ben Jichak (Rasi), a híres XI–XII. századi kommentátor így magyarázott: „Rám jön minden csapás, amely a lelkének járna”¹⁴ — mert-hogy vétkes. Ez az érv annyival gyengébb, mint az előzőek, hogy itt nem kifejezetten egy hitehagyó zsidóról, hanem csak általában véve vétkes apáról van szó.

(4) Az erőszakos halál engesztelés a vétkekért.

A Talmudban¹⁵ vitáznak arról, hogy a vétkesek halála engesztelés-e a vétkeikért. A vita során megkülönböztetik a természetes és az erőszakos halált; a gyilkosságot és a törvényes kivégzést. A vitában szembenálló két álláspont a következő: 1) a vétkesnek a halál nem engesztelés, de a kivégzés igen; 2) a törvénytelen kivégzés valóban engesztelés, de a törvényes nem.

David ha-Kohen mindkét álláspontra hivatkozik, s mindkettőt úgy olvassa, hogy az ő nézetét támasszák alá: az első szerint még a törvényesen kivégzettek halála is engesztelés, mennyivel inkább a rablógyilkosság áldozatának halála; a második szerint kizárólag a törvényesen kivégzettek halála nem engesztelés, de minden más igen, vagyis annak a halála is, akit rablók öltek meg. Meg kell jegyezni, hogy a talmudi vita azzal zárul: „kivégzés és temetés is kell” (az engeszteléshez), vagyis csak annak a kivégzettnek a halála engesztelés, akit el is temettek.¹⁶ David ha-Kohen ezt az utolsó megállapítást csak a törvényesen kivégzettekre érti, de nem azokra, akiket mások öltek meg. Mégis hosszabban kitér arra, hogy temetés híján a holttestet más módon ért szenvedés szintén a kiengesztelődés jele (hasonlóan az eltemetéshez).

Nemde tanítványok voltak? [...] És ahogy a tanítványokat fiaknak nevezik, úgy a mestert apának nevezik, ahogy meg van írva: „Elizeus látta [az Illést elragadó tüzes szekeret] és felkiáltott: «Atyám, atyám, Izrael harci kocsijai és lovasai!»” (2Rg=4Rg 2,12) A *Szifre Deuteronomium* egy kb. V. századi kommentár a Deuteronomiumhoz, szerzője (szerkesztője) ismeretlen. A *Responsa Project Version* (5. jz.) szövegét használtam, mely a következő kiadás digitalizált változata: L. FINKELSTEIN: *Szifre Devarim*. Jewish Theological Seminary of America, New York 1969. A Biblia-idézetek saját fordításaim, de a tulajdonneveket a közismert (protestáns) használatból vettem át.

¹² bT *Hag* 16b: „Amikor Aher [vagyis Elisa ben Abuja] meghalt, azt mondták: «Ne ítéljük ítéletére, és ne az eljövendő világra.» «Ne ítéljük ítéletére»; mert Tórát tanult, «ne az eljövendő világra»; mert vétkezett. Azt mondta rabbi Meir: «Jobb volna, ha az ítéletére is, és az eljövendő világra is! Szálljon fel füst a sírjáról, ha meghalok!» Amikor rabbi Meir meghalt, füst szállt fel Aher sírjáról.” A sír füstölése annak a jele volt, hogy Isten büntetni kezdte Elisa ben Abuját, a füstölés későbbi megszűnte pedig annak a jele volt, hogy Isten kiengesztelődött vele.

¹³ bT *Kid* 31b.

¹⁴ RASI ad loc.

¹⁵ bT *Szanh* 47a–b.

¹⁶ Mert az eltemetés (a test felbomlása) szenvedés, és mint ilyen, megtisztítja a bűnöst és kiengeszteli Istent (ld. bT *Szanh* 46b, 47b; bT *Ber* 18b).

(5) A temetés hiánya engesztelés a vétkekért.

Ha a holttestet vagy a sírt szerencsétlenségek érik, az annak a jele, hogy a halottal Isten kiengesztelődőben van. „Rabbi Natan azt mondta: jó jel a halottnak, ha a halála után megfizetnek neki — ha nem gyászolják meg, ha nem temetik el, vagy ha vadállat hurcolja, vagy ráesik az eső — ez jó jel a halottnak.”¹⁷ David ha-Kohen szerint, mivel a *converso*-t rablók ölték meg, nem gyászolták meg, és nem temették el, a hulláját az eső verte és vadállatok vonszolták, „nyilvánvaló, hogy megfizettek neki, és a halála engesztelés, a fia köteles tisztelni és kadist mondani érte.”¹⁸

(6) A szóbanforgó *converso*-k nem önként és daczból kitért zsidók.

Az eddig felsorolt öt érv mellett a szerző említ egy hatodikat is, amely leginkább a döntés illusztrálására szolgál. Kijelenti, hogy a *converso*-k általában nem daczból szegnek meg parancsokat, hanem saját hasznukat szem előtt tartva, vagy kényszerből. Ha azt a látszatot keltik magukról, hogy részt vesznek a keresztény kultuszban, akkor azt kényszerből teszik. Bár el kellene menekülniük, de ha nem teszik, attól nem válnak önként kitértékké.

DÖNTÉS: Mindebből az következik, hogy meg szabad gyászolni azt a *converso*-t, aki rablógyilkosság áldozata lett, és anélkül halt meg, hogy visszatért volna a zsidósághoz.

Benjamin Zeev:¹⁹ Responsa, no. 203.

KÉRDÉS: Két apuliai²⁰ *converso* meghalt. Az egyik kereskedő volt, és rablók ölték meg; a másik természetes halált halt, és keresztények temették el, a keresztény vallás előírásai szerint. Mindketrejük családja elhagyta Apuliát, és (nyilván oszmán területen) visszatért a zsidósághoz. A megölt *converso* fia kadist mondott az apjáért, mert „apjának mindig is szándékában állt, hogy megtérjen”. Ezt látva a másik *converso* fia is kadist akart mondani az apjáért, de az első fia tiltakozott: állítása szerint „... annak az apja megtérhetett volna, ha akar, a halálos ágyán, a zsidó *converso*-k előtt, akik ott voltak vele, akkor kellett volna megbánnia tettét, öleltük — de nem tette, és ebből látszik, mert a vége árulkodik a [kitérés] kezdetéről, hogy nem akart megtérni. De az ő apja, akit megölték, az mindig is meg akart térni ...”

Mondhat-e kadist az apjáért a természetes halállal meghalt *converso* fia?

VÁLASZ: (1) Aki erőszakos halállal hal meg, annak halála engesztelés a bűneiért.

¹⁷ bT *Szanh* 47a.

¹⁸ David ha-Kohen (6. jz.), no. 30.

¹⁹ Benjamin Zeev XVI. századi rabbi és döntvényező Artában, Larisszában, Korfun és Velencében is élt. (Életéről ld. *Encyclopaedia Judaica*. Keter, Jeruzsálem 1971. S. v. „Benjamin Zeev ben Mattathias of Arta”.) A responsumhoz a *Responsa Project Version* (5. jz.) responsumgyűjtemény által közölt szöveget használtam, mely a következő kiadás digitalizált változata: Benjamin Zeev: *Sut Benjamin Zeev*. Jeruzsálem 1959.

²⁰ Apulia dél-itáliai régió, a középkorban fontos kereskedelmi központ, jelentős zsidó lakossággal. Az 1492-ben az Ibériai-félszigetről kiűzött zsidóknak tranzitállomás. 1495-ben a spanyolok elfoglalták a Nápolyi Királyságot, és a következő évtizedekben többször is utasítást adtak a zsidók, ill. *converso*-k kiűzésére a királyság területéről, mely véglegesen 1540-ben valósult meg. A Konstantinápolyban letelepedett apuliai zsidók közössége, az ún. apuliai hitközség a XVI. században már jelentősebb volt az eredeti közösségnél. Ld. *Encyclopaedia Judaica*. S. v. „Apulia”, „Naples”.

E téma kifejtése hasonló az előbbi *responsum*hoz. Benjamin Zeev szerint az a *converso*, akit rablók öltek meg, három okból is jobb megítélés alá esik, mint a társa: 1. „Talán halála óráján szándékában állt megtérni, és ki mondhatná, hogy nem fontolgatott megtérést szívében?”²¹ 2. Mivel erőszakos halált halt, a halála engesztelés (a fent említett talmudi vitában²² elhangzott első nézet szerint). 3. Mivel keresztények ölték meg, olyannak számít, mintha egy nem-zsidó uralkodó emberei végezték volna ki, és ebben az esetben a halála mindenképpen engesztelés (a talmudi vitában elhangzott második nézet szerint is, hiszen akit nem-zsidó kormányzat végeztet ki, az nem a zsidó törvény értelmében hal meg, vagyis a kivégzése törvénytelen).

(2) Aki természetes halált hal, annak a halála nem engesztelés a bűneiért.

1. Aki még a halála óráján sem tér meg, azzal nem is akar kiengesztelődni az Isten. A Talmud említett szakaszában vitatkoznak azon, hogy a temetés célja az engesztelés vagy a szegény elkerülése-elrejtése (a bomlás látványa megszegyenítő). Végül megegyeznek abban, hogy a temetés célja az engesztelés. A vita során elhangzott egyik érvhez fűzi Rasi azt a magyarázatot, hogy akik még a „sír kapujában” sem tértek meg, azokkal nem is akart kiengesztelődni Isten, ezért mondta rájuk: „Ne gyászolják meg és ne temessék el őket, trágárává legyenek a föld színén.” (Jr 16,4) Rasi magyarázatából különben úgy tűnik, mintha az eltemetés és az engesztelés kapcsolata automatikus lenne. Azért ne temessék el őket, mert ha keresztülmennék ezen a procedúrán, Isten kénytelen lenne kiengesztelődni velük.²³ 2. A keresztény temetés nem engesztelés. Rasi magyarázatával összhangban Benjamin Zeev azt írja a *responsumban* szereplő *converso*-ról: „Ha azt mondanád, hogy már eltemették és következésképpen [Isten] kiengesztelődött vele — erre azt lehet felelni: «Ha zsidók temették volna el, és úgy, hogy előbb megtér! De ha keresztények temették el és nem tért meg: nem [engesztelés az eltemetésé].»”²⁴ 3. Aki az egész Tórát megszegte, azon nem segít a fia kadis-mondása. David ha-Kohen, megemlíti egy hagyományt, mely szerint rabbi Akiva megtanította a kadist egy vétkes fiának, és a fiú kadis-mondása megrövidítette az apa szenvedését. Hozzáfűzi azonban, hogy az a vétkes, ellentétben a kitérttel, nem szegte meg az egész Tórát. 4. A vétkes apát nem kell tisztelni, hanem meg kell vetni, mint Ezékiás is tette. Ugyanazt a történetet említi, mint David ha-Kohen, de ellenkező értelmezéssel. A Talmudban szereplő két vitapartner egyike szerint Ezékiás nem azért vonszolta köteleken az apja holttestét, mert ezzel akarta kiengesztelni Istent az apja iránt, hanem hogy nyilvánosan demonstrálja, megveti a vétkest, még ha az apja is az²⁵ — Benjamin Zeev ezt a magyarázatot fogadja el. 5. Azon *converso*-k, akik halálukig sem térnek meg, önként kitérőnek számítanak, és nincsen közük Istenhez. Ennek illusztrálására egy XIV. századi rabbi döntvényéből idéz (Jichak ben Seset

²¹ Benjamin Zeev (19. jz.), no. 203.

²² bT *Szanh* 47b.

²³ *Uo.* 46b és Rasi ad loc. (14. jz.)

²⁴ Benjamin Zeev (19. jz.), no. 203.

²⁵ bT *Szanh* 47a.

Perfet, no. 11), melynek végén hosszú kirohanást találunk azon *converso-k* ellen, akik végül nemcsak elfogadják azt a vallást, melyre erőszakkal térítették át őket, hanem még a zsidók vagy zsidóságukat megőrizni igyekvő *converso-k* ellen is fordulnak. Akik nem szöknek el a térítés elől vagy azt követően, már eleve gyanúsak: talán a kitérésük nem is teljesen kényszerből történik. Ha meghalnak a keresztény területen, a gyanú bizonyossággá válik: „Akik ott haltak meg keresztényként, anélkül, hogy megtértek volna, bár kitérésük kezdete erőszakkal történt, nincs közük Istenhez”.²⁶

DÖNTÉS: A természetes halált halt *converso* fia ne mondjon kadist az apjáért: „Nem kell meggyászolnia [az apját] [...], hanem ellenkezőleg, az a helyes, ha megvetéssel emlegeti a nevét”.²⁷ Ellenben a rablótámadás áldozatául esett *converso-t* meg szabad gyászolni ugyanúgy, mint egy zsidót, két fő okból: 1. feltehető róla, hogy csak a hirtelen halál akadályozta meg abban, hogy visszatérjen a zsidósághoz; 2. a holttestet ért megaláztatások révén a *converso* már megbűnhődött kitéréséért.

A fent bemutatott két *responsum*ból azt láthatjuk, hogy mindkét rabbi feltételezte a megtérés szándékát a *converso*-król, amíg ez a feltevés tartható volt, vagyis még a halál pillanatában is (abban az esetben, ha a halál váratlanul érkezett, ami megfosztotta a *converso-t* az utolsó pillanatban meghozott helyes döntés lehetőségétől). A rabbik vallásjogi érvelésük illusztrálására általános, történeti értékkel bíró kijelentéseket is tettek a *converso*-król: e kijelentések azonban részben ellentmondanak egymásnak.

David ha-Kohen szerint a *converso-k* általában nem szegik meg a zsidó vallás előírásait, csak kényszerből tartózkodnak keresztény uralom alatt, és csak életüket féltve vesznek részt a keresztény kultuszban. Binjamin Zeev ellenben arról ír, hogy a keresztény területen maradó *converso-k*, bár kezdetben kényszerből lettek keresztények, végül elvetették a zsidó vallást, „... önként követik a keresztények törvényeit, és szegik meg a Tóra összes parancsát [...], és feljelentik azokat a *converso*-kat, akik titokban igyekeznek az Istent szolgálni ...”²⁸

Mindkét kijelentés csak a *responsum* eredeti összefüggésében nyer értelmet, hiszen a döntvényezőket ezeket nem abszolút értékű megállapításoknak szánták, hanem csak a vallásjogi érvelés illusztrálására használták. Ezért helytelen a *converso*-kkal kapcsolatos általános kijelentéseket jogi kontextusuk nélkül idézni, ami olyan félreértésekhez vezethet, mint Josua Horowitz szócikke az *Encyclopaedia Judaica*-ban Binjamin Zeevről: eszerint a rabbi kifejezetten ellenséges volt a kitértekkel.²⁹ Hiszen, amint Binjamin Zeev *responsum*ából láttuk, ezt a kijelentést: 1. idézte egy XIV. századi rabbtól; 2. csak a *converso-k* egy bizonyos csoportjára értette; 3. a konkrét döntvényben feltételezte az erőszakos halált halt *converso*-ról, hogy visszatért volna a zsidósághoz, ha lett volna erre lehetősége — ami éppenséggel nem nevezhető ellenség viszonyulásnak.

²⁶ Binjamin Zeev (19. jz.), no. 203 és Jichak ben Seset Perfet: *Responsa*, no. 11.

²⁷ Binjamin Zeev (19. jz.), no. 203.

²⁸ *Uo.* és Jichak ben Seset Perfet (26. jz.), no. 11.

²⁹ S. v. „Benjamin Zeev ben Mattathias of Arta”: „He was hostile to Marranos who willingly «follow the laws of the Gentiles and transgress all the commandments of the Torah», and stated that «they are less than the Gentiles» (*Sut Binjamin Zeev*, no. 203).” A *marrano* a *converso* megfelelője.

Asszimiláció és konverzió a XIX. század végi Közép-Európában

Frank Tibor

Az asszimiláció felé

A konverzió egyike volt azoknak a társadalmi változásoknak, amelyek Magyarországon, illetve az Osztrák–Magyar Monarchiában a XIX. században, s leginkább annak második felében a *zsidóság asszimilációjának* folyamatában végbementek.

Az igen egyenetlen, sokszínű magyar társadalomban — amely mindenféle etnikai, vallási és nyelvi csoport keveréke volt — a magyarosítás révén igyekeztek erősíteni a nemzeti identitást. A legfontosabb érvényesülési lehetőségek kapuját — különösen a zsidóknak — az asszimiláció nyitotta meg.

Egy olyan országban, ahol az I. világháború előtt szinte példátlan vallási türelem uralkodott, az asszimiláció *nyelvváltásban, névváltoztatásban, vegyes házasságokban, vallási áttérésben* és — esetenként — *nemesítésben öltött testet*. Ez különösen érvényes volt Budapestre, arra a városra, amelyről a kortárs költő, Ady Endre azt írta: „A zsidók megcsinálták nekünk Budapestet.”¹

A németről vagy a jiddisről magyarra váltani, zsidó családból magyar családdá lenni, sokszor a judaizmust is elhagyni a római katolikus vagy valamelyik protestáns felekezetért, mind a beilleszkedést szolgálta. Ugyanakkor nem kételkedhetünk azokban az esetekben sem, amikor a konverziót spiritualitás, az új vallás iránti hitbéli meggyőződés, belső parancs diktálta. Ez a rövid dolgozat azonban az áttérés azon típusairól ad vázlatos képet, amelyeket elsősorban a külső késztetés, a társadalmi elvárásokhoz való igazodás motivált. Az asszimiláció e változatos formái gyakran keltették a szellemi vákuum érzetét, gyakran ébresztették az elveszett azonosság légkörét, gyakran teremtették meg a vallásos senkiföldjét.

Az *asszimiláció*, a vele járó különféle megnyilatkozással: névcserével és kikeresztelkedéssel, jól tükrözte nemcsak a budapesti zsidók nemzedékeinek, de az Osztrák–Magyar Monarchiában és az azon kívül élő közép-európai zsidóknak a pszichés bizonytalanságát, rossz társadalmi közérzetét és belső nyugtalanságát is.² Ezzel a témával, a zsidó bizonytalanság kérdésével egyre gyarapodó irodalom foglalkozik.³

¹ ADY Endre: „Korrobori”, in ADY Endre *publicisztikai írásai III.* Szépirodalmi, Budapest 1977. 520.

² William O. MCCAGG Jr.: *A History of Habsburg Jews, 1670–1918.* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1989. Vö. Elzbieta ETTINGER: *Hannah Arendt/Martin Heidegger.*

Érdekes módon főként a már asszimilálódott zsidók bizonytalansága volt észlelhető, mert rámutatott az elveszített vallási hagyományok fontosságára egy olyan korszakban, amikor az áttértek még nem tettek szert új értékekre. A vallásukat elhagyóknak az asszimiláció a társadalmi és lélektani gyökerek elvesztését jelentette, amiért cserében hivatásbeli előléptetést és társadalmi elismerést vártak és kaptak. A századforduló egyre világiasabb Budapestjén ésszerűnek tűnt felcserélni a társadalmilag nem kívánatos hagyományokat azokkal a lélektani és gazdasági előnyökkel, amelyeket a nem-zsidó magyar társadalomban a biztosnak tűnő pozíció jelentett.

Azok számára, akik hitüket a XX. század első másfél évtizedében hagyták el, ezek az előnyök igencsak rövid életűek voltak. A magyar társadalomhoz való asszimilálódás mindenesetre olyan tapasztalatokkal gazdagította a zsidó középosztályt, amelyeknek nagy hasznát vették még azok is, akik később az Egyesült Államokba települtek át. Amerikai sikereiket természetesen befolyásolta, hogy hasonló változásokat már Magyarországon és az Osztrák–Magyar Monarchiában is megtapasztaltak. Felkészültek a ki-, majd bevándorlás jellegzetes problémáira, ismerték a kettős identitást, a kettős értékrend jelenségét és hatását, és azt az életérzést, mintha két különböző társadalom között éltek volna.

Az asszimiláció legfontosabb jellegzetessége Magyarországon a *magyarosítás* volt. Sikerének mértékét is ezen lehetett legjobban mérni. A német nyelvet mind gyorsabban hagyták el a magyar kedvéért. 1880-ban a magyarországi zsidóságnak még 43%-a beszélt németül. 1910-re ez az arány 21,8%-ra csökkent, a magyarul beszélők aránya pedig elérte a 75,6%-ot.⁴ Akadtak olyanok is, akik jiddisül, szlovákul, románul vagy más kisebbségi nyelven, illetve ezek valamiféle keverékén beszéltek, különösen Nagy-Magyarország határmenti sávjában, elsősorban a kis falvak ezrei-ben. A *névmagyarosítás*, amely már az 1820-as években is előfordult, 1840 körül pedig már nem jelentett ritkaságot, szintén része volt az asszimilációs folyamatnak.⁵ II. József alatt a héber családneveket német, majd a XIX. században a német vezetéknéveket fokról-fokra magyar váltotta fel, végül pedig a két háború közötti kivándorlók és menekültek magyarról amerikai-angolra váltottak. A gyakori névcserék aláásták a pszichés biztonságérzetet és az identitást. Jó példa a gyakori névváltásra Kármán Tódor (Theodore von Kármán) vagy Solti György (Sir Georg Solti) neve.

Yale UP, New Haven, CT 1995; idézi Alan RYAN: „Dangerous Liaison”, *The New York Review of Books*. January 11, 1996. 24.

³ Sander L. GILMAN: *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore—London 1986. 22–67, 139–308; KARÁDY Viktor: *Zsidóság Európában a modern korban*. Új Mandátum, Budapest 2000. 125–284; MCCAGG Jr. (2. jz.) 47–158; Raphael PATAI: *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology*. Wayne State University Press, Detroit 1996. 230–441; Jacob KATZ: *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700–1933*. Harvard University Press, Cambridge (MA.)—London 1980. 203–209, 221–242.

⁴ MCCAGG Jr. (2. jz.) 190.

⁵ Erről részletesebben írtam Zerffi Gusztávról szól könyvemben: FRANK Tibor: *Egy emigráns alakváltásai. Zerffi Gusztáv pályaképe 1820–1892*. Akadémiai, Budapest 1985. 16–20.

A névváltoztatással Peter Gay amerikai történész is foglalkozott. Ő a XIX. század végi Németországot vizsgálta, ahol a zsidó hangzású vezetéknéveket szintén gyakran megváltoztatták. Az általa idézett német példák (Abramsohnból Otto Brahm, Goldmannból Max Reinhardt, Davidsonból Jakov von Hoddis, Julius Leviből Julius Rodenberg lett) felidéznek a magyarországi gyakorlatot, ahol, mint láttuk, a zsidó csengésű német családnevek magyarosítása egyre inkább szokásba jött a XIX. század során.⁶ A század derekára néhány idegen hangzású, német-zsidó (és persze nemcsak zsidó, ld. Petőfi Sándort) nevet máris magyarra változtattak, de a névmagyarosítás igazán az 1880–90-es években lendült fel. Az I. világháborút megelőző két évtizedben évente 2000–3000 névmagyarosításra került sor. 60 000-re becsülik azoknak a zsidó származású embereknek a számát, akik 1848 és 1917 között magyar vezetéknévet vettek fel.⁷ Szilárd, Polányi, Kármán, Solti, Ormándy, Széll: mind magyarosított vezetéknévek.

Az asszimiláció egy másik útja a *vegyes házasság* volt. Kovács Alajos statisztikus 50 000-re becsülte a zsidó–nem zsidó vegyes házasságok számát a XIX. század dereka és a II. világháború között.⁸ Kovács becslése valószínűleg tévedés, hiszen a magyar törvények csak 1895-től (1894. XXXI. t.-c.) tették lehetővé az ilyenfajta házasságokat. Az ismert példák közül megemlítem Jókai Mór második, illetve Kodály Zoltán első házasságát, Molnár Ferenc házasságát Fedák Sárival, és a sort hosszan lehet folytatni. Érdekes Zilahy Lajos erre vonatkozó feljegyzése, melyet a bostoni egyetemi könyvtárban találtam, s amely e házasságok okául a zsidó házastárs buzdító érdeklődését, a szakmai munka iránti odafordulását, az otthoni légkör melegségét jelöli meg.

A keresztény magyar társadalom felé tett legmerészebb és legkevésbé valószínű lépés a magyar (ritkábban az osztrák) *nemesség* elnyerése volt. A nemesítés megadta a zsidó felső középosztálynak a lehetőséget, hogy bekerüljön a magyar társadalom felső körébe, azaz a nemességbe vagy egyes esetekben még feljebb, az arisztokráciába is. William O. McCagg, Jr. amerikai történész részletes listát és úttörő elemzést készített a századforduló körül élt zsidó-magyar nemesekről.⁹ Szöllőskislaki Kármán Tódor (később Theodore von Kármán) és margittai Neumann János (utóbb John von Neumann) ilyen családba született. A legkarakteresebb nemesítés és névváltoztatás alighanem báró Hazai Samu tábornok (vezérezredes), m. kir. honvédelmi miniszteré volt, aki magyar identitását már a választott vezetéknévvel is kifejezte.

⁶ Peter GAY: *Freud, Jews and Other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture*. Oxford University Press, Oxford 1979. 98, 12. jegyzet.

⁷ Kovács Alajost idézi MESTER Miklós: Magyar nevet minden magyarnak! I–II, *Nemzeti Figyelő*, 1939. december 31., 3. és 1940. január 6., 3.

⁸ Ezt viszonylag kis számnak tekintette: a trianoni Magyarország népességének 0,7%-t képezte. Vö. KOVÁCS Alajos: *Adatok a zsidók bevándorlására és kikeresztelkedésére vonatkozólag*. Teleki Pálnak készített feljegyzés, 1939. április 24., Központi Statisztikai Hivatal Könyvtára, V B 935. Fontos elméleti szempontokat érvényesített Victor KARADY: „Vers une théorie des mariages inter-confessionnels: le cas de la nuptialité hongroise sous l’Ancien Régime”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 57–58 (1985/juin) 47–68.

⁹ William O. MCCAGG, Jr.: *Jewish Nobles and Geniuses in Modern Hungary*. Columbia University Press, New York 1972.

Kikeresztelkedés

Az asszimiláció legmagasabb fokát a judaizmusról a kereszténységre való áttérés jelezte. Ez már egyfajta gondolkodásmódot, illetve annak változásait is jelezte, és egyben fel is készítette a majdani emigráns értelmiségieket és más szakembereket arra, hogy alkalmazkodni tudjanak a magyarországi, sőt a Magyarországon kívüli élethez is.

Az áttérések nyilvánvalóan nem a századfordulón kezdődtek el. Az aposztázia, a hitehagyás története a bibliai időkig nyúlik vissza. Amikor a mozgalom néhány európai országban is megjelent, „emancipációnak” vagy „asszimilációnak”, az Egyesült Államokban „társadalmi integrációnak” nevezték. A XIX. században már hosszú listáját olvashatjuk azoknak a kiemelkedő személyiségeknek, akik kikeresztelkedtek: köztük van Sarah Bernhardt francia színésznő, Benjamin Disraeli brit író és államférfi, Heinrich Heine német költő, a magyar-német hegedűművész Joachim József, a közgazdász-filozófus Karl Marx apja, és Felix Mendelssohn-Bartholdy, a zeneszerző családja.¹⁰ A kikeresztelkedés mint társadalmi jelenség olyan nagy jelentőségű volt, hogy ebben a korban egy sor regény, novella és színmű foglalkozott a témával egész Európában.¹¹

Németországban, ahol a zsidók jelentős szerepet játszottak a diplomás világban, a kikeresztelkedést szintén jól ismerték. „Az exodus nem volt tömeges” — jegyezte meg Peter Gay. Az egyik forrás a XIX. században, Németországban kikeresztelkedettek számát 22 000-re becsüli. Az antiszemitizmus azonban többször is idézett elő áttérési hullámokat. Németország zsidó tudósainak a fele és a legtöbb zsidó újságíró és könyvkiadó kikeresztelkedett. A kereszténység felvétele gyakran a tudományos életben való előrejutás előfeltétele volt.¹² Amikor Harry Bresslau német-zsidó középkortudós felpanaszolta a nagy Leopold von Rankénak, akinek diákja, majd asszisztense volt, hogy a vallása akadályozza pályafutásában, azt a tanácsot kapta, hogy keresztelkedjék meg. Az 1870-es évekig lényegében az áttérés volt a judaizmus elhagyásának egyetlen módja. A porosz törvényhozás csak 1876 után tette lehetővé, hogy egy zsidó elhagyhassa hitét anélkül, hogy felvenne egy másikat. Ez fordulópont volt, amely természetesen megkönnyítette a zsidó identitástól való megszabadulást.¹³ Ugyanakkor nem volt elegendő áttérni, és megkereszteltetni a gyermekeket:

Normális esetben több nemzedékre, számos vegyes házasságra, esetleg név- és lakcímcserére is szükség volt, hogy az új keresztény múltja a múlt kódébe vesszen. A zsidók általában megvetették, renegátnak tartották kikeresztelkedett testvéreiket, a keresztények pedig opportunizmussal vádolták,

¹⁰ S[ELTMANN] R[ezső]: „Aposztázia és kitérés a zsidóságból”, in ÚJVÁRI Péter (szerk.): *Magyar Zsidó Lexikon*. Magyar Zsidó Lexikon, Budapest 1929. 54–57.

¹¹ Max Brod: *Die Jüdinnen* és *Uő: Arnold Beer*; Arthur Schnitzler: *Der Weg ins Freie*; Max Nordau: *Dr. Kohn*; Henry Bernstein: *Israel, Après moi, L'Assault* és *Le Secret*; és André Spiré: *Quelques Juifs*, illetve nálunk Újvári Péter: *Az új keresztény* és *A túlsó parton*, vagy Molnár Ferenc: *Az éhes város*. — S[ELTMANN] R[ezső]: „Asszimiláció”, in *Magyar Zsidó Lexikon* (10. jz.) 63–65.

¹² GAY (6. jz.) 116.

¹³ GAY (6. jz.) 96–98, idézet: 97, vö. Carl COHEN: „The Road to Conversion”, in *LBI Year Book* VI, 1961. 259–269.

s ezért sújtották őket megvetéssel. A kikeresztelkedett, aki úgy igyekezett győzni, hogy az egyik táborból a másikba vándorolt, mindkettőben vesztes lett.[...] ¹⁴

Mindenki jól tudta — mindenki, azaz a filoszemiták és az antiszemiták egyaránt —, hogy még azok az egykori zsidók is, akik elutasították a judaizmust, és áttértek a keresztény vallásra vagy törvényesen elhatárolták magukat a zsidó közösségtől, továbbra is valamilyen módon zsidók voltak: sohasem bántak nemzsidóként az olyan radikálissal, mint Karl Marx, vagy egy olyan konzervatív jogtudóssal, mint Friedrich Julius Stahl. Berlin tele volt zsidó agnosztikusokkal, zsidó ateistákkal, zsidó katolikusokkal és zsidó lutheránusokkal. Ezek a nemzsidók mindig exponáltabb helyzetbe kerültek, mint azok, akik bármilyen lagymatagon, de kitartottak a régi címke mellett, mert rájuk nehezedett a gyávaság, a társadalmi törtetés, egy állítólagos nemzetközi összeesküvésben való részvétel vádja — egyszóval az a vád, hogy önérdékű kaméleonok. ¹⁵

Berlin intellektuális térképén — a dolog természeténél fogva — sokszor ezek a nemzsidó zsidók voltak a legfontosabb figurák.

Áttérések Magyarországon az I. világháborúig

Magyarországon 1910 előtt viszonylag alacsony volt az áttérések száma: az 1890 és 1910 közötti húsz esztendőben csak 5046 zsidó választotta ezt az utat. Bár a tendencia viszonylag új és korlátozott volt, számos korabeli városi író — például Molnár Ferenc — úgy beszélt róla, mint jellegzetes budapesti jelenségről, és igen korán, már 1900-ban fontos témaként kezelték. ¹⁶ Ahhoz, hogy a vallási áttérés tömegmozgalommá váljék, ¹⁷ olyan nagy társadalmi felfordulásra volt szükség, mint az I. világháború utáni forradalmak kora. William O. McCagg, Jr., a magyar-zsidó nemesítések kiváló kutatója megjegyezte, hogy „1919-ben és 1920-ban a gazdag zsidó családok körében jelentős áttérési hullám mutatkozott. Ehhez kapcsolódott a nagyszámú névmagyarosítás és a múlt szándékos kiradírozása [...]” ¹⁸ 1919 és 1924 között 11 688 zsidót (6624 férfit és 5064 nőt) kereszteltek meg. Számuk egyedül 1919-ben már 7146-tal nőtt. ¹⁹

Az általam vizsgált emigráns mintából a későbbi atomtudós Szilárd Leó például 1919. július 24-én (azaz nem sokkal a Tanácsköztársaság bukása előtt) határozta el, hogy megkeresztelkedik, s a magyar református egyház tagja lesz. Huszonegy éves volt. ²⁰ Polányi Mihályt 1919. október 18-án (azaz éppen a fehérterror idején) keresztelték meg, a katolikus egyház tagja lett. Nem világos, hogy ez valóban hitbeli

¹⁴ GAY (6. jz.) 98.

¹⁵ GAY (6. jz.) 98.

¹⁶ MOLNÁR Ferenc (szerk. Bodnár György): *Az éhes város*. Pesti Szalon, Budapest 1993 (1900¹). 6–7, 13–14, 165–166.

¹⁷ U[JVÁRI] P[éter]: „Áttérés”, in *Magyar Zsidó Lexikon* (10. jz.) 65.

¹⁸ MCCAGG, Jr. (9. jz.) 240.

¹⁹ T[IEDER] Zs[igmond]: „Magyarországi zsidóság statisztikája”, in *Magyar Zsidó Lexikon* (10. jz.) 554. Vö. KOVÁCS Alajos: *A zsidóság térfoglalása Magyarországon*. Kellner Nyomda, Budapest 1922.

²⁰ Kivonat a budapesti VI–VII. ker. fasori református egyház keresztelési anyakönyvéből, II. kötet, 14. lap, Budapest, 1919. július 24. Leo Szilard Papers, Box 1, Folder 11, Mandeville Special Collections Library, University of California, San Diego, La Jolla, CA.

elhatározás volt, vagy csak egy gyakorlati lépés, amely megkönnyítette elhelyezkedését a németországi Karlsruhéban, ahova nem sokkal később kivándorolt.²¹ Figyelemre méltó az időpont, 1919 végének a kiválasztása, és beleilleszkedik a McCagg által sugallt képbe. Amint említettem, a zsidó értelmiségi elit a kikeresztelkedéssel jelentős karrierbeli lehetőségekre és előléptetésekre tarthatott igényt. Ezért keresztelkedtek ki, vagy legalább is kereszteltették meg gyermekeiket néhányan már korábban, a XIX. század végén. A későbbi nagy matematikus Pólya Györgyöt 1888 januárjában, néhány héttel születése után keresztelték meg a római katolikus vallás rítusai szerint, és a keresztlevélén szülei is római katolikusként szerepelnek.²²

Tömeges áttérés csak 1917 táján jelentkezett: Ágoston Péter jogászprofesszor könyvet írt a zsidó-magyar társadalmi problémákról, és ebben azt fejté ki, hogy a helyes magatartás a teljes asszimiláció és a tömeges kikeresztelkedés volna, amellyel le lehetne küzdeni Magyarországon az egyre növekvő antiszemitizmust.²³ Reakcióképpen Ágoston javaslatára a *Husadik Század* című társadalomtudományi folyóirat 1917 tavaszán mintegy 150 vezető értelmiségihez és közszereplőhöz fordult, és ezzel a közfigyelmet a magyarországi zsidókérdésre irányította.²⁴ Mezey Ferenc zsidó vezető gyávaságnak tartotta az áttérést: a hitüket elhagyókra mint megalkuvókra fognak tekinteni, írta, és a kikeresztelkedés nem fogja mentesíteni őket a fajgyűlölettől.²⁵

A két világháború között tovább folytak az áttérések, még az Amerikába bevándorolt zsidó-magyarok körében is. Érdekes volt Neumann János esete, aki 1929-ben, apja halála után katolizált, „nem meggyőződésből, inkább a kényelem kedvéért”, ahogyan erre fivére, Miklós 1987-ben visszaemlékezett.²⁶ Neumann Jánost a legenda szerint 1935 áprilisában állítólag ismét megkeresztelték (vagy csak keresztelési tanúsítványt állítottak ki) Trentonban (New Jersey, USA), harminckét éves korában. Ez talán újabb kísérlet volt arra, hogy biztonságot nyújtson a családjának. Mende-mondák

²¹ [Szerző nélkül]: Polanyi Biography, Draft of Chapter One, Summer 1979, MS, George Polya Papers, SC 337, 86–036, Box 1, Folder 1, Department of Special Collections and University Archives, Stanford University Libraries, Stanford, CA.

²² Kereszt-levél. Kivonat a budapest-terézvárosi római katolikus plébánia Kereszteltek Anyakönyvéből, XXXIV. kötet, 6, 1888. január 9. A dokumentum felhasználásának lehetőségét megköszönöm Gerald Alexanderson matematikaprofesszornak (University of Santa Clara). A Pólya-dokumentumok ma már a Department of Special Collections and University Archives, Stanford University Libraries, Stanford, CA gyűjteményében vannak. — Érdekes tény, hogy Pólya keresztapja gróf Károlyi Mihály nagybátyja, gróf Károlyi Sándor volt, Magyarország akkoriban legnagyobb földesura.

²³ ÁGOSTON Péter: *A zsidók útja*. Nagyvárad 1917.

²⁴ Részben újraközölte HANÁK Péter (szerk.): *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus. Tanulmányok a zsidókérdésről a huszadik századi Magyarországon*. Gondolat, Budapest 1984. 13–115.

²⁵ HANÁK (szerk.) (24. jz.) 32–33.

²⁶ Certificate of Baptism, Saint Mary's Cathedral, Trenton, NJ, April 11, 1935. John von Neumann Papers, Box 7, Birth, Divorce, Other official documents, The Library of Congress, Washington, D.C., Rare Books and Special Collections; Nicholas A. VONNEUMANN: *John von Neumann as Seen by his Brother*. Meadowbrook, PA 1987. 17.

terjedtek el arról is, hogy utolsó betegsége során, amikor egy bencés szerzetes volt mellette, újabb megtérésre és keresztlőre is sor került volna.

A tömeges áttérések modernizáló hatást gyakoroltak magára a zsidó közösségre is, amennyiben arra kényszerítették a zsidó vezetőket, hogy liberálisabb, világiasabb irányzatot kövessenek, olyant, amely befogadja az új vallási eszméket. Az orthodox többség mellett megjelent a neológok csoportja. Lélektanilag természetesen azoknak volt könnyebb áttérniük a judaizmusról a kereszténységre, akiknek a családja korábban már átpártolt az ortodoxiától a neológ (kongresszusi) irányzathoz.²⁷

²⁷ William O. MCCAGG, Jr.: „Jewish Conversion in Hungary”, in Todd ENDELMANN (ed.): *Jewish Apostasy in the Modern World*. Holmes and Meier, New York 1987. 142–164; George BARANY: „‘Magyar Jew or Jewish Magyar?’ Reflections on the Question of Assimilation”, in Bela VAGO — George L. MOSSE (eds.): *Jews and Non-Jews in Eastern Europe 1918–1945*. Keter, Jerusalem 1974. 51–98; Péter HANÁK: „Problems of Jewish Assimilation in Austria-Hungary in the Nineteenth and Twentieth Centuries”, in P. THANE et al. (eds.): *The Power of the Past*. Cambridge University Press, Cambridge 1984. 235–250; Péter HANÁK: *Stages and Types of National Assimilation in Hungary in the 19th Century*. Kézirat, Budapest 1983; HANÁK Péter: „Polgárosodás és asszimiláció Magyarországon a XIX. században”, *Történelmi Szemle* XVII (1974) 513–536; VENETIANER Lajos: *A magyar zsidóság története. Különös tekintettel gazdasági és művelődési fejlődésére a XIX. században*. Fővárosi Nyomda Rt., Budapest 1922; új kiadás: Könyvértékesítő, Budapest 1986. 147–173. Vö. George E. BERKLEY: *Vienna and Its Jews. The Tragedy of Success 1880s–1980s*. Abt—Madison, Cambridge (MA)—Lanham (MD) 1988. 1–44; Steven BELLER: *Vienna and the Jews 1867–1938. A cultural history*. Cambridge University Press, Cambridge 1989. 11–42; Marsha L. ROZENBLIT: *The Jews of Vienna: Assimilation and Identity, 1867–1914*. SUNY, Albany 1983; FARKAS Gyula: *Az asszimiláció kora a magyar irodalomban*. Franklin, Budapest é. n.; TERAU Nobuaki: *Oscar Jászi and the Magyar-Jewish Alliance*. (klny. 1997).

* A szerző megjegyzése: A szöveg angol változata megjelent *Double Exile* című könyvemben (Peter Lang, Oxford 2009), 42–50. Megköszönöm Déri Balázs professzor gondos és figyelmes szerkesztői munkáját.

„Egyszerre kint s bent egeret?”

Orosz-zsidó írók identitásválságai/váltásai. Verziók a konverzióra

Hetényi Zsuzsa

Bevezető gondolatok

Konverzió nem kizárólag a megtérést, nem csak a vallásváltást, hanem elsősorban a zsidóságból való kilépést követő utak választását értem ezúttal, s ezt vizsgálom az irodalomban. Minthogy a kilépés általában egyéni aktus, de az oroszországi zsidóság esetében ezt társadalmi kényszer és csoportos meghatározottság sürgette, néhány történelmi körülményt is vázolnom kell a bevezető általános gondolatokat követően, mielőtt sorsokat és műveket mutatok be.

Az orosz-zsidó irodalom kialakulása azért köthető szinte pontos dátumhoz, mert egy tudatos nyelvvál(asz)tás eredménye: 1859-ben indult az első orosz nyelvű zsidó lap Odesszában. A nyelv váltása a német *haszkala* kései orosz követőinek elképzeléseiben „csak” vallásuk külsőségeit érintette volna, öltözkükhöz hasonlóknak tekintették a nyelvet. Valójában a nyelvvel kulturális identitásuk is változott, amit a nyelv nehezen körülírható „mentalitásán” kívül abban lehet nyomon követni, hogy egyre inkább az orosz irodalom mintáihoz igazodtak, nagy lépést tettek az asszimiláció skáláján a teljesebb beolvadás felé.

A konverzió fogalma meghatározásának kétféle módját tudom elgondolni. Az egyik az egzakt tudományos módszer, hogy addig szűkítem, amíg tényleg pontos lesz. A másik, hogy addig tágítom, amíg minél többet tudok meg róla. Az irodalom esetében, ahol a metaforikus gondolkodás révén minden szónak kitágul a jelentéstartománya, a második utat jártam. Sokféle határátlépés lehet áttérés.

A konverzió a pénzvilágban azt jelenti: 'valamit ellenértékre bevált', helyébe annyit ad, amennyi az eredeti értéke volt, hogy azt egy másik világban használják fel. Lehetetlen azt állítani, hogy a konverzióban sikerül valami X csoporthoz tartozást vagy X eszmerendszert lecserélni egyenértékű Y csoportra vagy eszmerendszerre. Saulus és Paulus csereértéke már/még a példázatban sem tiszta paradigma, hiszen a konverzió olyan személyes aktus, amelyben racionális és érzelmi elemek viaskodnak. Példának okáért: az 1860-as héberről oroszra vagy jiddisről oroszra való nyelvi áttérés nem lehetett irodalmi autotranszláció, hanem olyan felülírás (palimpszeszt), amelyen áttetszett az eredeti írásstruktúra és eredeti mentalitás, mélyrétegeiben olyan párbeszédben az eredeti kulturális referenciarendszerrel, amely vissza is hatott az eredetire. Így vált lehetővé az orosz-zsidó irodalom közvetítésével a korabeli világirodalom, ab-

ból is elsősorban az orosz irodalom vívmányainak visszaültetése az akkoriban kialakuló modern jiddis és héber irodalom nyelvére és formáira is. Ennek a kétirányú nyelvtudatosságnak nagy szerepe volt a nyelveket is relativizáló avantgárd és a későbbi posztmodern szövegközi hatásainak dinamikájában.

Átlépni valahonnan valahová? Közhely, hogy a középkortól kezdve először a tér tágult végtelenné, majd megszűnt a valláshoz kapcsolódó szilárd értékrend. A normativitás fogalma a történelmi zivatarokban valahogy szétázott. Az orosz-zsidó írók nyilvánvalóan az európai nemzeti eszme hatása alatt is döntöttek úgy, hogy csatlakoznak egy nagy irodalomhoz és nagy néphez (NB, a lengyel és orosz közötti választás az 1861-es lengyel felkelés idején történt).

Egyetlen sor, a „nemzetisége” rubrika átírása, kicserélése az útlevelemben csak egy áruvédjegy, egy edény átcímkezése, ám generációk során zajlik utána az erjedés az üvegben, amelyre kerül. A kérdés, hogy egyáltalán váltható-e az identitás, lényegében értelmét veszítette azzal, hogy az egyetlen válaszható identitás léte is kérdésessé vált. Orosszá lenni hetedízigen nem lehetett, zsidónak maradni meg a XIX. század végén csak más helyeken látszott lehetségesnek, az emigrációban.

Feltétele-e az önmeghatározásnak a hovatartozás, és vajon lehet-e más kitűzött cél, mint egy koherens személyiség? — ezt a kérdést már a XX. század vetette fel. Nem is olyan régen még újdonságnak hatott kettős identitásról beszélni, utána a migrációs élenkülés, a posztkolonializmus és a multikulturalizmus elméletének bővületében ennek az újdonsága is megfakult.

Úgy gondolom, a zsidóságban a konverziók változataiként értelmezhetjük a „zsidóság mint judaizmust valló és megélő” keret individuális feladását, ám a vallástól és csoporttól eltávolodás, a szakítás módozatai végtelen számú variációt mutatnak.

Történet

Az orosz cárok 1812 utáni erőszakos, majd csábító kedvezményeket felvonultató átértékesítési kísérletei nem jártak sikerrel. I. Miklós alatt a kantonisták intézménye 1826 és 1857 között 50 ezer zsidó gyereket szakított ki családjából átnevelésre, 25 éves katonai kiképzésre és erőszakos megkeresztelésre (aki közülük nem felejtette el származását, az I. Sándor uralkodása alatt visszatérhetett a zsidóságba — ha befogadták).

Egy zsidó legenda szerint a tömeges keresztelőre a Volga-partra kihajtott gyerekek I. Miklós felszólítására „Igenis, felség” kiáltással a vízbe ugrottak, és közülük egy sem merült föl többé. A megkeresztelt gyerekek a keresztapa családnevét kapták — a névváltás mint a konverzió egyik jelensége az irodalmi motívumokban kiemelten jelentkezik, külön téma, külön kutatás tárgya.

Viktor Nyikityint (1839–1908), aki zsidó nevét elfelejtette, kilencévesen vitték el kantonistának, és adtak neki kereszteléskor orosz nevet. Minthogy szépen írt, a hadügyminisztériumba került csinovnyiknak. Huszonegy év katonai szolgálat után a pétervári börtönügy szakértője lett. Az 1560–1880 közötti száműzöttek, családjaik,

gyermekeik sorsát írta le első, ma úgy mondanánk, börtönszociológiai monográfiájában, de könyvet írt a zsidó földművelő kolóniákról is. Novelláit rövidítve a korai szovjet időkben is közreadták.¹

Az orosz-zsidó irodalom első korszakát az 1881–1882-es pogrom zárta, erőszakos cenzúrával. Ennek hatására két évtizeden keresztül folyt a zsidók visszaszorítása, olyan törvényi változtatásokkal, amelyek csak kikeresztelkedés útján engedték az érvényesülést és kilépést a gettószerű letelepedési övezetből, amely 1917-ig létezett.

A cári kormány több évtizeden keresztül igyekezett azon, hogy a zsidó ifjúságot állami, orosz tannyelvű iskolákba terelje. A pogromok idejére azonban már túlságosan magasnak tartották a zsidó gyerekek iskolai arányszámát, s több kormányzó még 1878-ban javasolta a numerus clausus bevezetését. Odesszában némely gimnáziumban a zsidó tanulók aránya elérte a 75%-ot. Az 1886-ban bevezetett numerus clausus hívei arra is hivatkoztak, hogy a forradalmi mozgalmakba bekapcsolódó zsidó tanulók rossz hatással vannak a többi diákra. A két dátum közötti nyolc év alatt a tízedére csökkent a felsőoktatásban résztvevő zsidó hallgatók létszáma, pl. Harkovban 414-ről 28-ra esett vissza.²

1891-re nemcsak a közép- és felsőoktatást, de a nagyobb városokat is, elsősorban Moszkvát „megtisztították” a zsidóktól, csak nagykereskedői pátensek birtokosai és egyetemi oklevéllel rendelkezők maradhattak a városban. Ügyvédi és államhivatalnoki pályákra zsidók nem léphettek, az italmérés állami monopóliummá válásával a vidéki zsidók egy része fel kellett adja addigi foglalkozását, mezőgazdasággal nem foglalkozhattak, hiszen falvakban nem lakhattak, s így a pogromok után szinte azonnal elkezdődött emigrálási hullám folyamatos maradt.

Az 1880-as évek általános hangulatát a zsidók számára nemcsak a kormány egyre szigorodó korlátozó intézkedései, hanem a sajtóból áradó és egyre erősödő antiszemita uszítás is meghatározta. Az asszimiláció hívei megtorpantak, az orosz-zsidó orgánusok, főleg a *Rasszvet* lapjain megpróbálták elmagyarázni, hogy a zsidóknak az jelentene megoldást, ha beolvadhatnának a körülöttük élő népekbe.

Az egyik leggyorsabb válasz a pogromokra Lev Pinszker külföldön, álnéven és németül megjelentetett *Önemancipáció. Egy orosz zsidó felhívása népének fiaihoz* (1882) című broszúrája volt. Lev Pinszker, egykor az egyik első odesszai orosz nyelvű zsidó lap, a *Sion* (1862–1863) egyik szerkesztője, ekkorra elfordult az asszimilációtól.

Az 1881–1882-es pogromsorozat után alapvetően háromfelé vezetett az út kifelé a gettóból: emigráció, cionizmus, szocializmus. A szocializmus a konverzió csereértékét egy sokban hasonló világi eszmerendszerben adta meg, amely nem nélkülözte a messianisztikus vonásokat sem.³

¹ Век пережить — не поле перейти. Из рассказов отставного солдата. Еврейская библиотечка, т. IV, 1873. На детской каторге [*Gyerekek kényszermunkán*]. Прибой, Ленинград 1926.

² Ю. ГЕССЕН: История еврейского народа в России. Еврейский Университет в Москве, Москва – Иерусалим 1993. Vol. II. 230.

³ Ld. HETÉNYI Zsuzsa: *Csillagosok-keresztesek. Mítosz és messianizmus Babel Lovashadseregében*. Tankönyvkiadó, Budapest 1992. 7–39.

Hogy a kikeresztelkedés a vallásos zsidónak egyenlő volt a halállal, Sólem Aléchem novellájából (Tóbiás, a tejesember) és a belőle készült musicalből (Hegedűs a háztetőn) is közismert lett.

A vegyes házasságon kívül az értelmiségi pályára lépés követelt konverziót. A kitérők többsége ateista volt, csupán karrierjük érdekében csatlakoztak valamilyen egyházhoz, mivel a vallástalanság még nem volt létező rubrika a népszámlálási íveken. S mivel oda egyszerűbb volt az áttérés, a zsidók gyakran lutheránusok lettek, nem a merevebb pravoszláv egyházba léptek át. A Szinódus adatai szerint 1908-ban 862, 1909-ben 1128, 1910-ben 1299, 1911-ben 1651, 1912-ben 1362, 1913-ban 1198 zsidó lépett át a pravoszláv egyházba.⁴ E számadatok elenyésző kisebbséget jelentenek az 1916-ban 7 milliót is meghaladó orosz zsidóságban.⁵

Vlagyimir Medem (1879, Litvánia — 1923, New York) — akinek nevét a párizsi Medem Könyvtár viseli, amely az általa szervezett munkáskönyvtárakból jött létre — visszaemlékezéseiben leírja, hogy legkisebb gyerekként őt keresztelték meg a szülők, akiknek elégük volt a szenvedésből. Medem a gimnázium felső osztályaiban egyszerre kezdett Marxot olvasni és a héberen keresztül jiddisül tanulni. Utakat keresett és talált, vissza a zsidósághoz, a valláshoz és a Bundhoz,⁶ egyszerre.

Életek és sorsok

Konverzió és averzió, az öngyűlölet: Grigorij Bogrov

Bogrov (1825–1885) az orosz nyelvet választó írók első nemzedékének tagja, egyetlen műve tette ismertté, az *Egy zsidó feljegyzései* (1871–1873). Az első „öngyűlölő”, aki e fogalom 1930-as megszületése⁷ előtt hatvan évvel talált rá erre az útra. Bogrov neve ismerős lehet: unokája az a terrorista, aki Sztolipin merénylete volt, alakját Szolzenyicin a ’14 *augusztusában* sátánizálja, vallomásait és leveleit meghamisítva.

Bogrov *maszkil* (felvilágosító) álláspontja elsősorban befelé, saját népe felé irányult: kritikával illette, sőt gyűlölte a hagyományos zsidó életformát, a bezártságot, a környezettől elzárkózó fanatikus törvénykövetést. Halála előtt pár hónappal tért át a pravoszláv vallásra, hogy törvényesen elvehesse pravoszláv élettársát s gyermekei helyzetét rendezze. Kritikusi ebből a magánéleti lépésből messzemenő következtetéseket vontak le, holott Bogrov 1878-as levele jól megvilágítja a lélektani ellentmondást, amelyet az asszimilálódó zsidó értelmiségi érez:

⁴ А. ЛОКШИН: „Крещение евреев и «выкресты» в Российской империи в XIX — начале XX вв.” <http://www.jcrelations.net/.3058.0.html?L=7>. Látogatás 05.09.2010.

⁵ В. ЛЬВОВ-РОГАЧЕВСКИЙ: *Русско-еврейская литература*. ГИЗ, Москва 1922. 7.

⁶ 1897-ben alapított, oroszországi (litvániai, lett, fehérorosz és ukrainai) területeken élő zsidókat tömörítő szocialista munkásszövetség. Kb. 1920-ig működhetett.

⁷ Theodor LESSING: *Der jüdische Selbsthass*. Jüdischer Verlag, Berlin 1930.

Emancipált kozmopolita vagyok, a szó széles értelmében. Ha Oroszországban nem üldöznék módszeresen és rendszeresen a zsidókat, akkor lehet, hogy átpártolnék a másik oldalhoz, ahol más szimpátiák és más ideálok kecsegtetnek. De zsidó testvéreim a nemzetben, mintegy négymillió ember, ártatlanul szenvednek. Legyinthet-e rendes ember erre az igazságtalanságra?

— írja Levandának. Bogrov itt arra a nagyon lényeges lélektani motívumra mutat rá, amely a vallási, nemzeti és kulturális hovatartozásukat is elvesztő vagy elhagyó asszimilált zsidókat, utódaik sokadik nemzedékét is képesek a zsidósághoz kötni. Amit a XIX. században Bogrov úgy fogalmaz meg, hogy az üldözöttekkel nem lehet megtagadni a sorsközösséget, az a XX. század antiszemitizmusának közegében a zsidó disszimiláció egyik kiváltója lesz. Sőt, a kérdés mindig újra aktualizálódik: a későbbi népszámlálások idején is ez a szolidaritás valószínűsíthetően több vallásos zsidót mutat ki, mint ahány a vallást gyakorolja és zsinagógába jár.

Örület és szubverzió: átlépés az észen túlra: Jakov Rombro

Rombro (1858–1922) oroszul írott szépirodalmi művei csak egy részét teszik ki orosz és főleg jiddis nyelvű írói és újságírói munkásságának, mégis igen figyelemreméltóak. Az *Egy örült orem-boher feljegyzései* (1881) címe visszautal Bogrov regényére („... feljegyzései”), de korántsem olyan semleges: a héber szó beiktatásával mintegy elkötelezi magát, a belső nézőpontot, a zsidósághoz tartozást hangsúlyozza, de a hozzá kapcsolt jelzővel („örült”) meglehetősen visszajára fordítja ezt az odatartozást, eltávolítja magát a tárgytól. A kisregény első személyű elbeszélője arra keresi a megoldást, hogyan is lehetne a Messiás eljövételét közelebb hozni, aki a Talmud szerint akkor jön el, amikor minden ember vagy igaz, vagy bűnös lesz; s minthogy szerinte ez lehetetlen, mert egy kivétel mindig akad majd, az egyetlen megoldás, hogy mindenkinek meg kell halnia. Agyagból Gólemet készít, de miután az nem kel életre, hirtelen elveszti a hitét. Az ateizmushoz átpártolt főhős belső változását allegorikus álomképben és egy filozófiai traktátusban is elmagyarázza Rombro, de hősét nem tudja a zsidóság határain kívülre vezetni — nem ismeri ugyanis azt a „másik” világot.

Az örület nemcsak a szépirodalomban és metaforikusan fordul elő. Lev Levanda, az asszimiláció szószólója, remek publicista, elhivatott folyóirat-szervező és tehetséges belletrista a nagy pogromok után meghasonlott, elmeegógyintézetbe került, és hamarosan meghalt.

Az öngyilkosság — konverzió a nemlétbe: Szergej Jarosevskij

Jarosevskij (mh. 1907) utolsó nagyregénye, a *Roza Majngold* (1897) egy kisebb térre korlátozódó, feszes szerkesztésű Rómeó és Júlia „kamarajátékban” vázolja föl a jellegzetes konfliktusokat. A fiatal Alekszandr Blank (neve is ’üres lap’-ot jelent) „ledöntötte a falat”, kikeresztelkedett, hogy egyetemi tudós lehessen, és tíz év múltán hazatér szülővárosába. Anyja cseléd annál a családnál, amely Alekszandrot kitaníttatta, de nem tud fia kikeresztelkedéséről, csak az újságból értesül róla, és belehal a szegyenbe. A gazdag családban időközben fölnőtt Blank egykori tanítványa, Roza, aki

külföldön is tanult, és felvilágosodott eszméket vall, de hiába bontakozik ki köztük a szerelem, nem lehetnek egymáséi, hiszen Blank már más vallású. Blank magyarázkodik, hogy szerinte ő egy halott, kiürült vallást hagyott el. Roza viszont azzal vádolja Blankot, hogy otthagyt egy hullát egy másikért: ha halott vallást cserélt is, akkor egy másik halottra:

Nem, én csak ruhát cseréltem — vallja be Blank. — A zsidók azt hiszik, őrangyalok állnak mögöttük. Én tudom, hogy egy végtelen pusztá temető van mögöttem, és azért nem nézek hátra.⁸

Jarosevskij logikája szerint Blank nem azzal követett el végzetes hibát, hogy elhagyta a zsidóságot, hanem hogy más vallásra tért át. Ezzel egyrészt feladta a szabadságát, másrészt hazugságban él, mert nem hisz új vallásában, harmadrészt lehetetlenné tette a házasságukat. Roza már meghozta döntését, s miközben látszólag kötelességszerűen készül mással kötendő házasságára, érlelődik a shakespeare-i végkifejlet. Roza búcsút int az ablakból Blanknak, majd megöli magát. Blank már csak a holttestet találja, melléfekszik, és öngyilkos lesz. A szerelem az utolsó kapocs, az a visszahúzó erő, amellyel az író a kikeresztelkedés után is a zsidósághoz köti a hitehagyottat. A zsidó Rómeó és Júlia nem állt ellentétes oldalon, csak a kikeresztelkedés végzetes lépése választotta el őket. Blank le akart rombolni egy falat, és felhúzott egy másikat, amelyet egyik oldalról a hagyománytisztelő zsidók, másik oldalról az orosz társadalom jogrendje támaszt szilárdan.

Az *Örvényben* hősei Európába utaznak, ahol egy keresztény lány és egy zsidó fiatalember összeházasodhatnak. A szerelem legyőzi a vegyes házasságot nem engedő jogrendet, amely „mesterségesen osztja föl az embereket vallásuk és nemzetiségük szerint”. — A boldogságot a pogromok, az örület akadályozzák meg más műveiben.

Az író pályája végén nem lát lehetőséget a hősi kitörésre: Blank nem tud, Roza nem akar szabadulni a zsidóságból. A kettős öngyilkosság tragikus, különös párhuzammá bővült az író életének véget vető kettős öngyilkossággal: Jarosevskij fia öngyilkos lett, az apa pedig fia sírján végzett magával.

Konverzió a szekularitásba: Szemjon An-szkij (Slomo Rappoport)

A könyv (1910) című elbeszélés, amelyben An-szkij (1863–1920) maga a szerzői elbeszélő és a rövid, kissé oktató célzatú írásban elmondja, miért is ír:

... meg akartam fogalmazni, mi is a *profession de foi* számomra. Ami eddig összetartotta a zsidóságot, a vallás, a Tóra, a Talmud — összeomlott, elmúlt. És mi, az új zsidóság képviselői próbálunk valami olyat létrehozni, ami a valláson kívül, a vallás mellett egyesítené, összekovácsolná a népet. Hát erről írok.

An-szkij így reméli, hogy szabadgondolkodóként is megmaradhat zsidónak.

⁸ С. ЯРОШЕВСКИЙ: „Роза Майнгольд”. *Восход* 1897. 8, 35.

Konverzió és konfúzió: Alekszandr Kipen

Kipen (1870–1938) *Ki vagy a mennyekben* (1910) című novellájában kizárólagos eszköz és módszer lett a gyermeki szemszög alkalmazása, amelyet hibátlanul, egyetlen kiszólás vagy magyarázó félmondat nélkül tart meg a novella végéig. Kipen műve az első (még sok író fogja megjeleníteni ezt a szituációt), melyben a gyerekek hirtelen és másoktól szereznek tudomást zsidó származásukról. Az asszimilációnak ez a formája, amikor az éppen eltávolodni óhajtó szülők egy huszárvágással akarják megoldani a következő nemzedéknek a problémát, és egyáltalán nem beszélnek zsidóságról, még sokáig alkalmazott gyakorlat. (Ennek Oroszország területén és Európában évtizedenként más és más okai voltak, kifejtése külön tanulmányt igényelne.) Kipen szűkszavúan, de megrendítően mutatja be, hogy az elhallgatás után felszínre került felismerés (a „zsidó vagyok” után a „zsidók vagyunk”) önértékelési zavarokat idéz elő: a kisgyerek a dajkájától tanult keresztény imával, számára érthetetlen, összekevert szöveggel könyörög a zsidókért.

Lev Kasszil híres és kitűnő ifjúsági regényében, *A Svambránia nagy titka* (1935) „Oszka hovatartozása” című fejezetében a gyerek elbeszélő öccse döbben meg, hogy a család zsidó, s ebből arra következtet, hogy a macskájuk is az. A cselekmény 1917-ben játszódik, s ezt a részt a cenzúra kihúzta.

Konverzió az új hitre, a messianisztikus szocializmus: Iszaak Babel

A régi világból az újba megy át *Az út* (1932) elbeszélője, aki Kijevből Pétervárra tart 1917 novembere után Babel (1894–1940) egyik rossz elbeszélésében, amelyet ritkán említenek. A forradalom után vagyunk. Babel felvillantja a pogromok hangulatát, a vonaton egy vasutas agyonlövi az ifjúházas zsidó tanítót, aki Lunacsarszkij ki-nevezésével igyekszik Pétervárra, és a férj levágott nemiszervét a felesége szájába tömi. Az elbeszélőnek a paraszt megkegyelmez, mert aranyat talál nála, s hagyja elfutni. „Útja” a cári palotában székelő Csekába vezet. A kontraszt óriási. A zsidó elbeszélő, akinek apja „boltos, kereskedő, de ő elszakadt tőlük”, otthonra talál itt:

Egy nap sem kellett hozzá, és mindenem volt, ruhám, ételem, munkám és sárga hű barátaim, elvtársaim, amilyenek nincsenek sehol sem a világon, csakis a mi országunkban. Így kezdődött meg tizenhárom esztendővel ezelőtt értelemmel és vidámsággal teli nagyszerű életem.⁹

Az író pátoszteli, ma maradéktalanul falsnak érzett zárómondata olvastán számot kell vetni azzal, hogy Babel, amikor azt mutatja meg, hogy az üldözött zsidó Pétervárra és a hatalom közelébe kerülve otthont és új hazát lel a bolsevikok között, bizonyos szempontból valóságos folyamatot ábrázol: ő maga is szeretne volna azt hinni, hogy nem téved, amikor magáénak érzi a szovjet identitást. Kétségei mindig voltak, de nem emigrált, amikor megtehetette volna. Feleségénél Párizsban tett látogatása után így ír már, Moszkvából anyjának, aki szintén emigrációban élt: „Itt szegény és sok te-

⁹ *Iszaak Babel művei*. GEREBEN Ágnes (szerk.). Európa, Budapest 1986. 364.

kintetben szomorú az élet, de ez az én anyagom, az én nyelvem, ehhez van közöm.”¹⁰ Babel szovjet identitásának alighanem nagy részét alkotta az orosz nyelv és a szovjet irodalom, amelynek az elitjéhez tartozott.

Fals felhangokat érzünk már egy másik, 1930-as évek eleji műben, a *Karl-Jankel* (1931) utolsó bekezdéseiben is. A Marx után Karlnek nevezett csecsemőt a haszid nagymama titokban körülmetélteti és Jasának (Jankel, Jakov, Jákob) nevezi el. A fiatal anya testvérei mind vöröskatonák, velük és „néhány stetlből jött fiatallal kezdődött a zsidó kardforgatók, lovasok és partizánok kiváló és meglepően szép szál fajtája” — írja Babel. A csecsemő apja párttagjelölt, aki terménybegyűjtésről tér haza, s vádat emel a nagymama ellen. A mintaper, amilyeneket valóban rendeztek (éppen a körülmetélés ürügyén 1928-ban, Harkovban), a zsidó hagyományokat veszi célba. Az ítélet bemutatóját Babel elkerüli, de az irodalom nyelvén olyan ítéletet hirdet, amely önmagára vonatkozik — maga is elégedetlen volt ezzel a művével, amint ez külföldre, anyjának írott leveléből kiderül.¹¹ Az elbeszélés utolsó oldalán a szoptatásra kivitt csecsemőt látjuk egy kirgiz munkásasszony mellén. A vörös sarokban Lenin képe függ fölöttük, mellettük termelési grafikonok, zászlók és puskák. Az asszonyok azt latolgatják, katoná vagy repülő lesz-e a gyerekből, ha megnő. A hamisságig valósnak tűnő díszletek között egy szocialista (és internacionalista) *pietà* toposza fogalmazódik meg, ugyanaz a toposz, amely oly megrendítő volt a *Lovashadseregben*, az *Özvegy* című novellában, amikor Szaska, a „század dámája” madonnává magasztosult, ahogy a halott tábornokot ringatta a térdén. Itt az elbeszélő is túlságosan közvetlen hangsúllyal van jelen:

Most pedig eljött Karl-Jankel ideje, de énértem sosem verekedtek így, ahogy érte... — Lehetetlen suttogtam magamban —, lehetetlen, hogy ne légy boldog, Karl-Jankel. Lehetetlen, hogy ne legyél boldogabb nálamnál...¹²

E hang érzelmessége még elképzelhetlenebb a korábbi Babel-művekben, mint a tartalma, a szovjet ideológiára fölesküvés. Babel önmaga fölött kimondott ítélete az elhallgatás lett. Nem vette észre, hogy a kontrapozíció, az ellenséges oldalra állás felé sodródott. Azon írásai, amelyeket nem mert kiadni a kezéből, letartóztatásakor elkobzott legendás ládájával együtt elvesztek a KGB archívumában.

Intellektuális, kulturális, emocionális gyökerek, vallás nélkül: Lev Lunc

Lunc (1901–1924) a *Szüllőházában* (1922) poétizált, mégis sablonszerű vonásokat kölcsönöz Jehudának. Végtelen, céltalan futása, mániákus menekülése a középkori bolygó zsidó legendájához hasonlóan az örökké vándorló zsidóság allegóriája lehet, amelyet a lelki betegségekre hajlamos, túlérzékeny alkat és az árvaság, a gyökértelenség, a magány sztereotípiái egészítenek ki. Jehuda nem tudja apja nevét, „jövevény” Babilonban:

¹⁰ *Iszaak Babel művei*. (9. jz.) 740.

¹¹ Isaac BABEL: *The Lonely Years. Unpublished Stories and Private Correspondence*. New York 1964. 202.

¹² *Iszaak Babel művei*. (9. jz.) 285.

Nem volt sem apja, sem anyja, se rokona, se barátja, és senki sem tudta, honnan, melyik nemzetségből, melyik törzsből jött, de júdeai volt ő.¹³

Az elbeszélés (címe szerint) a szülőháza meghatározását keresi, de még inkább szól az önkeresésről, az identitáskeresésről. Az allegorikus út, amely ide vezet, a föld alá visz a zsinagóga egy rejtékajtáján, s ez az ajtó szombaton nyílik meg, a zsidó megpihenés szent napján. A leszállás, a katabázis a múltba vezet, de egyúttal a tudatalatti-ba is; a kollektív történelmi emlékezetbe ugyanúgy, mint az ősoktól örökölt kapott Énbe. Ezen allegorikus alászállás párhuzamaként érdemes felidézni Franz Rosenzweig 1920-as levelét professzorához, Friedrich Meineckéhez arról, hogy hogyan döntött a biztos egyetemi karrier és a kikeresztelkedés helyett a zsidóság mellett. A pince mélyén felfedezett ládáról szóló hasonlat eredete (mint Tatár György rámutat) Meyrinck *Gólem* című regénye,¹⁴ ahogy minden valószínűség szerint Luncnál is, aki előtt deklaráltan a német fantasztikum és Hoffmann s követőinek irodalmi példája lebegett. A mélybe ereszkedés romantikus-félelmetes leírása szintén erre utal.

Lunc hőse folytonosan visszajár a múltba, és abból táplálkozik, kettős életet él, ami hasadtságában mégis megerősíti, akár a tápláló gyökér. Lunc értelmezésében múlt és jelen dialógusában élhető újra a zsidóság története.

Konverzió a „hontalan” kozmopolitizmusba: Andrej Szobol

Szobol (1888–1926) életművében az erőteljes, magabiztos zsidó alakját mindössze négy év múlva az otthontalan vándor váltotta fel. *A Kelj fel, és menj* (1922) című elbeszélésben Szobol megkettőzött távolságtartással két elbeszélőt konstruál. Az első sorokban megszólaló elbeszélőn kívül beiktat egy naplórót (előbbi adja közre honfitársa látogatása után nála felejtett naplóját), s így az író még jobban elrejtőzik. Ez a naplórót bizonytalan egzisztenciájú alak, még a neve is országonként változik, mert elvesztette magát (Szobol is három írói álnevet használt életében). Kikeresztelkedett egy házasság kedvéért, de lezsidózza a felesége, s ekkor indul világgá. Az éhenhalás küszöbén egy párizsi szintársulat veszi fel, Pranajtisz szerepét kell játszania, az antiszemita litván papét, aki a Bejlisz-perben a vád koronatanúja volt. Ez a szerep „élet-szerep” számára, a zsidókat elhagyónak, kikeresztelkedettnek a katolikus szerepében kell vezekelnie, és a játék közben a másik „szerep” jut eszébe, amelyet a templomban játszott el az esküvőn. Pranajtisz negatív figura a darabban, így hát a nézők kifütyülik és záptojással dobálják meg — a negatív szerepért nemcsak vezekelni, de bűnhődni is kell. „Haza akarok menni! Hol van az otthonom, hol az otthonom?” — kérdezi a hontalanná vált főhős kétségbeesetten. A párhuzamok sorát teszi teljessé a narrátor végső szerepének felismerése. Kivonul a világból. Maradék pénzét a szimbolikus átváltózásra, „jelmezének” beszerzésére fordítja. Tarka ruhát vesz, harmoni-

¹³ Lev LUNC: „Szülőháza”, in HETÉNYI Zsuzsa (szerk.): *Örvényben. Az orosz-zsidó próza antológiája*. Budapest 2000. 188–198 (190).

¹⁴ TATÁR György: „Nem hang és füst a név. Utószó”, in Franz ROSENZWEIG: *Nem hang és füst*. Holnap kiadó, Budapest 1990. 208.

kát, kis bricskát, és ami a legfontosabb, egy szamarat. A szamarat tengervízzel megkereszteli — talán önmaga helyett. Szobol maga öngyilkos lett egy padon, a Szadovaján, 1926-ban.

Konverzió páriából páriába, a bolygó cigány: Szemjon Hecht

Hecht (1903–1963) kisregénye *Az ember, aki elfeledte életét* (1927) látszólag két cselekményszálon halad, míg a két szál egybe nem fonódik, s ki nem derül, hogy az első jelenetben botrányt keltő antiszemita cigány nem más, mint a sorsa elől futó zsidó cipész, akit kiközösítettek a zsidók, és megszégyenítettek az ukránok. Zelc cipész egyetlen kisfia hetvenkedésből jelentkezik a petljuristák közé. A banditák Nahman elengedése fejében apjától antiszemita frázisok ismételtetését kérik a város főterén, a zsidók jelenlétében, akik ezért kiközösítik. Zelc világgá megy, cigányokkal vándorol.

A nyitó jelenetnek kettős szerepe van. Nemcsak megdöbbenő kontrasztos keretet alkot a lezárással (a felismeréssel a novella végén, hogy a cigány azonos a zsidóval), hanem mesteri körképet nyújt a legkülönbözőbb társadalmi rétegek (a parasztasszony, a hivatalnok, a munkás, a rendőr, a vasutas, a kalauz) reakciójáról az antiszemita frázisokra. Hecht úgy építi fel a cselekményt, hogy abban több gondolati csavar, mintegy erkölcsi feladvány rejlik. Zelc cipész úgy „árulja el” a zsidóságot, hogy annak egyik legfőbb parancsát tartja be, hiszen a fiát akarja kiszabadítani a petljuristák börtönéből, ráadásul egyetlen megmaradt fiát, mert a kisebbik meghalt. Fia, Nahman a „kadis”, a család (és szélesebb értelemben a nép, a nemzet, a hagyomány) folytatója, a neve annyit jelent, „vigasztaló”. Aki megment egy lelket, az egész világot menti meg — ismétli a kisregényben a zsidóbarát keresztény orvos. Ezt a zsidóknak szent elvet kiabálja maga Zelc is az üres utcán hittestvérei felé, akik nem elég erősek ahhoz, hogy meglássák Zelc sorsában az egyéni tragédiát, és éppen ők, a sorstársai közösítik ki.

Hecht nem az antiszemitizmus lélektanát mutatja meg, hanem az ukrán katonák sztereotípiákban megfogalmazott zsidógyűlöletét. Ezzel arra is rámutat, hogy az antiszemitizmus nem eszmerendszer, hanem az erőszak automatizmusokban, kész formulákban rendelkezésre álló megjelenési formája. Sokkal differenciáltabb az a kép, amelyet Hecht a gyűlölet általános atmoszférájában áldozatul eső individuum sorsáról rajzol. Zelc kiközösítése merev dogmák nevében történik, de a dogmák a hagyomány alapkövei. Zelc elmenekülése, időn kívül kerülése, tulajdonképpen elmezavara azt a zsákutcát szimbolizálja, amely az asszimiláció sikertelenségét jelzi előre, s ezzel Hecht a zsidókérdést a megoldhatatlan problémák körébe utalja. Hecht a bolygó zsidó, az örök zsidó időn-téren kívüli megbüntetett szerepét fogalmazza meg Zelc alakjában, és ezt a helyzetet hangsúlyozza azzal a lefokozással, hogy egy talán még üldözöttebb és még hontalanabb vándor néphez, a cigányokhoz vezeti.¹⁵

¹⁵ Hecht a bolygó zsidó középkori keresztény legendájának több változata közül a németországi változatot veszi át az Ahasvérus névvel, és összekapcsolja a legendát a perzsa Ahasvérus, a zsidókat segítő Xerxés király alakjával, akinek az életrajzát is magára veszi a megzavarodott Zelc. Ebben az összekapcsolásban az Ószövetség Eszter könyvében található Ahasvérus-történet ismeretében az értel-

A kisregényben Nahman alakja a valódi áldozat, a fiúé, aki az elveiért mártírhalt hal. A gyermeki gondolkodás, mint említettük, alapvető poétikai eszköz az érték-szembeesítő asszimilációs irodalomban, mely az orosz-zsidó irodalomban először Bogrov regényében tűnt fel. A tizenhárom éves Nahman igen-nem, fekete-fehér kategóriákban értékeli a világot, könyvekből szerzi tudását a világról, amelyben a saját helyét romantikus szerepekben képzelel el. Bogrov regényéhez hasonlóan egy nem zsidó lányhoz fűződő gyerekszerelemben élesedik ki a két világ, a zsidó és a nem zsidó, és ezen keresztül a valóságos és elképzelt világ összebékíthetetlensége. Nahman azért rohan a petljuristák csapdájába és saját vesztébe, mert bizonyítani akarja, hogy a zsidók is képesek hősiességre, tudnak lovagolni és harcolni. A fizikai gyengeség és erő szintén állandó vízválasztóként jelentkezik az orosz-zsidó irodalomban.

A fabulában Nahman, a gyerekáldozat szerepe a tragédia értékvesztésével megoldott klasszikus katarzis létrehozásában az első lépést jelenti. Nahman jelképes életkorban távozik ebből a világból, tizenhárom évesen felnőtté kellett volna válnia a zsidó *bar micva* szokása szerint, de nem lépett be népébe. A második lépés akkor következik be, amikor az olvasó azonosítja az antiszemita cigányban Zelcet, a veszteségbe és saját identitásába belezavarodott apát, akinek alakja a zsidó öngyűlölet keletkezésének egyik lehetséges lélektani mozgatórugóját is megvilágítja.

Zsákutcák, perverzió és konverzió: Vlagyimir Zsabotyinszkij

Zsabotyinszkij (1880–1940) meglátása szerint az asszimiláció az elnyomott nemzetek kiűtkeresése, amely valójában nem más, mint a nemzeti újjászületés első fázisa. Zsabotyinszkij „vörös asszimilációnak” nevezi a szocialista mozgalmakhoz csatlakozást, a Bund-változatot. Ő maga is átélte ezt a periódust életében, s talán ezért nem lépett fel soha egészen nyíltan a marxi ideológia ellen. Élesen bírálta viszont azokat, akik a forradalomtól várták a zsidókérdés megoldását, s akik úgy vélték, hogy a nemzeti érdekek érvényesítése és a Palesztinába igyekvés a forradalmi elvek feladását jelenti. Az asszimiláció a zsidó kisebbségi érzés megnyilvánulása — írja egy cikkében. Igen, nehéz a kicsi és szerényke, szegényes „zsidó kert”-ben maradni, és a fiatalok úgy gondolják, nincs itt elég munka. Az idegen utcában minden tágasabb, érdekesebb, s ha ott elvonul egy nagy csapat, a zsidók az ablakban lógnak, a csapat után kiáltanak: „Várjatok, elvtársak, mi is jövünk!” Mindegy, kit követnek, Marxot, Lenint, Gandhit, talán Mussolinit is, fő, hogy valami más legyen, mint „mi” vagyunk, valami „általános emberi”. Csakhogy aki az ablakban ül, az egyre jobban kihajol, és végül kiesik. Mindegy, hogy darabokra zúzza magát vagy épségben marad, akkor is kívül kerül, s a bent lévők számára elveszett.¹⁶

Az *Öten* című regény, mint Zsabotyinszkij minden irodalmi alkotása, erősen magán viseli írója publicisztikai hevének jegyeit, mégis alighanem a legolvasmányosabb

mezés további lehetőségei nyílnak meg, egy mozzanat azonban lényeges: Zelc bibliai, de nem zsidó, sőt, a zsidókkal eredetileg ellenséges személyiséggel azonosul.

¹⁶ „Его дети — и наши”. *Рассвет* 1930. 41.

az életműben. Zsabotyinszkij önmagát teszi meg a regény elbeszélőjének, illetve, ami érdekesebbé teszi a helyzetet, egykori önmagát — hiszen az 1903 utáni nagy váltás, az asszimilált literátorból harcos cionistába fordulás nem szerepel a regényben (amelynek cselekménye nagyjából 1903 és 1916 között játszódik, és húsz évvel később, 1934-től íródott). Szerepel viszont a váltás, ha áttételesen is, a „fő mondanivalóban”, mert az bizony szinte tendenciózusan levonható: a regény az asszimilált zsidóság zsákutcáját mutatja meg öt testvér sorsában, különböző életútjaiban, valamint (szándékosan vagy sem) az oroszországi zsidóság hanyatlását, eltűnését jósolja meg ezzel, hiszen az asszimilációban élenjáró, már a XIX. században az asszimiláció élcsapatának számító odesszai zsidók életét mutatja be, és így mintegy a jövőt vetíti előre: íme, akik elől vannak, s akiket a többiek követni akarnának, így végzik.

A testvérek közül Viktor, azaz Torik, a legfiatalabb fiú a legszíntelenebb egyéniség. Szorgalmasan, módszeresen és kitartóan készül a jövőjére, makulátlan becsületessége és szerény eleganciája miatt ő tűnik a család támaszának, a „trón örökösének”. Az egyetemi felvétel előtt logikus lépést tesz karrierje érdekében: józan megfontolásból úgy dönt, hogy kikeresztelkedik. Zsabotyinszkij hidegnek, idegennek, becsületességében visszataszítónak mutatja be ezt a döntést Torik monológjában:

Nem szeretném azt a benyomást kelteni, mintha ez az elhatározás „sokba került volna” nekem, hogy „meg kellett küzdenem önmagammal”. A kérdések eme kategóriájára vonatkozóan nincsenek érzelmeim, kicsi gyermekkoromtól fogva racionális a viszonyulásom. De éppen a racionális megközelítésben szükséges az óvatosság. Számomra legalább is a racionalitás nem menti föl az embert az etikai parancs alól, hogy maradjon tiszta. Például azt hiszem, ha hajótörésre kerülne a sor, soha nem szállnék be a mentőcsónakba, amíg nem ül bent minden nő és gyerek, öreg és beteg, legalább is remélem, lenne elég erőm, hogy ne ugorjak bele. De más kérdés, ha olyan hajóról van szó, ahonnan már mindenki elmenekült, vagy legalább is elhatározta, hogy leugrik róla, ráadásul körös-körül annyi a mentőcsónak, amennyi csak kell, mindenkinek jut hely, és a hajó sem süllyed, csak egyszerűen kényelmetlen, koszos és zsúfolt, és nem is megy sehová, és mindenkinek elege van belőle. [...] Az én diagnózisom kész és visszafordíthatatlan: szétbomlás. A zsidó nép szétszóródik, ahová tud, és soha többet nem talál vissza önmagához.

— Na és a cionizmus? Vagy akár a Bund?

— Ha klinikai szempontból nézzük, a kettő ugyanaz. A Bund az előkészítő osztály, vagy mondjuk az elemi iskola, ahonnan a cionizmushoz vezet az út. Azt hiszem, Plehanov mondta a Bund-ról, hogy a tengeribetegségre hajlamos cionisták szervezete. A cionizmus már az egyetemre készítő gimnázium. Az egyetem pedig, ahová mind készülnek tudat alatt, és el is fognak érkezni, az asszimiláció. Fokozatos, vonakodó, örömtelen, szinte azonnal hátrányt okozó, de kikerülhetetlen és visszafordíthatatlan asszimiláció, kikeresztelkedések és vegyes házasságok révén a faj teljes likvidálásával. Nincs más út. [...] Huszonöt év múlva nem lesz már jiddis. De Cion sem lesz, csak egy marad meg: a vágy, hogy „olyanok legyünk, mint a többi nép”.¹⁷

Borisz Paszternak: diverzió?

Paszternak (1890–1960) kereszténységének kérdése a Nobel-díj után került a figyelem középpontjába, amikor a francia kiadás előkészítőjének, Jacqueline de Proyart-

¹⁷ V. ZSABOTYINSZKIJ: „Öten”, in HETÉNYI (13. jz.) 244–254 (252–253).

nak írott levelében az író először beszélt arról, hogy állítólag gyermekkorában dadája titokban megkeresztelte. A *Zsivágó doktor*ban megjelenő, vallással kapcsolatos gondolatok elemzésekor újra felmerült ez a kérdés a szakirodalomban.¹⁸

Paszternak lírája is ekkor vett fordulatot. Korábbi költészetében, ha voltak is bibliai motívumok, azok, Majakovszkijéihoz hasonlóan, tisztán poétikai reminiscenciák voltak, holott a szimbolista elődök és futurista társak is belső élményként esztetizálták a vallási etikát és teológiai gondolatokat. Művében az első vallásfilozófiai gondolat az evangéliumi halálkonceptióra vonatkozott, az 1926-os *Luvers gyermekora* kisregényben.¹⁹ Ugyanekkor festő apja, Leonyid Paszternak, akinek képeit a *Múlt és Jövő* is közölte, a berlini emigrációban már írja „Rembrandt és a zsidók” című könyvét, a zsidósághoz visszatérés közvetett vallomását.

Különös levelet írt, és különös, hogy éppen Gorkijnak, 1928. január 7-én. Tudvalevő, hogy Gorkij harcos filozemita volt, ekkor már növekvő hatalommal és hatással a kultúrapolitikára, melynek terepén éles harc kezdődött 1925 után az orosz és nem-orosz kategória felhasználásával, a RAPP, a proletár írók irányításával. Paszternak tehát védelmet keresett. Ugyanakkor valószínűleg félreértette Gorkij kritikáját, melyben azt írta verseiről, hogy túl bonyolultak, mintha írójuk küszködne a nyelvvel. S noha ez nyilván a nyelvi kifejezés problémájára vonatkozott, Paszternak egy régi sztereotíp bírálatot vélt benne felfedezni, amellyel a zsidó írók idegenségét támadták, ti. hogy nem tudnak eléggé oroszul.

Gyűlöletes és nehéz osztályrészem van. Ismeri apámat, úgyhogy erről többet nem kell mondanom. Annak alapján, ahová születtem, gyermekkorom körülményeivel, szeretetemmel, tehetséggel és vonzódásaimmal nem kellett volna zsidónak születnem. Számomra ettől a változástól valójában nem lett volna más semmi. Sem több, sem kevesebb nem lettem volna ettől. De akkor milyen szabadon tudnám magam engedni! [...] Mindenben korlátozom magam. [...] Az antiszemitizmus eddig elkerült, soha nem tapasztaltam. Csak az váltja ki panaszom, hogy kényszeresen gúzsba kötnek azok a szálak, melyeket én magam kötök magamra állandóan, átkozott, de szabad akaratomból. Azokról a téves véleményekről, képzelt és valódi szóbeszédokről, amelyek keletkezését származásom megkönnyíti, szólni sem érdemes. [...] Életem érdemtelenül és nagyon is könnyű, de a belső önkorlátozásban, aminek okait megvallottam Önnek, meglehet, elég sok a túlzott okoskodás.²⁰

Lazar Fleishman szerint Borisz Paszternak 1946-ban fordult a pravoszláv egyház és a kereszténység mélyebb átélése felé, a zsdanovi irodalompolitika hatására, mintegy új menedéket keresve. A kereszténység pozíciója is megerősödött a háború alatt, amiben több tényező játszott szerepet. (1943-ban Sztálin a Kremlben fogadott három metropolitát, majd pár nap múltán a Kreml harangjai jelezték, hogy megválasztották egész Oroszország pátriárkáját. A megszállt területeken megélénkült a vallásos élet,

¹⁸ Леонид КАЦИС: „Доктор Живаго встречается с евреями”, *Лехаим* 2011. 6.

¹⁹ Lazar FLEISHMAN: „Борис Пастернак и христианство”, in *Christianity and the Eastern Slavs*. III. University of California Press, Berkeley — Los Angeles 1995. (California Slavic Studies 18) 288–301 (290).

²⁰ Б. ПАСТЕРНАК: *Собрание сочинений*. Художественная литература, т. 5. Москва 1992. 238–239.

a háború erkölcsi hátteréhez kapóra jött a vallási fanatizmus a szovjetrendszernek, és a nyugati szövetségesek szemében negatív jelenség volt a szovjet harcos ateizmus.) A vallás törvényes oppozíciót jelentett, mert a politikait Paszternak soha nem vállalta. A vallás a forradalom előtti vallásfilozófiai hagyományt jelentette, a szimbolisták nemzedékének felidézését. Egyes memoárok szerint egy legendát is terjesztett arról, hogy gyermekkorában a dajkája megkeresztelte. Életrajzi tény viszont, hogy templomlátogató lett. A *Zsivago doktor* előtti művekben félzsidó hősök tűntek fel, a *Szpektor-szkij* című poémában a főhős és Patrik is. Leveleiben is feltűnnek a keresztény szellemű tanácsok, amelyek már nem szimbolikusak, hanem didaxisba torkollnak (a másik orca odatartása, stb). A *Zsivago doktor*ban a kereszténységről alkotott nézeteit egy kiugrott szerzetes és egy zsidó szájába adja. Gordon szerint a zsidó anakronisztikus jelenség, és el kell tűnnie a föld színéről. Valójában e sorok anakronisztikusak, hiszen Auschwitz után születtek, s emiatt nem lehet filozófiai kontextusba helyezve értelmezni őket.

Válasz a valódi konverzióra: a retorzió áldozata, Alekszandr Meny

Az őszinte, szerves konverzió Meny atya (1935–1990) esete. Svájcban született orosz-zsidó édesanyja keresztelte meg csecsemő korában, vele együtt vette föl a kereszténységet. Majd amikor ez csakis retorziókat vont maga után, a főiskoláról is kizárták, elvégezte a teológiát s 1965-ben diakonusnak szentelték fel. Az egyházon belül azonban soha nem nézték jó szemmel ökumenikus törekvéseit, számszámokban megjelent publikációit (Brüsszel, Párizs, stb.), egyetemes, a katolicizmusra, a keresztény misztikára, Böhmére, Eckhardt mesterre, Nikolaus Cusanusra, Plótinusra, Buddhára, a kabbalára, antikvitásra kiterjedő érdeklődését. Nem volt közéleti személyiség, de kiállt a belső ellenzék mellett, Andrej Szaharovnak gyászszertartást celebrált 1989-ben. 1990-től jelenhettek meg Oroszországban írásai, megalapította az Oroszországi Bibliatársulatot. 1998-ban a jekatyerinburgi papi szemináriumban Nyikon püspök elégette négy művét, három másik szerző műveivel együtt, de ezt már nem érte meg: liturgiára menet 1990-ben megölték, egy baltával kettéhasították a fejét.

A fenti művek, sorsok, példák, stratégiák azt sugallják, hogy az asszimiláció útjait az életben nem sikerül megvalósítani, nem lehet az „egyszerre kint és bent egeret” helyzetet teljes sorsként megélni. Az identitások közötti létezés azonban rendkívüli és gyakran tragikus módon kedvez a művészi alkotásnak. Az út, amely egy közösség vállalásából kifelé vezet, a magányra kárhoztatottság, a keresés szituációja, az individuum állandó újra és újra öndefiniálási készítése olyan nemzője az alkotásnak, amelyet a szabadság és a senki földje, mindkettő áldása és átka termékenyít meg.

Conversio és etnicitás a mai magyarországi zsidóságban

Vincze Kata Zsófia

A zsidó valláshoz való *visszatérés* és a keresztény *megtérés* közötti legalapvetőbb különbség a hit és gyakorlat, hitgyakorlat összetételben van. Míg a kereszténység a valóságosság lényegi aspektusának az isten*hitet* (hitvallást) tartja, a zsidó vallásosságban a legfontosabb összetevő a törvénytisztelet, a *micva*-k megtartása, a *halakhikus* életvitel, a rituális életvitel.¹ Az alábbiakban nincs mód kitérni arra, hogy mennyire összetetten értelmezhető a „zsidó hagyomány” sokfélesége, az egyes hagyományelvek, törvények sokrétű értelmezése, ezért most csak a magyarországi orthodoxia — Tóra–Talmud–Sulhan arukh keretében gondolkodó — halakhikus zsidó hagyományára utalok, amelyhez empirikus vizsgálatként a magyarországi orthodox, modern orthodox és konzervadoxnak mondható közösségek viselkedését társítom.

A keresztény megtérés a törvények kötelekeiből való megváltás értelmében lelki, hitbéli megtérés. Kálvin *Institutio*-jának nyomán:

A megtérés nem külső magatartás: böjt, sírás ... hanem belső megváltozás. A megtérés az Ószövetségben az életirány megváltozását, az Újszövetségben a gondolkodás és az akarat megváltozását jelenti.²

A *Catechismus Catholicae Ecclesiae* 1997-es latin kiadásának fordításában pedig:

Miként már a prófétáknál is, Jézusnál a meghívás a megtérésre és a bűnbánatra elsősorban nem a külső cselekedetekre irányul, a «zsákra és hamura», a böjtölésre, és önmegtagadásra, hanem a szív megtérésére, a belső bűnbánatra.³

A Katekizmusban a megtérés mindig a hithez és a bűnbánathoz kapcsolódva fordul elő. Az adventista lelkész és néprajzkutató Szigeti Jenő így fogalmaz a megtérésről:

Az Istennel kialakított új viszonyunknak az a lényege, hogy ismét emberek leszünk a szó valódi értelmében. Helyreáll a szeretetközösség elsősorban Istennel, ami azután másodsorban visszahat a többi emberre és harmadsorban az Isten teremtet világával való kapcsolatunkra. [...] Az újjászülés tulajdonképpen a belső értékrendszer megújulása. [...] Más emberek leszünk.⁴

Azaz itt az Istennel való kapcsolat, a szeretet és a belső értékrendszer hangsúlyozódik.

¹ A zsidó vallás feltételezi a hitet mint a vallásos élet alapját, de ellenőrizhetetlen „magánügynek” tekinti, összehasonlítva a vallás gyakorlati részével.

² BOLYKI János: *Válogatás Kálvin János műveiből*. Református Zsinati Iroda, Bp. 1980. 136. KÁLVIN János (ford. Nagy Károly): *A keresztyén vallás alapvonalai*. (*Institutio Religionis Christianae*.) Kolozsvár 1904.

³ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*. Ford. Diós István. Szent István Társulat, Budapest 2002. 390.

⁴ SZIGETI Jenő: „Lehet-e újrakezdeni?”, in ÜÖ: *Mit jelent ma kereszténynek lenni?* Advent Kiadó, Budapest 2003. 64–66.

A *talmudi* szövegek szerint az istentagadás és a hitehagyás bűnéből is van megtérés (bT *Szanh* 90a). A középkorban a legtöbb *tsuva*- (megtérés-) traktátus Szaadja Gaon értekezéséből indul ki, aki bibliai helyekre hivatkozva megfogalmazza a *tsuva* lépéseit az alábbiak szerint: *aziva* (a bűnös cselekedetről való lemondás), *harata* (megbánás), *bakasat szliha* (bűnbocsánatért folyamodás), *hahlata* (elhatározás a megtérő részéről, hogy nem fog visszaesni).⁵ Később Bahja Ibn Pakuda (*Hovot ha-levavot*), Maimonidés (*Hilkhot tsuva*), Jakob Tam (*Szefer ha-jasar*), Jona Gerondi (*Saare tsuva*) vitatta a fogalmat.

E források közül Maimonidés jogi kódexének, a *Misne Tora*-nak a *Szefer ha-mada* (*Tudás könyve*) címet viselő szakaszában találhatóak a *Hilkhot tsuva*, azaz a „Megtérés törvényei”. E művet ki kell emelni, mert a mai *tsuva*-értelmezések többsége az ott leírtakat veszi kiindulási alapnak. Maimonidés felfogása szerint a *tsuva*-t csak szabad akarattól lehet tenni, nem eleve elrendelt és nem kényszeríthető. A megtérő jutalma pedig még nagyobb, mint a töretlen hívőé, mivel legyőzte a megtapasztalt bűn miatti rossz ösztönt.⁶ Mára a maimonidési *tsuva*-tétel (jeges tóban vezeklés) anakronisztikusnak számít, ezért talán nem véletlen, hogy Alan Unterman az *Encyclopaedia Judaica* „repentance” szócikkében voltaképpen nem tud mit kezdeni a megtérés fogalmával: az egyébként vallásos életű zsidóknak is minden vétség elkövetése után kötelező *tsuva*-csinálás⁷ elemzését követően a megtérés Kook, Rosenzweig és Buber XX. századi, a keresztény gondolkodásmódot saját tézisébe beépítő filozófiai értelmezéseit adja.⁸

A zsidó halakhikus felfogás szerint a megtérés nem hiteles, nem elfogadható, ha csak a hitben, hitvallomásban, bűnbánatban és bizonyos alapvető erkölcsi parancsolatok (például a Tíz Ige/Tízparancsolat) megtartásában nyilvánul meg. Azaz a visszatérés cselekedete, a *hazara bi-tsuva* csakis akkor hiteles, ha ezt a halakhikus előírásoknak megfelelő életvitel bizonyítja, és nem csak a hitvallomás. Tehát a zsidó vallás szempontjából nem tekinthető *baal tsuva*-nak az, aki például — Balázs Gábor egyik előadásának példájával — minden pénteken, szombaton valóban átszellemülten és őszinte meggyőződéssel imádkozik, de biciklivel, rövidnadrágban jön a zsinagógába, és esetleg útközben megeszik egy hamburgert.⁹ Az ilyen — a *halakha* értelmében

⁵ SZÁDJA Gáon (ford. Hegedűs Gyöngyi): *Hittételek és vélemények könyve*. Goldziher Intézet—L'Harmattan, Budapest 2005. 5. traktátus.

⁶ Móse MAIMUNI (ford. Valentin Nikiprowetzky — André Zaoui): *Misne Tora. Le livre de la Connaissance*. Paris (1180) 1964. V. 5.

⁷ *Tsuva*-tevés, *tsuva*-csinálás a megkövetés, megbánás, megtérés gesztusa. Jom kipurkor mindenkinek kötelező, de megtérés, visszatérés előtt is elvart. A *tsuva*-tétel bibliai hivatkozása: „Ha valaki valamilyen ezek közül vétkezik, vallja meg, amiben bűnössé lett. Vigye vétekáldozatát Istennek a bűnért, amelyben vétkezett ..., és a pap szerezzen engesztelést a bűnért.” (Lv 5,5–6) „Áron tegye a kezét az élő bakkecskének fejére, vallja meg Izrael fiainak minden vétkét, engedetlenségét és bűnét, tegye azokat a bakkecske fejére, és küldje azt egy erre való emberrel a pusztába.” (Lv 16,21)

⁸ *Encyclopaedia Judaica* (1971–) XIV 74–78.

⁹ BALÁZS Gábor: *Vannak-e dogmák a zsidóságban?* Előadássorozat, Oneg Shabbath klub, 2003. Kézirat. 9.

— még akkor sem számít „igazi” *baal tsuva*-nak, ha senki sem vitatja, hogy ateistából valóban istenhívővé lett.

A vallásosság minősége ennek alapján a törvénykövető életmódban, azon belül annak fokozatokban, szintekben „mérhető” szigorúságában határozható meg. A (latin)-angol *observance* kifejezés pontosabban jelöli, hogy miként is értelmezendő a zsidó vallás kontextusában a vallásgyakorlat. M. H. Danzger a *Returning to Tradition* című, *baal tsuva*-król szóló szociálintropológiai munkájában a vallásgyakorlás négy kategóriáját a következőképpen különíti el: „szigorúan vallásgyakorlónak” (*high observant*) számít, aki szombaton nem ér pénzhez (ez feltételezi, hogy a többi előírást és rítust is megtartja); „mérsékelt vallásgyakorló” (*moderate observant*), aki meggyújtja a szombati gyertyát, és elkülönített edénykészletet tart a tejes és húsos élelmiszernek; „kevésbé vallásgyakorló” (*low observant*), aki *jom kipurkor* böjtöl és *hanuka*-gyertyát gyújt; „nem vallásgyakorló” (*non observant*) az, aki legfőljebb a *széderestét* tartja meg.¹⁰

A vallásosság fokozatai Magyarországon a különböző irányzatok szerint is változók. Míg a hagyományos orthodoxia a kodifikált törvényt és a *minhagot* (szokásjogot) együtt, a hagyományértelmezés legszigorúbb értelmének elve alapján igyekszik követni, addig a modern orthodoxia elve Magyarországon a „minimalista *halakha*” (ami a zsidó jog szerint elengedhetetlen), a neológia pedig gyakorlatilag „jelképes törvénykövető”.¹¹ A hagyománygyakorlat nyilván ennél jóval bonyolultabb, és a legszigorúbb orthodox kollektív gyakorlatot is kortárs konvenciókon alapuló, változó orthodox válasszinták határozzák meg. A halakhikus életvitel az ún. klasszikus zsidó hagyomány szövegein alapszik, melynek elsődleges forrása a *Tóra* (Mózes öt könyve), illetve a *Talmud* traktátusai, ám legfőképp a *Sulhan arukh*.¹² A magyarországi orthodoxiára történelmében a különösen szigorú törvényértelmezés volt jellemző: *Hatam Szofer* követőinek sommás álláspontja szerint „az új tórailag tilos!”¹³

A rendszerváltás után — vallási vagy etnikai visszatérés?

Az 1989/90-es rendszerváltás utáni, vallási vagy etnikai visszatérésként érzékelhető jelenség mögött a zsidóság és a nemzeti többség viszonyának változása rejlik. Előzménye a zsidók magyarországi emancipációjától a második világháború kezdetéig át

¹⁰ Murray Herbert DANZGER: *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. Yale University Press, London—New Haven 1989. 343.

¹¹ Azaz egy sor rituális előírásból kiemel egy olyan gesztust, amelyet értelmezése szerint „lényeginek” tart, és ezzel szimbolikusan „megidézi” a teljes rítust. Pl. gyakori, hogy a nők péntek este 18 perccel a napnyugta, vagyis a szombat bejövele előtt meggyújtják a gyertyát, elmondják rá a *brokhe*-t (áldást), azonban a többi szombati előírást már nem tartják meg. A gyertyagyújtás gesztusa szimbolikusan a szombat megtartásának gesztusává minősül, amelyet esetenként egyéb micvák is kiegészíthetnek.

¹² GANZFRIED Slomó (szerk.): *Kicur Sulchán Áruk*. A magyar nyelvű kiadást ford. és szerk. Singer Leó. 1870. Várpalota 1934. Sinai Publishing, Tel-Aviv 1987.

¹³ Hatam Szofer alakjához ld. GOLDBERGER Izidor: „Szófer Mózes”, *IMIT Évkönyv* (1929) 201–216; Jakov KATZ: „Chátám Szófer életrajzához”, *Századok* CXXVI (1992/1) 80–112.

az 1980-as évek közepéig: a XIX. századi hagyománytól való elszakadástól a zsidóságról való hallgatásnak és a zsidó identitás leplezésének-tagadásának a szocializmus időszakára jellemző stratégiáin át egészen a zsidóságnak (mint etnikaicsoporthoz tartozásnak) a tudományos beszédből, történelemből, közéletből, kultúrából való kiiktatódásáig tarthat. Az elfeledett, elhagyott hagyomány felfedezésének stádiumát,¹⁴ a zsidóként való „önfelfedezést” az 1990-es évek elején az ún. „zsidó reneszánsz” követte, amely — ha nem is reneszánszot, de — a zsidó vallásos, kulturális és politikai közösségi élet sokféleségének megszervezését mindenképpen eredményezte, és létrehozta a zsidó etnicitást közvetítő-teremtő-forgalmazó formális létesítményeket.

2000-ben végzett szociológiai felmérések szerint a Magyarországon élő zsidó lakosság fiatalabb nemzedékének 20–21%-a visszatérő, közülük 10% a szigorúan vallásos.¹⁵ Közép-Európában jelenleg egyedülálló módon Magyarországon létezik egy száznál több főt magába foglaló, fiatalokból álló vallásos zsidó réteg, amely majdnem teljes egészében visszatérőkből, azaz valamilyen értelemben ún. *baal tsuva*-kból áll. Azonban nem feltétlenül a vallásos funkció az identitás szervezőeleme: mára lényegesen átalakult a zsidóság hagyományhoz, megtéréshez, visszatéréshez való viszonya. Mai tapasztalatok szerint az orthodoxiában a hagyományos életformában olyan mértékű a közösség halakhikus életvitelében, az orthodox törvényértelmezés szigorúságában tett kompromisszum, a közösség fluktuációja, a szakadék a nyilvános és magán hagyománygyakorlat között, hogy — az orthodoxia saját fórumain belül is — gyakran felmerülő kérdés, hogy beszélhetünk-e ma már egyáltalán magyarországi orthodox közösségekről. Antropológiai szempontból vizsgálva azonban még mindig úgy tűnik, hogy noha létezik, egy 15–20 halakhikusan orthodox („high observant”) életformájú család köré épülő hagyományhű, szimbolikusan orthodox keretek közt hagyományörző közösség, de a *hozrim bi-tsuva* értelemben vett visszatérés- vagy megtéréshullám, ha az orthodoxiát a gyakorlat felől határozzuk meg (és nem a hit vagy bármilyen láthatatlan kötelék, mint a *tikun olam* vagy a *jidiskeit* felől), messze nem túlzás lenne. Az elmúlt 15 év empirikus vizsgálatait nézve az orthodox viselkedés valamiféle átmeneti identitásnyelvnek bizonyulhatott akkor, amikor a kelet-közép-európai zsidóságnak nem nagyon volt más kifejezőeszköze zsidó etnikus különbségének érvényre juttatására, mint a hagyományos vallási infrastruktúra által megszabott forma.

Ezt legfőképpen az bizonyíthatja, hogy amint más világi intézmények, kulturális központok, ún. „alternatív” helyek és nyilvánosságot kapó alkalmak (színház, romkocsi, sport, filmklub, több tucat egalitárius vallásos és „trendi” kulturális intézmény, fesztiválok, koncertek a 2000-es évek második felétől), amelyek teret és legfőképpen kifejezésformát, nyelvet, reprezentációs felületet biztosítottak a nyilvános

¹⁴ ERŐS Ferenc — KOVÁCS András — LÉVAI Katalin: „Hogyan jöttem rá, hogy zsidó vagyok?» — Interjúk”, *Medvetánc* (1985/2–3) 129–144.

¹⁵ KOVÁCS András: „Zsidó csoportok és identitásstratégiák a mai Magyarországon”, in KOVÁCS András (szerk.): *Zsidók a mai Magyarországon*. Múlt és Jövő, Budapest 2002. 9–40 (25–32).

identitás kifejezésre, az orthodox életvitel státusza, illetve a zsidóként létezés formájának a mentális identitáshierarchiában betöltött szerepe egyre csökkent.¹⁶ Ebben a környezetben az orthodoxia egyrészt visszaszorult a tényleges vallásgyakorlat szerepébe, másrészt megtűri tagjainak az orthodox alapelvek megszegését, ezek legfőbb publikus tiszteletét. Az egykor orthodox közösséghez tartozók orthodox életformájának átminősülése vagy sokak szerint visszamérséklődése jelképes vagy világi zsidó identitássá Európa más országaiban is tapasztalható: Angliában legfőképpen azon hagyományelemek kerülnek vissza a családi szokások közé, amelyeknek az etnikai aspektusa hangsúlyosabb, megtartása könnyebb, élvezetesebb. Sokkal több fiatal tart például *széder*t, ám egyre kevesebb böjtöl *jom kipurkor*.¹⁷ Hasonló eredményeket mutattak az Oroszországban és Ukrajnában végzett felmérések. Itt is a fiatalabb nemzedék tartja meg a legtöbb vallási előírást (még ha nem is vallásos motivációval), az ő szüleik pedig a legkevesebbet.¹⁸ Svédországban végzett felmérés során a fiatalabbak csoportjának 19,5%-a válaszolta azt, hogy hagyományörzőbbnek tartja magát a szüleinél, azonban akárcsak Angliában, Oroszországban vagy Ukrajnában a több hagyományelemet megőrző viselkedés az etnikai identitást fejezi ki. Dencik ironikus szónoki kérdése szerint „for external use only?” (csak külső használatra?): *mezuza*-t szegeznek fel, zsidó fesztiválokra járnak, klezmer koncerteket szerveznek, elmennek valamely izraeli szervezet által támogatott *széder*re, hanukára és purimra.¹⁹

Ezért a rendszerváltást követő 15 év orthodoxnak tűnő vallási visszatéréshullámát voltaképpen elsősorban jelképes „etnikai visszatérésnek” értelmezem a zsidóként való identifikáció első lépésén keresztül, amelyben a vallásos viselkedés egy lehetséges nyelv volt, majd amint a világi identitásformákra infrastrukturális keretet kapnak, a hangsúlyok eltolódnak a vallásos nyelvről a szimbolikus etnikai aspektusok kifejezése felé. Az új zsidó identitásban harmóniában megfér a mezüze, a *széder*este és a péntek esti

¹⁶ A zsidó valláshoz való visszatérés bekapcsolódik az ezredfordulón tapasztalható, mintegy terapeutikus szabad vallásosság reneszánszának áramlatába, az új misztika, az ezotéria, a természetgyógyászat, a parapszichológia, a legkülönbözőbb kultuszok trendjébe, abba a hullámba, amely csak Magyarországon 2005-ig 126 szabadegyházat és számtalan vallási egyesületet generált. Párhuzamosan a hagyományos vallások központi szerepének megszűnésével megsokasodnak az alternatív vallásos mozgalmak, amelyek az egyén pszichikai szükségleteire, szubjektivitására, érzelmeire, lelki elvárásaira helyezik a hangsúlyt, gyakran közvetlen kapcsolatot ígérve a transzcendenciával. Az „új vallások” kutatói gyakran értelmezik a terapeutikus, könnyedebb vallásokkal szembenálló fundamentalizmust, így az új orthodoxiát is a modernitás termékeként (Nancy Tatom AMMERMAN: *Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World*. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1987. 3).

¹⁷ Stephen MILLER: „Changing Patterns of Jewish Identity among British Jews”, in Zvi GITELMAN — Barry KOSMIN — KOVÁCS András (szerk.): *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*. Central European University Press, Budapest 2003. 45–59 (47).

¹⁸ Zvi GITELMAN: „Becoming Jewish in Russia and Ukraine”, in GITELMAN — KOSMIN — KOVÁCS (17. jz.) 105–138 (126).

¹⁹ Lars DENCİK: „«Jewishness» in Postmodernity. The case of Sweden”, in GITELMAN — KOSMIN — KOVÁCS (17. jz.) 75–104 (97).

gyertyagyújtás a karácsonyfadíszítéssel és a disznóhús fogyasztással.²⁰ Így inkább beszélhetünk egy tudatosan „szociológiailag zsidó” létformáról, vagy reflektáltabban jelképesen hagyományörző, még pontosabban hagyományismerő zsidóságról, amelyben a hagyományosnak tartott tartalmak is elmozdulnak a vallásosságtól a kulturális tapasztalatok felé. E folyamatban pedig mind a vallási, mind az etnikai aspektus a nemzeti, többségi társadalmon belül a nemzeti többség viszonyában egy „elkülönöző” csoportot kíván képezni, amelyben a kisebbség és többség viszonya a kinyilvánított azonosulástól a teljes disszimilációs magatartásig variálódik. Ebben a többség–kisebbség viszonyban a zsidóság (politikai és szociális döntései, a nyilvános diskurzusba való részvétele alapján, a magyar államhoz, Izraelhez, keresztény szüleikhez való viszonya, zsidó identitásának megélése alapján) belülről megosztott csoportokat alkot.

Visszatérés után — alternativitás

Az újonnan szerveződő kisközösségek a *mainstream* ellenében kívánják a zsidó identitás megélésének hangsúlyait áthelyezni a korábbi hitközségi keretek között tanult vallásosságról ezen kívülre, a zsinagógákból az alternativitás és „alulról szerveződés” jegyében létrejött egyesületekre, klubokra, romkocsmákba, online közösségekbe; a zsidóság ideáltipikus identitásértékeit és a hagyomány autenticitás-képzeteit és központosulását a vallásosságról a „cool tradicionalizmusra”, nyilvános élményként megélt folklorizmusra és a meghirdetett *diversity* logo alatt a legújabb zenei irányzatokra. Pozitív identitáselemeket keresnek ahhoz, hogy a stigmatudatot és rejtőzködést vagy az orthodox vallásosság hitelesnek értékelését felváltsa az „it’s cool to be different/Jewish” logo vagy a „Jewish pride” jelszó. Mindezt a hagyomány működésének velejárójaként tekinthetjük, ebben az értelemben a hagyományhoz való visszatérésként tételezhetjük, ha elfogadjuk, hogy a hagyomány a maga alkalmazkodóképességében, történetiségében megragadható, változó kulturális folyamatban létezik, amelyet nem kulturális elemeinek különbözőségében (hiszen ez egy statikus hagyományfogalmat tételezne), hanem a véletlenszerűen változó társadalmi interakciókban, társadalmi mozgásaiban célszerű értelmezni.

²⁰ Párhuzamos jelenség figyelhető meg Nyugat-Európa más országában is: Dencik zsidóidentitáskutatása során kiderült, hogy Svédországban a „zsidóként lenni” identításban fontos szerepet játszik a kóserség: a felmérésben résztvevők 38%-a vezet kóser háztartást, 73%-a gyújt péntek este gyertyát, 80%-ának van mezüzeje, azonban ugyanennek a csoportnak 67%-a megeszi az étteremben a rákot, 35%-a karácsonykor ajándékot küld, 15%-ának pedig otthon is van karácsonyfája. Dencik ezt azzal magyarázza, hogy a zsidóság mindig is alkalmazkodott a társadalmi modernizációhoz, ebben pedig számukra nincs ellentmondás, a zsidó identitás-*revival* pedig a posztmodern zsidó identitás létrehozását is jelenti, ld. DENCIK (19. jz.) 98.

Megtérés és térítés az iszlámban

Az erőszak és a térítés Alfarabi politikai filozófiájában

Maróth Miklós

Alfarabi (873–950) volt az iszlám filozófiájának a történetében az a tudós, akinek a gondolatai az arab országokban sokszor még a XX. században is irányt adnak egyes szakterületek problémáinak megoldásához. Így például a tudományok rendszerének leírásával utat mutatott a XX. század könyvtárosainak egy arab könyvtári szakozási rendszer megalkotására. E megfigyelhető tény arra ösztönözheti az *erőszak* és a *térítés* kérdésének kutatóját, hogy vizsgálja meg, mi volt az ő véleménye a politikai erőszak szerepéről, a térítés módjáról. Természetesen a politikai filozófia művelőjeként más-ként ír az *erőszak* kérdéséről, mint ahogyan egy vallástudós vagy költő írna, de gondolkodó muzulmánként ő maga sem tudta kivonni magát az őt körbevevő valóságos viszonyok hatása alól. Ugyanakkor a térítésről sem írhatott egyszerű muszlim módjára, hanem filozófusként kellett magyaráznia az iszlám gyakorlatát.

Politikai érdekű írásait olvasva több helyen is találunk olyan eszmefuttatásokat, amelyek ezekkel a kérdésekkel foglalkoznak.

Alfarabi a tévelygő városról

Alfarabi az eszményi állam lakosainak nézeteiről írt művében a tudatlan, tévelygő város lakosairól beszélve a következőket mondja: „Az ostoba és tévelygő város akkor jön létre, ha vallásuk a régiek rossz nézetén alapul.”¹

Ez a mondat arra utal, hogy a következő szakaszokban kifejtett nézetek nem Alfarabi véleményét képviselik, hanem olyan állításokat tartalmaznak, amelyeket ő maga sem tart helyesnek — szemben a mű korábbi fejezeteiben ismertetett tanításokkal, melyek szándéka a tökéletes város lakosainak nézeteit bemutatni, és amelyek tulajdonképpen az újplatonikus filozófia szellemében fogantak. E tény arra inti az olvasót, hogy a „régiek rossz nézete” kifejezésen ne a platóni és aristotelési hagyományt értse, hanem egy másik görög filozófiai iskola tanítását. Ennek a nézetnek a lényegét a következő mondatok foglalják össze legrövidebben:

A létezők közül soknak van valamije, amivel hatalma alá hajthatja azt, ami egyébként hozzáférhetetlen lenne számára. Minden ellentét az ellentétéhez és minden rajta kívül állóhoz képest ilyen helyzetben van, így aztán azt képzelhetjük, hogy minden voltaképpen az, aminek szándékában áll

¹ AL-Fārābī: *Idées des habitants de la cité vertueuse*. Y. KARAM — J. CHLALA — A. JAUSSEN (szerk. és ford.). Bejrút 1986. 131 (arab szöveg). Ez a könyv 34. fejezete.

lennie, vagy hogy szemben a többivel egyedül neki jutott a legtökéletesebb lét. Ezért van meg minden eszköze ahhoz, hogy elpusztítson minden számára káros vagy haszontalan dolgot, és ezért van meg az eszköze ahhoz, hogy fölhasználjon mindent, ami a tökéletes lét megszerzésében előnyére van. Azt látjuk, hogy sok állat ráveti magát a többire, és igyekszik azokat elpusztítani, tönkretenni, mégpedig anélkül, hogy ebből a legkisebb nyilvánvaló haszna származnék, mintha csak a természetükben lenne, hogy ne legyen a világon más létező rajtuk kívül, vagy hogy minden rajtuk kívüli létező káros lenne számukra, mintha nem lenne semmi olyasmi sem, ami egyszerűen csak úgy léteznék, mint létező.

Közülük mindegyik, ha éppen nem a másik megsemmisítésére tör, akkor a másik saját hasznára történő leigázásán fáradozik. Minden fajnak ilyen a viszonya minden más fajhoz, és sok individuum saját fajának többi individuumával ugyanilyen viszonyban áll. A létezők úgy vannak megalkotva, hogy egymással küzdenek és viaskodnak, s a többivel szembeni győztes tökéletesebb léttel fog rendelkezni. A győztes mindig vagy megsemmisíti a másikat, mert ez van a természetében, tudniillik hogy annak a dolognak a léte fogyatékoság és kár az ő létének, vagy leigazza és szolgálatára kényszeríti a másikat, mert úgy tekinti, hogy annak a másiknak a léte az ő érdekében van.

Úgy látják, hogy a dolgok nem rendben folynak, úgy látják, hogy a létezők rangsora nincs jól megőrizve. Az a véleményük, hogy minden dologhoz valami méltatlan tapad, mert létükhöz nem az ő létük járul. Azt mondják: ilyesmit és ilyenhez hasonlókat figyelhetünk meg a látott és ismert létezők között.

Más emberek azt mondják, hogy ez a létezők természetes állapota és hajlama. A természetes tesztek aktivitása úgy felel meg természetüknek, mint ahogy az élőlények tetteinek kell szabad akaratuknak, akaratuknak és belátásuknak megfelelniük. Így vallják, hogy a városoknak is harcolniuk és küzdeniük kell egymással. Nincs rangsoruk, nincs rend közöttük, és nincs egyiküknek sem tekintélye vagy valami másnak megfelelő méltósága. Minden ember egymagában áll a neki jutott javaival. Ezekkel kell megpróbálnia legyőzni a többieket az ő számukra jutott javaikkal együtt, és az összes ellenségén diadalmaskodó ember a legboldogabb.²

Ahogy R. Walzer a műhöz írt kommentárjában kimutatja,³ a szöveg Hérakleitos jól ismert filozófiai tételére utal, miszerint a világ megfigyelhető dolgait az ellentétek jellemzik. Az *ellentét* szó helyett ő a *háború* metaforikus kifejezést használta. Itt elég csupán két töredékét említenünk: „Tudni kell, hogy a háború közös, az igazság viszály, és minden a viszály és a szükség szerint történik.”⁴ A másik így hangzik: „A háború az atyja mindennek, s mindennek a királya”.⁵ Természetesen Hérakleitos művében azt akarta mondani, hogy az ellentétek egy egységet alkotnak, ezt a nézetét azonban olyan szavakkal fejtette ki, amelyek későbbi korokban, így Platón és Aristotelész műveiben, majd az ő tanítványaiknál is, alkalmat adtak tanítása félreértelmezésére.⁶ Alfarabi szövegében ezt a későbbi korokban félreértelmezett Hérakleitoszt látjuk viszont.

² R. WALZER: *Al-Farabi on the Perfect State*. Clarendon, Oxford 1985. 287–291.

³ WALZER (2. jz.) 481–503, különösképp 482–483.

⁴ HERACLITUS, DK B 80: ἰδέσθαι κοινὴν τὸν πόλεμον ὄντα ξυγόν, καὶ δίκην ἔσθιν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔσθιν καὶ χρεών.

⁵ HERACLITUS, DK B 53: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, κτλ.

⁶ G. S. KIRK — J. E. RAVEN — M. SCHOFIELD: *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press, Cambridge 1985. 185–186. (Magyarul: *A preszókratikus filozófusok*. Ford., jegyz. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1998.)

Ugyanakkor az arab doxográfusok műveiben szereplő Hérakleitos bölcs mondásai között ezt a most idézett tanítást nem találhatjuk meg, ott egészen más töredékek szerepelnek a neve alatt. Azt is meg kell tehát állapítanunk, hogy Alfarabi Hérakleitos jellegzetes tanítását idézve nem az arab doxográfiai forrásokhoz nyúlt vissza, hanem szemmel láthatóan egy későbbi görög mű alapján dolgozhatott, ahogyan ezt egyébként maga R. Walzer is feltételezi. Alfarabi munkájában a késő antikvitás klasszikus műveiben szereplő Hérakleitoszt találhatjuk. A művében említett „régiek rossz nézeteinek” ismerete nála tehát közvetett forrásokon nyugszik.

A „továbbá, mindezen túl, úgy látjuk, hogy a megfigyelt dolgok ellentétben vannak egymással, és mindegyikük igyekszik elpusztítani a másikat” mondat helyesen foglalja össze Hérakleitos egyik leglényegesebb tanítását, de Hérakleitos tanítását összefoglalva a szöveg a *species* szót is említi, ami viszont anakronizmus. E szó használata ebben a szövegösszefüggésben ismét csak később létrejött, közvetett forrás használatára utal.

A következő lépésben azonban Alfarabi a *háború* fogalmáról írva úgy látja, hogy az az állatvilágban is megtalálható, az állatok is mindannyian küzdenek egymás ellen, és megpróbálják egymást elpusztítani.

Az állatvilágból említett példa ismét csak jellemző a görög filozófiára. Ott ugyanis közhelynek számít, hogy mindaz, ami az állatokra jellemző és őket megilleti, az az emberre is jellemző és az embert is megilleti, mert természeti törvény.⁷ Alfarabi szövegében láthatjuk is a konklúziót: „Ez a létezők természetes állapota, és ezzel a természettel vannak ellátva.” A téves nézet tehát, amelyet az ostoba városok lakosai vallanak, pontosan ez: az emberek és az államok egyaránt erőszakot alkalmaznak egymás ellen, mégpedig önmaguk fönntartása érdekében. Erőszak tehát van mind a politikában, mind a magánéletben, de mindkét területen elítélendő, mivel éppen az ostoba várost jellemzi.

Ugyanakkor Alfarabi könyvét elolvassuk mindenkinek világos lehet, hogy az eszményi állam tulajdonképpen elérendő cél, egy nem létező eszmény, szemben a valósággal, amely a könyvben az ostoba városok leírásában található meg. Az ostoba államokat jellemző erőszak tehát maga az Alfarabit körülvevő társadalomban található meg.

Ha a könyv egészét elolvassuk, láthatjuk, hogy az emberek természetük szerint, az emanációs folyamat következtében, hierarchikus rendet alkotnak, és így a maguk egészében beleilleszkednek a világmindenségnek az ugyancsak az emanáció során kialakult hierarchikus rendjébe. Abba a rendbe, amelyet harmónia és béke jellemez, szemben az ellentéteken alapuló és anarchikus állapotokat eredményező háborúval. Ez az az igazság, amelyet az ostobák nem ismernek föl, helyette bizonyos régi görög filozófusok nézeteit követve a háború, az önérvényesítés és a küzdelem mindenhatóságát hirdetik. Az Alfarabinak mértékadó újplatonikus filozófia és a régi, Sókratés előtti filozófia közti különbségre utal az a mondat is, amely szerint az ostoba város

⁷ Csak egy példa: G. WATSON: „Natural Law and Stoicism”, in A. A. LONG (szerk.): *Problems in Stoicism*. The Athlone Press, London 1971. 216–238, különösképp 229–230.

lakosai „úgy látják, hogy a dolgok nem rendben folynak, úgy látják, hogy a létezők rangsora nincs jól megőrizve”. A városoknak és az egyéneknek azért kell harcolniuk egymással, mert „nincs rend közöttük”, minden ember egymagában áll a neki jutott javakkal, ezekkel meg kell próbálnia legyőzni a többieket, és „az összes ellenségén diadalmaskodó ember a legboldogabb”.⁸

A jó törvények

Ezzel voltaképpen eljutottunk oda, ahol Platón a maga eszményi államának a tárgyalását kezdi: a Sókratés előtti filozófiának a Thrasymachostól képviselt, majd Platón *Államában* megcáfolt hatalometikájához, illetve a zsarnok alakjához. Mindez nem meglepő, hiszen már másutt is igyekeztem bizonyítani, hogy az arab filozófiai hagyomány a késő ókorit folytatva átvette Plótinus metafizikáját, Platón államtanát, valamint Aristotelés logikáját és etikáját. Ennek a kánonnak a jegyében nem meglepő, hogy Alfarabinál Platón politikai filozófiájának és az újplatonikus metafizikának a hatásával találkozunk.

Alfarabi azonban, követve ezt az újplatonikus iskolában is élő hagyományt, maga is írt egy rövid művet, amelyben röviden ismertette Platón nézeteit, és megemlítette, hogy azokat a nézeteket Platón melyik művében fejti ki, illetve készített egy epitomét Platón *Törvények* című könyvéhez, amelyben, ugyancsak Platón nyomán, kifejti saját politikai nézeteit is.

Az előzőben Alfarabi azt állítja, hogy az ostoba városban a filozófusnak egyedül kell maradnia, mert a város törvényei szerint nem tudna emberi életet élni. Ha el akarja érni a tökéletességét (azaz ha el akarja nyerni a boldogságot), távol kell tartania magát mindentől, ellenkező esetben vagy elpusztul, vagy sohasem juthat el a tökéletességre.⁹ A tökéletességre való eljutást természetesen az aristotelési *telos* értelmében kell venni. Alfarabi szerint Platónnak két dialógusa adja elő ezt a nézetet, a *Sókratés védőbeszéde* és a *Phaidón*.

A *Törvények* epitoméjában szerepeltetett Platón azt fejti ki, hogy a jó törvények összhangban állnak a józan ésszel, és együttműködésre serkentik az embereket. Ezt a nézetet világosan is kimondja, nem csak utalások formájában, amikor azt állítja, hogy a törvények és minden egyéb dolog valós természetét csakis a logika ismerete és az alkalmazásában szerzett gyakorlat révén ismerhetjük meg. Éppen ezért minden embernek kötelessége megismerni a logikát és alaposan elmélyedni benne, még ha először nem látják is hasznát. Később ugyanis a logikában szerzett jártasság mindenképpen a hasznukra fog válni.¹⁰

⁸ AL-FĀRĀBĪ (1. jz.) 105–106, 132–133.

⁹ Abdurrahman BADAWI: *Platon en pays d'Islam*. Al-Andaloss, Bejrút 1980. 23.

¹⁰ AL-FĀRĀBĪ (1. jz.) 43. Természetesen a logikára való hivatkozás az igazi Platón esetében anakronizmus lenne.

Mindez tehát azt jelenti, hogy az emberek érdeke nem az egymás elleni harc, hanem a józan ész jegyében kialakított együttműködés. Ennek érdekében az embernek harcot kell vívnia, hogy esetleg önmaga legyőzése révén tudjon eljutni az együttműködésig, vagy esetleg a városban található minden egyéb rossz dolog legyőzése és elfojtása (*qam'*) tegye lehetővé az együttműködés kialakítását.¹¹

Az okos város

Alfarabi szövegét vizsgálva más irányból, más helyekből kiindulva ugyanezekre a következtetésekre jutunk. Hosszan fejtegeti ugyanis a szöveg az apák és serdületlen fiaik (*šabiyy*) viszonyát. Az ő esetükben figyelhetjük meg azt, hogy gyakran ugyanazt a dolgot az éretlen ifjú jónak találja, de apja nem. Ez utóbbi azért imádkozik, hogy Allah világosítsa meg végre fia elméjét. Utóbb aztán valóban be szokott következni, hogy idősebbé válva a fiatalok, megváltoztatva nézetüket, már nem találják jónak azt, amit korábban még annak láttak. Mindezt annak ellenére, hogy maguk a dolgok egyáltalán nem változtak. A példa világosan mutatja, hogy a dolgok megítélése nem a dolgoktól, hanem az ítéző ember érettségétől és szellemi képességeitől függ. Ezért érthető, hogy az ostobák és a fiatalok másként ítélnék meg sok mindent, mint az érett korú emberek. Ebből következőleg csakis az értelmes emberek ítélete számít akkor is, amikor azt kell eldönteni, hogy mi jó és helyes egy városban.

A városban természetesen vannak vezetők és vezetettek. A vezetők az imént mondtakból következően az értelmes, teljes korú és megfelelő élettapasztalattal rendelkező emberek lehetnek, a vezetettek ezzel szemben a serdületlen és a serdülő ifjúság tagjaiból, valamint a tudatlan emberekből állnak.¹² Mindezt összevetve arra az eredményre juthatunk, hogy a várost, ha nem is a Platón *Államában* megismert filozófusok, de mégis az értelmes, okos, tapasztalatokban gazdag emberek vezetik. Ők ítélnék helyesen a szép és a jó kérdésében, és fejlett racionális képességeik, valamint logikai ismereteik és a helyes következtetések levonásában megnyilatkozó gyakorlati kiválóságai segítségével ők ítélik meg helyesen a világ dolgait, és ennek megfelelően ők tudják megállapítani helyesen a város törvényeit is.

Tulajdonképpen a most elmondottaknak felel meg Alfarabi két egymással rokon tartalmú és széles körökben ismert műve is, egyrészt az *Eszményi állam lakosainak a nézetei*, másrészt az *Állam kormányzása*. Mondanivalója kifejtése során a szerző mindkettőben először az érzékek fölötti világot, majd onnan levezetve az égi világot és a természetet írja le, majd pedig ebből levezetve mondandóját áttér az emberek, utóbb az emberi közösségek tárgyalására. Ezzel gyakorlatban bizonyítja, hogy a törvényhozónak az egész szellemi és anyagi világ összes létezőjéről kell helyes elképzeléssel bírnia akkor, amikor meg akarja állapítani a politikai közösségek törvényeit. Az államok törvényeinek összhangban kell állniuk a természetfölötti és a természeti vi-

¹¹ AL-FĀRĀBĪ (1. jz.) 38.

¹² AL-FĀRĀBĪ (1. jz.) 55.

lágban megfigyelhető racionális renddel. Márpedig ennek a rendnek a leírását a filozófia különböző részdiszciplínáiban találhatjuk meg. Végsősoron tehát a törvényhozó bölcs és tapasztalt ember mögött ott találjuk Platón filozófusát. Ugyanakkor azt sem felejtethetjük el, hogy a muzulmán Alfarabinak a törvényhozó bizonyos értelemben nem más, mint maga a próféta, Mohamed. A két alak az ő műveiben összemosisodik.

Erre utal az idézett mű egy másik helye is. Itt Alfarabi arról értekezik, hogyan pusztulhat el egy város. Erre két lehetőséget lát. Az egyik szerint a város lakói nem törődnek a törvényekkel, nem használják ki a város és annak intézményei nyújtotta lehetőségeket, ezért államuk hanyatlásnak indul, és ők maguk elhagyják azt.

A másik szerint egy másik király, vagy több király együttesen megtámadja és leigazza. A külső erő támadásának két változata lehetséges. Az egyik esetben a cél pontosan az az értelmetlen küzdelem, amelyet az ostoba városok lakói az önérvényesítés általános törvényének tartanak; a másik esetben a cél az isteni törvény elfogadtatása a legyőzött város lakosaival.¹³

A városnak ugyanis egyik legfontosabb jellemzője az, amint azt egy másik szöveghelyről megtudhatjuk, hogy „isteni vezetője” (*mudabbir ilāhī*) van, akinek célja nem pusztán az, hogy a polgárok engedelmeskedjenek a törvényeknek, hanem egyszersmind az is, hogy helyes erkölcsöket alakítson ki a lakosok között.¹⁴ Ezt azonban az uralkodó néha csak küzdelem, és a küzdelemben aratott győzelem után alkalmazott erőszak (*qahr*) révén tudja elérni. A küzdelem és a győzelem a város fölött akkor rossz, ha az uralkodó úrhatnám természetéből következik, de jó, ha az erkölcsök nemesisét szolgálja azáltal, hogy isteni törvényeket (*sunan mā huwa ilāhī*) ad a városnak. Ha a törvényhozó (*wāḍiʿ al-sunan*) győzelem révén jut uralomra, akkor megvan a lehetőség az emberek megjavítására, igen rövid idő alatt.¹⁵

A platóni ihletésű sorok világosan tanúskodnak arról, hogyan is gondolkodik az igazhívó Alfarabi a hittérítésről. Részben önmagunk ellen kell harcot folytatnunk, részben a hitetlen, tévelygő, ostoba emberek ellen. Az előzőt hívják manapság „nagy dzsihádnak”, az utóbbit „kis dzsihádnak”. Magunkban is, öbennük is le kell győznünk a rosszat. A háború értelmetlen dolog, de az erkölcsök javítása, az emberek helyes útra térítése érdekében üdvözlendő. Legitimé akkor válik, ha a bölcs, megvilágosodott, a világmindenség és a társadalom isteni törvényeit fölismerő isteni vezető az emberi lelkek megmentése érdekében alkalmazza. Tulajdonképpen ez, a háború, a dzsihád volt az iszlám, az isteni törvény terjesztésének legfőbb eszköze századokon keresztül.

Így vált Platón filozófiája az iszlám támaszává, amennyiben a helyes törvényt terjesztő háborút Alfarabi legitimálta filozófiájában, és így vált az iszlám Platón-értelmezésének a keretévé.

¹³ AL-FĀRĀBĪ (1. jz.) 53.

¹⁴ AL-FĀRĀBĪ (1. jz.) 57.

¹⁵ AL-FĀRĀBĪ (1. jz.) 58.

Az aranyhordai és iráni mongol uralkodók iszlámra térésének narratívái

Vásáry István

A Mongol Birodalom a világtörténelem egyedülálló jelensége. Szerény kezdetekből egy Temüdzsin nevű helyi mongol törzsfő, a későbbi Dzsingisz kán 1206-ban az összes mongol törzset egyesítette, majd húszéves hódítás és szervező munka után, 1227-ben bekövetkezett halálakor Ázsia legnagyobb kiterjedésű birodalmát hagyta maga után. A hódított területek azonban nemhogy kikerültek volna az elhunyt hódító hatalma alól, ahogyan sok esetben történt Belső-Ázsia nomád hódítói esetében, de tehetséges utódai, négy fia (Dzsocsi, Csagatáj, Ögödej és Toluj) vezetésével a birodalomalapító szándékának megfelelően pár évtized alatt az akkori világ legnagyobb kiterjedésű eurázsiai szárazföldi hatalmává építették ki a Mongol Birodalmat, mely Kínától egészen a Kárpát-medencéig fogta egybe Eurázsia sok-sok népét, országát és kultúráját. A Mongol Birodalom formális egysége a nagykán (*kagán*) fősege alatt lényegében az 1260-as évekig tartott, ezután az egyes birodalomrészek, mongol-török nevükön az *ulusz*-ok önállósodtak Dzsingisz egy-egy fiának vagy unokájának a vezetése alatt. Kína és Mongólia a Toluj-ág uralma alá került: Dzsingisz unokája, Kubiláj nemcsak nagykán, hanem egyben kínai császár is lett, a mongol eredetű Jüan-dinasztia megalapítója. Testvére, Hülegü az iráni mongolok első uralkodója lett, akit *ilkánnak* neveztek ezután, s akik mintegy száz évig uralták Perzsia trónját. Belső-Ázsia középső területeit az Ögödej- és Csagatáj-ág uralta, de a Csagatáj-ág hamarosan egyeduradalomra tett szert, s Ögödej leszármazottai végleg kiszorultak a hatalomból. Végül Belső-Ázsia nyugati fele és a kelet-európai steppevidék Dzsocsi leszármazottainak kezébe került, amely területen Dzsocsi két fia, Orda és Batu szervezett mongol birodalmat, melynek saját korukban nem volt egységes neve, hanem Kék és Fehér Hordából állott, de utólag ezt a nyugati mongol birodalmat és részeit vagy Kipcsak Kánságnak (utalva a mongol hódítás előtti kipcsak-török népességre) vagy a XVI. század utáni orosz névhasználatot követve Arany Hordának nevezzük. Tehát az 1260-as évektől kezdve négy nagyobb Dzsingiszida mongol birodalmat tartunk számon, nyugatról kelet felé haladva: az Arany Hordát (Dzsocsi *ulusza*), az ilkánok Iránját (Toluj *ulusza*), a Csagatáj Kánságot (Csagatáj *ulusza*) és a Jüan-dinasztia Kínáját (Toluj *ulusza*).¹ Láthatjuk, hogy a legkisebb Dzsingisz-fi, Toluj fiai, Kubiláj és Hülegü birtokolták Kínát és Iránt, és ez biztosította, hogy e két mongol *ulusz* között in-

¹ A mongol birodalom kialakulására és négy részre bomlására ld. René GROUSSET: *The Empire of the Steppes. A History of Central Asia*. Rutgers University Press, New Brunswick (NJ) 1970. 189–408; Svat SOUCEK: *A History of Inner Asia*. Cambridge University Press, Cambridge 2000. 103–122.

tenzív kereskedelmi és kulturális kapcsolatok alakuljanak ki, végig a XIII–XIV. század folyamán.² Iránban és Kínában a XIV. század közepére gyengült meg, majd megszűnt a mongol uralom, de az Arany Horda és a Csagatáj Kánság területein is ekkor mutatkoztak először az anarchia és bomlás tünetei.

A Mongol Birodalmat a Dzsingisz kán korában megszilárdult és elfogadott törvénygyűjtemény, a *jasay* (*dzsaszag*, törökül *yasaq* vagy *yasa*) irányította, mely a birodalom legfőbb állami és vallási törvénye volt. Ez lényegesen meghaladta a mongolok mindennapi vallási törvényeit és szokásait, melyeket a mongol-török *yosun* szóval írtak le.³ A *jasay* vallás és birodalmi ideológia volt egyben, mely az alapító Dzsingisz kán nélkül nem jöhetett volna létre, s halála után pedig mint a birodalom terjeszkedésének és fenntartásának legfontosabb ideológiai eszköze fungált. Ez az ideológia biztosította a mongoloknak az égi mandátumot, azaz hogy uralkodójukat a Legfelsőbb Létező, a török-mongol terminológiában *Tengri* (Ég + Isten) bízta meg az egész világ uralmuk alá hajtására.⁴ Bár ez a világnézet kizárólagosságot követelt mindenkiktől, a mongol hódítók mégis közismerten toleránsak voltak vallási kérdésekben. Ha a mongol uralkodót és népét mint hódítókat és felsőbbrendűt elfogadták, a meghódított népek vallási kérdésekben teljes autonómiát élveztek. A sok-sok közismert példa közül hadd említsem a középkori orosz egyházat vagy a vallások helyzetét a Jüan-kori Kínában.⁵

² Ezekre a kapcsolatokra ld. Thomas ALLSEN két kiváló monográfiáját: *Commodity and Exchange in the Mongol Empire. A Cultural History of Islamic Textiles*. Cambridge University Press, Cambridge 1997; és *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*. Cambridge University Press, Cambridge 2001, valamint Yuko KADOI: *Islamic Chinoiserie. The Art of Mongol Iran*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.

³ E terminusokra ld. Gerhard DOERFER: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, I–IV. [rövidítve: TMEN] Wiesbaden 1963/1965/1967/1975. I, 279 (No. 148); IV, 71–82 (No. 1789); I, 555–557 (No. 408).

⁴ A *yasa* mibenlétére jó összefoglalás: David AYALON: „The Great Yāsa of Chingiz Khān. A Re-examination”, *Studia Islamica* XXXIII (1971) 97–140 [A]; XXXIV (1971) 151–180 [B]; XXXVI (1972) 113–158 [C1]; XXXVIII (1973) 107–156 [C2]; a mongol törvényre az ilkánok Iránjában ld. David O. MORGAN: „The «Great Yasa of Chingiz Khan» and Mongol Law in the İlkhānate”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLIX (1986) 163–176; David O. MORGAN: „«The Great Yasa of Chinggis Khan» revisited”, in Reuven AMITAI — Michal BIRAN (szerk.): *Mongols, Turks, and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World*. Brill, Leiden — Boston 2005. 291–308.

⁵ Az orosz ortodox egyház és a mongol állam viszonyára ld. Arkagyij Petrovics GRIGORJEV: *Szbornyik hanszkih jarlikov russzkim mitropolitam*. Szentpétervár 2004. — A Jüan-kori mongol Kína alapítója, a Dzsingisz-unoka Kubiláj kán (ur. 1260–1294) megpróbált egyensúlyi helyzetet teremteni sok nemzetiségű birodalma vallásai között, így a konfucianizmus, a taoizmus, a buddhizmus, az iszlám és a kereszténység között. Valláspolitikájára ld. GROUSSET (1. jz.) 297–304; Morris ROSSABI: *Khubilai Khan. His Life and Times*. University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London 1988. 37–43, 141–147, 199–205.

Jelen tárgyalásunkban a mongolkori Kínával nem foglalkozunk, mivel ott a konfucianizmus, taoizmus és buddhizmus kulturális talaján egészen más jelenségek zajlottak le, mint a többi mongol részbirodalomban, s az iszlám sohasem tudott uralkodó vallássá válni.⁶ Ezzel szemben a másik három részbirodalomban száz év sem telt el a XIV. század közepéig, s mindenütt az iszlám lett az uralkodó vallás az egykori hódító mongolok és törökök között.

A Dzsingiszidák és a mongol elit iszlámra térése fordulópontot jelentett az iszlám civilizáció életében is. A XIV. századra egy olyan újfajta iszlám világ alakult ki az iráni és a közép-ázsiai török-mongol világban, mely sok tekintetben eltért az első hatszáz év klasszikus, arab alapú iszlám világától. A nem arab népek nagy számban történő bekebelezése az iszlámra kulturális változásokat hozott. Bár az arab megőrizte kiemelt jelentőségét a teológiában és tudományban, minden más célra a perzsát használták. Iránban és Közép-Ázsiában egyaránt előretört és hódított az a népi iszlám, melynek fő képviselői a szúfik voltak. Az iszlám világ ezen misztikusai, akiket az ortodox arab iszlám mindig gyanakvással figyelt, és nem egyszer üldözött is, most a népi vallásosság meghatározó elemévé váltak és egyben az iráni és török irodalom legfőbb szellemi ösztönzőivé.⁷

Az egyes Dzsingiszida dinasztiák iszlámra térése mindenütt több fokozatban zajlott le. Először csak egy-egy uralkodó és a török-mongol elit egy-egy csoportja tért át, de a mongol vallási toleranciának megfelelően nem igényeltek meghatározó és kizárólagos szerepet az államban. A sámánista török-mongol tömegek mellett a keresztények és buddhisták is hosszú ideig békésen megfértek egymás mellett. Közismert az a jelentős szerep, amelyet a nesztoriánus szír kereszténység játszott a mongol kereitek, majd a korai Dzsingiszidák körében. Hadd emlékeztessék arra, hogy a legkisebb Dzsingisz-fi, Toluj felesége, Sorqatani-begi, majd fiuknak Hülegünek a felesége, Doquz-qatun is nesztoriánus kereit volt.⁸ Természetesen nemsokára eljött az az idő, amikor az iszlám inherens türelmetlensége kikényszerítette, hogy mindenütt kivételes helyzetű és meghatározó szerepű államvallás legyen. Az Arany Hordában, bár Berke kán már az 1250-es években muszlim volt, és utódai közül is ismert Tudá-Mengü muszlim hite, csak Özbek kán (1312–1341) uralkodása alatt lett az

⁶ Érdekes, és nem nélkülöz minden alapot Grousset találgatása, mely szerint az iszlám diadala Kínában az ősi kínai civilizációra végzetes hatású lett volna, ld. GROUSSET (1. jz.) 300: *The triumph of Islam would have been a terrible blow to the old Chinese civilization.*

⁷ Az iszlám miszticizmus vagy szúfizmus (arab nevén *tašawwuf*) hatalmas irodalommal rendelkezik. A kérdéskör hasznos összefoglalása Annemarie SCHIMMEL: *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press, Chapel Hill 1983.

⁸ A nesztoriánus kereszténységre nézve hasznos honlap: <http://www.nestorian.org> (2012. 03. 05.); a mongolok körében való elterjedtségre ld. Paul PELLiot: „Chrétien d’Asie Centrale et d’Extrême-Orient”, *T’oung Pao* II, série 15 (1914) 623–644; E. A. Wallis BUDGE: *The Monk of Kublai Khan, Emperor of China; or The History of the Life and Travels of Rabban Sawma, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khans to the Kings of Europe and Markos who as Yahbbh-Allaha III Became Patriarch of the Nestorian Church in Asia*. The Religious Tract Society, London 1928.

iszlám államvallás. Hasonlóan Iránban, bár Tegüder Ahmad felvette az iszlámot, hivatalos vallássá csak utódja és unokaöccse, Gázán kán alatt lett 1295-ben. A Csagatáj Kánságban is csak az 1330-as években, Tarmasirin kán alatt, majd később Tugluk-Temür kán alatt szilárdul meg az iszlám.

Az iszlám diadalútja a mongolok között tehát egy rendkívül érdekes és összetett történeti jelenség, mely az egyes népek *conversio*-történetei között is különleges helyet foglal el. Az egész kérdéskör tárgyalása monográfiát (talán több monográfiát is) igényelne, ezért most csak két kérdéskör kapcsán szeretnék pár problémát felvillantani. Először felvázolom az iszlám előrenyomulását az egyes mongol részbirodalmakban, majd az áttéréssel kapcsolatosan pár lényeges kérdést próbálok megválaszolni. Olyanokat, mint például: kiknek a révén és milyen iszlámot ismertek meg a mongol kánok és előkelők; mik voltak a megtérések személyes és politikai motívumai; mi lett a mongolok régi vallásával és kultúrájával; az iszlám mint türelmetlen monoteizmus hogyan hatott a török-mongol népek további történetére; s végül: a „rég” iszlám világ hogyan fogadta be és értékelte az újonnan jötteket?

Az egyes mongol részbirodalmak iszlámra térése

A mongolok és az iszlám első találkozásai a legbarátságtalanabb formákat öltötték. A több mint hatszáz éve létező és virágzó iszlám államok és kultúrák, melyeket virtuális egységbe fűzött a Bagdadi Kalifátus, nem voltak felkészülve egy agresszív és ideológiailag is kizárólagosságra igényt tartó hódító elfogadására. Ennek tragikus következményei jól ismertek: Dzsingisz kán közép-ázsiai hadjáratától (1219–1223) kezdve egészen Bagdadnak unokája, Hülegü általi elfoglalásáig (1258) a muszlimok be nem hódolásának mindig óriási emberi és anyagi áldozatok voltak a kísérői. A Bagdadi Kalifátus eleste pedig egyenesen sokkolta a muszlim világot.⁹ De furcsa módon a mongolok mint hódítók nem éreztek semmilyen ellenszenvet a muszlimok iránt, az elfogadás egyedüli feltétele a behódolás volt. Ily módon nem csoda, ha muszlim alattvalóik vallását egy-két nemzedéken belül a mongol uralkodók és előkelők magukévá tudták tenni.

Az Arany Horda területén Batu öccse, Berke, a negyedik kán a trónon (ur. 1257–1267) volt az első Dzsingiszida uralkodó, aki az iszlámot felvette.¹⁰ 1253-ban, mikor Willem Rubruck követsége megfordult Batu kán udvarában, Berke már muszlim volt; szállásterületei a Kaukázus déli vidékeire estek, így nem véletlen, hogy az Ana-

⁹ Dzsingisz közép-ázsiai hadjárataira nézve ld. GROUSSET (1. jz) 233–244; Bagdad elestére és következményeire ld. Rashid Wu PAI-NAN: *The Fall of Baghdad and the Mongol Rule in al-Iraq, 1258–1335*. PhD diss., University of Utah 1974; perzsa fordítása: UŐ: *Suqūt-i Baġdād va ħukmravāyī-yi Moġūlān dar ‘Irāq*. Mashhad 1368 [1989].

¹⁰ Berke kán iszlámra térésének történetére legutóbb ld. VÁSÁRY István: „History and legend” in Berke Khan’s conversion to Islam”, in Denis SINOR (szerk.): *Aspects of Altaic Civilization III*. Indiana University, Bloomington 1990. 230–252.

tólia és Irán felől érkező muszlim kereskedők révén került az iszlámmal kapcsolatba.¹¹ Az időt illetően megoszlanak a források, mindenesetre Berke valamikor 1240 és 1253 között vehette fel az iszlámot. A helyet illetően viszont hitelt érdemlőek azok a tudósítások, melyek Berke muszlim hitre térésének helyét Buharában jelölik meg, és forrásának a híres szúfi sejket, Szajfaddín Báharzít tartják. Az utóbbi kora nagyhírű misztikusa volt, aki mestere, a horezmi Nadzsmaddín Kubrá utasítására telepedett meg Buharában, ahol a legismertebb szúfi rangjára tett szert. Híre a mongol uralkodókig eljutott, és a korabeli mongol toleranciára jellemző, hogy az 1252-t megelőző években az előbb említett Sorqaqtani-begi, Hülegü ilkán és Möngke nagykán nesztoriánus édesanyja, keresztény létére 1000 *balis*-t ajándékozott egy medresze alapítására Buharában, és a medreszét támogató vallási alapítvány (*vaqf*) gondnokává (*mutavalli*) Szajfaddín Báharzít nevezte ki (Dzsuvajní, Rasídaddín).¹² Minden forrás egyértelműen vall arról, hogy Báharzínak döntő szerepe lehetett Berke megtérésében és hathatósan támogatta trónra lépésében is.¹³ Ez utóbbi szerepe jól mutatja, hogy a transzcendens vallási célok követése és a közvetlen politizálás jól megfér a korabeli szúfik életében.

Berke áttérése politikai és vallási meggyőződésből fakadó személyes döntés volt, de következményei széles körben hatottak. 1257-ben az Arany Horda kánjaként trónra lépett, s iszlámra térésében követte őt két öccse, Toqa-Temür (többek között a későbbi krími Girej-dinasztia őse) és Berkecsér. Berke felesége, Csicsek-qatun is muszlim lett — forrásaink szerint hordozható sátermecsetje volt, melyet utazásai során használt. Berke kán sok emíre is követte urát a muszlim úton, s mindegyiknek volt saját müezzinje és imámja, akárcsak az úrnőknek, a *qatun*-oknak is. 1262-ben Berke kán követsége jelentette be az egyiptomi mameluk udvarban Berke és követőinek áttérését az iszlámra: a követek által átadott levél törzs és nemzetség szerinti csoportosításban közölte azon tatár családok nevét, amelyek Berkét követően elfogadták az iszlámot.¹⁴

Berke és kísérete tehát már muszlim volt, mikor 1258-ban sor került Bagdad ostromára s unokatestvére, Hülegü véres kegyetlenséggel felszámolta a kalifátust. Ezt követően Azerbajdzsán hovatarozása miatt végleg megromlott a két Dzsingiszida ág között a kapcsolat, s az elkövetkező nyolcvan évben az Arany Horda és a mameluk Egyiptom természetes szövetséges volt az Egyiptomot állandóan fenyegető ilkánida

¹¹ Rubruck, *Itinerarium*, cap. XVIII, pars 2, in A. van den WYNGAERT (szerk.): *Sinica Franciscana I. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII. et XIV.* Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi/Firenze) 1929. 209; magyar fordítása (Gy. Ruitz Izabella): in GYÖRFFY György (szerk.): *Napkelet felfedezése. Julianus, Plano Carpini és Rubruk útijelentései.* Gondolat, Budapest 1965. 145.

¹² J. A. BOYLE (ford.): *The History of the World-Conqueror by 'Ala-ad-Din 'Ata-malik Juvaini* I-II. Manchester 1958. 552–553; UÖ (ford.): *The Successors of Gengis Khan.* New York 1971. 200.

¹³ A Báharzúra és Berkére vonatkozó arab és perzsa források részletes tárgyalását ld. VÁSÁRY (10. jz.) 239–248.

¹⁴ VÁSÁRY (10. jz.) 250–251.

mongol Iránnal szemben. Ez akkor sem változott, amikor a XIII. század végén az ilkánok is végleg az iszlám útjára léptek.

Bár kétségkívül Berke volt az első muszlim Dzsocsida uralkodó, az iszlám teljes elterjedése és államvallásként való meggyökeresedése az Arany Hordában mégis későbbre, Özbek kán uralmának idejére esik (1312–1341). Az uralkodói megtérés történetét a korabeli közép-ázsiai és iráni muszlim források a XIV. század elejére teszik és egy Szajjid Ata nevű, a jaszavi rendhez tartozó szúfi szent tevékenységének tulajdonítják.¹⁵ De egy aranyhordai szájhagyományt közvetítő, XVI. században lejegyzett történeti munkából, a hívai kán szolgálatában álló Ötemis Háddzsi *Tárh-i Doszt Szultán*-jából (*Csingiznéme* néven is idézik) másféle képet ismerünk meg.¹⁶ Ötemis Háddzsi elbeszélése alapján feltárul az aranyhordai belső hagyomány, melynek alapján teljesen rekonstruálható Özbek kán eredeti *conversio*-története.¹⁷ Eszerint a belső hagyomány szerint Özbek kánt egy legendás muszlim szent (*vali*) térítette meg, méghozzá csodás esemény által.

A történet a következőképpen hangzik. Négy muszlim szent érkezik a kán udvarába, aki a jövevényeket az ottani pogány varázslókkal és sámánokkal „versenyezteti” meg. Két kemencét ásnak a földbe, befűtik, majd a sámánok közül egy és a muszlim szentek közül is egy, Baba Tüklesz a forró kemencébe vonul. A pogány sámán bentég, Baba Tüklesz viszont izzadva, de sértetlenül jön ki a kemencéből. (Nyilvánvaló a bibliai Dániel-történet párhuzama.) Ezután a csoda után Özbek kán természetesen az iszlámot választja államvallásul. Baba Tüklesz, a „szőrös” szent (hiszen beszélő török neve is utal rá, hogy teljes testét szőrzet, azaz *tük* borította) a közép-ázsiai muszlim törökség népszerű alakja, aki az iszlám előtti vallásosság és az új, iszlám szúfizmus sok vonását egyesíti, egy szóval a népi iszlám jellegzetes figurája. DeWeese monumentális monográfiájában a Baba Tüklesz-történet minden elemét feltárta a vallástörténet és a folklór szempontjait egyaránt figyelembe véve.¹⁸ Az ő elemzéséhez hosszú ideig nehéz lesz bármit is érdemben hozzátenni.

Az iráni mongol államra rátérve megállapíthatjuk, hogy az iszlám először Tegüder ilkán uralma alatt (1260–1262) jelent meg az iráni uralkodóházban. Bár Tegüdert Hülegü fiaként anyja, a kereit Doquz-qatun nesztoriánus felekezetét követve megkeresztelték, fiatalon áttért muszlimnak, s felvette az Ahmad nevet. Ahmad iszlám hitét és Egyiptommal való barátkozását az iráni mongol elit nem nézte jó szemmel, és hamarosan unokaöccsével, Argunna váltották fel, aki az iszlám elkeseredett ellenfe-

¹⁵ Ezekre részletesen ld. Devin DEWEESE: *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. Pennsylvania State University Press, University Park 1993. 101–142.

¹⁶ Ötemis Háddzsi munkájának első kiadása viszonylag későn lett ismert: V. P. JUDIN — Ju. G. BARANOVA — M. H. ABUSEITOVA (szerk.): *Utemiš-hadži Čingiz-name*. Alma-Ata 1992; de az elmúlt húsz évben számos új kiadást ért meg, és sok részletes elemzést kapott a munka.

¹⁷ Az eredeti szövegre, fordítással és kommentárokkal, ld. DEWEESE (15. jz.) 533–565.

¹⁸ DEWEESE (15. jz.) 159–531.

le volt, akárcsak apja, Abaga.¹⁹ Argun halála után fia, Gázán fél évig küzdött a trónra lépő távoli rokon Bajduval, s még 1295-ös trónralépte előtt muszlimnak nyilvánította magát. Gázán személyes megtérésében oroszánrésze volt Szadraddín Ibráhím Hammujjának, Sza'daddín Muhammad fiának, aki a híres szúfi Nadzmaddín Kubrá tanítványa volt. Tehát — akárcsak Berkéében — Özbek és Tegüder megtérésében is a közép-ázsiai kubrávijja-rend szúfijai játszották a döntő szerepet.²⁰ Gázán egész életében tisztelte a szúfikat, egyes mameluk források szerint mestere, Szadraddín sejk egy gyapjú kabátot adott Gázánnak, amit úgy értelmeztek, hogy ez a gesztus a kán szúfivá avatását jelentette.²¹

Gázán döntésében személyes motívumai mellett (ezekről majd szólunk) fontos szerepet játszhatott az a politikai megfontolás, hogy Irán nem mongol többsége, az iráni és török lakosság muszlim volt s ezek immár harminc éve csak megtűrt alattvalói voltak a buddhistáknak és keresztényeknek, vagy legjobb esetben egyenrangúak velük (az első ilkánok és családjaik ugyanis inkább ezeket a vallásokat favorizálták). Most Gázán megtéréssel és az iszlám államvallássá tételével a türelmetlenség szelleme kerekedett felül Iránban. A keresztény és zsidó kisebbség is elvesztette a muszlim többséggel való egyenlő bánásmódot, mely eddig jellemző volt az ilkánokra, s újból fejadót kellett fizetniük, de a buddhistákra még rosszabb sors várt: vagy áttértek muszlimnak, vagy kiűzték őket mint olyan „bálványimádó” vallás híveit, mely nem tartozik a hagyományos monoteista hármas csoporthoz, az *ahl al-kitáb* népeihez (azaz nem zsidó, keresztény vagy muszlim).²² Gázán (ur. 1295–1304) áttérése kapitális jelentőségű volt, mert általa egy, a mongol hódítások bizonytalanságában élő muszlim térség a kalifátus 1258-as összeomlását követően ismét végleg az iszlám világ része lett: Irán ezután már sohasem szakadt ki az iszlám világból. Öccse és utódja, Öldzeitü (ur. 1304–1316) is legfeljebb a síizmusig jutott el, de az iszlámot már nem hagyta el.²³ Vallásos életútja jól példázza a korabeli mongol elit multikulturális környezetét, melyben még sok érdekes dolog megeshetett. Öldzeitüt keresztény édesanyja, Uruq-qatun révén Miklós néven keresztelték meg (állítólag IV. Miklós pápa tiszteletére), fiatalkorában a buddhizmust választotta, majd bátyjával, Gázánnal együtt vette fel a szunnita iszlámot, végül síita teológusok hatására a síizmust. Síizmusának maradandó emléke

¹⁹ Tegüder áttérésére ld. Reuven AMITAI: „The Conversion of Ahmad Tegudar”, *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* XXV (2001) 15–43; Reuven AMITAI-PREISS: „Sufis and Shamans. Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XLII (1999) 27–46 (30–31).

²⁰ Gázán iszlamizációjának részletes feldolgozását ld. Charles MELVILLE: „Padshah-i Islam: The Conversion of Ghazan Khan to Islam”, *Pembroke Papers* I (1990) 159–177.

²¹ Erre ld. MELVILLE (20. jz.) 163, 168; AMITAI-PREISS (19. jz.) 34.

²² Gázán kán valláspolitikájára ld. Osman G. ÖZGÜDENLİ: *Gâzân han ve reformları (1295–1304)*. Kaknüs, Isztambul 2009. 333–338.

²³ Öldzeitü síizmusra térésének történetét ld. Judith PFEIFFER: „Conversion Versions. Sultan Öljeitü's Conversion to Shi'ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources”, *Mongolian Studies* XXII (1999) 35–67.

a híres mauzóleum a Teherántól mintegy 240 km-re északnyugatra fekvő Szultánijjében, melyet új fővárosának épített, és a mauzóleumot eredetileg a síizmus alapító alakja, Ali földi maradványainak szánta — ezeket át szándékozott hozatni a jeles iraki szenthelyről, Nadzsafból, de a vállalkozás sikertelensége után az építmény végül saját sírhelyéül szolgált.

A harmadik mongol utódállamról, a közép-ázsiai csagatáj kánságról, melyet itt nem tárgyalunk részletesen, csak annyit szükséges megemlítünk, hogy ezen a területen győzedelmeskedett a legkésőbb az iszlám mint a mongol eredetű uralkodóréteg válása. Az első mongol uralkodó, aki muszlim lett, Tarmasirin kán volt (1331–1334), míg a kánság újraélesztője, Mogulisztán ura, Tugluq-Temür 1354-ben vette fel az iszlámot. Mindkettejükénél szúfi szerzetesek voltak a *conversio* elindítói.²⁴

A mongolok iszlámra térésének néhány kérdése

Miután a történeti háttérrel a rövidebbnél is rövidebben felvázoltam, áttérhetünk néhány felmerülő kérdés megválaszolására.

Először is, kiknek a révén és milyen iszlámot ismertek meg a mongol kánok és előkelők? Mint Berke, Özbek vagy Gázán példájából egyaránt láthattuk, minden esetben az iszlám szúfi képviselői ismertették meg a mongolokat az iszlámmal, s többségük közép-ázsiai eredetű volt. Ugyanez állott a török nomádokra is, akik a XI. századtól kezdve folyamatosan léptek be az iszlám világba, a szúfik ténykedése nyomán. Ez a tény készítette a jeles török tudós, Mehmed Fuad Köprülü arra, hogy 1929-ben megjelent, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* című könyvében felállítsa azt az azóta igen elterjedt tézist, hogy a török-mongol nomádokra azért volt az iszlám miszticizmus nagy hatással, mert a szúfizmus mutatta fel a legtöbb hasonlóságot a belső-ázsiai nomádok samanista képzeteivel.²⁵ Bár végső soron ezt a nézetet senki sem tudta egzakt módon bizonyítani, tény, hogy a szúfizmus közvetítette iszlám volt a legnagyobb hatással a török-mongol népek körében. Nagyon fontos az a különbségtétel, melyet Ahmet Karamustafa és nyomában R. Amitai-Preiss tesz a szúfik két nagy csoportja között:²⁶ az extrém szúfik, akiket dervisnek vagy fakírnak is neveztek, megvetették a világot, koldusszegényen éltek, elvetették a társadalmi normákat,

²⁴ Tarmasirin áttérésére ld. Michal BIRAN: „The Chagadaids and Islam. Sultan Öljeitü's Conversion to Shi'ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources”, *Mongolian Studies* XXII (1999) 35–67; Tugluq-Temür áttérésére ld. Hodong KIM: „The Early History of the Moghul Nomads. The Legacy of the Chaghatai Khanate”, in R. AMITAI-PREISS — D. O. MORGAN (szerk.): *The Mongol Empire and its Legacy*. Brill, Leiden 1999. 290–318 (310–313).

²⁵ Mehmed Fuad KÖPRÜLÜ: *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*. Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stanboul, Isztambul 1929; Mehmed Fuad KÖPRÜLÜ (ford. és szerk. G. Leiser): *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*. University of Utah Press, Salt Lake City 1993.

²⁶ Ahmet T. KARAMUSTAFA: *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1300–1550*. University of Utah Press, Salt Lake City 1994. 85–100; AMITAI-PREISS (19. jz.) 28–29.

különc módon öltözködtek és viselkedtek. E kolduló dervisek társadalmon kívül éltek, s az iszlám intézményrendszere gyakran kivetette vagy üldözte őket. Velük szemben álltak a mérsékelt vagy „intézményes” szúfik, akik az aszkézis enyhébb formáit gyakorolták, s tartózkodtak a szélsőségektől. Nos, ezek a szúfik voltak, akik a török-mongol nomád elit iszlámra térése ügyéért a legtöbbet tették. A mérsékelt szúfikat még az iszlámot el nem fogadó kánok is tisztelték, erre jó példa a híres misztikus és író Aláuddaula Szimnání (1261–1336), akit a Tegüder utáni iszlám-ellenes kor kánjának, Argunnak udvara is általános tisztelettel vett körül.²⁷

Egy másik fontos kérdésünk úgy hangozhat, hogy a mongolok régi vallása, a samanista kultúra teljesen eltűnt-e az iszlám felvételével. Minden vallástörténeti tapasztalatunk azt mutatja, hogy a régi hitek nem tűnnek el teljesen, hanem egy részük átalakulva továbbél az új vallásban. Így történt ez esetünkben is. Egy érdekes példát hadd mondjunk erre! Gázán apja halála után, feleségül vette apja feleségét, Bulughanqatunt (aki Gázánnak természetesen nem volt édesanyja). Ezt a régi mongol szokást a saría határozottan elítélte, és lehetetlenné tette. Mikor Gázán megtudta, hogy el kellene bocsátania feleségét az iszlám jog szerint, komolyan fontolgatta, hogy otthagyja új vallását, az iszlámot. Végül egy *ulema*-nak sikerült elvágnia a gordiusi csomót: mivel Argun pogány volt, házassága is törvénytelen, Gázán házassága előtt tehát semmi akadály.²⁸ A mongol szokások másik maradványa Gázán és más mongol előkelő életében a dzsingiszi törvény, a *jasay* (dzsaszag) tisztelete. Gázán, éppúgy mint sok rokona, szilárdan hitt dédapja és a mongolok Isten általi elhivatottságában, az égi mandátumban. Biztos, hogy a mindennapi élet sok samanisztikus szokását, minden iszlám iránti elkötelezettségük mellett is, megtartották. Rasídaddín például arról tudósít, hogy 1302-ben Gázán kán résztvett egy hagyományos mongol szertartáson, amelynek során vászoncsíkokat aggattak egy fára és körültáncolták, miután Gázán hálával emlékezett arra az esetre, amikor egyszer korábban Isten megsegítette őt enél a fánál.²⁹ Ez az eset világosan mutatja azt a szinkretikus jellegű vallásosságot, mely a korra jellemző lehetett: az iszlám alaptéziseinek és gyakorlatának elfogadása mellett továbbéltek a török-mongol kultúra különböző elemei.

Végül azt a kérdést kell megválaszolnunk, hogy a klasszikus iszlám világ elpusztítóit, a mongolokat egy-két nemzedék elteltével hogyan fogadta mint muszlim megterteket a régi iszlám világ, elsősorban az arabok és a perzsák. A kép nem egyértelmű: úgy tűnik, az Eufrátesztől keletre eső iráni-török és közép-ázsiai világ befogadta őket

²⁷ Szimnání személyére és működésére ld. F. MEYER: „Alā’ al-Dawla al-Simnānī”, *Encyclopaedia of Islam*² II. 162–163; Joseph VAN ESS: „Alā’ al-Dawla al-Semnānī”, *Encyclopaedia Iranica* I/7 (1984) 774–777.

²⁸ A történetet asz-Szafadí (megh. 764/1363) mameluk történetíró két publikálatlan munkája tartalmazza, ld. Reuven AMITAI-PREISS: „Ghazan, Islam and Mongol Tradition. A View from the Mamluk Sultanate”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LIX (1996) 1–10 (3).

²⁹ W. M. THACKSTON (ford.): *Rashiduddin Fazlullah: Jami’u’t-tawarikh. A history of the Mongols*, I–III. Harvard University Press, Cambridge, MA 1998–1999. (Sources of Oriental Languages & Literatures 45. Central Asian Sources IV.) III, 653.

mint frissen megtért muszlimokat, s az egykori hódítást és vérontást elfelejtette. De tehetett-e volna mást, mint ezt, ha egyszer a mongolok mindenütt az uralmat és erőt képviselték, el nem fogadásuk, akár pogányok voltak éppen, akár muszlimok, egyenlő lett volna az öngyilkossággal. Dzsuvainí és Rasídaddín a mongol kánok panegiristáivá váltak, szívből vagy vonakodva, nem tudjuk, de más választásuk, ha túlélni akartak, igazából nem volt. Ezzel szemben az Eufrátesztől nyugatra eső muszlim világ, mely főleg arabokból állt, és az iszlám szülőhelyén, az Arab-félszigeten kívül Egyiptom és Szíria volt a két legfontosabb területe, végig ellenállt a mongol hódításnak és — szerencséjére — egy-két rövid történeti epizódot leszámítva nem kellett a mongol hódítókkal megalkudnia. Ami érdekes, hogy az ilkánok iszlámra térése sem változtatta meg évtizedes attitűdjüket a mameluk állammal szemben: Egyiptomról és Szíriáról sohasem mondtak le, az iszlámra való áttérés után sem. Így nem csoda, hogy az arabok egy része, akiknek különösen éles tollú képviselője volt Taqí al-Dín ibn Tajmijja (1263–1328), nem tudták komolyan elfogadni a mongolok áttérését. A damaszkuszi Ibn Tajmijja az *ulema*-k delegációjával járult a Szíriát megtámadó Gázán kán elé 1299 decemberében, s találkozott is vele Nabk falunál. Ez alkalommal Gázán megkegyelmezett Damaszkusz lakosságának.³⁰ Mindenesetre Ibn Tajmijja elég elszigetelt jelenség volt korában is, messze a fő iszlám áramlatoktól. Kiegyensúlyozatlan radikális — tán még a „fanatikus” névvel is illethetnénk. Nem véletlen, hogy a mai iszlám radikalizmus rátalált személyére, és gyakran idézi őt mint a dzsihád fő propagálóját. A mongolok ellen kibocsátott fatváit ugyanaz a gyűlölet fűti, mint a szúfizmus-sal, a síizmussal vagy a kereszténységgel szembeni engesztelhetetlenségét. A mongolok ellen kötelező szent háborút viselni, mert a mongolok nem lehetnek igazi muszlimok annak ellenére sem, hogy elfogadták a szunnita iszlámot, mivel emberek gyártotta törvényeknek (azaz a jaszának [*yasa*]) engedelmeskednek az isteni törvény, a saría (*šari‘a*) helyett. Egyszóval a dzsahilíja (*ġāhiliya*), azaz az iszlám előtti világ pogány tudatlanságában élnek.³¹

Akár elfogadta őket érzelmileg az iszlám világ, akár nem: az eredmény ugyanaz lett. Végül is a mongol hódítók nyugaton, azaz az Arany Horda és Irán területén, valamint Közép-Ázsiában mindenütt iszlamizálódtak, majd nagyrészt a török népességbe olvadtak be. Mint oly sokszor történt az emberi történelem során: a civilizált meghódítottak túléltek és kulturálisan beolvastották a barbár (vagy legalábbis alacsonyabb kulturális szinten álló) hódítókat.

³⁰ Ibn Tajmijja különböző találkozásairól Gázán kánnal és más mongol előkelőségekkel ld. Denise AIGLE: „The Mongol Invasions of Bilād al-Shām by Gāzān Khān and Ibn Taymīyah’s Three «Anti-Mongol» Fatwas”, *Mamluk Studies Review* XI/2 (2007) 89–120 (103–106).

³¹ A szíriai mongol hadjáratokról és Ibn Tajmijja mongol fatváiról ld. AIGLE (30. jz.).

Munkában a misszió

A korai iszmá'ili misszió hittérítő tevékenységének jellemzői

Hajnal István

Bevezetés

Az iszmá'ilik (iszmáiliták) mint önálló síita közösség létrejötté a 2/8.¹ század második felére nyúlik vissza. Tetterős, titkos, forradalmi szervezetük, az „Isten által az igaz úton vezetett misszió” ügynökök (*da'í*) hálózatán keresztül rendkívül hatékony szervező tevékenységet fejtett ki, és hamarosan példátlan sikereket ért el a korabeli muszlim világban. A mozgalom néhány évtized alatt Délnyugat-Perzsiából és Dél-Irakkól kiindulva az Abbászida Kalifátus (132/750–656/1258) különböző területeire áttért, így többek között Jemen, Bahrain, Szíria, Transzoxánia, majd pedig Észak-Afrika vidékére, ahol a közösség élén megjelent iszmá'ili imám végül új, síita kalifátust alapított, és elindította történelmi útjára a Fátimida-dinasztiát (297/909–567/ 1171).²

A misszió (*da'wa*) elterjesztésének főbb időpontjai a hagyományok szerint a következők voltak: 261/875 és 264/878 között Hamdán Qarmat és fivére, 'Abdán megtérítésével megalapították az iraki gyülekezetet. 268/882-ben a kúfai Ibn Hausab misszionárius letelepedett Adenben, s mintegy két évvel később innen utazott az első misszionárius Indiába, Szindbe. 280/893-ban Abú 'Abdalláh as-Sí'í misszionárius Jemenből érkezett meg a távoli Ifríqiyába, 286/899-ben pedig Abú Sza'íd al-Dzsannábi misszionárius Irakkól ment Kelet-Arábia part menti régiójába, a bahraini al-Qatífba.³ Mintegy negyedszázad alatt az iszmá'ili misszió titkos gyülekezetek egész hálózatát hozta létre, amely a Kaszpi-tengertől Jemenig, az Industól Észak-Afrikáig (Maghrib) terjedt. A mozgalom főhadiszállásán, a szíriai Szalamijjában, ismeretlenül és észrevétlenül élt a „Nagymester”, aki a propagandát a misszionáriusok révén irányította.

A beavatottaknak e Szalamijjában élő férfiú a rejtőző Mahdí létezésének eleven „bizonyítéka” volt. Úgy vélték, csak ő áll kapcsolatban a Mahdíval. A „huddza” volt a titkos szervezet „Nagymesterének” hivatalos titulusa, ő volt Muhammad ibn Iszmá'íl (a rejtőző imám) megbízottja. A „bizonyság” Szalamijjából irányította hálózatát, ügynököket küldött szét az iszlám világ minden részébe, s önmagát kereske-

¹ A dátumoknál az első szám a muszlim, a második a keresztény időszámítás szerintit jelzi.

² A korai *ismā'īl*kre vonatkozó alapismereteket lásd H. HALM: *Das Reich des Mahdi*. München 1991; UÖ: *Die Kalifen von Kairo*. München 2003; F. DAFTARY: *The Ismā'īlīs*. Cambridge 1990, 91–144.

³ Lásd W. MADELUNG: „Ismā'īliyya”, in *Encyclopedia Islamica*. 2. kiad. [a továbbiakban: *EI*] IV 198–203; UÖ: „Karmatī”, in *EI* IV 660–665. Vö. H. HALM: „Methoden und Formen der frühesten ismā'ilitischen *da'wa*”, in H. R. ROEMER — A. NORTH (szerk.): *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients*. Leiden 1981. 123.

dőnek álcázva utazgatott, hogy a titkos gyülekezeteket meglátogassa. A „beszervezés” konspiratív körülmények között zajlott, és kimerítette a felségsértés tényét, hiszen kifejezett célja a síiták által illegitimnek tekintett rendszer, a szunnita Abbászida Kalifátus megdöntése volt. A misszió ennek megfelelően mindenekelőtt az iszlám világ peremvidékein indult meg, az olyan távollévő területeken és szociális közegekben, melyeket a központi hatalom egyáltalán nem tudott ellenőrizni, s amelyek idegenek voltak az uralkodó arab-muszlim arisztokrácia számára, és igencsak ellenségesen álltak vele szemben.

Feltűnő, hogy a misszió konspiratív tevékenysége erősen decentralizált volt. A központi főhadiszállás biztonsági okokból sohasem volt ismert a nyilvánosságnak, Szalamijja közvetlen környékén pedig szemmel láthatóan nem fejtettek ki propagandát. A legközelebbi két missziós terület a Szíriai-sivatag, pontosabban a Palmíra környéki tevehajcsár beduinok legelőterülete, valamint a Ma'arrat an-Nu'mántól nyugatra fekvő Dzsabal asz-Szummaq dombvidéke volt, amelyek Szalamijjától mintegy 80 km távolságra esnek.⁴ Kúfa szawádjának közösségeit a Dajlam-beli Táliqánból, az Öbölvidék és Jemen közösségeit Irakból, a közép-arábiai és a Szind-beli gyülekezeteket pedig Jemenből irányították. A hálózat fontos csomópontja volt az egyiptomi Fuschtát (a régi Kairó) városa. Bár ott jelentős iszmá'ili közösségek nem alakultak ki, Szalamijja és Jemen, valamint Észak-Afrika között a kapcsolatokat az ottani misszióvezetőn keresztül tartották fenn.

A misszionáriusok főként aszketikus tanítómester alakjában történő megjelenése különösen a vidéki területeken, így Kúfa szawádjában, Jemenben, vagy a Szíriai-sivatag beduinjai, illetve a Kutáma berberiek körében Észak-Afrikában keltett kedvező benyomást. A városokban a misszionáriusok következetesen kereskedők vagy kézművesek álcájában léptek fel és tevékenykedtek.⁵ Ibn Hausab, a Jemenbe érkezett misszionárius gyapotkereskedőként telepedett le Adenben és akként teremtett kapcsolatokat a távoli Indiával, Szinddel. Abú Sza'id al-Dzsannábí, a Bahrainba küldött misszionárius pedig al-Qatífbán gabonakereskedőként működött.

Bevett szokás volt az iszmá'ili propagandisták körében a zarándokhelyeken történő tevékenykedés, minthogy ezekben észrevétlenül teremthettek kapcsolatot az egész iszlám világból összesereglett, jámbor hívekkel. Ibn Hausab és társa, 'Alí ibn al-Fadl Kúfából Mekkába utazván gyűjtötte össze előzetes ismereteit Jemen belső helyzetéről a későbbi ottani missziós munkához.⁶ 'Abdalláh as-Sí'í misszionáriust ugyancsak Mekkába küldték, s ott sikerült megismerkednie az észak-afrikai Kutáma törzsből

⁴ Ahū Muḥsin [372/983 után írt] közlése, megőrizte IBN AD-DAWĀDĀRĪ (ed. Š. al-Munaġġid): *Kanz ad-durar wa ġāmi'al-ġurar*. Kairo — Wiesbaden 1961. VI 96. A Szíriai-sivatag beduinjai körében folytatott korai iszmá'ili missziós tevékenységről lásd H. HALM „Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat [290/903]”, *Die Welt des Orients* X (1979) 30–53.

⁵ Lásd AṬ-ṬABARĪ (ed. M. A. Ibrāhīm): *Tārīḥ ar-rusul wal-muluk*. Kairó 1979. X 23, 11–12; AL-QĀDĪ AN-NU'MĀN (ed. F. Dašrāwī): *Iftitāḥ ad-da'wa*. Tunisz 1975. 15–16; IBN AD-DAWĀDĀRĪ (4. jz.) VI/55. HALM (3. jz.) 125–126.

⁶ AN-NU'MĀN (5. jz.) 13–14.

való berber zarándokokkal, s ekképpen értesülhetett a távoli Ifríqiya kedvező lehetőségeiről a misszióalapításhoz.⁷ Ugyanakkor az iszmá'ili ügynökök és futárok számára mindenkor a zarándokkaravánok, valamint a kereskedőkaravánok ismeretlenségében történő utazás volt a legbiztonságosabb.

A 3/9. századi iszmá'ili mozgalom propagandája a sokféle hátterű és hátrányos helyzetű népesség számára a legtöbbet ígérő tanítás volt, mivel ideológiájában a központi gondolat a Mahdí (*Qá'im*) közeli feltűnéséhez kapcsolódó várakozás volt, aki eljövételével majd megteremti az igazság uralmát a világon.⁸

Az utolsó általánosan elismert imámita síita vezető, a 11. imám 260/874-ben hunyt el. Az a nézet, hogy egy 12. rejtőző imám is létezik, még nem volt szilárd meggyőződése a síita többségnek, és sokakban kétség is támadt felőle. A sí'a ekképpen súlyos megpróbáltatáson ment keresztül: a politikai tétlenség feletti reményvesztettség, a 12. imám állítólagos rejtőzését illető kétségek, a Mahdí visszatérésének késlekedése miatti csüggedtség, a síita közösségek cselekvésképtelensége és szétforgácsoltsága — mindez elbizonytalanította a síitákat, és az iszmá'ili misszió javára szolgált. Nem volt tehát véletlen, hogy a propagandisták a Mahdíért folytatott új propagandájukkal mindenekelőtt Irak és Irán síita közösségeit vették célba.⁹

A missziós területek (Irán, Irak, az Öböl-vidék, Jemen, Észak-Afrika)

A mozgalom első missziós területe a Kaszpi-tengertől délre fekvő Dajlam hegyvidéke volt. Az innen származó katonák, akik a 3/9. és 4/10. században az iszlám világ zsoldosai voltak, jelentős mértékben hozzájárultak a misszió elterjesztéséhez. A nagyvárosokbeli kaszárnyáik gyakran voltak az „igaz vallás” titkos központjai és az iszmá'ili ügynökök támaszpontjai.¹⁰ A második missziós terület Irak volt, pontosabban a Kúfát környező, Eufrátesz menti mezőgazdasági terület, a „fekete föld” (*szawád*), ahogyan a megművelt, öntözött vidéket a vörös sivatagtól megkülönböztetve nevezték. Bár Kúfa városa kezdetektől fogva a sí'a bölcsője volt, mint tartományi székhely veszélyesnek bizonyult a szervezkedéshez. Ezért a propagandisták az Eufrátesztől keletre fekvő, Babilon romjai körül lévő falvakba mentek, ahol ebben az időben a földművesek még az arámi nyelvet, azaz a nabateust beszéltek, és iszlámhitük meglehetősen felszínes lehetett.

⁷ AN-NU'MÂN (5. jz.) 30–31.

⁸ A Próféta családjából (*ahl al-bait*) való Mahdí eljövételéhez fűződő messianisztikus várakozások alapvető hitelv voltak nem csupán a radikális sí'a, hanem az imámita síiták, azaz a későbbi „tizenkettesek” (*itnā'ašariyya*) és az iszmá'ilik körében is. Lásd, W. MADELUNG: „al-Mahdí”, in *EI* V 230–238. A korai iszmá'ili doktrínáról lásd, F. DAFTARY (ford. Hajnal István): *Az iszmá'iliták rövid története*. Budapest 2006. 64–71; W. MADELUNG: *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany 1988. 93–100.

⁹ Vö. HALM (3. jz.) 131; I. K. POONAWALA: „The Beginning of the Isma'ili *da'wa*”, in F. DAFTARY — J. W. MERI (eds.): *Culture and Memory in the Medieval Islam*. London 2003. 341–342.

¹⁰ V. KLEMM: *Die Mission des fatimiden Agenten al-Mu'ayyad fī d-Dīn in Šīrāz*. Frankfurt 1989. 140.

At-Tabarí (h. 310/923) bagdadi krónikaíronál olvasható egy iszmá'ili propagátornak 294/907-ben a bagdadi hatóságok előtt tett vallomása,¹¹ miszerint az első toborzó Khúzisztánból érkezett ide, és a Babilon körüli (a mai al-Hilla melletti) falvak egyikében telepedett le. Szállást egy szatócs házában talált, létfenntartását napszámosként, a betakarított datolyatermés őrzésével biztosította. Emellett céltudatosan hirdette tanításait a parasztoknak. Egy napon betegen és tehetetlenül hevert az út mentén, s egy Karmíta (*Qarmat*) nevű fuvaros rátalált, felrakta őt a szekere, házába vitte, és felépüléséig ápolta. A propagandista a fuvaros házában maradt, hirdetni kezdte tanításait ebben a faluban is. Mindenkitől, akit beavatott hitének titkaiba, egy-egy dinárt szedett be, amelyről azt mondta, hogy azt a rejtőző imámnak, a Mahdínak teszi félre. Közössége hamarosan oly népes lett, hogy tizenkét „előljárót” (*naqīb*) kellett beiktatnia, akiknek ezt mondta: „Olyanok vagytok, mint Jézus tanítványai!”

Ezt a legrégebbi beszámolót főbb vonásaiban megerősítik azok az értesülések, melyeket a kúfai Ibn Rizám szunnita hitvitázó szerzett iszmá'ili informátoraitól a IV/X. század első felében.¹² Ebben a tudósításban is az úton találkozott a fuvaros az iszmá'ili propagandistával, aki az útirány felől érdeklődött, majd kettesben haladtak tovább, és szóba elegyedtek egymással. A beszélgetésüket felidéző dialógus hasonlatosságot mutat más iszmá'ili szövegekben hagyományozott beszervező beszélgetésekkel és propagandatörténetekkel. Módszereiben is azonosságot találunk, ami bizonyára nem véletlen, és feltehetően a misszió tényleges gyakorlatát tükrözi. Halm szerint ez mindenekelőtt a félig sejtetés, a hatásos megszakítás, a rejtelmes elhallgatás technikájában nyilvánul meg, ami részben felkelti a megszólított kíváncsiságát, részben pedig beavatottá teszi őt, ugyanakkor újabb kérdésekre készíti, s további felfedezésekre csábítja.¹³

E tudósítás szerint

al-Huszain al-Ahwázit toborzóként küldték Kúfa szawádjába. Amikor ő odament, útját egy Qum Bahrámnévű falu felé vette. Útközben találkozott egy Hamdán ibn al-As'ath nevű emberrel, akit Qarmat néven ismertek, minthogy alacsony termetű volt, rövid lábai voltak, és apró léptekkel járt. Emiatt illeték őt a Qarmat névvel. Vele volt egy ökör, amelyen terhet szállított. Al-Huszain al-Ahwázi megkérdezte tőle:

— Melyik út vezet Qum Bahrámba?

— Ez az én falum — válaszolta Qarmat. — Én is oda megyek.

Együtt haladtak tovább. Miután egy kis ideig mentek, Hamdán azt mondta neki:

— Azt gondolom, hosszú út [van mögöttem], minthogy kimerültnék [látszol], ülj hát fel az ökrömrre!

Al-Huszain így válaszolt:

¹¹ AT-ṬABARĪ (5. jz.) X/23–25.

¹² A „karmita” kifejezés AT-ṬABARĪ (5. jz.) X/24, 7 szerint ’vörös szemű’-t jelent. A *qarmat* név magyarázatát lásd IBN AD-DAWĀDĀRĪ (4. jz.) VI/44, 7 megjegyzésében. A *qarmatīye* becézett alakot használja AN-NAWBAḤTĪ (szerk. H. Ritter): *Fīraq aš-Ši'a*. Lipcse 1934. 61, 7; AL-QUMMĪ (szerk. M. Ğ. Maškūr): *al-Maḡālāt wal-fīraq*. Teherán 1963. 83, 12; és NIẒĀM AL-MULK (szerk. H. Darke): *Siyāsatnāma*. London 1978². 184, 2; Vö. W. MADELUNG: „Ḥamdān Qarmat”, in *EI* III 123–124.

¹³ HALM (3. jz.) 130; UŐ (2. jz.) 35–36.

— Nem kaptam rá meghatalmazást, hogy ezt tegyem.
 — Úgy beszélsz, mintha olyan parancsra cselekednél, amit valaki más adott neked!
 — Így is van.
 — Ki az, aki megparancsolta neked, mit tegyél és mit ne tegy?
 — Ő, aki fejedelmként uralkodik feletted és felettem, s akinek [hatalmába] az evilág és a túlvilág egyaránt tartozik.

Hamdán Qarmat meglepődött, majd elgondolkozva al-Huszain felé fordult, s rátekintett. Azután ezt mondta:

— Ide figyelj! Senki más nem uralja e világot és a túlvilágot, csak az Isten!

— Csakugyan, és Isten annak adja birodalmát, akinek ő akarja!

Hamdán Qarmat tovább kérdezősködött:

— Mit akarsz abban a faluban, amely felől engem kérdeztél?

A másik azt felelte:

— Egy zsákot bíztak reám, amelyben Isten titkának a tudása található. Meghagyták nekem, hogy annak a falunak a lakóit gyógyítsam meg, tegyem őket gazdaggá, üdvözítsem őket, s a világ uralmát ragadjam ki azok keze közül, akik most birtokolják, s juttassam hatalomra amazokat!

S [a misszionárius] elkezdte toborzó [munkáját], és a szemfényvesztést, midőn látta, hogy Qarmat figyelmesen hallgatja őt. Végül Qarmat azt mondta neki:

— Ide figyelj! Az Istenre kérlek, nem bízhatnál rám valamit abból a hatalmas tudásból és megmentenél engem, s az Isten pedig téged?

— Addig nem, míg meg nem mosakodtál, s meg nem tisztítottad magad és nem vettem tőled fogadalmat és esküt, amint az Isten vette azt prófétáitól és küldötteitől. Utána majd közlöm veled azt, ami hasznodra lesz.

Mikor ők ketten egy kanálishoz értek, Qarmat megmosdott benne, és közben a másikat kérlelte, míg az feleskette őt. Qarmat aztán arra biztatta a misszionáriust, hogy lakjék a házában és családtagjait is avassa be, s így is történt. Hamdán Qarmat és sógora, 'Abdán a Mahdí ügyének legbuzgóbb hívei lettek. A misszionárius letelepedett Qum Bahrám faluban, megélhetését szabóként és a leszedett datolya őreként biztosította. A falubeliek egymással versengtek abban, hogy esténként ki fogadja be otthonába a Mahdí küldöttét. Miután ő elhunyt, Hamdán Qarmat lett az utóda.¹⁴

A harmadik missziós terület, az Öböl-vidék iszmá'ili vagy qarmati közössége létrejöttéről Ibn Rizám tudósítása révén ugyancsak jól tájékozódhatunk.¹⁵ A bahraini misszió később, az iszmá'ili mozgalomban 286/899-ben bekövetkezett szakadás után különös jelentőségre tett szert.

A negyedik missziós terület, Irán, Irak és az Öböl-vidék mellett, Jemen volt. Az a misszionárius, aki a napjainkban is létező jemeni iszmá'ili közösséget megalapította, szintén Irakból érkezett oda: Ibn Hausab volt, és Kúfa szawádjából származott.

¹⁴ Ahū Muḥsin közlése: IBN AD-DAWĀDĀRĪ (4. jz.) VI/44–46; AN-NUWĀIRĪ (szerk. M. al-Ḥinī): *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*. Kairó 1984. XXV/189–191. A forrás Ibn Rizām, miként azt az összefoglalás mutatja: IBN AN-NADĪM (szerk. R. Tağaddud): *Kitāb al-Fihrist*. Teherán 1971. 238, 17–21.

¹⁵ Ahū Muḥsin (aki Ibn Rizāmot személyesen ismerte) közlése: IBN AD-DAWĀDĀRĪ (4. jz.) VI/55–62; IBN ḤAUQAL (szerk. J. H. Kramers): *Šūrat al-arḍ*. Leiden 1938. 295; 'ABD AL-ĠABBĀR AL-HAMADĀNĪ (szerk. 'A. 'Uṭmān): *Taḥbīt dalā'il an-nubuwwa*. Bejrút 1966. II/378; NIẒĀM AL-MULK (12. jz.) 195. A bahraini iszmá'ili közösség korai történetéről lásd HAJNAL István: *A qarmatīk története Bahrainban (273/886–470/1078)*. Budapest 2012. 56–88.

Önmaga le is írta jemeni misszióját az életrajzában, ami az iszmá'ili misszió történetének egyik legfontosabb forrása.¹⁶ Ibn Hausab a saját missziójának története mellett azt is elmondja, hogy későbbi társa, a másik misszionárius, 'Alí ibn al-Fadl, aki egy jemeni zarándokkaravánnal 226/880-ban teljesítette a mekkai zarándoklatot, miként utazott tovább törzsének néhány tagjával együtt Irakba, hogy ott a legjelentősebb síita szentélyt, a mártír al-Huszain imám sírját Kerbalában (Karbálá') felkeresse.¹⁷ A síiták, miként már korábban is, az egész muszlim világból áradtak ide, hogy meggyászojják a sí'a legnagyobb mártírját. A karbalá'í kegyhely természetesen gazdag „vadászterület” volt az iszmá'ili szervezőknek. A misszionáriusok a kedvező alkalomra várva rendszerint itt leselkedtek a síita zarándokokra, hogy megkörményezzék őket.¹⁸

Ibn al-Hausabot és társát, 'Alí ibn al-Fadlt az iszmá'ili misszióhoz történt megtéréséhez al-Huszain imám emlékeztetének mélységes átélése vezette, ami nem csupán a síita hívő hűségének mértékét határozta meg, hanem őt az új misszió oldalára is állította, s később misszionáriussá is tette.¹⁹ Amint az ifjú jemeni zarándok al-Huszain sírjánál buzgón a gyász érzéseibe merült, egy misszionárius észrevette őt.

'Alí ibn al-Fadl sírt és zokogott, al-Huszain dicső elnevezéseit sorolgatta, és erényeit magasztalta. Az egyik toborzó nap mint nap figyelemmel kísérte őt e cselekedetében, s mikor látta komolyságát és buzgalmát, félrevonta őt, nyíltan kezdett vele beszélgetni, és felfedett neki egy keveset a titkos tudásból (*'ilm*). Néhány kérdést is feltett neki. 'Alí ibn al-Fadl hozzá szegődött, és kitartóan tudakozódott szándéka iránt. Egy napon beszélgetés közben a férfi azt kérdezte tőle:

— Ha annak idejében éltél volna, aki e sírban fekszik, s aki felett oly sokat könnyezel, és ki nek Urát te oly sokat dicsőíted, ha akkor éltél volna, és látod őt, mit tettél volna az ő ügye érdekében?

[Az ifjú] azt válaszolta:

— Az Istenre [esküszöm], hogy alázatosan meghajolnék előtte, és megcsókolnám a földet, amelyen ő járt. Gyönyörködnék dicsőségében és ragyogásában. S ha tanúja lennék az ő pusztulásának, én lennék az első, aki engedné magát [szúrás által] leteríteni a színe előtt.

— De mert ez neked többé már nem lehetséges — mondta a másik —, hát most mit tennél?

— Nem látod, mennyire szenvedek a szomorúságtól miatta, és gyászolom őt?

A misszionárius azt mondta:

— Minthogy neki már vége van, nem gondolod-e, hogy Isten véget vetett az ő ügyének? És halálával megfosztotta az emberiséget az ő [élő] bizonyítékától (*huddzsa*)?

— Semmiképpen [sem]! De mit jelentsen ez nekem?

A férfi hallgatott. 'Alí ibn al-Fadl unszolta és kérlelte őt:

¹⁶ Megőrizte AN-NU'MĀN (5. jz.) 1–26, 30–43; angol fordításban lásd H. Haji (ford.): *Founding the Fatimid State*. London 2006. 19–41, 45–48. A korai iszmá'ili misszióról Jemenben lásd H. HALM: „Die *Sirat Ibn Hausab*: Die Ismailitische *da'wa* im Jemen und die Fatimiden”, *Die Welt des Orients* XII (1981) 107–135.

¹⁷ A Próféta mártír unokájának emlékét a sí'a több mint ezer éven át életben tartotta, tragikus eseményeit újra meg újra felidézte, és a hívek lelkébe véste az évenkénti muharram hó 10-i megemlékezések során. Lásd M. AYYOUB: *Redemptive Suffering in Islam*. Hága 1978.

¹⁸ HALM (3. jz.) 129.

¹⁹ Vö. POONAWALA (9. jz.) 343.

— Az Istenért, te nem tetted volna ezt a célzást, ha neki nem volna valamiféle „bizonyítéka” nálad. Vigyél el hozzá!

S a sarkában volt, a férfi pedig szabadulni igyekezett tőle, s míg ő kitartóan beszélt hozzá, a férfi magába zárkózott. Végül eljött az ideje, és társai útra keltek. Ő elbúcsúzott tőlük, adott nekik egy levelet a családja számára, és ott maradt. Azután midőn a misszionárius is a hazautazáshoz készülődött, 'Alí kész volt őt követni. A férfi megkérdezte tőle:

— Hová akarsz menni?

Ő pedig ezt válaszolta:

— Veled akarok menni! Istenre [mondom], nem akarlak téged addig elhagyni, míg meg nem mutatod nekem az utat ahhoz, akire céloztál.

Így aztán vele ment.²⁰

A misszió központjában, az iraki Kalwádhában az ifjúnak egy másik próbatételt kellett kiállnia. Negyven napig egyedül hagyták egy mecsetben, s közben a misszionáriusok titokban figyelték őt. Az állhatatosság e vizsgája után felesküdt, s megengedték, hogy láthassa mesterét, Hamdán Qarmatot. A jemeni ifjú megnyerése a misszióknak új távlatokat nyitott. A kúfai Ibn Hausabot, akit már korábban beavattak, szemelték ki arra, hogy 'Alí ibn al-Fadllal Jemenbe menjen, és ott új gyülekezetet alapítson.²¹

Ibn Hausab önéletrajzában elmondja, hogy mesterétől egy könyvet kapott, s az egy jótanáccsal bocsátotta el őt:

Ha összetalálkozol valakivel, aki az érvelésben kitanultabb nálad, húzódj vissza tőle, és fordulj a titokhoz (*bátin*) [...] Egyszerűen hagyd abba a társalgást, és add értésére, hogy a válasz mögött, amelyet elmondani kívánsz, még valami titokzatos rejtőzik, amit nem közölhetsz, s addig kell titkolnod előtte, míg a helyénvaló érv vele szemben a rendelkezésedre nem áll.²²

A kapcsolatot először Jemenből teremtették meg Észak-Afrikával, ahol aztán a misszió a legjelentősebb győzelmét ünnepelhette. Az a férfiú, aki a Mahdí birodalmát létrehozta, Kúfából származott, Abú 'Abdalláh al-Huszain volt a neve, és „a síita” utónévvel illették. Abú 'Abdalláhot és fivérét, a nála alig egy évvel idősebb Abú l-'Abbászt egy Abú 'Alí nevű toborzó szervezte be Kúfában, aki a szomszédságukban lakott. Amikor Abú 'Alí áthelyezte tevékenységének területét Egyiptomba, mindkét fivér engedélyt kapott, hogy őt elkísérje oda.²³ Az idősebb fivér, Abú l-'Abbász ezt követően futárszolgálatot teljesített Egyiptom és a szalamijjai központ között, az ifjabb fivért, Abú 'Abdalláhot pedig Jemenbe küldték, hogy Ibn Hausab oldalán ott bizonyíthassa elkötelezettségét. Az Abú 'Abdalláh as-Sí'í kalandos pályafutásáról és látványos felemelkedéséről szóló beszámoló valószínűleg saját életrajzából ered, amint az Ibn Hausab esetében is a saját leírásában maradt ránk.²⁴

²⁰ AN-NU'MĀN (5. jz.) 9,10–10,12.

²¹ A két misszionárius szervezésének részleteit lásd HALM (2. jz.) 38–42.

²² AN-NU'MĀN (5. jz.) 11–12,9; Vö. HALM (3. jz.) 131; UŐ (2. jz.) 42.

²³ MUḤAMMAD AL-YAMĀNĪ (szerk. W. Ivanow): „Sīrat Ġa'far al-ḥāḡib”, *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt* IV/2 (1936) 121, 15–28.

²⁴ An-Nu'mān írásának zöme e misszionárius életrajza, bár erre közvetlen említés sehol sem történik, minthogy később kegyvesztett lett a fátimida udvarban. Közléseiből kitűnik, hogy Abú 'Abd-

278/892 májusában Abú 'Abdalláh Egyiptomból Mekkába ment a zarándoklat-ra, onnan pedig a hazafelé tartó jemeni zarándokokkal tovább utazott Jemenbe. Alig egy évet töltött Ibn Hausab mellett, aki a tanítómestere lett. Már a következő évben, 279/893. február végén újra útnak indult a zarándokkaravánnal Mekkába, ahonnan Egyiptomba szándékozott visszatérni.²⁵ Ibn Hausab adott mellé egy társat, akinek kíséernie és segítenie kellett őt úgy, ahogyan az a misszionáriusoknál szokásban volt, miként hajdanában 'Alí ibn al-Fadl kísérte Ibn Hausabot, hogy semmi baj ne történjék vele, és legyen vele valaki, aki őt szükség esetén helyettesítheti, amíg a további utasítások a központból megérkeznek. A zarándoklati szertartások során, a Mekka melletti Minában a két misszionárius felfedezte az Ifríqiyá-beli Constantine vidékéről származó Kutáma törzs berber zarándokait, akik között sí'ták is voltak.²⁶ Abú 'Abdalláh beszédbe elegyedett velük, majd együtt utaztak Mekkából Egyiptomba, és a misszionáriusnak sikerült a berberök bizalmát és elismerését megszereznie. A zarándokokkal folytatott párbeszédet maga Abú 'Abdalláh idézhette fel újra emlékezetből, s az elbeszélés hitelesen adja vissza azokat az alapelveket, melyek szerint a jövőendő missziós területet kiválasztották:

A beszélgetés folyamán Abú 'Abdalláh folyamatosan kérdezgette őket a földjükről és azokról a viszonyokról, amelyek között népük él. Azokból a dolgokból, melyeket elmondtak neki, a misszionárius láthatta, hogy a vidék kedvező a terveinek. Többek között azt kérdezte meg tőlük:

— Miként engedelmeskedtek hát a hatóságnak (*szultán*), és hogyan rendelkezik felettetek?

Ők ezt válaszolták:

— A mi engedelmességünk és a kormányzás kimerül abban, hogy mi azt mondjuk: „Van hatóság (*szultán*).

— És milyen távolságra van tőletek?

— Tíznapos járásra.

— Vannak-e erődített városok a közeletekben?

Ők igennel válaszoltak és megemléstettek Mílát, Szatífot és Bilizmát, és elmondták azt is, hogy azok [a települések] az ő vidékükön fekszenek. [A misszionárius] megkérdezte tőlük, van-e ott helytartója Észak-Afrika [Ifríqiyá] kormányzójának [a qairawáni emírnek], s ők azt válaszolták, hogy ott csupán olyan férfiak vannak, akik az egyes városok fölött maguk uralkodnak. Ők a kormányzó javára nem tesznek többet, mint hogy a szószékről a nevére mondják el az imát. Ekképpen ők a kormányzat iránti hódolatukban ugyancsak engedetlenek.

— Kötelesek vagytok-e nekik engedelmeskedni?

— Semmiképpen, inkább ők kedveskednek azoknak, akik közülünk hozzájuk mennek, mivel mi [erő]fölényben vagyunk velük szemben!

— Akkor hát ki uralkodik felettetek?

alláh volt a jámborabb, állhatatosabb egyéniség, bátyja, Abú-'Abbász inkább rosszindulatú, ármánykodó lelkületű és gyanakvó volt, még 'Ubaidalláh al-Mahdíval, az első fátimida uralkodóval szemben is, ami azután a két testvér bukását okozta: AN-NU'MĀN (5. jz.) 309–319. Vö. HALM (2. jz.) 148–156.

²⁵ AN-NU'MĀN (5. jz.) 31–32.

²⁶ A síita hitelveket Északkelet-Algériában a II/VIII. század közepe tájékán két, Keletről érkezett misszionárius terjesztette el. Lásd AN-NU'MĀN (5. jz.) 26–30. Vö. POONAWALA (9. jz.) 350.

— Nálunk mindenki maga rendelkezik önmaga felett! Nekünk valamennyi törzsünkben kiváló férfiak vannak, s vannak közöttünk olyanok, akik érdeklődnek kissé a tudományok iránt, és vannak közöttünk tanítók is, akikhez tanácsért fordulhatunk a vallás dolgaiban, s akiket vitás ügyekben döntőbírónak kérünk fel. De ha a bírók ítéletet mondanak valakire, akkor az kötelezőnek tekinti azt a maga számára, amit kiróttak ellene, s amennyiben szembehelyezkednék [az ítélettel], a törzsi gyűlés (*dzsamá'a*) fellép ellene. Azt, amivel mi vagyonunkból tizedként (*usr*) vagy alamizsnaként (*zakát*) tartozunk, önszántunkból elhozzuk, s a közöttünk lévő szegényeknek adjuk!

— És emellett semmiféle hatalomnak nincsen befolyása rátok?

— Nem — mondták ők —, nincs!

— Mekkora a ti területeitek?

— Ötnapi járóföld hosszában és háromnapi szélteben!

— És egyetlen törzs vagytok-e?

— A Kutáma berber név egyesít bennünket, de mi törzsekre, klánokra és nagycsaládokra oszlunk!

— Távol éltek-e egymástól?

— Nincsenek közöttünk nagy távolságok.

— Egyetértésben vagytok-e egymással?

— Nem, [olykor] hadakozunk egymással, de a viszályok után újra megegyezünk! Sokan közülünk békében élnek másokkal, de vannak akik háborúskodnak. Ez van nálunk szokásban!

— De ha idegen hatol be közétek, összekovácsol-e az titeket?

— Azt még senki sem kísérelte meg!

— És miért nem?

— Mert olyan sokan vagyunk, és földünk átjárhatatlan!

— Mennyien vagytok hát?

— Közülünk még senki, de másvalaki sem számolt meg bennünket soha, már amennyire mi tudjuk!

— Vannak-e lovaitok és fegyvereitek?

— Azok a mi legfontosabb vagyonunk és valamennyiünk büszkesége! Ezeket a dolgokat összegyűjtjük, mert szükségünk van rájuk az egymás közti háborúskodásban.²⁷

A misszionárius a beszélgetés során mindezeket és még egyebeket kérdezett meg tőlük, ezután pedig a társalgást az egyes városokra és törzsekre terelte át, s mindezeket úgy kérdezte meg tőlük, mintha különösebb ok nélkül, csupán a beszélgetés kedvéért vetette volna fel azokat. De mindent megtartott emlékezetében, és hagyta magát informálni arról, amit tudni akart, mert határozott várakozással és reménységgel volt irántuk. Eközben azoknak sejtelve sem volt arról, amit ő akar. Ők mind-ebben csupán a társalgást látták. A misszionárius viszont elégedett volt mindazzal, amit hallott, és arra a meggyőződésre jutott, hogy velük eljuthat céljához.

Midőn Abú 'Abdalláh as-Sí'í megérkezett Egyiptomba, elmondta, hogy ott kíván maradni, és megélhetését iskolai tanítóként biztosítja majd. A Kutáma törzsbeli sííták viszont sürgették őt, hogy jöjjön velük a földjükre, és tanítson ott. Gazdag fizetséget ígértek neki. A misszionárius színleg ellenállt, de végül engedett a kérésüknek. 279/893 júniusának elején Abú 'Abdalláh as-Sí'í a Kutáma törzsnek a mai Kis-Kabília térségében lévő szállásterületére érkezett,²⁸ a Constantine-től nyugatra eső erdős vidékre. Társai versengtek a megtiszteltetésért, hogy a tudós férfiút maguk

²⁷ AN-NU'MĀN (5. jz.) 36.

²⁸ AN-NU'MĀN (5. jz.) 47.

közé befogadhasák. Ő pedig Íkdzsánt, az egyik hegyvidéki települést választotta lak-helyéül, a Banú Szaktán törzs szállását, amelyhez a síita zarándokok is tartoztak.²⁹

A misszió módszerei

Miután az iszmá'ili misszió megfelelő szervezettségi szintet ért el, rátermett propagandistái erőfeszítéseinek köszönhetően egyre növekvő számban szerzett híveket magának a széles tömegek körében. Az iszmá'ili propagandistákat számos tartományba küldték szét híveket szerezni, s ők a legkülönbözőbb társadalmi rétegeket próbálták meggyőzni. Kezdeti sikereiket elsősorban a kevésbé urbanizált környezetben aratták, mégpedig a kalifátus kormányzati központjaitól távol eső területeken. Szociális szempontból tekintve a korai iszmá'ili mozgalom az Abbászidák elnyomó uralmával, a kiváltságos városi rétegekkel és a központosított kormányzással szembeni tiltakozást testesítette meg. Miként arra már a kortárs szunnita szerzők és később a modern kutatók is rámutattak, az iszmá'ili mozgalom kezdeteitől fogva különös figyelmet fordított a szociális sérelmekre, az alsóbb néprétegeket ért méltánytalanságokra.³⁰

Az iszmá'ili hívek szociális összetétele régióról régióra változott, annak a ténynek ellenére is, hogy a korai iszmá'ilijja elsősorban a nem-urbánus környezetben hatott. Irakban a misszió főként Kúfa szawádjának falusi lakóit célozta meg tanításaival, ill. bizonyos mértékig a szomszédos törzsi népességet. Ebben a félig letelepült, félig beduin környezetben építette ki az iszmá'ilijja azt a szocioökonómikus rendszert, amely kezdetben sikereket mutatott fel. Bahrainban és Szíriában a beduin törzsek alkották a mozgalom derékhadát. Jemenben az iszmá'ilijját a hegyvidéki régió törzsi népessége támogatta. Később, Észak-Afrikában a misszió a Kutáma berber törzsek közösségeire épült. Perzsiában a misszió eredetileg a falusi népességet vette célba, s a Dzsibál-vidék első misszionáriusai a Rajj környéki falvakra összpontosították tevékenységüket.³¹

A korai iszmá'iliknak voltak híveik a városokban is, érdekes módon a felsőbb rétegek körében. De miként a korábbi zandzs rabszolga-felkelés (254/869–270/883) esetében is történt, a városi szegény néprétegek nemigen csatlakoztak hozzájuk. Talán azért nem, mert nem értették meg, hogy az iszmá'ili misszionáriusok az ő érdekeiket is képviselik. Ez azzal a következménnyel járt, hogy a mozgalom nem tudott gyökeret verni a városokban. A korai iszmá'ilijja ezért mindenekelőtt a parasztok és a beduinok felé fordult, s az ő támogatásukra számított.

Miután a misszió Perzsiában korán felismerte, hogy a mozgalomnak nem sikerült széles körben párthíveket szereznie a hatalom elleni lázadásokhoz — miként ez

²⁹ AL-MUQADDASÍ (szerk. M. J. de Goeje): *Aḥsan at-taqāsīm*. Leiden 1906. 241, 4. *Madīnat Ik-ğān*; AN-NU'MĀN (5. jz.) 170, 3 szerint Íkdzsán még alig kétnapi járóföldre volt Constantine-tól.

³⁰ Lásd 'A. HAMDĀNĪ: „Evolution of the Organisational Structure of the Fāṭimī da'wa”, *Arabian Studies* III (1976) 96–97.

³¹ DAFTARY (8. jz.) 55–56.

az arab területeken is történt — új politikát folytatott. E politikának megfelelően, amelyet főleg Khurászánban és Transzoxániában érvényesítettek, a misszionáriusok az uralkodó rétegek irányában fejtették ki tevékenységüket. Ezt jelzi többek között az a tény, hogy egy ottani emírt, aki maga is a helybeli előkelőségek közé tartozott, választottak meg a misszió északkelet-perzsiái fejének. Ámde annak ellenére, hogy a misszió számos magas méltóságot meg tudott nyerni ügyének, az új politika nem járt tartós politikai sikerrel, s a mozgalom az uralkodók megtérítése révén sem tudott egyetlen keleti tartományt sem megszerezni. Csupán Szind volt az a régió, ahol a korai misszió végül néhány évtizedig meg tudta vetni a lábát. Ott az iszmá'ilik, miután elismerték a Fátimidák fennhatóságát, megnyerték maguknak a helybeli uralkodót, és Multánt a fővárosukká tették.³²

A titoktartás

Az iszmá'ili források szerint, amikor az Észak-Afrikába érkezett misszionárius, 'Abú 'Abdalláh as-Sí'í első híveit feleskette:

... titoktartásra kötelezte őket, az ujját a szájukra helyezte.³³

Ez a jelzés nyomatékosan értésére adta az újonnan beavatottnak, hogy most már veszélyes titkot bíztak reá. A misszionárius úgy lépett fel, mint aki „Istenhez közel álló”, azaz „Isten kegyeltje” vagy „bizalmasa” (*walí Alláh*).³⁴ Ezt a megjelölést, amelyet az iszlámban elsősorban „szent életű” értelemben használnak, később valamennyi hívőre kiterjesztették, akiket a misszió megnyert magának. Ők valamennyien az „Isten kegyeltjei” (*aulijá' Alláh*) lettek és egyedüli „igazhívők” (*mu'minún*)³⁵ a beavatatlanok nagy tömegével ellentétben, akik csak „muszlimok” (*muszlimún*) maradtak, s bár követték az iszlám vallás jog, „külső” (*zāhir*) előírásait, nem ismerték annak „rejtett” (*bātin*) értelmét. Az „igazhívők” alkották a „hitközséget”, ők voltak a „hitestvérek” (*ikhwán*), és egymást is így szólították.³⁶

A leendő igazhívő felvétele a közösségbe a szervezett kérésére történt. A beavatandó személy, „aki a választ várta” (*musztadzsi'b*), kérte meg a misszionáriust a beavatásra, aki magához hívta őt.³⁷ Az újonc felvétele „Isten kegyeltjei”, „a hitestvé-

³² AL-MUQADDASĪ (29. jz.) 481–482; Vö. DAFTARY (8. jz.) 93–94; 'A. HAMDĀNĪ: *The beginnings of the ismā'īlī da'wa in Northern India*. Kairó 1956. 3–6.

³³ AN-NU'MĀN (5. jz.) 42, 3.

³⁴ AṬ-ṬABARĪ (5. jz.) X/127, 6 említi mint az iraki misszionárius, Zakarija titulusát, de a bahrai-ni missziófőnök, al-Dzsannábí megnevezése is ez volt. Vö. W. MADELUNG: „Faṭimiden und Baḥra-inqarmaṭen”, *Der Islam*, XXXIV (1959) 81.

³⁵ AN-NU'MĀN (5. jz.) 50, 53. 7, 123; „Kitāb al-Mahdī ilā nāhiyat bil-Yaman”, in Ḥ. F. AL-HAMDĀNĪ: *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*. Kairó 1958. Arab szöveg: 11, 12.

³⁶ „Yā aḥbānā”: AN-NU'MĀN (5. jz.) 52, 11.

³⁷ AN-NU'MĀN (5. jz.) 212: *sa'alahu d-da'wata fa-da'āhu*.

rek” közé azzal a „fogadalommal” (*ahd*) történt meg, amelyet a misszionárius tétetett le vele.³⁸ Ezzel elkötelezte őt a misszionának, s a következőt mondta neki:

Mindent tarts titokban, amit hallani fogsz, és amit már hallottál, amit tudsz, s amit tudni fogsz, amit már átéltél, s amit tapasztalni fogsz általam őt illetően, aki az igazság urának (*száhib al-haqq*) érdekében a városban székel.

Ezután beavatandó részletekbe menően felesküdt az iszlám összes parancsolatának és előírásának betartására.³⁹

Az iszmá'ili hitvallás részleteit a beavatandó személynek persze nem kellett ismernie, a titoktartás viszont kötelezettsége és a rejtőző imám iránti engedelmessége a misszió titkaiba történő beavatás feltétele volt. Ez a titoktartás volt a beavatott megkülönböztető jegye, egyúttal a beavatatlanok kíváncsiságának és fantáziálásának a tárgya is. Amit Abú 'Abdalláh az észak-afrikai Íkdzsánban tett, az a berber Kutáma törzs más falvaiban alkalmat szolgáltatott a szóbeszédre és híresztelésre.

Az emberek mesélték egymásnak, hogy ő valami titokzatos ügyre hív fel, amelyről senki sem tudott semmit. Midőn valaki csatlakozott a misszióhoz, arról a legcsekélyebb [részlettel] sem szólgált. Még akkor sem, ha a legjobb ismerőse, a legközvetlenebb rokona vagy a legkedvesebb barátja firtatta is, hogy miféle ügy iránt kötelezte el magát, s mit tanítottak ott neki. Csupán azt válaszolta:

— Menj oda, s akkor bizonyosságot találsz!⁴⁰

Ez az rendkívüli titokzatosság persze mindenféle híresztelésre és gyanakvásra adott okot a kívülállók körében. A korai 3/9. századi muszlim szerzők megalkották saját mítoszait az iszmá'ilikról, főleg az iszmá'ili mozgalom eredetéről és céljairól, de a beszervezés módszereiről is. Elsősorban a szunnita hitvitázók — akik általában tájékozatlanok voltak a síita mozgalom belső megosztottságáról — írtak minden más muszlim közösségnél több polemikus értekezést az iszmá'ilik ellen. Az iszmá'iliját olyan rejtélyes szektaként mutatták be, amelynek alapítói kétes eredetűek, fokozatos beavatási szertartásaik vallásellenességhez és antinómiához vezetnek. Ezt az általuk kitalált „fekete legendát” a középkori muszlim szerzők és a muszlim társadalom egymást követő nemzedékei azután hiteles leírásként fogadták el és adták tovább.⁴¹ A muszlim hitvitázók iszmá'ili-ellenes „fekete legendája” és a muszlim társadalom iszmá'ilikkal szembeni általános ellenszenvé később hozzájárult az európai kereszteseknek a nizári iszmá'ilikról szóló fantasztikus történetei, az „aszaszinlegendák” létrejöttéhez. Idővel ezek az ellenséges és képzelet szülte keleti és későbbi nyugati források szolgáltatták az alapot a XX. századi orientalisták iszmá'ili tanulmányaihoz. Ily módon az iszmá'ilikat egészen napjainkig szinte kizárólag az ellenfeleik által összegyűjtött, sőt gyakran kitalált bizonyítékok alapján tanulmányozták és értékelték.

³⁸ A szokásos kifejezés: 'feleskette' vagy 'esküt vett tőle' (*aḥada 'alaihi al-'ahd*), illetve 'be lett avatva' (*huwa mahūdun 'alaihi*).

³⁹ Aḥū Muḥsin közlése: AN-NUWAIŘI (14. jz.) XXV/217–220,2.

⁴⁰ AN-NU'MĀN (5. jz.) 52.

⁴¹ A középkori muszlimok és nyugatiak iszmá'iliellenes írásairól és az európai keletkutatás velük kapcsolatos állásfoglalásáról lásd DAFTARY (8. jz.) 24–32.

ték, s ezek az európai tudományosságra a közelmúltig nagy befolyással voltak. Az iszmá'ilik tudományos értékelésére ténylegesen addig kellett várni, amíg nagyobb számú iszmá'ili szöveget a közelmúltban fel nem fedeztek, és fel nem dolgoztak.

Maguk az iszmá'ilik viszont nem segítették ügyüket azzal, hogy írásaikat rejtegették és elzárkóztak hitelveiknek a be nem avatottak számára történő feltárásától. Az úgynevezett „Bánásmód könyvében” (*Kitáb asz-szijász*), illetve a „Legfelső beavatás könyvében” (*Kitáb al-balágh*), amelyet az iszmá'ilik ellenfelei terjesztettek, azt állították róluk, hogy a befogadott kilenc beavatási fokozaton át jutott el a végső hittitokig, az ateizmusig.⁴² De miként ez az állítólagos cél, úgy a beavatás különböző fokozatai is csupán az ellenfelek fantáziájában léteztek. Maguk az iszmá'ilik erről semmit sem tudtak. A misszionárius lépésről-lépésre oktatta a kezdőt, s az eskütétel után elvileg az igazság feltárása már nyitva állt előtte. Aki magát a teljes titoktartásra elkötelezte, már részt vehetett a misszionárius tanító összejövetelein (*madzsálisz*).⁴³

A beavatás

Arról, hogy miként zajlott le a beavatás, részletes leírást kaphatunk az egyik legrégebbi, „A mester és a tanítvány” (*al-'álim wa l-ghulám*) című iszmá'ili munkából, melyet a jemeni misszióvezető, Ibn Hausab (h. 302/914) vagy a fia, Dzsa'far ibn Manszúr al-Jaman (h. 346/957) írhatott. A kerettörténet arról szól, hogy egy vándorló propagátor érkezik egy helységbe, és ott kapcsolatba kerül egy csoporttal, melynek tagjai vallási kérdésekről vitatkoznak. Szeme azonnal megakad egy jó módú családból származó, eszes ifjún, és beszélgetésbe elegyedik vele. Ahogy az máskor is történt, a misszionárius kíváncsivá tette a fiút, aki követte őt, és kérte, tanítsa még. A misszionárius titoktartási fogadalomra kötelezte, majd bevezette őt a titkos tanítás alapismereteibe. Elmagyarázta neki az iszmá'ili kozmológiát és az ezzel összefüggő szám-elméleteket, melyek főként a hetes és tizenkettes számokhoz kapcsolódtak. Azután kifejtette neki az „Irgalmas és Könyörületes Isten” (*ar-rahmán ar-rahím*) kifejezés titkos értelmét, főként pedig az iszlám vallási törvény (*sarí'a*) külső (*záhir*), szó szerinti, valamint belső (*bátin*), titkos értelme közti különbséget, majd azt is felfedte előtte, hogy vannak olyanok, akik rendelkeznek az utóbbi ismeretével. A fiú mohón szívta magába az ismereteket, de mindez nem volt elég neki. Tudni akarta, kinek a kezében van a Paradicsom kulcsa, s arra vágyott, hogy megtudja, amit a misszionárius még a tanítás kezdetén megígért neki: ki az „igazság ura” (*száhib al-haqq*), ki az összes muszlim legfőbb törvényes feje, és végül ki az ő jelenlegi „megbízottja” (*wakíl*). De az utóbbi felfedésére a misszionárius maga sem volt fel-

⁴² Az iszmá'ili-ellenes hamis írások rekonstrukcióját és vizsgálatát lásd S. M. STERN: „The Book of the Highest Initiation and other Anti-Isma'ili Travesties”, in UŐ: *Studies in Early Isma'ilism*. Jeruzsálem — Leiden 1983. 56–83.

⁴³ A hűségeskürről és annak formájáról lásd H. HALM: „The Isma'ili Oath of Allegiance [‘ahd] and the ‘Sessions of Wisdom’ [mağālis al-ḥikma] in Fatimid Times”, in F. DAFTARY (szerk.): *Medieval Isma'ili History and Thought*. Cambridge 1996. 91–115.

hatalmazva. Először meg kellett kérdeznie előljáróját. A „Öreg” (*Sajkh*) vagy „Mester” maga elé hozatta a fiút, s mindenekelőtt elmagyarázta neki a jogait és a kötelességeit. A következő reggel az ifjú újból bebocsátást nyert, és a következő formális rituális kérdéseket tették fel neki, illetve az alábbi beszélgetést folytatták vele.⁴⁴

- SEJK Ifjú, egy utazó barát kitüntet, egy elszánt látogató pedig életben tart téged.
Hogy hívnak?
- FIÚ Isten szolgájója, Isten szolgájának a fia [„ez és ez” vagyok].
- SEJK Ez a szokásos napi munkád? Már hallottunk rólad. Szabad vagy-e vagy rabszolga?
- FIÚ Szabad vagyok, Isten szolgájának a fia.
- SEJK Ki szabadított meg a rabszolgaságtól, hogy immár szabad ember lettél?
- FIÚ [Kezével a tanítóra mutat, aki őt a misszióba hívta]. E bölcs férfiú szabadított fel engem!
- SEJK Mit gondolsz, ha ő maga nem volna szabad és úr sem volna, akkor szabaddá tehetne-e téged?
- FIÚ Nem, nem tehetné!
- SEJK Hát akkor hogy hívnak Téged valójában?
- FIÚ (*Lesütött szemmel áll, képtelen választ adni.*)
- SEJK Ifjú, miként lehet valami ismert, aminek még neve nincs, még akkor is, ha az egy újszülött csecsemő?
- FIÚ Tehát én számodra [most] születtem, adj hát Te nekem nevet!
- SEJK Ez megtörténik majd hét nap elteltével!
- FIÚ Miért [van ez] a hétnapos halasztás?
- SEJK Az újszülött kedvéért!
- FIÚ És ha az újszülött a hét nap letelte előtt meghal?
- SEJK Ez nem történhet meg vele. Nevet utána kap.
- FIÚ Az enyém lesz a név, melyet nekem adsz?
- SEJK Ha a szolgája leszél!⁴⁵
- FIÚ Mit jelentsen ez?
- SEJK A te neved ezentúl Uradé, te pedig az ő szolgája vagy. De ne lépd túl az illendőség határát! Most pedig menj, [s várj] a megjelölt napig!

A hétnapos időtartam elteltével a jelölt, miután rituálisan megmosakodott és tiszta ruhát öltött magára, újra megjelent az „Öreg” előtt és ekkor tőle olyan dolgokat tudott meg, „amiket a toll nem képes visszaadni és a képzelet ereje sem tud felfogni”. Ez a közlés persze nem árulja el, miről is van itt szó. Feltételezhető azonban: még ha fel is fedték a beavatott előtt a Mahdí létének testet öltött „bizonyosságát” (*huddzsa*), az ő „helytartóját”, annak személyazonosságát és tartózkodási helyét nem tárták fel előtte. Abú 'Abdalláh as-Sí'í, az észak-afrikai misszionárius az alábbi szavakkal fordult a Kutáma törzsbeli berberekhez:

⁴⁴ J. W. MORRIS (szerk. és ford.): *The Master and the Disciple*. London 2001. Arab szöveg: 45–48; fordítása: 118–119; M. ĠĀLIB in *Arba' kutub haqqāniyya*. Bejrút 1983. 45; kivonatos angol fordítása: W. IVANOW: *Studies in Early Persian Ismailis*. Bombay 1955. 76. Vö. H. HALM (2. jz.) 50–51; H. HALM: *The Fatimids and their Traditions of Learning*. London 1997. 22–23.

⁴⁵ HALM (2. jz.) 51, 382 szerinti olvasata: *idā yakūnu ma'būdan (laka)*. IVANOW (44. jz.) 77, 1. jz. eltérő olvasatot közöl: *idān takun ma'būdan*.

Szólítlak titeket Istenhez, az Irgalmashoz, a Könyörületeshez, az ő Könyvéhez, s a Prófétája ivadékaiból [származó], „[Isten által] a helyes úton vezetett imámhoz” (*al-imám al-mahdí*)⁴⁶

A misszió terjeszkedése és berendezkedése

A misszió kezdetben kiválasztott személyek és közeli rokonságuk körében hatott, de később az egész klánt vagy falut befolyása alá vonta, majd idővel a környező területeket is. Ekkor a misszióvezető tanítás céljából más propagandistákat küldött ki, ő pedig egy olyan regionális hálózat szervezője lett, amit saját maga ellenőrzött. Ezt a regionális hálózatot az iszmá'ili szóhasználatban a „sziget” (*dzsazíra*) elnevezéssel illették.

Időközben a propagátorok nem csupán a tanításokat terjesztették el a saját körzetükben, hanem adókat is szedtek. Az adózással a hívek elkötelezték magukat a Mahdínak. A Mahdí nevében összegyűjtött adóknak persze csak egy része maradt a „szigeten”, a maradék Szalamijjába, a központi főhadiszállásra került. A közösségek vezetői Irakban, Jemenben és Észak-Afrikában, valamint Bahrainban, Iránban, Egyiptomban és Szindben állandó összeköttetésben maradtak a „Nagymesterrel”. A hírek eljuttatására postagalambokat használtak.⁴⁷ A központ és a „szigetek” között ide-oda titkos futárokat is alkalmaztak. Szalamijja és Egyiptom között hírnökök segítségével érintkeztek, Abú 'Abdalláh as-Sí'í Kutáma földjéről pedig levelezéssel tartotta fenn a kapcsolatot a „Nagymesterrel”.

267/881-ben Ibn Hausab misszionárius Kúfából Jemenbe ment, s magát gyapotkereskedőnek álcázva eljutott Adenba, majd átköltözött egy Szanától északnyugatra található településre, ahol a Banú Múszá klánja befogadta, s csatlakozott is a misszióhoz. Hatékony propagandája nyomán néhány év alatt:

... a misszió elterjedt, és nyíltan megmutatkozott (*zahara amruhu*) Jemenben. Abú l-Qászim [Ibn Hausab] engedélyt kért [a központtól] arra, hogy hadba léphessen, s azt megadták neki. Ekkor erődítményt épített a Lá'a környéki hegyekben, felfegyverzett egy csapatot, és településeket hódított meg Jemenben.⁴⁸

Ezzel a lépéssel 271/885 körül⁴⁹ az idő megérett arra, hogy a rejtőző Mahdí hívei zászlót bontsanak, és fegyverrel a kézben szembeszálljanak az abbászida hatalommal. Hamarosan hasonló „menhelyeket” (*dár al-hidzsra*) hoztak létre a misszió többi „szigetén” is. Ezek az ellenséges terület közepén elhelyezkedő, erődített támaszpontok a várva-várt Mahdí nevében folytatott nyílt fellépés központjaiként szolgáltak.

Az iszmá'ili misszió előrelépését, újabb fejlődési szakaszát jelezte a „menhelyek” (*dár al-hidzsra*) létrehozása. Ezek az ellenséges terület közepén elhelyezkedő, erődített támaszpontok a várva-várt Mahdí nevében folytatott nyílt fellépés központjai-

⁴⁶ AN-NU'MÂN (5. jz.) 58, 8.

⁴⁷ AL-YAMÂNĪ (23. jz.) 110, 3.

⁴⁸ AN-NU'MÂN (5. jz.) 18, 1–3.

⁴⁹ IBN MÁLIK AL-ĤAMMĀDĪ: „Kašf asrār al-bāṭiniyya”, in S. ZAKKĀR (szerk.): *Aḥbār al-qarāmiṭa*. Bejrút 1971 (bővített kiadás: Damaszkusz 1982) 205, 4 szerint az erődöt az abbászida kormányzó, a szanái ya'furida emír halála (272/885–886) után két évvel építették.

ként szolgáltak. Az elnevezés a „hidzsrát”, Mohamed prófétának a pogány Mekkából Medinába történt emigrációját idézi fel. Ezzel függött össze a korai iszlám közösség születése, amely azután hamarosan megkezdte a katonai terjeszkedését. Miként a Próféta egykor maroknyi hívével elhagyta a romlott Mekkát, s aztán a „száműzésben” újrakezdte misszióját, úgy hagyták el az iszmá'ili misszió hívei, az „igazhívók” vagy „Isten kegyeltjei” az újra hitelenné lett muszlimok megromlott közösségét, hogy a „menhelyen” elkezdjék egy alapjaiban megújított muszlim közösség felépítését. Miként azok a hívek, akik Mohamedet a száműzésben Medinába követték, úgy „Isten kegyeltjei” is, akik falvaikat elhagyták és a misszióvezetőnél találtak otthonra, önmagukat „száműzötteknek” (*muhádzsirún*) hívták; azokat pedig, akik a misszióhoz csatlakoztak, de falvaikban maradtak, Mohamed medinai híveihez hasonlóan „segítőkknek” (*anszár*) nevezték.⁵⁰

287/900-ban az iszmá'ili misszió már nem csak a misszionáriusok, az ügynökök hálózatával, valamint a titkos gyülekezetek egész sorával rendelkezett, hanem négy fegyveres erőddel is. Ezek közül három — Jemenben, Kabíliában és Bahrainban — a kalifátus megközelíthetetlen és nehezen ellenőrizhető peremvidékein, a hegyekben vagy a sivatagban volt található. A negyedik pedig — a Hamdán Qarmat és 'Abdán által Kúfa szawádjában létrehozott közösség — Irak kellős közepén, csupán egynapi járóföldre esett a fővárostól, Bagdadtól.⁵¹ A hűséges hívek ezrei jól szervezett, pénzzel, fegyverrel ellátott, s megerősített erődítményekben már csak a rejtőző imám, az eljövendő Mahdí, Muhammad ibn Iszmá'íl megígért feltűnésére vártak, illetve arra, hogy ő ad majd jelt az általános támadásra.

⁵⁰ IBN HIŠĀM (szerk. M. as-Saqqā et al.): *As-Sīrat an-nabawiyya*. Kairó 1936. II/150–153. Vö. POONAWALA (9. jz.) 351.

⁵¹ HALM (3. jz.) 134.

Egy borissza költő megtérése

Egy XVI. századi török megtérésnarratíva

Péri Benedek

Az *Encyclopaedia of Religion* 2005-ben napvilágot látott második kiadásának szócikke szerint a latin eredetű angol *conversion* 'megtérés' szó két legáltalánosabban elterjedt definíciója végső soron két görög terminusra, az *epistrophé*ra és a *metanoiá*ra vezethető vissza, melyek közül a második a megtérő lelkében végbemenő jelentős lelki és erkölcsi változásra, átstrukturálódásra utal.¹ Ez, a megtérő bensőjében lezajló, személyre szabott s a külső szemlélő előtt sokszor rejtve maradó, gyökeres átalakulás a születéshez hasonlóan éles választóvonal, mely az egyén életét onnantól kezdve egy megtérés előtti, bűnökkel és rosszal teli régi és egy megtérés utáni, új, megtisztult szakaszra osztja. A megtérés, a lelki értelemben vett újjászületés eredője annak felismerése, hogy az ember addig rossz úton járt, bűnös életet élt.²

Az iszlám, de különösen a misztikus irányzatának követői szerint az Istenhez vezető úton ez a fajta felismerés és a nyomában járó bűnbánat egy új élet kezdete, az első állomás.³ Az Isten felé fordulást és a bűnbánatot együttesen jelölő arab *tawba*, török *tövbe* szó ilyenformán a keresztény teológia *conversio* fogalmának muszlim megfelelője.⁴

A muszlim szentek legendáriumai számtalan megtérés történetét mesélik el. Ezek a megtérésnarratívák más vallások, vallási közösségek megtéréstörténeteivel hasonlóan meglehetősen sok közös elemet, közös vonást tartalmaznak.⁵ Fő jellemzőjük, hogy gyarló, bűnnel teli addigi életének hiábavalóságára, a bűnnel való szakítás elodáztatatlanságára a megtérő sohasem egy hosszú, szemlélődő folyamat eredményeképpen, saját elhatározásából, magától jön rá. A megtérés szinte mindig megvilágosodásszerűen, egyik pillanatról a másikra következik be, s gyökeresen megváltoztatja az ember életét. A megtérő sohasem „dolgozik meg” a megtérésért; a változtatás, az Isten felé fordulás lehetősége mindig az isteni kegy jele,⁶ amelyet a megtérő igen

¹ Lindsay JONES (szerk.): *Encyclopedia of Religion* III. Macmillan, Farmington Hills 2005² (1969).

² Jan ASSMANN — Gedaliahu A. G. STROUMSA: „Introduction”, in UÖ: *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions*. Brill, Leiden 1999. 4.

³ JONES (1. jz.) 7758; John RENARD: *The A to Z of Sufism*. Scarecrow Press, Lanham 2009. 199–200.

⁴ Margaret SMITH: *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Kessinger Publishing, Oxford 1995. 170.

⁵ Fritz STOLZ: „From the Paradigm of Lament and Hearing to the Conversion Paradigm”, in ASSMANN — STROUMSA (2. jz.) 10.

⁶ Reynold A. NICHOLSON: *The Mystics of Islam*. Routledge, London 1914. 30. Ahmad al-Námikí al-Câmî saját megtérését a következőképp élte meg: „Huszonkét éves voltam, amikor az Isten —

gyakran valamiféle szokatlan esemény, csoda (álom, égi szózat, látomás) kíséretében vagy egy szent ember közvetítésével ajándékba kap.

Muhammad Fuzûlî (1483–1556), a XVI. század egyik legelismertebb és legnagyobb hatású török (azeri) költőjének figyelmét, úgy tűnik, a bűnös életüket maguk mögött hagyó szentekhez hasonlóan életének egy jelentős részében az evilági lét kötötte le. Egy rövid *kitʿa*-ja tanúsága szerint ifjúkora a vigalmak és élvezetek jegyében, felnőtt kora a gondok és az állandó szomorúság szorításában telt.⁷

Bár Fuzûlî nem tartozik a boros (*rindâne*) versek költői közé, költeményeiben időről időre felbukkan az iszlám által tiltott ital, a bor. Az ilyen verseiből, vesszoraiból nem lehet nem kihallani, hogy akár jókedvében, akár a szomorúságtól hajtva, Fuzûlî bizony gyakran nem vette figyelembe be vallása előírásait, és a borospohár után nyúlt.

Hogy Fuzûlî a bort nemcsak megitta, de a fogyasztása kedvére való is volt, azt jól mutatja a valamikor 1510–1514 között,⁸ tehát 30 éves kora körül írt elbeszélő költeménye, a bor és a hasis viszályát elmesélő *Beng ü bâde* (A hasis és a bor), mely azon túl, hogy a bor és az őt segítő alkohol tartalmú italok diadalával ér véget, számtalan utalást is tartalmaz a szerző bor iránti vonzalmára.⁹ Eposzában a bort dicsérve Fuzûlî egy ízben odáig merészkedik, hogy a Korán egyik, a bor veszélyeire figyelmeztető versét kiforgatva, az eredetivel éppen ellentétes értelemben adja a saját érényeivel kérkedő ital szájába.¹⁰

Fuzûlî rövid lírai költeményeiből, perzsa és török nyelvű *gazel*jeiből is sok olyan példát lehetne idézni, ahol a költő elismerően nyilatkozik a bor élvezetéről, a bor-

dicsőség legyen neki — jóindulata és kegye jeleként megtérést ajándékozott nekem.” CÂMÎ: *Nafahat al-Uns*. W. NASSAU-LEES (szerk.). Calcutta 1858. 406.

اول عمرم که هنگام سرور و ذوق بود
عاری از علم و عمل در جهل و نادانی گذشت
از طفولیت چو بگذشتم اسیر غم شدم
بعضی آن هم در خیال عالم فانی گذشت

(„Kezdetben az életem, melyet az öröm és vígság töltött be, / Tudástól és vallásos cselekedetektől mentesen, ostobaságban és hiábavalóságban telt. / Mikor túljutottam az ifjúkoron, a gond foglya lettem, / De még akkor is [csak] a mulandó világra figyeltem.”) H. MAZIOĞLU: *Fuzûlî Farsça Divan. Edisyon Kritik*. Ankara 1962. 630.

⁸ A. YILDIRIM: „Fuzulî'nin Beng ü Bade Mesnevisi ve Bade Sembolü”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XIV/2 (2004) 141.

⁹ Egyes irodalomtörténészek szerint a szóban forgó műben a bor nem valóságos, hanem az Isten iránti szeretet jelképe. G. ALPAY: „Yusuf Emiri'nin Beng ü Çağır Adlı Münazarası”, in *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı — Belleten* 1972. Ankara 1972. 108.

¹⁰ Korán II/219. „Kérdeznek téged a borról és a szerencsejátékról. Mondd: «Súlyos vétek van bennük, és néha valamelyest hasznára is vannak az embereknek. A belőlük fakadó vétek azonban nagyobb a hasznuknál.»” *Korán* (ford. Simon Róbert). Budapest 1987. 26. Fuzûlî a következő szavakat adja a kérkedő bor szájába: *Həşənətimi andın eylə qıyas / Ki, demiş həq mənafeün linnəs*. H. ARASLI (szerk.): *Məhəmməd Füzuli. Əsərləri. Altı cildə. II cild*. Bakı 2005. 243. „Jótéteményeimet abból ítéld meg, / Hogy az Isten [is] azt mondta: «Hasznára van az embereknek.»” A Fuzûlîtól származó török nyelvű idézeteket az Arasli-féle 1958-as azeri kiadás 2005-ös latin betűs utánnyomása alapján közlöm.

ivás örömről és a kocsmáról, amelyet „biztonságot adó háznak mond”,¹¹ miközben elítéli, szinte kikacagja a hivatalos álláspont képviselőit, a borivást elvi és erkölcsi alapokon ellenző aszkétát (*zahid*)¹² vagy a közrendért felelős hivatalnokot (*möhtəsib*).¹³ Ezekben a verseiben büszkén vállalja, hogy nem veti meg, sőt élvezi is a borivást.

*Dur istəmən zəmani mey sayəsin başımdan,
Təpraq olanda, yarəb, dürdi-mey et qübarım.*¹⁴

(„Állj! Nem akarom, hogy a borivás esélyének árnyéka elmúlják fejemről,
Uram, ha meghalok, borkő legyen poromból!”)

A gazelekben akadnak azonban olyan párversek is, ahol nem ilyen egyértelmű a helyzet. A máskor magabiztos Fuzûlî, aki olykor-olykor büszkén fittyet hány az aszkéták intelmére,¹⁵ ezekben a sorokban meginogni látszik, mint aki elveszítette büszke magabiztosságát, s nem tudja mitévő legyen, igyék-e bort vagy sem.

*Cam tut, der, saqi-yi-gülçöhrə, zahid, tərki-cam,
Ey könül, fikr eylə gör kim, qansıdır tutmalı pənd.*¹⁶

(„Fogd a kupát, mondja a rózsá arcú csapos. Hagyd el, mondja az aszkéta.
Szívem, gondold meg jól, melyik tanácsot kell megfogadni.”)

A bor iránti vonzalmat és a borivás körüli bizonytalanságot tükröző párversek mellett Fuzûlî török nyelvű gazeljeiben olyan sorokkal is lehet találkozni, melyekben a költő határozottan a bor fogyasztása ellen emel szót, és arról kívánja meggyőzni közönségét, hogy a bor káros, rossz és haszontalan dolog, a kocsmá pedig nemhogy nem menedék, hanem egyenesen a Sátán lakóhelye.

*Şərabı-nab zövqındən nə hasil, çün degil baqi,
Piyazı-ömrə min gəz su verib, axır qurutdun, tut!*¹⁷

(„A tiszta bor élvezetének nincs értelme, hiszen nem maradandó,
Az élet kertjét ezerszer megöntözted, végül mégis kiszáritottad.”)

*Keçdi meyxanədən el, məsti-meyi-eşqin olub,
Nə mələksən ki, xərab etdin evin şeytanın?*¹⁸

¹¹ *Dövrən həvadisindən yox bakımız, Füzuli, / Darül-əmanımızdır meyxanələr bucağı.* („Füzuli! A sors hányattatásaitól nem kell félnünk, / A kocsmá szeglete a menedékünk.”) ARASLI (10. jz.) I cild. 313.

¹² *Meyi-gülğuni, dedin, əqlə ziyandır, zahid, / Bumudur əql ki, tərki-meyi-gülğün etdin?* / („Aszkéta! Azt mondtad, a rózsá színű bor káros a józan észre, / Az volna hát a józan ész, hogy lemondasz a rózsá színű borról?”) ARASLI (10. jz.) 184.

¹³ *Şərabı-nabə lütfet, möhtəsib, qəhr ilə çox baxma, / Mükəddər qılma əksi-tirədən cami-müəffayı.* / („Möhtəsib! Engedélyezd a tiszta bort, ne nézz haragosan! / A csillogó kupát ne homályosítsd el sötét árnyékokkal.”) ARASLI (10. jz.) 289.

¹⁴ ARASLI (10. jz.) 222.

¹⁵ *Ey əsiri-dami-qəm, bir guşeyi-meyxanə tut! / Tutma zöhhadın müxalif pəndini, peymanə tut! /* („Te, aki a bánat csapdájában vergődös, telepedj a kocsmá szegletébe! / Ne hallgass az aszkéták ezzel ellenkező tanácsára, ragadd meg a kupát!”) ARASLI (10. jz.) 76.

¹⁶ ARASLI (10. jz.) 97.

¹⁷ ARASLI (10. jz.) 308.

(„Szerelmed borától megmámorosodva elhagyta a kocsmát a nép,
Miféle angyal vagy te, hogy le tudtad rombolni a Sátán házáat?”)

Vajon mi lehet a magyarázata annak, hogy Fuzûlî verseiben esetenként egymásnak homlokegyenest ellenkező nézeteket vall a borról és a borivásról? Minden bizonnyal igaza van a török nyelvű gazelek egyik török kiadójának, Abdalbaki Gölpınarlınak, aki a kritikai kiadásához írt előszóban úgy véli, a költő élete során meglehetősen léha, kicsapongó életet élhetett, amit öregkorában megbánt, s a törvény betartásának fontosságát hangsúlyozó, a borivást elítélő verssoraiban e kései bűnbánat tükröződik.¹⁹

De vajon mi indította a költőt a bűnbánatra, vajon tetten érhető-e az a pillanat, amely megtérésre készítette? A választ talán Fuzûlî egy 45 párversből álló, *qasîde* (kaszíde) formában megírt költeménye adja meg.

A kaszída a klasszikus oszmán dicsköltemények szokásos felépítését követve a *nasîb*nak nevezett résszel indul, mely jelen esetben őszi tájat mutat be. Késő ősz van, már érződik a tél közeledte, s ahogy az, az ősz leírásával kezdődő dicsversek, a *hazâniye*-k esetében szokás, Fuzûlî verse is az elmúlás képeit vetíti az olvasó elé. A fák lehullatták lombjukat, a virágok elhervadtak, a természet a télre készül. A költő a kertbe indul, s ott egy borozásra készülő társaságba botlik. A vigadozáshoz már minden készen áll. A kupákban bor piroslík, a nyársakon kebab sült. Az ízek élvezetét csak fokozza a színek, az aranyba burkolódzott fák látványa. A társaság inni kezd, s a jó hangulatban egyik pohár követi a másikat. Fuzûlî hamar feloldódik, s társai kínálgatásának, unszolásának engedve egyik pohár bort issza a másik után. Elméje fokozatosan elhomályosul, egyre kevésbé ura testének. Ám mintha a bor csak rá volna hatással, ami nem csoda, hiszen Fuzûlî utólagos, a későbbi események érlelte magyarázata szerint alkalmi ivócimborái nem közönséges földi halandók, hanem „szent lelkek” voltak. A költő megittasodik, s bekövetkezik az az állapot, melyet a mai köznyelv „filmszakadásnak” nevez. Fuzûlî úgy lerészegedik, hogy már nem tud magáról. Mikor elméje tisztulni kezd, azt látja, hogy egyedül van. A vidám társaságnak nyoma sincs, ő pedig összetörten, rosszullettől gyötörten eszmél. A földön, „hangyák és kígyók” között fekszik, s a feje tompán sajog. Nem találja ruháit, teljesen mezítelen és fázik. Senki nem törődik vele, végtelenül magányos és elhagyatott, úgy érzi, még az Isten is elfordult tőle. Fuzûlî ezen a ponton még tulajdonképpen zokszó nélkül veszi tudomásul helyzetét, mint aki tisztában van azzal, hogy aki italozik, s ezzel az isteni parancsolat ellen lázad, annak ez a fajta rosszullét a legkevesebb, ami jár. Ám ahogy eszmél, egyre jobban méltatlankodik. Helyzetéért, nyomorult állapotáért nem magát, hanem a sorsot hibáztatja: életében már rengeteget ivott, s a bor eddig csak vidámságot, jó kedvet okozott. Biztos valami turpisság van a dologban. A sors azonban arra inti, viselje türelemmel a kényelmetlenségeket, és vegye komolyan mindazt, ami most vele történt, mert rosszulléte égi jel. Utolsó figyelmeztetés, hogy rossz úton jár, és az isteni parancsokat nem lehet következmények nélkül figyelmen kívül hagyni, hi-

¹⁸ ARASLI (10. jz.) 193.

¹⁹ A. GÖLPINARLI: „Fuzûlî ve Şarap”, in *Fuzûlî Divânı*. Isztambul 2005. LXXI–LXXVII.

szen a Teremtő nem véletlenül parancsolt vagy tiltott meg dolgokat. A költő rosszul-léte elmúlik, s ami marad, az az esetből leszűrt tanulság, melyet Fuzûlî az őszhöz visz-szatérve egy természeti képpel fejez ki. A fák, ha elveszítik is a lombjukat, azaz ha az ember spirituális értelemben mélyre süllyed, s minden erkölcsi tökéje odatesz is, az új tavaszra, az isteni kegyből fakadó újrakezdés lehetőségére mindig van remény.

Fuzûlî qasîdájának egyik főszereplője a folyamatosan változó, az őszből télbe for-duló idő. A vers elején még késő ősz van, még az aranyló színek dominálnak, de már érződik a jeges téli szél. Az ősz a XVI. század klasszikus oszmán költészetében az az évszak, mely lelki és fizikai értelemben is leginkább az elmúlás szimbóluma.²⁰ Fuzûlî minden bizonnyal nem véletlenül döntött úgy, hogy versét ebbe a keretbe ágyazza.²¹ Bár költeményei többségének, így ennek a qasîdájának a keletkezési idő-pontja is ismeretlen, a késő őszt, a közelgő telet megidéző kezdet itt talán arra utal, hogy verse írásakor a költő már idős, az élete vége felé közeledő embernek tartotta magát. Ezt a feltételezést látszik megerősíteni a XXXII. párvers, melyben Fuzûlî azt írja, hogy egy emberöltőnyi ideje italozik kiváló férfiak társaságában.

A vers indítása, a lombjukat vesztt fák, a virágjaitól, szépségétől megfosztott kert képe talán a büntelen lét tisztaságától, az Isten közelségének szépségtől eltávolodott lélek metaforájaként is értelmezhető. A lecsupaszított, mezítelen fák képe később a ré-szeg álmából mezítelenül ébredő költő képében is visszaköszön. A reszkető Fuzûlî alakja átvezeti az olvasót a hideg, a magány, a reménytelenség évszakába, a télbe, s meg-teremti azt a hátteret, melyben néhány párverssel később erőteljesebben tudnak majd érvényesülni a költőnek az új életet hozó tavasz kegyébe vetett remény fontosságát hangsúlyozó gondolatai.

Maga a történet ott kezdődik, ahol a qasîdéban a dicsért személy eulógiumát tartalmazó rész indítása következhetne. Annak ellenére, hogy a természetben a szőlő ősszel érik, s az új bor ősszel forr ki, a vidám kerti borozgatás a török klasszikus köl-tészetben nem az őszt idézi, sokkal inkább egy másik évszakhoz, az újra jó időt és a természet megújulását, vidámságot és jó kedvet hozó tavaszhoz tartozik, s ilyenként a tavaszi qasîdek, a *bahâriyye*-k gyakori jelene.²² A tavasz a versben az éppen kez-dődő, pusztulást, hideget és magányt ígérő tél tökéletes ellentéte. A tél jelentette rosszból megváltást, a tavasz képviseli, melynek így, egy kerti mulatságon keresztül megidézése szokványos esetben megteremthetné az átmenetet a tavaszhoz hasonló-an bőkezűnek ábrázolt személy dicséretére. Az ősszel a kertben önfeledten borozga-

²⁰ D. H. BATISLAM: „Divan Şiirinde Hazan”, in *Diriözen Armağanı*. Ankara 2003. 155. (155–174); A. ERKAL: „Divan Edebiyatı’nda Hazaniyye ve Nev’î’nin ‘Hazaniyye-i Latife’ İsimli Kasidesi”, in *Ata-türk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* XVIII (2001) 110.

²¹ Meisami Manûcihrî egy dicsversének példáján mutatja be, hogy a perzsa hagyományokat követő qasîdéban a *nasîb* témáját a költő tudatosan is megválaszthatja úgy, hogy előrevetítse, erősítse verse valódi mondanivalóját. Julie Scott MEISAMI: *Medieval Persian Court Poetry*. PUP, Princeton 1987. 67.

²² C. MUM: „Divan Şiirinde Hazâniye ve Bâkî’nin Hazâniyesi”, in *Türkiyat Araştırmaları*. 2006/4 Bahar. 133. n. 1.

tó társaság szokatlan a klasszikus költészetben,²³ s ennek tudatában az olvasó már sejti, nem szokványos dicsverssel van dolga.

Muszlim szentek életrajzgyűjteményeinek megtérési narratíváiban a bűnös ember megtérésének, eszmélésének módját gyakran az a bűn, az a gyengeség határozza meg, mely megakadályozza, hogy a tévelygő lélek az Isten felé forduljon. Ahmed bin Hadraveyh Belhî történetében a szent házába belopózott tolvaj megtérése „munka közben történik”,²⁴ ahogy a prostituáltat is reménybeli kuncsaftja, ʿIsā al-Hattār Yemenî téríti meg.²⁵ Ahmed al-Nāmekî Cāmî megtérésének legendájában a csoda és az isteni szózat hatására megtért egykori korhelyt borivásra, újra bűnre csábító ivócimborák a mézzé változó bor láttára térnek meg.²⁶ A neves mezítlábas szent, az egykori duhaj borissza, Bişr-i Hâfi egy egész éjszakai tivornya után részegen fekszik a kocsmában, amikor egy szent ember elmondja neki az Isten üzenetét.²⁷ A tolvaj is, a prostituált is, Bişr is egy-egy az Istenhez közel álló közvetítő segítségével „ébredt fel a tudatlanság mámorából”.²⁸

Fuzûlî történetében is megjelennek a közvetítők. Ivócimborái szentek, legalábbis a költő ennek tudja be, hogy míg ő, aki saját bevallása szerint egész életét végigitalozta anélkül, hogy a bor a jókedven kívül más hatással is lett volna rá, alaposan felöntött a garatra, a társai nem részegedtek meg. A „szent lelkek” a versben ugyan nem szólalnak meg, amint a prostituáltat „megtérítő” al-Hattār sem beszél a nőhöz, csak a ténykedésük segíti Fuzûlît az eszmélésben. Leitatják, s a másnaposság valamennyi tünetét elszenvadni kénytelen, erős fejfájással, fázva ébredő költő hirtelen rádöbben, a borivás, mely eddig ártatlan mulatságnak tűnt a szemében, valójában súlyos bűn, lázadás az Isten ellen. Nyomorult állapotában még súlyosabbnak, szinte jóvátehetetlennek látja bűnét. A véglegesség, a spirituális eltaszítottság érzése mondatja ki vele a rémisztő tanulságot: „Az Isten bezárta előttem kegyelme kapuját.”

Fuzûlî ebben a pillanatban átéli annak a büntetésnek a súlyát, melyet egyes muszlim szerzők szerint a pokolba került, a földi életük során a legsúlyosabb bűnöket elkövető lelkek legkegyetlenebb gyötrelmének tartanak: ez a száműzetés Isten színe elől.²⁹

Eleinte úgy tűnik, a felismerés okozta sokk hatására a költő belenyugszik reménytelennek és megváltoztathatatatlannak tűnő helyzetébe. Magát az isteni akarattal szembeszegülő lázadónak látja, és tudomásul veszi, hogy mint ilyen, megérdemli a bűn-

²³ Fuzûlî egy ʿAlî dicséretére írt perzsa nyelvű *hazâniye*-jében szintén megjelenik a bor, de nem a kertben, hanem a szobában, a könyv, a lant és a kedves kíséretében, mint egyike annak a négy dolognak, mely kellemessé tesz a zord idő elől a szobába húzódó költő magányos életét. MAZIOĞLU (7. jz.) 181.

²⁴ ʿAttâr (szerk. R. A. NICHOLSON): *Tazkirat al-Avliyâ* I. London 1905. 290–91.

²⁵ Mîr ʿAlî-şîr NEVÂ'Î (szerk. K. Eraslan): *Nesâyimül-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*. Ankara 1996. 367; CÂMÎ (6. jz.) 656.

²⁶ CÂMÎ (6. jz.) 409.

²⁷ ʿAttâr (24. jz.) 107.

²⁸ NEVÂ'Î (25. jz.) 420.

²⁹ Christian LANGE: *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*. CUP, Cambridge 2008. 138.

tetést. Az olvasó azt várná, hogy a történet itt véget is ér: a költő levonja a tanulságot, megbánja bűnét, és jó útra tér. Ám nem ez történik. Amint a költő rosszullete enyhül, s ő kezd erőre kapni, egyre kevésbé hajlandó beletörődni a történetekbe. Azt teszi, amit a rajtakapott bűnösök általában, igyekszik kisebbiteni saját felelősségét, és mást hibáztat. Győzködi magát, hogy nem benne van a hiba, s a borivás nem is olyan nagy bűn, hiszen élete során már oly sokszor borozott, de baj sosem lett belőle. A sorsot okolja mindenért, rá hárítja a felelősséget a részegségéért, a rosszulletéért.

Fuzûlî próbálja nem tudomásul venni az égi figyelmeztetést, ahogy a Balh királyából neves szenté lett Ibrahim b. Adham is igyekszik nem meghallani a hívó szót. Ibrahim Adham megtérésének történetében is fontos szerepet játszik a többszöri figyelmeztetés. Ott a szent eszméléséhez a végső lökést egy emberi hangon megszólaló gazella adja meg, akit a király a nyilával célba vett. Az ő szavai döbbsen rá a királyt addigi életének hiábavalóságára.³⁰

Fuzûlî a saját megtérésének narratívájában a sors szájába adja a végső tanúságot feketén-fehéren, félreérthetetlenül és félremagyarázhatatlanul kimondó égi sugallatot. A borivást nem véletlenül tiltotta meg a Teremtő, s az isteni parancsok nem hiába születtek meg, hanem az ember javát szolgálják.

Megkerülhetetlen a kérdés, hogy Fuzûlî kétségbevonhatatlan eszmélése értelmezhető-e az őszinte bűnbánat kezdeteként, egy olyan végleges és visszavonhatatlan lelki átalakulás első lépéseként, melyről a muszlim szentek legendáiban olvasható megtérésnarratívák is beszámolnak.

Bár a kérdésre nehéz teljes bizonyossággal felelni, Fuzûlî beszámolójának lényegi elemei, a rádöbbenés az isteni parancsoknak való engedelmeskedés fontosságára, az eltaszítottságtól való félelem megtapasztalása és az isteni megbocsátásba vetett remény valóban megváltoztathatta és őszinte bűnbánatra készíthette a költőt. Úgy tűnik, Fuzûlî is felismerte azt, amit a IX. századi szerző al-Muhâsibî a következő szavakkal fogalmazott meg: „Az engedelmesség a megváltáshoz vezető út. A tudás a vezető az úton. Az engedelmesség az absztinenciában gyökeredzik. Az absztinencia a jámborságban, az az önvizsgálatban gyökeredzik, az önvizsgálat pedig a félelemben és a reményben.”³¹

³⁰ cAttâr (24. jz.) 85–87.

³¹ Idézi: L. LEWISOHN: „Takwā”, in *Encyclopaedia of Islam* XII. Supplement. Brill, Leiden 2004. 783.

Kaszíde³²

(Bir gün ki, dey əlamətin etmişdi aşikar)

<i>Bir gün ki, dey əlamətin etmişdi aşikar,</i>	Egy nap, amikor már mutatkozni kezdett a december,
<i>Tutmuşdu üz füsürdəligə təb'i-ruzigar,</i>	S arcom elgyötörtségét vette magára az idő.
<i>Badi-xəzan yetib hərəkəti-şəni' ilə,</i>	Megjött az őszi szél, s álnok ténykedésével,
<i>Hər yan dirəxt rəxtini etmişdi tarimar.</i>	Mindenhol elragadta a fák öltözkékét.
<i>Sərsər hücumu qərət-i-bustanə əzm edib,</i>	A marcona szél nekifogott, hogy kifossza a kertet,
<i>Əslilə qoymamışdı ağaclarda bərgü bar.</i>	S nem hagyott a fákon sem levelet, sem termést.
<i>Bərgini şaxi-gül yelə vermişdi sərbəsər,</i>	A rózsabokor ága is a szélnek adta szirmait.
<i>Yə'ni, təcəmmülünə cəhanın nə e'tibar?!</i>	Hát nem tiszteli senki a világ szépségét?
<i>Tey qılmuş idi səbzə büsatını busitan,</i>	A kert összetekerte gyeptől készült matracát,
<i>Yə'ni ki, mō'təbər degil əsbabi-müstəar.</i>	Hát ki ne vigyázna arra, mit kölcsönbe kapott?
<i>Yel böylə fəslərdə təmənnayi-künc edər,</i>	Ilyenkor a szél a sarkokba vágjik,
<i>Mən eylədim səba kimi gülşən yana güzar.</i>	S én akár a friss szellő a rózsalugashoz indultam.
<i>Bir bağə düşdü rəhgüzərim gördüm onda cəm',</i>	Egy kertbe vitt utam, ahol együtt volt
<i>Tərtibi-eyş qılmağa əsbab hər nə var.</i>	Már minden holmi, mi egy vigalomhoz kell.
<i>Dolmuş qədəh şərab ilə gəlmiş araya kim,</i>	Borral telve lépett középre a kupa, s szólt:
<i>Gər lələ getdi isə, mənəm şəm'i-lələzar.</i>	Most, hogy a tulipán elment, én vagyok a tulipánmező mécsese.
<i>Minayi-səbz lütfə dolmuş əyağə kim,</i>	Kegyesen így szólt a kupához az azúr égbolt:
<i>Gər qönçə fəni oldu, mənə ömrə-payidar.</i>	A bimbó tünékeny, de én örökké vagyok!
<i>Gəlmiş kəbab dövrə və söylər ki, ey qədəh,</i>	Forgolódni kezdett a kebab, s szólt: „Ó, kupa!
<i>Hərgiz tutarmı xidməti-yaran edən qərar?</i>	A barátok szolgálatában van-e helye a pihenésnek?”
<i>Hər türfə nəxl bərgi-xəzan ilə bağlamış,</i>	A fák őszi levélbe burkolóztak,
<i>Meyli-imarət eyləyibən taqi-zərnigar.</i>	Aranyszín boltívet vágytak emelni.
<i>Yığmış fəzayi-bağə xəzan bərgi xiştlər,</i>	Az őszi levelek falakat emeltek a kertben,
<i>Guya həva hücuminə tutmaq dilər həsar.</i>	Mintha a lég rohama ellen akartak volna vázat építeni.
<i>Əlqissə, ol büsatdə mən gərmi-şövq olub,</i>	Ott, azon a szőnyegen, elragadott a hév,
<i>Aldım mətai-zövq, verib nəqdi-ixtiyar.</i>	A vígság árujáért a szabad akarat pénzét adtam.
<i>Oldum təmam qərgeyi-dəryayi-şövqü zövq,</i>	Az öröm és vígság tengerébe merültem,
<i>Dutdum təriqi-rabiteyi-əqldən kənar.</i>	Leléptem a józan ész útjáról.
<i>Hər dəm bir iltifətə fəda eylədim xirəd,</i>	Kínálgattak, s cserébe eszem áldozatát adtam,
<i>Hər ləhzə bir həvəsdə nisar eylədim vüqar.</i>	A pillanat szeszélye nyomán elszórtam méltóságom.
<i>Hər kim əyağə sundu mənə, mən əyağına</i>	Aki nékem bort adott, annak lábaihoz
<i>Cinsi-həvəsü nəqdi-xirəd eylədim nisar.</i>	Tettem érzékeim portékáját és eszem pénzérmeit.

³² H. ARASLI (szerk): *Məhəmməd Füzuli. Əsərləri. Altı cildə*. IV cild. Bakı 2005. 74–77.

<i>Ərvabi-qüds bəzmi imiş, onu bilmədim,</i>	Szent lelkek mulatsága volt az, de ezt én nem tudtam,
<i>Mən məstü bixud oldum, olar qaldı huşiyar.</i>	Mámoros és öntudatlan lettem, ők józanok maradtak.
<i>Bihuş düşmüşəm mütəğəyyir mizac ilə, Qafil ki, leyldirmi keçən dövr, ya nəhar.</i>	A helyzetem megváltozott, nem tudtam magamról, Fogalmam sem volt nappal van-e vagy éjszaka.
<i>Olmuş hücumı-hadisədən huş münhəzim, Qılmiş səfayi-aql meyi-tirədən fərar.</i>	Az események rohama elől menekült a józan ész, A fényesen csillogó ész futott a sötét bor előtt.
<i>Bir ləhzeyi ki, seyqəli-idraki-müstəqim, Nagəh götürdü ayineyi-təb'dən qübar,</i>	Ám hirtelen az eszmélés spongyája, Letörölte énem tükréről a port.
<i>Açdım gözümü görmədim ol bəzmdən əsər,</i>	Kinyitottam szemem, nyoma sem volt a vigasságnak.
<i>Həqqə budur təbiəti-dünyayi-bimədar.</i>	Ilyen hát bizony a csalfa világ természete.
<i>Qılmaz qamu qəziyyədə əmrinə müstədam, Olmaz cəmi-əmrə də bünyədi üstüvar.</i>	Semmilyen ügyben sem állhatatos, Egyetlen dologban sem ad szilárd alapot.
<i>Gördüm yerim fəzayi-bisati-sürur ikən,</i>	Az előbb még a vígság tágas szőnyegén volt helyem,
<i>Olmuş məziqi-məzbəleyi-əczi inkisar.</i>	De most az erőtlenség és gyengeség szűkös szemétdombján találtam magam.
<i>Həmsöhbətim cəmaəti-əhli-qəbul ikən, Olmuş nədimü həmnəfəsim neçə murü mar.</i>	Társaságom az előbb még csupa szent volt, S most csak hangyák és kígyók voltak társaim.
<i>Cismim cəfayi-şiddəti-bərd ilə natəvan, Başım bəlayi-hadisə daşıyla səngsar.</i>	A kemény hideg kínja megbénította testemet, A fájdalom kövétől a fejem akár a kő.
<i>Əhli-cəfa tənimdə olan kisvətim alıb, Qoymuş məni bürəhnəvü ləzanü xarü zar.</i>	Kínzóim elvették ruháimat, Reszkettem. Mezítelen voltam és nyomorult.
<i>Nə bir rəfiq kim, ola ol dəmdə dəstgir, Nə bir ənis kim, ola ol qəmdə qəmküsar.</i>	Sehol egy barát, ki megfogta volna kezem, Sehol egy társ, ki vigaszt nyújtott volna.
<i>Iyzəd üzümə bağlamış əbvabi-rəhmətin, Yə'ni, budur nəhayəti-üsyani-badəxar.</i>	Az Isten bezárta előttem kegyelme kapuját, Ez a vége a borissza lázadásának!
<i>Çox badə bəzmi-dövrə də nuş etmişəm, vəli,</i>	Az idők során a mulatságokban sok bort megittam,
<i>Mən hiç meydə görməmişəm bu sifət xumar.</i>	De ilyen részegséget még egy bor sem okozott.
<i>Həm zillət ilə dərgəhi-xaliquə münfəil, Həm heyvət ilə xəlq arasında şərmsar.</i>	Semmivé lettem az Úr színe előtt, S szégyenkeznem kellett az emberek között.
<i>Dövrənə eylədim bu müsibətdə e'tiraz: Kəy çərxi-bimürüvvətü bədəhdi-nabəkar.</i>	Bajomért a Sorsot okoltam: „Te gyáva, te hitszegő, te semmirekellő!”
<i>Bir ömrdür ki, məcməi-əhli-kəməldə, Eyşü nişat ilə içirəm cami-xoşgüvar,</i>	Egy emberöltő ideje már, hogy kíválók között, Úrítem a csillogó kupát vígan és vidáman.
<i>Hərgiz özümü görməmişəm böylə bişüur, Hərgiz özümü görməmişəm böylə xakisar.</i>	Soha még így magamon kívül nem voltam, Soha még ilyen nyomorultul nem éreztem magam.

*Meyxanələr mücaləsətindən alıb sürür,
Mey təb'imə olurdu fərahbəxşü sazıkar.*

*Hala nə vaqə' oldu ki, verdin bu gün mənə,
Nöqsani-irzü malü şikəsti-təni-figar?*

*Dövrən cəvab verdi məni-natəvanə kim:
Ey xəstə! Bu müsibətə səbr eyləgil şüar!*

*Iyzai-cismü can nəsihətdürür sənə,
İdrak əhlisən, bu nəsihətdən etmə ar!*

Aldanma mey nişatinə vü demə dəmbədəm

Kim, nişə böylə onu həram etdi Kirdigar?

Hər əmrü nəhyə ibrət ilən e'tibar qıl,

Hər işdə e'tibarı şüar eylə zinhar!

*Dəf oldu ol müsibəti ondan ayan olan,
Təhqiqi-sirri-hikməti-Həq qaldı payidar.*

*Gər getdi rəxt, nəxl kimi qılma izzirab,
Səbr et kim, küdurətə həm yoxdur e'tibar.*

*Bu rəsmidir bürəhnə olub qışda hər dirəxt,
Təcdidi-kisvət eyləmək əyyami-növbəhar.*

*Sən həm nihali-növrəsi-gülzari-eşqsən,
Gər getdi bərg, xatirinə yetməsin qübar.*

*Kəsmə bəhəri-lütfü kərəmdən ümidini,
Təcdidi-rəxti-tazəyə olgil ümidvar.*

*Cüz'i xəsarət ilə məlul olma, şükr qıl,
Bəg xaki-dərgəhinə fəda böylə səd həzar.*

A közös kocsmázások csak örömet okoztak,
A bor vidámságot és ihletet adott.

Mi történt, hogy a mai napon,
Ily nyomorult állapotba juttattál, így megtörted
szegény testemet?

A sors így válaszolt nekem, erőtlennek:
Ő te megfáradt! Viseld türelemmel ezt
a rosszulletet!

Tested, lelked ilyen állapotra figyelmeztetés neked,
Értelmes ember vagy, ne szégyellj hallgatni rá!

Soha ne hagyd, hogy elcsábítson a bor
kínálta öröm!

Mit gondolsz, miért tiltotta meg a Teremtő?

Példamutatóan tiszteld a parancsokat és
a tiltásokat,

Minden cselekedetben tiszteletük vezéreljen!

Elmúlt a rosszullet, de a sugalmazás,
Az isteni bölcsesség titkának igazsága
megmaradt.

Ha oda is a ruhád, akár a fák, te se aggódj,
Légy türelmes, a csüggedésnek nincs értelme.

Így van ez, télen a fák lecsupaszodnak,
De tavasszal új ruhát öltenek magukra.

Az isteni szeretet rózsakertjének hajtása vagy,
S ha lehullnak is szirmaid, szívedet ne lepje por!

A kegyelem és nagylelkűség tavaszában bízzál,
S remélj új ruhát!

Ily csekély veszteség miatt ne gyötördj, adj hálát!
A Bég színe előtt százezerszer ennyi
áldozatot hozzál!

Az áttérés mint etnikai kérdés

Vallás és etnikum összefonódása afrikai példák alapján

Szombathy Zoltán

Az áttérés egy új vallásra jellemzően nem teológiai viták vagy filozófiai elmélkedések eredménye. A mozgatórugók gyakran — többnyire? — prózaibbak. Bár egy társadalom szellemi elitje körében előfordulhat, hogy valaki vallásbölcseleti alapokon jut oda, hogy régi vallási meggyőződését újabbal cserélje föl, az emberek zöménél ennél köznapibb okok állnak egy esetleges áttérés hátterében. Ez kiváltképp igaz olyan esetekben, amikor nem egyetlen személy, hanem egész közösség dönt az áttérés mellett. Az alábbiakban az áttérés egyik gyakorlati mozgatórugóját, az etnikai tényezőt kívánom áttekinteni, elsősorban az iszlám vallásra összpontosítva a vizsgálatot.

Fontos hangsúlyozni, hogy a vallási hovatartozás eleve nem egyértelmű tény, amelyet szigorú tudományos fogalmakkal egyértelműen le lehet írni. Afrika esetében, ahol a különböző vallások követőinek számaránya érzékeny kérdésnek számít, még olyan — látszólag objektíven leírható — kérdésekben is vita van, mint hogy ki tekinthető muszlimnak. A gyarmati korszakban különösen, de a függetlenség elnyerése után is sok kutató és politikus akad, aki nem fogadja el alapvető kritériumnak azt, hogy ki vallja magát muszlimnak, hanem például a napi ötszöri imádság és más előírások szigorú betartását vagy az iszlám előtti szokások és babonák szinte teljes elvetését is a muszlim kötődés minimálisan elvárható jelének tekinti.¹ E sorok szerzője ezt indokolatlannak tartja. Az alábbiakban azt tekintem muszlimnak, aki magát így határozza meg, függetlenül attól, hogy betartja-e az összes — vagy legalább a legtöbb — vallási előírást.

Mint látni fogjuk, bizonyos vallási hovatartozást valamely régióban teljesen azonosíthatnak egy adott etnikumhoz való tartozással. Erre a jelenségre használja Guy Nicolas francia afrikanista az *enracinement ethnique* kifejezést, amelynek lényegét a következőképpen foglalja össze: „[...] számos vidéken [...] a vallási kötődés szerinti térkép nagyrészt fedi az etnikai határok alapján megrajzoltat”.² Ennek okai szerteágazóak. Az alábbiakban néhány ilyen mutatót mutatunk be, előrebojtva, hogy egy sor további lehetséges okot is lehetne azonosítani. A lista tehát távolról sem teljes.

¹ Ld. pl. Brian PETERSON: „Quantifying Conversion. A Note on the Colonial Census and Religious Change in Postwar Southern Mali”, *History in Africa* XXIX (2002) 381–392, különösen 384–386. Ez főleg annak fényében fonák, hogy ugyanilyen szigorú kritériumokat nem szokás előírni például a közel-keleti arab vagy török muszlimok vagy az európai keresztények esetében.

² Guy NICOLAS: „L'enracinement ethnique de l'islam au sud de Sahara. Étude comparée”, *Cahiers d'études africaines* XVIII (1978) 347–377, különösen 348.

Vallás és etnikum — a kötődés okai

Kötődés a mindennapi szokásokhoz

Elsőként említhetjük azt, hogy az új vallás mennyiben illeszkedik az adott közösség mindennapi szokásaihoz. Az áttérés elvileg szakítást jelent egy régebbi gondolatrendszerrel, és új világkép átvételét. Valójában Afrikában az iszlámra való áttérés nem okvetlenül jelent drasztikus törést a gondolkodásban és hiedelmekben — sokkal inkább a szokásokban. Mivel számtalan afrikai vallás föltételezte egyetlen teremtető isten létezését, gyakori, hogy az iszlámra való áttérést úgy fogták és fogják föl, hogy ugyanazt az istent imádják továbbra is, de immár más szertartásokkal: áldozatok bemutatása helyett elsősorban imádsággal.³ Az áttérést emiatt sokszor nem elsődlegesen vallási jellegű tényezők befolyásolhatják. Ilyen az étrend kérdése, amely alapvetően meghatározhatja egy-egy vallás vonzerejét egy adott kulturális környezetben. Ha például a disznóhús vagy az alkohol fogyasztása szerves részét képezi egy társadalom hagyományainak, az nyilvánvalóan nem segíti elő az iszlám elfogadását.

Etiópia déli régiójában, ahol mind az etióp ortodox egyház, mind az iszlám jelen van a középkortól kezdve, az étrend kérdése alapvető szerepet játszott abban, hogy melyik népcsoport vagy közösség melyik világvallásra tért át. Az orthodox egyház az év közel százötven napján tiltja a húsfogyasztást különböző böjtök miatt, s a tevétejt és -húst teljesen tiltottnak nyilvánítja. Ezzel nagyon megnehezítette azt, hogy a régióban többséget alkotó állattartó népcsoportok tagjai a kereszténységre térjenek; s valóban azt tapasztaljuk, hogy ezek a népek (mindenekelőtt az afarok, szomálik és az oromók többsége) az iszlám vallásra tértek át, sőt idővel az iszlám alapvető része lett az etnikai azonosságtudatuknak. Viszont a térségen belül a magashegységek lakói, akiknek étrendje szinte kizárólag a növényi táplálékokra támaszkodott, s akiknek kultúrájában az alkoholos italok fogyasztása is fontos szerepet játszott, nagyrészt inkább a kereszténységet választották.⁴ Ez természetesen nem volt áthághatatlan akadály. Afrika-szerte

³ William S. SIMMONS: „Islamic Conversion and Social Change in a Senegalese Village”, *Ethnology* XVIII/4 (1979) 303–323, különösen 303, 314–316; Elizabeth ISICHEI: „Introduction”, in Uő: *Studies in the History of Plateau State, Nigeria*. The Macmillan Press, London — Basingstoke 1982. 1–57, különösen 29; José C. M. VAN SANTEN: *They Leave Their Jars Behind. The Conversion of Mafa Women to Islam (North Cameroon)*. Centrum Vrouwen en Autonomie, Leiden 1993. 109, 167; Dean S. GILLILAND: *African Religion Meets Islam. Religious Change in Northern Nigeria*. University Press of America, Lanham, MD — London 1986. 75; és vö. Humphrey J. FISHER: „The Juggernaut’s Apologia. Conversion to Islam in Black Africa”, *Africa* LV (1985) 153–173, különösen 157. Minthogy a Korán szövege említést tesz a dzsinnekről, az afrikai vallásosságra olyannyira jellemző hit a szellemekben tovább élhet az iszlámra való áttérés után is, ahogy a szellemekkel kapcsolatos szertartások (megszállottsági rítusok, amulettek készítése, stb.) is.

⁴ Ulrich BRAUKÄMPER: „Aspects of Religious Syncretism in Southern Ethiopia”, *Journal of Religion in Africa* XXII/3 (1992) 194–207, különösen 204–205; Timothy INSOLL: *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa*. Cambridge University Press, Cambridge 2003. 72–73.

a — sokszor mértéktelen — alkoholfogyasztás a nem muszlim népcsoportok egyik legfontosabb megkülönböztető jegyének számított, így az iszlámra történő áttérés leglátványosabb jele ennek föladata volt. Ez sokszor egészen drasztikus változást hozott az életmódban: Guinea mocsaras tengerparti területein az iszlám elterjedése előtt — utazók beszámolói szerint — az alkoholizmus járványszerű méreteken volt jelen, s gyakran megesett, hogy estére egész falvak teljes lakossága holt részegen hevert, beleértve a gyermekeket is. Az iszlám elterjedése ennek véget vetett.⁵

Az étrend mellett további érdekes, nem szorosan vallási természetű tényezők is közrejátszhatnak abban, hogy valaki az iszlámra (vagy kereszténységre) térjen át vagy elutasítsa az áttérést. Egyes vidékeken például az animista falusi lakosság körében az árván maradt gyermekek sorsa keserves volt: nemcsak hogy nem foglalkozott velük senki, de ráadásul idősebb távolabbi rokonaik többnyire eltulajdonították az örökséget is. A muszlim közösség azonban befogadta és ellátta az ilyen árvákat is, így ez a helyzet erősen ösztönözte az áttérést.⁶ A hagyományos fekete-afrikai társadalmakban általánosan jellemző volt, hogy a fiatalok teljesen ki voltak zárva a politikai és főleg a vallási vezetésből, így sokszor az is az iszlám vonzerejét növelte, hogy a muszlimok között egy rátermett, de még fiatal ember hamar vezető pozícióba juthatott — ha másban nem, hát legalább a vallás területén.⁷ Ugyanígy a muszlim közösségekben a nők sokszor nagyobb szabadságot és szélesebb körű jogokat élveznek, mint az animisták között — például kereskedhetnek, saját vagyonuk lehet, örökölhetnek, és így tovább —, így ez is ösztönzi a nők áttérését.⁸ Mindezek szorosan véve nem tekinthetők vallási megfontolásoknak.

Foglalkozásbeli specializálódás

Másodikként említhető a foglalkozásbeli specializálódás kérdése. Ennek illusztrálására kiváló példa Mali, közelebbről a Niger folyó középső folyásának vidéke. Itt a bozo és szomono népcsoport halászáttal, a fulanik nomád pásztorkodással, a bobo és bamana nép kölestermesztéssel, míg a szoninkék (markák) és szonghaik rizstermeléssel foglalkoztak. Mivel ez a specializálódás szinte abszolút érvényű volt, ezen a területen a foglalkozás megváltoztatása magától értődő módon az etnikai kötődés megváltoztatását is magával hozta. S mivel az etnikai kötődésnek vallási vetülete is volt — az utóbbi évtizedekig, amikor a hagyományosan nem muszlim népek is tömegesen tértek át az

⁵ Gérald GAILLARD: „Les Yola du Compony. Un cas de conversion en Guinée Maritime”, *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* IX (1995) 5–26, különösen 23–24. Ld. még SIMMONS (3. jz.) 320; VAN SANTEN (3. jz.) 36; Simon OTTENBERG: „A Moslem Igbo Village”, *Cahiers d'études africaines* XI (1971) 231–60, különösen 248; Emily A. SCHULTZ: „From Pagan to Pullo. Ethnic Identity Change in Northern Cameroon”, *Africa* LIV/1 (1984) 46–64, különösen 54–55.

⁶ SCHULTZ (5. jz.) 52.

⁷ Ahmed RUFAl MOHAMMED: „The Popular Phase of Islam in Ebiraland, Nigeria. The Roles of Sheikh Ahmad Rufai and Al-Hajj Abdulmalik”, *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* VI (1992) 47–63, különösen 47.

⁸ Ld. pl. VAN SANTEN (3. jz.) 222, 309–313, 333–334.

iszlámra —, a foglalkozás megváltozása sokszor áttérést is föltételezett.⁹ Mindebben egyébként inkább történelmi véletlenszerűséget fedezhetünk föl, semmint gazdasági vagy kulturális meghatározottságot, hiszen az egyik térségben egészen más valláshoz kötődhet ugyanaz a foglalkozás, mint egy másikban. A nyugat-afrikai fulanik például ugyanúgy szarvasmarha-tenyésztő nomádok, mint a tanzániai Arusha vidékén élő maszaik, de míg az előbbi nép identitásának szerves része az iszlám (bővebben lásd alább), Arusha környékén a kereszténység „maszai vallásnak” számít.¹⁰

A kereskedelem, főleg a távolsági és nagybani kereskedelem Afrika számos területén muszlim népcsoportok monopóliuma volt a gyarmatosítást megelőző korokban. Sok helyen *de facto* ma is megfigyelhető a muszlim dominancia ezen a területen. A századok óta kialakult muszlim kereskedelmi hálózatokba betörni, azok dominanciáját gyengíteni nemigen tudják kívülről, így a sztereotípiák szerint a kereskedő *per definitio-nem* muszlim.¹¹ Ha egy más vallású kereskedőként kívánta/kívánja megkeresni a kenyerét, szinte magától értődő, sőt elkerülhetetlen, hogy áttérjen az iszlámra. A mai Tanzánia területén például kimutatható, hogy azok a népek, amelyek valamilyen módon bekapcsolódtak a szuahéli távolsági kereskedelem hálózataiba, nagyobb arányban tértek át az iszlámra, mint akik kimaradtak belőle.¹² A kereskedelemhez hasonlóan muszlim monopóliumnak számított sok helyütt az írnoki foglalkozás, a nomád állattartás, a tengeri halászat (Kelet-Afrikában), vagy éppen a mészárszékek üzemeltetése.

A kereskedelemmel ellentétben a politikai hatalom sokáig a muszlimoknak idegen terep volt — sokfelé ma is az. Ez fokozottan igaz a gyarmati időszakra, de helyenként később is így maradt. A politikai hatalom jobbára a gyarmati időszakban kinevelt, nagyrészt keresztény elit kezében maradt, így az államigazgatás és a politika „keresztény terület” sokszor még muszlim többségű vidékeken is.¹³ Bár az afrikai országok (Szudán kivételével) ma formálisan világi berendezkedésűek, a politikai vezetés soraiba való bejutás sokszor föltételezi a keresztény vallás követését, s megalkuvó in-

⁹ Jean GALLAIS: „Signification du groupe ethnique au Mali”, *L'Homme* II/2 (1962) 106–129, különösen 107–108, 114–115.

¹⁰ Az utóbbival kapcsolatban ld. Mika VÄHÄKANGAS: „Trickster-God Ghambageu and Sonjo Resistance to Christian Mission”, in L. HARJULA — M. YLÄNKÖ (szerk.): *Africa in the Long Run. Festschrift in the Honour of Professor Arvi Hurkainen*. Finnish Oriental Society, Helsinki 2006. 1–15, különösen 13.

¹¹ Ld. pl. Mohammad Alpha BAH: „The Status of Muslims in Sierra Leone and Liberia”, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* XII (1991) 464–481, különösen 465, 468–471; SCHULTZ (5. jz.) 51; RUFAl MOHAMMED (7. jz.) 50.

¹² E szempontból igen tanulságos a *nyamwezi* és a *gogo* népcsoport összehasonlítása (az előbbi körében elterjedt az iszlám, míg az utóbbinál nem); ld. P. J. A. RIGBY: „Sociological Factors in the Contact of the Gogo of Central Tanzania with Islam”, in I. M. LEWIS (szerk.): *Islam in Tropical Africa*. Oxford University Press, Oxford 1969. 268–295, különösen 270–272. Egy nyugat-afrikai párhuzamért ld. Jean-Loup AMSELLE: *Les négociants de la Savane. Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali)*. Éditions Anthropos, Paris 1977.

¹³ Ld. pl. Niels KASTFELT: *Religion and Politics in Nigeria. A Study in Middle Belt Christianity*. British Academic Press — I. B. Tauris, London — New York 1994. 19–20.

díttatású áttérések emiatt a mai napig előfordulnak. Libériában a muszlimok ugyan jelentős kisebbséget alkotnak, mégis szinte lehetetlen muszlimnak befolyásos politikai pozícióba kerülnie. A törvényhozás képviselői között például egyetlen (!) iszlám vallású sem fordult elő Libéria egész történelme során. A szomszédos Sierra Leone talán még látványosabb példa a politikai élet keresztény monopóliumára. Ebben az országban a muszlimok aránya 70 és 75 százalék között áll (és növekszik), ám a politikai vezetésben a legutóbbi időkig itt is nagyjátóval kellett keresni a muszlimokat.¹⁴ Az ellenpéldák (a szudáni iszlamista vezetés kivételével) elég ritkák, de elő-előfordulnak: a muszlim Ahmadou Ahidjo elnöksége idején, 1982-ig Kamerunban politikai előnynek számított, ha valaki ugyanezt a vallást követi (távozása óta viszont nem).¹⁵

A városi környezet hatása

A városi környezet hatása a harmadik fontos tényező. Az iszlám Afrikában gyakran a városokban jelent meg először, s csak később terjedt el a környező falvakban is. Mivel a városiasodás eltérő mértékben volt jellemző a különböző népcsoportok kultúrájára, az iszlám elfogadottsága is eltérő lehetett. Az, hogy a városi környezet elősegíti az iszlám átvételét, olyannyira gyakori és jellemző, hogy a hausza nyelv egy külön, érdekes kifejezést használ arra, amikor a városba érkező falusi ember úgy dönt, áttér az iszlámra: *wonkan birni*, azaz 'megfürödni a nagyvárosban'.¹⁶ A jelenség általános volt például a Niger középső szakaszánál, ahol olyan ősi városokban, mint Dzsenne, Szan és Mopti a falvakból betelepülő animisták rendre áttértek az iszlámra, s ennek nyomán többnyire átvették a muszlim városlakók etnikai identitását is, azaz „szoninkék lettek”. Hasonló folyamat zajlik még napjainkban is például Elefántcsontpart déli részének nagyvárosaiban a különféle volta nyelveket beszélő bevándorlók között, akik nemcsak az iszlám vallást veszik föl, de a nekik eredetileg idegen *gyula* (dioula) etnikai kötődést is.¹⁷ Ugyanígy Észak-Kamerun etnikailag kevert területein: itt a legtöbb várost a fulani népcsoport alapította, így a városokba érkező falusiak úgy érzik, a fulani kultúra uralta helyre települnek át. Márpedig a fulani kultúra elválaszthatatlan része az iszlám vallás, így a városba történő áttelepedés az esetek többségében az iszlámra való áttéréssel is jár. Urbánusnak lenni annyi, mint muszlimnak lenni.¹⁸ Az etnikailag igen kevert kereskedőtelepek még akkor is jellemzően az iszlámra való áttérést és valamiféle uralkodó etnikai kötődés kialakulását segítik elő,

¹⁴ BAH (11. jz.) 472–474.

¹⁵ Gilbert L. TAGUEM FAH: „Le facteur peul, l’islam et le processus politique au Cameroun”, *Islam et Sociétés au Sud du Sahara XIV–XV* (2000–2001) 81–98, különösen 90–91; Kees SCHILDER: *Quest for Self-Esteem. State, Islam and Mundang ethnicity in northern Cameroon*. African Studies Centre, Leiden 1994. 161, 216–220; VAN SANTEN (3. jz.) 64–67, 96, 225.

¹⁶ GILLILAND (3. jz.) 103. Egy tanulságos fölmérést a jelenség elterjedtségéről: uo. 100–101.

¹⁷ GALLAIS (9. jz.) 122–123.

¹⁸ SCHULTZ (5. jz.) 49–50. De voltak olyan muszlim népcsoportok is, amelyek nagyrészt falvakban éltek; ld. pl. Lamin O. SANNEH: *The Jakhanke. The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. International African Institute, London 1979.

ha egyébként nem különösebben városias jellegűek. Ilyen például Mto wa Mbu városka Tanzániában vagy Usmanu falu a Benue folyó mellett Nigériában.¹⁹

Rabszolgatartás és rabszolga-kereskedelem

A negyedik fontos tényező a múltban általánosan elterjedt rabszolgatartás és rabszolga-kereskedelem. Az iszlám vallásjog egyértelműen tiltja bármely muszlim személy rabszolgasorba taszítását, de megengedi ugyanezt a háború során legyőzött pogány ellenség esetében. A tömeges rabszolga-kereskedelem korában — elsősorban a XVII–XIX. században — emiatt a vallási hovatartozás kérdése alapvető jelentőségű lett a muszlimok uralta afrikai területeken. A XVI–XVII. század fordulóján működött híres timbuktui muszlim vallástudós, Ahmadu Bábá egész értekezést írt a nem muszlim (tehát potenciálisan rabszolgává tehető) és muszlim népcsoportok közti különbségtételről, amelyben már akkor *en bloc* muszlimnak tekinti például a hauszákat, a szonghaikat és a kanurikat.²⁰ A XVIII–XIX. századi nyugat-afrikai dzsihádok vezetői átvették ezt a különbségtételt, s gyakran a nem muszlim vallású leigázottakat nem is próbálták megteríteni, hanem elsősorban rabszolgák forrásának tekintették a földjüket.²¹ Ez adott az iszlámmal szembeni ellenségességet szülhetett a támadásoknak kitett népek körében.

Ám a muszlimok a rabszolga-kereskedelemnek nemcsak elkövetői, hanem áldozatai között is szép számmal megtalálhatók voltak. A rabszolga-kereskedelem ugyanis nem volt muszlim monopólium, még a sokkal nagyobb arányú, keresztények irányította atlanti rabszolga-kereskedelemtől eltekintve sem: számos animista afrikai állam²² igen aktív szerepet játszott e téren. Szenegambia térségében a rabszolga-kereskedelem irányítói a partvidéken megtelepedett európai keresztények és helyi (többnyire nem muszlim) beszállítók voltak. Itt éppen az iszlám vallásban találtak menedéket a rabszolgavadászatnak kitett, attól szenvedő paraszti közösségek. A különböző muszlim „szent emberek” vezetésével új faluközösségek alakultak ki, melyek védelmet adtak a pogány uralkodó réteg rabszolgaszerző támadásaival szemben, s az iszlám általános elterjedéséhez vezettek.²³

¹⁹ Mto wa Mbu-ról ld. W. ARENS: „The *Waswahili*. The Social History of an Ethnic Group”, *Africa* XLV (1975) 426–438, különösen 427–428. A Mto wa Mbuhoz hasonló, bár régen jóval fontosabb tanzániai kisváros, Ujiji „szuahéli” lakossága hasonlóan kevert volt és jórészt kongói származású; ld. pl. Raphael B. K. B. BIGILIMANA: „Historia ya Familia Kutokana na Utumwa”, *Swahili. Jari-da la Halmashauri ya Kiswahili Katika Afrika ya Mashariki* XXX/2 (1963) 12–19, különösen 15, 18; ARENS (19. jz.) 428. Usmanuról ld. GILLILAND (3. jz.) 24.

²⁰ AḤMADU BĀBĀ at-Tinbuktī: „Miṣrāḡ aṣ-ṣuṣūd ilā nayl ḥukm muḡlab as-sūd”, in John Ralph WILLIS (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. Frank Cass, London 1985. I. 125–159, különösen 146, 158.

²¹ NICOLAS (2. jz.) 353; PETERSON (1. jz.) 390–391.

²² Például a léréi *mundang* állam; ld. SCHILDER (15. jz.) 103–106.

²³ NICOLAS (2. jz.) 366–367.

Szemben egy ellenséges államhatalommal

Az ötödik tényező, melyet említhetünk, kapcsolódik az előzőhöz: ha egy vallást egy adott nép tagjai egy velük ellenséges államhatalommal kötöttek össze, az az illető vallás teljes elutasításához vezethetett. Ennek leglátványosabb példája az, ahogyan Afrikában sok helyütt a kereszténységet „a fehér ember” (tehát a gyarmatosítók) vallásának tekintették, s tekintik ma is. Ezzel kapcsolatban tudni kell, hogy bár az iszlám és a kereszténység egyaránt idegenből érkezett Afrikába, egymástól igencsak eltérő módon terjednek. A kereszténységhez többnyire a „hivatalosság”, a modern államhatalom képzetei tapadnak, és terjedésének fő módozata a szervezett, régebben kizárólag és ma is gyakran Afrikán kívülről pénzelt missziós tevékenység. Ezzel szemben az iszlám egészen a legutóbbi időkig — amikor keresztény mintára a Közel-Keleten iszlám missziós szervezetek jöttek létre — szinte kizárólag spontán módon, helyi tanítók, falusi és kisvárosi muszlim írástudók munkálkodása révén terjeszkedett, s például a falusi mecseteket nem idegenből kapott, hanem a helyi közösség által összeadott pénzekből építették.²⁴ Ahol az iszlám vallás megjelent, ott a nyugati, „fehér” gyarmatosító törekvésekkel és a posztkoloniális befolyással szembeni ellenérzések természetes módon terelik az afrikai népességet az iszlám irányába.²⁵ Ezeket az érzéseket természetesen az iszlám propagandistái — ma nem utolsósorban a fundamentalista muszlim mozgalmak — igyekeznek kihasználni és táplálni.

Nemcsak az európai gyarmatosítók, hanem egyes régebbi afrikai államok politikája is erős ellenérzéseket kelthetett az alávetett etnikai közösségek tagjaiban. Ha egy ilyen államot muszlimok irányították, az ellenérzések magára az iszlám vallásra is kiterjedhettek, pontosan úgy, ahogy a gyarmatosítással szembeni érzések a kereszténységre. Erre részben példát szolgáltat a kora XIX. századi nyugat-afrikai dzsihádek során létrejött állam, a Szokotói Kalifátus. Ez a teokratikus állam terjeszkedése során számos kisebb — muszlim és nem muszlim vallású — államot hódított meg a mai Nigéria, Niger és Kamerun területén. A kisebb etnikai csoportok előtt három lehetőség állt: vagy átvették az iszlám vallást, ám megőrizték külön etnikai kötődésüket (mint a délnyugat-nigériai nupék vagy a kelet-nigériai pabirok), vagy beolvadtak az uralkodó helyzetű (muszlim) hausza és fulani népbe, vagy feszült, ellenséges viszonyban maradtak a muszlim hódítókkal.²⁶ A két utóbbi helyzet egyaránt a vallás etnici-

²⁴ Ld. pl. Omari H. KOKOLE: „The Islamic Factor in African-Arab Relations”, *Third World Quarterly* VI (1984) 687–702, különösen 693–694; Jean-Louis TRIAUD: „Un cas de passage collectif à l’islam en Basse Côte d’Ivoire: le village d’Ahua au début du siècle”, *Cahiers d’études africaines* XIV (1974) 317–337, különösen 328–329 [Elefántcsontpart]; VAN SANTEN (3. jz.) 31 [Kamerun]; és vö. Lamin SANNEH: *Piety and Power. Muslims and Christians in West Africa*. Orbis Books, Maryknoll, NY 1996. 1–2; RUFAT MOHAMMED (7. jz.) 51–52.

²⁵ Ld. például TRIAUD (24. jz.) 334–335.

²⁶ Az előbbivel kapcsolatban ld. GILLILAND (3. jz.) 22–24, 74–75, 210–212; az utóbbival kapcsolatban ld. például KASTFELT (13. jz.) 11–12, 77. Szudán története során is megfigyelhető mindhárom opció (természetesen itt az asszimiláló népcsoportot az arab nyelvet beszélő, bár jórészt afrikai származású „arabok” képezik): a teljes etnikai váltás az iszlám föl vételének hatására (a Nílus-menti

zálódását példázza, de eltérő következményekkel. Az első esetben az iszlám etnikai kötődése asszimilációhoz vezetett, a második esetben — mint alább látni fogjuk — szinte megoldhatatlan etnikai ellentétekhez.

Vallás és etnikum összefonódásának következményei

Tehát az iszlám — vagy a kereszténység — a föntiekhez hasonló tényezők hatására egy adott etnikummal kötődhetett össze. Ha ez valahol bekövetkezett, a továbbiakban két teljesen eltérő folyamat indulhatott el.

Ellenségesség egy adott vallással szemben

Az egyik esetben más etnikumok teljesen elfordulnak az adott vallástól, sőt ellenségesen szemlélik és „idegennek” tekintik. Ilyenkor az etnikai tényezőt fölerősíti a vele összefonódó vallási tényező. Különösen így van ez, amikor az egyik világvallás elutasítása a másik, helyben „rendelkezésre álló” világvallásra való áttéréssel jár. Ezzel az érintettek jelképesen mintegy „véglegesítik” az etnikai határ meghúzását.²⁷

Ennek a tendenciának a kihasználása, sőt tudatos táplálása az afrikai keresztény missziós tevékenységnek hagyományosan alapvető munkamódszere volt. Tudva, hogy muszlimok megtérítésére vajmi csekély az esélyük, erőfeszítéseiket az animista vallású kisebbségekre összpontosították, s minden eszközzel igyekeztek ezekben erősíteni a muszlim népcsoportokkal szembeni etnikai ellenérzéseket vagy történelmi sérelmeket. Gyakori volt, hogy a misszionáriusok a kisebb népcsoportok politikai szószólóinak állították be magukat, tudatosan élezve az etnikai ellentéteket. Mindeközben törekedtek egy helyi keresztény elit kinevelésére, amely ellenségesen viszonyul a muszlimokhoz, s — úgymond — gátja lehet az iszlám további terjedésének. E politika klasszikus példája Nigéria középső zónája vagy Dél-Szudán, de másutt is megfigyelhető volt.²⁸ Kenya újkori történetében különösen cinikus példákat találunk a musz-

területek jó részén, Észak-Kordofánban, Dél-Dárfúrban), az iszlám átvétele etnikai és nyelvi asszimiláció nélkül (pl. Dárfúr nagy részén, Núbiában, a kelet-szudáni bedzsáknál, újabban a Nuba-hegyekben és a Kék-Nílus felső folyásánál), illetve az iszlám és az arabizálódás heves elutasítása (az újonnan függetlenedett Dél-Szudánban). Ld. Muḥammad Ibrāhīm ABŪ SALĪM: *Buḥūt fī tāriḥ as-Sūdān*. Dār al-Ġil, Bejrút 1992. 20–21; és Wendy R. JAMES: „Social Assimilation and Changing Identity in the Southern Funj”, in Yusuf Fadl HASAN (szerk.): *Sudan in Africa*. Khartoum University Press, Kartúm 1971. 197–211, különösen 197.

²⁷ Ld. pl. SCHULTZ (5. jz.) 59; és vö. Eduardo Costa DIAS: „Protestantismo e proselitismo na Guiné-Bissau. Reflexões sobre o insucesso do proselitismo no Oio e na província Leste”, *Lusotopie* VI (1999) 309–318, különösen 313–314.

²⁸ KASTFELT (13. jz.) 18–23; Ali A. MAZRUI: „The Multiple Marginality of the Sudan”, in HASAN (szerk.) (26. jz.) 240–255, különösen 244; Robert L. BUNGER: *Islamization Among the Upper Pokomo*. Syracuse University Press, Syracuse, NY 1973. 61–64. A fordított helyzet — vagyis hogy az iszlám térítés során használják ki a kereszténységgel szemben az etnikai kártyát — nem volt igazán jellemző. Ez azzal függhet össze, hogy (mint fentebb említettem) az iszlám térítés Fekete-Afrikában jellemzően

limok elleni tudatos uszításra; itt elég talán egyet idézni. A gyarmati korszakban egy James Mbotela nevű, missziós iskolában végzett szerző írt egy könyvet *Uhuru wa Watumwa* (A rabszolgák fölszabadulása) címmel. A könyv irodalmi értéke a nullával egyenlő, suahéli nyelvezte anyanyelvi beszélőknek élvezhetetlen, a műfaja pedig keresztény propaganda: a suahéliket és más partvidéki muszlimokat gonosztevőkként, a többi kenyai nép ellenségeiként és a rabszolga-kereskedelem felelőseiként mutatja be, míg az angol gyarmatosítók az Isten által küldött fölszabadítók szerepét játsszák a műben. A könyv a missziós iskolákban kötelező olvasmány volt.²⁹

Az ilyen törekvésekben a gyarmati hatóságok is sokszor — bár nem mindenütt — hathatós segítséget nyújtottak, az „oszd meg és uralkodj!” elvét alkalmazva. Esetenként zárt zónáknak nyilvánítottak nem muszlim többségű vidékeket, hogy megakadályozzák az iszlám további terjedését (mintegy betegségnek tekintve azt), az oktatást a keresztény missziós iskolák kezébe adták, s helyenként adózási könnyítésekkel vonzóbbá tették a nem muszlim státuszt.³⁰ A keresztény missziók oktatási monopóliuma különösen kártékonynak bizonyult, és oda vezetett, hogy a muszlim népcsoportok tudatosan távol tartották gyermekeiket az iskoláktól, s a függetlenség elnyerése után is messze elmaradtak tanulmányi téren a keresztény etnikumoktól. A missziós iskolák ugyan elvileg nyitva álltak volna a más vallású gyermekek előtt is, de általános volt, hogy az oktatási tevékenységet megpróbálták a vallási térítéssel vegyíteni, így a muszlim népesség ellenkezése teljesen indokoltnak tűnik.³¹ Ennek hatására sok helyen a muszlim közösségek az újabb időkben szívós munkával, jobbra saját forrásból és minimális kormányzati segítséggel létrehozták saját, párhuzamos iskolaarendszerüket, ahol az iszlám vallási tanulmányokat a modern kor diktálta tantárgyak oktatásával házasították össze.³² Egy-egy kisebb etnikum missziókban kinevelődött, tehát

nem szervezett, kívülről pénzelt missziós tevékenység, hanem spontán folyamat. A szondzo és maszai nép közti ellentétek Tanzániában például útját állják az előbbieket keresztény hitre térésének, ám ezt mégsem fordítják a maguk javára muszlim térítők. Ld. VÄHÄKANGAS (10. jz.) 12–13.

²⁹ Alamin M. MAZRUI — Ibrahim Noor SHARIF: *The Swahili. Idiom and Identity of an African People*. Africa World Press, Trenton, NJ 1994. 35–36, 105–108.

³⁰ SCHILDER (15. jz.) 144; MAZRUI (28. jz.) 245.

³¹ Ld. például Daoud GADDOUM: *Le culte des esprits margay ou maragi chez les Danggaléat du Guéra*. L'Harmattan, Paris 1995. 92–95; Abdin N. CHANDE: „Muslims and Modern Education in Tanzania”, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* XIV/1–2 (1993) 1–16, különösen 2–6; RUFAI MOHAMMED (7. jz.) 60–62; BUNGER (28. jz.) 21; SCHILDER (15. jz.) 200; Hyder KINDY: *Life and Politics in Mombasa*. East African Publishing House, Nairobi 1972. 13. Portugál-Guineában (ma Bissau-Guinea) a muszlim szülők ugyan alapvetően nem ellenezték, hogy gyermekeik a misszionáriusok működtette iskolákba járjanak, de a keresztény hittérítési próbálkozások első jelére rögtön kivették onnan őket. Ld. A. TEIXEIRA DA MOTA: *Guiné Portuguesa*. Agência Geral do Ultramar, Lisszabon 1954. II.118. Sierra Leone területén (ahol ma a lakosság legalább hetven százaléka muszlim) még a missziós kórházakat is térítésre igyekeztek fölhasználni, elutasítva a keresztény propaganda nyitottságot nem mutató betegek kezelését (!); ld. CHANDE (31. jz.) 13 [26. jegyzet].

³² A kérdéskör legrészletesebb tárgyalása Louis BRENNER: *Controlling Knowledge. Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*. Hurst and Company, London 2000.

keresztény kötődésű elitje később sokszor az adott népcsoport kizárólagos szószólójaként lép föl, ezzel azt a nemritkán hamis benyomást keltve, mintha az adott etnikum teljesen vagy többségében keresztény volna, s támogatná az elit törekvéseit, amely egyébként gyakorta a legcsekélyebb érdeklődést sem mutatja saját népcsoportja kulturális hagyományai iránt.³³

Vallásváltás — etnikai váltás

Lehetséges volt azonban egy nagyon eltérő forgatókönyv is. Ebben az esetben az áttérésnek az iszlám etnikai kötődése nem válik akadályává, viszont az iszlám átvételét az érintettek egyszersmind etnikai váltásnak is érzékelik. Mai európai fogalmaink alapján talán kissé furcsán hangzik az, hogy egy személy az élete során egyik etnikai csoport tagjából egy másikévá váljon, de Afrikában ez korántsem olyannyira szokatlant. Számos tömeges példa hozható rá a kontinens különböző régióiból.³⁴ Ez a folyamat áll sok nagy létszámú, de kevert eredetű afrikai népcsoport létrejöttének hátterében. Említhetjük itt a szuahéliket, hauszákat, fulanikat és a szudáni arabokat. Az alábbiakban három példáról szólok részletesebben.

Nigériában számtalan népcsoport él egymás mellett. Az etnikumok közül a legtöbb azonban viszonylag kis létszámú. Az országban él egy sor közepes lélekszámú nép is, amelyek egy része ma muszlim (pl. *kanuri*, *fulani*, *nupe*), egy része keresztény (pl. *tiv*, *idzso*), de igazán meghatározó szerepe három nagy népcsoportnak van, amelyek együtt a lakosság túlnyomó többségét adják. A legnagyobb a *hausza*, s csak kevéssel marad el tőlük a *yoruba* és az *igbo* népcsoport. A hauszák szinte kivétel nélkül muszlimok, az igbók szinte kivétel nélkül keresztények, míg a jorubák körében a két vallás követőinek aránya nagyjából megegyezik. A hauszák túlsúlya miatt — ez egész Afrika legnépesebb muszlim etnikuma — az iszlám vallás Nigéria északi régiójában igen erősen kötődik a hausza identitáshoz. Érdekes, hogy a legutóbbi időkig azok az igbók, akik az iszlám vallásra tértek, jellemzően nyelvileg és etnikailag is asszimilálódtak a hauszákhöz, a két népcsoport közötti hagyományos ellenszenv ellenére.³⁵ Az 1970-es évek elején Frank Salamone néprajzi terepmunkát végzett Nigéria nyugati részén, Yauri város körzetében, a Niger folyó partján és szigetein élő *gungawa* népcsoport körében. Azt tapasztalta, hogy a század közepe táján még nagyrészt animista etnikum többsége az elmúlt egy-két évtizedben áttért az iszlámra, s ennek során etnikai váltásra is sor került. Az iszlámra való áttérés fokozatosan az eredeti etnikai kötődés föladását is magával hozza, s az áttérők zöme végül minden tekintetben asszimilálódik a többségi — hausza — kultúrához és etnikumhoz. Ez a folyamat a jelenben, a szemünk előtt zajlik

³³ Ld. pl. SCHILDER (15. jz.) 209, 231–232; KASTFELT (13. jz.) 4, 8, 101–102, 138–139; és vö. KOKOLE (24. jz.) 697. A missziók nyelvi politikájának története — ld. SCHILDER (15. jz.) 188 — tanulságos, hisz jól mutatja, mennyire üres és álságos jelszó volt a kisebb népcsoportok kultúrájának „védelme”.

³⁴ SCHULTZ (5. jz.) 46.

³⁵ Douglas ANTHONY: „Islam Does Not Belong to Them». Ethnic and Religious Identities among Male Igbo Converts in Hausaland”, *Africa* LXX (2000) 422–441, kül. 422; 3 esettanulmány: 429–432.

le, így hajlamosak vagyunk elfelejteni, hogy valójában száz meg száz éve folyik. Maga a hausza nép nem véletlenül Afrika legnagyobb lélekszámú népcsoportja: a századok során a legkülönbözőbb afrikai etnikumok tagjait olvasztotta be, ahhoz hasonló asszimilációs és áttérési folyamat során, mint amilyen ma Yauri körzetében zajlik.³⁶

Észak-Kamerunban hagyományosan a *fulani* (vagy *fulbe*) etnikum volt az iszlamizálás fő hordozója.³⁷ Ez a terület legnépesebb népcsoportja, amely a gyarmati korszak előtt a politikai hatalmat is gyakorolta; mellette azonban számtalan apróbb népcsoport is él még a vidéken, amelyek együttes létszáma nagyjából a fulani etnikum számával van egy nagyságrendben. A kisebb népek tagjai az utóbbi évtizedekig szinte kizárólag helyi, animista vallásokat követtek, újabban azonban sokan lettek közülük muszlimok vagy keresztények, míg a fulanik gyakorlatilag kivétel nélkül muszlimok évszázadok óta. A fulani etnikum és az iszlám vallás összefonódása azzal járt, hogy idővel számos fulani népszokást és hagyományt a környező népek az iszlám kultúra szerves részének kezdtek tartani, és ez részben magára a fulani nyelvre (*fulfulde*) is igaz. Így manapság a kisebb, hagyományosan animista vallásokat követő népcsoportok városokba áramló tagjai nemcsak az iszlám vallást veszik föl, de ezzel összefüggésben fokozatosan áttérnek a fulani nyelv használatára is, és átveszik a fulani szokásokat (ételek, öltözködés, névadási szokások, zene, táncok, ünnepek, stb.).³⁸ Ez annál is egyszerűbb folyamat, mivel a városok általában többnyelvűek, és a különböző etnikumok közötti kommunikációban az összekötő nyelv a fulanik nyelve. Míg a fulani önálló etnikumként jelenik meg, a kisebb animista népcsoportok együtt egy — meglehetősen pejoratív szóval — *hábe* vagy *kirdi* („pogányok”) néven emlegetett kategóriát képeznek. (Ez nemcsak Kamerunban, hanem minden olyan területen jellemző, ahol a fulanik jelen vannak.)³⁹ Itt tehát sokszor teljesen összekeveredik a fulani identitás és az iszlám vallás, és a néprajzkutató gyakorta hall olyan válaszokat egy-egy személy etnikai kötődéséről érdeklődve, hogy „azelőtt a *mundang* törzshöz tartoztunk, de ma már fulanik vagyunk, mert áttértünk az iszlámra”.⁴⁰ Ennek fényében nem meglepő, hogy a Kamerunban

³⁶ Frank A. SALAMONE: „Becoming Hausa: Ethnic Identity Change and Its Implications for the Study of Ethnic Pluralism and Stratification”, *Africa* XLV (1975) 410–424, különösen 412–414.

³⁷ Noha más hagyományosan muszlim népcsoportok is éltek itt (pl. suwa, kotoko, mandara, kanuri, hausza); ld. TAGUEM FAH (15. jz.) 88.

³⁸ Ld. pl. Barbara BLANCKMEISTER — Peter HEINE: „Ethnizität und Islam in Nordkamerun”, *Africa Spectrum* XVIII (1983) 171–175, különösen 173; SCHILDER (15. jz.) 9–10, 57; VAN SANTEN (3. jz.) 9.

³⁹ Ld. például TAGUEM FAH (15. jz.) 84 [11. jegyzet], 88–89; SCHULTZ (5. jz.) 54; GALLAIS (9. jz.) 115. A *hábe* kategória tartalma és jelentése változhat az idők során. Kétszáz évvel ezelőtt a hauszák a fulanik szemében — egyébként nem éppen jogosan — *hábe* népcsoportnak számítottak, és nyelvüket ennek megfelelően lenézték, ma azonban a hausza nyelv az iszlám oktatás legfontosabb eszköze Nigériában és más területeken, s a nigériai fulanik közül is sok anyanyelveként beszéli. Ld. Louis BRENNER — Murray LAST: „The Role of Language in West African Islam”, *Africa* LV (1985) 432–446, különösen 433, 436–437; SANNEH (24. jz.) 159.

⁴⁰ Kees Schilder holland kulturális antropológus kapta ezt a választ két *mundang* származású általános iskolás fiútól Kaélé városkában; ld. SCHILDER (15. jz.) 33. Hasonló válaszokat idéz Guider város iskolásaitól egy másik néprajzkutató is; ld. SCHULTZ (5. jz.) 54.

használt fulani nyelvben a mai napig az egyik leggyakoribb kifejezés arra, hogy „áttérni az iszlámra”, *naastugo pullo*, ami szó szerint annyit tesz: ’fulanivá válni’.⁴¹

A kenyai tengerpart legfontosabb népcsoportja a *szuahéli*, ez az igen heterogén eredetű bantu nép, amelynek tagjai a középkor óta muszlimok. A suahéli identitás egyszerűen elképzelhetetlen az iszlám nélkül. A tengerpart hátszágában élő ún. midzsikenda népek, amelyek a suahélivel közeli rokonságban álló nyelveket beszélnek, ám a XX. század elejéig jobbra megőrizték animista vallásaikat, az iszlámot „a suahélik vallásaként” határozták meg. Ez a szemlélet egyáltalán nem volt leküzdhetetlen akadály az iszlámra való áttérés előtt, pusztán azzal járt, hogy — hasonlóan a nigériai és kameruni példához — az áttérés egyszersmind a suahéli etnikai kötődés (és nyelv) átvételét is jelentette. Ez egészen máig olyan tömeges jelenség ezen a vidéken, főleg a nők között — akik előszeretettel mennek feleségül suahéli férfiakhoz —, hogy komoly nyugtalanságot kelt a kisebb népcsoportok elitje körében.⁴²

Áttérés etnikai váltás nélkül

Az etnikai és vallási szempontok összekeveredése önmagában pusztán érdekes jelenség lehetne, ám érdemes észben tartani, hogy Afrikában az etnikai ellentétek állnak a súlyosabb konfliktusok hátterében. Ha ezekhez még vallási ellentét is járul, igen pusztító konfliktusok alakulhatnak ki. Szudán (a tavalyi évig), Nigéria és Elefántcsontpart jó példák az ilyen elmérgesedett helyzetre. Ezzel a gyűlékony keveréssel játszodozni elképesztő felelőtlenség, mégis megteszik, főleg amerikai fundamentalista keresztény egyházak, illetve egyes fundamentalista muszlim szervezetek.⁴³

Vannak azonban kedvező jelek is. Az előzőekben kifejtett tendenciák nem tekinthetők abszolút szabálynak: egy harmadik lehetőség is létezik, bár ez egyelőre talán ritkább. Az áttérés ugyan nyilvánvalóan számos kulturális elem átvételével jár, de Afrikában sem jelent föltétlenül etnikumváltást. Tanulságos példa a kenyai *boorana* oromók áttérése az iszlámra, szomáli hatásra, amely egyúttal a szomáli kultúra számos elemének átvételét is hozta, ám nem vezetett ahhoz, hogy a szomáli etnikai kötődést is átvegyék az újonnan áttérők.⁴⁴ De említhetjük a Malawiban élő *jao* népcsoportot is, amely a suahéli kereskedők hatására a XX. század elejétől fokozódó

⁴¹ BLANCKMEISTER – HEINE (38. jz) 172.

⁴² Robert PEAKE: „Comment on devient swahili. Stratégies des femmes giriamu en ville”, in F. LE GUENNEC-COPPENS — P. CAPLAN (szerk.): *Les swahili entre Afrique et Arabie*. Karthala, Paris 1991. 95–105, kül. 95, 102. Kenyában elterjedt (s nem is teljesen alaptalan) nézet volt, hogy a suahélik valójában iszlámra tért midzsikendák. Ld. pl. BUNGER (28. jz.) 25; KINDY (31. jz.) 26–27, 30–31.

⁴³ Például az elefántcsontparti etnikai-vallási polgárháború elmérgesedését elkerülendő, valamennyi muszlim csoport és keresztény egyház részt vett egy közös nemzeti megbékélési konferencián, ám ugyanerre nem voltak hajlandók a — gyakran az Egyesült Államokból pénzelt vagy legalábbis amerikai ihletésű — úgynevezett neo-pünkösdisták egyházak. Ld. Marie MIRAN: *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Karthala, Párizs 2006. 496.

⁴⁴ Mario I. AGUILAR: „African Conversion from a World Religion: Religious Diversification by the Waso Boorana in Kenya”, *Africa* LXV (1995) 525–544, különösen 528–529.

mértékben tért át az iszlámra, s rengeteg szuahéli szót és szokást vett át e folyamat során. Mégsem vezetett ez oda, hogy magukat szuahéliknek tekintsék, és földadják a jao etnikai identitást, amelynek ma az iszlám szerves részét alkotja.⁴⁵

Ez a tendencia még olyan helyeken is megjelenőben van, ahol régebben a fentebb leírt vallási-etnikai összefonódás volt kizárólagosan jellemző: például Észak-Kamerunban, Nigériában.⁴⁶ Alig fél évszázaddal ezelőtt Nigériában az *igbo* és a muszlim egymást kölcsönösen kizáró fogalmak voltak, hiszen az igbók nagyrészt katolikusok, és feszült viszonyban állnak a muszlim hauszákkal. Ma már mégis növekvő számban fordulnak elő olyan igbók, akik az iszlámra áttérve is megőrzik az *igbo* nyelvet és identitást.⁴⁷ Ugyanígy Kelet-Afrikában: a fentebb említett midzsikendák régebben jobbára beolvadtak a szuahéli etnikumba, ha muszlimok lettek, ám létrejött körükben egy midzsikenda identitású muszlim közösség, sőt e népek közül kettő már többségében iszlám vallású.⁴⁸ Elefántcsontpart déli részén is megfigyelhető e tendencia. Ezt a régiót hagyományosan az ország „keresztény feleként” emlegették a szakirodalomban, illetve az újságírás és a köznap diskurzus szintjén, szembeállítva az ország jelentős muszlim többségű északi felével. A helyzet azonban az, hogy a rendelkezésre álló legpontosabb (1998-as) statisztikák szerint kevéssel bár, de immár az ország déli részében is meghaladja a muszlimok száma a keresztényekét.⁴⁹

Bizonyos afrikai népek esetében eleve nem alakult ki egyértelmű vallási kötődés. Ilyen például Nigériában a *joruba* népcsoport, amelynek tagjai nagyjából fele-fele arányban követik az iszlám, illetve a keresztény vallást (most eltekintve a hagyományos *joruba* vallás csekély számban megmaradt követőitől).⁵⁰ Egy másik példa az észak-kameruni *mafa* népcsoport, ahol szinte minden családnak vannak muszlim és animista tagjai is, sőt itt-ott keresztények is. A különböző vallású mafák között nem szakadnak meg a társadalmi kapcsolatok, sőt egymás ünnepségein is részt vesznek.⁵¹ Ezekben az esetekben látható, hogy nemcsak egyazon etnikumon, de gyakran egyazon családon belül is jelen vannak mindkét világvallás — és a hagyományos helyi vallás — követői, s az etnikai kötelékek erősebbek a vallási hovatartozásnál. Az áttérés bármelyik vallásról a másikra semmi különösebb konfliktussal nem jár. Ilyen körülmények között a vallás etnikai kötődésének kialakulása igen valószínűtlen.

⁴⁵ Alan THOROLD: „Metamorphoses of the Yao Muslims”, in Louis BRENNER (szerk.): *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. Hurst and Co., London 1993. 79–90, kül. 79, 82–83.

⁴⁶ VAN SANTEN (3. jz.) 50; TAGUEM FAH (15. jz.) 89; GILLILAND (3. jz.) 30–31; SALAMONE (36. jz.) 414–415, 421.

⁴⁷ ANTHONY (35. jz.) 427, 432–434; OTTENBERG (5. jz.).

⁴⁸ A *pokomo* nép túlnyomó többsége és a *diogo* nép szinte egésze az iszlámra tért. Ld. James D. HOLWAY: „The Religious Composition of the Coast Province of Kenya”, *Journal of Religion in Africa* III (1970) 228–239; BUNGER (28. jz.).

⁴⁹ Ld. MIRAN (43. jz.) 67–68.

⁵⁰ GILLILAND (3. jz.) 1.

⁵¹ VAN SANTEN (3. jz.) 99, 152, 219. További példák ilyesfajta együttélésre a különböző vallások hívei közt ld. TRIAUD (24. jz.) 331 [baule-k]; Abbas Haji GNAMO: „Islam, the Orthodox Church and Oromo Nationalism (Ethiopia)”, *Cahiers d'études africaines* XLII (2002) 99–120, kül. 111–115.

Iszlám és térítés keresztyén szempontból átgondolva

Németh Pál

A hit kérdése a keresztyénségben

A keresztyén teológia a vallási hitet két szempontból törekszik megérteni. Egyrészt a hit tárgya felől. Ekkor a kérdés így hangzik: „Mit hiszek?” vagy: „Miben hiszek?” Így fejezi ki ezt a teológiai szaknyelv latinul: *fides quae* (creditur). A hit tárgyát tekintve természetesnek tartjuk, hogy a vallások feltűnő mértékben különböznek egymástól. A vallások történetének és jelenségvilágának összehasonlító vizsgálata ezt a sokszínűséget kutatja, ezt igyekszik feltárni, rendszerezni és megérteni.

Másfelől szemügyre vehetjük a hitet a hit alanya szemszögéből is. Ilyenkor a hit aktusáról beszélünk, arról a lelki tevékenységről, amellyel a hívő ember hisz: *fides qua* (creditur). Először azt gondolnánk, hogy itt lényegében egyezés mutatkozik a vallások között. De ha komolyabban megvizsgáljuk a kérdést a keresztyénség és az iszlám viszonylatában, úgy találjuk, itt is lényegyet érintő különbség van.

A keresztyén felfogás arra tanít minket, hogy a hit Isten ajándéka: „szívbeli bizodalom, melyet a Szentlélek az evangélium által gerjeszt bennem” (Heidelbergi káté, 21. kérdés).¹ Tehát az Isten Lelke a létrehozója (*causa efficiens*) a hitnek. Így magasztalja az egyik templomi ének Isten Szentlelkét: „Te vagy a hitnek mind szerzője, / mind elvégezője, / Te gyújtasz szívünkben világot, / forró buzgóságot”. (377. ének 2. verse).² És mivel a hitnek *szerzője és elvégezője* a Szentlélek Isten, aki hatalmasabb annál, hogy emberi módon „tetten érhetnénk”, akár önmagunkban is, mert *nem tudjuk, honnan jön és hová megy* (vö. J 3,8), ezért a hit is, amelyet munkál, mindig őriz valamit az emberileg meg nem érthetőből, az értelemmel fel nem foghatóból. Ez az oka annak, hogy amikor hiszek, mindig tudatában kell lennem annak, hogy az emberileg lehetetlent teszem. A hit útja tehát az az út, amely emberileg nem választható. Csak azért járhatunk rajta, mert Isten kiválasztott minket erre az útra. A hit útja nem a legjobb emberi számításaink szerint kiszemelt út, hanem inkább az emberileg választható ellenére lett az Istentől rendelt utunk. A keresztyén ember szüntelen könyörgése ez: „Adj Lelkedből erőt, hogy értsem és szeressem / elrendelt utamat...” (512. ének 2. verse)³

¹ VICTOR János (ford.): „A Heidelbergi káté”, in *Hitvallásaink. A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai* I. Budapest 1954. 43–78. 47.

² RÉVÉSZ Imre (szerk.): *Énekeskönyv — magyar reformátusok használatára — próbakiadás*. Budapest 1948.

³ Uo. 624.

Ez az oka annak, hogy a keresztyén gondolkodás — már a kezdeteknél — arra kényszerült, hogy valami módon kifejezésre juttassa, megfogalmazza a hitnek ezt az „emberileg lehetetlen” voltát. Így vált híressé a Tertullianusnak tulajdonított mondás: *Credo quia absurdum* — „Hiszem, mert képtelenség”. Ennek a mondatnak a mélyszerkezetében az a megszívlelendő igazság szólal meg, hogy amikor hiszek, az emberi lehetőségeimet meghaladóra, az emberileg lehetetlenre, valami „abszurd”, képtelen dologra vállalkozom. Keresztyén hitünk legnagyobb akadálya éppen emberi mivoltunk valósága a maga lehetőségeivel és korlátaival. Mert embervoltunk a hittel szemben mindig újra megteremti a „botránkozás” (vö. 1K 1,23)⁴ lehetőségét.

Jóllehet Tertullianus műveiben ezt a mondatot (*Credo quia absurdum*) így sehol sem találjuk, az alapgondolat mégis szerepel a doketisták ellen írt művében (*de carne Christi/Krisztus testéről* V. 4):

Keresztre volt feszítve Isten Fia? Nem szégyellem, mert szégyenletes. És halott volt Isten Fia? Hihető, hiszen képtelenség. És az eltemetett feltámadt? Biztos, mert lehetetlenség.⁵

Figyelemre méltó, hogy itt az apostoli hitvallás egyes tételeit veszi sorra, és ily módon jeleníti meg az igazán és joggal neki tulajdonított gondolatot: *Hiszem, mert képtelenség*. A hitet nem támogatja semmi, ami emberi lehetőségként adatott volna. A hit tehát nem más, mint Isten Lelkének erejével való győzelem az emberi lehetőség, a botránkozás felett: „Boldog, aki énbennem meg nem botránkozik.” (Mt 11,6)⁶

Søren Kierkegaard, a XIX. század legnagyobb keresztyén gondolkodója, külön művet szentel a keresztyén hit elemzésének, megértésének. A *Félelem és rettegés* című nagyszabású filozófiai esszéjében hangsúlyozza a hit kitüntetett fontosságát. „Senkinek sincs azonban joga elhitetni másokkal, hogy a hit valami jelentéktelen vagy könnyű dolog, mert a hitnél semmi sem nagyobb és súlyosabb.” Szerinte a hit lényegét kifejező mozdulat, hogy az ember „az abszurdítás szakadékaiba” veti magát, „felismeri a lehetetlent, és ugyanabban a pillanatban hisz az abszurdban”, ezért „a hit nem a szív közvetlen hajlama, hanem a létezés paradoxona”.⁷

A hit kérdése az iszlámban

Az iszlám vallásban a hit aktusa gyökeresen különbözik attól, amit a keresztyénségben hiten értünk. Az iszlámban ugyanis a hit első renden ismeret és belátás kérdése.

⁴ Vulgata: *scandalum*; Theodorus Beza: *offendiculum*.

⁵ *Crucifixus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.* VANYÓ László (szerk.): *Tertullianus művei*. Budapest 1986. 777. Vö. Friedrich LOOFS: *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Tübingen 1959⁶. 118.

⁶ Vulgata: *et beatus est, qui non fuerit scandalizatus in me*; Theodorus Beza: *et beatus est qui non fuerit offensus in me*.

⁷ Søren KIERKEGAARD (ford. Rácz Péter.): *Félelem és reszketés*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1986. 53, 77, 78.

A teremtett világ, benne az Isten hatalmának félreismerhetetlen jeleivel; az emberi értelem, amely képes ezeknek a jeleknek az „elolvasására” és megértésére; aztán a társadalom Istentől adott törvények szerinti rendje, melyben az emberi viszonyokban megjelenő isteni bölcsesség szemlélhető és értelemmel követhető; ez mind együtt a hitet támogatja, s a hit mellett tanúskodik. Az iszlám szerint a hitben nincs semmi, ami embervoltunk alapvető hajlamaival ellenkezne, sőt a hitben és a hit által képes csak az ember a maga teremtésbeli, természetes adottságait (arabul: *fiṭra*) tökéletességre vinni. Mohamednek tulajdonított mondás szerint:

Minden újszülött természetes hajlammal jön a világra. A szülei azok, akik zsidóvá, kereszténnyé vagy mágussá teszik. Mint ahogy az állattól is természetes épségű utód származik. Láttál-e már olyat, hogy egy állat mesterségesen megcsónkított orral szülessen?⁸

Ezért az iszlám teológiai gondolkodása (arabul: *kalám*) — ha beszélhetünk egyáltalán ilyenről ugyanabban az értelemben, ahogy a keresztyénségen belül beszélünk — arra törekszik, hogy eloszlasson minden kétséget, eleve megszüntesse még a lehetőségét is annak, hogy a hitben valaki a képtelenségnek, az abszurditásnak, a paradoxonnak bármely vonását felfedezhesse.

Ebből a hitfogalomból érthető aztán minden olyan tagadás, amely a muzulmánoknál Krisztus személyére, kereszthalálára, eltemetetésére és feltámadására, összefoglalva Krisztus váltságművére vonatkozik. Mintha a szájukból vette volna ki Tertullianus a szót, csak ellenkező értelemben: „Keresztre volt feszítve Isten Fia? Nem hiszem, mert szégyenletes. És halott volt Isten Fia? Hihetetlen, hiszen képtelenség. És az eltemetett feltámadt? Nem hiszem, mert lehetetlenség.” Az iszlám tehát tagadása mindannak, ami Pál apostol óta az „evangélium” lényegének számít. A tagadás alapja a „szégyenkezés” és „botránkozás” afelett, ami Krisztussal és Krisztus által történt. Az iszlám az a vallás, amely alapjában és egész rendszerében „szégyelli a Krisztusról szóló öröndetes hírt, az evangéliumot” (vö. R 1,16).

A keresztyénségben a hit megelőzi a gondolati reflexiót. Canterbury Anselmus szavaival mondvá: *neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam* („nem azért törekszem a megértésre, hogy higgyek, hanem azért hiszek, hogy eljuthassak a megértésre”). A keresztyén gondolkodás fő mozgatója a „megértésre törekvő hit” (*fides quaerens intellectum*).⁹

⁸ A hat fő hagyománygyűjtemény (*al-kutub asz-szitta*) tartalmazza. Al-Bukhárínál az 1296-os számon szerepel. A „mágus” (arab: *madzsúsz*, plur.) elnevezés az óperzsa nyelvből származik: zarathusztriánust, a perzsa dualizmus hívét, az araboknál egyszerűen „nap- és tűzimádót” jelent.

⁹ DÉR Katalin (ford.): *Canterburyi Szent Anzelm összes művei*. SZIT, Budapest 2007. 86. Vö. LOOFS (5. jz.) 409. *Fides quaerens intellectum* — ezt a címet adta Karl Barth, a XX. század nagy teológusa egyik fontos művének, amelyben a teológiai gondolkodás alapvetését adja Canterbury-i Anzelm *Proslogion* c. művének elemzése alapján: Karl BARTH: *Fides quaerens intellectum*. Zürich 1981.

Az iszlámban a hit értelmi belátásból, megismerésből fakad. Tehát az ismeret és a megértés előtte jár a hitnek. Ezért a hitetlenség lényege szerint mindig *dzsáhilíja*, azaz tudatlanságból fakadó elvakultság, féktelen vadság.¹⁰

A megtérés/áttérés kérdése

A keresztyén ember kétszer születik. Egyszer testileg születik meg, az áteredő bűntől (*peccatum originale*) terhelten: „Ímé, én vétekben fogantattam, és bűnben melengedett engem az anyám”. (Ps 50/51,7) Ezért a megtérést újjászületés, *Lélektől születés* (J 3,5–8) követi. A krisztusi ember „új teremtés”, *nova creatura*. „Azért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az; a régiek elmúltak, ímé újjá lett minden”. (2K 5,17)

Ezzel szemben az iszlám nem ismeri az eredendő bűn (*peccatum originale*) gondolatát. Ádám bűne és engedetlensége nem öröklődött utódaira, mivel „Ádám magáévá tette a megbánás szavait, melyeket Urától kapott, mire Ő kiengesztelődött iránta” (Korán 2,37). Az iszlám gondolkodásban az ember természetes hajlama (*fitra*) szerint *muszlim* a szó igazi értelmében, és szükségszerűen muszlimmá lesz abban az esetben, ha a társadalmi és kulturális környezet, a szülői nevelés meg nem akadályozza ebben. (Ez a témája Ibn Tufajl filozófiai regényének, melynek magyar címe: *A természetes ember*.¹¹) Ezért amikor valaki megismeri az iszlámot, és megismeri isteni rendeltetését, és „megtér”, valójában nem tesz mást, mint „visszatér” ahhoz az eredeti, teremtésbeli állapothoz, amelyben az Isten kezéből kikerült.

Missziói optimizmus az iszlámban

Egy vallástudományokban jártas muszlim barátom mondta, hogy az iszlám olyan, mint egy jól szabott kabát, jól illik az egészséges lelkű emberre. Az iszlám azért „természetes vallás”, mert megfelel az ember természetének. Az Isten tekintettel volt az emberre, amikor követelményeket állított eléje, és nem terhelte meg jobban, mint amit könnyen elhordozhat. Még az emberek megszólításában is kíméletet tanúsít az iszlám. A hagyomány szerint ezt mondta Mohamed: „Mi, a próféták mindnyájan, azt a parancsot vettük, hogy értelmükhöz mérten szóljunk az emberekhez.”¹²

A muszlimok térítési tevékenységét általában ez a „missziói optimizmus” hatja át. Meg vannak győződve arról, hogy az ő vallásuk az egyetlen „emberre szabott”, az emberi természethez igazodó vallás, Ádámtól kezdve az „utolsó ítélet napjáig”.

¹⁰ Lásd bővebben: NÉMETH Pál: *Az iszlám*. Gondolat Kiadó, Budapest 2010. 28–30.

¹¹ Abú Bakr IBN TUF AJL (ford. Katona Tamás): „A természetes ember (Hajj ibn Jakzán)”, in *Arab filozófia — szöveggyűjtemény* I. Piliscsaba 1997. [Tudományos átírással: Ḥayy ibn Yaqzān.] A középkori Európában már ismerték Abubacer művét, *Philosophus autodidacticus* címen.

¹² Idézi Abú Hámid AL-GHAZÁLI: „Kedves Fiam! (*Ajjuhál-walad*) — parainézis”, *Confessio* XXXV (2011/4) 110.

Térítés az iszlámon belül

Az iszlám elvileg missziót végez minden olyan területen, melynek lakóit hitetlennek tartja (*takfír*), de nem szabad misszionálni ott, ahol muszlimok (*ahl al-qibla*)¹³ élnek. A szunniták ezt szigorúan betartják, s nem folytatnak missziói tevékenységet tisztán síita lakosságú országokban.

A síiták magatartása négy tekintetben elfogadhatatlan a szunnitáknak:

1. Többségük azt tartja, hogy a szent könyv, a Korán nem teljes. A Korán Isten ígését tartalmazza, de vannak olyan ígék, amelyek nem szerepelnek benne. A jelenleg használatos Korán tehát hiányos (*náqisz*).¹⁴

2. Nem fogadják el a szunnita iszlám által hitelesnek tartott hat nagy tradíciógyűjteményt (*al-kutub asz-szitta*: al-Bukhári, Muszlim, at-Tirmidzi, Abú Dáwúd, Ahmad és Málík).

3. Gyalázzák a Próféta (kor)társait. Áldás helyett átkot mondanak Abú Bakr, Omar, Oszmán nevének említésekor.

4. Térítő propagandájukkal tisztán szunnita területekre is behatolnak, és ott harcoss (polemizáló) és sikeres missziói tevékenységet folytatnak.

Az elmúlt évektől ez utóbbi miatt is egyre fokozódnak a feszültségek a szalafita szunniták és az iráni síiták között.

¹³ Ez a kifejezés az iszlámhoz tartozás minimális követelményét próbálja megfogalmazni. Eszerint muszlimnak számít mindenki, aki Mekka felé (*qibla*) fordulva imádkozik. Ezt jelöli az *ahl al-qibla* (a Mekka irányába fordulva imádkozók összessége) kifejezés.

¹⁴ A síiták meggyőződése szerint a Koránból több szövegrész is elveszett, különösen azok, amelyek Ali-nak és leszármazottainak a kalifai, ill. imámi méltóságra való közvetlen jogosultságát igazolják a szunnita felfogással szemben. A síiták két teljes szúrát emlegetnek (*szúrat al-wilája*, *szúrat an-núrajn*), amelyek eredetileg a Korán részét alkották, de később valamilyen okból kikerültek a Korán fejezetei közül.

**Megtérés és térítés a hinduizmusban,
a buddhizmusban és a szikh vallásban**

Buddhista megtéréstörténetek^{*}

Hidas Gergely

Ez az írás páli, szanszkrit és prákrit forrásokból válogatva azt vizsgálja, hogyan működött, illetve működhetett a térítés és megtérés a Buddha idejében (kb. Kr. e. V. sz.), és bemutatja, hogy ezek az események a buddhizmus korai történetében központi szerepet kapva, hangsúlyozott gyakorisággal fordulnak elő.

A források problematikája

A buddhizmus tanulmányozását megnehezíti, hogy csak Dél-Ázsiában¹ is hatalmas mennyiségű szentirat hagyományozódott három rokon nyelven (páli, szanszkrit, prákrit), és sokezer különböző korú, műfajú és terjedelmű szöveg alapján kell következtetéseket levonnunk a vallás történetét illetően, melyek egy része lefordíthatatlan, sőt sokszor még kiadatlan kéziratokban található.²

Az első megtérők

A megtérésekről szóló első beszámolót a Buddha felébredése (*bódhi*, बोधि) utáni hetedik hétre teszi a hagyomány, amikor Trapusa (त्रपुष) és Bhallika, két jómódú kereskedő — valószínűleg Baktria vidékéről, de elképzelhető, hogy ez egy későbbi hagyományréteg — a még elvonultságban időző Buddhának ételadományt ajánl fel, s a Magasztossal való találkozástól inspirálva annak első világi híveivé válnak.³ A Tathágata (तथागत)

^{*} E tanulmány a *Conversio* konferencián 2011. szeptember 22-én azonos címmel megtartott előadás alapján készült. A kutatást a TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KMR-2010-0003 projekt támogatta.

¹ Szándékosan kerülöm az „India”, illetve „indiai” elnevezéseket, egyrészt mivel idegen (görög–latin) származású jelölésről van szó, másrészt a mai India területe jóval kisebb, mint az a Himalájától délre fekvő kultúrszféra, amely magába foglalja Ceylon (Srí Lanka), Pakisztán, Afganisztán, Banglades és Nepál vidékeit, melyek az ókori buddhizmus szempontjából szintén fontos szerepet tölthettek be.

² Csak páli nyelven több mint ötezer szutta (सुत्त) maradt fenn. A *Tipitaka* (तिपिटक) (sokszor: „páli kánon”), mely a *théraváda* (थेरवाद) iskola szentiratgyűjteménye, gyakorlatilag teljes egészében hozzáférhető már mind az eredeti, mind angol nyelven — elsősorban a Pali Text Society több mint egy évszázados munkájának köszönhetően (érdemes még a Vipassana Research Institute adatbázisát is megemlíteni: tipitaka.org). A kisebb számú, de jóval terjedelmesebb szanszkrit, illetve prákrit szövegeknek azonban eddig csak egy része lett kiadva és lefordítva (a Digital Buddhist Sanskrit Canon adatbázis jó áttekintés ad a szanszkrit szövegekről: dsbc.uwest.edu, míg a prákrit forrásokat leginkább az Early Buddhist Manuscript Project honlapján mutatják be: ebmp.org). Magyar nyelven kevés buddhista szöveg olvasható (alpmű VEKERDI József: *Buddha beszédei*. Helikon, Budapest 1989, emellett érdemes böngészni „A Buddha ujjá” elnevezésű honlapot is: a-buddha-ujja.hu).

³ A történet több változatban is fennmaradt: például páliul a *Dzsátaka*-gyűjtemény (जातक) kommentárjához írt bevezetőben (*Nidána-kathá*, निदानकथा) vagy szanszkritul a *múlaszarvászativáda* (मूल-

néhány hajszalet ad nekik ereklyeként, és azt kéri, hogy hazatérve építsenek sztúpát azok fölé. Ezt meg is teszik, így megalkotva az első ilyen építményt. A történet jelentőségét jelzi, hogy évszázadokkal később újrachonosítják Délkelet-Ázsiában: a burmai hagyomány szerint a kereskedők Yangon környékéről származnak, és találkozásuk a Tathágatával szorosan összekapcsolódik a buddhizmus ottani vélelmezett korai elterjedésével és a Shwedagon-pagoda alapításának legendájával.⁴

Sikertelen tanítási kísérletek

A források szerint nehezen indult a Tan terjesztése. Miután Brahmá (ब्रह्मा) a Buddha kezdeti vonakodását látva rábeszéli, hogy tanítson, a Magasztos elhatározza, hogy korábbi két aszkéta-tanítója, Áráda Káláma (आराडकालाम) és Udraka Rámaputra (उद्रकरामपुत्र) számára elmondja felismeréseit. Ez a terv azonban kudarcba fullad, miután megtudja, hogy időközben mindketten meghaltak. A Buddha szintén sikertelenül beszél magáról mint győztes szent emberről felébredésének színhelye, a fikuszfa és Gajá (गया) városa közötti úton. Az Upaka nevű meztelen *ádzsivika* (आजीविक) remete, akivel a párbeszédet folytatja, szkeptikus marad, és továbbhalad anélkül, hogy a komolyan venné a vele szembejövő aszkétát.⁵

A Tan kerekének megforgatása

Az első tudatos és sikeres térítés a Benáresz melletti Szárnáthban (सार्नाथ) történik, ahol a Buddha korábbi öt aszkétatársával (Asvadzsit अश्वजित्, Ádnyáta Kaundinja आज्ञातकौण्डिन्य, Vásipa वाष्प, Bhadríka भद्रिक és Mahánáman महानामन्) találkozik, és az első tanítóbeszédét hozzájuk intézi.⁶ Eleinte vonakodnak hitelt adni a Tathágata szavainak, de végül elfogadják a Magasztos tanításait, és az első szerzetesekké válnak.⁷

Jasasz megtérése

Nagyívű történet már a gazdag benáreszi kereskedő, Jasasz (यशस्) megtérése, mely néhány vonásában — minden bizonnyal egy toposzt követve — hasonlít Sziddhártha (सिद्धार्थ) történetéhez. Az éjszakai háremét látva kétségek közé jutó ifjú elhagyja otthonát, majd a Buddhával találkozáskor annak követőjévé válik. Hamarosan az őt keresni

सर्वास्तिवाद) iskola által hagyományozott *Csatuparisat-szútrában* (चतुष्परिषत्सूत्र). Lásd SCHMIDT József: *Ázsia világossága. Buddha élete, tana és egyháza*. Athenaeum, Budapest 1920. 29; Étienne LAMOTTE: *History of Indian Buddhism. From the Origins to the Śaka Era*. Peeters Press, Louvain 1988. [Eredeti francia kiadás: 1958] 66; N. A. JAYAWICKRAMA: *The Story of Gotama Buddha: the Nidāna-kathā of the Jātakaṭṭhakathā*. Pali Text Society, London 1990. és John STRONG: *The Buddha. A Short Biography*. Oneworld, Oxford 2001. 78–79.

⁴ John STRONG: „Les reliques des cheveux du Bouddha au Shwe Dagon de Rangoon”, *Aseanie* II (1998) 79–107.

⁵ VEKERDI (2. jz.) 19–23. STRONG (3. jz.) 81–82.

⁶ VEKERDI (2. jz.) 45.

⁷ VEKERDI (2. jz.) 23–24, 45. STRONG (3. jz.) 82–86.

induló családtagok is hasonló útra térnek, aminek eredményeképp anyja (a későbbi hagyomány szerint Szudzsatá (सुजाता) — aki tejberizst adott az útkereső Bódhiszattvának (बोधिसत्त्व) majdnem végzetes önsanyargatása utolsó fázisában —) és felesége lesznek a Buddha első női követői.⁸ Jasasz barátai (négy fiatal kereskedő, valamint ötven másik ifjú) is megtérnek, s ekkor a szerzetesi közösség (Szangha संघ) már hatvanegy tagból áll: a hagyomány szerint mindnyájan a legmagasabb szentségfokozatot (*arhat*) elérve. Ekkor történik egy mérőföldkőnek számító esemény: a Buddha azt kéri követőitől, hogy mivel már mindannyian elérték az ő kiválósági szintjét, menjenek és térítsenek szerte a környező vidékeken.⁹ Innét számíthatjuk tehát a Buddha Tanának rendszeres terjesztését és elterjedésének kezdetét.¹⁰

A mágikus képességek első alkalmazása a térítésben

Miután a Buddha Magadhában megtérít egy harmincfős baráti társaságot,¹¹ Uruvilvában (उरुविल्वा) jelentős vetélytársakat tesz követőivé. Három nagyhírű és karizmatikus remete-tanító, Uruvilvákásjapa (उरुविल्वाकाश्यप), Nadikásjapa (नदीकाश्यप), Gajákásjapa (गयाकाश्यप), valamint ötszáz, illetve ezer hívük kerül a Buddha hatása alá, miután a Tathágata háromezer-ötszáz különböző csodát hajt végre, beleértve egy veszélyes *nága* (नाग) legyőzését, egy levegőben való repülési verseny megnyerését, és áldozati tüzek kioltását és újragyújtását. Ez az első térítéstörténet, amelyben a Buddha más irányzathoz tartozó tanítókat és azok híveit hódítja meg.¹²

Az első királyi megtérés

Szintén jelentős esemény az első uralkodói térítés. A hagyomány szerint Rádzsagriha (राजगृह) városában Bimbisára (बिम्बिसार)¹³ a Buddha világi követőjévé lesz,

⁸ VEKERDI (2. jz.) 24–27. STRONG (3. jz.) 86–88.

⁹ „Vonuljatok ki, tanítványok, s vándoroljatok sok nép üdvére, sok nép örömére, könyörületből a világ iránt, istenek és emberek javára, üdvére, örömére. Kettesével ne járjatok egy úton! Hirdessétek a tant, tanítványok, ... hirdessétek a szentségnek egész és teljes tiszta útját!” (SCHMIDT [3. jz.] 32) Vö. STRONG (3. jz.) 88.

¹⁰ A hagyomány szerint a Buddhának hamar „veszélyes” híre keletkezett, és a lakosságot így óvta egy bráhmin pap: „Gautama vándoraszékta közeleg, ő és kísérete olyanok, mint a jégeső, mely megtizedeli a termést. Akiknek közületek vannak fiai, biztosak lehetnek benne, hogy azoktól megfoszthatnak.” A szerző fordítása STRONG (3. jz.) 99 alapján. Lásd még SCHMIDT (3. jz.) 35: „A nagy vezeklő a magadhaiak hegyi városába érkezett. Szandsaja tanítványait mind megtérítette. Kit fog ma megtéríteni?”

¹¹ A Buddha egy ligetben piknikező társaság tagjaihoz szól, akiknek értékeivel az egyikük által felbérelt kurtizán elfutott, és az ifjak üldözőbe veszik: „Mit gondoltok, ó, ifjak? Mi jobb nektek? Nők után szaladni, vagy saját magatokat kutatni?” „Bizonyára jobb lenne, ó, Magasztos, ha önnön magunkat kutatnánk.” „Ebben az esetben, ó, ifjak, üljetek le, és elmagyarázom számotokra a Tant.” — A szerző fordítása STRONG (3. jz.) 88 alapján.

¹² STRONG (3. jz.) 89–90.

¹³ LAMOTTE (3. jz.) 91.

és a Vénuvana (वेणुवन) ligetet ajándékozza a szerzetesi közösségnek, hogy az esős évszak idején legyen kényelmes és békés tartózkodási helyük.¹⁴ Felesége Ksémá (क्षेमा) királyné a legenda szerint szerzetesnő lesz, és szentségfokozatot is elér.¹⁵

Sáriputra/Upatisja megtérése

A korai megtéréstörténetek közül érdemes megemlíteni Upatisja (उपतिष्य) esetét, aki egy országúton vándorolva — korábról már ismert toposz — találkozik Asvadszittal (अश्वजित्), a Buddha követőjével. Upatisja kérdésére, miszerint mit tanít mestere, Asvadszit azt feleli, hogy „a Tathágata megvilágította az okát mindazon dolgoknak, melyek okból keletkeznek, és azok megszüntetésének módját is elmagyarázta. Ez a nagy aszkéta (*sramana* श्रमण) tanítása.”¹⁶ Ezek a szavak meggyőzik Upatisját, aki szerzetessé válva felveszi a Sáriputra (शारिपुत्र) nevet, s a Buddha egyik híres tanítványa lesz.¹⁷ A két mondat úgy tűnik annyira jól összefoglalta a buddhizmus lényegét, hogy igazi klasszikus vált belőlük, és bevett formulaként (ये धर्मा...) több mint másfél évezreden át használták Ázsia-szerte különböző pecsételőkön, szobrokon és egyéb feliratokon.¹⁸

Kapilavasztu és a Sákják megtérése

Miután már sok hívet szerzett a Gangesz síkján, a Buddha elérkezettnek látja az időt, hogy visszatérjen szülővárosába, Kapilavasztuba (कपिलवस्तु), és újra találkozzék hátrahagyott családtagjaival. A hagyomány szerint ezen találkozások azt eredményezik, hogy szinte kivétel nélkül mindenki a Tathágata követője lesz: apja (Suddhódana, शुद्धोदन), nevelőanyja (Mahápradzsápatí Gautamí, महाप्रजापतीगौतमी),¹⁹ féltestvére (Szundarananda, सुन्दरनन्द), felesége (Jasódhará, यशोधरा), fia (Ráhula, राहुल), unokatestvérei (Ánanda²⁰ आनन्द, Aniruddha अनिरुद्ध és Dévadatta²¹ देवदत्त), valamint számtalan más rokon, szolgáló és ötszáz további városlakó. A Buddha itt is felhasználja varázserejét (pl. levitáció) a térítés során, s Kapilavasztu lesz az a hely, ahol a hagyomány

¹⁴ STRONG (3. jz.) 90.

¹⁵ LAMOTTE (3. jz.) 18. Sáriputráról részletesen ld. Nyanaponika THERA — Hellmuth HECKER: *Great Disciples of the Buddha*. Wisdom Publications, Somerville 1997. 1–76.

¹⁶ A szerző fordítása Daniel BOUCHER: „The *Pratītyasamutpādagāthā* and its Role in the Medieval Cult of the Relics”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* XIV (1991) 1–27. alapján.

¹⁷ LAMOTTE (3. jz.) 18. STRONG (3. jz.) 90–91.

¹⁸ Ld. pl. BOUCHER (16. jz.), Peter SKILLING: „Buddhist sealings and the *ye dharmā* stanza”, in Gautam SENGUPTA — Sharmi CHAKRAVORTY: *Archaeology of Early Historic South Asia*. Pragati Publications, Delhi 2008. 503–525 és Ingo STRAUCH: „Two Stamps with the Bodhigarbhālaṅkāralakṣa Dhāraṇī from Afghanistan and Some Further Remarks on the Classification of Objects with the *ye dharmā* Formula”, in Gerd J. R. MEVISSEN — Arundhati BANERJI: *Prajñādhara, Essays on Asian Art, History, Epigraphy and Culture in Honour of Gouriswar Bhattacharya*. Kaveri Books, New Delhi 2009. 37–56.

¹⁹ Sziddhártha anyai nagynénjéről ld. Miranda SHAW: *Buddhist Goddesses of India*. Princeton University Press, Princeton 2006. 143–152.

²⁰ THERA — HECKER (15. jz.) 155–208.

²¹ VEKERDI (2. jz.) 28–31.

szerint az apácarend megalapították. A Magasztos nagy népszerűsége miatt Suddhódana azt az utasítást hozza, hogy családonként csak egy fiúgyermek lehet szerzetes, így megelőzve a lakosság nagymértékű fogyását — legalábbis így tartja a legenda.²²

További híres megtérések

A Szangha támogatása szempontjából fontos megemlíteni néhány jelentős világi hívt, akik liget- és kolostor-adományokkal támogatták a Buddhát és követőit. Anáthapindika (अनाथपिण्डिक)²³ és Visákhá (विशाखा)²⁴ Srávasztíban (श्रावस्ती), Ghósila (घोषिल) Kausámbíban (कौशाम्बी) és Ámrapáli (आम्रपाली)²⁵ Vaisáliában (वैशाली) ajánldékoz parkokat a szerzetesi közösségnek, miután a Tathágata követőivé válnak. Ismert és népszerű megtéréstörténet még Angulimála (अङ्गुलिमाल) rablóc, aki utazók ujjának a levágásával tart rémületben egy erdős vidéket, de amikor a Buddhával találkozik, felhagy az útonállással, és a Magasztos jámbor hívévé válik.²⁶

A Srávasztí-csodatétel

A buddhista hagyományba valószínűleg későbbi elemként beépülő legnagyobb csodatétel s térítés a szövegek elmondása szerint nélkülözhetetlen tett egy buddha élete során. A jelen világkorszak buddhája, Sákjamuni (शाक्यमुनि), Srávasztí városában hajtja végre a varázslatot: megkettőzi, illetve megsokszorozza önmagát egy mágia-versenyben vetélytárs mestereket legyőzve. Az esemény hatására a nézőközönség megtér, s a Tathágata követőjévé válik: a bizonyára túlzó források szerint többszáz ezer emberről van szó. A verseny megnyerése azonban nem elég: a Buddha a rákövetkező monszun időszakot a Trájasztrinsa (त्रायस्त्रिंश) mennyben tölti, majd az esőzések elállta után Szánkásja (सांकश्य) városánál hármas lépcsősoron száll alá Indra és Brahmá istenek kíséretében, égi drágakőlétrán lépdelve.²⁷ E történet nagy hatást gyakorolt a buddhista művészetre, és máig népszerű narratívaként él tovább Délkelet-Ázsiában.

Térítés dél-nyugaton

Míg a központi vidékeken, úgy tűnik, nem zajlott túlságosan nehezen a hívek toborzása, a szanszkrit nyelvű források már mostohább körülményekről számolnak be a határterületeken. A *Kótikarna-avadána* (कोटीकर्णावदान) egy passzusa szerint a Buddha olyan instrukciókat ad a távolabbi vidékekre vonatkozóan, hogy az előírt tíz helyett már öt

²² LAMOTTE (3. jz.) 19. STRONG (3. jz.) 91–99.

²³ THERA — HECKER (15. jz.) 381–411.

²⁴ THERA — HECKER (15. jz.) 281–291.

²⁵ THERA — HECKER (15. jz.) 343–347.

²⁶ THERA — HECKER (15. jz.) 363–379. Érdeemes még itt megemlíteni a „Megtérő rablóbanda” és a „Megtérő rablók” történetét a *Dhammapada*-kommentárirodalomból (VEKERDI József: *Dhammapada. A Tan ösvénye*. Terebess, Budapest 1999. 81–82, 144–147).

²⁷ STRONG (3. jz.) 107–117.

szereztes is avathat újat.²⁸ Ez az engedély minden bizonnyal azt tükrözi, hogy a Magadhától messze eső területeken kevés buddhista hívő élt eleinte. A *Púrna-avadána* (पूर्णवदान) egy misszionárius-tevékenységet ecsetel hosszan, melynek főszereplője Púrna (पूर्ण) a délnyugati, a mai Mumbai vidékén fekvő Srónáparántaka (श्रोणापरान्तक) régió apostolaként szerez híveket a buddhizmusnak.²⁹ Púrna először átutazó kereskedők hatására megtér a Buddhához, majd önként felajánlja, hogy megtéríti szülőföldjét is. A beszámolók szerint nem retten meg a veszélyektől sem,³⁰ és hazatérése után először egy vadász lesz a követője, majd ötszáz férfi és ötszáz nő. Púrna megtéríti az ellenséges Mahésvara (महेश्वर) és Aprija (अप्रिय) *jaksá*kat (यक्ष) is, majd meghívja a Buddhát és rangidős tanítványait Súrparákába (शूर्पारिक). Azok a levegőben repülnek oda, a Buddha útközben megtérít több mint ötszáz személyt, majd csodatételek sorozatát hajtja végre a kikötővárosban, és követőivé teszi az uralkodót, a lakosságot, és a közeli vizekben lakó *nága*-királyokat is.³¹

Térítés észak-nyugaton

A buddhizmus terjesztését és terjedését jól jelzi néhány markáns történet a mai Pakisztán és Afganisztán vidékéről. A *múlaszarvászti váda* iskola rendszabály-gyűjteményében (*vinaja* विनय) maradt fenn Apalála (अपलाल) *nága*-király megtérítésének elbeszélése.³² A legenda szerint a Buddha ideérkezésekor az ellenséges Apalála jégesőt és vihart küld rá, amelyet a Tathágata illatos felhővé változtat varázsereje segítségével. A *nága* ijedtében egy tóba bújik, mire a Magasztos földomlással kényszeríti elő, tűzkört von köré, míg végül Apalála kénytelen megtérni. Figyelemreméltó, hogy a Buddha erőteljes eszközökhöz folyamodik a térítés során, ami talán azt jelezheti, hogy nem

²⁸ Joel TATELMAN: *The Heavenly Exploits. Buddhist Biographies from the Divyāvadāna*. New York University Press & JJC Foundation, New York 2005. 90–93.

²⁹ TATELMAN (28. jz.) 103–218. Lásd még: LAMOTTE (3. jz.) 300, 329–330.

³⁰ A *Púrnavadána*-ban a következő párbeszéd zajlik a Buddha és Púrna között: „Ó, Magasztos, Srónáparántakában kívánok élni, az ottaniak között szeretnék lakni.” „Ó, Púrna, Srónáparántaka lakosai vadak, erőszakosak, kegyetlenek, agresszívek, durvák és lenézők. Ha bántanak, átkoznak és durva beszéddel csúfolnak, mit fogsz gondolni?” „Ó, Magasztos, azt gondolom majd, jók az ottaniak és kedvesek, mert durván szólnak hozzám, de nem ütnek ököllel.” „Ó, Púrna, és ha ököllel ütnek, mit fogsz gondolni?” „Ó, Magasztos, azt gondolom majd, jó emberek ezek, mert ököllel ütnek, de nem bottal vagy karddal.” „Ó, Púrna, ha bottal és karddal ütnek, mit fogsz gondolni?” „Ó, Magasztos, azt gondolom majd, jó emberek ezek, mert bottal és karddal ütnek, de nem ölnek meg.” „Ó, Púrna, és ha megölnék?” „Ó, Magasztos, azt gondolom majd, hogy a Magasztosnak vannak tanítványai, akiket ennek a tisztátalan testnek a tudata annyira gyötör, szégyennel és undorral tölt el, hogy saját kezükkel vetnének véget életüknek. Jó emberek a srónáparántakabéliek, mert kis szenvedés árán megszabadítanak ettől a taszító testtől.” „Kitűnő, ó, Púrna, kitűnő: ilyen türelemmel és együttérzéssel képes leszel Srónáparántakában élni és az ottaniak között lakni.” — A szerző kivonatos fordítása TATELMAN (28. jz.) 154–159 alapján.

³¹ Vö. Joel TATELMAN: *The Glorious Deeds of Pūrṇa. A Translation and Study of the Pūrṇāvadāna*. Curzon, Richmond 2000.

³² STRONG (3. jz.) 119–120.

volt egyszerű az észak-nyugati határvidéken való buddhista terjeszkedés. Egy másik innen származó történet Kuntí (कुन्ती) *jaksini* (यक्षिणी) megtérítéséről szól, aki gyermekek felfalásával tartja rettegésben a környéket. A Tathágata követői egyezséget kötnek vele: ha nem eszik többé gyerekeket, egy buddhista kolostort emelnek neki, ahol ő lesz a főistennő, és naponta felajánlásokat kap.³³ A történet nagyban hasonlít Hárítí (हारीती) démon megtérítésének legendájához, és valószínűnek látszik, hogy ezt a korábbi narratívát használták alapul a peremvidék vonatkozásában is.³⁴ Érdekes megemlíteni még azokat a Gandhára (गन्धार) területéről nemrég előkerült, nagyjából kétezer éves prákrit nyelvű *Avadāna*-kéziratokat is, melyek minden bizonnyal térítő- és prédikációsjegyzetekként szolgáltak a régióban tevékenykedő buddhista szerzetesek számára, jól jelezve e tevékenység elterjedtségét és fontosságát.³⁵

A Sri Lanka-i „nem-térítés”

A buddhizmus déli irányú terjesztésének is megvan a maga legendája. A Buddha első látogatása Sri Lankán a hagyomány szerint hét hónappal felébredése után történik, és a Magasztos a levegőben repülve utazik oda. A *jaksa*-démonok lakta szigetet a Tathágata először megtisztítja, és a *jaksákat* elűzi az óceán közepén található Giridvípa (गिरिद्वीप) szigetére. Ezután már kellően makulátlannak tekinthető Sri Lanka, hogy befogadhassa a buddhizmus tanításait. Érdekes megjegyezni, hogy a Buddha itt valamilyen oknál fogva nem folyamodik az ellenséges erők megtérítéséhez, hanem szokatlan módon, mágikus erővel száműzi őket.³⁶

A Buddha utolsó térítései

Nem sokkal a Magasztos e világból való végső távozása (*parinirvāna* परिनिर्वाण) előtt Áráda Kálama egykori tanítványa, a malla Putkasza (पुत्कस) elmondja a Buddhának, hogy mestere egyszer meditatív elmélyülése során nem észlelt ötszáz, közvetlenül a közelében elhaladó szekeret. A Tathágata válaszul elmeséli, hogy ő pedig egyszer nem vett észre egy olyan vihart, melyben két paraszt és négy ökör pusztult el mellette villámcsapásoktól. A hatásos történet eredményeképp Putkasza megtér, és egy pár aranyozott csuhát ajándékoz a Buddhának, melyet az magára is ölt.³⁷ A Magasztos legutolsó térítése halálos ágyánál zajlik. Szubhadra (सुभद्र), egy idős vándoraszketá tudni szeretné, hogy a kortárs rivális tanítók miben különböznek egymástól, és közülük ki érte el a megszabadulást. A Tathágata kéri, hogy ne foglalkozzék ezzel, hanem hallgassa inkább a Tant. Szubhadra a tanács jóvoltából megtér, és maga is eléri a felébredést.³⁸

³³ STRONG (3. jz.) 118–119.

³⁴ Hárítíróld. SHAW (19. jz.) 110–142.

³⁵ Ld. Timothy LENZ: *Gandhāran Avadānas*. University of Washington Press, Seattle — London 2010.

³⁶ STRONG (3. jz.) 120–122.

³⁷ STRONG (3. jz.) 136.

³⁸ STRONG (3. jz.) 139.

Összegzés

Jóllehet a fenti történetek többségéről nem könnyű eldönteni, hogy mennyi bennük a valóság és mennyi a legendás elem, mindenesetre tisztán látszik, hogy a megtérés és térítés kifejezetten fontos szerepet kap a buddhizmus korai időszakában. Ennek legfőbb oka bizonyára az, hogy e vallás mint reformációs irányzat lép fel a dél-ázsiai fősodorról szemben, és nyilvánvalóan állandó erőfeszítést kell tennie követők toborzására, aminek központi eleme lesz a térítő tevékenység. A kiválasztott történetekből jól látszik a korai buddhista megtérések két elsődleges kiváltó oka: egyrészt a Tan (*dharma*, धर्म) megismerése, másrészt a térítő személy (elsősorban a Buddha) mágikus képességeinek hatása. A páli szöveggyűjtemény alapján úgy tűnik, hogy a megtérések legnagyobb része könnyen és gyorsan zajlott, árulkodó viszont, hogy a kanonizált szövegek több mint kilencvenszer gyakorlatilag azonos megtérési formulát használnak, ami mindenképp erőteljes standardizálást tükröz mind a szerzetesi, mind a világi hívők esetében. A tanítóbeszéd végén található ezen passzus a következőképp hangzik:

Pompás Gótama! Pompás Gótama! Mint hogyha valaki talpra állítaná a megfordítottat, kitakarná a letakartat, útba igazítaná az eltévedtet, mécseset tartana a sötétségben, hogy akinek van szeme a látásra, lásson — úgy világosította meg a Tant minden oldalról Gótama. Én most Gótamához folyamodom oltalomért, a Tanhoz és a szerzetesek gyülekezetéhez.

[a.] Szeretnék Gótamától felvételt nyerni a rendbe, szeretnék felavatást nyerni.

[b.] Fogadjon el Gótama a mai naptól életem végéig világi követőjéül, aki hozzá folyamodik oltalomért.³⁹

A szanszkrit nyelvű *Avadána*-irodalom már más formulát használ a megtéréseknél, és egy csodás elem is megjelenik benne, amikor az újoncok felvételüket kérik a rendbe:

Szeretnénk Gótamától első és második felavatást nyerni, és szeretnénk szerzetesek lenni a jól kifejtett Tant és Rendszabályokat követve. Hadd éljünk szent életet a Magasztos mellett. A Magasztos így válaszolt: Gyertek, szerzetesek, éljetez szent életet! Ahogy a Magasztos ezt kimondta, átváltak: borotvált fejűek lettek, csuhát viselők, alamizsnás szilkével és vízesedénnyel a kezükben.⁴⁰

Befejezésül álljon itt egy hosszabb történet vége, amelyben a Buddha egy hasonlaltal mutatja be elképzelését az eszményi térítő tevékenységről. A „Fösvény Kószija (कोसिय) kereskedő története” a Tan szava (*Dhammapada*) 49. verséhez írt kommentárban olvasható:⁴¹

(...) A szerzetesek a *dharma*-csarnokban üldögéltek és ezt beszéltek: „Nézzétek Moggallána (मोग्गल्लान) hatalmát. Gyorsan megtérítette a fösvény kereskedőt, anélkül, hogy hitében vagy vagyonában kárt tett volna. Miután megtérítette, elhozta őt a Buddhához a Dzsétavana (जेटवन) kolostorba, és a sodorba léptettek szintjére emelte. Ó, milyen hatalmas a tiszteletreméltó!” És így üldögéltek a tiszteletreméltó Moggallána erényeiről beszélgetve.

³⁹ VEKERDI (2. jz.) 57 (és számos további helyen).

⁴⁰ A szerző fordítása TATELMAN (28. jz.) 188–191 alapján.

⁴¹ LENZ (35. jz.) 128–135. A *Dhammapada* legújabb magyar fordítása: VEKERDI (26. jz.).

Természetfölötti hallásával a Buddha meghallotta a szerzetesek beszélgetését. Miután a beszélgetés témája felől érdeklődött, és a szerzetesek elmondták neki azt, így szólt: „Ó, szerzetesek, a szerzetesnek, aki meg szeretne téríteni egy családot, úgy kell ahhoz fordulnia, hogy nem tesz kárt annak hitében vagy vagyonában. Ahogy a méh elveszi a virágport anélkül, hogy ártana a virágnak, így kell a szerzetesnek egy családhoz közelíteni, anélkül, hogy zaklatná vagy zavarná őket. Aztán pedig mesélnie kell a Buddha érdemeiről. Az én fiam, a tiszteletreméltó Moggallána ilyen szerzetes.” Miután Moggallánát megdicsérte, a Buddha ezt a verset mondta: „Ahogy a méh magához veszi a nektárt, és továbbrepül anélkül, hogy kárt okozna a virág színében vagy illatában: így cselekedjék a bölcs a faluban.”⁴²

⁴² A szerző fordítása LENZ (356. jz.) 133–135. alapján.

Mára megtérése

Körtvélyesi Tibor

Upagupta és Asóka

Az *Asókavadána* (*Asóka-avadána*, *Asóka* legendái)¹ c. mű keletkezése a II. századra tehető. A mű teljes egészében megtalálható a *Divyavadána*² c. gyűjteményben. E legendák között fontos helyet foglalnak el azok a történetek, amelyek egy Upagupta nevű szerzetessel kapcsolatosak. Upagupta leginkább arról nevezetes, hogy ő térítette meg Márát, a buddhista kísértőt. A történetben — mint majd látni fogjuk — Upagupta ráveszi Márát, hogy jelenjen meg számára a Buddha fizikai testében, így Upagupta lesz az egyetlen olyan élő ember abban az időben (a történet szerint a Buddha parinirvánája után 100 évvel), aki fizikai valójában pillanthatta meg a Felébredettet. A Buddhával való közvetlen kapcsolatról szóló történetek³ szentesíthették Asóka világuralkodói (csakravartin) szerepét, ezért kerülhetett be az Upaguptával kapcsolatos történet is az Asóka-legendák közé. Noha Asóka és Upagupta kapcsolata önmagában is érdekes téma, de az Upagupta köré szerveződött legendáknak egy önálló⁴ (és minden bizonnyal valamivel későbbi, s nem Mathurához kötődő) szálát képviseli, ezért az alábbiakban Upagupta és Mára történetét az Asóka személyével kapcsolatos történetektől függetlenül vizsgáljuk.

Upagupta és Mathurá

Upaguptáról mint valós személyről kevés mondható el. Az észak-indiai Mathurá városában tevékenykedhetett mint buddhista szerzetes, valamikor Asóka után és az I. század közötti időszakban. Halála után a hegyi kolostor, ahol élt és aminek vezetője volt, sokáig zarándokhelyként szolgált. Azon erdőlakó szerzetesek közé tartozott, akik erdei szálláson elvonultan éltek, aszketikus és főleg meditációs gyakorlatot

¹ *Asókavadána*, a világhálón: http://fiindolo.sub.unigoettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/bsa056_u.htm — Datálás: John S. STRONG: *The Legend of King Asoka. A Study and Translation of the Asókavadána*. Motilal Banarsidass, New Delhi 1989. 27. — A tanulmányban az évszámok a keresztény időszámítás kezdőpontja utánra értendők.

² *Divyavadána* 26. *Pāmsūpradānāvadānam* (A porral ajándékozás legendája). A forrásmegjelölés nélküli idézetek e szöveg részletei; a világhálón: http://fiindolo.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/divyav_u.htm

³ Egy másik legenda szerint Asóka előző életében gyermekként egy marék porral ajándékozta meg a Buddhát.

⁴ John S. STRONG: *The Legend and Cult of Upagupta*. Princeton University Press, Princeton, NJ 1992. 11.

folytatva. Tanítómesterét, Sánakavászít a legócskább rongyokban járó, bozontos hajú és nagyszakállú remetének mutatják be a szövegek, ami megfelel az efféle erdőlakó buddhistákról fennmaradt délkelet-ázsiai hagyománynak.⁵

Upagupta nem fordul elő a páli kánonban, személyét nem ismeri a srí lankái théraváda iskola.⁶ Ellenben a burmai buddhista hagyományban fontos szereplővé válik, ami nem meglepő, ugyanis ennek a hagyománynak az alapját minden bizonnyal a Mathurában fontos szerepet játszó, szanszkrit nyelvű szarvástiváda buddhista iskola képezte, noha később, a XI–XII. században Burmába importálták a théraváda hagyományt.⁷ A délkelet-ázsiai buddhizmusra is jellemző, hogy a helyi istenségek, szellemek integrálódnak a buddhista panteonba. Upagupta esetén is valami hasonló történhetett: mivel nem fért bele a théraváda buddhizmus keretei közé, a világiak között kialakuló népies buddhizmus jellemző figurája lett oly módon, hogy alakja összefonódott többek közt a nágákéval,⁸ akik egyfajta kígyó-szellemek voltak. Upagupta a „Upakhut” néven az óceánban, a folyó fenekén, vagy a folyó közepén egy csónakban él, nem eltávozva a nirvánába (mint a bódhiszattvák), és szokás őt meghívni abból a célból, hogy védje meg az ünnepségeket Mára gonoszkodásaitól.⁹

Az észak-Indiai Mathurá a második zsinat idejére már jelentős buddhista központnak számított, ahol jól megfértek egymás mellett a különféle irányzatok, köztük a szarvástiváda iskola is, amely iskolához kötődik az a tendencia, hogy népszerű buddhista legendákat (avadána) építenek be a főleg abhidharmikus tanításaikat tartalmazó gyűjteményeikbe.¹⁰ Az Upaguptára vonatkozó legendák is főként ezekből a forrásokból maradtak ránk.¹¹

Upagupta

— Itt Mathurában, Ánanda, a parinirvánám után 100 évvel élni fog egy Gupta nevű illatszerárus. Ennek lesz egy fia, Upagupta, megkülönböztető jegyek nélküli buddha, aki a parinirvánám után

⁵ STRONG (4. jz.) 3, 70.

⁶ A *Kaccāyana* által írt legrégebbi fennmaradt páli nyelvtan (V–VI. század) egyik példamondatában szerepel Upagupta (*Upaguttēna badho Māro*).

⁷ Az Upaguptával kapcsolatos burmai hagyomány forrása a páli nyelven írt *Lokapaññatti* (XI–XII. század). Az eredeti szanszkrit szöveg nem maradt fenn, a kínai fordításában pedig nem szerepel Upagupta. Ld. STRONG (4. jz.) 12.

⁸ STRONG (4. jz.) 4.

⁹ STRONG (4. jz.) 15–16.

¹⁰ STRONG (4. jz.) 8.

¹¹ STRONG (4. jz.) 9. *Divyāvadāna*; *Avadānaśataka*; *Mūlasarvāstivāda-vinaya*; az *Asokāvadāna* kínai fordításai. Valamint egyéb források: *Sūtrālamkāra*, Hsüan-tsang beszámolója; Kṣemendra *Avadāna-kalpalatā*; *Avadānamālā*-szövegek; a kínai tripiṭaka-szövegei; stb.

száz évvel ellátja majd a buddhai feladatokat.¹² A tanító tantványaim közül ő, ez az Upagupta lesz a legkiválóbb.

A szöveg úgy tesz, mintha egy *szutta/szútra* volna, a Buddha Ánandával beszélget. A Buddha egy jóslatot mond, majd ebből bontakozik ki az egész történet. Elsőként Upagupta előző életének egy epizódját olvashatjuk: egy majomcsapat vezetője, s már ekkor is igen kiváló cselekedeteket hajtott végre.

... elindul a második helyre, ahol az ötszáz risi él. Egyes risik tüskeágyon fekszenek, mások hamuágyon, egyesek feltartott kézzel állnak, mások az öt tűz¹³ között tartózkodnak. A tüskeágyból kihúzza a tüskéket, a hamuágyról elfújja a hamut, a feltartott kezűek kezét lehajtja, kioltja az öt tűz között tartózkodók tüzeit. S miután megzavarta testgyakorlataikat, leül előttük lótuszülésbe. Közben a risik tudatták mindezt tanítómesterükkel, aki ezt mondta nekik: „Akkor üljetek lótuszülésben!” Miután mind az ötszáz risi leült lótuszülésbe, így, tanítómester nélkül, oktató nélkül megtapasztalták a felébredést ...

Ezután születésének történetét olvashatjuk. Apja, az illatszeráros Gupta, érdeklődik a Buddha tanításai iránt, olyannyira, hogy egy Sánakavászí nevű buddhista remetének ígéri megszületendő fiát. Gupta az első két fia születésekor még talál kibúvót, a harmadiknál már nem; így lesz Upagupta Sánakavászí kísérője és tanítványa.

Upagupta felcseperedik és apja nyomdokán haladva maga is illatszereket árul, ráadásul a „dharmának megfelelő módon”, ami annyit tesz: tisztességes módon. Közben Sánakavászí egy meditációs gyakorlatot is tanít neki:

— Ha szennyezett tudatállapotod támad, tegyél félre fekete ruhacsíkot. Ha szennyezetlen tudatállapotod támad, tegyél félre fehér ruhacsíkot. Helyezd a figyelmed elé a tisztátalant, és gyakorold a Buddha felidézését!¹⁴

Upagupta szerzetességét megelőző életének egy tragikus epizódja a Vászavadattá nevű kurtizánnal történt eset. Vászavadattá az olcsón megkapott illatszerek miatt felfigyelt Upaguptára, akibe aztán bele is szeretett, de Upagupta nem volt hajlandó meglátogatni őt. A horrorrá váló történetben a király levágatja Vászavadattá kezzeit, lábait, füleit, orrát, és kitéti a halottégető helyre. Upagupta ekkor vélte úgy, hogy meg kell látogatnia Vászavadattát. Az érzékekről, a test hívságairól és a szanszáráról folytatott beszélgetésük során az Upagupta által adott tanítások révén Vászavadattá megértette a Buddha tanítását, és halála után a mennybe távozott.

Végül Sánakavászí szerzetessé avatja Upaguptát:

¹² A nagyhatású tanítók, mint Upagupta, nem egyszerűen a Buddha követői lesznek, hanem valamilyen értelemben betöltik a Buddha szerepét. Egyszerre jelenti, hogy ez a buddha nem az a Buddha (azaz nem rendelkezik a 32 fizikai jellegzetességével), de olyan, mintha ő lenne (felébredett, tanító, stb.).

¹³ Aszketikus gyakorlat: a négy égtáj felé rakott tűz és ötödikként a Nap tüze.

¹⁴ A meditációs gyakorlat során a tisztátalan gondolattól úgy szabadul meg, hogy a Buddha felidézésével kiszorítja azt elméjéből. A fehér és fekete ruhacsíkokkal csupán azt méri, hogyan lesz egyre több szennyezetlen gondolata a tudatában.

A tiszteletreméltó Sánakavászí Upaguptát a Natabhatika erdei tanyára vitte, ahol szerzetessé avatatta azzal az aktussal, aminek a negyedik eleme a bejelentés.¹⁵ Upagupta pedig megszabadult minden tudati szennyeződésétől és Érdemessé vált.

A buddhai tanok elfogadásának formulái

A Buddha követőjévé való válásnak megvannak bizonyos kritériumai, legyen szó világi hívőkről vagy szerzetesekről. A szerzetessé avatásnak az imént Upagupta esetében látott módja a Vinaya szerint még a Buddha idejében mintegy újításként¹⁶ alakult ki. Röviden tekintsük át a korábbi formulák keletkezéstörténetét is.

A Mahāvaggában olvasható „Benáreszi beszéd”-nek nevezett híres passzus legvégén a Buddha első öt tanítványának beavatása a következők szerint válik bizonyossá:

Mindezek kifejtése közben az öt szerzetes tudata megszabadult a befolyásoktól, miután felhagytak a ragaszkodással. Így ebben az időben már hat Érdemes (arhat) volt.

A szöveg folytatódik, és ismét egy igen ismert történet kezdődik: az ifjú Jasza, a céhmester derék fiának története. Jasza palotákban él nagy gazdagságban, hangszereken játszó nők veszik körül. Egyszer hajnalban ébred, látja a körötte alvó nőket szétzilálódott díszekben; a mély álmotól folyik a nyáluk, hangszereik szanaszét. Megundorodik, elhagyja a palotát, az istenek szabad utat varázsolnak elé. Eddig minden ugyanúgy, mint a Buddha élettörténetének legendájában. Jasza azonban magával a Buddhával találkozik. A Buddha kifejti neki többek közt a négy nemes igazságot. Ekkor betoppan Jasza apja, aki fiát keresi. A Buddha mágikus ereje folytán eléri, hogy Jasza az apja számára láthatatlan maradjon, az apát pedig ott tartja, azzal vigasztalja, hogy még ott, ültében megláthatja a fiát. Elmondja neki ugyanazokat a tanításokat, mint a fiának. Az apa fellelkessedik és „ő lesz a világon az első világi hívő, aki a hármas fogadalmat kimondta”:

— A Magasztos számos megközelítésből megvilágította a Dharmát. Ezért most, Uram, a Magasztos oltalmába térek, a Dharma és a Szerzetesi Közösség oltalmába. Mától fogva tartson meg engem a Magasztos, mint oltalmába tért, életet nyert hívét.¹⁷

Ezután a Buddha feloldja a varázslatot, az apa pedig kérleli a fiát, hogy térjen haza, ám a Buddha megérteti vele, hogy a fiú többé nem mehet haza. Végül Jasza maga kéri, hogy a Buddhához csatlakozhassék:

— A Magasztostól kapjam meg az engedélyt a vándoréletre és a csatlakozásra!

— Jöjj, szerzetes!¹⁸ — válaszolta a Buddha. A dharmát megfelelő módon kifejtettem, járd a jám-

¹⁵ *Jñapti-caturtha-karma*: a szerzetesi fogadalomtétel későbbi formája. Beavatási cselekmény (*karma*), melynek során a beavatási szándék ismertetése után háromszor felteszik a kérdést (*anussāvana*) a szanghának, hogy a jelölttel szemben van-e kifogásuk, s ha nincs (csendben maradnak), akkor a szertartás vezetője negyedikként megállapítja (*jñapti*) a szándék teljesülését.

¹⁶ *Vinaya* 17. *Paṇāmitakathā* 69. A *Vinaya Mahāvagga* fejezete végigvezeti az olvasót a Buddha megvilágosodása után történeteken, itt szerepel az is, amikor a legyőzött Mára „eltűnik”.

¹⁷ Ez az ún. „hármas fogadalom”. A „Páli fordítócsoporth” fordítása.

borság útját, hogy teljesen véget vess a szenvedésnek!

Így történt a csatlakozása az immár tiszteletreméltó Jaszának. Így ebben az időben már hét Érdekes volt.

A buddhista irodalomban sok szó esik a világi hívővé vagy szerzetessé válás eseteiről, módjairól. Bizonyos visszatérő jellegzetességek részben vagy teljes mértékben megfigyelhetők. A jellegzetességek a következők:

- 1) Hasonló dramaturgia: kiinduló történet; dharma tanítása vagy utalás erre; hivatkozás a megtérő erényeire vagy tetteire.
- 2) Jogi-jellegű formula a megtérés elismerésére.
- 3) Trükkös elemek (kisebb-nagyobb varázslatok, fondorlatok, ügyes eszközök használata).
- 4) A világi hívek és a szerzetesek beavatása különbözik, ez a megkülönböztetés megjelenik a szóhasználatban.

Upagupta beavatásában is megtalálhattuk e jellegzetességek több elemét, hamarosan pedig azt vizsgáljuk meg, hogyan történt Mára megtérítése ebből a szempontból.

Mára

De ki is ez a Mára? A mára szó jelentése: aki halált okoz. Gyakran az *antaka* szó helyettesíti „végző” értelemben.¹⁹ Mára gyakori jelzője a *pápimá* (bűnös, a gonosz), ami minden bizonnyal kapcsolatban áll a már a *Satapatha-bráhmana*-ban²⁰ is előforduló *papmá mritjuh* (gonosz halál) alakjával. A buddhista irodalomban ezeken kívül számos kifejezés utal Mára: Jama isten, Namucsi, a vizeket kiszárító démon, illetve más mitikus lények (jaksa, pisácsa, ráksasza, kali, stb.), de Kámával, a vágyak megszemélyesített alakjával is azonosítják. Mindezek ellenére Mára alakja összetevészetlenül buddhista. Mára leginkább személyként jelenik meg, aki igyekszik megakadályozni a törekvőket a felébredésben. De számos dolog arra utal, hogy személyét csak szimbolikusan kell érteni. Például²¹ Mára serege (*Mára-széná*) is szimbolikus dolgokból áll: vágy (*káma*), éhség és szomj (*khup-pipász*), félelem (*bhíru*), vagy Mára lányai, akik szintén szimbolikus alakok: *tanhá* (szomj), *arati* (irtózás), *rága* (szenvedély); sőt van olyan *szutta*, amiben a szimbolika „kifejtése” is megtalálható.²² Továbbá Mára megjelenését gyakran ugyanazok a tartalmi és formai elemek kísérik: megjelenése leggyakrabban egy hangot jelent, egy *belső* hangot. És Márának vannak „trükkjei” is: felveszi mások alakját, például megjelenik hajlott hátú öreg bráhmana, bika, vagy parasztember alakjában. Azt a híres epizódot, amikor a Buddhát

¹⁸ „*Ehi bhikkhu!*” — ez is a beavatás egyik gyakori formulája.

¹⁹ Metafizikai értelemben úgy szokták magyarázni, hogy olyan halált hoz, mely újraszületést eredményez — eltérít a nirvánától.

²⁰ *Satapatha-bráhmana* 8.4.2.1, 10.4.4.1, 14.4.1.11–12, 14.4.3; *Brhadāranyaka-upanishad* 1.3.1–11.

²¹ *Mahā-niddesa*; *Suddhatthakasuttaniddeso* 4.28

²² *Nivāpa-sutta* M 25.3.5.

a felébredése előtt közvetlenül megtámadja az elefánton lovagló Mára és az általa vezetett félelmetes sereg, a páli kánonnak csak a későbbi rétegében²³ említik. Utóbb persze igen részletesen kibontakozik a történet, jelezve azt, hogy Mára alakja az idők folyamán egyre kidolgozottabbá válik.

Upagupta és Mára

Upagupta már tanító szerzetesként egyszer Mathurába érkezik. Ekkor már híre megelőzi őt, tanítási módszereiben a Buddhát utánozza, és az emberek elhiszik, hogy csodatételekre is képes:

(Mint a Buddha) ... ő is korábbi cselekedetekről szóló történetet mesél, majd belefog, hogy megvilágítsa az igazságot. Mára azonban a hallgatóságra gyöngysorok esőjét zúdítja, ami megzavarja a megtérni szándékozók elméjét. Akkor Upagupta megvizsgálja, ki okozza ezt a felfordulást. Látja, hogy Mára.

A csoda még kétszer megismétlődik: Mára aranyesőt hullat, majd táncos színházi bemutatóval tereli el az emberek figyelmét. Persze az emberek azt hiszik, hogy a csodákat Upagupta műveli.

Mára, örömeiben, hogy elcsábította Upagupta hallgatóságát, Upagupta fejére virágfüzért köt.

— Ez a Mára nagy felfordulást okozott a Magasztos tanításában, vajon őt miért nem térítette meg a Magasztos? Ekkor belátja, hogy neki kell megtérítenie.

Ezután fogott három tetemet, egy kígyótetemet, egy kutyatetemet és egy emberi hullát, majd mágikus erejével virágfüzérekké változtatta őket, és Mára fejére kötötte a kígyótetemet, a nyakába a kutyatetemet, az emberi hullát pedig a füleire akasztotta. Aztán [az egyiket] megérintve így szólt:

— Ahogy te szerzetesekhez nem illő virágfüzért kötöttél rám, úgy kötöttem én rád ezt a sóvár lényekhez nem illő tetemet.²⁴

Akkor Mára megpróbálta levenni a tetemeiket, de nem tudta, Brahmá istenhez fordul segítségért, aki visszatanácsolja Upaguptához:

— Ahhoz folyamodj tüstént menedéért, akit zaklattál, s aki aztán megfosztott mágikus erődtől, hírnedtől és boldogságodtól. Aki összetörve a földre kerül, az a földre támaszkodva áll fel újra!

Ekkor Mára felismerte, hogy Upaguptán kívül nincs más kiút számára.

— Igaz, sokféleképp gyötörtem őt (ti. a Buddhát), de a risik e legkiválóbbika megbocsájtott mindent, mint békülékeny apa a fia vétkeit.

Ekkor a Buddha kegyelmére vágyakozó szívvel hosszan felidézte a Buddha erényeit, majd Upagupta lábai elé borulva így szólt:

— A legnagyobb kegyet nyújtottad nekem ma, amikor bevezettél a Buddha tiszteletébe, de szabadíts meg ettől a nyakamban lógó díszről.

²³ *Jātaka-atthakathā* 1. *Ganthārambhakathā, Avidūrenidānakathā*.

²⁴ Buddhista szerzetesek nem viselhettek díszeket. Mára pedig egyben a vágyak istene is (*kāmadéva*), hozzá szép nők illenek, nem hullák.

Ez az a pont, amikor úgy tűnik, Mára elfogadja a buddhai tanításokat. Ez a dráma csúcspontja.

(Upagupta) — Egy feltétellel megszabadítalak.

(Mára) — Mi az a feltétel?

(Upagupta) — Mától kezdve nem fogod zaklatni a szerzeteseket.

Mára megígérte.

(Mára) — Mi mást parancsolsz?

(Upagupta) — Ez volt a parancsom a tanításra vonatkozóan. A saját dolgomra vonatkozóan is parancsolok neked valamit. Magad is tudod, hogy én a Magasztos parinirvánája után 100 évvel lettem szerzetes. A három világ urának dharma-testét már láttam, de nem láttam aranyhegyhez hasonló fizikai testét. Páratlan kegyemért cserébe mutasd meg nekem itt a Buddha testi megjelenését!

És így is történik, Mára magára ölti a Buddha fizikai testének fénylő képmását:

Tudata a Buddhán csüngött, elméjét annyira eltöltötte, hogy nyilvánvalóvá vált számára: magát a Buddhát látja. ... a Buddha képmását valódinak hitte; majd mint tövénél elvágott fa, egész testével Mára lábai elé borult.

A történet a továbbiakban is izgalmas, de most nincs mód továbbmesélni. Ellenben térjünk vissza ahhoz a ponthoz, amikor Mára elfogadja a Buddha tekintélyét:

— A legnagyobb kegyet nyújtottad nekem ma, amikor bevezettél a Buddha tiszteletébe ...

Ezt a „behódolást” olvasva, az olvasónak hiányérzete támadhat. Mára, noha leborul Upagupta lábai elé, nem mondja ki vereségét, és sem az ő megszólalása, sem a narrátor szavai nem tartalmaznak olyan kifejezést, amit a megtérítéssel kapcsolatban várunk a megtérés formuláiról korábban elmondottak alapján. A szanszkrit szöveg:

anugraho me 'dya parah kṛtas tvayā niveśitaṁ yaṁ mayi buddha-gauravaṁ.

Szószerinti fordításban: „A legfőbb kegyet gyakoroltad ma számomra azzal, hogy a Buddha-tiszteletet (a Buddha fontosságát) bennem elhelyezted”.²⁵ Ha a mondatot a behódolás kifejezésekként értjük, — ahogy a hagyomány és minden fordító is érti, — akkor azt jelenti, hogy Mára úgy érzi, nagy kegyet gyakorolt számára Upagupta, amikor őt, Márát is a Buddha tisztelőjévé, tekintélyének elfogadjává tette.

Azonban elgondolkodva ezen a furcsa megfogalmazáson, felmerülhet a mondatnak egy másik értelmezése is: „A legfőbb kegyet gyakoroltad ma számomra azzal, hogy a Buddhának szóló tiszteletet belém helyezted.”²⁶ Azaz hogy Upagupta a Buddhának járó tiszteletet Mára felé mutatja ki.

²⁵ „Today you did me the very greatest favor, when you introduced me to the venerability of the Buddha.” STRONG (4. jz.) 191.

²⁶ A két értelmezés közti különbséget a *niveśita* (szó szerint ’beléptetett’) szó eltérő használata adja: 1.) ’bevétel valahova, elhelyezés valamiben, valahol’ (*Śitāṁ niveśayāṁ āsa bhavane*: Szítát bevitte a palotába; ’általad a buddha-tisztelés belém lett helyezve’). 2.) ’ráirányítás valamire’ (*sattve cittāṁ niveśayet*: a fényesség felé irányítsa tudatát; *mā ca doṣaṁ pāṇḍaveṣu niveśaya*: a hibát pedig ne a Pándaváknak tulajdonítsd: ’általad a buddha-tisztelés irányomba lett helyezve’).

Ez az értelmezés akkor nyer jelentőséget, ha ismerjük a történet közvetlen folytatását, amikor is pontosan az történik, amire Mára utal: Upagupta le fog borulni előtte, és neki, a Buddha alakját magára öltött Márának fog hódolni! A dolog persze némiképp problémás, hiszen így Márának előre kellett tudnia, hogy mi fog történni: Upagupta azt fogja tőle kérni, hogy jelenjen meg előtte a Buddha alakjában, s miután ez megtörténik, Upagupta nem tudja majd megállni, hogy ne boruljon le Mára-Buddha előtt. A dolgok valós időrendjét tekintve erre nincs megfelelő válasz, azonban egy csodás eseményekben sem szűkölködő, vallásos tartalmú irodalmi mű esetén nem kell annyira csodálkoznunk, ha valaki előrelát egy eseményt, főleg ha az épp Mára.

Ha ezt a második olvasatot részesítjük előnyben, akkor más értelmet nyerhet ez a szövegrész, sőt akár az egész történet: Mára nem hódol be, hanem ügyes fogalmazással mintha kicsúszna Upagupta kezei közül! Nehéz lenne megmondani, hogy ez a — szanszkritban amúgy nem ismeretlen — nyelvi játéknak is beillő fogalmazásmód vajon tudatos volt-e a szöveg szerzője részéről. Tekintsünk át a lehetséges érveket:

- 1) Először is, a kérdéses szöveghely tényleg többértelmű. A hagyományos olvasat kézenfekvőbbnek és a történet logikájából inkább következőnek tűnik, nyelvileg azonban a két olvasat közel egyenértékű.
- 2) Többértelmű a *buddha-gaurava* (buddha-tisztelet) kifejezés is. Upagupta nem fejt ki buddhai tanításokat, hiszen Mára nyilván jól ismeri azokat, csupán azzal érvel, hogy a Buddha előrelátó módon nem tett kárt Márában, akkori jóindulata most érhet be azzal, ha Mára meghódol (*gaurava* = 'hódolat'). Másrészt azonban ott van a nyakában a levehetetlen varázslat súlya (*gaurava* = 'súlyosság'), mint „nyomás” érv, mert úgy tűnik e nélkül esze ágában sem lett volna meghódolnia Upagupta előtt.
- 3) A terjedelmi korlátok miatt csak részlegesen idézett párbeszéd valójában egy igen éles küzdelmet ír le. Az olvasó azt várja, hogy Mára végre kimondja a megtérését jelentő kérést, Upagupta pedig megadja a beavatást valamelyik ismert formulával. Ez azonban nem történik meg, furcsa hiányérzete van az olvasónak: nem így szoktak befejeződni a térítéstörténetek. Olyan típusú formulára persze eleve nem számíthat az olvasó, amely a buddhista közösség előtt mintegy tanúk előtt hangzana el. Kimondatlanul is világos ugyanis, hogy ez a csata Upagupta bensőjében zajlik, tanúul legföljebb ő is a Földet hívhatta volna, mint azt a Buddha tette a Mára felett aratott győzelmekor. Ennek azonban itt semmi nyoma.
- 4) Beleférhet-e a buddhista hagyományba, hogy egy késői tanítvány (Upagupta) győzze le azt, akivel a Buddha nem tudott/akart végképp leszámolni? Upagupta meg is fogalmazza azt a viszonyt, ami a tanító és a tanítvány közt fennáll: „Mustármaggal hasonlítod a Méru hegyet, szentjánosbogárral a Napot, maroknyi [vízzel] a tengert?” Ebben a mag, a bogár és a víz ő maga, a Méru, a Nap és a tenger pedig a Buddha. Az *avadána* elején láttuk, hogy Upaguptát a megkülönböztető jegyek nélküli Buddhának nevezik, aki mintegy a Buddhaként van jelen. Ha a Buddha maga nem hódoltatta meg Márát, vajon Upagupta megtehetette?

- 5) Mint láttuk, Mára alakja nagyon szimbolikus, még a teljesen személyként való megjelenéseiben is megőrzi ezt a jellegét. Emiatt eleve azt várjuk, hogy megtérése más-képp zajlik. De vajon elképzelhető-e egyáltalán egy ilyen jellegű lény megtérése?
- 6) A Marával kapcsolatos történetek tele vannak trükkökkel, varázslatokkal, és gyakran ilyenek a térítéstörténetek is. Ebben az esetben Upagupta tűnik a nagyobb varázslónak (lásd: tetemek), de mint később kiviláglik, Mára sem vesztette el ilyen képességeit (megjeleníti a Buddhát). Elképzelhető-e, hogy ebben a nagy csatában Mára nem veti be cselei valamelyikét, a varázslatra nem válaszol valami ügyes esz-közzel?
- 7) A történetben Upagupta meglehetősen a sarokba szorítja Márát, mondhatni fizikailag kényszeríti. Nem érthető-e, ha a szorult helyzetben lévő Mára megpróbál kimenekülni a helyzetből, de közben meg is akarja őrizni hatalmát?
- 8) Még az Upagupta személyét övező legendákat megőrző délkelet-ázsiai hagyomány is úgy tartja, hogy Mára nem igazán javult meg, hiszen épp azért kell Upaguptát meghívni az ünnepségekre, hogy távol tartsa Márát. Tehát Mára megtérése a köz-tudatban is legföljebb csak szimbolikus, vagy ideiglenes. Vagy olyan, ami valójá-ban meg sem történt: mert ez nem tud megtörténni soha, vagy mert Mára egy-szerűen kicsúszott Upagupta kezei közül.

Vajon a történettel foglalkozó egyéb forrásaink mit mondanak Mára megtérésének körülményeiről? A hagyomány észlelte-e az idézett *avadána* szövegében esetleg meg-bújó bizonytalanságot, vagy mindez csupán a szöveg szerzőjének irodalmi érzékét dicséri?

- 1) Ksémendra²⁷ *Avadānakalpalata*-jának 72. fejezetében Upagupta és Mára törté-nete az *Asókavadána*-ban látotthoz képest meglehetősen hiányos és vázlatos. Má-ra okfejtéséből ennyi marad: elismeri, hogy sok gonoszságot követett el a Buddha iránt, de ő megbocsátott neki, ellenben Upagupta könyörtelen, pedig az igazán nagyok szíve nem haragszik még a bűnösökre sem, ezért hát Upagupta tüstént vegye le a tetemet a nyakából. Behódolásról nincs szó, inkább ellentámadásnak tűnik Mára fellépése.
- 2) A *Szútrālakāra* kínai fordításában az *Asókavadána*-ban kétértelműnek látott mon-datot itt csak a behódolás kifejezésekképpen érthetjük, nincs nyoma kétértelmű fo-galmazásnak.

Ha kicsit is bízik (valaki) Buddhában, az elmosza előző vétkeit. Akkor Mára a Tiszteletreméltó színe előtt a Buddha erényeit sorolván és előtte leborulván a következőket mondotta: A Tisztelet-reméltó megmentett engem, alázatos szívet adott nekem ...²⁸

²⁷ *Avadānakalpalatā*, a világhálón: <http://www.new.dli.ernet.in/index.html.en>

²⁸ *Sūtrālakāra*: T. 201, 4:307c–9b; 尊者救我與我敬心。Kalmár Éva fordítása. *Sūtrālakāra*: Taisho shinshu daizokyo. T. 201, 4:307c–9b, a világhálón: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?lang=en>

3) A páli nyelven írt *Lókapannyatti*²⁹ már egybegyúrta az Asókához kötődő legendákat és az Upagupta-legendát, megváltoztak benne a történet egyes részletei, de új elemekkel is bővült. Mára megtérését azonban egyértelműen a jövőbe helyezi, ami jól illeszkedik gondolatmenetünkbe:

— Ha van bennem csírája a jónak, akkor, amiképp a magasztos Buddha megjelent a világban, a jövőben én is felébredetté válok majd.

Upagupta kiszabadítja Márát kötelékeiből, majd így szól:

— Biztosan felébredett leszel. A Magasztos is kifejtette: „Miután Upagupta megneveli és megszeli, Mára teljesíteni fogja a buddhaság ígését.”

Összegzés

A fentiekben igyekeztünk bemutatni az Upaguptáról szóló legendák legfontosabb elemeit, ízelítőt adtunk az irodalmi értékekkel is rendelkező szövegből, valamint röviden bemutattuk a szükséges háttérismereteket. A Mára megtérítésével kapcsolatos történetet nem mutathattuk be teljes terjedelmében, noha számos izgalmas témát kínált volna még. Ehelyett alaposabban megvizsgáltuk a történetnek azt a pontját, amikor Mára behódol Upaguptának. Azt találtuk, hogy a behódolást kifejező mondat kétértelmű, és „rejtett” értelme nincs ellentétben a történet egésze által kifejezni szándékozott üzenettel, sőt inkább hangsúlyozza azt: Mára megtérése épp olyan szimbolikus, mint amilyen ő maga is, és megtérése nem jelenti azt, hogy egyszer s mindenkorra eltűnt a világból mint gonosz kísértő, és akadálytalanná vált a meditáció és a buddhista úton járás. A történet inkább csak az erre való igényt hivatott megjeleníteni. Noha nem találtunk olyan egyéb forrást, ahol a vizsgált kétértelmű fogalmazást sejtethetnénk, azt azonban láttuk, hogy Mára megtérését a későbbi hagyomány (Upagupta délkelet-ázsiai kultusza; *Lókapannyatti*) szimbolikusnak érti. Ezért talán nem tévedünk nagyot, ha azt gondoljuk, hogy az *Asókavadána* vizsgált legendájában a dráma csúcspontján alkalmazott kétértelmű fogalmazásnak jelentősége van, mégpedig az, hogy kiemelje Mára megtérésének szimbolikus voltát.

További szakirodalom

BLOSS, Lowell W.: „The Taming of Māra. Witnessing to the Buddha’s Virtues”, *History of Religions* XVIII/2 (1978) 156–176.

GURUGE, Ananda W. P.: *The Buddha’s Encounters with Māra the Tempter*. Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka 1997. (The Wheel Publication 419)

²⁹ Charles DUROISSELLE: „Upagutta et Māra”, *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* IV (1904) 414–428. Erről: 420. URL: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/befeo>

Sokkterápia: ki-, be- és megtérések a *Matszjéndraszanhitában*

Kiss Csaba

A Matszjéndra–Góráksa-legenda

A megtérés fogalma a középkori hindu vallási hagyományokon belül sokszor gyümölcsözőbben vizsgálható, mint a hinduizmusból egyéb vallásokba való áttérés. Ennek egyik oka, hogy a „hinduizmus” fogalom eleve nem egy egységes vallást takar, hanem számtalan egymástól jelentősen eltérő áramlatot, többek között a *saiva* (शैव, Siva istenhez kötődő) és a *vaisnava* (वैष्णव, Visnu istenhez kötődő) irányzatokat. Az ilyesfajta tradíciókon belül is élesen elválnak az orthodox és a tantrikus szöveg- és vallásgyakorlati hagyományok. Az alábbiakban egy olyan jól ismert *saiva* legenda egy különös változatát elemzem, amely hemzseg a megtérésektől, kitérésektől, visszatérésektől, tárháza ezeknek, valamint szinte pszichológiai megközelítést is kínál a témában: Matszjéndra (मत्स्येन्द्र) és Góráksa (गोरक्ष) jógi fordultatos kalandjait a *Matszjéndraszanhitában* (मत्स्येन्द्रसंहिता).¹

A Matszjéndra–Góráksa-legenda jól ismert a szakirodalomból. A két jógi-szent történetének számtalan változatát ismerjük a VIII–IX. századtól napjainkig.² Épp úgy népszerűek Srí Lankán, mint Indiában, Nepálban, vagy akár Tibetben. Nepálban egyszerre tisztelik Matszjéndrát Avalókitésvara *bódbhiszattv*aként³ (अवलोकितेश्वर-

¹ A szövegről részletesebben ld. Csaba KISS: *Matsyendranātha's Compendium*. (Matsyendrasamhitā). *A critical edition and annotated translation of Matsyendrasamhitā 1–13 and 55 with analysis*. (D. Phil.-disszertáció, Balliol College, Oxford University 2009)

² Lásd George Weston BRIGGS: *Gorakhnāth and the Kānpaṭa Yogis*. MLBD, New Delhi 2005 [1938]. 179. skk. (különösen 231. skk.); valamint H. A. ROSE (szerk.): *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*. 3 vols. Civil and Military Gazette Press, Lahore 1911. 388–411; Prabodh Candra BAGCHI (szerk.): *Kaulajñānanirṇaya and Some Minor Texts of the School of Matsyendranātha*. [Akulavīratāntra A+B, Kulānandanāntra, Jñānakārikā] Metropolitan, Calcutta 1934. (Calcutta Sanskrit Series No. 3); David Gordon WHITE: *The Alchemical Body: Siddha traditions in medieval India*. University of Chicago Press, Chicago 1996. 222–240; Debabrata SENSHARMA (szerk.): *Matsyendrasamhitā*. [sic] *Ascribed to Matsyendranātha*. Part I. The Asiatic Society, Calcutta 1994 (az utóbbi erősen BAGCHI-ra támaszkodik).

³ Avagy: „It is not, as so many writers have said, that the Buddhists of Nepal worship Matsyendranāth as a form of Avalokiteśvara. Rather, the Hindus of Nepal worship Avalokiteśvara as Matsyendranāth.” (John K. LOCKE: *Karuṇāmaya. The cult of Avalokiteśvara-Matsyendranāth in the valley of Nepal*. Sahayogi Prakashan for Research Centre for Nepal and Asian Studies/Tribhuvan University, Kathmandu 1980. 405.)

बोधिसत्त्व) és a hindu Siva (शिव) isten inkarnációjaként.⁴ Az ismert legendaváltozatok visszatérő és kulcsfontosságú elemei a következők: Matszjendra eredetileg halász, alacsony származású, megvetett társadalmi csoport tagja, talán *súdra* (शूद्र).⁵ Góraksa Matszjendra tanítványa. Matszjendrát elnyeli egy óriási tengeri hal (valamelyest Jónás történetéhez hasonlatosan); Matszjendra betér egy hindu *saiva* tradícióba, majd elbukik, kitér, és a mesebeli „Nők országába” (gyakran Srí Lanká) érve évekig az érzéki örömek rabja; gyakran ezt egy halott király testébe való mágikus/jógikus belépéssel (*parakájappravésa* परकायप्रवेश) valósítja meg. Góraksa „megmenti” mesterét, ráébreszti valódi hivatására, visszatéríti (rekonvertálja) a *saiva* jógikus tradícióba; ezt nagy részben *sokkhatásokkal* éri el. Ezekre a sokkhatásokra kívánom felhívni a figyelmet a következőkben.

Mikor is élhetett Matszjendra és Góraksa, ha egyáltalán létezhet történeti alapja a legendának? A XI. század elején Abhinavagupta említi „Maccshéndát” *Tantrálóka* (तन्त्रालोक) című művében (1.7): ez valószínűleg a Matszjendra név középind változata.⁶ Matszjendra és Góraksa mindenképpen kötődik az indiai *saiva* tantra késői szakaszához (X–XIII. század), gyakran Kubdzsiká (कुब्जिका) istennő, ill. a Pascsi-mámnája (पश्चिमाम्नाय) tradíciójához⁷ és a *kaulá*⁸ (कौल) irányzatokhoz. A középkori indiai jógatradíciók is gyakran hivatkoznak kettősükre mint alapítókra.⁹ Sensharma,¹⁰ jellemzően a tradicionális ind megközelítésre, úgy véli, hogy mivel Matszjendra mágus volt, és körülbelül négyszáz évig élhetett, élete a VI. századtól a X. századig terjedhetett. White¹¹ szerint a Matszjendra név talán nem is személynév, hanem titulus.

Az említett legendaváznak adja egy változatát a *Matszjéndraszanhitá*, amely feltehetően XIII. századi, dél-indiai késő tantrikus szanszkrit *saiva* szöveg. Ennek a meglehetősen hosszú, 55 fejezetből álló szövegnek a kerettörténete tartalmazza a legenda-

⁴ LOCKE (3. jz).

⁵ Matszjendra *súdra* származását pl. a *Nitjáhnikatilaka* (नित्याह्निकतिलक) kézírata is említi (folio 19 recto): *śrīMatsyendranāthaḥ asyaiva śakti śrīlalitā bhairavī abbā yā yū kāmākṣakāntau ra deśe janma jāti sūdraḥ*.

⁶ Egyéb névváltozatok: Matszjéndranátha, Maccshanda, Maccshénda, Mínanátha, Maccsamuni, Karunámaja; Góraksanátha, Górakha, Górah.

⁷ A hindu tantráról alpmű: Alexis SANDERSON: „Śaivism and the Tantric Traditions”, in Friedhelm HARDY (szerk.): *The World's Religions/Religions of Asia*. Routledge, London 1988. [Reprint: 1990] és Uő: „The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period”, in Shingo EINO (szerk.): *Genesis and Development of Tantrism*. Institute of Oriental Culture — University of Tokyo, Tokyo 2009. (Institute of Oriental Culture Special Series 23) 41–350. Kubdzsikáról lásd elsődlegesen Teun GOUDRIAAN — J. A. SCHOTERMAN (szerk.): *Kubjikāmata-tantra. The Kulālikāmnāya version*. E. J. Brill, Leiden 1988.

⁸ Lásd pl. a *Mrigéndratantra vidjápāda*-ját (11. vers) kommentáló Aghorasivácsárja *Dīpiká*-ját (XII. század): *hiranyagarbha-kapila-matsyendrādayo veda-sāṃkhya-kaulāditantrāṇāṃ iti*: „A véda-tradíció [mestere/alapítója] Hiranjagarbha, a Sāṃkhjéé Kapila, a Kauléé Matszjendra etc.”

⁹ Lásd pl. *Hathajógapradīpiká* 1.4. (*A hatha-jóga lámpása*. Ford. Hidas Gergely — Kiss Csaba — Zentai György. Terebess Kiadó, Budapest 2000.)

¹⁰ SENSARMA (2. jz.) 25–26.

¹¹ WHITE (2. jz.) 466, 26. jz.

változatot. A *Matszjéndraszanhitá* a késői hindu tantra és a korai *hathajóga* közötti átmenet értékes dokumentuma, bizonyíték arra, hogy a Kubdzsiká és Tripurá (त्रिपुरा) istennők kultuszaiból összegyúrt dél-indiai ún. *sámbhava/sámbhavananda*¹² (शाम्भव/शाम्भवानन्द) hagyomány központi szerepet játszhatott a késői tantra és a korai *hathajóga* közötti átmenetben. A legenda erre is reflektál. A szöveg nagy része tantrikus rituálékkal foglalkozik, rituális kézikönyv (*paddhati*), de a korai *hathajóga* elemei is megjelennek benne.

A *Matszjéndraszanhitá* kerettörténetének egyedi aspektusa, hogy Góráksa itt a dél-indiai *csóla* (चोला) uralkodóház tagja (fénykoruk a IX–XII. század), tehát itt egy királyt látunk megtérni egy tantrikus jógi tanításához, és feladva királyi/világi/hagyományos hindu(?) életét aszkéta szentté válni. A szöveg fő funkciója feltehetőleg a *csóla* uralkodó szentté avanzsálása. Ez a változat is hemzseg a legkülönösebb megtérésektől, amelyek mintha valamiféle hierarchiában állnának: a megtérés itt fokozatos. Különös érdekessége, hogy egy *purána*-stílusú (पुराण) szöveg költői metaforákban sugall a megtéréssel kapcsolatos általános pszichológiai tényeket.

Megtérések a *Matszjéndraszanhitá*-féle legendaváltozatban

1. Betérés a beavatók félelme miatt: Matszjéndra alacsony társadalmi helyzetű és vélhetőleg orthodoxnak mondható vallásgyakorlatot folytató halász, aki „kegyetlen, mert halakat gyilkol”. (1.8) Elmegy halászni, a folyóparton (tengerparton?) *bráhmanák* (ब्राह्मण) pillant meg, akik titkos, tantrikus szertartásokat végeznek. A *bráhmanák*, látva halászhálóját és szigonyát, megijednek tőle, úgyszólván sokkot kapnak. Később megkönnyebbülésükben beavatják Matszjéndrát tantrikus hagyományukba (*diksá* दीक्षा). Itt egy olyan *conversio*-t, megtérést, megtérítést láthatunk, amely a beavatók, a térítők félelmén, sokkján alapul, sokkal kevésbé a beavatott kívánságán. Matszjéndra a beavatás hatására megtisztul, büntelen jógi lesz, teljesen átalakul, feladja foglalkozását, betér az adott *saiva/sámbhava* tantrikus hagyományba, fél évig mantrákat mormol egy szigeten, szentéletű remete lesz.¹³

¹² Ld. Alexis SANDERSON: „Remarks on the Text of the *Kubjikāmatatantra*”, *Indo-Iranian Journal* XLV (2002) 1–24 (2–3).

¹³ *jāloḍyatakaram taṁ ca dr̥ṣtvā te 'pi dvijottamāḥ |*
babhūvur vyathitāḥ sarve ghātakabhayaśaṅkitāḥ ||1.11||

...

anenāmr̥tamatsyenamahāpātakahāriṇā ||1.26||

nirdhūtākhilapāpas tvaṁ vidyām divyām avāpsyasi |

ity uktvā sābhiṣekāṁ tām saprasādām yathāvidhi ||1.27||

dadur vidyām mahātmāno yoginīnām mahodayām |

dattvā vidyām ca saṁspṛśya yogitvaṁ tasya dhīmataḥ ||1.28||

A *Matszjéndraszanhitá*-ból vett idézeteket saját kritikai kiadásomból közlöm (KISS [1.jz]), apparátus nélkül.

2. A tantrikus kultuszba beavatott újabb beavatása az istenség által, életveszélyes helyzetben történő megtérése után: Matszjéndrát egy hal nyeli el reggeli rituális fürdése közben (újabb sokkhatás). Kihallgatja Sívát, amint az feleségének titkos jóga-tanítást ad át. Siva kiszabadítja Matszjéndrát a hal gyomrából, és beavatja (*díksá*). Ez újabb szintje a megtérésnek/beavatásnak, Matszjéndra egyre mélyebben merül a tradícióba, most már mindentudó jögi lesz. Ez Matszjéndra második megtérése /megtérítése. A megtérések sorozata a *śaiva* tantrában általában értelmezhető úgy, mint folyamat az istenné válás vagy legalábbis az istenhez való tökéletes hasonulás felé. Az első megtérés emberi szintje után egy közvetlen isteni impulzusra történik a második megtérés: a megtérések hierarchikus rendszerbe állnak. (1.30–90)
3. Siva parancsot ad Matszjéndrának a térítésre, de Matszjéndra nem talál megfelelő alanyt ehhez, pedig az istenség halhatatlanságot ígér neki. Ez teljes megistenülést jelentene, a megtérés harmadik szintjét. Az általában nem-térítőnek vélt „hinduizmuson” belüli hagyományok láthatóan valójában foglalkoztak térítéssel.¹⁴
4. A *csóla* király/Góráksa megtérése: a *csóla* király (eredeti vallásossága homályba vész) istennek hiszi Matszjéndrát (hiszen tulajdonképpen azzá is vált, megtért eredeti isteni önmagához), önsanyargatásba kezd, de egyszer csak elájul (sokkos állapotba kerül). Matszjéndra most már mint emberisten jelenik meg, sokkoló öltözetben, koponyaékszerrel felékesítve, részegen, vérben forgó szemekkel, tantrikus istenséggé, Bhairavává (भैरव) válva. Beavatja a királyt, és további térítésre biztatja. (1. 91–133)¹⁵
5. Matszjéndra visszaesése/kitérése és büntudata: Matszjéndrát kíváncsisága arra vezeti, hogy egy halott király testében fedezze fel a test örömeit. Ez ismert toposz Indiában, lásd pl. a Sankara-legendákat, melyek talán Matszjéndra legendáiból táplálkoznak.¹⁶ Matszjéndra kitérése, eltérése, visszaesése azzal jár, hogy teljesen törlődik az emlékezete. Ez egyirányú folyamatnak látszik, de tudatalatti büntudatot sejtet az a jelenet, amelyben a segítségére siető Góráksára parancsol, hogy fürdesse meg Matszjéndra saját gyermekét. Matszjéndra többször visszaküldeti a gyereket, elégedetlen lévén a gyermek tisztasági fokával. Modern pszichológiai fogalmakat használva: Matszjéndra itt kivetíti saját büntudatát/tisztátalanságát, régi önmagát szeretné visszaszerezni a fia alakjában. (55.1–14)¹⁷

¹⁴ *ātmavantaṃ mahātmānaṃ śiṣyaṃ kṛtvā jīteṇdriyaṃ ||1.87||*
brūhi guhyaṃ idaṃ śāstram asmiṃ loka yathā bhavet |
matprasādaḥ ca te siddhir bhaviṣyati ājāmarā ||1.88||

¹⁵ *na śaṃsati vadeṇaṃ satāṃ api kadācana |*
vijaneṣu pravaktavyaṃ ity ājñā pārameśvare ||1.131||

¹⁶ KISS (1. jz) 48–51.

¹⁷ *enaṃ āviśya rājānaṃ parakāyaprayogataḥ |*
bhokṣye bhogān anupamān kiṃcitkālāṃ iti smaran ||55.4||

...
matsyendro 'pi svam ātmānaṃ tadbhogāviṣṭaramhasā ||55.9||
na sasmāra ciraṃ kālāṃ nāvabudhyata kiṃcana |

6. Matszjendra visszatérése a tantrába sokkoló élmény hatására: Góráksa sokkterápiát alkalmaz, feldarabolja a fiút és darabokban mossza meg. Ez magához téríti Matszjendrát, aki felismeri Góráksát, visszatér a helyes vallási útra, és újraéleszti a gyermeket. A feldarabolás költői üzenete egyrészt a halállal való sokkoló találkozás, másrészt az élveboncolás, ti. a vallási megtisztuláshoz egy bizonyos élveboncolás, halált megvető önfeláldozás is szükséges. A gyermekbe kivetített önmaga újjáélesztése a vallási megtérést, visszatérést, újjászületést sugallja. Matszjendra újra beavatja Góráksát, neki is megadva a megtérés/betérés következő fokozatát.¹⁸

Látjuk, hogy a történet nagy része a *conversió*ok különféle fajtáinak és fokozatainak gyűjteménye. Mi lehet a szöveg célja ezzel? Már említettük a *csóla* király jógivá nemesítésének szándékát. Ezen kívül a legenda maga is térítő funkciókat láthat el: a megtérés folyamatát fokozatosnak és csodákkal telinek bemutatva készíti elő az olvasó/hallgató *conversió*ját. Nem elhanyagolható Matszjendra *súdra* voltának hangsúlyozása a legenda legtöbb változatában: a megtérés társadalmi felemelkedést is jelent.¹⁹ Digby egyébként élesen látja, hogy Matszjendra legendáiban a megtéréseknek lehet nagyívú, vallástörténeti jelentése is: „A legenda tekinthető olyan történeti narratívának, mely a középkori észak-indiai vallási élet Kr. u. VIII–XII. század körül beállt változásait tükrözi. Ebben az interpretációban Matszjendra Náth megszabadítása a Banán-erdőből vagy a Nők Birodalmából értelmezhető úgy, hogy az a *kaula* tantrikus szexuális praktikái és a *hathajóga* cölibátusa közötti átmenetet szimbolizálja.”²⁰

tataḥ kālēna Matszjendrah svasutaṃ paṅkalepitam ||55.10||
bālakaṃ colam āhendram prakṣālyānīyatām iti |

...

tataś colāḥ samudgrhya bālakaṃ paramārthavit ||55.13||
bhittvā śarīraṃ śastreṇa prakṣālyānīyad antikam |
¹⁸ *matsyendro 'pi tadā drṣtvā svasutaṃ vidalikṛtam ||55.14||*
prāptādiḥ nānasadbhāvaḥ prahasanaṃ vākyam abravīt |
colanātho 'si bhadrām te śiṣya me pūrvadehike ||55.15||
prīto 'smi tava vṛtyāham prāptasadbhāvanirmalaḥ |
kim aśuddhatamaṃ dehe vidyate pārameśvare ||55.16||
ity uktvā jīvaṃ āsa svasutaṃ paramaśadhaiḥ |
tataḥ svaśiṣyaṃ colendram dikṣayitvā gamoditaiḥ ||55.17||
dadau vidyākaro nāma gorakṣeṣeti yogirāt |

¹⁹ A *súdrák* tantrikus beavatásáról lásd pl. SANDERSON (12. jz) 284. j. 681, amelyben Sanderson a Trilócsanasiva által idézett *Parākhjatantra*-t idézi: „As has been taught in the *Parākhya*: «Initiation should be done for all who have received the action of [the descent of] his power, for all three caste-classes but not for [ordinary] Śūdras and the lowest-born [below them]. One may initiate Śūdras, but only those who do not drink alcoholic liquor, who revere the disciplines and rites taught by Śiva, and are devoted to Śiva themselves».”

²⁰ „The legend can be seen as a historical narrative that reflects the changing religious scene of medieval northern India at some time around the 8th and 12th centuries A.C. In this interpretation the rescue of Matsyendra Nāth from the Plantain Forest or the Kingdom of Women has been

Összefoglalás

A fentiek azt szolgálják demonstrálni, hogy az ún. hinduizmus keretein belül (és nem a hinduizmusból avagy a hinduizmus irányába) mennyire fontos jelenség a megtérés. Megtérések/térítések egyik „hindu” hagyományból a másikba is történhetnek, gyakran orthodoxból tantrikusba. Ilyenkor a kulcs a beavatási szertartás (*díksá*). A *díksá* előtti *sokkos* élmény kulcsfontosságú. (Ez sokszor Siva energiájának „becsapódásaként” (*sakti[ni]páta* शक्तिनिपात) értelmezik, amely általában követelmény a *saiva* tantra beavatási szertartásai előtt. Néha egyfajta isten általi megszállottság (*ávésa* आवेश) is fontos elem.) A *saiva* tantra „megtérése” sokszor többlépcsős, megtérések, betérések sorozata, melyeken sokk, halálfélelem hatására lép tovább a megtérő,²¹ és az eredmény nemcsak egyre inkább „istenes élet” avagy „istent követő élet”, hanem „istenként élet”, „megistenülés”, isteni lénnyé való teljes *conversio*. Valamint a ki- és betérések változása is gyakran természetes velejárója a *conversiónak*.²² Ezen jelenségeket mintegy lexikon- avagy példatárszerűen mutatja be Matszjéndra és Góráksa legendája, különösen annak a *Matszjéndraszanhitában* található változata.

thought to represent the shift from Kaula Tantric sexual practices to Hatha Yoga celibacy.” Simon DIGBY: *Wonder-tales of South Asia*. Orient Monographs, Jersey 2000. 145.

²¹ Ne felejtjük el, hogy hasonlóképp a Buddha is a halállal (betegséggel, öregséggel) való találkozás után vált megváltást kereső remetévé.

²² Ahogy azt pl. Bhartrihari (भर्तृहरि), a költő legendáiban is látjuk.

Az uralkodók személyes vallása és valláspolitikája az V–XI. századi Kasmírban

Dezső Csaba

Az ókori és kora középkori *dharmasásztra*-k (धर्मशास्त्र) és más, ortodox vallási szövegek tanításában a király a társadalmi rendek és korosztályok védelmezője (*abhiraksitá* अभिरक्षिता), vezetője (*netá* नेता), tanítómestere (*guru* गुरु),¹ akinek feladata a rendek (*varna*-k वर्ण) és életszakaszok (*ásrama*-k आश्रम) szerinti kötelességek betartatása, a társadalom dharmikus tagozódásának megőrzése.² A világi Siva-hitűek vallásosságát rendszerező *Sivadharma*-corpus (शिवधर्म) szintén a király példaadó szerepét hangsúlyozza: „a nép ahhoz a *dharm*a-hoz tartja magát, amelyet az uralkodó odaadással követ, vagy mert őt tartja példának, vagy félelemből”.³ Ebből egyrészt az következik, hogy a király személyes hite nem feltétlenül esett egybe alattvalói előtt mutatott vallásosságával, illetve nem fedte le azt teljesen, másrészt az uralkodó publikus vallásossága (ahogyan egyébként magánvallásossága is) összefüggött népe vallási életének alakulásával.

A kora középkori India történetének legfontosabb forrásai többnyire a feliratok, mivel a történetírásnak a nyugati világban művelt formájában nagyon kevés mű maradt fenn a szubkontinensen. Kasmír kivételnek számít: Kalhana (कल्हण) XII. században írt királykrónikájától kezdve egészen a modern korig egymás után íródtak a *rádzsatarangini*-k (राजतरङ्गिणी), ugyanakkor feliratokból csak mutatóban maradt egy-kettő erre felé. A következőkben Kalhana krónikájából vett példákon mutatok be néhány tényezőt, amelyek meghatározták a király vallását.

Mindenekelőtt azonban lássunk egy példát arra, hogyan alakította, hogyan írta újra maga a szerző Kasmír történetét. Érdekes észben tartani, hogy Kalhana saját magát költőként, művét pedig költeményként határozza meg, a klasszikus indiai poétika pedig nemcsak megengedte a feldolgozott történet átírását, hanem meg is kívánta, amennyiben ezt esztétikai szempontok indokolták. Nem gondolom persze, hogy ez valamiféle indiai sajátosság volna: a görög és római, vagy a középkori európai történetírásban a retorikai szempontok nemegyszer kerekedtek az utókor által elvárt történeti hűség fölé.

¹ Vö. pl. Mánavadharmasásztra (मानवधर्मशास्त्र) 7.35.

² Alexis SANDERSON: „The Śaiva Age. The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period”, in Shingo EINO (szerk.): *Genesis and Development of Tantrism*. Institute of Oriental Culture, University of Tokyo 2009. 255, 594. jz.

³ Sivadharmóttara 1.49: यं यं धर्मं नरश्रेष्ठः (conj.: नरः श्रेष्ठ ed.) समाचरति भक्तिः / तत्तदाचरते लोकस्तत्रामा-
प्याद्भयेन *वा (conj. : च ed.) //.

Kalhana a *bráhmaṇa* (ब्राह्मण) rendbe tartozott és Siva-hitű volt, e két tényező határozta meg vallásos attitűdjét. Kasmír legkorábbi vallási emlékei azonban túlnyomó többségben buddhisták, ez tükröződik a krónika lapjain is. Asóka (अशोक), a buddhizmus jól ismert pártfogója azonban nemcsak sztúpákat alapított Kalhana (illetve az általa forrásként használt korábbi krónikák) szerint, hanem egy Sívának szentelt templomot is. Még ennél is meglepőbb, hogy fia, Dzsalauka (जलौक) a Krónika szerint Nandísa (नन्दीश) avatárja volt, saiva tanítómestere hitvitákban legyőzte a buddhistákat, maga a király pedig leromboltatott egy kolostort mérgében, mert a kihalatszó zene nem hagyta aludni. A szerzetesek bosszúból egy démont küldtek rá, aki azonban nem bántotta, mert felismerte bódhiszattvához méltó szentségét.⁴

Semmilyen más forrásból nincs tudomásunk arról, hogy Asókának lett volna egy saiva utóda. Ugyanakkor egy Dzsalaukas (जलौकस्) nevű uralkodó újra feltűnik a Krónika lapjain, pár száz évvel később, a *hephtalita* királyok között, akik valóban Siva-hitűek voltak. Valószínű (ahogyan erre Sanderson⁵ is rámutatott), hogy Kalhana (vagy forrása) áthelyezte a hun királyról szóló legendákat egy jóval korábbi időbe, és ezzel a kasmíri történelem kezdeteinek buddhista alapításaival egykorúvá tette a saivismus királyi patronálását.

A hun királyok korából (V–VI. század) többségében saiva alapításokról ad hírt a Krónika, és a *hephtalita*-k Siva-hitét más források is megerősítik. Ugyanakkor a VI. század második felétől két esetről is tudósít Kalhana, amikor a király által alapított *sivalinga* (शिवलिङ्ग) helyét elfoglalta Visnu isten: II. Pravarszéna (प्रवरसेन) egy Pravarszvaralinga-t (प्रवरेश्वरलिङ्ग) szentelt volna fel, amikor Visnu Dzsajaszvámin (जयस्वामिन्) csodás körülmények között elfoglalta a *linga* helyét,⁶ később pedig Ranáditja (रणदित्य) király felesége, aki Visnu isten Saktijának (शक्ति) inkarnációja volt, úgy intézte mágiikus erejével, hogy a felszentelésre kerülő két *linga* egyikének a helyébe Visnu Ranaszvámin (रणस्वामिन्) kerüljön.⁷ Ezek a legendák előrevetítik a *vaisnava* (वैष्णव) vallásosság előtérbe kerülését: a hunokat követő Kárkótaka (कार्कोटक) dinasztia (kb. 626–855) királyai nagy többségben Visnu-templomokat, illetve kisebbrészt buddhista kolostorokat alapítottak, elvértve ad hírt egy-két *linga*-alapításról a Krónika ebből az időből.

A kora középkori Kasmír legnagyobb királya, Lalitáditja (ललितादित्य) (kb. 725–761) is Visnu-hitű volt, ő építtette Visnu-Szúrjának (विष्णु-सूर्य) a híres mártándi (मार्ताण्ड) naptemplomot, melynek impozáns romjai ma is láthatók. Lalitáditja nagy hódító volt, a hódításokhoz pedig pénz kell: vele kapcsolatban tudósít Kalhana először a később rendszeresen visszatérő pénzszerzési módról, a templomi javak megdézsmálásáról. Lalitáditja, *vaisnava* lévén talán nem véletlenül, Siva Bhútesa (भूतेश) templomától vett

⁴ Rádzsataranginí (राजतराङ्गिणी) 1.131skk.

⁵ Alexis SANDERSON: „Kashmir”, in Knut A. JACOBSEN et al. (szerk.): *Brill's Encyclopedia of Hinduism, Vol I: Regions, Pilgrimage, Deities*. Brill, Leiden — Boston 2009. 106–107.

⁶ Rádzsataranginí 3.350.

⁷ Rádzsataranginí 3.453–454.

kölcsön, s ez az ő esetében még valóban kölcsön volt, mert a hadjárat után, engesztelő adományként az összeg tizenegyszeresét adta vissza.⁸

Az egyik utolsó Kárkótaka uralkodó, Csippatadszajápída (चिप्पटजयापीड) (kb. 826–838) alatt írta meg Ratnákara (रत्नाकर) *Haravidzsaja* (हरविजय) című nagy *saiva* eposzát, amelyben a tantrikus saivismus (*Mantramárga*, मन्त्रमार्ग) kasmíri jelenlétének első datálható nyomait találjuk két himnusz formájában. Amint azt Sanderson ki-mutatta, Ratnákara ismerte a *Mantramárga Siddhánta* (सिद्धान्त) és *Trika* (त्रिक) irány-zatát, de nem utal Szvaccshanda (स्वच्छन्द), illetve Amritésvara (अमृतेश्वर) kultuszára (ezek az istenségek később a kasmíri *saiva* vallásosság központjába kerültek), illetve a *Kálikula*-ra / *Krama*-ra (कालीकुल, क्रम) sem.⁹

Az Utpala (उत्पल) dinasztia első királya, Avantivarman (अवन्तिवर्मन् 855–883) idejé-ből már arról tudósít Kalhana, hogy Bhatta Sri Kallata (भट्ट श्री कल्लट) és más *sziddha*-k (सिद्ध) öltöttek testet a földön az emberek üdvére.¹⁰ Kallata jól ismert mint a *Szpan-dakáriká*(-kommentár) (स्पन्दकारिका) szerzője, és, ahogy Sanderson fogalmaz, vele és a többi *sziddha*-val s *jógini*-vel (योगिनी) a Saiva-Sákta (शैव-शाक्त) irányzat először je-lentkezik rendszeres nem-dualista metafizikával és szoteriológiával.¹¹ A királyság és a király személyes vallásosságára igen jelentős befolyással lehetett ekkoriban nagyha-talmú minisztere, Súra (शूर), akinek Avantivarman a trónt köszönhette, és akit a ki-rály szinte istenként, de mindenképpen uralkodásban egyenrangú társaként tisztelt.¹² Súra Siva-hitű volt, ő és családjának tagjai is számos Siva-templomot és szemináriu-mot alapítottak, Avantivarman pedig, ahogy Kalhana fogalmaz, „gyerekkorától fogva, bár *vaisnava* volt, *saiva*-nak mutatta magát”,¹³ és csak amikor halálán volt, fedte fel személyes hitét, s a *Bhagavadgítá* (भगवद्गीता) recitációját hallgatva, Visnu mennyor-ságára, a *Vaikuntha*-ra (वैकुण्ठ) összpontosítva hunyt el (5.124).¹⁴

Fia és utóda, Sankaravarman (शङ्करवर्मन् 883–902) már *paramamáhésvara*-ként (परममाहेश्वर, „Śiva legodaadóbb híve”) jelenik meg a forrásokban. Az ő vallásügyi ta-nácsadója volt a neves filozófus, Bhatta Dzsajanta (भट्ट जयन्त), aki egy négyfelvoná-sos színdarabot is ránk hagyott a korabeli Kasmír vallásos életéről, valláspolitikájáról. Máshol bővebben írtam már erről,¹⁵ itt csak annyit emelek ki, hogy a támogatott, tűrt, illetve tiltott vallások besorolásában az elsődleges szempont az volt, mennyire jelen-tettek veszélyt a fennálló társadalmi rendre, vagyis nem a *doxa*, hanem a *praxis* volt a meghatározó. A darab különbséget tesz „jó” és „rossz” *saiva*-k között: az előbbiek,

⁸ Rádsataranginí 4.189.

⁹ SANDERSON (5. jz.) 119.

¹⁰ Rádsataranginí 5.66.

¹¹ SANDERSON (5. jz.) 119.

¹² Rádsataranginí 5.42–43.

¹³ Rádsataranginí 5.43: आ बाल्याद्वैष्णवो ऽप्यासीच्छैवतामुपदर्शयन्.

¹⁴ Rádsataranginí 5.124.

¹⁵ DEZSŐ Csaba: „Vallási tolerancia Kasmírban a X. század fordulóján”, in BIRTALAN Ágnes — YAMAJI Masanori (szerk.): *Orientalista Nap 2003*. MTA Orientalisztikai Bizottság — ELTE Orien-talisztikai Intézet, Budapest 2003. 23–33.

a *Sziddhanta* (सिद्धान्त) követői, békésen éltek remetelakjaik határain belül, és királyi támogatásra is számíthattak — Szadásivának (सदाशिव) szentelt templomról, illetve *saiva* szemináriumok (*matha*-k मठ) alapításáról már Avantivarman idejéből is olvashatunk a Krónikában —, míg a *kápalika* (कापालिक) praxist követő, a halottégetőkben közbotrányt okozó és tisztességes lányokat és asszonyokat orgiasztikus rítusokra csábító „rossz” *saiva*-k kiűzettek Kasmír földi paradicsomából.

Sankaravarman, miután legyőzte saját rokonait a trónért folytatott harcban, a világ meghódítására indult, a költséges hadjáratokhoz pedig a templomokat sarcolta meg: rátette a kezét a kegytárgyak kereskedelméből származó haszonra, visszavette a korábbi királyok által a templomoknak adományozott falvakat, vagy egyszerűen kifosztotta őket.¹⁶ A Krónikából nem derül ki, hogy melyik felekezet volt kénytelen nagyobb mértékben hozzájárulni a király hadi kiadásaihoz, bár a buddhisták és *vaishnava*-k valószínűleg rosszabbul jártak. Dzsajanta színdarabjában szó esik egy földbirtokosról, aki a Dzsina (जिन) tanítását követi (ez lehet Mahávira vagy a Buddha is; a két heterodox tanítás és követői összemósódtak az ortodoxia szemében), és a helyett, hogy elefántokra, lovakra, kardokra, hadifelszerelésre költené a pénzt, ingyen élő koldulászerzeteseket vendégel meg a vagyonából. Sankaravarman nem nézte jó szemmel az ilyesmit, és a földbirtokos jó eséllyel számíthatott vagyona elkobzására az egyik szereplő szerint.¹⁷

A Sankaravarmant követő zűrzavaros időkben nemegy király viselkedett úgy, mintha a *Kálikula* (कालीकुल) gurujainak hatása alá került volna. A *bráhmána* gyűlés által 939-ben királlyá választott Jasaszvara (यशस्कर) aztán a vallási csoportok között is rendet vágott. Amint Kalhana írja, az ő uralkodása alatt derék feleségek nem személyesítettek meg a (*Kaula* कौल) beavatási szertartások során mindenféle istennőket, és az isteni megszállottságot jelző fejrángással nem hoztak szegényt férjeikre.¹⁸ Amikor a más forrásokból is ismert Csakrabhánú (चक्रभाणु) a tiltás ellenére részt vett egy orgiasztikus szertartáson, a király kutyaláb formájú bélyeget sütött a homlokára. Csakrabhánú nagybátyja, Víránátha (वीरनाथ), akit Sanderson a más forrásokból ismert gurujával, Hraszvanáthával (ह्रस्वनाथ) azonosít,¹⁹ bosszút állt, és miatta halt meg a király, legalább is egyes Kalhana korabeli guruk állítása szerint.²⁰ Kalhana szkeptikus, szerinte ezek a guruk csak saját fontosságukat akarják növelni a régi mesterek hatalmára való hivatkozással. Ami igazán érdekes: ez a Víránátha a király békéért és háborúért felelős minisztere volt, vagyis egy mégoly ortodox uralkodó is hasznosnak vélte, ha egy mágiában jártas *Kaula* gurut alkalmaz hadügyminiszterként.

¹⁶ Rádzsataranginí 5.168–170.

¹⁷ Ágamadambara (आगमदम्बर) 2.115.

¹⁸ Rádzsataranginí 6.12.

¹⁹ Alexis SANDERSON: „The Śaiva Exegesis of Kashmir”, in Dominic GOODALL — André PADOUX (szerk.): *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner / Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*, Institut français d'Indologie / École française d'Extrême-Orient, Pondicherry 2007. 281–282.

²⁰ Rádzsataranginí 6.108–112.

Erre a korra, a X. századra a buddhizmus uralkodói patronálása szinte teljesen megszűnt. A Kárikotaka dinasztia idejében és azelőtt is a királyi ház nőtagjai támogatták elsősorban a buddhista intézményeket.²¹ A X–XI. században, ha meg is említ egy-egy kolostort a Krónika, leginkább azért, mert az aktuális király felégette vagy kifosztotta.

Az első Lóhara (लोहर) dinasztia jelentős uralkodója volt Ananta (अनन्त, 1028–1063). Ő és felesége, Szúrjamatí / Szubhatá (सूर्यमती / सुभटा) Siva odaadó híve volt, számos *śaiva* alapítás fűződik a nevükhöz, sőt, egy időben a pár a királyné által alapított Szadásiva-templom mellé, később pedig a legjelentősebb kasmíri Siva-szentélyhez, Vidzsajésvarához (विजयेश्वर) költözött.²² Fiuk, Kalasa (कलश) egy *śaiva* guru hatása alá került (valószínűleg beavatást is nyert tőle),²³ akiről az ortodox Kalhana minden rosszat elmond.

Kséméndra (क्षेमन्द्र), a kiváló költő, Ananta uralkodása alatt írta meg *Narmamálá* (नर्ममाला) című satíróját, amelyben igen színes képet fest egy ilyen gururól és klientúrájáról (királyi személyeket persze nem említve közöttük). Ugyanennek a satírának egyik főszereplője a főhivatalnok és az őt szolgáló hivatalnokok, *kájasztha*-k (कायस्थ), akik bürokratikus módszerességgel fosztják ki a templomokat. Kséméndra (Juvenalis kései utódeként) a múlt gazembereiről ír, hiszen, ahogy írja, Ananta király véget vetett a bürokraták visszaéléseinek.²⁴

Ám ha a Krónikát olvassuk, nemcsak az Anantát megelőző évekre, hanem az ő uralkodását követő időre is jellemző volt a templomok kincseinek megdezmálása. Harsa (हर्ष) (1089–1101) király kirabolta az apja által alapított szemináriumokat (ebben személyes bosszú is vezette), s hogy fenn tudja tartani hadseregét, kifosztotta a templomokat. Még egy tisztséget is létrehozott a templomi istenképmások ledöntésére (*dévótpátananájaka*, देवोत्पातननायक).²⁵ Kalhana egyenesen Harsarádzsaturuska-nak (हर्षराजतुरुष्क, a „török”, vagyis „barbár Harsa király”) titulálja az uralkodót, aki szinte minden templomot megfosztott az istenszobroktól.²⁶ Stein többek között ebből az utalásból is feltételezi, hogy Harsa hajlott volna az iszlám felé,²⁷ de talán nem kell ilyen messzire mennünk, a vallási intézmények vagyonához korábbi uralkodók is hozzányúltak, főleg ha a hadjárataikat kellett finanszírozni. Harsa inkább a dél-indiai Kaljáni Csálukja (कल्याणि चालुक्य) királysággal szimpatizált, déli divatot vezetett be, karnátai (कर्णाट) típusú pénzt veretett,²⁸ a Csálukja király feleségéről álmodozott,²⁹ s a különféle, általa létrehozott *nájaka* (नायक) tisztségek³⁰ is talán e déli irányultságra utalnak.

²¹ Alexis SANDERSON: „Religion and the State: Śaiva Officials in the Territory of the King's Brahmanical Chaplain”, *Indo-Iranian Journal* XLVII (2004) 255.

²² Rádzsataranginí 7.186, 7.354skk.

²³ Rádzsataranginí 7.280, erre utalhat a *sirohasztárpana* (शिरोहास्तार्पण) kifejezés.

²⁴ Narmamálá 1.5–6.

²⁵ Rádzsataranginí 7.1091.

²⁶ Rádzsataranginí 7.1095.

²⁷ Mark Aurel STEIN: *Kalhana's Rājataraṅgiṇī* (ld. Források) 353, az 1095-ös vershez írt jegyzet.

²⁸ Rádzsataranginí 7.926.

²⁹ Rádzsataranginí 7.1119skk.

³⁰ Rádzsataranginí 7.1107.

Források

- Āgamadambara* = DEZSŐ Csaba (szerk., ford.): *Much Ado About Religion by Bhaṭṭa Jayanta*. New York University Press — JJC Foundation, New York 2005.
- Mānavadharmasāstra* = Patrick OLIVELLE (szerk., ford.): *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford University Press, New York 2005.
- Narmamālā* = Fabrizia BALDISSERA (szerk., ford.): *The Narmamālā of Kṣemendra. Critical Edition, Study and Translation*. Ergon Verlag, Heidelberg 2005.
- Rāz̥sataranginī* = Mark Aurel STEIN (szerk.): *Kalhaṇa's Rājataranginī, or Chronicle of the Kings of Kashmīr. Vol. I: Sanskrit Text with Critical Notes*. Education Society's Press, Byculla — Otto Harrassowitz, Bombay 1892.
- Sivadharmōttara* = विष्णुप्रसाद अर्याल आत्रेयः – श्रीशस्थापाः, पशुपतिमतं शिवधर्ममहाशास्त्रं पशुपति-नाथदर्शनम्, बृहदाध्यात्मिकपरिषदः काष्ठमण्डपः गोरखाहिन्दुराष्ट्रम्, संवत् २०५५.

A tantrikus buddhista megtérés társadalmi vonzatai a középkori Indiában

Szántó Péter-Dániel

Tanulmányom két kisebb, bevezető jellegű, illetve egy nagyobb részből áll. Beszélnem kell először is arról, hogy mit értek tantrikus buddhizmus alatt, illetve arról, hogy napjainkban milyen állapotban van a főleg indiai tantrikus buddhizmus tanulmányozása. Némileg pragmatikus megoldásként azt fogom ajánlani, hogy a tantrikus buddhizmust attól a ponttól kezdve tekinthetjük különálló vallásnak, ahonnan a beavatási rítus (szkt. *abhiseka*)* kikerülhetetlenné válik a buddhizmus végcéljának gyors eléréséhez. Ezután röviden szót ejtek arról, hogy mi is maga a beavatási rítus. Ezen kérdések szükségszerűen rövid s nagy vonalakban való tisztázása után rátérek a címben felvetett témára: azt fogom vizsgálni a rendelkezésünkre álló szövegek alapján, hogy a beavatott társadalmi életének egyes aspektusaiban milyen változások állnak be megtérése után.

A „tantrikus buddhizmus” nem önmeghatározás, de mára széles körben elterjedt. A kifejezés rögtön azt sugallja, hogy csakis azt tekinthetjük ilyenfajta buddhizmusnak, amelyet a *tantra* nevű szentiratok nyilatkoztatnak ki közvetlen vagy közvetett módon.¹ Ez azonban nem teljesen helytálló, hiszen több korai, igen fontos, úgymond tantrikus szöveg még csak szútraként ismert, vagy valamilyen más műfajmegjelölést használ.² A két leggyakrabban használt önelnevezés *vajrayāna* („a vajra-jármű”),³ illetve *man-*

* Útmutató a szanszkrit szavak kiejtéséhez. Magánhangzók: *a*=a; *ā*=á; *i*=i; *ī*=í; *u*=u; *ū*=ú; *ṛ*=rí; *ṝ*=rí; *l*=li; *e*=é; *o*=ó; *au*=au; *ai*=ai. Mássalhangzók: *k*, *kh*, *g*, *gh*, *t*, *th*, *d*, *dh*, *p*, *ph*, *b*, *bh*, *n*, *m*, *r*, *l*, *v*=a magyar ejtésnek megfelelő mássalhangzók; *c*=cs; *ch*=csh; *j*=dzs; *jh*=dzsh; *s*=sz, *ṇ*=torokban képzett n; *ṇ̄*=ny; *ṭ*, *ḍ*, *ṇ*, *ṣ*=visszagörbített nyelvheggyel a szápadlason képzett t, d, n, s; *y*=j; *ś*=szápadlason képzett s; *h*=zöngés h; *ḥ*=zöngétlen h; *m̐*=szó belsejében megfelelő képzéshelyű orrhang, szó végén a megelőző magánhangzó nazalizációja.

¹ Gondolok itt azokra az igen gyakori esetekre, amikor egy adott tanítás csupán kreatív exegézis alapján látható bele a kinyilatkoztatásba. A tantrikus hermeneutika módszerei külön tanulmányt érdemelnének, itt csak egyetlen példára szorítkozom: a *Catuspīṭhatantra* a kései indiai és a tibeti exegeták szerint egy hímnemű istenség, Yogāmbara kultuszát tanítja. Ez a név azonban a szövegben nem fordul elő, mi több, a *tantra* pantheonja kizárólag istennőkből áll. A magyarázat a következőképpen rekonstruálható: a mi világunkban elterjedt *tantra* valójában egy sokkal hosszabb kinyilatkoztatás rövidített formája. Ez a gigantikus méretű szentirat ellenben igenis Yogāmbaráról szól.

² Újfent csak néhány példa: a *Tattvasamgraha*, vagy akár a későbbi *Guhyasamāja* is igen gyakran csupán *sūtra* avagy *mūlasūtra* az exegeták szerint.

³ A vallás itt mindennemű exoterikus buddhizmussal szemben határozza meg önmagát, az elnevezés arra utal, hogy a tantrikus buddhizmus nem része az alacsonyabbnak ítélt *śrāvakayāna* rendszernek (ezt neveznénk ma ortodox buddhizmusnak, amelynek egyetlen túlélője a *Theravāda*), illetve arra, hogy a tantrikus buddhizmus része ugyan a *mahāyāna* rendszernek, de azon belül egy igazi különlegesség: bár

tranaya („a varázsigék rendszere”).⁴ Hogy mikortól, milyen szövegek alapján beszélhetünk önálló tantrikus buddhizmusról mai napig is vitatott kérdés. Ezt a vitát most figyelmen kívül hagyom és kompromisszumos megoldásként a következőt ajánlom: önálló tantrikus buddhizmusról attól a ponttól beszélhetünk, amikor a beavatási szertartás előfeltételévé válik a vallásgyakorlatnak, illetve annak céljának eléréséhez. Más szavakkal a tantrikus buddhizmus egy bizonyos ponttól kezdve már nemcsak mágikus erők vagy eredmények megszerzését tudja ajánlani, hanem magát a buddhaságot is. Ennek feltételül azonban azt kéri, hogy az aspiráns beavatást kapjon, és az azzal járó kötelességeket előírászerűen betartsa. Egészen röviden és leegyszerűsítve tehát a tantrikus buddhizmus „beavatásos buddhizmus”.

Ez a fontos paradigmaváltás legkiforrottabb formájában a hetedik századból datálható *Tattvasamgraha* című szentiratban jelenik meg.⁵ A szöveg első fejezete egyenesen addig merészkedik, hogy a történelmi Buddha megvilágosodástörténetét is átírja: a *bodhi*-fa alatt a majdani Buddha (itt a megszokott Siddhārtha név helyett Sarvārthasiddhi) a transzcendens buddhaktól beavatást kap, és csakis ezután éri el a megszabadulást/felébredést.⁶ A szerzők üzenete nyilvánvaló: nélkülünk nincs megvilágosodás. Ezt a merész állítást természetesen nehéz volt elfogadtatni, így a későbbi exegeták kissé visszakoznak ettől az állásponttól, és a tantrikus buddhizmust egyfajta szuper-buddhizmusként próbálják beállítani: nem kötelező használni, ellenben kívánatos.⁷ Kétség sem fér ahhoz, hogy nagyon sokan egyszerű eretnekségnek tartották az új szövegeket. A történelem azonban az újtókat igazolta: a tantrikus buddhizmus különféle fázisaiban si-

a végcél ugyanaz, a *vajrayāna* hatékonyabb, változatosabb, könnyebb, és mindenekelőtt gyorsabb. A *vajra* többértelmű és igen gazdag szimbolikával rendelkező szó. Itt elsősorban a beavatott, illetve az istenségek által hordozott jogart jelenti, de jelent gyémántot, illetve villámot is. Ezt a többértelműséget a tantrikus buddhista szövegek rendszeresen ki is használják. Például a gyémánt ugyanúgy oszthatatlan, mint a gyakorló által elért kettősségektől mentes gnózis (*advayajñāna*).

⁴ Az elnevezés párja a *pāramitānaya* („a tökéletességek rendszere”). A vallásgyakorló itt arra törekszik, hogy a tökéletességeket (hat, tíz, vagy több) beteljesítve érje el a buddhaságot. Ez egy rendkívül hosszadalmas folyamat, legjobb esetben is három terjedelmes világkorszak. Amint a név is jelzi, a főleg varázsigéken alapuló gyakorlás ezt az időszakot jelentősen lerövidíti, legjobb esetben már ebben az életben buddhaságot eredményez, de legrosszabb esetben is csupán pár újjászületés után, amennyiben a gyakorlás és életvitel előírászerű.

⁵ Indiában a későbbi *tantrák* némileg háttérbe szorították ezt az igen fontos szöveget, azonban a VIII. századtól kezdve maradandó sikereket ért el Kínában és Japánban. Később Kínából is kiszorul, ellenben a japán tantrikus buddhizmus legfontosabb iskolája, a Shingon, mai napig is két legfontosabb szentszövegének egyikeként tartja számon.

⁶ *Tattvasamgraha* 1,23,18skk.

⁷ Módszertani szempontból kitérőben fontos felhívni a figyelmet a kinyilatkoztatás és az exegezis közötti törésvonalakra. Az esetek túlnyomó részében ugyanis csakis ezekből következtethetünk a társadalmi, illetve doktrinális problémákra; egyéb forrásunk alig van. Akkor szűrhetjük le a legértékesebb következtetéseket a vallás történelmi fejlődéséről, ha nem esünk foglyává annak a meglehetősen naiv elképzelésnek, hogy az exegeták valóban csupán ártatlan és elfogulatlan értelmezői a szövegnek. Ezt természetesen szükségtelen lenne kijelenteni, de sajnos a másodlagos irodalom csupán elenyésző, ám annál tiszteletreméltóbb része kezeli ilyen szempontból a kommentárokat.

kerrel járt Kínában, Japánban, Délkelet-Ázsiában, majd később Tibetben, az ujguroknál, és Mongóliában, csak hogy a fontosabbakat említsük.⁸

Megelőlegezem, hogy első ránézésre tanulmányom bizonyos értelemben tudománytalan, kifinomult elemzés nélküli érdekességhalmaznak fog tűnni. Ám mentségemre szóljon, hogy az indiai tantrikus buddhizmus a szubkontinens vallásai közül az egyik legfeltérképezetlenebb, s az idevonatkozó kutatás csak a legutóbbi időkben kezdte út-törői korát élni. A legnagyobb probléma természetesen a jól feldolgozott szövegek hiánya. Megfontolt és mérvadó becslések szerint a ránk maradt indiai tantrikus buddhista, túlnyomórészt szanszkrit nyelven íródott szövegek száma kb. kétezerre tehető, az ezeket magukban foglaló kéziratok száma természetesen még ennél is több.⁹ A szám nem fedi a fentebb megvillantott gazdagság ellenére megkerülhetetlen fordított irodalmat, amely ennél is nagyobb: itt túlnyomórészt kínai és tibeti nyelvű szövegekről beszélünk. Az előttünk álló egyik legfontosabb feladat jelenleg az eredeti nyelven írott kéziratok felkeresése, beazonosítása, ezután következhet a szövegbevitel, eszményi esetben a kritikai kiadás, illetve összevetés a klasszikus kori fordításokkal. Ezekből a szövegekből és fordításokból kívánok a teljesség igénye és lehetősége nélkül szemelvényt nyújtani a címben sejtetett kérdést megválaszolando: mivel jár tehát a beavatás?

A beavatás rítusa a VII. századtól egyre bonyolódik, terebélyesedik, és olykor gyökeres fordulatokat vesz. Kisebb-nagyobb eltérésekkel a szertartás fő mozzanataiban a következőképpen folyt.¹⁰ Az aspiráns (*śiṣya*) felkeres egy alkalmas mestert (*guru* vagy *ācārya*), elszegődik hozzá, szolgálja, majd kérelmezi a beavatását (*abhīṣeka*). Az avató mester egy arra alkalmas helyen, több napos munkával, színes porokból megépíti az adott kultusz istenségeinek két dimenzióra leképezett palotáját (ez a híres *maṇḍala*). Ezután a beavatandót bekötött szemmel bevezeti az elkészített rituális térbe. A beavatandó egy virágot dob a *maṇḍalára*, hogy meghatározza melyik istenségcsoporttal létezik affinitása. A mester ezután leveszi a kendőt a tanítvány szeméről, körbevezeti a *maṇḍala* körül és bemutatja a pantheont. Ezután megfelelően előkészített kancsókból (*kalāśa*) időnként vizet hintve a beavatandóra a mester megadja a beavatásokat: először átad egy virágfüzért (*mālā*), majd megitatja a tanítvánnyal az ún. eskü-vizet (*sa-mayodaka*), a beavatandó pedig megfogadja, hogy mindenben szót fogad mesterének. Ezután kap egy diadémot (*mukuta*), illetve a jövőben használandó szertartási kellékeket: egy jogart (*vajra*) és egy csengőt (*ghaṇṭā*). Ezután a beavatandó, mintegy megpecsételve megtérését és identitásváltását, új nevet (*nāman*) vesz fel. A mester ezután

⁸ A XIV. századra a *vajrayāna* szinte teljesen kiszorult Indiából; az egyetlen öröndetes kivétel a Kathmandu-völgy és környéke, ahol a névár társadalomban mai napig meghatározó szerepet játszik. Szanszkrit nyelvű forrásaink meghatározó része ebből a környezetből származik. A névár írnokok szorgalma nélkül csupán a kínai és tibeti fordításirodalom tükrében tanulmányozhatnánk a tantrikus buddhizmust.

⁹ Harunaga ISAACSON: „Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to c. A.D. 1200)”, in *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart. Band II*. Hamburg 1998. 23–49. 3 [=25].

¹⁰ Kurtított leírásom alapja a Pála birodalomban élt Abhayākaragupta (XI. század vége és a XII. sz. első fele) összegző munkája, a *Vajrāvalī*, különösen a következő fejezetek: 4, 23–28, 30, 35–43, 46.

különbféle tanításokat ad át, például a *maṇḍala* és a kellékek szimbolikájáról, megjósolja, hogy a beavatott el fogja érni a buddhaságot, és kioktatja a beavatás utáni teen-dőkről. A *maṇḍalát* ezután összeseprik, a port egy folyóba dobják, a tanítvány pedig kifizeti a beavatás díját.¹¹ Ahogy előre haladunk az időben, a buddhista tantrák egyre inkább kimerészkednek eme még mindig tisztességes keretek közül, és a *śaiva* vallás egyre nagyobb befolyásának köszönhetően egyre bátrabban hatolnak az antinómiánus vallásgyakorlat felé.¹² Nagyjából a IX. században a fenti beavatási szertartás kiegészül az ún. titkos beavatással (*guhyaḥbhīṣeka*). Itt a mester közössel társnőjével és az így létrejövő szexuális folyadékokat megitatja az újfent bekötött szemű tanítvánnyal. Kevés idővel ezután egy újabb szertartás egészíti ki a fentieket: ez gyakorlatilag az imént említett beavatás tükörképe: itt a beavatott közössel rituális keretek közt; a tanítvány vagy ugyanazzal a nővel közössel, akivel fentebb a mester, vagy egy másikkal, akit ő maga szerez be, vagy aki a felesége, stb., (kódnevéen *mudrā*, de itt inkább *prajñā*, azaz bölcsesség, innen a rítus neve: „a bölcsesség megismerése”, *prajñāñjānābhīṣeka*). A további fejleményektől és variációktól a keretek szűkössége miatt tekintsünk el.

Az egyre vadabbá váló szövegek egyéb, a normális társadalmi és rituális tisztasági szabályokat felrúgó elemeket is tartalmaznak. Ezek közül néhány nem számíthat annyira furcsának számunkra: például a beavatott órajárással ellentétes irányban végez bizonyos cselekedeteket, vagy délnek fordulva medítál. De vannak elemek, amelyek még minket is sokkolhatnak: a beavatottnak ritualisztikus keretek között szükséges volt fogyasztania az ún. öt nektárból (*pañcāmṛta*, ezek alkoholba kevert különféle testnedvek) és az ún. öt lámpásból vagy horogból (*pañcapradīpa*, vagy *pañcāṅkuśa*; ezek ötféle húst takarnak, az utolsó emberi). A beavatás ugyanakkor bizonyos rítusok elvégzésére is feljogosított. Ezek között szép számban találunk agresszív mágiát: a beavatott béníthat (*stambhana*), ölhet (*māraṇa*), eltávolíthatja vetélytársait (*uccāṭana*), nőket vonzhat magához (*ākaraṇa*), vagy betegségeket indukálhat. Ugyanezeket a rítusokat egy ügyfél számára is végezheti. Egyes szövegek szigorú életvitelcserét írnak elő: a beavatott csontékszerekbe öltözik, hamuval fedi magát, a halottégetőket járja (társnőjével vagy egyedül) és többnyire bolondnak tetteteti magát. Időszakosan, beavatott társaival egyetemben ún. *gaṇacakra*-ban is részt vesz: ez a *maṇḍala* istenségeinek csoportos megjelenítése és imádata; korabeli satírák olvasatában nem más, mint részeg, kicsapongó orgia. Természetesen minden ilyen és hasonló elemnek és cselekedetnek megvolt a maga belső logikája, a beavatott a bevett normák áthágásával a nem-dualizmusra, a kettőségeken túli, transzcendens megvalósításra törekedett. Hogy ez mennyire sikerült és milyen változások álltak/állhattak be a beavatott szellemi életében, ezt nem tisztem

¹¹ Ha a beavatott maga is igényt tart arra, hogy a jövőben beavatást adjon másoknak, akkor a fenti rítus-csomag kiegészül az ún. mester-beavatással (*ācāryābhīṣeka*).

¹² Lásd Alexis G. J. S. SANDERSON: „The Śaiva Age. The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period”, in Shingo EINO (szerk.): *Genesis and Development of Tantrism*. (Institute of Oriental Culture Special Series 23) Institute of Oriental Culture, University of Tokyo 2009. 41–350 (különösen 124–240).

megítélni. Világos viszont az, hogy hasonló vallásos előírások követésével a beavatott végképp kiiratkozott a társadalomból. De vajon valóban ez történt?

Egyes esetekben úgy tűnik, hogy a beavatott valóban mindent hátrahagyott és a halottégetőben, avagy egyéb előírt helyen végezte rítusait. Rengeteg szöveghely utal azonban arra, hogy szép számmal — valószínűleg többségben — voltak azok, akik a beavatási rítus után visszatagozódtak a társadalomba.

Kezdjük a pénzügyekkel: a beavatandó vélhetőleg a beavatás idején sem lehetett vagyontalan, hiszen a kellékek és a beavatási díj az ő számláját terhelik. Természetesen a rítus nem akar vagyoni alapon kirekesztő lenni — számtalan utalás van arra, hogy ha nem futja aranykancsóra, megteszi az agyag is —, de még ha nem is örölt féldrágakövekből készült a *maṇḍala*, a rítus semmiképpen sem lehetett olcsó. Egyes szövegek egyértelműen előírják, hogy a beavatási díjon felül a beavatott köteles minden ezutáni vagyonszerzéséből egyhatodot mesterének adni.¹³ A díj maga amúgy is magas; a kíváncsú felajánlások között a következők szerepelnek: termőföld, lovak, tehenek, szolgák és szolgálányok, arany és egyéb nemesfémek, gabona, majd mindezeket koronázva a beavatott saját felesége, illetve önmaga.¹⁴ Szembetűnő ugyanakkor, hogy maga az avató mester sem világtól elvonult gyakorló, hanem egy háztartás feje. Igen nehéz lenne máskülönben azon szabályzatokat értelmezni, amelyek szerint a beavatott köteles mestere asszonyára, illetve háznépére úgy tekinteni, mint magára a mesterre, illetve mint saját rokonaira.¹⁵ Ugyanakkor mestere használati tárgyait szigorúan nem veheti igénybe: ilyenek a fekhelye, a napernyője, cipői, és így tovább, ezek aligha olyan tárgyak, melyeket egy halottégetőben tevékenykedő aszkéta használ.¹⁶ Összegezve tehát, a beavatás jelentős vagyoni tranzakcióval és szolgáltat-teljesítéssel jár. A beavatott minden körülmények között feltétlen hűséggel tartozik mestere iránt, akinek parancsai minden egyéb kötelezettséget felülírnak. A szövegeink egybehangzóan állítják, hogy a mesterrel való szembekerülés a legfőbb bűn.

A mester és beavatott tanítványai közösséget alkotnak, egyfajta titkos társaságot. Az egyik szövegünk úgy fogalmaz, hogy a beavatott társai voltaképpen *vajra*-fivérei, és sú-

¹³ *Vimalaprabhā* 144.

¹⁴ Lásd pl. *Catupīṭhamāṇḍalopāyikā* 28^v–29^r.

¹⁵ *Gurupañcāśikā* 23: *jīvam iva guror dravyam guruvac ca tadaniganām | bandhuvat tasya lokam ca paśyen nityam samāhitah* || „[A beavatott] legyen összeszedett és mindig úgy vigyázza mester[e] javait, mint [saját] életét; tekintsen annak asszonyára úgy, mint [magára] a mesterre és háznépére úgy, mint saját rokonaira.” A kiadott szövegben *jīvam eva* szerepel, de a kézirat (f. 2:2) olvasata világosan *jīvam iva*. Lévi félreolvasta a *bandhuvat* szót *candravat*-ra, ezzel szemben az előbbi ajánlotta javított olvasatnak.

¹⁶ *Gurupañcāśikā* 26: *caityabhaṅgāghabhīyā tacchāyām api na laṅghayet | pādukāsanayānādilan-ghanena tu kā kathā* || „[A beavatott] még az árnyékát se lépje [a mesternek], úgy félje [e tettet], mint az ereklyetornyok rombolásának bűnét. Mondani se kell, hogy [ugyanaz vonatkozik a mester] sarujára, ülőhelyére, kocsijára, és hasonlókra.” Lévi újfent félreolvasta a kéziratot, helyesen *bhaṅgāgha-* (f. 2^v1) és nem *bhaṅgādya-*. Az első versláb végén a kiadott szövegben illetve kéziratban szereplő *ca* valószínűleg kontamináció, így nem veszem bele a szövegbe.

lyos bűn azok hibáit vagy vétségeit nyilvánosságra hozni.¹⁷ A beavatott egyes vallásos aktusokat, mint az említett *gaṇacakra* nevű szertartást újonnan talált fivéreivel (és nővéreivel) üli meg. Fontos különbség, hogy az ind rituális világban hiába történnek nagyszabású csoportos szertartások, az áldozó (*yajamāna*) maga csak egy személy, még akkor is, ha az elnyert érdemben az általa uralt hierarchia többi tagja is részesül; itt azonban a rítus minden szempontból közösségi élmény. Kiemelendő továbbá, hogy ebben a beavatott közösségben a tiszteletet nem a kor és a státus diktálja, hanem a vallásos virtuozitás és a rangidősség.¹⁸ A beavatott nem feltétlenül ismeri szektatársait. Ha egy idegen városban akad dolga és egy *gaṇacakra*-ban akar részt venni, avatott társait titkos nyelvezettel és titkos kézjelekkel (*chommā*) találja meg. Ebből többek közt az is következik, hogy a tantrikus buddhista beavatottak nem viseltek semmiféle szembeűnő vallási elkötelezettségre utaló jelet, azaz státuszukat titokban tartották. A beavatásnak tehát közösségformáló ereje van. Indiából nincs túl sok adatunk erre nézve, de például a középkori Tibetben jól dokumentált az a tény, hogy a régi, klánon belüli és klánok közti szövetségrendszereket beavatási láncolatok erősítették meg avagy formálták újra.

Mit szól tehát mindehhez a világi hatalom, feltéve, hogy a király maga nem beavatott — márpedig úgy tűnik, hogy az indiai buddhizmus történetében ez inkább a szabály, mint a kivétel. A király mint a kasztrendszer fenntartója figyelmen kívül hagyhatta-e, hogy birodalmában olyan szertartások folynak, ahol mindenféle promisszkuitás előfordul? Mit szól a társadalom ahhoz, hogy a tantrikus buddhista közösségek felrúgva a rituális tisztasági szabályokat, mindenféle kihágást követnek el egy olyan antinómiánus tan jegyében, amely ezt nemcsak igazolja, hanem előírja? Végül pedig: félt-e attól a társadalom, hogy nagyhatalmú tantrikus mágusok mindenféle rítussal sújthatják őket? Erre maguk a buddhista exegéták adnak választ: a királynak és a társadalomnak mindez egyáltalán nincs igénye. Egy valószínűleg IX. századi kasmíri szerző világosan kimondja, hogy a tantrikus kinyilatkoztatás érvényes ugyan, de napjainkban nincsenek erre megfelelő gyakorlók, s mindezen „fonák tettek” csak a király büntetését fogják maguk után vonni.¹⁹ Az említett Abhayākaragupta azt indítványozza például, hogy olyan tartományokban, ahol „rossz” (értsd: a tantrikus buddhizmus iránt ellenszenvet tápláló) embe-

¹⁷ *Mūlāpattisaṃgraha* 3cd. A kiadást itt is javítanunk kell a kézirat szerint (f. 4^v6): *tr̥t̥yā vajrabhr̥t̥r̥nām* (és nem *vajrajñāt̥r̥nām*) *kopād doṣaparakāśane* (és nem *kopādveśa-*). Azaz: „a harmadik [súlyos esküszegés akkor áll fenn], ha [a beavatott] felindulásból *vajra*-testvérei hibáit nyilvánosságra hozza”; és nem mint Lévi: „le troisième [scil. péché fondamental], c’est de manifester colère ou haine contre ceux qui connaissent le Foudre.”

¹⁸ A *Gaṇamaṇḍalavidhi* ötödik verséhez írt anonim glossza szerint (f. 3^v): „a meghajlás, az imádat és hasonló a beavatási szeniorátus szerint történjék, avagy a [vallásgyakorlatban szerzett] erények kiválósága alapján [...]” (*abhiṣekadikṣājyesthānukrameṇa vandanāpūjanādikam kartavyam. atha vā gaṇamāhātmyād [...]*). Figyelemre méltó, hogy a beavatásra mind a „buddhistább” (*abhiṣeka*), mind a „saivább” (*dikṣā*) szót is említi névtelen magyarázónk.

¹⁹ **Mantranayāloka* 77^c (jelen tudomásom szerint a szöveg csak tibeti fordításban maradt fenn): *phyin ci log gi las byed na | | re zhig ’jig rten smod byed la | | de bzhin rgyal po la sogs kyi | | chad pas rmongs pa ’jig par gyur ||* „Ha az ostoba [tantrikus beavatott] fonák tetteket hajt végre, először is az emberek meg fogják vetni, aztán a király avagy egyéb [világi hatalmak] büntetésétől fog szenvedni.”

rek laknak, a magasabb beavatásokat nem szabad hús-vér növel (*karmamudrā*) intézni, inkább vizualizálni, ill. vizualizáltatni kell a társnót (*jñānamudrā*). (*Vajrāvali* §20.3)

Más exegéták szerint a beavatottnak, legalábbis karrierje korai felében, üdvösebb lesz álcáznia magát. Egy valószínűleg XII–XIII. századi kommentátor, Mahāsukhavajra, azt tanácsolja a kezdő beavatottnak, hogy gyakorlatait titokban végezze, mindaddig amíg jógikus erőkre szert nem tett. Ekkor azonban nyugodtan felfedheti magát, a király és népe nem fogják tovább zaklatni, hiszen félni fognak mágikus hatalmától. A magyarázott vers így hangzik: „[A beavatott] ne féljen a bűntől, azoktól sem, melyek a pokolra vagy egyéb kárhozatba juttatnák. Féljen ellenben az emberektől, amíg erőre szert nem tett.”²⁰ Mahāsukhavajra így értelmezi ezt a passzust:

A „ne féljen” kezdetű vers a kezdő jógit oktatja, lévén hogy erőtlensége miatt a király és hasonlók kivégzéssel, bebörtönzéssel és egyebekkel zaklathatják, hiszem a mindennapi élet szabályai szerint lopni és így tovább tilos. Éppen ezért „ne a pokolra juttató bűntől féljen”, vagyis ne gondolja azt, hogy „ez bűnömmé válik, ez a poklokra juttat”, hiszen aki a jelen [szentiratban előírt] meditációt gyakorolja, annak nem lehet bűne. Annak van ellenben nagy bűne, aki a meditációt nélkülözi! Éppen ezért a kezdő jógí az emberektől féljen, vagyis gyakoroljon úgy, hogy azt senki meg ne tudja. Ezt pedig tegye addig, „amígy erőre szert nem tett”, hiszen ha megvan az erő, akkor a legmagasabb szintű [jógívá] vált. Márpedig akkor a király és hasonlók nem lesznek képesek őt zaklatni. Ami pedig az „erőt” illeti, az nem más, mint a rituális ölés, a bénítás, és egyebek.²¹

Mai nyelvre lefordítva, a beavatott gondosan tervezze meg közösségi arculatát: amíg nem képes mágikus cselekedetekre (vagy amíg nem áll nagyhatalmú varázsló hírében), addig ne fedje fel magát. Csak akkor léphet ki hozzávetőlegesen illegális életmódjából, amikor megbizonyosodott arról, hogy mágikus hatalma elég nagy (avagy elég nagy hírnévre tett szert) ahhoz, hogy ne kelljen a király büntetésétől, illetve a társadalom haragjától félnie. Nem teljesen világos, hogy a társadalom mely szegmense jelenthette a legnagyobb veszélyt a beavatottnak. Egy apró adat jelzi, hogy az egyik legveszélyesebbnek vagy legalábbis elkerülendőnek ítélt csoport maguk az orthodox buddhisták: a beavatott kihágást követ el, ha több mint egy hétig lakik együtt velük.²²

²⁰ *Caṇḍamahāroṣaṇatantra* 8.57: *na kuryād bhayaṃ pāpe nārakādaḥ ca durgataḥ | bhayaṃ kuryāt tu lokasya yāvac chaktir na labhyate* || Az *-ādaḥ* a *nārakādaḥ* összetételben valószínűleg értelmetlen. Két ponton javítom George szövegét: a) bár az általa olvasott *kuryāc ca* értelmezhető és metrikailag kifogástalan, egy, a kiadó számára nem ismert régi kézirat (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen Ms. Xc 14/43–45), illetve a *Padmāvatī*-kommentár inkább a szabálytalan *kuryād* olvasatot tartalmazza, amelyet valószínűleg *kur(i)yād*-nak ejtettek recitációban, tehát a metrum nem sérül; b) minden kézirat a *yāvac* olvasatot tartalmazza, érthetetlen nekem, hogy George miért javította *tāvat*-ra.

²¹ *Padmāvatī* 21^r 4–7: *na kuryād ityādinā bālayoginā śikhayati* (recte: *śikṣayati*). *śaktyabhāvāt tasya yasmād rājādibhir vadhabandhanādibhiḥ pīḍā kriyate, cauryādinām akartavyatvāl lokavyavahāreṇa. ata eva pāpe nārakādaḥ na bhayaṃ kuryāt pāpaṃ vā narakāṃ vā me bhaviṣyatīti kṛtvā, etadyogayuktasya pāpād-yabhāvāt. yogavihīnasya tu mahad eva pāpādikaṃ bhavātīti. tasmād bālayoginā lokānām eva bhayaṃ kartavyaṃ yathā na ko 'pi jānāti tathā kartavyaṃ iti. etad api tāvat kartavyaṃ yāvac chaktir nāsti. śaktaḥ satyāṃ tv adhimātro bhavati, tadā tasya rājādibhiḥ pīḍā kartuṃ na śakyate. śaktis tu paraṃ maraṇastambhanādika-ṇaṃ ucyata iti.*

²² *Sthūlāpattisaṃgraha* 6: *śrāvakāṇāṃ madhye saptāham upavasataḥ [...] sthūlāpattir bhavati.*

A beavatott tehát nem vonul el a világtól, végleg legalábbis biztosan nem. Egy új közösségbe kerül, új identitással, új feladatokkal és felelőségekkel. Ez azonban nem feltétlenül jelent identitásváltást, hanem sokkal inkább egy új identitás integrációjáról van szó. A beavatott megmaradhat előbbi életében, továbbra is maradhat családfő és üzleti hivatását, azonban, legalábbis vallásos pályafutásának korábbi részében, mindez a társadalom és a világi hatalmak elől rejtve marad. Bár a *tantrák* rendkívül erőteljesen írják elő a kettősségeken alapuló világszemlélet és világrendszer meghaladását, főleg exegetikai szövegeink azt mutatják, hogy a tantrikus buddhizmust követő közösségek hajlamosak voltak a kompromisszumra.

Elsődleges irodalom²³

- Gaṇamaṇḍalavidhi* — (pszeudo-?)Ratnākaraśānti. NAK 5-7871 = NGMPP B 104/10. Ff. 3, papír, fejetlen dévanágari, Nepál, modern, XIX. század. A kézirat tartalmaz egy töredékes anonim glosszát is.
- Gurupañcāśikā* — Āsvaghoṣa vagy Vāpilladatta. Ld. Sylvain M. LÉVI: „Autour d’Āsvaghoṣa”, *Journal Asiatique* XLV (1929) 255–285. A következő, itt újra megvizsgált gyűjteményes kézirat alapján: NAK 3-715 = NGMPP B 23/8. Ff. 10, pálmalevél, proto-bengáli-maithilí, Bengál vagy Észak-Bihár, XII. század első fele.
- Caṇḍamahāroṣaṇatantra* — Christopher S. GEORGE: *The Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra Chapters I-VIII. A Critical Edition and English Translation*. American Oriental Society, New Haven 1974. (American Oriental Series 56)
- Catuspīṭhamāṇḍalopāyikā* — Caryāvatīpāda vagy Āryadeva. NAK 5-89 = NGMPP A 1268/6 [& duplum NGMPP B 30/35]. Ff. 30, pálmalevél, Pāla nágari bengáli beütéssel, Bengál vagy Észak-Bihár, XI. század második fele.
- Tattvasaṃgraha* — Kanjin HORIUCHI: *Bōn-Zō-Kan Shoe-Kongōchōgyō no Kenkyū: Bonpon Kōtei Hen, Jō Kongōkai-bon, Gōzanze-bon*. Mikkyō Bunka Kenkyūjo, Koyasan 1983.
- Padmāvatī* — Mahāsukhavajra. NAK 3-402 = NGMPP B 31/7. Ff. 34, pálmalevél, *quadrata* ónévár bengáli beütéssel, Nepál, *Nepālasamvat* 417, *Phālguna* hó, fogó hold, 10. nap [= március 19, 1297].
- **Mantranayāloka* — Mtho btsun Mtsho yangs (*Udbhaṭa...?). Padmakaravarman — Rin chen bzang po (ford.), *Gsang sngags kyi tshul snang ba*. In *Sde dge Bstan ’gyur* (*Phar phud* fanyomat), *Rgyud ’grel*, vol. Tsu, ff. 76°4–78°6.
- Mūlāpattisaṃgraha* — Āsvaghoṣa vagy Vāpilladatta. Ld. *Gurupañcāśikā* alatt.
- Vajrāvalī* — Abhayākara Gupta. Masahide MORI: *Vajrāvalī of Abhayākara Gupta. Edition of Sanskrit and Tibetan Versions. Vols. I-II*. The Institute of Buddhist Studies, Tring 2009. (Buddhica Britannica series continua XI)
- Vimalaprabhā* — Puṇḍarīka. Vrajvallabh DWIVEDI — S. S. BAHULKAR: *Vimalaprabhāṭikā of Kalkin Śrīpuṇḍarīka on Śrīlāghukālacakratantrarāja by Śrīmañjuśrīyaśas [Vol. II]*. Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath 1994. (Rare Buddhist Texts Series 12)
- Sthūlāpattisaṃgraha* — Āsvaghoṣa vagy Vāpilladatta. Ld. *Gurupañcāśikā* alatt.

²³ Az elsődleges irodalmat a szanszkrit ábécé sorrendjében listázom. Rövidítések: NAK = *National Archives Kathmandu*; NGMPP = *Nepal German Manuscript Preservation Project*. Kéziratok esetében megadom a fóliók számát, majd a fólió anyagát, az írás nevét vagy jellegét, a feltehető keletkezési helyet régió szerint, végül a dátumot vagy annak hiányában a paleográfiai sajátosságok alapján megbecsült dátumot.

A nőstényördög megszelídül

Tibet megtérése

Szegedi Mónika

A Kr. u. VII. század elején, az államalapítással egyidejűleg jelenik meg Tibetben a buddhai tanítás; három nagy uralkodó néhány tudós szerzetes segítségével „megtéríti” az országot, s a buddhizmus indiai ága rövid idő alatt intézményesül, a VIII. század végére államvallássá lesz, a nép örömére; majd a IX. század közepétől a peremvidékekre szorul ugyan, de folytonossága megmarad, s a X. század végétől újabb lendületet kapva, immár széleskörűen elterjed és differenciálódik. — Röviden így szokás összefoglalni a tibeti buddhizmus történetét. Ez a kép nagy általánosságban helytálló, és lényegében egybeesik a tibetiek önképével: a kései krónikák elbeszélései felől visszatekintve Tibet buddhista megtérése alapvetően egy döntő fordulattal bekövetkező, töretlen — és vallási értelemben szükségszerű folyamatnak látszik.¹ Ám a tibeti történetírás, sőt maga az írásbeliség is lényegében a buddhizmus hatalmilag támogatott megjelenésével egy időben veszi kezdetét — a krónikások maguk már többnyire buddhisták, vagy legalábbis érdekeltek az uralkodói körökben. A folyamat előzményeit és fordulópontjait a tibeti történeti hagyomány láthatóan igyekszik úgy rekonstruálni, hogy az események az uralkodó ideológia mindenkori kívánalmaival összhangban legyenek. Az így megrajzolt kép, különösen az „első megtérést”, vagyis a történet kezdetét illetően, igencsak árnyalásra szorul. Más tudományágak — régészet, nyelvészet, antropológia stb. — is segítenek közelebb jutnunk a valósághoz, de a tibeti filológia „belülről”, magának a tibeti nyelvű történeti szövegfolyamnak a vizsgálatával is levonhat bizonyos következtetéseket, sőt, még szűkebbre vonva az elemzés körét, a kifejezetten buddhista szerzőktől származó, tibeti nyelvű szövegekben is felfigyelhetünk jól-rosszul kendőzött ellentmondásokra, mint amilyen például a „szelíd”, nem térítő és hangsúlyozottan nem mágikus buddhizmusnak erőszakkal és karizmatikus mágus-jógik segítségével történő terjesztése. Ezek a krónikák, évkönyvek, életrajzok egyenként is több száz oldalra rúgnak, számuk pedig hatalmas,² így vizsgálatuk nem kis feladat, de a közöttük lévő különbségek, illetve egy adott szövegen belül fellelhető ellentmondások alapján lehet következtetni egyrészt az események tényleges mikéntjére, másrészt az eltérések okaira, a történetírók szándékaira. A következőkben néhány, tekintélyes forrásból származó, jellegzetes példával szeretném megvilágítani ezt a helyzetet, s egyúttal igazolni, hogy a bevezetőben vázoltakkal ellentétben Tibet

¹ A jelenkori tibeti buddhista történetírás is ezt a leegyszerűsített képet közvetíti, ld pl. SZÖPA 41–46.

² MARTIN 1997-es katalógusa 702 tételt sorol fel. — A tibeti történeti munkákról az első tudományos ismertetést KÖRÖSI CSOMA Sándor tette közzé.

buddhista megtérése valójában hosszan elnyúló, több hullámban zajló és több forrásból merítő, sok konfliktussal járó folyamat volt, melyet korai szakaszában egyértelműen politikai indítékok segítettek, s hogy benne szorosan összefonódott az államalapítás-államszervezés, a buddhizmus térhódítása, az írásbeliség kezdete és a gazdasági, technikai-technológiai fejlődés.

A szöveges források

A tibeti királyság létrejöttére és korai időszakára vonatkozó tibeti nyelvű történeti források legnagyobb része a buddhizmus második tibeti hulláma, a tibeti állam XIII. századi restaurációja után keletkezett, így lényegében azonos elbeszélői szempontot képviselnek, sőt egymásra támaszkodnak. Vannak ugyan „testamentumok”, melyeket a tibeti hagyomány az első királyoknak, illetve a legendás Lótusz-született mesternek, Padmaszambhavának tulajdonít; a legenda szerint megírásuk után ezeket elrejtették, például a lhaszai főtemplom egyik oszlopába, majd a második megtérés idején „megtalálták” azokat — különösen a *nyingma* irányzat³ jeleskedett az ilyen „kincs-szövegek” fellelésében —, de általában a XI. század után keletkező új iskoláknak fontos volt a nagy királyok hagyományával való folytonosság felmutatása.⁴ Tény tehát, hogy az első megtérés eseményeivel ténylegesen egykorú írott forrásokat a hivatalos tibeti történetírás nemigen tart számon. Emiatt rendkívüli jelentőségűek a dunhuangi kolostorbarlangokban és a turkesztáni romvárosok környékén fellelt írásos emlékek: kéziratok, feliratos fatáblák, levéltöredékek, valamint a feliratos kőoszlopok, melyeken a királyi ediktumokat, békeszerződéseket, határvitákkal kapcsolatos megállapodásokat megörökítették. Ugyancsak fontosak a korabeli kínai, perzsa, arab és más szomszéd népek nyelvein keletkezett feljegyzések, császári krónikák, útbeszámolók, haditudósítások, kereskedelmi jegyzékek.

Tibet a VII–IX. században Belső- és Közép-Ázsia egyik katonai nagyhatalmaként a Selyemút egy részét is uralta, a Takla-Makán sivatag, a Tarim-medence kereskedelmi és hadi útjain állandó helyőrségekkel rendelkezett, a nagyobb városokban állandó haderőt állomásoztatott, és a helyi kínai, türk, uigur adminisztráció fölé tibeti nemesi helytartókat nevezett ki.⁵ Ezekben az évszázadokban a tibeti hódoltságai területeken a tibeti vált a hivatalos — elsősorban a katonai-adminisztrációs — kommunikáció nyelvéné, a tibeti nagyhatalom összeomlása után, a tibeti buddhizmus fokozatos terjedésével párhuzamosan pedig a térség *lingua franca*-jává, ahogyan ma

³ tib. *Rnying ma*, jelentése: 'régi'. A tibeti szavakat a főszövegben ejtés szerinti, magyaros átírásban, lábjegyzetben a klasszikus alak Wylie-átírásában adom meg. A forrásszövegekből idézett részletek saját fordításomban olvashatók.

⁴ Ilyen az „Oszlop testamentum” (*Bka' chems ka khol ma*, lásd SMON LAM RGYA MTSHO) és a „Mani gyűjtemény” (*ma Ni bka' 'bum*). A korai forrásokról ld. KUIJP.

⁵ A korszakról részletes áttekintést ad BECKWITH.

is a klasszikus tibeti a mongol, burját, kalmük buddhisták szakrális nyelve.⁶ A hódoltsági területek arisztokrata családjainak gyermekei megtanultak tibetiül, feltehetőleg e művelt családokból kerültek ki azok az írnokok és fordítók, akik a dunhuangi kolostorban a tibeti nyelvű buddhista szútrákat másolták elképesztő példányszámokban, illetve kínairól tibetire fordítottak fontos buddhista szövegeket, például olyan filozófiai traktátusokat, amelyek szanszkrit eredetije addigra már elveszett. A dunhuangi barlangokban talált iratok feldolgozása nemzetközi program keretében zajlik; a szövegeket és a hozzájuk kapcsolódó tanulmányokat folyamatosan közzéteszik.⁷ A vegyes témájú szövegek a korszak hatalmi és életmódviszonyaira vonatkozóan rendkívül értékes források: imák, temetkezési szertartások leírása, jóslásmódozatok, törvények, hivatalos jelentések éppúgy vannak közöttük, mint pl. a tibeti katonák helyi-ekkel szembeni erőszakos cselekményeit, illetve túlzott adóbehajtását tiltó hivatalos iratok, szerződések, számlák, továbbá mesék, legendák — és ótibeti nyelvű krónikák, uralkodói leszármazási listák, valamint államközi szerződések, mint például a 822-ben keletkezett híres tibeti-kínai békekötés szövege, és más templomi, szikla- és barlangfeliratok másolatai. Ezek a kincsek azonban jobbára szövegtöredékek, amelyekből nehéz rekonstruálni a korszak eseményeinek vonulatát általában, és különösen a buddhizmus tibeti történetét.

A buddhizmus tibeti meghonosításának két szakasza

A buddhizmus megjelenése és intézményesülése előtt voltaképpen Tibetről mint egységes államról nem beszélhetünk — a Tan története egyúttal az államalapító dinasztia és az államalkotó nép története is. A mai tibetiek ősei feltehetően egy nomád törzsi alakulat részeként a Kr. e. V–IV. század folyamán népesítették be későbbi hazájuk területét. Az V–VII. század folyamán egyik csoportjuk a közép-tibeti régióban megszilárdította hatalmát, majd évszázadokon át területszerző hadjáratokat folytattak, és hosszabb-rövidebb ideig uralták a környező vidékeket, beleértve a Selyemút egy részét is. *Szongcen Gampo* tekinthető Tibet első történeti királyának, aki a VII. század elején fővárost alapított, szigorú törvénykezéssel, katonai sikerekkel és dinasztikus politikával megteremtette egy egységes állam alapjait és stabilizálta helyzetét a térségben. Utódai közül kiemelkedik *Triszong Decen* és *Tri Ralpacsen*; a tibeti történeti emlékezetben ők együtt a „három tankirály”,⁸ mégpedig azért, mert az államalapítás során a központosított hatalom megteremtése mellett azon munkálkodtak, hogy szellemi-kulturális értelemben is a kor és a térség virágzó birodalmainak sorába emeljék országukat. Ennek jegyében egységes írást alkottak, lefektették a közoktatás alapjait, teret engedtek a buddhizmus különböző ágazatait képviselő, idegen ajkú tudós szerzeteseknek, jogi-tanítóknak, pártolták és finanszírozták szentiratok és kommentárjaik

⁶ URAY 1981.

⁷ *Old Tibetan Documents Online*. — Részletes bibliográfiát is találunk itt.

⁸ *Srong btsan sgam po, Khri srong lde btsan, Khri ral pa can*

lefordítását, kolostorok építését, és államvallássá tették a buddhizmust. Mindeközben meg kellett küzdeniük saját, törzsi alapon szerveződött nemességük ellenérdekelt csoportjaival és a területszerző hadjáratok során ellenséggé váló szomszédos hatalmak katonai-politikai erőivel. A Tang-kori Kínával, az éppen felbomló perzsa Szászánida Birodalom örököseivel, az arab, türk-karlúk szomszédokkal és a tibeti-rokon népek kis fejedelemségeivel vívott háborúk, vazallusi kapcsolatok és partneri szövetségek a VIII. századra nagyhatalmi pozícióba emelték a tibeti királyságot. 763-ban az akkori kínai fővárost is elfoglalták a tibeti seregek, és fontos szerepük volt az ellentétes irányú arab s kínai terjeszkedés kiegyensúlyozásában, ami a lényegében ma is fennálló hatalmi-vallási viszonyokat megalapozta Belső- és Közép-Ázsiában. A területi expanzió, különösen a Selyemút időszakos ellenőrzése gazdasági fellendülést hozott.

A hódoltsági területek és a környező államok kultúrái erős hatást gyakoroltak a hódítókra, a VII. század közepétől meginduló iszlám hódítás pedig, a menekülő buddhista szerzetesek képében, spontán szellemi erőforrást teremtett az önazonosságát kereső fiatal tibeti államnak. A kényes egyensúly azonban megbomlott, a terjeszkedés a IX. század közepére megtorpant: a harmadik tankirályt meggyilkolták, az uralkodó család és támogatóik elmenekültek, szétszóródtak, akárcsak a buddhista szerzetesek és követőik, s hosszú időre kis fejedelemségek széttagolt, viszálykodó terepévé vált a fiatalon elbukott állam területe. A buddhista kultúra átplántálásával foglalatossá fordítócsoportok munkája is félbeszakadt, de a X. század végétől a buddhizmus újabb irányzatai a peremvidékek felől lassan újra beszivárogtak, és elkezdődött Tibet „második megtérése”. Voltaképpen ekkor jött létre a tibeti buddhizmus, e sajátos, szinkretikus vallási képződmény, mely az első megtérés „rég” buddhizmusától már érintett helyi kultuszokat és a környező területek szellemi hagyományait, így a párhuzamosan standardizálódó *bön* vallás elemeit magába olvasztva végül széles körben népszerűvé vált. A feudális oligarchia központjaiban, egy-egy nagy hatalmú nemzetség pártfogása alatt és szolgálatában alakultak meg a tibeti szerzetesrendek a XI–XIV. században. Közülük hol egyik, hol másik került domináns helyzetbe, függvényében a mindenkori bel- és külpolitikai játszmáknak. A XIII. századtól a hatalom központosítása mongol segítséggel sikerült, s e patrónusi viszonyt a kínai császári trónra kerülő mongol uralkodók is fenntartották; a XVI. században létrejött a dalai lámák intézménye, majd a teokratikus állam.⁹

E rövid áttekintés alapján is látható, hogy a buddhizmus tibeti meghonosításának első kísérlete is bő két évszázadba telt, és nem spontán népi kezdeményezés, hanem alapvetően az uralkodó elit politikai döntése nyomán vált normává, s csak mintegy

⁹ Minderről röviden ír SZEGEDI. Magyar nyelven a legteljesebb összefoglaló HOFFMANN 167–181. A legfrissebb mérvadó monográfia SCHAIK 2011. Rövid kronológiát ad KAPSTEIN: XVII–XX. A történeti műfajokról lásd KUIJP. URAY Géza munkássága igen jelentős a témában.

hatszáz év múlva éri el intézményesült, standardizálódott formáját.¹⁰ A folyamat időbeli határainak megállapításához azt is figyelembe kell vennünk, hogy a buddhizmus ténylegesen már jóval régebben jelen van a térségben: Északnyugat-India, a himalájai kisebb királyságok, Kelet-Turkesztán, Nyugat-Tibet, Kína és Délkelet-Ázsia országainak egy része már buddhista akkor, amikor a tibeti állam létrejön, vagyis az itt élő népcsoportok, változó mértékben ugyan, de nyilvánvalóan korábban is találkoztak a buddhizmus képviselőivel. Úgy tűnik azonban, hogy az csak a 600-as évek első felétől élvez változó mértékű hatalmi támogatást, az államalapítás kényes folyamatának részeként. Az első dinasztia királyait még bön szokás szerint temették el, a békekötések alkalmával a diplomata állati vérrel bekent ajakkal mondták el esküjüket — ilyen és hasonló tények is utalnak arra, hogy az első megtérés idején meglehetősen bizonytalan volt, hogy a buddhizmus gyakorlása mit is jelent. A szentiratok tibetire fordítása ugyan megkezdődött a tibeti írás megalkotásával párhuzamosan még a VII. században, de ez a munka komoly lendületet a második tankirály, Triszong Decen idején kapott. A buddhizmus államvallássá tételét is az ő személyéhez és a 779-es évhez kötik, ám ekkor tulajdonképpen csak egy deklaráció történik az uralkodó részéről, mely „lehetővé teszi” a buddhizmus gyakorlását. Ekkor jutnak jelentős mértékben tényleges politikai szerephez a buddhista szerzetesek — ami szükségképpen egységbe forrasztja a „nemzeti klérus”, de leginkább a tibeti törzsi nemesség buddhistaellenes erőit. Ez az állam összeomlásához vezetett — még a buddhizmus kolostori intézményesülése előtt! A rokon kapcsolatoknak óriási jelentősége volt. Az első tankirály dinasztikus politikáját ugyanis utódai is folytatták (megvoltak az előzményei is), ami azt jelentette, hogy az uralkodó öt-hat feleséget is szerzett, a környező birodalmak hatalmi elitjéből és a tibeti törzsi arisztokrácia soraiból, mindegyik nagy klánból egyaránt. Rendkívül nagy jelentősége volt az úgynevezett „nagybáty-miniszterek”¹¹ intézményének, amely a mindenkor uralkodó anyai rokonsága prominens tagjainak biztosított fontos pozíciót. A többnyire gyermekként trónra kerülő uralkodók helyett gyakorlatilag e nagybácsik kormányoztak, közülük kerültek ki a nagy hatalmú régensek és tábornokok, a hatalmas birodalom katonai és gazdasági irányítói, adminisztrációjának és diplomáciájának vezetői. E bonyolult bel- és külföldi rokonsági viszonyok egyszerre biztosították a bel- és külpolitikai egyensúlyt s jelentettek egyúttal állandó feszültségforrást. Ármány, cselszövés, hűségeskü, hitszegés, merénylet kíséri a birodalom hatalmi-vallási harcait. A nagy nemzetségek befolyásos tagjainak vallási-kulturális szerepe is óriási volt: ők kaptak megbízást a tibeti írás megalkotására, őket küldték külhoni tanulmányutakra, s egyúttal arra a misszióra, hogy vallási tanítókat keressenek meg és hívjanak Tibetbe, például az észak-indiai kolostor-egyetemekről; ők és gyermekeik lettek az első felszentelt szerzetesek, fordítók, krónikások, majd a kolostor- és rendalapítók. (A második megtérés után a feudális hű-

¹⁰ Egy VIII. század elején keletkezett kínai útbeszámolóból úgy tűnik, hogy akkortájt Tibetben a buddhizmus „ismeretlen”. HOFFMANN 168.

¹¹ tib. *zhang blon*

bérurak rokonai voltak a kolostorok apátjainak és a magas rangú udvari szerzeteseknek — a világi és egyházi hatalom összefonódása a teokratikus állam létrejöttékor teljesedik ki majd a XVII. században.) Nem meglepő tehát, hogy az „idegen” vallás eleve sokféle formában volt jelen a tibeti uralkodói körökben, hiszen másfajta szokásokat hozott magával egy kínai, egy nepáli, egy zsangzsung vagy egy uigur hercegnő, s az is érthető, hogy a buddhizmus mint vallás gyakorlása jó ideig csak a szűk uralkodói elit egy részét érintette és a tibeti ajkú népességnek sokáig idegen maradt. Az örökösödési viszályok, a folytonos hatalmi harc nyomai jól láthatók a tibeti történetírók munkáiban: valamennyi krónikás egybehangzólag beszámol az ideológiai köntösben zajló háborúságról a bön és a buddhizmus, illetve a buddhizmus indiai és kínai képviselői, valamint világi támogatóik között. E beszámoló a dogmatikai kérdéseknek is teret szentelnek, s így fontos forrásai a korabeli vallási és filozófiai irányzatokról való tudásunknak. Hitvitákra még a VIII. sz. végén, az államvallásról szóló deklaráció után is sor kerül; az első szerzetesi központot, a Szamje kolostort is csak 775 körül alapítják. A szentélyek építését forrásaink az ártó szellemekkel vívott hosszas harcként örökítették meg.

A megtérés kanonizált narratívája

A nagy tibeti rendek a XIII–XIV. századra már szilárd intézményhálózattal és anyagi forrásokkal rendelkeztek, kolostoraik hatalmi és kulturális központokká váltak. Tudós apátok és művelt tanítványaik ekkor kezdték meg a nagy nemzeti történetírás munkáját: a rendelkezésre álló források alapján megírták a tibeti nép és állam történetét egészen saját koruk közvetlen előzményeiig. E munka során igyekeztek úgy elősorolni az eseményeket, hogy minden történés egy irányba mutasson, nevezetesen, hogy a tibeti állam, anyagi és szellemi javaival együtt, csakis a buddhizmus égisze alatt ténykedő uralkodóknak köszönheti létét, így fennmaradása és jóléte sem nélkülözheti a buddhista hagyományt és annak fenntartóit, képviselőit. A korai beszámolókhöz képest még inkább a vallástörténeti szempont került előtérbe.¹² A szerzetességnek az a formája, amely Tibetben kialakult, miszerint minden család egy fiúgyermeket szerzetesnek ad és különféle adók formájában támogatja az adott kolostort, több szempontból üdvösnek bizonyult: gátat szabott a túlnépesedésnek és a földvagyon szétaprózódásának (hasonló funkciót töltött be a Nyugat-Tibetben szokásban volt poliandria), ami a termőföldek és lakható vidékek szűkössége miatt bírt jelentőséggel; másrészt a vallási-kulturális-ideológiai funkciókat a világi hatalommal összefonódva betöltő szerzetesség „nemzeti” maradhatott, sőt szűk értelemben véve „lokálpatrióta”, tekintettel arra, hogy egy-egy vidék kolostorának vezetői az adott terület világi hűbéruraival rokoni kapcsolatban álltak.

¹² Az egyik ilyen krónikás Butön Rincsendrub (*Bu ston Rin chen 'grub*), a XIV. század kiemelkedő tibeti tudósa. Számos tudományágban alkotott maradandót, különösen nagy jelentősége van hatalmas vallástörténeti művének. A korszak jellegzetes történeti műve a *Királytükör*, melyet a rendkívül fontos szerepű Szakjapa rendhez tartozó Szönám Gyalcennek (*Bsod nams rgyal mtshan*) tulajdonítanak. — Adataik a könyvészetben.

E lokális központok mindegyikének megíródott a maga krónikája, a kolostor saját történetével, vezető szerzeteseinek életrajzaival és műveik összegzésével — s ez a hagyomány a mai napig is él. Érthető módon a krónikások érvényre jutatták saját helyi szempontjaikat is.¹³ Nyilvánvaló, hogy ezen ideologikus narratíva megkívánta, hogy a nemzeti emlékezetben őrzött mítoszokat és legendákat, valamint a rendelkezésre álló történeti adatokat, melyek gyakran véres terrorról, cselszövésről és bosszúról, becsvágyról és mohóságról számoltak be, némiképp átrendezzék, a nem-ártást és együttérzést hirdető buddhizmus szempontjából elfogadhatóvá tegyék. Ennek leg-egyszerűbb módjai: a kellemetlen eseményekhez szimbolikus jelentőséget rendelnek, vagy egyszerűen elhallgatják őket. Ugyanakkor az alattvalók tiszteletét ki lehet vinni az uralkodó erejének, rettenthetetlenségének ecsetelésével is — valószínűleg ezért találunk a tankirályok élettörténetében olyan elemeket, amelyek arra utalnak, hogy nem riadtak vissza az erőszaktól, ha a helyzet úgy hozta.

A tibeti történelem krónikásainak a legnagyobb kihívást bizonyára az jelentette, hogyan szőjék egybe a különféle hagyományok szálait egységes elbeszéléssé. Történelmük kezdetéről szólva a népi emlékezet és a buddhista interpretáció sajátos módon keveredik: a nép őszülője egy szikladémon asszony és egy majom-remete — így tartják. Ez egybecseng azzal a más történeti forrásokból adódó feltevessel, hogy a honfoglaló tibeti törzsek valamelyikének a majom lehetett a totemállata. A buddhista történetírás szerint a majom ősapa valójában egy emanáció: a Kegyes Pillantású bódhiszattva-isten, Avalókitésvara¹⁴ megtestesülése, akinek küldetése a vad hegyi népek, a „nem-emberek” megzabolázása. Az a kép, hogy a hegyes-völgyes felszínű Tibet nem más, mint egy hátán fekvő, ölet feltáró nőstényördög, akit különféle praktikákkal megszelídítenek a buddhai tudással felvértezett tudósok és mágusok, általánosan elterjedt, s az államalapítás és vallásteremtés több szakaszához társítva előfordul. A tibeti uralkodók eredetéről ugyancsak több legendát ismernek a buddhista krónikások; ezek egyik csoportja szerint délről, valamelyik nagy indiai királytól származnak. Ismerünk olyan változatokat, melyek szerint egy királynak úszóhártyás kezű fia születik, ólomládában a Gangeszbe vetik, de megmenekül; utóbb a Himalájába kerülve bön papok égi küldöttnek nyilvánítják és urukká teszik. Leszármazottai volnának az első tibeti uralkodók.¹⁵ Egy másik hagyomány szerint a tibetiek történelem előtti királyai „égi” származásúak, így haláluk után szivárványkötélen visszatértek az égbe, és nem hagytak hátra földi maradványokat. A nyolcadik, Drigum Cenpo azonban *rossz démontól megszállyva*, párbajra hívta egy tanácsosát, s közben elmetszette szivárványkötelét, így nem juthatott vissza az égbe, maradványait síremlék őrzi. Utódai is ugyanígy, földi halandók módjára távoztak. Ám a sok generációval később megjelenő Szongcen Gampóról, az

¹³ Erről bővebben: KAPSTEIN 23–37.

¹⁴ Tibetiül Csenrészi (*Spyan ras gzigs*).

¹⁵ Például Butönnél; OBERMILLER II/181–188. Az úszóhártya és egyebek Buddha különös testi jegyei között szerepelnek. A korai királyoknak tulajdonított efféle tulajdonságokról és egyéb legendákról lásd HAARH.

első tankirályról azt tartják, hogy benne újra Avalókitésvara testesült meg, oly módon, hogy a szívéből kibocsátott fénysugár egy nomád fejedelem hitvesének méhébe hatol — ebből születik Szongcen. Avalókitésvara két szeméből is kibocsát egy-egy fénysugarat, ezek Kínában és Nepálban érnek célba, két hercegnő születik belőlük: Szongcen majdani feleségei, akik magukkal hozzák hazájukból a buddhista tanokat, szobrokkal és kegytárgyakkal együtt. Az Avalókitésvara szájából eredő fénysugár pedig a Hat varázsszótag, a barbárságot oszlató *Óm mani padmé hüm* lesz. Ugyane koncepció jegyében örökítik meg Szongcen halálát is: visszaolvad Avalókitésvarába, kifejezván, hogy eredendően egy azzal, s emberként való megjelenése és uralkodói-államalapítói ténykedése nem volt más, mint a tibeti nép szenvedéseinek enyhítéséért folytatott buddhai misszió. Szongcen és hitvesei így nem hagynak hátra földi maradványokat... A buddhista szerzők így állítják helyre az „égi királyok” hagyományát: a sámánisztikus eredetmítoszt ötvözik a buddhista koncepcióval. A király és hitvesei ilyenén távozása után főminisztere közli a törzsi nemesség képviselőivel, hogy az uralkodó Avalókitésvara megtestesülése volt; bizonyítékok sokaságát sorolja elő, oly meggyőzően, hogy azok végül elfogadják a dolgot. Fontos tény, hogy még viszonylag késői szövegek is hosszan taglalják ezt — vagyis feltehetőleg Szongcen Gampo istenkirályi mivolta nem volt magától értetődő. Mindenesetre az elbeszélés szerint a népnek inkább azt mondják a miniszterek, hogy a király betegségben halt meg, majd egy bábót nagy tisztelettel el is temetnek egy pompás síremlékben...¹⁶

A mitikus királyok idején élt Rulakje¹⁷ szimbolikus története szintén fontos emlék a történelem előtti múltból. A nyolcadik ős-király, ama bizonyos kötélmetsző Drigum halála után a fiait száműzik s a főminiszter ül a trónra, míg özvegyével a lovakat őriztetik. Ő egy napon elalszik a legelőn, s álmában megjelenik egy hófehér testű férfi. Szerelmeskednek; az asszony felébred: egy hatalmas, fehér vadjakot lát elvágtatni „párnája alól” — aki nem más, mint a tibeti királyi dinasztia védelmező hegy-őse, Jarlha Sampo megtestesülése.¹⁸ Nyolc hónap múlva az asszony egy öklömnyi vérrögöt szül, amely mozog, de nincs szeme-szája. Meleg jakszarvba teszi és ruhájában melengetve magán hordja. Pár nap múlva egy fiúgyermeket talál benne. Ő lesz Rulakje (Szarvban-született), aki később visszahívja egyik száműzött fivérét, Drigum király fiát — így nem szakad meg a dinasztia —, ő maga pedig főminiszterként tevékenykedik. A hegyisten sok nemzedékkel később, a híres Padmaszambhava buddhista tanító látogatása idején, ismét fehér jak képét ölti, s megpróbálja feltartóztatni a mestert, hóvihart támasztva. A nem-buddhista irányzatok korai dominanciájának nyoma lehet ez a mitológiai alak. E hegy-istenség utóbb a rivális bön irányzatnak is kedvelt figurája lesz, a buddhista krónikák pedig éppen Rulakje idejéhez kötik a bön kialakulását „Per-

¹⁶ A történet olvasható pl. itt: RGM 167–193; CM 197–217. Az V. Dalai Láma krónikája: 3.2. 5.4 (*Chos rgyal gyi rtags bstan pa'i skor*).

¹⁷ tib. *Ru la skyes*

¹⁸ tib. *Yar lha sham po* — hegy a közép-tibeti Jarlung-völgyben, ahonnan az első királyokat származtatják, a legenda szerint itt szállt alá az első uralkodó. A király életszellemének őrzője, fehér jakon lovagló istenség, illetve a buddhizmusban a Tánt védelmező erő.

zsiában”¹⁹ és megjelenését Tibetben.²⁰ Feltételezhető az ilyen szövegelemek alapján, hogy a bön és a buddhizmus képviselői jóval a tibeti állam létrejötte előtt jelen voltak a térségben és szerepet játszottak a társadalmi mozgásokban. A bön vallású zsangzung államnak a feltörekvő közép-tibeti királysággal vívott harca az előbbi bukásával végződik.²¹

A buddhizmus korai jelenlétének határozott nyoma van egy másik legendás király, Lha Thothori²² élettörténetében, amelyet minden buddhista krónika megemlít. Palotája tetejére égi ajándék hullott: ismeretlen nyelvű és írású szövegek és titokzatos rendeltetésű kegytárgyak. Egy jóslat is elhangzik, mely szerint ötödik leszármazottja idején megértik majd ezek jelentését. A király tiszteletet tanúsít az ajándékok iránt, és csodás jutalmat nyer: még egyszer annyit élhet, amennyit addig, és százhusz évesen hal meg.²³ A tibeti történetírás saját belső hagyománya is úgy tudja tehát, hogy a tibeti proto-államban volt előzménye a későbbi megtérésnek. A rendkívül tekintélyes, XIX. századi tudós láma, Dzsamgön Kongtrul ismertet egy olyan értelmezést, mely szerint

csak bön mese az, hogy tárgyak hulltak az égből, mert a bön papok kedvelik az Eget. Valójában két buddhista tudós hozott magával szövegeket, ám a király nem értette azokat.²⁴

Az első tankirály, Szongcen Gampo lesz az a bizonyos ötödik leszármazott, aki az addig titkos tanok értelmét felfejti. Avalókitésvara megtestesüléseként küldetése éppen ez: a Tan elterjesztése a tibeti birodalomban. Alakjához kapcsolódóan rengeteg emléket őriznek a tibeti történeti munkák, így a nagy tekintélyű, XIV. századi *Királytükör* is. A hagyomány szerint az uralkodó titkos kinyilatkoztatások, jóslatok és beavatások sorát hagyta hátra. Proféciáiban a Tan felvirágzása és az általános jólét vizionálása közé Szongcen ilyen mondatokat sző:

A szomszéd országok minden kincse ide gyűlik majd, diadalt aratok minden égtáj felett. (...) Egyszer majd a környező népek mind az én hatalmam alatt egyesülnek, dicsőségem az éggel lesz egyenlő.²⁵

Nehéz nem észrevenni a birodalmi álmodat, amely, mint láttuk, a Szongcent következő évszázadokban meg is valósult. A király részletesen taglalja a buddhista tanítások intézményesülését és Tibet általános megerősödését, majd — isteni előrelátással — a buddhista-barát uralkodóház bukását, a szentiratok elégetését, a szerzetesek száműzését, a kolostorok lerombolását; sőt, tovább is előrepillantva a jövőndőbe, előre vetíti „a Tan parazsának felélesztését”, azaz a második megtérés eseményeit, mindezt konkrétumokkal: személy- és helynevekkel, kronológiailag is lényegében pontosan.

¹⁹ A tibeti forrásokban *Stag gzigs*, ’Tigrisszem’ — valószínűleg a „tadzsik” szó tibeti etimologizálásából. Baktriának felelhet meg.

²⁰ *Királytükör*, a tibeti nyelvű műben: RGM 56–57, angol nyelven: CM 83–85.

²¹ A zsangzung birodalomról lásd BELLEZZA, a bön irodalmáról: MARTIN 2013.

²² Lha Thothori Nyencen/Nyensel: *lha tho tho ri snyan btsan/- snyan shal*

²³ RGM 59–60. CM 887–89.

²⁴ JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 238–239.

²⁵ RGM 163, 165; CM 192, 194.

E jóslatok nyilvánvalóan utólagosan lettek a történetbe illesztve, akárcsak azok a verses és prózai formájú elméleti fejtegetések, melyek a mahájána buddhizmus nézeteit foglalják össze. Az *Üresség-tan* értelmében szól a látszat-alattvalókról és látszat-királyokról, ugyanakkor a *Karma-tan* jegyében tiszteletet és bizodalmat kíván a megvilágosodás minden reprezentánsa — így a királyok iránt is.²⁶ Ezek a tudós szerzetesek kezétől származó betoldások, fogalmi-terminológiai értelemben jól kidolgozott tézisek szemléletüket tekintve ellentmondásban állnak a király nagyhatalmi vízióival. A tibeti hagyomány ezeket a bölcsesség megnyilvánulásaként értékeli, mely a jövőendő nemzedékek anyagi és szellemi jólétét biztosítja. A történeti tények rekonstruálására törekvő olvasónak feltűnőek azok a szövegrészek is, amelyekből kiderül, milyen határozottan állt ki Szongcen király a buddhizmus ügye mellett:

A király, hogy a tibeti népet az erény tíz törvényére vezesse, kihirdette: „Felállítatik a félelem és rettegés ítélőszéke, s a Buddha tanának ártók, Tibet törvényeivel szembeszegülők megbüntettetnek.” Ezután varázserejét megmutatta: a démonokat²⁷ megkötözte, leverte, szemüket kiszúrta, térdinukat elvágta, és más hasonlókat cselekedett. S bár mindezt nem vitte véghez valójában, mégis alkalmas módja volt ez az elrettentésnek — a nép fejet hajtott az erény tíz törvénye előtt.²⁸

Híre ment jótetteinek: két khotáni²⁹ novícius éveken át hiába próbálkozott vizualizációs gyakorlatokkal, mígnem egy égi hang közölte velük, hogy a Kegyes Pillantású Avalókitésvara, az Együttérző istenség az, akivel karmikus kapcsolatuk van, az ő megtestesülése pedig most a Havas Tibet királya. Keressék fel őt, s lássák szemtől szemben. Nekivágnak a hosszú és veszélyes útnak. A királyi székhely felé közeledve egy völgyben lefejezett, kivájt szemű hullákon lakmározó kutyákat és madarakat látnak. *Kétség* ébred a szívükben, s elborzadva kérdezik a helybélieket, mi történt itt. „Megsértették a király törvényeit, és így bűnhődtek” — így a válasz. A szerzetesek ekkor, *eltévelyedve*, így kiáltanak: „A Kegyes Pillantású maga az Ördög!” — s rémülten visszafordulnak. A király követeket küld utánuk azzal a paranccsal, hogy hozzák elébe, békés eszközökkel, a borotvált fejű, sáfrányszín ruhás szerzeteseket. Azok rettegve lépnek elé, ő mosolyogva fogadja és megvendégeli őket, s megmutatja a fején Amitábha, a Végtelen Fény buddhájának képét:

Népemet a megszabadulás és megvilágosodás útjára vezettem, és mióta csak uralom e birodalmat, egy tűfoknyit sem ártottam senkinek Mivel a tibetiek egy majomtól és egy démonasszonytól származnak, azért teremtettem ezeket a rettentő látomásokat, amelyektől útközben megrémültek, hogy így tanítsam őket.

²⁶ RGM 166–183; CM 194–209.

²⁷ tib. *mi ma yin*, 'nem-ember'. Értelmezhető úgy is, hogy 'nem alattvaló'.

²⁸ RGM 159; CM 189.

²⁹ A Takla-Makán sivatag és a Tarim-medence oázisvárosai a Selyemút részét képezték; a kínai, tibeti és karluk-arab hatalmi törekvések ütközőpontja volt ez a terület, így a khotáni buddhista királyság is (tib. *Li-yul*), melyet 670 körül foglaltak el a tibetiek. Az említett történeten kívül más nyoma is van annak, hogy ekkoriban a khotáni buddhista közösségekkel eleven kapcsolatot ápolott a tibeti uralkodó.

Majd csettint egyet, s a hullák eltűnnek, mint a szivárvány, az uralkodó pedig tanításban részesíti az örvendező ifjakat, kifejtve a Buddha-tan lényegét, többek között azt az intelmet, hogy tartózkodjunk az élet kioltásától ... Ezután csodálatos módon hazajuttatja őket: „Csak hajtsátok a fejeteket a batyutokra, mint párnára, és hazagondolva merüljete álomba!”³⁰

A tibeti buddhizmus hatalmi-politikai megalapozása tehát Szongcen, az első tankirály érdeme, a szellemi-kulturális feltételek hathatós megteremtése viszont inkább utódainak köszönhető. Alighanem a döntő fordulat emlékét őrzi a második tankirály, Triszong Decen származásának története. Ő ugyanis egy kínai származású királyné gyermekeként született, ám apjának egy másik, a Nanam klánból származó, idősebb felesége elraboltatta és sajátjaként mutatta be az udvarnak. A fiatal anya ekkor boszszút esküdött. Kínából hozott tudományát, a *geomanciát*, földvarázslást³¹ vetette be:

Hogy megszakítsa a királyi vérvonalat, a gyermekágyi vérrel a király — ugró oroszlánhoz hasonlatos — életerő-hegyének³² fejére varázskört rajzolt. Hogy ne legyenek Tibetnek bölcs vezetői, a miniszterek hegyének orrát olvasztott fémmeledugaszolta, s elvágta a Tigris- és Oroszlán-hegy összefonódó farkát. Hogy éhínséget idézzon elő, elvágta a jarlungi Mena-hegy gyökerét, mely rizshajtáshoz hasonló. Hogy leprát hozzon Tibetre, letörte az égen szálló Madárkirályhoz hasonlatos Mangkhar-hegy csőrét.³³

Egy évvel később a gyermek trónörökös kinyilvánítja, hogy ő a kínai nagybáty unokaöccse... Ennek az epizódnak az értelmezése messzire vezet, itt nincs mód minden összefüggés megvilágítására. Tény, hogy Triszong uralkodásának kezdetére (Kr. u. 755) Tibet már a térség katonai nagyhatalma, a kínai birodalom komoly riválisa, és terjeszkedésének még koránt sincs vége. Feltehető, hogy a nagykorúvá váló trónörökösnek szembe kellett néznie azzal az igénnyel, hogy országát és vazallus államait hatékonyabban szervezze, s ehhez katonákon kívül jól képzett adminisztrátorokra és általában egy birodalmi jellegű értelmiségi rétegre van szükség. Valószínűleg ez indíthatta arra őt és tanácsadóit, hogy határozott lépéseket tegyen a buddhizmus támogatása érdekében: addig uralkodó, a buddhizmust ellenző rokonságát háttérbe szorította (száműzte, élve eltemettette), és az addig meglehetősen bizonytalan státuszú buddhizmust kínai, nepáli, indiai tanítók, szerzetesek meghívásával, kolostor építésével és a szentirat-fordítások erőteljes támogatásával, valamint az említett deklarációval (szabad követni a buddhizmust) erősítette meg. Jelképes, de a tibeti forrásokban nagy jelentőségű esemény, hogy visszahozzák a királyi székvárosba azt a Buddha-szobrot, amelyet az első tankirály felesége hozott volt magával annak idején Kínából, de az-

³⁰ RGM 159–163; CM 189–192.

³¹ tib. *ri dpyad* vagy *sa dpyad*. Tulajdonképpen a fizikai környezet vizsgálatát, ismeretét, helyes alkalmazását jelenti. A „mágikus ráhatás” alapja gyakran a kozmosz és az egyén homológ felfogásán alapul. A geomanciának minden kultúrkörben van valamilyen szakrális formája; a jelenkori „feng-shui” ennek egyik elvilágiasodott leágazása. A nőstényördöggént megjelenített Tibet esetében a tűpontok (tib. *khab rtse*) megkeresése és ily módon a démon megbénítása a vudu-mágiával is rokon.

³² *Rje'i bla ri*. Elterjedt motívum: az életszellemet (*bla*) egy szikla vagy hegy őrzi.

³³ RGM 199–200; CM 227.

tán a nemzeti ellenzék nyomására eltávolították. Egyes források szerint ekkor kerül sor az első nagy hitvitára, mégpedig buddhista szerzetesek és bön-követők között. Ez az utóbbiak vereségével végződik, irataikat elrejtik vagy vízbe dobják, tanításaikat pedig — a váratlan bajok elhárítására irányuló kivételével(!)³⁴ — betiltják. A szomszédos országok uralkodóihoz követek indulnak, Kínából is érkeznek szerzetesek, és ekkor kerül sor az „első tanító”, Sántaraksita³⁵ meghívására. Az indiai Nálanda egyetem tudós szerzetese azonban kudarcot vall: a krónikák szerint azok az útmutatások, amelyeket a királynak ad, felbőszítik a helyi szellemeket. Villámcsapás, járványok, éhínség révén ki is fejezik dühüket, s a bön felé hajló nemzetségfők nyomására Sántaraksita visszatér Nepálba, de azt javasolja az uralkodónak, hogy hívja meg Padmaszambhavát,³⁶ a buddhista mágust, aki varázserejével képes lesz megfékezni az ártó erőket. Az oddijánai mester valóban „szót ért” a helyiekkel, úgy tűnik, tényleg tud valamit, aminek több hasznát veszi a nép, mint a végső valóságról és az üres személyiségről szóló metafizikai spekulációknak... Sántaraksita is visszatér, sőt, ő tartósan marad is, felszenteli az első „próbaszerzeteseket”, azután még háromszázat, a nemes-ség és a közrendűek soraiból. A legjobbakat Indiába küldik „szanszkritot és a fordítás mesterségét”³⁷ tanulni; megépül az első buddhista kolostor; vezetője Sántaraksita lesz. Ezután újabb hittudósokat hívnak meg, többek között Kamalasílat, és vezetésével megrendezik a második nagy hitvitát, ezúttal az indiai és a kínai buddhista irányzat képviselői között. E viták zsinatokként értelmezhetők az adott helyzetben, és egyéb adatokból úgy tűnik, valójában több éves levélváltás közepette került sor időnként a hitelvek személyes szembesítésére is.³⁸ Ezt követően az immár képzett, hivatásos fordítói csoportok elképesztő munkát vittek véghez.³⁹ Néhány rövid életű uralkodó után kerül trónra a harmadik tankirály, akinek uralkodása alatt nyelvújításra, fordításrevíziókra, további államigazgatási reformokra és a klerikális dominancia további növekedésére kerül sor — míg nem 840 körül két főembere egy rizssörös vacsora után álmában megfojtja, és öccse, a bön híve kerül hatalomra, aki pár év múlva ugyan-csak merénylet áldozata lesz.

³⁴ RGM 203; CM 231. A hitvita tibetiül *rtsod-'gran*, szó szerint 'érvelő-verseny'.

³⁵ tib. *Zhi ba 'tsho*. Állandó jelzője a Kenpo (apát) és Bódhiszattva (a megvilágosodás iránt elkötelezett, másokat önfeláldozóan segítő személy, „buddhista szent”). Származási helye a korábbi szövegekben *Mang-yul* (a mai tibeti-nepáli határon), a későbbiekben: *Zahor* (Bengál), a zahori király fiaként tartják számon. Rendkívüli tudású és hatású alakja az indo-tibeti buddhizmusnak. Szanszkrit nyelvű munkáinak nagy része elveszett, de tibeti fordításban sokuk fennmaradt.

³⁶ Tib. *Padma 'byung gnas*. A buddhizmus tantrikus irányzatának művelője és terjesztője. Legendás életrajzai csodás elemektől hemzsegek. Szülőföldje Oddijána, Kasmírtól nyugatra; más feltételezés szerint a mai Orissza állam területe. A tibeti *nyingma* irányzat alapító mestere, számos elrejtett és utóbb megtalált „kincs-szöveg” feltételezett szerzője, így a *Tibeti halottaskönyv* címen ismertté vált műé is.

³⁷ *sgra dang lotszsha slob tu btang*, RGM 205; CM 233.

³⁸ SCHAIK 2010.

³⁹ Akad olyan fordító, akinek nevéhez háromszáznál is több szentirat lefordítása kötődik. Lásd pl. RHALDI.

A szinkretikus tibeti buddhizmus

A IX. század első felére a buddhizmus indiai irányzata kerül meghatározó szerepbe. Ez egyrészt a buddhizmus *hínájána* vonulatának Kasmírban művelt ágát, a *szarvászti-vádát* jelenti, mely elméleti-dogmatikai értelemben és a szerzetesi regula tekintetében is meghatározó lett. Ugyanakkor a hétköznapi vallásgyakorlatban a *mahájána* buddhizmus *tantrikus* ága, a *vadzsrajána* lesz népszerű — ennek allegorikus figurája Padmaszambhava. Ő sajátos módszereivel utat talált a tibetiek szívéhez és ezzel mintegy megnyitotta az utat a mahájána filozófiák előtt is. Sántaraksita ugyanis az ind buddhizmus történetébe a korai mahájána iskolák, a *középút*, a *csak-tudat* és a *logikai-episztemológiai*⁴⁰ egyesítőjeként írta be a nevét, s e szintézis eredményét vitte magával Tibetbe is. Ezt a rendszert azután a második megtérés során alakuló szerzetesi központokban létrejövő skolasztikus irányzatok gazdagítják tovább.

Az első megtérésről szóló beszámolók a kínai irányvonalat ugyan vesztesnek írják le, de azt is megörökítik, hogy a kínai vezető szerzetes „hátrahagyja egyik csizmáját”, mondván: „Lesznek még követőim Tibetben.”⁴¹ Valóban: a kínai csan buddhizmus termékenyítőleg hatott a tibetire, ma is rendkívül népszerűek olyan irányzatok, amelyek szemléletét döntően befolyásolta. A bön és a buddhizmus kölcsönhatása szintén rendkívül erős volt, a jelenkori vallásgyakorlatban összefonódásukról beszélhetünk. Hogy e folyamat eredménye mennyiben tekinthető az eredeti buddhai tanítások átütő sikerének — vitatható. Itt csak utalni tudok arra, hogy a tibeti „népvallás” ma is rengeteg „egzotikus” vonást mutat: a dalai lámák mellett működő necsungi jós transzba esve ad tanácsot az uralkodónak, a szellemcsapdák, föld-, hegy-, vihar-, víz- és egyéb szellemek engesztelésére kitett *obók*, fára kötött állatok, démonűző szertartások, a buddhista liturgiába integrált jelképes emberáldozatok, a szertartásokon használt török, kardok, koponyacsészék, emberi csontból készült trombiták, a többnapos maszkos-táncos misztériumjátékok ma is részei a mindennapi vallásos életnek. Hasonlóképpen a dogmatikailag nehezen igazolható „metafizikai-kozmológiai” elképzelések a buddha-családokról, a nyugati buddhista körökben is népszerű megváltó buddha-anyáról, vagy a mitikus Sambhala királyságról, melynek ura egyszer majd ráront seregeivel a buddhizmus ellenségeire és elhozza a „buddhista” apokalipszist — nos, mindez igen távol áll az eredeti buddhai elképzelésektől.⁴² Természetes persze, hogy a zord tibeti viszonyok közepette, a nomád-félnomád életforma mellett a buddhai tanítások, a hatalom megszerzésének s megtartásának eszközeként, aligha tudtak volna valami elvont filozófia vagy egy elmélkedő-aszketikus, a hatalomtól és a világi javaktól elforduló életmódot hirdető vallási hagyomány formájában teret hódítani.

⁴⁰ A Nágárdzsuna alapította *madhjamaka* (tib. *dbu ma*); a Vasubandhuhoz és Aszangához kötődő *csittamáttra* (tib. *sems tsam*); valamint a Dignága és Dharmakírti nevével fémjelzett *pramána* (tib. *tshad ma*) iskolák a VII. századra Észak-India buddhista filozófiájának meghatározói voltak.

⁴¹ RGM 222; CM 249.

⁴² A témáról bővebben: CABEZÓN és SCHAİK — DALTON.

Értelmezhetjük úgy is ezt a folyamatot, hogy a „buddhizmus” nem azonos a szigorúan vett Buddha-tanítással: az alapeszme rendkívül sokféle szellemi irányzatot inspirált — éppen mert első hirdetői nem törekedtek teljes metafizikai, kozmológiai, eszkatológiai koncepciók kidolgozására, hanem elsősorban tudati-etikai vonatkozásokra összpontosítottak —, és terjedése során a helyi népi hagyományokba integrálódott. A lamaizmus, a buddhizmus e sajátosan átalakult, erősen szinkretikus változata egybeolvasztotta az ősi animista-totemisztikus-sámánista jelképeket és technikákat, mágikus-okkult rítusokat, a manicheizmussal rokon, dualista mitologikus és kozmológiai sémákat, a hindu *tantra*, az ősi ind jóga s a kínai őshagyományokon átszűrődött, alkimista elemeket ötvöző, misztikus tapasztalatokat célzó gyakorlatokat — mindezt abban az eredeti indiai buddhista etikai keretben, melynek kulcsfontosságai a tettek és tapasztalatok kauzális összefüggései, az önfegyelem és a nem-ártás.

E folyamat egyik aspektusa a buddhizmus tibeti történetének folyamatos átértelmezése. Ennek egy érdekes, apró, ám egy új felfedezés következtében filológiailag kivételesen szépen okadatolt példáját mutatom be:

Sántaraksita megérkezését Tibetbe döntő fordulatként örökítik meg a krónikák. Roppant érdekesek azonban a részletek. Az első megtérés idején nagy szerepet játszó klánok — például Dro, Nanam, Gar, Khön, Cshog, Ma — között a buddhista történetírók legtöbbször a Ba⁴³ nemzetség tagjait említik. Egyiküket igen negatív összefüggésben: a harmadik tankirály meggyilkolását többek közt Ba Tagnacsén⁴⁴ bűnéül róják fel. Talán ezért volt fontos a családnak, hogy a tibeti buddhizmus korai terjesztésében végzett üdvös tevékenységüket kellő hangsúllyal megörökítsék: ugyanis több változatban is ránk maradt egy *Ba Testamentuma*⁴⁵ című, ótibeti nyelven íródott beszámoló a buddhizmus tibeti megalapozásáról. Szerzőjének a Ba nemzetség egyik tagját, Ba Szelnangot⁴⁶ tartják, aki rendkívül fontos szerepet töltött be az uralkodó mellett. Több forrás szerint ő volt Sántaraksita meghívója, kikérdezője, illetve a Hét Kiválasztott, vagyis az elsőként felszentelt hét szerzetes és így Sántaraksita első tanítványainak egyike, későbbi szerzetesi nevén Jese Vangpo. Sántaraksita halála után ő veszi át a Szamje-kolostor vezetését.⁴⁷ Ha elfogadjuk a szerzőség tényét, rendkívül fontos kordokumentummal van dolgunk. A későbbi történeti munkák éppen így viszonyulnak hozzá: mint nagy tekintélyű szöveget idézik, illetve használják fel.⁴⁸ Az

⁴³ *'bro, sna nam, mgar, 'khon, chog, rma'*, illetve *sba/sbas/dba'/'ba'*. Köztük zsangzung eredetűek is vannak, mások szoros kínai, sőt koreai csan buddhista kapcsolatokat ápoltak, némelyek egyaránt bábáskodtak az ind és a kínai tanítások meghonosítása mellett, és személyesen fáradoztak a szentiratok eredeti példányainak beszerzésében, hosszú utazásokat téve Kínába s más szomszédok felé is. Erről pl. SCHAIK 2010.

⁴⁴ *Sbas Stag rna can*, a 'Tigrisfűlű'

⁴⁵ *Dbā' bzhed/Sba bzhed*. MARTIN 1997: 23; HOFFMANN 43; SCHAIK 2011; KAPSTEIN 23–37.

⁴⁶ *Sba gsal snang*

⁴⁷ A korszakról magyarul HOFFMANN 169–173.

⁴⁸ „A legtöbb tudós úgy véli, hogy ez igaz, mert szerepel a tiszta Ba Szelnang testamentumában.” JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 239.

eredeti munkának több szövegváltozata ismert, a közelmúltig egy XI. és egy XII. századi kéziratot véltünk legkorábbinak. Ám néhány éve a dunhuangi leletek feldolgozása során egy kutató felfigyelt arra, hogy két kicsiny töredéken olyan szövegrészletek olvashatók, amelyek a Ba-krónikából ismerősek. A paleográfiai adatok alapján vélhetően a IX–X. században keletkezett szöveg töredéke ráadásul éppen egy kulcsmozzanatra vet fényt: arról tudósít, hogyan érkezett meg Sántaraksita a tibeti fővárosba, Raszába.⁴⁹ A lelet nem csak azért fontos, mert a VIII. század végének eseményeihez nagyon közeli keletkezésű, vagyis megalapozottan tekinthető egy kortárs beszámoló másolatának, hanem azért is, mert tartalmában olyan apró eltérések figyelhetők meg, amelyek, összevetve a későbbi párhuzamos szövegekkel, valamint az eseményről szóló késői (XIV. század utáni) krónikák megfelelő szöveghelyeivel, tendenciózus módosítások sorozatára vetnek fényt.⁵⁰ Maga az esemény központi jelentőségű, megörökítésének szövegszerű változása pedig remekül illusztrálja azt a tételt, hogy a történetírás a kurzus- és paradigmaváltások nyomán, a vezető elit aktuális érdekei alapján újra és újra átértelmezi a múltat.

A két töredéken szereplő mintegy hatsornyi szövegben arról van szó, hogy miután a — feltehetőleg ismeretlen — vendéget „elhelyezték” az idegenek számára kijelölt épületben, az uralkodó utasítja főtanácsosait, hogy vizsgálják meg: nem hozott-e magával Nepálból ártó varázsigéket vagy rossz szellemeket.⁵¹ Mivel nyelvét nem beszélik és tolmácsot sem találnak, jobb híján a piacról hívnak egy kasmíri származású fiút, akinek bráhmín apját bűncselekmény miatt száműzték otthonról. Az ifjú neve Ananta, a tudományokban és a szent nyelvben járatos.

Ha áttekintjük a különböző krónikákban ennek az epizódnak a leírását, több eltérést is találunk; egy részük tartalmi, más részül stilisztikai. A legfontosabbak:

1. Érkezésekor az Apátot a dunhuangi töredék megfogalmazása szerint „elhelyezték”, a későbbi szövegekben: „kérték, időzzön ott egy keveset”, illetve egyéb udvariassági formulákat találunk, pl. „méltóztatott megérkezni”.⁵²

2. Feltűnő a különbség abban a tekintetben, hogy kitől származik a *kétely* Sántaraksita iránt, illetve egyáltalán megőrződik-e a „vizsgálati fogság” bármilyen értelemben. 2.1. A dunhuangi töredék és a *Dbā' bzhed* szövegében az uralkodó gyanak-

⁴⁹ A város neve eredetileg Rasza (*Ra sa*), azaz 'város'; 'fallal övezett terület'; később nevezték át Lhaszává (*Lha sa*), aminek jelentése: 'Istenek földje'.

⁵⁰ A két töredék és a vonatkozó közlemények adatait lásd a bibliográfiában. A szöveg latin betűs átírása két változatban is elérhető, de egyik sem pontos, ezért függelékben közlöm a saját olvasatomat.

⁵¹ A dunhuangi töredékben a megbízottak között nem látjuk Ba nemzetségbéli személy nevét, de lehet, hogy csak a lelet töredékessége miatt hiányzik. A későbbi szövegekben szerepel Ba Szangsi: Sántaraksita meghívója, kísérője. Az a tény, hogy a Ba klánbéliak a korai és a késői krónikák szerint is ott vannak az államalapító uralkodók körül, két ok egyikéből fakadhat: 1. valóban döntő szerepük volt az események alakításában, vagyis itt a tényeket látjuk viszont, avagy 2. a nemzetség tagjai sikeresen visszavetítették jelentőségüket, a későbbi történetírók pedig az ő beszámolójukra támaszkodtak. A kérdés eldöntése további vizsgálatot igényel.

⁵² tib. *bzhag; cung zhig bzugs su gsol; phyag phebs par mchi*.

szik, ő ad parancsot a vizsgálatra. 2.2. Az időben és megszövegezésben legközelebbi Ba-krónika másik (*Sba bzhed*) változatában a király csak bizonytalan, de a kérdést már a miniszterek fogalmazzák meg. 2.3. A későbbiekben egyértelműen tanácsosaitól ered a gyanakvás, az elbeszélés megfogalmazása pedig ezzel kapcsolatban is mind több tiszteleti elemet tartalmaz. A XIV. századi Butön *Tantörténete* még említi a — Sang-klán embereinek javaslatára történő — vizsgálatot. 2.4. Ám a művet ismerő és idéző kortársa, a *Királytükör* szerzője egészen más értelmezésben említi az epizódot: az uralkodót egy jóslat⁵³ indítja a nevezetes Tanító meghívására, s amikor az megérkezik, szó sincs várakoztatásról, kikérdezésről. Egyetlen nyoma azért marad a bizonytalanságnak, mégpedig a király öltözetének leírásában: Sántaraksita fogadásakor az uralkodó derekán az öv nincs megkötve... A vendég ezt a Tan korai hanyatlásának baljós előjeleként értelmezi. 2.5. Az V. Dalai Láma a XVII. század derekán írta *A Tavaszkirálynő dala* — *Tibet krónikája* című munkáját. Ebben a kikérdezésről nincs szó, csak annyit említ, hogy a királynak egy társával „a kasmíri Ananta tolmácsolt.”⁵⁴ (Pedig egyébként rendkívül részletesen beszámol a király körül serénykedő személyek külföldi támogatásszerző útjairól; a főszereplők a Ba család prominensei.) A XIX. századi Dzsamgön Kongtrul így fogalmaz:

Amikor Triszong Decen király híret vette, hogy egy híres mester, Sántaraksita Bódhiszattva Zahorban tartózkodik, elküldte Ba Szelnangot, hogy hívja meg őt. Mély tisztelettel, odaadón szolgált a tudóst a király.⁵⁵

3. Igen érdekes a *tolmács* szerepének változása: 3.1. Mint láttuk, eredetileg egy száműzött bűnöző fia, és csak jobb híján bízzák rá a feladatot (Dunhuang, Ba-szövegek). A *Dbā' bzhed* még említi származását, de hangsúlyozza, hogy mint kasmíri papi család gyermeke, ismerte a szentiratokat, tanult nyelvtant (azaz tudott szanszkritul) s orvoslást, így tudott közvetíteni a tudóssal való beszélgetés során. 3.2. A későbbi szövegekben nem esik szó Ananta származásának sötét eleméről, hanem kereskedői tevékenységével magyarázzák nyelvtudását és szerepét hangsúlyozzák. 3.3. A *Királytükör* kifejezetten jelentős figurává avatja:

a) A nevét *Ánanda* alakban örökíti meg — miközben jelzi kasmíri származását, sőt apja nevét is (viszont bráhmín mivoltát és tibeti jelenlétének kriminális előzményét nem). Míg a korábbi forrásokban szereplő *Ananta* a hindu hagyományhoz kötődik és a kasmíri vaisnavák közt népszerű: jelentése 'végtelen', a hindu teremtésmítoszban a földet tartó és a világoceánban alvó Visnu ágyául szolgáló Sésa kigyó

⁵³ Több forrásban felbukkan az a történet, mely szerint Sántaraksita, Triszong király és Ba Szelnang egy korábbi életükben testvérek voltak, és fogadalmat tettek, hogy a következő buddha idején a Tan elterjesztésén fáradoznak majd. JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 239. RGM 203.

⁵⁴ *rgya me mgo dang kha che a nantas skad 'gyur byas pas.* — NGAG DBANG BLO BZANG RGYA MTSHO: *Bod kyi deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs.* (3.2.6): *Khri srong lde btsan gyi skor.* Szerepel nála a Ba-gyerekek titkos buddhista szertartással történő temetése és újjászületésük „elrendezése”, ahol egy kínai szerzetes végzi a szertartást.

⁵⁵ JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 243.

neve, addig az Ánanda név — egyéb ind vonatkozásai mellett — a buddhista szent-iratokból jól ismert, 'örömteljes' jelentésű kifejezés, többek között a történeti Buddha unokaöccsét hívták így. E „névváltoztatás” is a buddhista tradíció hangsúlyosabb megjelenítésének igényéből fakadhat.

b) Ánanda már Sántaraksita érkezése *előtt* fontos poszton tűnik fel: a buddhista szerzetesek és a bön képviselői közötti vita-versenyen ő tolmácsol — láttuk, milyen hatású volt ez az esemény.

c) Triszong királyt és főembereit az ő tolmácsolásában tanítja Sántaraksita.⁵⁶

d) Az első hivatásos, királyi megbízatással dolgozó kánonfordítók egyike ő lesz.⁵⁷

A Ba-krónikák szerint a nézeteit firtató kérdésre Sántaraksita azt felelte, hogy „uraként a Három Kincset (Buddhát, az ő Tanát és szellemi közösségét) tiszteli, célja pedig az élőlények javát szolgálni.”⁵⁸ A tibetiek jó része ma is ezt feleli erre a kérdésre.

A térítés mint civilizáció

A tibeti állam alapításával szorosan összefonódik tehát az írásbeliség kezdete és a buddhizmus államvallása tétele. A tibeti buddhizmus sikerében azonban a vázolt politika- és vallástörténeti mozzanatok mellett, véleményem szerint, rendkívül fontos a *civilizatorikus* elem: katonai-politikai sikerek, a kínai mintára megszervezett államigazgatás és a szellemi élet sokszínűvé válása, az értelmiségi elit buddhista kultúrájú képzése ugyanis jelentős technikai-technológiai fejlődés kíséretében zajlott, melynek áldásos hatásait az „egyszerű emberek”, a hatalomtól és kolostori élettől távol élő földművesek, állattartó nomádok, kézművesek, kereskedők is élvezték. Szemükben az új hatalom új kultúrája leginkább e javaktól válhatott népszerűvé. A Selyemúthoz kapcsolódó kereskedelmi utak állami felügyelete megkönnyítette az árucserét s a kulturális közlekedést, a földművelés, kézművesség, gyógyászat, asztrológia terén rengeteg újdonságot hoztak a birodalomhoz csatolt területek szakemberei. A bölcs együttérzés megtestesüléseinek látott nagy királyok, fordítómesterek és tanítók ténykedése az egyszerű embereknek, a lelki vigaszon túl, praktikusán azt jelentette, hogy a zord éghajlat és a háborús viszonyok közepette számos civilizációs vívmány enyhítette fizikai szenvedéseiket.

A törvénykezés, az adminisztráció, az írásbeliség, oktatás, vallási élet területén történt intézkedések mellett a történetírók megemlékeznek a bányászat-kohászat-fémművesség megindulásáról, új gabonafajták és új földművelési módszerek megjelenéséről, földosztásról, a mértékegységek szabványosításáról. Figyelemre méltó, hogy ezeket határozottan „külföldről behozottként”,⁵⁹ illetve a buddhista tanítók és királyok áldásos tevékenységével összefüggésben említik, mintegy igazolandó, hogy az uralkodók „idegen” kultúrák iránti nyitottsága helyes és üdvös volt. Egy nagy területre kiterjeszkedő, sikeres

⁵⁶ RGM 203; CM 231–232. Ez Butönnél: OBERMILLER II/188.

⁵⁷ RGM 220; CM 247.

⁵⁸ *lhar dkon mchog gsum mchod/ltso bor sems can la phan pa bya* (SCHAIK-IWAO Appendix I).

⁵⁹ Pl. RGM 74; CM 106. (Kínai, tangut, szogd, mongol, ujgur, nepáli és indiai átvételek felsorolása).

birodalom esetében persze ez többé-kevésbé magától értetődő és kanonikus interpretációja is érthető. Az is figyelmet érdemel, hogy a technikai fejlődés megindulását a források nem kötik szigorúan az államalapítás időszakához. Tanúságuk szerint mind e változások a tankirályok *előtt* megkezdődtek. A mi szemünkben ez növeli az adott forrás történeti hitelességét, s egyúttal érdekes látni, ahogyan beillesztik ezeket az elemeket a *buddhista* Tibet történetébe. A civilizációs folyamat korábbi fázisainak mitikus időkben való ábrázolására már láttunk példát, itt röviden utalok még néhány jellegzetes elemre.

A „Szarvbanszületett” Rulakje csodálatos fogantatásáról már esett szó. Ő a „történelem előtti” időkben főminiszterként ténykedik, nevéhez, illetve a korszakhoz számos áldásos technikai vívmány megjelenését köti a hagyomány: vas-, réz- és ezüstércek bányászata, faszén segítségével végzett fémművesség, ekevas és járomvas készítése, szántás kétökrös fogattal, az öntözéstechnika megjelenése, a növénytermesztés elterjesztése, az enyv használata — sokatmondó lista... A szövegek szerint ekkor terjed el a bön vallás *szvásztika* (tib. *jung drung*) irányzata. Ebből — hangsúlyozom: pusztán a szövegek alapján — alkalmasint arra következtethetünk, hogy a Nyugat-Tibetben az V–VII. században fennállt zsangzsung államban már sikeres öntözéstechnika és korai fémművesség a bön-papok közvetítésével terjedhetett Kelet felé, legalábbis a közép-tibeti régióban, vagyis a fiatal tibeti királyság központi területein, és nem a kínai birodalom nagy múltira visszatekintő gazdálkodási mintáit vették át.⁶⁰ Nem merészkedve messzire a filológia terepétől annyit hozzátennék, hogy a nagy folyamok öntözte síkságok vízgazdálkodása nyilvánvalóan más technológiát igényel, mint a magashegyi régióké. Szongcen király tettei közt például ezt olvashatjuk:

az olvadékvizeket ciszternákba gyűjtötték,/a folyami vizeket csatornába terelték,/a mértékeket elrendezték,/ a földeket felosztották,/ a népet írni tanították,/ a lovakat megjelölték,/ jó szokásokat vezettek be.⁶¹

Az említett legendás Padmaszambhava a második tankirály idején valahonnan délről érkezik, Nepál felől, de eredeti hazája egyes források szerint Kasmírtól nyugatra terült el. Amikor azt olvassuk, hogy az ártó démonok ellen varázslattal küzd, leigazza a vihartámasztó hegyszellemeket éppúgy, mint a vizek lakóit, a nágákat, akik a betegségeket hozzák az emberre, hogy varázstükröt használ, felajánlja a királynak a bölcsesség és hosszú élet elixírjét, s hogy „elhozta a völgyekből a vizeket”, azaz a sivatagos területek termékennyé tételére tett kísérletet — az ellenlábas nemesség ármánykodása miatt gyakran kudarcot vallva —, arra gondolhatunk, hogy olyan tudományokat próbált megismertetni a tibetiekkel, melyek hazájában már ismertek voltak, Tibetben azonban csodaszámba mentek, politikai ellenfelei pedig fekete mágának láttatták azokat.⁶²

⁶⁰ HUMMEL szerint a zsangzsung birodalom az északi fennsíkon és az ÉK-tibeti területeken laza szövetségi viszonyban élő törzseket is magába foglalt, és a tibeti állam létrejöttét megelőzően fontos közvetítő volt a keleti, kínai, valamint a nyugati, hellenisztikus (Gandhára, Baktria), perzsa és ind kultúrák között.

⁶¹ RGM 74–75; CM 107.

⁶² Erről pl. RGM 204; CM. 232. Későbbi szerepéről, a máig élő buddhista ünnepekkel való kapcsolatáról sok helyen olvashatunk, pl. SCHAIK 2011. 35, 273, 277.

A geomanciáról esett szó Triszung király anyjával kapcsolatban (ő is használt egyébként varázstükröt „távolba nézésre”), de ugyanezt a tudományt alkalmazta a krónikák szerint az első tankirály, Szongcen kínai felesége is az első szentélyek helyének kijelölésekor és megépítésük idején, mert „amit nappal építettek, a démonok lerombolták éjjel”. Részletes útmutatása szerint a hátán fekvő Tibet-nőstényördög szíve az Otang-tó alatt található, éppen Raszában, a fővárosban. A tavat be kell temetni és szentélyt kell építeni fölé; az alvilág kapuja Ramocse alatt: ezt Sákjamuni Buddha szobrával kell lezárni. A kígyódémonok palotája, démonok erődje, skorpió formájú ártó föld-szellem, ölet felkínáló ördögasszony képében megjelenő föld-szellem és hasonló: mindre konkrét megoldást javasol, utóbbira Mahésvara-szobrot.⁶³ Úgy vélem, ezek a „varázslatok” is a tibetieknek többé-kevésbé újkeletű, kínai eredetű tudás megjelenésének nyomát őrzik.

Összességében tehát a tibeti buddhista történetírói hagyomány alapján az a kép rajzolódik ki, hogy az általános kulturális és gazdasági-technikai változások megelőzték s megalapozták a tibeti államiság létrejöttét, ezek összekapcsolódtak a buddhizmussal, s így az adott korban modernnek számító birodalom szükségszerűen távolodott el a nomád, törzsi életformának addig megfelelő vallási formáktól, és csatlakozott a térség uralkodó szellemi áramlatához. Ám éppen mert nem egy kész, működő, civilizált birodalom „veszi át” a buddhizmust, hanem az állammá válás a buddhizmus sajátosan megfelelő arculatának kialakításával párhuzamosan zajlik — a folyamat hosszsan elhúzódik, végeredményeképpen pedig egy rendkívül vegyes vallási-filozófiai ötvözet jön létre, amely azonban — szemben a kínai buddhizmussal, de hasonlóan az indiai hinduizmushoz — a teljes társadalmat áthatja és a mai napig meghatározza a tibeti nép önazonosságát és kultúráját. Látható, hogy a tibeti buddhista történetírók a mitologikus történetkezlelettől lassan eltávolodva megkísérelnek forráskritikán alapuló vallástörténetet összeállítani, s a sokféle hagyomány szálait gondosan összesimítani. A múlt kanonikus elbeszélésében maradnak egyenetlenségek, de összességében a tibeti történelmet sikerül úgy bemutatniuk, mint egy nép üdvtörténetét: a szelíd együttérzés küzdelmét a vad, démoni erőkkal, mely küzdelem a barbár szellemek megbékéltetésével s az ország felvirágzásával végződik.

Függelék

A dunhuangi *Ba testamentuma töredék* (British Library, Or.8210/S.9498) latin betűs átírása; a 6. sor elé besúrvva a közvetlenül hozzá illeszkedő Or.8210/S.13683 töredék. A korábban publikált szövegen (SCHAİK — IWAÖ) eszközölt javításaimat félkövér szedés jelzi.

⁶³ CM 163–167; RGM 131–133.

- 1: [... 'i] lags gtol ma mchis /ra sa'i beng gang du bzbag / /zhang lon chen po blon rgyal sgra legs [...]
 2: [...] du bcugs na /lha bal gyi ngan sngags dang /'hra men lta bu yod dam myed / /thugs phri[g ...]
 3: [...l]o ts[a pa m]a mchis te / /tshong dus kha drug du /kha che dang yang li lo tsa pa 'tshal [...]
 4: [...]e [sby]in che chung gnyis dang/kha che a nan ta dang gsum rnyed ~~me~~ ma [...]
 5: [...] bram ze skyes bzang kha che yul na /~~ston~~ sbyor rngams po che [x]u[...]
 Or.8210/S.13683: [...]u lags st[e]/[xx]bram z[e]'6: i [g]tsug lag dang/smrang lugs da[ng ...]

Bibliográfia

- RGM, illetve *Királytükör*: lásd SA SKYA BSOD NAMS RGYAL MTSHAN.
 CM: lásd TAYLOR — YUTHOK.
Ba testamentuma töredék [Fotók, latin betűs átírás, referenciák.] A British Library-ben, jelzetük: Or.8210/S.9498(A): http://otdo.aa.tufts.ac.jp/archives.cgi?p=S_9498A
 Or.8210/S.13683(C): http://otdo.aa.tufts.ac.jp/archives.cgi?p=S_13683C.
 BECKWITH, Christopher I.: *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the struggle for great power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages*. Princeton University Press 1993.
 BELLEZZA, John Vincent: *Zhang Zhung. Foundations of Civilization in Tibet. A Historical and Ethnoarchaeological Study of the Monuments, Rock Art, Texts, and Oral Tradition of the Ancient Tibetan Upland*. Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2008.
 BLONDEAU, Anne-Marie: „Le ‘découvreur’ du Mañi bka’-’bum était-il Bon-po?”, in LIGETI, L. (szerk.): *Tibetan and Buddhist Studies*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1984. Vol. 1. 77–123.
 BU STON RIN CHEN GRUB (1322) „Bde bar gshegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod”, in *Bu ston chos 'byung*. Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, Beijing 1988.
 BUTÖN RINCSENDRUB: *Buddha élete*. (Ford. Tóth Erzsébet) Orientalisztikai Munkaközösség — Balassi Kiadó, Budapest 1999. (Butön Tantörténetének egy részlete, magyar nyelven.)
 CABEZÓN, José Ignazio (ed.): *Tibetan ritual*. Oxford University Press, Oxford — New York 2010.
 HAARH, Erik: *The Yar-lung Dynasty: A study with particular regard to the contribution by myths and legends to the history of ancient Tibet and the origin and nature of its kings*. G. E. C. Gad, Copenhagen 1969.
 HOFFMANN, Helmut: *A tibeti műveltség kézikönyve*. (Ford. Csatlós P.) Terebess Kiadó, Budapest 2001.
 HUMMEL, Seibert: *On Zhang-Zhung*. LTWA, Dharamsala 2000.
 JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ: *Buddhism's journey to Tibet (The Treasury of Knowledge II–IV.)* Kalu Rinpoché Translation Group, Snow Lion Publications, Ithaca, New York 2010. (Az eredeti mű: 'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas (1813–1899): *Shes bya mdzod*.)

- KAPSTEIN, Matthew T.: *The Tibetan assimilation of Buddhism. Conversion, contestation and memory*. Oxford University Press 2000.
- KEOWN, Damien: „Sahor”, in *A Dictionary of Buddhism*. 2004. (Encyclopedia.com) <http://www.encyclopedia.com/doc/1O108-Sahor.html>
- KÖRÖSI CSOMA Sándor: „Enumeration of Historical and Grammatical Works to be met with in Tibet”, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1838.
- KUIJP, Leonard van der: „Tibetan Historiography”, in CABEZÓN — JACKSON: *Tibetan literature: Studies in genre*. Snow Lion, New York, Ithaca 1996. 39–56. <http://www.thlib.org/encyclopedias/literary/genres/genres-book.php#!book=/studies-in-genres/hb/dn1/>
- Ma ni bka' 'bum: a collection of rediscovered teachings focussing upon the tutelary deity Avalokiteśvara*. Trayang and Jamyang Samten, New Delhi 1975. http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Mani_Kabum
- MARTIN, Dan: *Tibetan Histories: A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*. Serindia Publications, London 1997.
- *Bön Bibliography*. New Combined Version June 1, 2013 <https://sites.google.com/site/tibetological/bon-bibliography>
- MGON PO RGYAL MTSHAN (szerk.): *Sba bzhed ces bya ba las sba gsal snang gi bzhed pa*. (X. sz.) Mi rigs dpe skrun khang, Lhasa 1982.
- NGAG DBANG BLO BZANG RGYA MTSO (az V. Dalai Láma) (1643): *Bod kyi deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs*. Mi rigs dpe skrun khang, Pe cin (Beijing) 1957. http://tbrc.org/#library_work_Object-W1KG5761
- OBERMILLER, E.: *The history of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*. Sri Satguru Publications, Delhi 1986.
- Old Tibetan Documents Online*: <http://otdo.aa.tufs.ac.jp/>
- RHALDI, Sherab: „Ye-shes-sde, Tibetan Scholar and Saint”, *Bulletin of Tibetology*. Namgyal Institute of Tibetology, Gangtok — Sikkim. 38/1. (2002/1.) 20–36. http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/bot/pdf/bot_2002_01_04.pdf (2012-02-14)
- SA SKYA BSOD NAMS RGYAL MTSHAN (1350 k.): *Rgyal rabs gsal ba'i me long*. Mi rigs dpe skrun khang, Beijing 1981. http://tbrc.org/link/?RID=W19710#library_work_Object-W00CHZ0103341
- SCHAIK, Sam van — DALTON, Jacob: „Where Chan and Tantra meet: Tibetan syncretism in Dunhuang”, in WHITHFIELD, S. — SIMS-WILLIAMS, U. (szerk.): *The Silk Road: Trade, travel, war and faith*. The British Library, London 2004. http://bl.academia.edu/SamvanSchaiK/Papers/1406221/Where_Chan_and_Tantra_Meet_Buddhist_Syncretism_in_Dunhuang
- SCHAIK, Sam van — IWAO, Kazushi: „Fragments of the Testament of Ba from Dunhuang”, *Journal of the American Oriental Society* CXXVIII/3 (2008 [2009]) 477–487. http://findarticles.com/p/articles/mi_go2081/is_3_128/ai_n42473879/pg_5/?tag=content;col1

- SCHAIK, Sam van: „The Abbot, or Ironing out History’s Wrinkles”, in *earlyTibet.com: Notes, thoughts and fragments of research on the history of Tibet* <http://earlytibet.com/2009/11/30/the-abbot/>
- „Tibetan Chan IV: The Great Debate”, in *earlyTibet.com: Notes, thoughts and fragments of research on the history of Tibet* <http://earlytibet.com/2010/03/31/tibetan-chan-iv/>
- *Tibet. A history*. Yale University Press, New Haven — London 2011.
- SMON LAM RGYA MTSO (szerk.): *Bka’ chems ka khol ma* (XI. sz.) Kansu’u-mi rigs dpe skrun khang, Lanzhou 1989. — Erről ld. KUIJP: „Tibetan Historiography” 47–49.
- SØRENSEN, P.K.: *Tibetan buddhist historiography: The Mirror illuminating the royal genealogies. An annotated translation of the XIVth century chronicle rGyal-rabs gsal-ba’i me-long*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994.
- SZEGEDI Mónika: „Tibet korai története. Földrajz és történelem”, *História* 2008/3. 3–7. <http://www.historia.hu/archivum/2008/tart0803.htm>
- SZERB, Janos: *Bu ston’s History of Buddhism in Tibet*. Verlag der ÖAW, Vienna 1990.
- SZÖPA, Lhündrup: *Tibeti buddhizmus első kézből I.* (Ford. Agócs T. — Szegedi M.) Tibet Társaság, Budapest 1995.
- TAYLOR, Comas — YUTHOK, Lama Choedak: *The Clear Mirror. A traditional account of Tibet’s golden age. Sakyapa Sonam Gyaltsen’s Clear Mirror on royal genealogy. (rGyal-rab gsal-ba’i me-long, Bsod-nams rGyal-mtshan Sa-skyapa bla-ma dam-pa, 1312–1375)*. Snow Lion, Ithaca NY 1996. http://www.rigpawiki.org/index.php?title=The_Clear_Mirror:_A_Royal_Genealogy
- The International Dunhuang Project (IDP)*: <http://idp.bl.uk/>
- URAY, Géza: „The Old Tibetan Sources of the History of Central Asia up to 751 A.D.: a Survey”, in HARMATTA, János (szerk.): *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 275–306.
- „The Narrative of Legislation and Organization of the Mkhas-pa’i dga’-ston: the origins of the traditions concerning Sron-brcan sgam-po as first legislator and organizer of Tibet”, *Acta Orientalia Acad. Scientiarum Hungaricae* 26/1 (1972) 11–68.
- „L’emploi du tibétain dans les chancelleries des états du Kan-sou et de Khotan postérieurs à la domination tibétaine”, *Journal Asiatique* 269/1–2 (1981) 81–90.
- további művei: http://hu.wikipedia.org/wiki/Uray_Géza
- VOSTRIKOV, A. I.: *Tibetan Historical Literature*. Indian Studies Past and Present, Delhi 1970. (Curzon, Surrey 1994)
- ZAHIRUDDIN, Ahmad: *A History of Tibet by the Fifth Dalai Lama of Tibet*. Indiana University, Research Center for Inner Asian Studies, Bloomington 1995).
- Online szótár a történeti szövegekhez: http://dictionary.thlib.org/#iframe=http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/&div_id=universal_navigation_content
- Az internetes források utolsó megtekintése: 2013. 08. 24.

Miért nem léphet be a sűdra a szentélybe?

Ruzsa Ferenc

Modern, liberalizálódó korunk hajlamos némi irigységgel tekinteni az indiai eredetű vallások történetére. Úgy tűnik, ez a kultúra a nekünk mindmáig szokatlan és kényelmetlen, de jobb híján mégiscsak kíváncsnak látszó tolerancia őshazája és paradicsoma. Számos vallás élt itt egymás mellett és virágzik mindmáig, a hinduizmuson belül is, hiszen a hinduizmus csak annyira egységes jelenség, mint mondjuk az „európai vallás” — amibe természetesen nem csak a megszámlálhatatlan keresztény felekezetet, hanem a zsidó és iszlám hitet, meg a mostanra kihalt görög-latin-germán-kelta rítusokat is bele kellene érteni. Mégsem hallunk bráhmaikus inkvizícióról, buddhista dzsihádról, dzsaina exkommunikációról avagy hindu eretnekek megégetéséről.¹ Mintha a vallási intoleranciát² és vele az erőszakos térítés gyakorlatát is a muszlimok honosították volna meg először Indiában.

A más hitűekkel szemben mutatott szelíd-megértő-elfogadó attitűddel felettébb különösen kontrasztál a saját hitsorsosaik egyes csoportjaival szembeni teljes elutasítás, fennsőbbiséges lenézés, kategorikus kirekesztés. A kasztrendszer a más hitűekre nem vonatkozik, de a hinduk mindegyike besorolható valamelyik öröklődő társadalmi rendbe: pap, harcos, közrendű, szolga vagy pária. Kevésbé köztudott, de e rendek egyetlen tartalma vallási — nem jelentenek (nevükkel ellentétben) foglalkozást, de rangot vagy gazdagságot sem. A bráhmainok között a többség nem pap, hanem földesúr, tanár, kereskedő, politikus vagy akár paraszt. Fordított irányú monopólium sincsen;

¹ Egy ötezer éves, kontinensnyi civilizációnál természetesen minden ilyen léptékű általánosítás finomítható. A Kr. e. II. évezred vége felé Északnyugat-Indiát meghódító árja törzsek himnuszaiukban ellenségeiknek (dászák, daszjuk, raksaszok) gyakran felrótták idegen vallásukat, sőt olykor ezt a szembenállás motívumának ábrázolták: „aki [rituálisan] tisztának mondja magát, pedig raksasz, / sújtsa le azt Indra [isten] hatalmas gyilkával, / minden népség közt legalulra hulljon.” (*Rgveda* VII.104, 16bcd).

A különböző vallásokat egyébként hangsúlyosan védelmező buddhista Asóka császárról (Kr. e. 250 körül) is gyakran állítják, hogy a felesleges gyilkolás elleni buzgalmában betiltotta a bráhmaizmusban kulcsfontosságú állatáldozatokat. Valójában erre egyetlen mondat utal csak Asóka első sziklaediktumában: „Ne öljenek meg itt egyetlen lényt sem áldozatul!” Valószínű azonban, hogy csak a királyi áldozatokat szüntette meg, hiszen a szöveg azzal folytatódik, hogy a királyi udvarban már alig esznek húst.

² A jelen írás tárgyából következőleg sokszor használja a politikai diskurzusban is gyakori „intolerancia” és „kirekesztés” szavakat. Célszerűnek látszik tehát rögzíteni leíró, értékítélettől mentes tartalmukat. A vallási intolerancia a saját közösségen belüli más vallásúak, illetve a vallást máshogyan gyakorló személyek és közösségek elutasítása, megbélyegzése, korlátozása vagy üldözése; a tolerancia (ami az elfogadásnál kevesebb) ugyanennek a tűrése, nem akadályozása. A kirekesztés pedig egy közösség vagy embercsoport (akarata ellenére történő) többé-kevésbé intézményes elzárása a társadalom többi részének hozzáférhető dolgoktól (pl. bizonyos helyek, tevékenységek, szolgáltatások, viselkedésmódok, szertartások).

nem igaz, hogy minden hindu „rituális specialista” (vagy akár csak minden templomi pap) bráhmin volna.

E rendek tehát a veleszületett rituális tisztaságot fejezik csak ki, a fent megadott sorrendben csökkenő mértékben; igazán éles határvonal azonban az első három rendet, az árja rendeket választja el a nem-árjaktól. A terminológia náci átértelmezésével szemben szó sincs itt etnikai különbségről: Indiában nem két, hanem számos nagy etnikai csoport van, és mindegyik rendben előfordulnak a legkülönbözőbb népcsoportok, sőt rasszok is. És már régóta nem is azt jelenti az *ārya* szó, amit eredetileg, a védikus korban, de már előtte, az indo-iráni népeknél is jelentett: tehát e kultúra, hagyomány, vallás és nyelv részesét. India háromnegyede hindu vallású, háromnegyede indo-árja nyelvet beszél, döntő többsége az összind kultúra szerves része; ám legalább 85%-a a nem-árja rendekhez tartozik.

A hindu vallási hagyomány egységes abban, hogy csakis árja kaphat rituális beavatást (ami kb. megfelel a konfirmációnak vagy bértelzésnek); ez az *upanajana* szertartása, a szent zsinór felöltése, spirituális újjászületés — ekkortól „kétszer született” az árja. És csakis a kétszer születettek hallgathatják vagy mondhatják ki a *Védák* szent ígét. Sőt, a szolgarendbéli sűdra, és különösen a kasztonkízüli pária jelen sem lehet a védikus áldozatnál, jelenléte beszennyezné és érvénytelenné tenné azt.

A védikus rítusok nagy része ugyan évezredek óta halott, de a nem-árják kizárása a hindu vallás számos területéről megmaradt. Bár India kormánya (a legtöbb templom tulajdonosa) az alkotmánnyal összhangban küzd a jelenség ellen, mégis mindmáig a sűdrák vagy legalábbis egy részük, a „tisztátalan sűdrák”, illetve a páriák számos templom belső, szentebb részeibe nem léphetnek be, pillantásuk sem eshet az ott elhelyezett bálványra.³ Sokuknak családi szertartásait rendes bráhmin nem hajlandó elvégezni; vannak tehát külön sűdra és pária papok, szenthelyek, sőt templomok is.

A történetész szemével nézve meglehetősen ironikus dolog — hiszen a szerzetesség eredetileg egyértelműen nem-bráhmanikus intézmény volt, a heterodox buddhizmus és dzsainizmus terjesztette el —, de mióta a hindu kolostorok gazdag és politikailag is tekintélyes intézményekké váltak, számos irányzat határozottan kizárja a nem-árjákat a „világi életről való lemondásból”, sőt gyakran csakis bráhminoknak engedi meg a szerzetességet. A dolog dogmatikailag is problematikus, hiszen a szannjászín, azaz minden világi kötelemet elvető szerzetes *per definitionem* nem tartozik semmilyen kaszthoz!

Hogy egyes szerzők mennyire komolyan vették a bráhminok szakrális monopóliumait, szépen illusztrálja a *Rámájana* egy kései epizódja. Nárada látnok-bölcs fi-

³ Természetesen nem a biblikus vagy misszionárius értelmében használom a „bálvány” szót, hanem teljesen értékmentes, leíró antropológiai jelentésben. Olyan istenszoborra vonatkozik, amely nem csupán szimbóluma vagy képmása az istenségnek, hanem maga az istenség vagy legalábbis annak erejével rendelkezik. Ez a hinduizmusban az elterjedt felfogás, amit a mesterember által elkészített szobor életre keltése (a szemfelnyitás rítusa) tanúsít, és folyamatosan megjelenik a kultuszban is: az istenséget naponta felébresztik, mosdatják, öltöztetik, etetik stb.

gyelmezteti Rámát, Ajódhjá királyát, Visnu isten megtestesülését, a tökéletes uralkodó mintaképét, hogy birodalmában szörnyűséges dolog történik: egy sűdra, egy szolgarendbéli, nagyhatalmú szentek módjára szigorú aszkézist folytat. Ráma átérzi a helyzet súlyát, személyesen intézkedik; birodalmát bejárva végül a távoli délen, a dravida Dekkánon találja meg a szentségtörőt:

A Saivalának ormától a tóban remetét, rémes ki fejjel lefelé függött,	északra nagy tavat talált, vezekléssel magát ölt, ily önsanyargatásban élt!
A páratlan vezeklőhöz így szólott Ráma: „Mondd, óh bölcs, te tántoríthatatlan hős: Csak kíváncsiságból kérdelem —	lépett ekkor s eként beszélt, te nagy magad-sanyargató, ki méhe szült? Anyád ki volt? én, Ráma, Dasaratha-fi.
Mi vágy vezet? Gyönyört kívánsz? hogyan ily szörnyű vezekléssel Bráhma vagy-é, te kedves hős? Vagy harmad-rendű polgár tán?	Vagy égbe szállni szít szived, gyötrőd-kínzod magad? Felelj! Avagy nem-lankadó vitéz? Esetleg szolga? Szólj valót!”
Konok kérdezgetésére ahogy volt úgy, fejét fel sem „Szolgáló méhe szült engem, mert ön-testemmel istenné	Rámának végre válaszolt, vettén, az önsanyargató. s azért vezeklek ily vadul, vágyódom válni, fényes úr!
A mennybe szállni szándékszem, és szolgál, az vagyok, tudd meg; Így szólt a szolgál; hallván ezt, tokjából Ráma, s egy vágás:	nagy Ráma, hidd el, így igaz, nevem, Sambúka: sűdra-név.” kihúzta folttalan vasát a sűdra-fő a tóba hullt. ⁴

Ha mai, kényes ízlésünknek esetleg nem is felel meg az ítélet közlésének ez a sommás módja, netán furcsálljuk, hogy miért füllenti a folttalan isten, hogy „csak kíváncsiságból” kérdezősködik, mindenesetre a szigorúságot még valamelyik bráhmaikus szerkesztő is túlzónak érezhette, mert Nárada risi szájába adja e jóslatot:

Végső, gonosz kor is jó majd, majd akkor vezekelhetnek,	az lesz a szolgál-had kora, de most vétek, ha ezt teszik. ⁵
--	---

Azaz a jelenlegi, utolsó világkorszakban, a kali-jugában már nem büntethető, ha a nem-árják is szent életet élnek. Ez azonban a teljes hanyatlás jele, amelyet csak a nem is túl távoli végső világégés állít majd meg, új aranykort (*krita-juga*) indítva.

⁴ *Rāmāyaṇa* 7.66.12—67.4, Lakatos István fordításában. *Mahābhārata. Rāmājana*. Szerk., vál., utószó, jz. VEKERDI József. Magyar Helikon, Budapest 1964. 771. — A 66.15cd sor (*kautūhalāt tvām pṛcchāmi rāmo dāśarathir hy aham*) Lakatos fordításában: „Én Ráma kérdezem tőled, Dasaratha király fia”. Mivel elemzésünk szempontjából fontos az eltérés, ezt pontosítottam így: „Csak kíváncsiságból kérdelem — én, Ráma, Dasaratha-fi.”

⁵ *Rāmāyaṇa* 7.65.22–23 (a fordításban 770).

Jobban utánagondolva, észrevehetjük, hogy a vázolt kontraszt — tolerancia az idegenekkel, kirekesztés a hinduk sokaságával szemben — látszólagos csupán: a mi, mai értékrendünket tükröző minősítésünk okozza csak. A tolerancia és a kirekesztés valóban ellentétes fogalmak, ám itt egyetlen jelenség különböző aspektusaira vonatkoztatjuk ezeket. Amiről ugyanis mindkét esetben szó van, az pontosan ugyanaz: az árja vallás csakis az árjáké. Nem adják oda másnak, tehát kirekesztik őket; nem erőltetik rá másra, tehát tolerálják az ő másvallásúságukat.

Természetesen a tolerancia és a kirekesztés különbsége nagyon is valós, csak hogy e különbség nem a vallásban van, hanem a hozzá viszonyuló embercsoportban: a keresztény nem is akarja imádni a hindu istenséget, így ő toleranciával találkozik; a sūdra viszont szeretne közelebb kerülni a szentséghez, így ő kirekesztést tapasztal. A halat éteti, a kismajom belefutad — de a víz nem kétféle...

Történetileg a ma kirekesztettek eredetileg toleráltak voltak — és fordítva is lezajlott a folyamat. Az utóbbi átalakulás az egyszerűbb és világosabb: a leglenézettebb hindu kasztok különösen fogékonyak voltak mindenféle kasztellenes tanításra, legyen az zsidó, keresztény, buddhista, muszlim vagy akár a kaszttagadó hindu *lingájat* szektáé. Ha tehát kitértek őseik hitéből, kirekesztett hinduból tolerált másvallásúvá lettek.

Ám az ellenkező irányú átalakulás az eredeti és minden szempontból fontosabb. A sūdراك eredetileg nem nem-árja hinduk voltak, hanem egy nem-árja, következésképp más vallású nép. Amikor a mi ismereteink horizontján megjelennek, akkor az árja kultúra peremvidékén élnek, nem tartoznak hozzá, de érintkezésben állnak vele.⁶ Később egyre jobban integrálódnak, a civilizációnak és az azon belüli munkamegosztásnak már fontos részei, de kulturális-vallási elkülönülésük továbbra is erős. Ekkor rögzülhetett a *sūdra* fogalom klasszikus jelentéstartalma: nem idegenek többé, a „lakosság” részei, de egyértelműen nem árják, hanem annál alacsonyabb státusúak. Ekkor válhatott igazán fontossá az árja rítusoktól való távoltageuk, hiszen a szorosabb együttélés miatt számtalan esély adódhatott volna a jelenlétükre; ez azonban még nem volt kirekesztés, hiszen még a saját vallásukat követték. Ekkortájt történhetett az is, hogy a sūdra szó használatát kiterjesztették minden hasonló helyzetű népcsoportra, eredeti törzsi jelentése teljesen feledésbe merült.

A későbbiekben a sūdra népek fokozatos integrálódásával eredeti kultúrájuk egyre jobban elvész, önálló vallásuk megfakul, önállósága eltűnik — és ekkor kezd a sūdra immár kirekesztett hinduvá válni. A hinduizmus azután számos módon integrálja a sūdراكat, ez azonban mostani tárgyalásunk keretein kívül esik. Ekkor viszont az újabban idegenként a civilizáció peremvidékén megjelenő népeket már nem lehet az eddigre már nagyon is civilizált, hindu sūdra csoportba sorolni: ekkor alakul ki az ötödik rend (azaz a kasztonkívüliek, érinthetetlenek, páriák, csandálák avagy hari-

⁶ Északnyugat-Indiában éltek, mind a Mahábhárata, mind görög források szerint. Lásd Ram Sharan SHARMA: *Sūdras in Ancient India. A social history of the lower order down to circa A.D. 600*. Motilal Banarsidass, Delhi 1990³. 34–37.

dzsanok kasztjai). Mára ezek többsége szintén teljességgel a társadalomba integrált hindu, de stigmatizációjuk erős és eleven, szemben a súdrákéval, ahol ez leginkább csak bráhmanikus elméleti tézis: ők semmivel sem érzik magukat kirekesztettebbnek, mint a katolikus hívő, amiért nem kap a miseborból.

Miután a helyzetet vázlatosan áttekintettük, megkísérelhetünk választ adni a miért-re. Miért csak az árjáké az árja vallás? Miért nem voltak soha hindu missziók? Miért nem lehet felvenni a hindu vallást? Hiszen a képet árnyaló modern jelenségek (a teozófusoktól a harékrisnásokig) nem változtatják meg az összbenyomást.

Véleményem szerint a kérdés rossz. Nem azt kell megmagyarázni, hogy a zsiráfok miért nem repülnek, hanem azt, hogy a madarak miért igen. A térítés, a misszió, az „intolerancia” szorul magyarázatra, éspedig kétféle: miért (és hogyan, mikor) alakult ki ez az egyedi jelenség; és miért lett ilyen rendkívül sikeres? Az ellenkezőjére ugyanis tökéletesen elégséges magyarázatul szolgálhat az emberi lustaság, ez a hatalmas civilizációs mozgatóerő.

Ha a kérdés rossz is, a válasz főbb pontjait azért meg lehet jelölni. A hinduizmus és a legtöbb más vallás azért nem próbál terjeszkedni, és főleg nem térít, mert:

a) Nincs rá belső, dogmatikai kényszer. E vallások hitrendszerének nem része az a mondat, hogy „... és ez minden, ami tudható”. Nem gondolják, hogy más istenek, erők ne léteznének, nem hiszik, hogy más rítusok nem hatékonyak. Azaz nem hiszik, hogy egy más vallás hamis vagy erkölcstelen volna; egyszerűen csak nem a mi vallásunk, nem idevalósi, más nép kultúrájának a része.

b) Nincs a hívőknek küldetéstudatuk. Az istenek elsősorban nem parancsnokként viszonyulnak az emberekhez, hanem veszélyes, nagyhatalmú, független ágensek, akiknek a jóindulatát-segítségét lehet megszerezni a rítusokkal. Azaz az ember kezdeményez, kér, könyörög, ajándékot hoz, és nem az isten küldi az embert téríteni-prédikálni.

c) Ha az én istenem erős és a rituálém elég hatékony, akkor kimondottan ostobaság lenne olyanokkal megosztani, akikkel esetleg konfliktusba kerülhetek, hogy azután ellenem fordítsák! Így érthető, hogy a védikus mantrákat nem egyszerűen nem terjesztik, hanem kimondottan titkolják a nem-árják elől.

A másik, a „jó” kérdésre (hogyan alakult ki az Ábrahám-vallásokban az „intolerancia”, majd a hittérítés) adható választ itt most csak jelezhetem. Felteszem, valahol a monoteista zsidók babilóni fogságánál kezdődik a történet. Ha a mi Istenünk a teremtető és mindenek Ura, akkor választott népének nyomorúsága sem lehet az ő akarata ellenére: nyilván megharagudott, mert a *parancsolatait* nem tartottuk meg. Innentől a vallás nem magánügy, mert a tapasztalatok szerint az Úr az egész népet megbünteti némelyek kihágása miatt; azaz jogos és indokolt, hogy minden zsidót rákényszerítsünk a helyes vallásgyakorlatra. — Amikor aztán a kereszténységben és az iszlámban az Isten (amint az logikus is a Mindenhatónál) immár nem egy nép, hanem minden ember Ura, szent kötelességgé válik minden ember helyes vallásra szorítása: a pogá-

nyok megtérítése, mindenféle eretnecség üldözése. Az meg talán nem szorul magyarázatra, hogyha ez a különös *mém*⁷ egy éppen terjeszkedő vagy gyarmatosító kultúrában van jelen, miért lehet rendkívül sikeres...

Visszakanyarodva Indiához, felvetek egy további, ide tartozó kérdést: ha a klasszikus, általános vallási magatartás az elzárkózás, mindenfajta terjeszkedés nélkül, akkor hogyan lett India hinduvá? Ha az Indiába bejövő áryák csak a lakosságnak legfeljebb öt százalékát tették ki, a többieket nem térítették, nem hívták meg a vallásukra, hanem éppen ellenkezőleg, kultuszukból kizárták őket, akkor hogyan lett a bráhmínok vallásának követőjévé az egész ország?

A részletes válasz kötetnyi terjedelmű lenne, megmutatná, mennyire nem is erről van szó, hiszen a mai hinduizmusnak egyfajta történelmi folytonosságon kívül szinte semmi köze sincsen az áryák védikus vallásához. De a kulcselem mégsem ez, hanem a Srinivas által szanszkritizációnak nevezett jelenség,⁸ amelyet valójában igen pontosan fordíthatunk „sznobizmusnak”, de jó lehet rá a „feltörekvés” is. A lényeg, hogy egy társadalmon belül a legtöbb réteg a fölötte elhelyezkedő réteget utánozza mindenben: beszédmódban, öltözködésben, táncban, lakberendezésben, kultúrafogyasztásban és rituálékban. A felül lévő réteg ezt többnyire nem bátorítja, néha tiltja, de mindenképpen lenézi, nevetségesnek és sikertelennek tartja — mégis folyik tovább. Indiában jól megfigyelhető az a folyamat, ahogyan egész kasztok próbálkoznak feljebb kerülni: felhagynak a húsevással, alkoholfogyasztással, lemondanak kedvenc véres áldozataikról, csak azért, hogy jobban hasonlítsanak a bráhmínokra. A magyarázat itt tehát egyszerűen annyi, hogy az áryák voltak az urak, a nép tehát magáévá tette az áryák vallását — mindenfajta misszió nélkül.

Érdekes kérdés, hogy vajon a keresztény hittérítések sikerében ennek a spontán folyamatnak nem volt-e bizonyos korokban jelentős szerepe.

⁷ A *mém* (*meme*) szót Richard Dawkins alkotta a gén mintájára; többé-kevésbé önállóan továbbadható kulturális egységet jelent: tudást, szokást, technikát, mint például egy szófordulat, egy dal, vagy a nyílméreg használata. A fogalom az evolúciós modellt kívánja alkalmazni a társadalmi-kulturális folyamatok értelmezésére: egy mém lehet sikeres, elterjedhet vagy eltűnhet, megváltozhat és versenyben áll más mémekkel. Természetesen a mémek meghatározása és elkülönítése jóval problematikusabb, mint a géneké, hiszen nincs egységes társadalmi örökítőanyag, nincs kulturális DNS.

⁸ Mysore Narasimhachar SRINIVAS: „A kaszt a modern Indiában és más esszék”, in GÁTHY Vera (szerk.): *Falvak és kasztok a változó Indiában*. ELTE — MTA, Budapest 1985. 160–210. A fordító, Várkonyi Ildikó szanszkritizálásnak fordítja a *Sanskritisation* szót; szanszkritizálódás talán szerencsésebb lett volna.

Konverzió, kaszt és politika a mai Pandzsábban

A *dérák* és a szikh orthodoxia

Radnóti Alice

E tanulmány egy olyan modern, társadalmi-vallási háttérű jelenséget elemez, amely komoly feszültségeket okoz India harmincmillió lakosságú Pandzsáb tagállamában, az óriásállam más régióiban és az indiai diaszpórában is. A szikh vallás és a *dérák*nak nevezett vallási közösségek viszonylag új keletű konfliktusáról van szó, amelyet egyesek vallási-spirituális, mások inkább társadalmi-politikai összefüggésben próbálnak értelmezni. A probléma olyan klasszikus indiai hagyományokban gyökerezik, mint a kasztrendszer és az eltérő vallások együttélése. A feszültség azért válhat destabilizáló politikai tényezővé, mert a konverzió az indiai vallási és társadalmi élet egyik kényes pontja: elsősorban az alacsony státuszú lakosságot érinti, amely „szavazóbankként” komoly politikai jelentőséggel bír.

Egy bécsi incidens

2009 májusában egy érdekes, ám az átlag európai olvasónak nehezen értelmezhető hír járta be a nemzetközi sajtót. A Bécsben történt incidenst a médiák jellemzően a következőképpen tálták.¹

Az első hírek arról szóltak, hogy felfegyverzett „fundamentalista szikhek” berontottak egy bécsi szikh templomba, ahol éppen a rendes vallási szertartás zajlott, és merényletet követtek el két ott prédikáló, Indiából érkezett szikh pap ellen, akik közül az egyik meghalt, a másik súlyosan megsebesült. A nyugati sajtóorgánumok az összetűzést rivális szikh vallási csoportok egymás közötti villongásaként írták le, és megpróbálták a kasztrendszer keretei között értelmezni. Hírül adták, hogy a merénylők a domináns *dzsatt* szikhek közül kerültek ki, akik hagyományosan földbirtokos farmerek az észak-indiai Pandzsáb tartományban, míg a két prédikátor és közönsége alacsony státuszú szikh volt. A merénylők azzal vádolták a két papot, hogy meggyalázták a szikhek szent könyvét, a *Gurú Granth Száhibot*. A gyilkosság folyamánként az indiai Pandzsábban zavargások törtek ki. A gyújtogatás és az erőszak

¹ Néhány példa a korabeli sajtóból: „Nine wounded in Sikh temple attack in Vienna”, *Reuters* 2009. május 24. <http://in.reuters.com/article/2009/05/24/austria-shooting-idINLO39792120090524>. Internetről letöltve: 2009. május 25. „Sikh rivals injure 16 in Austrian temple fight”, *USA Today* 2009. május 24. http://www.usatoday.com/news/world/2009-05-24-austria-temple_N.htm. Internetről letöltve: 2009. május 25. „Preacher killed, 15 wounded in battle between Sikh rivals at temple in Austria”, *Cleveland.com* 2009. május 24. http://www.cleveland.com/world/index.ssf/2009/05/sikh_rivals_fight_at_temple_in.html. Internetről letöltve: 2009. május 25.

elharapózása ellen az indiai rendvédelmi erőknek kijárási tilalmat kellett elrendelniük az érintett helységekből, és csak napok múlva tudtak rendet teremteni.²

A tudósításokat olvasva az újságírók részéről bizonyos értetlenséget figyelhettünk meg, mind az esemény értelmezésében, mind a szikheket illetően. Kik képviselik ebben a történetben a hivatalos szikh „egyházat”, vagyis a szikh vallás fővonalát, ki a „szektatag”, és mi köze az egésznek a kasztokhoz? További kérdésként fogalmazódhatott meg a korabeli olvasóban, vajon egy bécsi incidens miért vált ki akkora indulatokat a távoli Indiában, hogy tömeges zavargások törjenek ki a nyomában.

A *dérá*-kultusz terjedése a pandzsábi vidéken

A pandzsábi vidéken az egy évtizeden át fennálló ún. „pandzsábi válság”, illetve „szikh militantizmus” befejezését követően, az 1990-es évek elejétől terjedt el a *dérá*-kultusz, amelyet a szikh orthodoxia komoly kihívásnak tekint.³

A szikh vallástól nem idegen a *dérák* jelenléte. Noha a vallásgyakorlás központjának a *gurdvárát* tekinthetjük (ennél persze jóval több funkciója is van), ezen intézmény mellett mindig is számos *dérá* létezett.⁴ Az ilyen létesítményeket egy *bábá* vagy *szant*⁵ vezeti, az épületben elhelyezik a szikhek szent himnuszgyűjteményét, a *Gurú*

² „Riots flare in India after Sikh sect leader killed in Austrian temple”, *The Guardian* 2009. május 25. <http://www.guardian.co.uk/world/2009/may/25/india-sikh-riots-killing-austria>. Internetről leolva: 2009. május 25.

³ A *dérá* (átírásváltozatok: *déhrá* vagy *dérah*) jelentése sátor vagy tábor, a XVIII. századi Pandzsábban a katonai tábort is jelölték vele. Későbbi szóhasználatban inkább egy, a településtől távolabb felállított lakhelyet jelent, ahol egy a szent írásokban jártas személy kialakítja a központját, és a köré csoportosuló követőivel spirituális tevékenységet folytat — ma körülbelül az indiai *ásram* pandzsábi megfelelője. A *dérá* élén állhat bármilyen vallású vezető: egy, a spirituális világban jártas, jámbor életet élő *gurú*, *bábá*, *szant*, *pír*. Harbans SINGH (főszerk): *The Encyclopaedia of Sikhism*. Punjabi University, Patiala 2002. 552–553.

⁴ H. W. MCLEOD: *Guru Nanak and the Sikh Religion*. Oxford University Press, Delhi 1978.

⁵ A *bábá* bölcs, idős embert jelöl, az indiai vallásokban egyes vallási vezetők, prédikátorok tisztelt megnevezése lehet. A *pír* muszlim szúfi, szent, bölcs ember. Az indiai *szant* szónak nincsen köze a szentség fogalmához. A szikh *szant* egy spirituálisan magas szintre jutott egyén, aki — anélkül, hogy bármilyen vallási intézmény hivatalosan kinevezné — prédikátorként, vallásoktatóként járja a pandzsábi vidéket. A legtekélyesebb eszménynek a *szant-szipáhít* tartják, aki egyszerre testesíti meg a szikhek harcias és misztikus hagyományait. Egyesíti magában a vallási odaadást, a vallási előírások szerinti életmódban való személyes példamutatást és a hősiességet, az elnyomással szembeni, megalkuvás nélküli ellenállást. Sokaknak a *szant-szipáhí* legfőbb példája maga a tizedik guru, Góbind Szingh volt. A guru (*gurú*): tanító, mester. A szikhek esetében a tíz guru voltaképpen Isten prófétái, emberi közvetítői, a szikh vallási közösség vezetői. Az utolsó guru, Góbind Szingh megtiltotta további élő guruk követését, ezért a szikhek — saját vallásukon belül — ezt a gyakorlatot szentségtörésként értelmezik. — Itt jegyzem meg, hogy a kötet általános helyesírási elveihez alkalmazkodva az általam helyesebbnek tartott átírást egyes hosszú magánhangzós szavakban (pl. *gúrú*, *hindú*, *mahárádza*) a megszokott magyar szóalakokkal helyettesítem.

Granth Száhibot, a központi szikh vallási hatóság, a templomigazgatóság (SGPC)⁶ pedig minden további nélkül elismeri *gurdváraként*.⁷ A *dérá* feladata az, hogy a szent szövegeket tanulmányozza és interpretálja, esetleg az intézményesített *gurdvárá* kiépítéseképpen, közvetlen spirituális támaszt nyújtson a környékbeli falvak lakosságának.⁸

A nemrégiben elterjedt *dérák* többsége azonban nem ilyen szikh *dérá*, hanem vagy hindu *ásramok*, vagy olyan intézmények, melyek vezetői ugyan szikhnek vallják magukat, de eltérve a szikh orthodoxiától, szinkretisztikus tanokat hirdetnek. Az orthodox vagy „mainstream” szikheket a megkülönböztetés kedvéért *khálszá* szikheknek is nevezhetjük, mivel ma a *Khálszá* tradíciója tekinthető a hivatalos szikh irányzatnak.

A pandzsábi *dérák* számát pontosan nem ismerjük, csak becslések állnak a rendelkezésünkre. Egyes ilyen becslések szerint ma háromszáznál is többfajta, nem a fősodorhoz tartozó vallásos irányzat létezik a tagállamban és azon túl, például Harijáná vagy Himácsal Pradés tagállamokban. Ezek sok településen tartanak fenn *dérákat*. Egy tucat és hatvan közé teszik azon kultuszok számát, amelyek százezres nagyságrendben tudhatnak maguk mögött követőket. A legújabb becslések szerint a *dérák* száma összesen akár a kilencezret is elérheti, ami azt jelenti, hogy majd minden pandzsábi falura jut egy.⁹

A *Dérá Szacsckhand Bhallan*, amelynek vezetőit 2009-ben Bécsben megtámadták a fősodorbéli szikh vallás követői (mert ez az esemény helyes értelmezése, nem pedig az, ahogyan az újságcikkek beszámoltak róla), az egyik ilyen jelentős csoport közé tartozik. Követői főként az érinthetetlen lakosság, a *dalitok*¹⁰ közül kerülnek ki. Sokan közülük olyan szikhek, akik ma már inkább ezeket a *dérákat* látogatják az intézményesített *gurdvárak* helyett. A tagság nem korlátozódik a szikhekre, rajtuk kívül főként a hindu lakosságot vonzza az említett *dérá*.

⁶ A *Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee* vagy szikh templomigazgatóság, a szikhek egyedülálló vallási parlamentje, a *gurdvárak* felügyeleti szerve, vallási ügyekben az egyik legfontosabb autoritás.

⁷ *Gurdvárá*-nak nevezik a szikh templomot. Bármilyen épület *gurdvárának* minősül, ahol elhelyezik a *Gurú Granth Száhibot*, ettől kezdve ezen a helyen a szikheknek be kell tartaniuk a szent könyv jelenlétében érvényes szabályokat.

⁸ Az egyik ilyen legismertebb szikh *dérá* a híres-hírhedt *Damdami Takszal* volt. Vezetője, Szant Bhindranválé az 1970-es évek végétől a szikh fundamentalizmus és militantizmus meghatározó alakjaként vált világhírűvé. A szikhek közül sokan vértanúként tisztelik.

⁹ Amrita CHAUDRY: „Over 9,000 deras in Punjab, some as old as Sikh religion itself”, *Indian Express* 2012. január 28. <http://www.indianexpress.com/news/over-9-000-deras-in-punjab-some-as-old-as-sikh-religion-itself/904876/>. Internetről letöltve: 2012. február 11.

¹⁰ Az indiai érinthetetlenekre a szakirodalomban többfajta elnevezést használnak. Mahatma Gandhi (Mahátmá Gándhí) *haridzsanok*nak, Isten gyermekeinek nevezte őket, ám ezt az elnevezést az érinthetetlenek lekezelőnek tartják. Használatos még a *súdra* terminus, amely a negyedik *varnát* jelöli, s mint ilyen, túl általános fogalom. Az indiai Alkotmányban *bejegyzett kasztokként* (*scheduled castes*) tüntetik fel őket — ez inkább alkotmányjogi kategória. Maguk az érinthetetlenek a *dalit* („elnyomott”) elnevezést tartják helyénvalónak, ezért az utóbbi terminus vált széles körben elfogadottá.

A bécsi incidens nyomán több kérdés is felvetődik:

1. Mi az oka annak, hogy a szikhek ilyen erőteljesen reagálnak erre a fajta konverzióra?
2. Konverzió-e egyáltalán minden esetben a *dérák*hoz csatlakozás jelensége?
3. Mi köze a jelenségnek a kasztokhoz, valamint:
4. Milyen szerepet játszik itt a pártpolitika?

Ha alaposabban megvizsgáljuk a jelenség hátterét, akkor kiderül, legalább annyi köze van a társadalmi-politikai problémákhoz, mint a vallásfilozófiai kérdésekhez.

Identitásféltes

A probléma feltárásához a szikh pszichét is meg kell érteni, ebben a tekintetben pedig érdemes kiemelni, hogy a szikh történelmet végigkíséri valamiféle identitásféltes. Az önálló szikh identitást leginkább két dolog fenyegeti:

Az egyik a félelem a hinduizmus nagy családjába való visszaolvadástól. A hinduizmus hittanilag és a hitéletben meglehetősen sokszínű, inkluzív vallás: belefér az is, hogy Buddhát Visnu egyik *avatár*jának tekintsék, és sok hindu a *Gurú Granth Száhib*ot is tiszteli (a hindu *szindhik*¹¹ rituáléiban például központi helyen szerepel ez a könyv). Az iszlám, a kereszténység vagy a szikh vallás önálló identitása épp az exkluzivitásában fogható meg: alaptétele az egyistenhit kinyilatkoztatásával kezdődik,¹² megtiltja más istenek vallásos tiszteletét. A hinduizmus ezzel szemben elsősorban a társadalmi rendszerében exkluzív, így azok, akik ki akartak kerülni a kasztrendszer kötelékéből, a hinduizmus nagy családjából is kiléptek, vagyis a konverzióban keresték a kiutat.

A másik kihívást a modernizálódás vagy a különböző szekták vonzása nyomán kialakuló hitehagyás jelenti, ami nem feltétlenül ragadható meg egyetlen konkrét eseményben, inkább egy lassú folyamat, amelynek során a fiatalok elhagyják a *Rahit Marjádában*¹³ előírt, és az önálló szikh identitás fenntartásához nélkülözhetetlen viselkedési formákat és külsőt, s néhány nemzedéken belül már nem lehet őket megkülönböztetni a hinduktól.

A szikh vallás kialakulása és legfontosabb doktrínái

A címadó probléma felvázolásához érdemes röviden összefoglalni a szikh vallás kialakulását és legfontosabb doktrínáit.¹⁴

¹¹ A szindhik Szindh tartomány lakói. Vannak közöttük muszlimok és hinduk is. 1947 után a tartomány teljes területe Pakisztánhoz került. A hindu vallású szindhik Indiába menekültek, ma önálló tagállamuk nincsen: elszórtan élnek az ország területén.

¹² *Egy Isten létezik. Maga a valóság. / Ő az, aki teremt, mindenütt jelen van. / Nincs benne félelem, nincs benne gonoszság. / Az idő nem köti, nem is hal meg soha. / Önmagától létező. / S a Gurú kegyelme által [juthatunk el hozzá].* Múl Mantra, *Srí Gurú Granth Száhib: 1* (nyersfordítás)

¹³ A szikh templomigazgatóság által hivatalosan elismert, szikh viselkedési kódex.

¹⁴ A szikh vallásról bővebben ld. RADNÓTI Alice: *India oroszlánjai – a szikhek*. Kelet Kiadó, Bp. 2010.

A szikh vallás a XV. század végén, a reformokra éhes közegben, egy merev, rituálék és *bráhman*-ok által uralt hitéletben és társadalomban alakult ki a *mughal* rendszer muszlim helytartói által uralt Pandzsábbb. Alapítója, Nának guru tanításai sok hasonlóságot mutattak a korabeli misztikus (például a *bhakti* vagy a *szúfi*) irányzatokkal. Azoktól eltérően, mégis egy jól körülhatárolható, önálló hagyományt alakított ki. Nának guru és utódai — összesen tíz, egymás követő mester — a kora XVIII. századig kialakították a szikh vallás alapvető intézményeit s ma uralkodó tanítását. Így jött létre a monoteista, toleráns, kasztrendszeret elutasító, az evilági értékeket, a szorgalmas munkát s a meditatív spiritualizmust összehangoló, teljesen önálló vallás. A szinkretisztikus eredetet tükrözi a szikhek szent könyve, a *Gurú Granth Száhib*, amely nemcsak a szikh guruk himnuszait, de olyan középkori hindu vagy muszlim szent emberek, gondolkodók költeményeit is tartalmazza, mint Ravidász vagy Kabír. Az új vallási közösségnek rövidesen szembe kellett néznie a *mughal* hatalom ellenségességével, üldöztetéssel, majd az afgán inváziók idején gerilla-hadviselést folytatva ellenálltak a muszlim hódítóknak. A kezdetben pacifista vallás folyamatos változáson ment keresztül: az eredeti spirituális, meditatív jelleg megtartása mellett, az ellenállás jegyében sajátja lett a fegyverek és a harc, az önvédelem és a vértanúk kultusza, és ezek az alapvető doktrínákban, valamint a szikh vallás jelképrendszerében is megjelentek. A tizedik guru, Góbind Szingh 1699-ben létrehozta a *Khálszá* harcias és egalitárius közösségét. Azt is megtiltotta a vallás követőinek, hogy halála után élő guru követhesse őt. Ezt a tisztséget a *Gurú Granth Száhibra* ruházta. A szikhek ma élő gurunak egyfelől a szent könyvet, a *Gurú Granth Száhibot*, másfelől magát a szikh közösséget tekintik. A *Gurú Granth* képviseli a spirituális tekintélyt, a *Gurú Panth* (maga a közösség vagy az adott gyülekezet) a világi hatalmat.

Noha a hitéletben a kasztrendszeret eltörölték, a társadalmi kapcsolatok területén a *dzsatt* (hindi: *dzsát*) kasztok uralma fokozatosan megjelent. Ez az eredetileg földműves, ma földbirtokos kaszt a XVIII. századi katonai-politikai helyzetből következően rituálisan magasabb státuszba került,¹⁵ s Randzsít Szingh maharadzsa és utódai uralkodása idején mind a lahóri birodalom társadalmában, mind a szikh hadseregben belül még fokozottabban vezető szerepre tett szert.

A XX. század elejétől a szikhek saját mozgalmukon keresztül kapcsolódtak be az indiai gyarmati függetlenségi mozgalmakba, és a *Szingh Szabhák*, valamint a *gurdvára* reformmozgalom által megtisztították vallásukat a szinkretisztikus jegyeiktől, és átvették templomaikat az azokat addig felügyelő hindu *mahantoktól*. Létrejött a szikh vallás két modern intézménye: az egyedülálló szikh parlament és templomigazgatóság, az *SGPC*, valamint annak politikai „karja”, az *Akáli Dal*.

¹⁵ Ez az ún. *szanszkritizáció*, egy sajátos indiai társadalmi jelenség, amelynek során a kaszthierarchiában egyének nem, de egész kasztok képesek a szociális mobilitásra.

Egyes *dérák*

E tanulmány terjedelmi keretei között nem lehetséges felsorolni az összes fontosabb ma létező *dérát*, ezért csupán néhányat emelünk ki:

Dérá Szaccsa Szaudá

Vezetője Rám Rahím Szingh. Központja Harijáná tartományban van, de Pandzsábban és más tagállamokban is elterjedt. Vezetői szerint 40 millió követőt tudhat maga mögött.¹⁶ Tagjai jellemzően, de nem kizárólag *dalitok*. Rám Rahím Szingh személyét többek között az tette ellentmondásossá, hogy korábban gyilkosság és nemi erőszak vádja miatt vizsgálat indult ellene.¹⁷ A vádat nem sikerült bizonyítani, és a vallási vezetőt azóta mindkét vád alól felmentette a bíróság.¹⁸

A *bábá* 2009-ben Pandzsáb-szerre zavargásokat váltott ki, amikor a szikhek tizedik guruját, Góbind Szinghet utánozva beavatta híveit.¹⁹ A pandzsábi és országos politikusok ennek ellenére gyakran keresik a támogatását.

Szacskand Bhallan *dérá*

Ravidászí közösség, amely elsősorban az alacsonyabb kasztbelieket (tipikusan a *dalitok*) vonzza. A XV. századi szent költő, *Ravidász* követőinek vallják magukat. Indián kívül is elterjedt. Nemzetközi sajtófigyelem középpontjába került, amikor szikh fegyveresek 2009-ben egyik vezetőjét Bécsben meggyilkolták. Az incidens Pandzsáb-szerre zavargásokhoz vezetett. A gyilkosságot követően, 2010-ben a *dérá* vezetése kihirdette, hogy megalapítják a *ravidászí*a vallást, és ezzel élesen elkülönülnek a szikhistől.²⁰

¹⁶ Ld. pl. a *dérá* saját honlapján: <http://derasachasauda.org/en/about-us.html>. Internetről letöltés: 2012. február 11.

¹⁷ Etmad A. KHAN — Anurag TRIPATHI: „Unholy Den. Operation Jhootha Sauda”, *Tehelka* 2007. augusztus 11. http://www.tehelka.com/story_main33.asp?filename=Ts0110807investigation.asp. Internetről letöltés: 2009. március 25. T. K. RAJALAKSHMI: „Godman under a cloud”, *Frontline* XIX/26 (2002. december 21. – 2003. január 3.) <http://www.hindu.com/fline/fl1926/stories/20030103003404000.htm>. Internetről letöltés: 2009. március 25.

¹⁸ „Dera Sacha Sauda chief gets clean chit in murder case”, *Indian Express* 2010. december 2. <http://www.indianexpress.com/news/dera-sacha-sauda-chief-gets-clean-chit-in-mu/719000/>. Internetről letöltés: 2012. február 11.

¹⁹ Lionel BAIXAS: „The Dera Sacha Sauda Controversy and Beyond”, *Economic and Political Weekly* XLII/40 (2007. október 6.–12.) 4059–4065.

²⁰ Ld. a honlapjukon: <http://www.gururavidassguruji.com/theravidassireligion.htm>. Internetről letöltés: 2012. február 11.

Dvija Dzsajótí Dzságriti Szanszthán

A pandzsábi Núrmaálban székelő Asutós Mahárádzs kultuszát főként az helyezte a szikh kritika keresztüztébe, hogy vezetője a szikh guruk reinkarnációjának tekinti magát és élesen bírálta a szikh vallást.²¹

A *bábá* megjelenésében és rituáléiban is a vallási szinkretizmust hangsúlyozza: felváltva visel hindu, szikh és muszlim stílusú öltözetet, templomaiban valamennyi vallás szent írásai helyet kapnak. Kiterjedt szociális tevékenysége miatt nem csupán Indiában népszerű, de a diaszpórában, főként az Egyesült Államokban, Kanadában, Nagy-Britanniában és Németországban is vannak hívei.

Ugyancsak rendkívül népszerű két, a gyarmati időkben alapított *dérá*: a *Rádhá-szoámi Szatszang* és a függetlenségi mozgalomban jelentős szerepet játszott *Nám-dhári* irányzat (más néven *Kúká*-szikhek). Mindkét csoport szikhnek vallja magát, és külsőségeiben rendkívüli mértékben hasonlít a szikhekhez, ám a szikh doktrínákat megszegve, élő gurukat tisztelnek.

A khálszá szikhek tanbeli problémái a *dérá-bábá*kkal

Ahogy azt korábban említettük, a szikheknek a legfőbb spirituális autoritás a *Gurú Granth Száhib*. A szikhek szent könyvét nem pusztán szent himnuszok gyűjteményének, de élő gurunak tekintik, s mint ilyen, meghatározott tisztelet és bánásmód illeti meg. Megszabják, hogy hol kell tartani nappal és éjjel, hogyan szabad szállítani, felolvasni belőle, hogy a hívek csak mezítláb, lefedett fejjel jelenhetnek meg előtte, és nem ülhetnek magasabb szinten a szent könyvnél. A legnagyobb szentségtörésnek az élő guruk vallásos tisztelete számít. Egyes *dérák*ban a lelki vezetőt élő gurunak tekintik. Ez önmagában nem jelentene problémát a szikheknek (guruk a hindu hagyományban is léteznek, és számos hindu irányzatnál szinte élő istenként imádják a spirituális vezetőt), ha ezek a vezetők nem tartanák a szikh guruk örököseinek magukat. A szikhek még azt is szentségtörésnek minősítik, ha valaki utánozza valamelyik gurujukat. 2007-ben Pandzsáb-szerte azért törtek ki tömeges zavargások, mert a *Szaccsá Szaudá dérá* vezetője, Rám Rahím Szingh közzétett egy fényképet, amelyen Góbind Szingh gurunak öltözött, a szikhek tizedik mesterének ikonográfiájával ruházta fel magát. Hindu szemszögből nézve ez sem tűnik kifogásolható magatartásnak. Hindu fesztiválokon szokás isteneket megszemélyesíteni, vagy éppen a táncelőadásokon is hindu isteneknek öltöznek. A szikh vallásban azonban ez a gyakorlat nem létezik, s templomaikban is tilos az istenábrázolás.

²¹ Amrita CHAUDHARY: „Radical Sikh bodies against Ashutosh Maharaj’s 9-day convention, meet DC”, *Indian Express* 2011. április 26. <http://www.indianexpress.com/news/radical-sikh-bodies-against-ashutosh-maharaj/781237/> Internetről letöltve: 2011. április 26. Továbbá: http://www.sikhiwiki.org/index.php/Ashutosh_Noormahal.

A szikh vallás elfogadja, hogy nem mindenki képes betartani a külsőre vonatkozó szigorú követelményeket és viselkedési előírásokat. Különböző fejlődési fokozatokat különböztetnek meg követőinek soraiban,²² bizonyos tanítások azonban minden szikhnek kötelezőek. Ilyen a *Gurú Granth Száhib* központi szerepe, tiszteletének módja, valamint az, hogy élő gurukat nem követhetnek.

A szikh *Rahit Marjádá* tiltja más istenek tiszteletét, hindu rituálék végzését vagy istenszobrok, ábrázolások elhelyezését a *gurdvárákban*. Több *dérában* a *Gurú Granth Száhib* mellett más vallások szent írásait is elhelyezik, és rituálékat végeznek előttük. Maga a konverzió nem sértené annyira a *khálszá* szikhnek vallásos érzéseit, legalábbis nem annyira, hogy a tagjai erőszakos cselekedetekre ragadtassák magukat. A szikh vallás kezdettől fogva nyitva áll bárki előtt, ám sosem volt térítő jellegű. Eltérően a hinduizmustól, szikhnek nem csak születni lehet — ezt bizonyítja az amerikai és európai, ún. fehér szikhnek létezése, akiket a fősodorbéli szikhizmus befogad a *Khálszá* közösségébe. Ugyanígy, el is lehet hagyni a szikh vallási köteleket, a visszatérés egyszerű, ajtaja pedig mindig nyitva áll. Még a legfundamentalistábbnak tartott szikhnek is tisztelik a többi vallást, egészen addig, míg egyikük nem kérdőjelezi meg, torzítja el a szikhizmus alapvető tanításait. „A szinkretisztikus tanokat hirdető, a szikh intézményrendszerrel párhuzamosan működő guruk azok, akik komoly kihívást jelentenek a *khálszá* szikh önazonosságának” — állapítja meg Ronki Ram.²³

Nem a konverzió, hanem a szinkretisztikus vallásgyakorlás az, ami a legfőbb veszélyt jelenti a *khálszá* identitásnak. Az alacsony státuszú, főleg az érinthetetlen lakosság képviseli azt a tömeget, amely a fősodorbéli *gurdvárák* helyett a *dérákhoz* csatlakozik. A *dérák* híveinek száma mára már jóval meghaladja a kizárólag *gurdvárákba* járók számát. Ez nem feltétlenül jelent konverziót, sok esetben a szikhnek szemében inkább a vallási tanítások és gyakorlat felhígulásának veszélyét hordozza magában. „Mindenkinek szüksége van egy lelki vezetőre, aki foglalkozik a kisebb-nagyobb gondjaival” — fogalmazta meg találóan az egyik *dérá* követője egy esettanulmányban.²⁴

A *bábák* pontosan ezt vállalják: kasztkülönbségre való tekintet nélkül, személyesen foglalkoznak a híveikkel. A mágikus eszközök alkalmazása is népszerű: az egyszerű népnek a szikhizmus sokszor bonyolultnak tűnő filozófiája helyett jól esik hinnie abban, hogy a levegőből aranyat varázsoló „szentember” mágikus eszközökkel megoldja a gondjait. Ezenfelül a *dérák* kiterjedt szociális munkát végeznek: oktatási intézményeket, kórházakat tartanak fenn, vérado kampányokat szerveznek, felszólalnak az alkohol- és kábítószerfogyasztás ellen, és ott vannak a katasztrófasújtotta

²² Míg a *szahadzsdhárák*, a „lassan haladók” külsőségeikben csak kevésbé engedelmesskednek a tizedik guru utasításainak, addig a *késdhárák* viselik a kötelező öt szimbólumot, az *amritdhárá* szikhnek pedig ezen felül alávetik magukat a beavatási szertartásnak, vállalva ezzel a szigorúbb szabályok betartását.

²³ Ronki Ram: „Social Catastrophe in the making: religion, deras and dalits in Punjab”, *Ambedkar Times* 2007. június 12. <http://www.ambedkartimes.com/ronkiram.htm#social>. Internetről letöltés: 2008. május 12.

²⁴ „The dera way for Punjabis”, Punjab Panorama 2007. július 23. <http://punjabpanorama.blogspot.com/2007/07/dera-way-for-punjabis.html>. Internetről letöltés: 2010. május 12.

vidékeken. A privilegizált rétegek által uralt, sok esetben kiüresedett intézményes vallással szemben ezek a tényezők óriási vonzerőt jelentenek a *dérá*knak.

A *dérá*-jelenség és a kasztok

A *dalit*oknak a modern viszonyok között a konverzió a hindu kasztrendszerből való kilépés egyik bevett eszköze. A konverzió sokszor politikai kampány keretében és tömeges áttérés formájában megy végbe. A *dalit*ok a legtöbbször a buddhizmust vagy a kereszténységet választják a hinduizmus helyett új vallásukul.²⁵ Az újonnan megtérteknek sokszor ugyanazt a diszkriminációt kell megélniük, amelyet korábban, főképp a falvakban tapasztaltak. Mégis, a statisztika azt mutatja, hogy az áttért *dalit*ok az önérdékvényesítés minden területén sokkal hatékonyabbak: köreikben erőteljesebb a társadalmi mobilitás, magasabb az iskolázottság. A szikhizmus azon vallások közé tartozik, amelyek a történelemben már korábban a kasztrendszer reformjának igényével léptek fel. A pandzsábi alacsonyabb státuszú és *dalit* lakosság azért is csatlakozott Nának guru közösségéhez, hogy az egyenlőséget hirdető vallásban megszabaduljanak a kasztrendszer kötöttségeitől.

A valóság ezzel szemben az, hogy a doktrínák ellenére, a kasztrendszerre épülő társadalom koncepciója és gyakorlata Indiában olyan mélyen gyökeredzik, hogy az azt elutasító vallásokban is megjelentek, megmaradtak a kasztszemlélet jelenségei. Góbind Szingh guru a *Khálszá* Testvériség megalapításakor öt különböző kasztból származó embert, köztük érinthetetleneket avatott a közösség tagjává, ezzel is jelezve a kasztkülönbségek elutasítását. Valaha a szikh valláshoz való megtérés volt az egyik legvonzóbb út az alávetettek emancipálódására. Mára ez a gyakorlat teljesen eltört. A *dzsatt*ok egyes falvakban a *dalit* szikheket (a hindu vallásban jellemző diszkriminációt utánozva) nem engedték be a *gurdvárák*ba, illetve külön kutakat tartottak fenn maguknak, amelyekből a *dalit*ok nem ihattak. Pandzsáb tömöríti az egyik legnagyobb, a tagállam összlétszámához képest 30 százalékos *dalit* lakosságot. A legtöbben a Doába régióban (a Szatlédzs és a Bjász folyók közé ékelte területen) élnek, ahol arányuk a 40 százalékot is eléri.²⁶

A *dzsatt*ok Pandzsáb lakosságának 20 százalékát teszik ki. Annak ellenére, hogy a *dalit*-ok többségben vannak a *dzsatt*okkal szemben, nemcsak a pandzsábi gazdasági életet, de a szikh vallási intézményeket is a földbirtokos kaszt uralja. Az indiai Alkotmányban bejegyzett kasztokkal szembeni pozitív diszkrimináció szellemében a szikh templomigazgatóság, az SGPC 140 helyéből húszat tartanak fenn az alacsony státuszú kasztoknak.

²⁵ A *dalit*-mozgalom atyjának tekintett Dr. B. R. Ambédkár maga is buddhista hitre tért.

²⁶ I. P. SINGH: „Rise and rise of Dalit deras in Punjab”, *The Times of India* 2009. május 27. http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2009-05-27/india/28185544_1_dera-sachkhand-ballan-ravidassias-sects. Internetről letöltés: 2009. május 28.

A *dalit* szikhek a XVIII. században még komoly katonai erőt képviseltek a *Khálszá* hadseregében, ám a *dzsattok* — a szikh guruk tanításaival ellentétesen — elkezdtek odafigyelni a rituális beszennyeződés elkerülésére,²⁷ és a szikh *dalitok* 1947-ben már ott tartottak, ahol hindu társaik.

A kasztok eredetileg egy-egy foglalkozáshoz kötődnek. Pandzsábban a különböző *dalit* szikh kasztok közül szám szerint a legjelentősebbek a *mazhabí* és *bálmikí* kasztok, akiket a hindu társadalmi rendben *csbíráknak* hívnak, és többnyire a legpiszkosabb, (például a takarítói) munkákat végzik el. A második jelentős *dalit* csoport *Ad Dharam* néven tömörült mozgalomba. Közéjük tartoznak a *csamarok* (a bőrfeldolgozók), a *rámdásziák* és a *ravidászi* szikhek. Az *Ad Dharam* mozgalmat 1920-ban alapították, és tagjaik ma a legöntudatosabb *dalit* csoportok Pandzsábban.²⁸

A politikailag szervezettebb *dalitok* a velük szembeni diszkriminációra úgy válaszoltak, hogy elkezdtek saját templomokat alapítani maguknak. Különösképpen a *ravidásziák* aktívak e téren: ők önálló *gurdvárákat*, valamint *dérá*-kat hoztak létre, kizárólagos *ravidászi* tagsággal.²⁹ A *Szacskhand Bhallan dérá*, amelyet a *dzsatt khálszá* szikh támadók részéről Bécsben atrocitások értek, is ilyen *ravidászi* közösség.³⁰

A *dérákról* általában elmondható, hogy túlnyomó részben a *dalit* lakosságot vonzzák, elterjedésüket pedig le lehet írni *dzsatt–dalit* társadalmi-politikai ellentétként, *dalit* önértékesítési törekvésként is. Érdeemes azonban még megjegyezni, hogy vezetőik viszont, a sokszor önjelölt „élő guruk”, sok esetben maguk is a privilegizált *dzsatt* kaszthoz tartoznak.³¹

A dérák és a politika

A — főként *ravidászi* — *dérák* megjelenésének tehát a *dzsatt–dalit* ellentét a leglényegesebb társadalmi háttere. A másik ok a gazdasági hatalomban és a politikában ke-

²⁷ Az a hindu gyakorlat, mely szerint magas kasztbeli nem érintkezhet alacsonyabb kasztbelivel, főként az érinthetetlenekkel, ellenkező esetben a rituális beszennyezettség állapotába kerül. Ez a tilalom elsősorban az együtt étkezésre és az egymás közötti házasságra vonatkozik, de az alacsony státuszú lakosságot sok esetben a templomokból is kizárják, külön kutakból kell inniuk, stb.

²⁸ Surinder S. JODHKA — Avinash KUMAR: „Internal Classification of Scheduled Castes: The Punjab Story”, *Economic & Political Weekly* 2007. október 27. 20–23.

²⁹ Ravidász XV. századi, a *bhakti* irányzathoz tartozó, alacsony (*csamar*) származású költő volt, akit a szikhek is tisztelnek. Költeményei helyet kaptak a *Gurú Granth Száhibban*. A *ravidászi* vallási közösségek rituáléjában az ő személye és művei állnak a középpontban. Ugyanakkor a *Gurú Granth Száhibot* is központi helyen kezelik, ám nem feltétlenül az orthodox szikh templomokban neki kijáró tisztelettel.

³⁰ Bővebben: Ronki RAM: „Ravidass Deras and Social Protest: Making Sense of Dalit Consciousness in Punjab (India)”, *The Journal of Asian Studies* LXVII (2008/4) 1341–1364.

³¹ Ronki Ram az utóbbi idők pandzsábi konfliktusát szinte teljes egészében a peremre szorított kasztok és a domináns közösség konfliktusaként írja le: Ronki RAM: „Social Exclusion, Resistance and Deras: Exploring the Myth of Casteless Sikh Society in Punjab”, *Economic and Political Weekly* XLII/40 (October 6–12, 2007) 4066–4074.

resendő. A *gurdvárák* jelentős vagyont tudhatnak a magukénak, amelyeket elsősorban a hívek adományaiból halmoznak fel. Az új *dérák* megjelenése óriási összegeket von el a fősodorhoz tartozó *gurdváráktól*, hiszen egyes becslések szerint³² a pandzsábi lakosság 80 százaléka látogatja ezeket az intézményeket. A vagyonnak jelentős részét képezik az indiai diaszpóra³³ támogatásai. A pandzsábi lakosság közismert a mobilitásáról, és a pandzsábi *dalit*ok közül jó néhányan megtelepedek külföldön.³⁴

Ily módon a világon mindenütt elterjedtek a *dalit* identitású, például a *ravidászí gurdvárák*: ilyen volt a példában említett bécsi templom is.

Pandzsábban a *dzsatt* szikhek az *Akálí Dal* párt különböző frakcióit támogatják. Az alacsony státuszú szikheket inkább a *Kongresszus Párt* vonzza. Az *Akálí Dal* a hindu pártokkal szövetkezik (a *Dzsán Szangh* és a *Bháratíja Dzsánata Párt*tal, a BJP-vel).

Összindiai jelenség, hogy a *dalit*ok és más hátrányos helyzetű tömegek szavazóbankot jelentenek a pártoknak. Ma Indiában — részben a *dalit*-ok növekvő érdekérvényesítő képessége, részben a kasztalapú politizálás előtérbe kerülése és természetesen nagy létszámuk miatt — ezen politikai bázis nélkül nem lehet sem országos, sem regionális szinten választásokat nyerni. Mindez megmagyarázza, miért látogatnak el a választások előtt egy-egy *dérák*ba magas rangú politikusok, parlamenti képviselők.³⁵ A magas rangú politikusok figyelme legitimációt és védelmet ad a *dérák*-nak, amelyek általuk is növelik követőik számát és gazdasági hatalmukat. Sokszor éri őket az a vád, hogy szemet hunynak az általuk elkövetett szabálytalanságok fölött.³⁶

Párhuzamok, végkövetkeztetés

A pandzsábi válság másfél évtizedes időszakának bevezetője egy olyan esemény volt, amely sok tekintetben párhuzamba állítható a mai jelenséggel: 1978-ban *khálszá*

³² Chander Suta DOGRA: „The Morphed Gene”, *Outlook* 2007. május 28. <http://www.outlookindia.com/article.aspx?234750>. Internetről letöltve: 2009. május 25.

³³ Az indiai diaszpóra tagjait általában az NRI (Non-Resident Indian), vagy a PIO (People of Indian Origin) rövidítéssel jelölik.

³⁴ Gurharpal SINGH — Darshan SINGH TATLA: *Sikhs in Britain. The making of a Community*. Ajanta, Delhi 2008.

³⁵ A politikusok párthovatartozásuktól függetlenül keresik a tömegbázissal bíró *dérák* támogatását. A múltban országosan jól ismert politikai vezetők, például Sonia Gandhi a Kongresszus Párt elnöke, Capt. Amarinder Singh volt pandzsábi főminiszter (a Kongresszus Párt politikusai), Parkash Singh Badal pandzsábi főminiszter, (az Akálí Dal tagja) is tiszteletét tette a legnagyobb létszámú *dérák* vezetőinél. A legutóbbi példákat a 2012. év eleji tagállami parlamenti választások idején láthattuk Pandzsábban: mind a kormányzó párt, mind az ellenzék vezetői meglátogatták a *Szaccsá Szaudá Dérá* ellentmondásos fejét, Rám Rahím Szinghet, hogy „áldását” kérjék a győzelemhez. A szikh vallási vezetés korábban vallási ediktumban (*hukamnámá*) ítélte el a szerintük szentségtörést elkövető *dérá-bábát*. Az SGPC vizsgálatot tervez azon szikh politikusokkal kapcsolatban, akik ennek ellenére Rám Rahím Szingh kegyeit keresték.

³⁶ Lalit MOHAN: „Deras acquiring farm lands in violation of law”, *The Tribune* 2011. április 25. <http://www.tribuneindia.com/2011/20110425/himachal.htm#1>. Internetről letöltve: 2012. február 11.

szikhek egy csoportja megtámadott egy élő guru kultuszát ápoló szikh szektát, akik állításuk szerint meggyalázták a *Gurú Granth Száhibot*. A történelmi helyzet ma más, ám a motiváció hasonló. A nyolcvanas évek pandzsábi válsága után az indiai titkoszolgálatok mind belföldön, mind a diaszpórában megfigyelték a fundamentalistának tartott szikheket. E főként fiatalokból álló csoportok egyik legfontosabb aktivitása ma a „szentségtörő” *dérák* ellen irányul. Egyes magyarázatok szerint a pandzsábi társadalom többsége ma nem fogékony az önálló szikh államot követelő, szélsőséges retorikára, a fundamentalisták ezért fordultak a *dérák* ellen.³⁷ Ez a vélemény azonban nem veszi figyelembe a szikhek valós identitásföltését, és a radikális nézetek terjedését egyoldalúan politikai mesterkedések eredményeként mutatja be.

Összefoglalva kijelenthetjük: a *dérák* tömegbázisát vagy a velük szembeni indulatokat nem lehet sem egyedül lelkeségi-tanításbeli keretek között, sem pusztán a *dalitok* és az uralkodó kasztok ellentétéként leírni. Mindkét szempont fontos szerepet játszik, ahogyan a modern indiai politikai környezet is. A *dérá*-kultusz elterjedése és a vele való szembenállás e három tényező együttes eredménye.

³⁷ Chander Suta DOGRA: „Something Burning”, *Outlook* 2009. június 8. <http://www.outlookindia.com/article.aspx?240620>. Internetről letöltve: 2011. február 11.

A hittérítés technikái a történelemben

A kaméleon-misszió

A manicheus térítés technikái

Kósa Gábor

A jelen tanulmányban¹ megkísérlem összefoglalni azokat a módszereket, melyeket a manicheusok a III–IX. század² között tanaik terjesztése során alkalmaztak. Bár írásomban sokszor utalok konkrét történeti példákra, arra nem vállalkozom, hogy átfogóan áttekintsem a manicheus térítéstörténetet, amelyről már magyarul is hozzáférhető egy jó összefoglaló,³ s egyéb nyelveken is könnyen elérhetők ilyen jellegű történeti áttekintések.⁴

Bevezetés

Mānī (216–kb. 276) egy zsidó-keresztény (valószínűleg elkhaszaita) közösségben nőtt fel, amelyet huszonnégy éves korában elhagyott.⁵ Tanítását elsősorban vizuális természetű kinyilatkoztatások sorozatára építette. Nyilvános fellépésétől (240) haláláig missziókat vezetett vagy szervezett, elsőként Irán Indiával határos területei felé, majd Irán nyugatabbra eső vidékeire. Eleinte I. Šābuhr (ur. 240–272), illetve fia, I. Hormīzd (ur. 273–274) kedvezően fogadták tanait, de azután I. Wahrām (ur. 274–277), Kīrdēr mōbēd hatására elfogatta és börtönbe vettette, hogy aztán ott haljon meg, 276-ban. Tanítványai (pl. Addā és Ammō) már életében megkezdték a miszsiókat az Irántól nyugatra, illetve keletre fekvő területeken.

A III–IV. században nyugaton terjedő manicheizmust számos római császár betiltotta (Diocletianus, 297; I. Constantinus, 326; I. Valentinianus, 372; Gratianus, 381–383), az egyházatyák pedig apologetikus írásaikban támadták. A csúcspontját a IV. században elérő manicheizmusnak a VI. századra nyugaton már minimálisra

¹ A jelen tanulmány a *Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange* (PD003-U-09) támogatásával készült. A kínaiból készített fordítások az enyéim, a többi fordításnál gyakran felhasználtam egy nemrég megjelent fordításgyűjteményt (SIMON — SIMONNÉ PESTHY 2011). Azokban az esetekben, ahol nem állt rendelkezésemre magyar fordítás, a számomra elérhető nyugati fordításokat és — lehetőségemhez mérten — az eredeti szöveget figyelembe véve készítettem el a magyar változatot. Az általam készített fordításoknál az ellenőrizhetőség kedvéért mindig megadtam az eredeti szöveget is, a fenti gyűjteményből vett fordítások esetében ezt nem tettem meg.

² A tanulmányban szereplő összes évszám az időszámításunk kezdőpontja utáni korszakra vonatkozik.

³ SIMON 2011a, 411–422.

⁴ SUNDERMANN 1986–87; 2009; LIEU 1992, 70–120.

⁵ Mānī életéről szóló monográfiát lásd KLÍMA 1962. Az elkhaszaita-kérdésről: DÉRI 2008, 150–155.

csökkent a befolyása, és a hangsúly fokozatosan áttevődött Irán keleti régióiba (Abaršahr, Marw, Balkh),⁶ majd a vallás a lehetőségek beszűkülése miatt még keletebbre kényszerült.⁷ A VII. században Belső-Ázsiában a Selyemút mentén terjedt el és 695-ben érkezett Kínába.⁸ 760–1000 között az ujgurok (illetve egy csoportjuk) között hivatalos vallásnak számított. A leghosszabb ideig (kb. a XIX. századig) Kína délkeleti részén (Zhejiang, Fujian tartományokban) maradt fenn.⁹

Fellépése első pillanatától Mānī tudatosan szervezte misszióit, ő maga azonban lényegében soha nem hagyta el a korabeli szászánida Irán (224–651) határait (alapvetően „indiai” útja során sem).¹⁰ A ránk maradt források szerint Mānī a missziókat két iráni központból irányította: Wēh-Ardašīrból (Ktésiphón városnegyedéből), illetve Hūlwānból (a Ktésiphón és Hamadán között félúton fekvő városból).¹¹

Úgy tűnik, hogy a manicheusoknak gazdag történetírói hagyománya volt: egyebek között kopt nyelven találtak meg egy önálló történeti művüket, amely azonban a II. világháború után lényegében elveszett.¹² Ezen a kifejezetten történeti munkán kívül a szintén Egyiptomból származó, de görög nyelvű *Kölni Mānī-kódex*ben (főleg a 107–191. oldalakon), a berlini *Kephalaia*ban (különösen az 1. és a 76. *kephalaion*ban), illetve még inkább a máig kiadatlan dublini *Kephalaia*ban és különböző középíráni (középperzsa, pártus, szogd) töredékekben¹³ találhatunk utalásokat a manicheus misszió történetére.

A manicheus hagyomány szerint Mānī a misszióra való felhatalmazást az őt kísérő és tanításokban részesítő ikerpárjától (görög συζυγός, kopt ⲛⲥⲁⲓⲩⲩ, középperzsa *nry-myg*) kapta.

Té nem csak ehhez a valláshoz (az újrakeresztelőkhez) küldetél, hanem minden néphez, minden is[ko]lához, min[den vá]rosba és helyre, mert [t]e magyaráz[od majd] el, [é]s te hirdeted majd [a világ összes [vidék]én és területén [ezt a re]ményt (e vallást), [é]s nagy [sz]ámban [fogják az emb]jerek [elfogadni] a szavadat. Lépj hát elő, és menj; mert veled leszek mint seg[í]tőd és védelm[e]ződ minden he[ly]en, [aho]l hirdeted mindazt, amit neked kinyilatkoztattam.¹⁴

⁶ ASMUSSEN 1975, 18.

⁷ SIMON 2011a, 411, n. 192.

⁸ Úgy tűnik, a Szászánida-dinasztia bukásáig (651) a misszió kelet felé nem lépte át az iráni határt, az Amū-Daryát és a Pamírt. Az iráni manicheizmus keleti bástyái Abaršahr (Khurāsān) és Marw voltak (SUNDERMANN 2009).

⁹ A legfrissebben talált írásokról lásd CHEN — LIN 2009.

¹⁰ JONG 2008, 92. Vö. HUTTER (1988, 11) véleményével, amely szerint Mānī missziós tevékenységét Iránra összpontosította.

¹¹ SIMON 2011a, 412, n. 193.

¹² GARDNER — LIEU 2004, 109.

¹³ Lásd SUNDERMANN 1981, 1986–87.

¹⁴ GARDNER — LIEU 2004, 66. *CMC* (*Codex Manichaicus Coloniensis* = *Kölner Mānī-kódex*) 104–105 (KOENEN — RÖMER 1988, 74): οὐκ εἰς τοῦτο μόνον τὸ δόγμα ἀπεστάλης ἀλλ[α] εἰς πᾶν ἔθνος καὶ δι[δ]ασκαλίαν καὶ εἰς πᾶ[σαν πό]λιν καὶ τόπον. [ὑπὸ σο]ῦ γὰρ σαφηνισθ[ή]σεται καὶ κηρυχθήσεται [ἥ]δε ἡ ἐλ[πί]ς εἰς πάντα [κλίμα]τα καὶ περιοχὰς [τοῦ κόσμου]. [κα]ὶ πλεῖ[σ]τοι [προσδέξονται ἃ]νθ[ρω]ποι σου τὸν λόγον. ὅθεν πρόελθε καὶ περιῖθι · ἐγὼ γὰρ

Mānīnak sajátos elképzelései voltak az általa ismert többi vallásról. Egyrészt helyhez és nyelvhez kötötnék látta őket (itt elsősorban a kereszténységre, a zoroasztrianizmusra és a buddhizmusra gondolt), és így saját vallását ebben a tekintetben magasabb rendűnek tartotta, mivel az meghaladta a földrajzi és nyelvi értelemben korlátozott vallásokat:

E vallás, amit én választottam, tíz dologban felette van és jobb, mint a régiek többi vallása. Elsőként: a korábbi vallások egy országban és egy nyelven léteztek, de az én vallásom olyan, hogy minden országban és minden nyelven megjelenik, és távoli országokban is tanítani fogják.¹⁵

Ez a földrajzi és nyelvi síkon bejelentett egyetemesség-igény, néhány egyéb jellegzetességgel együtt (pl. a tanítás saját kézzel való leírása), egyedülállónak tekinthető az antikvitásban.¹⁶

Ezt az egyetemesség-igényt Mānī kiegészítette azzal az elképzeléssel, amely szerint az általa elismert vallások alapítói (Zarathuštra, Buddha, Jézus) eredetileg ugyanazt az igazságot tanították, mint ő, de mivel tanításaikat nem sajátkezűleg jegyezték le, így a tanítványok gondatlansága, illetve tudatos hamisítása révén eltorzultak, és az akkori, III. századi formájukban megújításra, felülírásra szorulnak.¹⁷

Másodszor: a korábbi vallások addig (voltak rendben), ameddig szent vezetőjük velük volt, mikor azonban a vezetőket felvezették (= meghaltak), a vallásuk összezavarodott, és hanyagok lettek a parancsolatok és a kegyes munkák (megtartásában).¹⁸

Annak ellenére, hogy Mānī saját magát a korábbi küldöttek betetőzésének látta és láttatta, az al-Bīrūnīnál (*al-Āthār al-bāqīya*) szereplő kifejezés, amely szerint ő 'a próféták pecsétje' (*khātam al-nabiyīn*),¹⁹ úgy tűnik, nem Mānī saját szavait adja vissza, hanem a *Korán* (33,40) terminológiáját alkalmazza *bona fide* Mānī szerepére.²⁰

σύνειμί σοι ἐπ[ί]κουρος καὶ ὑπερασπ[ι]στὴς ἐν παντὶ τόπω[ι κα]θ' ὃν ἂν λαλήσῃς π[α]ν[θ] ὅ]σα σοι ἀπεκάλυψα.

¹⁵ GARDNER — LIEU 2004, 109. M5794/I/R/3–13 (BOYCE 1975, 29): *y(n) / (dy)n yg mn wcyd '(c) / 'b'ryg'n dyn 'y pyšyng'n / [pd] dḥ xyr fr'y 'wd / [wy]hḍr 'st. yk kw dyn 'y / [']hyng'n pd yk šhr 'wd yk / 'zw'n bwd °° 'yg dyn 'y mn / 'd kw pd hrw šhr 'wd p[d] / w(y)sp 'zw'n pyd'g bw'd ° / 'wd pd šhr'n dwr'n / qyšyḥ'd*. Lásd még HUTTER 1988, 5; ASMUSSEN 1975, 12. Egy rendkívül hasonló tíz pontot említ a *Kephalaia* 370,29–375,6 (FUNK 1996, 370–375).

¹⁶ PANAINO 2004, 251.

¹⁷ HUTTER 1988, 49; PANAINO 2004, 251.

¹⁸ GARDNER — LIEU 2004, 109. M5794/I/R/13–20 (BOYCE 1975, 29): *dwdyg kw dyn / 'y pyšyn '(n)dwm d's / s'r'r'n p'q'n 'ndr / bwd hynd °° 'wd c'wn / s'r'r'n 'hr'ft hynd / 'ygyš'n dyn whwryd 'wd / pd 'ndrz 'wd qyrdg'n swst bwd hynd*.

¹⁹ „Evangéliumában, amelyet az ABC 22 betűjének sorrendjében írt, azt említette, hogy ő a Mesiás által jó hírként ígért Paraklétos, és hogy ő «a próféták pecsétje»” (SIMON [ford.] 2011c, 343).

²⁰ STROUMSA 1986; SIMON 1987, 311; DÉRI 2010, 95–96.

1. Manicheusok és uralkodók

Mindenekelőtt érdemes kiemelni, hogy Mānī, illetve követői elsőként általában az adott terület uralkodójához fordultak, hogy meggyőzzék őket arról, érdemes támogatni a manicheus tanok terjesztését.²¹ Mānī meglehetősen otthonosan mozgott a szászánida Irán udvari, arisztokrata világában,²² nem elképzelhetetlen, hogy ez részben annak is köszönhető, hogy számos egybehangzó hagyomány szerint ő maga a Szászánidákat megelőző Aršakida uralkodócsalád egyik oldalágából (Kamsaragān) származott.²³

A következőkben áttekintek néhány olyan fontosabb forrást, amely Mānī, illetve valamely magasabb rangú manicheus térítő és egy-egy uralkodó találkozását rögzíti.²⁴ Mivel a leírásokat a legtöbb esetben az egyébként jelentős manicheus hagiográfiai irodalom hagyományozta ránk, ezekben természetesen keverednek a történeti és a legendás elemek.

1.1. Mānī és Tūrān šāh

Mānī első térítőútja (240–242) egy hajóút után a mai Indiától északnyugatra, Irán keleti részén (a mai Baluchistānban)²⁵ található királyságba vezetett²⁶ (akkori fővárosa Kuzdār), ahol a hagyomány szerint megtérítette Tūrān buddhista királyát, Tūrān šāhot.²⁷ A térítés eszköze ezúttal az uralkodó előtt bemutatott csoda volt, melynek során Mānī egy aszkétával együtt a levegőbe emelkedve folytatott beszélgetést, amit látva Tūrān šāh azt mondotta: „Mindezek közül te vagy a legnagyobb és a legfényesebb, mert te valóban maga buddha vagy.”²⁸

²¹ SUNDERMANN 1986, 14a.

²² JONG 2008, 92.

²³ KLÍMA 1958, 341–342; HALOUN — HENNING 1952, 190. Mānī nemesi származása első megközelítésben természetes legendának tűnhet, néhány kutató meg is kérdőjelezte a hitelességét (SCHEFTELOWITZ 1933), TARDIEU (2008, 2–3) pedig lényegében a kereszténység imitációját látja benne. Bár Mānī maga valóban soha nem említi nemesi származását, a nemesi származás valódisága mellett szól az az érv, hogy a Szászánidák uralma alatt nem fűződhetett érdeke a manicheus közösségnek ahhoz, hogy az előző, legyőzött dinasztiahoz kapcsolja Mānī személyét (PANAINO 2004, 250).

²⁴ Vö. ORT 1967, 209–224.

²⁵ ASMUSSEN 1975, 17.

²⁶ PANAINO (2004, 249) szerint Mānī keleti missziója (Tūrān, Makrān) oka az lehetett, hogy a Szászánidák csak nemrég voltak a trónon, Mānīnak nyugaton nem volt támogatása, keleten átláthatóbb és egyértelműbb volt a politikai helyzet, így ott nagyobb hatása lehetett Mānī személyiségének, ezenkívül talán Tamás apostolt is követni akarta (ahogy ezt pl. WIDENGREN vagy TARDIEU feltételezi).

²⁷ I. Šābuhr híres felirata, a Ka'ba-ye Zardošt Tūrānt is mint a szászánida Irán részét említi (CALLIERI 2004), vö. LIEU 1992, 71.

²⁸ SUNDERMANN 1971a, 372–373; ASMUSSEN 1975, 19. M48/I + M1306/II + M5911 + M1307 (BOYCE 1975, 35): *‘c ’ymyn hrwyn tw wzrgystr ’wd rwšnystr ’yy, čy pd r’štyfti tw wxd bwt ’yy*. Egy másik töredékben (M8286) Tūrān šāh távolról meglátja, és így szól hozzá, Mānihoz: „Te vagy a buddha,

1.2. Mānī és Mihršāh

Mānī keletről szintén hajóval érkezett vissza, érintette Mēšūnt és Susianát, ahol sikerült megtérítenie I. Šābuhr két testvérét, Mihršāhot és Pērōzt. Az utóbbi megtéréséről így számol be egy Turfánban talált párthus töredék:

MĚŠŪN URA, MIHRŠĀH.²⁹ Távolabb volt a királyok királyának, Šābuhrnak egy testvére, Mēšūn ura, akit Mihršāhnak hívtak és igencsak ellenséges volt az Apostol [Mānī] vallásával (szemben). Létrehozott egy kertet, (így gondolkodva): „(A kertem) rendkívül szép és kivételesen nagy, nincs hozzá fogható.” Ekkor (felismerte) az Apostol, hogy a megváltás ideje közel van, felkerekedett tehát, és elment Mihršāhhoz, aki éppen nagy örömmel lakomázott kertjében. Így szólt az Apostol: „(Üdvözlég) []!” M[ihršāh] pedig így szólt az [A]postolhoz: „A Paradicsomban, melyet te hirdetsz, van-e olyan kert, mint az enyém itt?” Ekkor az Apostol felismerte hitetlen gondolatait, és csodálatos hatalmánál fogva megmutatta neki a Fényparadicsomot, az összes istenséget, istent és az élet halhatatlan levegőjét, a különféle kerteket és más csodálatos jelenségeket, melyek ott vannak. És (Mihršāh) három órán keresztül feküdt lent (a földön), és amit látott, szívében megőrizte. És az Apostol kezét a fejére helyezte, ő pedig magához tért. Ahogy felkelt, az Apostol lábai elé vetette magát, és megragadta jobb kezét.³⁰

A történet csodálatos elemein felül hozzá kell tenni, hogy Mihršāh személye más forrásból nem ismert, neve nem szerepel a Szászánida királyi család listáján.³¹ Ez azért is meglepő, mert Šābuhr másik testvére, Pērōz mindenképpen történeti személy volt. Mivel 262 környékén már Šābuhr egyik fia uralkodott Mēšūnban,³² Mihršāh csak előtte lehetett uralkodó, ami egyébként egybeesik azzal az általános elképzeléssel, hogy Mānī 242 után tért vissza az „indiai” útjáról. A párthus, középperzsa Mēšūn, illetve a középperzsa Mēšān (görög Μεσ(σ)ήνη, Χαρακηνή, latin Characene [Plinius], szír Maysān/Mayšān, arab Maysān) királysága az Eufrátesz és a Tigris torko-

mi pedig bűnös emberek [tw bwt 'y, 'wd 'm'h mrdwhm 'st'gr hym'd].” (SUNDERMANN 1971, 103–104; ASMUSSEN 1975, 19; BOYCE 1975, 36).

²⁹ Az eredeti kézirat (http://www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta/m/images/m0047_seite2.jpg, megtekintve: 2011. 01. 03.) ez a középre helyezett rész piros színű, tehát az adott történet címét jelzi.

³⁰ M47/I párthus töredék (a másik oldalán egy középperzsa példabeszéd található). A fordításokat lásd ORT 1967, 68–69, ASMUSSEN 1975, 20, SUNDERMANN 1981, 102–103, KLIMKEIT 1993, 211–212. A párthus szöveg: ORT 1967, 67–69; BOYCE 1975, 37–38; SUNDERMANN 1981, 102–103; WEBER 2009, 1: °°° myšwn xwd'y °°° / °°° myhr (š)h °°° / byd š'bwyr š'h'n š'h br'd / bwd (m)yšwn xwd'y w: myhr š'h / n'm (')h'z ° w: (')[w] fryštg (d)yn / š(ky)ft dwš(myn b)wd ° (')wš / bwdyst'n wy(r')[š]t 'yw k(w) nyw / 'rg'w w: škyft gš'd kw kyc / h'w(s)r ny 'st ° 'dy'n fryštg / z(n')[d] kw bwg jm'n nzd gd 'dy'n / (x')št w: prw'n myhr š'h šw[d] / (ky pd) bwdyst'n pd bzm 'h'z / pd wzrg š'dyft ° 'dy'n fryštg / d(rw)[d] [st (f)rm'd / 'dy'n (m)[yhr *š'h *w f]ryštg w'xt / kw 'ndr why[š]t (ky) tw n'm bryh / 'w'gwn bwdyst'n 'h'd cw'gwn / 'ym mn bwdyst'n ° 'dy'n fryštg / z'n'd hw 'w'wryg prm'ng 'dy'n / pd wrc nm'd whyšt (r)wšn 'd / hrwyn bg'n yzd'n w: w'd 'nwšg / cy jywyr ° w: (bw)dyst'n wysp / zng w: 'nyc (g)w'nyg dydn cy 'wwd / hmpd 'by'wš kft yd 'w hry / jm'n w: cy dyd pd zyrd 'by'dgr / dyrd ° 'dy'n fryštg dst pd sr / 'wyst'd 'w 'wš 'gd ° kd 'br / x'št pd fryštg p'd kft dšn / pdgryft.

³¹ SUNDERMANN 1981, 101; WEBER 2009, 1–2.

³² I. Šābuhr 262/263-ra datált feliratán (Ka'ba-i Zardušt) Myš'n királyaként már ő szerepel (SUNDERMANN 1981, 102, n. 2).

latánál feküdt, részben önálló politikai körzet volt a Szeleukidák, a párthusok és a Szászánidák alatt, fővárosa (Charax Spasinou) egyébként már a párthus időkben ismert volt Indiával való kereskedelmi kapcsolatáról.³³ A *Kölni Mānī-kódex* (144) említi a fővárostól nem messze lévő várost, Faratot (Φαρὰτ), ahonnan Mānī indiai útjára elindult.³⁴

Mihršáhhall való találkozása után Mānī Pērōzzal is találkozik,³⁵ az M267 és M314 töredékekben Mānī Šābuhrtól és Pērōztól, az úrtól (*pyrwz xwd'y*) is kap menlevelet, hogy szabadon téríthessen Iránban.³⁶

1.3. Mānī és I. Šābuhr

Miután két testvérénél sikereket ért el, Mānī I. Šābuhrhoz (ur. 240–272) ment, aki fogadta a szászánida udvarban, Ktésiphónban (a mai Bagdadtól 35 km-re) és engedélyezte neki, hogy vallását az egész birodalomban terjesszesse.³⁷ Úgy tűnik, Šābuhr korábbi, Mihršáhhhoz hasonlóan ellenséges szándékát Mānī egy csodálatos jelenés révén változtatta meg:

A manicheusok azt mondják, hogy amikor Mānī elébe (Šābuhr elé) járult, akkor a vállain mintha két fényes lámpás jelent volna meg. Midőn Sáhpúr (= Šābuhr, KG) megpillantotta ezt, kifejezte a bámulatát és igencsak megnőtt a szemében. Eredetileg azt tervezte, hogy megtámadja és megöli őt, ám amikor találkozott vele, akkor tisztelet fogta el iránta, és örvendezett neki. Megkérdezte őt, hogy mi járatban van, és megígérte, hogy (újabb kihallgatásra) visszatérhet hozzá. Mānī több kívánsággal állt elő, így azzal, hogy (Šābuhr) részesítse kegyében a híveit az országban és birodalma különböző vidékein, s szabad átjárásuk legyen az országban, ahová csak menni akarnak. Sáhpúr pedig igenlően felelt mindenre, amit Mānī kért. Mānī ezután Indiában, Kínában és Khurászán népe között térített, s kijelölte minden vidékre egy-egy tanítványát.³⁸

Az indiaiak országából átkeltem a perzsák földjére. Perzsia földjéről pedig Babilón földjére jöttem, Meszéné és Ozeosz országába. Megjelentem Sáhpúr (kopt *σαπωρης*, KG) királynál, ő pedig nagy tisztelettel fogadott engem, és megengedte nekem, hogy utazzam [...], hirdetve az élet szavát. Eltöltöttem még néhány évet [...] a kíséretében, sok évet Perzsiában, a párthusok országában Adiabenéig és a római birodalom provinciáinak határáig.³⁹

Viszonylag keveset tudunk arról, hogy Mānī pontosan mit tett a következő harminc évben, úgy tűnik, lényegében folyamatosan missziós utakat végzett vagy szervezett. Ezen túl a Szászánida uralkodó is igény tartott rendszeres jelenlétére: Mānī

³³ WEBER 2009, 2, n. 8; SCHUOL 2000, 280–284; HANSMAN 1991/2011.

³⁴ A Charakénével kapcsolatos manicheus forrásokat összegyűjtve lásd SCHUOL 2000, 167–179.

³⁵ SUNDERMANN 1986–87. III, 58–59: „Ezután (Mānī) találkozott Fīrūzzal [Pērōz], Šābūr [Šābuhr] ibn Ardashīr testvérével, és Fīrūz vitte testvére, Šābūr színe elé.” Vö. *al-Fihrist* (FLÜGEL 1862/1969) 52,1–2 [DODGE 1970, 776].

³⁶ SUNDERMANN 1981, 106 — az itt szereplő Pērōzról lásd uo., n. 7. Šābuhr hasonló leveléről számol be a kopt *Homíliák* (48,2–5) című mű.

³⁷ Kettőjük kapcsolatáról lásd HUTTER 1988, 16–24.

³⁸ SIMON (ford.) 2011b, 316–317, *al-Fihrist* (FLÜGEL 1862/1969) 52,3–10. Vö. ORT 1967, 214.

³⁹ *Kephalaia* 15,29–16,2 (HASZNOS [ford.] 2011, 125). Lásd még *Homíliák* 48,1–9 (HASZNOS 2011, 177), HUTTER 1988, 16–25.

gyakran utazik Šābuhrhoz Ktésiphónba és tér vissza tanítványai közösségébe, az utóbbiak már azt kívánják, bárcsak két Mānī lenne, az egyik mindig a szászánida udvarban tartózkodhatna, a másik pedig velük.⁴⁰

Egyes arab források szerint (al-Ya‘qūbī, al-Mas‘ūdī, Mirxond, al-Bīrūnī) Mānī-nak sikerült egy bizonyos időre megtérítenie Šābuhrt,⁴¹ a feliratok alapján azonban egyértelműnek tűnik Šābuhr zoroasztriánus meggyőződése.⁴²

1.4. Egy király megtérése

A *Kölñi Mānī-kódex* beszámolója szerint egy alkalommal Mānī szellemi ikertestvére (‘Syzygosa’) a prófétát egy sűrűn lakott vidékre vitte. Mikor Mānī megérkezett, a király és kísérete leszálltak szekerekéről, Mānī üdvözölte őket, ezután pedig a királynak és udvarának több napig prédikált. Az egyik alkalommal csodás módon maga a Syzygosa is megjelent, és ez a jelenség meggyőzte a jelenlévőket a tanítás igazságáról, ettől az időtől fogva tehát Mānī terjeszthette tanait abban az országban.⁴³ S. N. C. Lieu szerint ez a leírás talán a fent említett Tūrān šāh megtérése, egy eredetibb változatban.⁴⁴

Mānī fent említett, sikeres missziói mellett meg kell említeni a sikerteleneket is: a 76. *kephalaion* tanúsága szerint Mānī úgy látta, tanításait a világ nem kívánja befogadni, s bár missziói következtében az indiaiak, a perzsák és a párthusok földje is „megremegett”, tanításait végül mégsem tették magukévá.⁴⁵ Ez az elutasítás azzal tetőzött, hogy I. Wahrām Mānīt az udvarába hívatta, majd a zoroasztriánus főpap (Kirdēr mōbēd) befolyására 276 körül kivégeztette.⁴⁶

1.5. Mār Ammō és Gabryab térítése

Mānī életében és halála után tanítványai is nagy sikereket értek el a térítésben. Keletre küldött misszionáriusa, Mār Ammō megtérítette Varūz (Varuč) uralkodóját, Havzāt. Varūz Irán és India határán feküdt, Balkhtól délnyugatra, később Gharč(istān) néven lett ismert.⁴⁷ Az uralkodó, Havzā megtérését, és az azt megelőző csodát egy párthus és egy ujjur töredék említi.⁴⁸

⁴⁰ *Kephalaia* 183,10–188,29 (HASZNOS 2011, 166–167).

⁴¹ PANAINO 2004, 252.

⁴² LIEU 1994a, 36. Ugyanakkor meg kell említeni, hogy Mānī a szászánida udvarban tudatosan úgy lépett fel, mint az elődjének tekintett Zarathuštra tanainak megújítója, tehát mint akinek tiszta tanítását újból hirdeti (HUTTER 1988, 18).

⁴³ CMC 130,1–135,2; RÖMER 1994, 72–88; GARDNER — LIEU 2004, 70–71.

⁴⁴ LIEU 1992, 72; 1994a, 23, n. 8.

⁴⁵ HASZNOS 2011, 166–171.

⁴⁶ HENNING 1942.

⁴⁷ BOYCE 1975, 42.

⁴⁸ M 216b (HENNING 1945; BOYCE 1975, 42; SUNDERMANN 1981, 24–25; 1986–87. II, 281–283; KLIMKEIT 1993, 206). Az ujjur töredékben (ZIEME 1975, 50–52) Hvz-a [Hβz’] mint a Fény-Nus szeretett fia (*nom qutī tngri-nng amraq oγul-i*) szerepel.

Szogd töredékek arra utalnak, hogy Mānī egy másik tanítványa, Gabryab örmény területen térített.⁴⁹ Rēvānban Gabryab keresztény vezetőkkel vitázott az uralkodó udvarában, aminek hatására az uralkodó megtért.⁵⁰

1.6. Abiēsou és Palmyra királynéja

Addā, Mānī legfontosabb nyugati misszionáriusa Palmyra királynőjének (Taḏī) testvérét, Nafšāt gyógyította meg.

... [az Ūr Mān](i), az Apostol nyilvánosan odament Nafšā elé, kezét (rá)helyezte és Nafšā azonnal meggyógyult, teljesen fájdalom nélkülivé lett. Mindenki meglepődött ezen a nagy csodán. És sokan voltak, akik az igazságot is elfogadták. És Nafšā testvére, Taḏī királyné, a császár felesége nagy ... Mār Addā elé jött és tőle ... megkapta az igazságot.⁵¹

Egy kopt töredék (P 15997) alapján pedig egyértelműnek tűnik, hogy egy Abiēsou (szír Abī-Yešū) nevű manicheus tanító ugyanezen királynő (Θαλασσα) udvarában jelent meg, és a királynő támogatását élvezte.⁵² Abiēsou két tanítványát (Sethel és Abzakyā) Abiran tornyához küldte, egy ott bemutatott csoda pedig a Lahmida uralkodó, Amarō figyelmét keltette fel, aki ezután meghívta a manicheusokat udvarába, és az új vallás védelmezőjeként lépett fel.⁵³

1.7. Miwumosi fuduodan és Wu Zetian

Az 694-ben a kínai udvarba elsőként érkező manicheus küldöttet Wu Zetian 武則天 császárnő (ur. 690–705) határozottan kedvezően fogadta, ami az egyébként szintén a császárnő kegyeit élvező buddhistákat feldühítette, mivel riválisukat látták az új valóságban:

Wu Zetian uralkodása alatt e tanító egy kiváló tanítványa, Miwumosi püspök [*fuduodan*] kapott audienciát [a császári udvarban]. A buddhista szerzetesek irigykedtek rá, megtámadták, és akadályokat gördítettek elé. (Wu) Zetian (császárnő) azonban örvendezett tanításainak, és marasztalta, hogy magyarázza el szent könyveik (értelmét).⁵⁴

⁴⁹ Egy másik megtért örmény uralkodóról (*b't, baat*), aki Mānīt utolsó útjára is elkísérte, lásd KLÍMA 1958A; LIEU 1994a, 36. A grúz térítés lehetőségéről lásd MGALOBILISHVILI — RAPP 2011.

⁵⁰ So 18224 (SUNDERMANN 1981, 45–49); TM 389d/R/1–V/40 (SUNDERMANN 1981, 45–49).

⁵¹ GARDNER — LIEU 2004, 113; GNOLI 2003, 214; TUBACH 1996. So 18223 + So 18222 (= T. M. 389c) (SUNDERMANN 1981, 42): [*mrn'n*](y) *βr'y-štk 'nkm'ny 'wxšt ZKwy nβš' pt'y-cy rtxw δstw cwpr w'sty rty ywnyδ ZK nβš' py'mt' ZY 'krt' 'ny-t'kw 'pw xwy-ch. rty ZK my-wn mrtxm'y-t pr RBk' wrz krz wyδ'(s)'nt rty γ-rβ "δ'y-t ky ZY ptnw'kw ršty'kh pcyγ-'z-'nt rtms ZKh t'δyyh xwt'-ynh nβš' xw'rh ZKn kysr δβ'mpnwh pr RBk' [](Kn) mr"tt' pt'y-cy "γ-t ršc ZKwh [] ršty'kh pcyγ-'z.* Egy hasonló kopt szövegről (P15997/R/10–34) lásd PEDERSEN 1997, 196. Egy másik szogd töredékben a meggyógyult és megtért Nafšā nővérehez, Taḏī királynéhoz intéz néhány szót a manicheizmussal kapcsolatban, lásd GNOLI 2003, 215–216.

⁵² PEDERSEN 1997, 194–196.

⁵³ LIEU 1994a, 30, 37.

⁵⁴ *Minshu* 7.32a: 至武則天時，慕闍高弟密烏沒斯拂多誕復入見，群僧妒譖，互相擊難，則天悅其說，留使課經。

A kínai manicheizmus későbbi története során volt alkalom, amikor a kínaiaknak tiltották, de a Kínában élő szogdoknak engedélyezték a vallás gyakorlását (Xuanzong 玄宗 rendelete 732-ből), máskor pedig a császár a buddhizmussal s más idegen vallásokkal együtt rendkívül szigorúan üldözte (Wuzong 武宗 842–845 között).⁵⁵

1.8. A manicheusok és az ujjur kagán

A Karabalgaszuni felirat tanúsága szerint az An Lushan 安祿山 és Shi Siming 史思明 nevéhez kötődő felkelés (756–763) leverésére érkező ujjur csapatok Chang'anból 長安 vittek magukkal négy *electust*.

[763-ban] (a kagán) négy szerzetessel, köztük *Ruixivel*, tért haza, akik kifejtették és dicsérték a Két Princípiumot és alaposan elmélyedtek a Három Korszak(ról szóló tan)ban. [...] „Mostanra megbántuk korábbi vétkeinket, és ezentúl az igaz tanítást akarjuk szolgálni.” [...] Mikor a (manicheus) vallási vezető meghallotta, hogy (az ujjurok) elfogadták az igaz vallást, rendkívül magasztalta [...] a szerzeteseket és szerzetesnőket arra a területre vezették, hogy terjesszék és magasztalják (a Tant). Ezek után [...] a *mushek* és a tanítványok tömegei⁵⁶ szelvényben-hosszában bejárták (a birodalmat), mindenhol tanítottak és térítették. [...] (A kagán uralma alatt) a szerzetesek csoportja (a kagán) békességében (részesült), a hallgatók pedig boldogan és békességben éltek.⁵⁷

L. Clark több tanulmányában amellet érvelt, hogy az ujjurok már korábban, tehát 762/763 előtt, valószínűleg egy nyugati hadjárat során találkoztak a manicheus tanokkal és a fent említett chang'ani incidens már a kb. 755/756-ban köttetett ismeretség következménye.⁵⁸ A TM 276a–b ujjur töredékek részletesebben számolnak be a manicheusok és az ujjur Bögü kán találkozásáról, különösen nagy hangsúlyt fektetve az ujjur kagán személyes, benső megtérésére.⁵⁹

Az isteni felség (*tingri*) pedig a Kiválasztottakkal két nap és két éjszaka beszélt ilyen szavakkal. (...) Amiatt, hogy ezt hallotta: *eddig* cselekedetei révén *lelke* nem szabadul meg, félelem fogta el, megremegett, és szíve megindult. Akkor az isteni király Bögü kán maga jött a gyülekezet elé, ahol a Kiválasztottak voltak. A Kiválasztottak előtt letérdelt, meghajolt és könyörgött. A bűnöktől való [...] feloldozást (*krmsuxn*) kérte, és így könyörgött: „(...) Könyörüljete rajtam! Tartsatok meg a *szent* Törvénnyel (*nom*)! Tegyetek engem Kiválasztottá! Szívem mostanáig nem talált *nyugvó*helyet. Egyáltalán nem kívánok a világ tájain (*yer suw* 'föld és víz'), házban, hajlékban élni, és országlásom, testi örömöm, úrságom és hatalmam szememben semmiség immár. És mert nekem így méltóztattatok szólni: «Efféle *rossz* cselekedetekkel *felségt*ek lelke meg nem szabadul. Inkább tér-

⁵⁵ A manicheizmus és a kínai uralkodók viszonyáról lásd KÓSA 2009.

⁵⁶ Itt nem az *auditorokról*, hanem az *electusok* különböző fokozatairól van szó, hiszen a hallgatók nem téríthettek.

⁵⁷ A hozzávetőlegesen 821-ből származó háromnyelvű (kínai, ujjur, szogd) karabalgaszuni felirat kínai részének idevágó passzusai (MORIYASU 2003, Fig. 1: 08–10, 22). 將睿息等四僧入國，闡揚二祀，洞徹三際。[...]『今悔前非，願事正教。』[...]法王聞受正教。深贊虔[...]領諸僧尼入國闡揚。自後□慕闡徒眾，東西循環，往來教化。[...]令僧徒寬泰，聽士安樂。

⁵⁸ CLARK 2000, 2009.

⁵⁹ Ez (részben legalábbis) nyilván ellentmond annak a meglehetősen racionális megfontolásnak (az önálló államiság megőrzése érdekében sajátos, a környezettől eltérő államvallás szükségessége), amit a modern kutatók elsődleges motivációként feltételeznek (SUNDERMANN 2005, 161; SIMON 2011a, 422).

jen a *mi* hitünkre, *jöjjön* a Kiválasztottakhoz és ne szűnjék jó cselekedetet cselekedni [... ...]», szívem megrendült, félelem fogta el. [... ...] *Mostantól fogva*, ahogy ti, Kiválasztottak parancsoljátok, a ti szavatok, tanácsotok szerint élek.” (...) *Amikor* Bögü kán, a szentséges úr (*tingrikän*) e parancsot parancsolta, a sokaság, a köznép, az isteni király előtt leborult, és fennszóval *engedelmeskedett*. Elöttünk, Kiválasztottak előtt is meghajoltak, és szeretettel illettek bennünket. Mindenek *szerfelett* örvendeztek. Másodszor és ismét szerették és hitték az istent. Aztán szüntelen a lelki munkára, jó cselekedetre törekedtek. A boldog és szerencsés király, a kán pedig mindig jó cselekedet cselekvésére biztatja, serkenti és sarkallja egész népét.⁶⁰

Bár a manicheizmus „államvallássá” tétele nem volt problémamentes, maga a már manicheus ujjur kagán a katonailag kiszolgáltatót kínai császártól manicheus templomok engedélyezését kéri. 768. július 18-án egy császári dekrétum valóban engedélyezi, hogy Chang’anban és Luoyangban is épülhessenek „A Hatalmas Felhő Fényessége” (*Dayun guangming* 大雲光明) elnevezésű manicheus templomok, 771-ben pedig a Jangce környékén található számos prefektúrában (Jing 荊, Yang 揚, Hong 洪, Yue 越) is templomot alapíthattak. Mintegy hetven éven keresztül az ujjurok nem pusztán saját maguk gyakorolták a manicheizmust, hanem megtérésük után nem sokkal már Kínában megkezdték a missziójukat, aminek csak a kirgizektől elszenvedett 840-es vereség vetett véget. E csapással véget ért az ujjurok katonai fölénye, és így a kínai császár már nem támogatta a Kínában térítő, ujjurok által támogatott manicheusokat: 842–845 közötti időszakban nem pusztán a buddhizmust, de a manicheizmust is üldözni kezdték. Mindennek ellenére a manicheizmus sem az ujjurok, sem pedig a kínaiak között nem tűnt el: az ujjurok egy csoportja (közülük is elsősorban az uralkodói elit) a kelet-turkesztáni Qočo (Gaochang 高昌) környékén egészen a XI. század elejéig őrizte a manicheus vallást, míg az észak-kínai manicheusok Délkelet-Kínában folytatták tevékenységüket.

2. Mānī tanítványai

Más vallásalapítókhoz hasonlóan a térítés során Mānī is nagy mértékben támaszkodott tanítványi körének kiemelkedő tagjaira.⁶¹ Mind a hitvitázó, mind pedig az eredeti manicheus szövegekből számos tanítvány nevét ismerjük (pl. Mār Sisín, Innaios, Patēg, Mar Zakū, Mār Gabryab, Abizaxyā, Thōmas, Pappos).⁶² A következőkben

⁶⁰ KARA (ford.) 2011, 210–211.

⁶¹ LIEU 1994, 262–263; CHURCH—STROUMSA 1980, 49.

⁶² LIEU 1994, 261–266. Jürgen TUBACH (1997, 392–393) kimutatta, hogy a tanítványok többségének neve sémi eredetű, ezek közül a következőket említi (zárójelben a középiráni, görög vagy kopt változat): Simeon, Abizaxyā [ʿbzxyʿ, אביזאχיא], Nühzādag, Barhabbašabbā [Brhbšbʿ, Βαρζαβαυαβα], Kuštaz [Κουσταῖος, κοῦσταῖος], Salmaios [Σαλμαῖος, σαλμαῖος], Baraiés [Βαραῖης, Βαρβαῖης], Abiēsus [Ἀβιησοῦς, αβιησοῦς], Innaios [Ἰνναῖος, ἰνναῖος], Hanni [Hnyy], Gabriabios [Κβρυ-αβ, Γαβριάβιος, γαβριαβ], Uzzī [ʿwzyy, οζεος], Sisinnios [Σισίννιος, σισίννιος], (Mār) Ammō [ʿmw, αμμως], Pattikios [Ptyg, παττικιος], Addā [ʿdʿ, αδδακ]. Nevük alapján tehát zsidó vagy zsidó-keresztény közösségekből származhatnak, sokuk valószínűleg Mānī korábbi újrake-

két fontosabb tanítványról, a nyugati misszióban kulcsszerepet játszó Addāról⁶³ és a keleti térítést elindító Mār Ammōról szövegek röviden.

Addā személye és neve kapcsán többször merültek fel problémák. Adimantus nevű vitapartneréről Augustinus *Contra adversarium legis et prophetarum* (II 12,41) című munkájában megjegyzi, hogy Mānī (Manichaeus) tanítványa és más néven Addasnak nevezik.⁶⁴ Hasonlóan egymás mellett szerepel a *Hittagadó formulákban* is a két név (Addas és Adeimantos).⁶⁵ J. Tubach szerint az Adeimantosból ('félelem nélküli') nem származhat az Addā rövidüléssel, így csak jelző lehet, ami talán annak köszönhető, hogy félelem nélkül vette fel a harcot a különböző egyéb irányzatokkal, nyíltan vitába szállt velük, műveket írt ellenük.⁶⁶ A középiráni töredékek szerint Mānī a Ktésiphónnal szemben fekvő Wēh-Ardašīrból (görög Kochē, szír Kōkē) küldte Pattikioszal a Római Birodalomba.⁶⁷ Pattikios egy év múlva visszatért, Mānī három írnokot is küldött hozzá, és egészen Alexandriáig elért:

Miután Pateg presbiter egy évet töltött a Római Birodalomban, majd visszatért az Apostolhoz, elküldött az Úr három írnokot és két másik írást Addáinak. Ezeket parancsolta: „Ne vidd tovább, hanem maradj ott, mint egy kereskedő, aki megnyitja kincseit!” (Addá/i/) erőtt vett a dogmákon (más vallásokon, KG) és megbilincselte azokat. Egészen Alexandriáig ment ... Számos térítést és csodát tett ő azokon a területeken. A Küldött vallása előmozdított a Római Birodalomban.⁶⁸

Palmyrában Zenobia testvérét téríti meg, a kopt *Zsoltárkönyvben* (34,13: ⲁⲁⲕⲁⲥ) is előfordul a neve, a kínai *Traktátusban* (5) pedig Atuo 阿駄 néven Mānī beszélgetőpartnere. Addának köszönhető a bibliai szövegek különféle exegetikai módszereinek kidolgozása, melyeket a nyugati manicheusok a misszió során alkalmaztak.⁶⁹ Addā számos művet írt, a manicheus Faustus szerint Adimantus műveit csak Mānī munkái múlják felül.⁷⁰ A IX. századi Phótios pátriárka *Modionként* nevezi meg a művét, melyet Markión alapján az Ószövetséggel szemben írt, ez a hosszú *Hittagadó Formulában* a következő megfogalmazásban szerepel: „az Addasnak és Adeimantosnak tulajdonított mű Mózes és a többi próféta ellen”.⁷¹ Augustinus *Contra Adimantum* című munkája alapján rekonstruálható egy másik műve, a *Disputa-*

resztelő gyülekezetéből került ki. A férfiak között perzsa névvel először a keleti misszió során lehet találkozni, a Mānī életében említett nők viszont gyakran viselnek iráni eredetű nevet.

⁶³ Lásd például LIEU 1992, 90–92; 1994, 263–264; ALFARIC 1919, 96–103.

⁶⁴ *Adimanti opus est, illius discipuli Manichaei, qui proprio nomine [prae nomine] Addas dictus est.*

⁶⁵ LIEU 1994, 236–237.

⁶⁶ TUBACH 1995, 173–174.

⁶⁷ M2, M 216c/M1750, 13941 = T II K / 14285 = T II D 136, lásd TUBACH 1995, 171.

⁶⁸ M2/I/R/i/6–33; SIMON 2011a, 412. n.193.

⁶⁹ SFAMENI GASPARRO 2000, 549. Elképzelhető, hogy bizonyos kisebb antropogóniai újításokat (pl. az embert a démoni arkhónok alkották és nem két démon közössüléséből jött létre [mint ahogy ezt valószínűleg Mānī eredetileg tanította]) is bevezetett (SFAMENI GASPARRO 2000, 555–556, vö. PEDERSEN 2004, 84–85, 192–193). A manicheus exegézisről röviden lásd VICIANO 2004.

⁷⁰ *Contra Faustum* I,2; VI,6.

⁷¹ TUBACH 1995, 171.

tiones,⁷² amely tehát nem azonos a *Modionnal*.⁷³ Az V. századi Chalcedoni Heraclianusra hivatkozva Phótios azt állította, hogy Bostrai Titus (máshol Tarsosi Diodóros) valójában Addā műveit cáfolta, és nem Mānī munkáját, mint ahogy ő hitte.⁷⁴

A másik híres tanítvány, Mār Ammō útja Ḥulwānból vezet Marwba és Baktriába az Oxusig.⁷⁵ Marwban prédikál is, ahol egy későbbi időpontban talán maga Mānī is jár:

Amikor a Fény Küldötte Ḥulwān tartományi városban [Ktésiphón és Hamadán között] tartózkodott, magához hívta Mār ‘Ammōt, a tanítót, aki jártas volt a párthus írásban és nyelvben, és... otthonosan mozgott. Elküldte őt Abarsahrba Ardabán herceggel az írnotestvérekkel együtt, egy könyvfestő kíséretében.⁷⁶

A sokszor idézett történet szerint pedig, mikor Kusán határára érkezik, egy Bagard (Bayard)⁷⁷ nevű szellem feltartóztatja, majd a Mānī által írt *Az Élet Kincse* című műből olvas fel egy fejezetet és így megnyílik előtte a szellem által uralt keleti terület (Kwarāsān).⁷⁸ A valószínűleg Mār Sisin által írt levél Mār Ammōt dicséri, Marwot, Zambot, Kusrōt és Friyadart említi, továbbá hogy „(Zurvandad) magával vitte az *Óriások (könyvét)* és az *Ārdahangot* Marwba.”⁷⁹ Mār Ammō két híres, párthus nyelvű himnuszciklus (*Huyadagmān* és az *Angad rōšnān*) szerzője, amelyek rendkívül népszerűségnek örvendtek keleten.⁸⁰

A fenti két fontos misszionárius tevékenységében feltűnő, hogy nem csak a hagyományos értelemben térítettek, hanem egy adott területen mindketten aktívan és kreatívan alakították a manicheus hagyományt: exegetikai módszereket dolgoznak ki (Addā), önálló műveket alkottak (mindketten legalább két művet, Addā nyugaton inkább filozófiai-exegetikait, Ammō keleten himnuszokat).

Érdemes kiemelni, hogy a manicheus misszió során a nők fontos szerepet játszottak. Egyrészt a manicheus egyházi hierarchiában alapvető szerepet töltöttek be a missziós tevékenységet is végző női kiválasztottak (*electae*): a kopt *Zsoltárkönyv* majdnem minden himnusza (és ebben nincs kivétel az egyes himnuszcsoportok között) Mānī mellett több női nevet, talán vértanút sorol fel a doxológiai részben. A III. századi Alexandriai Theonas pástorlevelében intéz figyelmeztetést a női kiválasztottakkal (*electae*) szemben, akiket a manicheusok különösen nagy becsben tartanak.⁸¹ A Giza

⁷² VAN DEN BERG 2010, 49–122.

⁷³ VAN DEN BERG 2010, 200–203.

⁷⁴ Photius, *Bibliotheca* 85, VAN DEN BERG 2010, 46, 177. Addā és a *Doctrina Addaei* kapcsolatáról lásd LIEU 1994a, 40.

⁷⁵ SIMON 2011b, 317, n. 1195.

⁷⁶ M2/R, SIMON 2011a, 412, n. 193. Egy másik értelmezés szerint a *nbyg’n ng’r* nem a könyv illusztrátorára utal, hanem az illusztrációk könyvére, tehát az *Eikōnra* (SUNDERMANN 2005, 382–383).

⁷⁷ Ptolemaios ír egy Kabultól délnyugatra fekvő βαγάρδα nevű helyről, HENNING (1945, 88 = 1977. II, 228) szerint Ṭāleqān ez az átlépési pont.

⁷⁸ M2 (ANDREAS — HENNING 1933, 303–306; ASMUSSEN 1975, 22).

⁷⁹ Pt. M5815 II (= T II D II 134 II), ANDREAS — HENNING 1934, 857–860 (= 1977. I, 284–287).

⁸⁰ COLDITZ 1995, 40; BOYCE 1954.

⁸¹ *P. Ryl.* III. 469,32–3 (LIEU 1992, 128).

városába érkező manicheus Iulia keresztényeket próbált a manicheus hitre téríteni,⁸² egy lydiai manicheus hívőnek még a sírfelirata is fennmaradt a dalmáciai Salonében (pl. Βάσσα Παρθένος Λυδία Μανιχέα).⁸³

Azontúl, hogy a manicheus női kiválasztottak fontos szerepet töltöttek be a miszsióban, a manicheusok előszeretettel igyekeztek nőket megtéríteni. Bár nem lehet pontosan megállapítani, hogy mennyiben számít toposznak, illetve mennyiben tükrözi a valóságot az a polemikus írásokban gyakran felbukkanó nézet, amely szerint a manicheusok előszeretettel próbálták a nőket saját vallásukhoz csalogatni,⁸⁴ az valószínűsíthető, hogy valamilyen igazságmagva lehetett e leírásoknak. Ez még akkor is így lehetett, ha a polemizáló szerzők a nőket azért tartották a manicheus eretnekség térítése során könnyebb prédának, mert véleményük szerint nem rendelkeztek a megfelelő észbeli képességekkel, hogy megvédjék magukat a manicheusok ostobaságaitól. Ambrosiaster például kiemeli, hogy a manicheizmus különösen vonzotta a nőket,⁸⁵ a 370-es években pedig a páli levelek anonim kommentátora azt írja, hogy a manicheusok az újdonságokra vágyó és a megkülönböztetés képességével nem rendelkező nőket próbálják meggyőzni.⁸⁶ Marcus Diaconus (*Vita Porphyrii Gazensis*, 85–91) úgy fogalmaz, hogy a manicheus tanítás a józan ésszel rendelkezőknek istenkáromlás és öregasszonyok meséje, és kizárólag az esztelen gyenge nőket és gyermeketeg férfiakat képes vonzani.⁸⁷

3. A manicheusok és a kereskedők

Általánosan elfogadott nézet szerint az uralkodói mellett a kereskedői volt az a társadalmi réteg, amely a manicheus misszió történetében kiemelten fontos szerepet játszott.⁸⁸ Ennek egyik oka, hogy a manicheizmus tanítása elítélte a földművelés tevékenységét (ami a földben és a növényekben jelen lévő Fénynek okoz szenvedést), viszont határozottan támogatta a kereskedelmet, mivel annak művelői nem kerülnek konfliktusba a világban szenvedő Fénylélekkel. A manicheus szövegekben a missziót végző kiválasztott (*electus*) visszatérő metaforája a kereskedő, aki kincseit szállítja egyik helyről a másikra.⁸⁹ Egy turfáni töredékben olvashatjuk Mānīnak a nyugaton misszionáló Addā számára küldött üzenetét:

⁸² LIEU 1994a, 56.

⁸³ SCOPELLO 2005b, lásd még SCOPELLO 2005.

⁸⁴ Vö. BURRUS 1991; SCOPELLO 2005a.

⁸⁵ *In ep. ad Tim. ii.* 3. 6–7. (CSEL LXXX/3, 312.4–20), GARDNER — LIEU 2004, 119.

⁸⁶ GARDNER — LIEU 2004, 119.

⁸⁷ GARDNER — LIEU 2004, 126.

⁸⁸ LIEU 1992, 98.

⁸⁹ ARNOLD-DÖBEN 1978, 62–63; LIEU 1992, 98, 1994a, 37.

Miután Pateg presbiter egy évet töltött a Római Birodalomban, majd visszatért az Apostolhoz, elküldött az Úr [Mānī] három írnokot és két másik írást Addának. Ezeket parancsolta: „Ne vidd tovább, hanem maradj ott, mint egy kereskedő, aki megnyitja kincseit!”⁹⁰

A kereskedők és a manicheusok közeli kapcsolatát jól illusztrálja a tény, hogy a manicheusok lejárátását célzó, ugyanakkor számos valós információt is tartalmazó *Acta Archelai* című műben Mānī egyik előfutára Scythianus, az arab (szaracén) kereskedő.⁹¹ Mivel a manicheusok nagy hangsúlyt fektettek műveik lefordítására, a fenti általános elvvel együtt természetes volt, hogy a számos nyelvet beszélő kereskedők csatlakoztak a valláshoz.⁹² A Római és a Szászánida Birodalom közötti politikai konfliktus nem jelentette a két állam közötti gazdasági és kereskedelmi kapcsolatok hanyatlását, a határterületen kereskedők körében általános volt a többnyelvűség (pl. Edessza, Palmyra).⁹³ A manicheus íráshoz legközelebbi palmyrai kurzív írás elterjedt volt a térségben, különösen a kereskedők között.⁹⁴

4. Írás, fordítás, levelezés

Mānī anyanyelve egy keleti arámi dialektus lehetett, de valószínűleg beszélt párthusul és bizonyos szinten középperzsául.⁹⁵ A középperzsául írt és a Szászánida uralkodónak szánt *Šābuhragān* című művet leszámítva Mānī minden művét ezen arámi (szír) nyelven írhatta, bár e művekből eredeti formájukban (Mānī ezirányú erőfeszítései ellenére) semmi nem maradt fenn.

Mānī univerzalisztikus elképzelése szerint tanítását mindenütt hirdetni kívánta, logikusnak tűnt, hogy műveit az adott terület nyelvére le kell fordítani.

Az én reménységem [vallásom] arra rendeltetett, hogy Nyugatra és Keletre egyaránt eljusson, hogy minden nyelven hallják hirdetésének hangját, és minden városban hirdessék.⁹⁶

⁹⁰ M2/R/I/9–33, SIMON 2011a, 412, n. 193.

⁹¹ SIMON 2011a, 412, n. 195; 415, n. 204. Epiphanyos: *Panarion* LXVI,1,8–12, 16,4–17,9 (LIEU 1992, 99).

⁹² Peter BROWN (1969, 102) a manicheusok nyugati hanyatlásának egyik okát éppen a manicheusok támaszának számító kereskedők számának zsugorodásában látta.

⁹³ LIEU 1992, 100; PANAINO 2004, 249.

⁹⁴ LIEU 1992, 102; DURKIN-MEISTERERNST 2000, 163.

⁹⁵ PANAINO 2004, 249; DURKIN-MEISTERERNST 2000, 166–167. Mānī I. Wahrāmnál történő kihallgatásakor jelen van a tolmács (*tarkumān*) Nūhzādag (COLDITZ 1995, 39, M3/R/1–3), ez azonban nem feltétlenül arra utal, hogy Mānī nem tudott középperzsául, hanem inkább arra, hogy az udvarban használt jogi nyelvet nem ismerte kellőképpen, erre pedig az iránta ellenséges érzületet tápláló uralkodó esetében feltétlenül szüksége lehetett (DURKIN-MEISTERERNST 2000, 166–167).

⁹⁶ *Kephalaia* 371,11–14 (FUNK 1996, 371): ταρχελπς δε απак сѣпнγт нес α/тресωκ апсакгωтп ꝑсѣе нес ан апсакпѣ/іе ꝑсесωтме аηρραγ ꝑꝑεσταϣεαῖϣ ρн несπε / τηρογ ꝑсетаϣεαῖϣ ꝑꝑас ρꝑ ꝑꝑολς τηρογ.

A korábbi vallásalapító küldöttekkel szemben, akik csak szóban tanítottak,⁹⁷ Mānī maga írta le műveit, hogy tanításait pontosan őrizték meg tanítványai, és hangsúlyozta, hogy azokon ne változtassanak.⁹⁸

A nagyszabású fordítási munkának köszönhetően manicheus szövegek számos nyelven (latin, görög, kopt, pártus, középperzsa, szogd, ujjur, kínai) maradtak fenn.⁹⁹ A keleti terjeszkedés sajátossága volt, hogy létrejött egy sajátos manicheus írás, amelynek legközelebbi rokona a palmyrai írás, és amelyen a középíráni, majd később az ujjur nyelvű szövegek egy részét feljegyezték.¹⁰⁰ Erre azért volt szükség, mert a korabeli perzsa írást egyrészt túlságosan bonyolult volt, másrészt alapvetően nem alkalmazták vallásos szövegek lejegyzésére.¹⁰¹ A Gwndyš-sal folytatott párbeszédében Mānī az indiai, a szír és a görög írásokat nevezi meg mint legrégebbieket (és amelyek emiatt történeti hitelességre tarthatnak igényt).¹⁰²

⁹⁷ *Kephalaia* 7,27–34; 8,4–8; 371,21–29, vö. HUTTER 1988, 51–52. Érdekes ugyanakkor, hogy a különböző víziókban részesülő, de nem vallásalapító személyekről Mānī úgy vélte, hogy látomásaikat ők maguk írták le: „Ezenkívül sok más is kinyilatkoztatott neki [Ádámnak] látomásban (...) Sok más, ezekhez hasonló dolog is található az ő [Ádám] írsaiban. Hasonlóan, az ő fia, Séth (Séthél) is így írt az ő Apokalipszisében. (...) Még igen sok más ehhez igen hasonló van az ő [Sém] írsaiban, s olyanok is, amiket az angyalok kinyilatkoztattak neki, mondván, hogy írja le azokat emlékeztetőül. (...) [Henóch] mindent látott, és kifaggatta az angyalokat, és ha valamit mondtak neki, bevészte írásaiba. (...) Ő [Pál] pedig magán kívül elragadtatott a harmadik égbe és a paradicsomba, és látott és hallott, és ugyanezt rejtvénytyszerűen fel is véste az ő elragadtatásáról és apostolságáról az elrejtett dolgokba társ-beavatottaknak” (CMC 48–62, DÉRI [ford.] 2010, 99–104 [görög szavak nélkül]).

⁹⁸ *Kephalaia* 6,16–27; 7,18–8,12; 371,21–24.

⁹⁹ A kanonikus irodalom inkább középperzsául, a missziós irodalom inkább pártus nyelven volt hozzáférhető: a pártus szövegek általában himnuszok, imák, homíliák, egyháztörténet és levelek, a kínai és az ujjur szövegeket is ez utóbbiakból fordították, de ez éppen nem a kanonikus irodalom volt. A pártus szövegek régisége kérdéses, az első datált pártus szöveg (M5) 384-ben keletkezett, egy másik, Mānī haláláról szóló szöveg (M8171) pedig azt állítja, hogy Mānī halála után 55 év telt el, ezt tehát 332 körül írhatták (DURKIN-MEISTERERNST 2000, 168).

¹⁰⁰ COLDITZ 1995, 36. Az *al-Fihrist* (tévesen) még a perzsát is számon tartja mint forrást: „Mānī a tanait a mágusoktól és a kereszténységtől vette át; hasonlóképpen az írás, amellyel vallási könyveit írta a szírből és a perzsából származik” (SIMON [ford.] 2011b, 316), de ennek nyilvánvaló célja az volt, hogy kimutassa, a manicheizmus különböző forrásokból összeállított egyveleg. MÜLLER 1904-ben a manicheus írást a szíriai estrangelőval állítja analógiába, KOKOVCOV már 1909-ben felismerte, hogy a palmyrai írás összefügg a manicheussal (DURKIN-MEISTERERNST 2000, 161). LIDZBARSKI (1916) a palmyrai írás eredetét vizsgálta, SCHAEDEER (1927) szerint Mānī megreformálta az írást, és így jutott el egy viszonylag pontos hangmegfeleléseket tartalmazó verzióhoz. LIDZBARSKI későbbi tanulmányában (1927) abból indul ki, hogy Mānī anyanyelve a perzsa volt, az arámi írást tehát csak a könnyebb hozzáférhetőség miatt használta, de ő maga nem változtatott rajta, ez csak akkor történt meg, amikor nem sémi nyelvet akartak vele leírni. ROSENTHAL (1936) szintén a palmyrai írással állítja párhuzamba a manicheus írást, kérdésfeltevése pedig arra vonatkozik, hogy a szerinte pártus nyelvű Mānī miért éppen az arámit választotta (az itt leírt áttekintést lásd DURKIN-MEISTERERNST 2000, 161–162).

¹⁰¹ A. PANAINO (2004, 251) szerint a zoroasztriánus írott kánon kialakulása mögött a manicheusok riválisként történő fellépése sejthető.

¹⁰² SUNDERMANN 1986, 14b.

A középiráni manicheus kéziratokat rendkívüli rendezettség jellemzi, a szóhatárokat szóközzel választották el, a szöveget oszlopokba rendezték, használtak bizonyos írásjeleket, a címeket pedig kiemelték.¹⁰³ A manicheusok papír és írás iránti gondosságát, illetve tiszteletét még ellenfeleik is elismerték.¹⁰⁴

Ibráhím asz-Szindí mondta egy ízben: „Szerettem volna, ha a *zindíqok* (azaz a manicheusok) nem fordítanának olyan túlzott gondot a tiszta fehér papírra, arra, hogy kiválogassák a fénylő és ragyogó fekete tintát, s választékos kalligráfiában jeleskedjenek és buzdítsák a kalligráfusaikat. Valóban, még soha nem láttam a könyvekhez használt papírukhoz hasonlót, és olyan kalligráfiát, ami az ő könyvekben található.”¹⁰⁵

Mānī rendkívül kiterjedt levelezést folytatott, valószínűleg az *imitatio Pauli* jegyében tanítványait és közösségeit folyamatosan biztatta és erősítette levelei által.¹⁰⁶ A *Kephalaia*-ban azt mondja, hogy miközben egyéb művei valójában különböző isteni alakok ajándékai, a levelek csoportja az egyetlen, amely közvetlenül tőle származik.¹⁰⁷ Magukból a levelekből sok címet ismerünk, az *al-Fihrist* 76. levél címét sorolja fel (pl. *A két elvről, Nagy levél Indiába, Wahman levele a száz pecsétjéről, Abá levele a szeretetről, A hallgatókhoz a böjtről és fogadalomról*),¹⁰⁸ nemrégiben pedig az egyiptomi Kellis (Ismént al-Kharab) 3. házában talált leletekből publikálták Mānī néhány levelének kopt verzióját.¹⁰⁹ Mānī kanonikusnak számító levélgyűjteményét a IV. században fordíthatták le koptra és egy másik ott talált forrás (P. Kell. V Copt. 19: 82–83) tanúsága szerint a kellsisi manicheusok számon tartottak egy nagyobb és egy kisebb levélgyűjteményt (ⲡⲏⲁⲃⲓⲛⲓⲛⲓ ⲛⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲓⲟⲛ).¹¹⁰

5. Vizualitás

Számos manicheus forrás utal arra, hogy Mānī 12 és 24 éves korában egy-egy nagyobb, a kettő között pedig kisebb kinyilatkoztatásokban részerült, melyek elsősorban vizuális természetűek voltak.¹¹¹

[Mānī szól:] Az angyalok és a védelmemmel megbízott szentség hatalmainak ereje [révén] oltalmat kaptam. A tudomásomra hozott látomásokkal és jelekkel neveltek, melyek csekélyek és igen rövidek voltak, hogy képes legyek elviselni őket.¹¹²

¹⁰³ DURKIN-MEISTERERNST 2005.

¹⁰⁴ LIEU 1992, 176.

¹⁰⁵ al-Jāhiz, SIMON 2011a, 408.

¹⁰⁶ SUNDERMANN 1986–87. I, 85–86; LIEU 1994, 271, 1994a, 37.

¹⁰⁷ *Kephalaia* 355,15–17 (FUNK 1996, 355): „A nektek különböző időkben írt minden levél azonban az én adományaim és az én ajándékaim. [ⲛⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲁⲓⲉ ϩⲱϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲁⲓⲥⲁⲣⲟⲩ ⲡⲏⲧⲏⲉ / ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲁⲓⲱⲩ ⲟⲩⲁⲓⲱⲩ ⲡⲧⲁⲩ ⲛⲉ ⲡⲁⲣⲙⲟⲟⲩ ⲙⲏ ⲡⲁⲗⲱⲣⲟⲛ]”. Vö. GARDNER — LIEU 2004, 154.

¹⁰⁸ Simon 2011b, 332–335, lásd még DODGE 1970, 799–801.

¹⁰⁹ P. Kell. Copt. 53, 54 (GARDNER 2007, 11–93).

¹¹⁰ GARDNER 2007, 13.

¹¹¹ FRANKFURTER 1997; KÓSA 2001, 40–44.

Ugyanabban az évben, amikor Ardašīr király lett, [...] a koronát, lejött az élő Vigasztaló [Paraklétos, KG] [hozzám], és beszélt velem. Feltárta nekem az elrejtett misztériumot, azt, ami rejtve van a világ és a nemzedék előtt, a mélység és a magasság rejtélyét [misztériumát, KG]. Feltárta nekem a fény és a sötétség misztériumát (...) Általa mindent megértettem és láttam a mindenséget; egyetlen test lettem egyetlen szellemmel (vele, KG).¹¹³

Igen sok a látomás [ὀπτασίαι] és igen nagyok a víziók [θεάματα], melyeket (a Syzygos, KG) ifjúságomnak azon egész idején át mutatott nekem.¹¹⁴

Minden bizonnyal ezekkel a „misztikus” élményekkel is összefügg, hogy Mānī meglehetősen bonyolult kozmogóniai elméletét az írott szövegek mellett vizuálisan is megjelenítette az Εἰκὼν (ἑικὼν) című munkájában.

Mivel az a[postolok], testvéreim, akik előttem jöttek, egyike s[em írta le] bölcsességét könyvekben, mint ahogy én leírtam, és bölcsességüket [sem r]ajzolták le képben, mint aho[gy én lerajzolt]am...¹¹⁵

Magáról a műről alig tudunk valamit, ma már sokan vannak, akik nem osztják H.-J. Polotsky korábban általánosan elfogadott feltevését, hogy az *Eikōn* Mānī *Élő Evangéliumának* illusztrációja lett volna.¹¹⁶ A bizonytalanságot fokozza, hogy az *Eikōn* középiráni megfelelőjének tartott *Ārdahangról* W. Sundermann azt feltételezte, az valójában a *Pragmateia* című munka,¹¹⁷ bár a későbbi perzsa hagyomány egy hasonló nevű műről (*Ertenk*) állítja, hogy Mānī csodálatos festménye, amely miatt próféta-ságot tulajdonítottak neki hívei.¹¹⁸ Az *Eikōn*ról alig rendelkezünk hiteles beszámolóval, a IV. századi Szír Efrémnek az „eretnekek” ellen írt prózai művéből származik egy manicheusoktól, illetve részben magától Mānītól származó leírás, amely egyértelműen színes festményként írja le az *Eikōnt* (szír *yuqnā*), amelyen elsősorban a Sötétség és a Világosság fiai láthatóak visszataszító, illetve vonzó formában megjelenítve. E beszámoló szerint Mānī a szóbeli tan kiegészítésére, illetve annak megértését elősegítendő festette a képet.¹¹⁹

A manicheusok a későbbiekben is fontosnak tartották, hogy műveiket illusztrálják, erről tanúskodnak a Turfán-medencéből előkerült ujgur és szogd töredékek.¹²⁰ Mint már fentebb idéztük, a missziós utakra az írnokok mellett könyvfestők is men-

¹¹² KOENEN — RÖMER 1988, 3. CMC 3,2–12: [διὰ σθ]ένους [τῶν] ἀγ[γέ]λων ἐφυλάχθην καὶ τῶν δυνάμεων τῆς ὁσιότητος τῶν ἐνχειρισθεισῶν τὴν ἐμὴν παραφυλακὴν, οἱ καὶ ἀνέθρεψάν με δι’ ὀπτασιῶν καὶ σημείων ὧν ὑπεδείκνυνόν μοι μικρῶν καὶ βραχυτάτων καθὼς ἐδυνάμην ὑποφέρειν.

¹¹³ HASZNOS (ford.) 2011, 124.

¹¹⁴ DÉRI 2008, 156. CMC 4,7–12.

¹¹⁵ *Kephalaia* 371,25–29 (FUNK 1996, 371): καὶ γὰρ πα/[ποστολ]ος τηροῦν πασινηγ ἐταγεῖ πῦραρ ἀρὰ ἡ/[πογρεῖ] τογχοφια ἀπᾶμε πῦρε ἀπὰκ ἐταῖαρε / [ογ]τε ἡπ[ογ]ζωγραφε πῦτογχοφια ἀτρικων τρε/[ε] ἀπὰκ ἐταῖζωγραφε ...

¹¹⁶ Például TARDIEU 2008, 43–44.

¹¹⁷ SUNDERMANN 2005.

¹¹⁸ LIEU 1992, 175–176; GULÁCSI 2005; ESMAILPOUR 2010.

¹¹⁹ Ephr H 126.31–127.11 (REEVES 1997, 262–263).

¹²⁰ GULÁCSI 2001, a manicheus könyvkultúráról lásd GULÁCSI 2005a.

tek, Mānī „elküldte őt [Mār Ammōt] Abarsahrba Ardabán herceggel az írnotestvérekkel együtt, egy könyvfestő kíséretében”.¹²¹

6. Térítési technikák

A következőkben röviden néhány olyan technikát említek, amelyet a manicheusok *electus*ok (kiválasztottak) alkalmaztak a misszióik során. Ugyanakkor ezek egyike sem mutat fel olyan egyediséget, amelyet más vallások hasonló képviselői ne használtak volna fel, így egy részben és csak röviden tárgyalom őket, különösen azért, mert a többségüket már a korábbi alfejezetekben említettem.

A jól rendezett manicheus egyházi szervezetben az egyház feje (elsőként értelem-szerűen Mānī, utána Mār Sīsin, majd Innaios) után a következő fokozat a 12 tanító.¹²² Az elnevezés arra utal, hogy az ő elsődleges feladatuk volt a missziók szervezése, ugyanakkor nem jelentette azt, hogy az alacsonyabb fokozatúak (pl. a 72 „püspök” vagy a 360 „presbiter”) ne taníthattak volna.

A manicheusok szerették a nyilvános vitákat, azt azonban már nehezebb megítélni, hogy ilyen alkalmakon mennyire voltak sikeresek, hisz a manicheus források ugyanúgy elfogultak lehettek, mint a keresztény egyházatyák művei. A manicheus eredetű *Kölni Mānī-kódex*ben Mānī nyilvános vitában győz le egy „szektát”, pontosabban annak vezetőjét, és így nyilatkozik:

Vit[át] f[olytatott] velem a [hit]társai e[lőtt], de mindenben [alul]maradt és nevet[ést vo]nt magára, így megt[elt irigységgel] és rosszindulattal.¹²³

Egy másik manicheus forrás a nyugaton térítő Addának tulajdonít jelentős sikereket a kifejezetten vallási vitákban.

Adda pedig sokat fáradozott azokon a területeken (a Római Birodalomban, KG), sok kolostort alapított, számos kiválasztottat és hallgatót választott ki, írásokat szerzett, a bölcsességet fegyverré tette, s a ‘dogmákkal’ (szektákkal) szemben lépett fel (ezekkel az írásokkal), és minden vonatkozásban megmenekedett. Erőtt vett a dogmákon (szektákon) és megbilincselte azokat. Egészen Alexandriáig ment. (...) Számos térítést és csodát tett ő azokon a területeken. A Küldött (Mānī, KG) vallása előmozdított a Római Birodalomban.¹²⁴

¹²¹ M2/R (SIMON 2011a, 412. n.193).

¹²² Különböző nyelvű megfelelői: kínai *mushe* 慕闍, középperzsa (*ham*)*mōžag*, pártus *amōžag*, szogd *mwck*; *xwštr*, ujjur *možak*; *xoštr*, kopt ⲙⲏⲟⲩⲁⲓ, latin *magister*, görög διδάσκαλος, arab *al-muʿal-limūna*. A polemikus írásokban számukat egyértelműen a tizenkét apostollal hozzák összefüggésbe (pl. *De haeresibus* 46.16: ad instar apostolici numeri).

¹²³ GARDNER — LIEU 2004, 72. CMC 138,2–9 (KOENEN — RÖMER 1988, 98): [διά]λογον ἐ[ποίησεν π]ρὸς ἐμὲ ἔμ[προθεν] ἀνδρῶν τοῦ αὐ[τοῦ δόγ]ματος. ἐν πᾶσι [δὲ ἡττ]ήθη καὶ γέ-λω[τα ὡφλ]ησεν ὥς καὶ [φθόνου] καὶ κακίας πλη[σθῆναι].

¹²⁴ M2/I/R/i, SIMON 2011a, 412, n. 193. Vö. M216c/R/8–V/13, GARDNER — LIEU 2004, 112: „És Adda sok kolostort alapított és megírt ... és a fény írásait. (És) a (bölcsességet) megragadta a(z egyéb) tanítások cáfolatára. Sok (módszert) talált ki és minden (más) vallás ellen (fegyverként) hasz-

Úgy tűnik, hogy Nyugaton a IV. században a nyilvános vitákban a manicheusok már gyakran védekezésre kényszerültek. Sajátos tanaik elfogadtatása érdekében általában az ellenfél által elismert, vagy legalábbis az ő köreiből származó művekből vett idézetekkel igyekeztek kedvező színben feltűnni a vitára összegyűlt nagyobb tömeg előtt. A kisebb létszámú vitákban szintén a közönség által feltehetően ismert, népszerű művekre hivatkozhattak. Ezek a viták ugyanakkor általában a manicheizmus általános mitológiai felfogásától idegen filozófia síkján zajlottak, és az „unde malum?” („honnét van a rossz”), a lélek és a test viszonya, vagy a „hiányt szenvedhet-e Isten valamiben?” típusú elvont kérdések szerepeltek napirendjükön, alig került viszont szóba a valódi manicheus tanítás, amelyet egyértelműen mitológiai szemlélet jellemez. Úgy tűnik ugyanakkor, hogy a manicheusok elfogadták ezt a helyzetet, Faustus manicheus püspök például keresztény iratok segítségével igyekszik bizonyítani téziseit.¹²⁵

Flavius Justinianusnak a manicheusokkal szemben elsőként halálbüntetést kilátásba helyező 527-es ediktuma után nem sokkal egy nyilvános vita zajlott le a (láncra vert) manicheus Phōteinos tanító és Perzsa Pál között.¹²⁶ A vita három napján egy-egy témát jártak körül a vitázó felek: a lélek keletkezése (1), a két elv (2), a két testamentum (3).¹²⁷ Ezek közül szigorú értelemben leginkább a másodikat lehetne manicheus témának nevezni, de az eredeti manicheus szövegekben valójában ez is olyan axiómaként szerepel, amellyel szemben a legkisebb kétely sem merül fel.

A viták mellett a manicheus térítőik általában jeleskedtek különböző gyógyító tevékenységekben. Mānī már saját magát is gyakran orvosként mutatta be:¹²⁸

„Honnan való vagy?” — kérdezte a király. Én (Mānī) pedig így válaszoltam: „Orvos vagyok Babilón földjéről.”¹²⁹

„Orvos vagyok.”¹³⁰

„Íme, itt az igazak feltámasztója, aki a betegségeket... gyógyítja.”¹³¹

A historiográfiai, illetve hagiográfiai hagyomány szerint Mānī több alkalommal gyógyított.¹³² Gonzak (Γουναζάκ) városában meggyógyítja egy befolyásos ember lá-

nálta őket. És legyőzte a(z egyéb) tanításokat és mindegyiket megszegyenítette, mint ahogy valaki egy hatalmas fegyvert (lenget).”

¹²⁵ COYLE 1999, 358.

¹²⁶ LIEU 1992, 96.

¹²⁷ LIEU 1994a, 114–116; 1997, 222.

¹²⁸ Lásd például *Zsoltárkönyv* 46,1–47; T II D 78a II V; COYLE 1999; TONGERLOO 2000; ORT 1967, 95–101; MA 1999.

¹²⁹ M 566 I R (SUNDERMANN 1981, 23; ORT 1967, 51): *š'ḥ w'xt kw 'c kw 'jy mn w'xt kw bzysk hym 'c b'byl zmyg*.

¹³⁰ CMC 122,7: *ιατρος τυγχάνω*. Erről a részről lásd RÖMER 1994, 1–26.

¹³¹ M 224 (BOYCE 1975, cl): *'ynk, 'yd mwrđ'xyz 'yg w'bryg'n, ky ysk... byš'zynyd*.

¹³² TONGERLOO 2000; KLIMKEIT 1993, 208–211. S. N. C. LIEU (1992, 71) hangsúlyozza, hogy a gyógyítás, akárcsak az előkelő személyek megtérítése a keresztény apokrif aktákban is visszatérő motívum. Az apokrif akták és a manicheizmus kapcsolatáról lásd KÓSA 2011.

nyát,¹³³ egy másik töredék szerint egy Xēbrā nevű *auditor* fiát éleszti fel,¹³⁴ ismét egy másik töredékben pedig az őt elveszejteni kívánó I. Wahrāmhoz intézi a következő szavakat, felidézve elődeinek tett szolgálatait:

Mindig jót tettem veled és családdal. Sok és számos szolgád volt, akiket megszabadítottam a démonoktól és a fúriáktól. És sokan voltak azok, akiket betegségükből talpra állítottam. És sokan voltak azok, akiket a láz különböző formáitól megszabadítottam. És sokan voltak azok, akik a halálhoz érkeztek, és én kiszabadítottam őket.¹³⁵

Hasonlóképpen gyógyítottak Mānī tanítványai is: Palmyrában Mār Addā meggyógyította Nafšāt, Taḏī testvérét,¹³⁶ Innaios pedig hasonlóan cselekedett II. Wahrāmval.¹³⁷ Érdeemes ugyanakkor kiemelni, hogy a perzsa udvarban tett hasonló gyógyítások motívumát a keresztény források is előszeretettel alkalmazták: Albert de Jong kiemeli, hogy miközben a perzsa és az arab források az uralkodó egészségét és testi ügyességét hangsúlyozzák, addig a keresztény források rendszeresen említik a perzsa uralkodók különféle bőrbetegségeit, hogy ezek azután jó alkalmat biztosítsanak a csodás gyógyulásra.¹³⁸

A gyógyítások mellett, mint ezt az egyes uralkodók kapcsán már említettem, számos egyéb csoda is köthető a vallásalapítóhoz: Tūrān šāh előtt Mānī a levegőbe emelkedve folytatott beszélgetést egy helyi bölccsel, Mihršāhnak pedig a paradicsomi kerteket mutatta meg egy eksztatikus vízióban.¹³⁹

7. A kaméleon-misszió

A manicheus térítés egyik egyedülállónak nevezhető sajátossága, hogy missziós területein a legteljesebb mértékben igyekezett magáévá tenni a helyi vallás nyelvezetét, így annak mintegy álöltözetében mutatta be saját tanításait. A manicheizmust e tulajdonsága alapján egyes szerzők a kaméleonhoz hasonlították.¹⁴⁰

¹³³ CMC 121,2–123,13; RÖMER 1994, 1–26; LIEU 1992, 70; GARDNER — LIEU 2004, 69.

¹³⁴ M177/V (SUNDERMANN 1981, 118; KLIMKEIT 1993, 212).

¹³⁵ GARDNER — LIEU 2004, 85. M3/V/13–23 (BOYCE 1975, 45): *cym myšg kyrbggy / kyrd pd šm'ḥ 'wt'n pd / twhmg'n* °° *'wd ws 'wd pr(h)yd / bng 'y šm'ḥ kym dyw 'wd / drwxš 'čyš b(') [bwr](d)* °° *'w[d] / ws bwd hynd* °° *k[ym] 'c / wy(m)'ryḥ 'xyzn'd [h](y)nd.* °° *'wd / ws bwd hynd ky[m] tb / 'wd rrz 'y cnd (s)[']rg 'čyš / 'n'pt.* °° *'w[d *ws bwd] hynd / [k]y 'w mrg md 'wmy[š'n].*

¹³⁶ So 18223; GARDNER — LIEU 2004, 113.

¹³⁷ *Homiliák* 83,21–85,10.

¹³⁸ JONG 2004, 349–350.

¹³⁹ RÖMER 1994, 38–40.

¹⁴⁰ A. PANAINO (2004, 250): „Like a chameleon, Manichaeism changed its colours but maintained its basic gnostic substance.” Elképzelhető, hogy a manicheizmus eredetéről szóló modern, európai viták (a Schaefer-féle *Urform und Fortbildung* kérdése) azért vezethettek egymástól oly különböző eredményekre, mert a régiekhez hasonlóan a modern kutatókat is megtévesztette a manicheizmus mindig változó vallásos nyelvezete (KÓSA 2001, 24; SIMON 2011a, 413).

Az álöltözetek ezen intenzív használata ugyanakkor elsősorban a keleti misszió során került előtérbe (Mār Addā a párthus, Mār Šād Ohrmezd a szogd nyelvű környezetben térített), mivel a keresztény elemek kezdettől fogva részét képezték a rendszernek.¹⁴¹ Bár a szinkretizmus szó használata általában számos problémát vet fel, a manicheizmus kapcsán mindenképpen meg kell jegyezni, hogy a szó teljesen általános értelme szerint is legalább két fázist kell megkülönböztetnünk: az egyik a manicheizmus kialakulásának fázisa, a másik pedig a misszió története során a vallásnak bizonyos újabb, de elsősorban formai jellegű elemekkel való bővülése. Ennek fényében például elmondható, hogy jelenlegi ismereteink szerint a buddhizmus nem gyakorolt lényegi hatást a manicheizmus kialakulására, ugyanakkor a keleti területeken való terjedésére igen. A modern kutató természetesen elsősorban azzal találkozik, hogy a szogd, ujjur és kínai szövegek rendkívül gyakran alkalmaznak buddhista terminológiát, ez azonban a missziós technikát jellemzi, így nem szabad visszavetíteni a manicheizmus létrejöttének körülményeire.¹⁴² P. Bryder 1992-ben vetette fel azt a viszonylag kézenfekvő ötletet, hogy a manicheizmus valódi arcát talán úgy lehetne leghatékonyabban vizsgálni, ha a keleti (pl. kínai) szövegekben a nyugati (pl. keresztény) vonásokat, a nyugati (pl. kopt) forrásokban pedig a buddhista elemeket kutatjuk.¹⁴³ Bár egy ilyen vizsgálat a maga teljességében a mai napig nem történt meg, viszonylag egyértelmű lenne az eredménye: míg a keleti források számos keresztény elemet őriznek, a nyugatiakban alig fedezhetők fel buddhista motívumok.¹⁴⁴

A helyi vallási terminológia természetesen szorosan összefüggött Mānī missziós elképzeléseivel. Ennek egyik programszerű bemutatásában Mānī hangsúlyozza, hogy a saját előfutáraként számon tartott három vallásalapítótól (Zarathuštra, Buddha és Jézus) éppen abban különbözik, hogy ő minden országban és minden nyelven hirdeti tanításait.¹⁴⁵ Ugyanakkor Mānī azt is egyértelművé tette, hogy az általa tanított tudás lényegében megegyezik a fent említett három vallásalapító eredeti tanításával, még ha azokat a tanítványok későbbi nemzedékei el is torzították. A torzítás azonban nem jelenti azt, hogy akár az adott vallás korabeli változatában ne lennének meg az eredeti, tehát a Mānī tanításával megegyező elemek. Éppen emiatt használta Mānī azt a hasonlatot, miszerint minden korábbi bölcsesség mint kisebb folyó futnak az ő tanításának nagyobb folyójába, hogy aztán együtt egy hatalmas folyamot képezzenek.¹⁴⁶

¹⁴¹ SUNDERMANN 2009. M. HUTTER (1988, 5) szerint ugyanakkor Mānī a Római Birodalomba olyan misszionáriusokat küldött, akik a manicheus tanítást a keresztény gnózis ruhájában hirdették.

¹⁴² BRYDER 1992, 336; KÓSA 2001.

¹⁴³ BRYDER 1992, 336.

¹⁴⁴ LIEU 1992, 74. Mānī indiai utazása miatt történeti szövegekben előfordul a *Buddha* vagy az *arhat* szó (lásd PETTIPIECE 2009, 135–142).

¹⁴⁵ *Kephalaia* 371,6–19.

¹⁴⁶ *Kephalaia* 372,11–19, vö. M5794 + M5761/I (HUTTER 1988, 52–53).

A következő három részben néhány példával bemutatom, miként közelítették a manicheus misszionáriusok rendszerüket a keresztény, a zoroasztriánus és a buddhista vallási közeg elvárásaihoz.

7.1. A keresztény közeg

A nyugati (kopt, görög, latin) manicheus szövegek egyértelműen keresztény hatást tükröznek. Mint fent említettük, Mānī rendkívül nagy hangsúlyt fektetett, hogy tanításait írásba foglalja, továbbá, hogy a missziók során ezeket a műveket esztétikailag is vonzó formában másolják. Egyes műveikben a manicheusok ugyanakkor arra is ügyeltek, hogy saját tanításaikat olyan, széles körben elismert szöveghelyekkel támasszák alá, amelyek az adott terület uralkodó vallási alakzatának meghatározó szövegeiből származnak. Ennek a misszióban alkalmazott interpretációs technikának, az „interpretatio Manichaica”-nak egyik fontos sajátossága volt, hogy a kontextusukból kiemelve mutattak be egy-egy szöveghelyet (ez a módszer, mint közismert, nemcsak a manicheizmus sajátja). Nyugaton ilyen autoritativ szövegnek számítottak az evangélium(ok) (a manicheusoknak valószínűleg a *Diatessaron* formájában)¹⁴⁷ és a páli korpusz bizonyos részei, melyeket ritkán kiegészítettek a III–IV. században keresztény körökben népszerű apokrif apostolaktákkal. A következőkben mindhárom típusra mutatok néhány példát.

A manicheizmus alapvető doktrinájának számító ontológiai dualizmusnak, a két birodalom tanának alátámasztásához a manicheusok az evangéliumokban szereplő két fa hasonlatát használták. Tanítványai a Mt 7,17–20 és L 6,43–44-ben szereplő idézetekről kérdezik Mānīt, aki ennek kapcsán tanítást ad a manicheus kozmogónia egyes részleteiről, itt a 2. *kephalaion* elejét és végét idézem:¹⁴⁸

A tanítványai, akik előtte ültek, kérdezték őt (Mānīt, KG), és így szóltak hozzá: „Kérünk téged, urunk, t[anítás] és adj magyarázatot nekünk a két fáról, amelyről Jézus beszélt a tanítványainak, ahogy az Evangé[liumban] írva van, [ahogy ő azt mondta]: «A jó fa jó gyümölcsöt hoz, a rossz fa viszont [rossz] gyümölcsöket. [...] Nincs jó fa, amelyik rossz gyümölcsöt ad, [és nincs rossz fa,] amelyik jó gyümölcsöt ad. [Minden fát a gyümölcseről] lehet felismerni.»” „(...) ezt a két fát, és megkülönbözteti őket egymástól. Ő megérti, hogy nem egymásból lettek, nem egymásból jöttek ki, és nem is egyből jöttek ki!¹⁴⁹ Az az ember, aki megkülönbözteti őket, a fény aiónjába¹⁵⁰ megy majd [...] Aki viszont nem különbözteti meg [...] egymástól, az leesik a (Sötétség)¹⁵¹ földjére.”¹⁵²

¹⁴⁷ PETTIPIECE 2008, 421, n. 5.

¹⁴⁸ Vö. PETTIPIECE 2008, 422–423; COYLE 2008.

¹⁴⁹ A manicheus ontológiai dualizmus megfogalmazása: a Fény és a Sötétség tehát nem egymásból származik és nem is egy harmadik princípiumból ered.

¹⁵⁰ A gnosztikus és manicheus szövegek sajátossága, hogy az aión (αιων) szó általában nem időbeli, hanem térbeli jelentéssel bír, emanációt vagy lakhelyet is jelölhet, a fény aiónja a Fénybirodalomra utal.

¹⁵¹ A szó nem szerepel a szövegben, de a Fénybirodalommal való szembeállítás miatt valószínűsíthető, maga a kifejezés (πκαρ ιπκεκε) számos alkalommal előfordul a *Kephalaia*-ban (31,11; 49,3; 67,33; 68,7; 100,13; 169,13).

¹⁵² *Kephalaia* 17,1–17,9; 23,1–23,4; 23,7–8; HASZNOS (ford.) 2011, 126, 131.

A fa motívumánál maradva, egy sajátosan manicheus mitológéma leírását (az Első Ember alászáll a Sötétség Birodalmába, hogy hatalmától megfossza) szintén egy evangéliumi idézettel (Mt 3,10) támasztja alá a *Kephalaia*:¹⁵³

[Az első h]áború az élő Első Embe[r]é, amelyet a Sötétség Birodalmának királya és minden démon [ellen vezetett] (...) Kivágta és kiszakította az ö[t] (fa) gyökerét [...] a rossz fa gyökereit, mint egy fejs[ze, amint] a Megváltó mondta: „Íme, a fejszét a rossz fa gyökeréhez helyezték, hogy ettől az órától fogva ne hozzon rossz gyümölcsöt.”¹⁵⁴

Pál apostolhoz hasonlóan Mānī is nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy „Ikertest-vérétől” látomásban kapott tanítását, elsődlegesen a korábbi közösségekre támaszkodva, széles körben terjessze.¹⁵⁵ Ezen kívül Mānī híres volt arról, hogy kiterjedt levelezést folytatott a már megalapított közösségekkel, illetve egy-egy tanítványával, Augustinus szerint pedig leveleit Pálhoz hasonlóan („Mānī, Jézus Krisztus apostola”) írta alá.¹⁵⁶ A szintén Augustinus egyik művében fennmaradt manicheus mű, az *Epistula Fundamenti*ben valóban ez szerepel,¹⁵⁷ de hasonló megfogalmazások találhatók számos középiráni szövegben is.¹⁵⁸

Ami az apostolaktákat illeti, Augustinus *Contra Faustum* című apologetikus művében szerepel egy rendkívül tanulságos epizód, melyben a manicheus Faustus arról próbálja meggyőzni keresztény „ellenfelét”, hogy a szűzi életmód tanítása nem csak a manicheizmus sajátja, hanem a keresztény hagyományban, azon belül is az apostolaktákban szintén fontos szerepet játszik.

... Theklát, akit már a házasságban eljegyeztek, (Pál) beszédével az örökös szüzesség vágyára gyújtotta. (...) Ugyanazon a Mi Urunk többi apostolait most elhagyom [nem említem], Pétert, Andrást, Tamást, és a többiek között a szerelemben legjáratlanabbat, szent Jánost, akik ezen jónak gyakorlását szüzek és fiatal fiúk között különböző formában isteni módon nyilvánosan hirdették, ránk és rátok is hagyva azt a formát, ahogyan szűzi életmódot élhetünk. De őket, mint mondtam, elhagyom, mivel őket kizártátok a kánonból, könnyelmű és szentségtörő elmével képesek vagytok démoni tanításokat tulajdonítani nekik. De képesek lennétek-e ugyanezt mondani Krisztusról vagy Pál apostolról, aki, mint tudjuk, szóban is hirdette mindenkor, hogy a nem házasságban élő nők előnyben vannak a házasságban élőkkel szemben, és erre a gyakorlatban is

¹⁵³ Vö. PETTIPIECE 2008, 423.

¹⁵⁴ *Kephalaia* 58,7–8, 16–19: [ⲡⲩⲁⲣⲓ ⲙⲡ]ⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲛⲉ ⲡⲁⲡⲩⲁⲣⲓ ⲡⲓⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲁⲛⲉ ⲡⲉⲧ[ⲁⲥ/ⲉⲉⲥ ⲙⲡ ⲡⲓⲣⲣⲟ ⲡⲡⲁⲡⲕⲉⲕⲉ ⲙ[ⲛ] ⲡⲁⲣⲭ[ⲱ]ⲛ ⲧⲙⲣⲱⲥ (...) ⲁⲥⲩⲱⲱⲟⲧ ⲁⲥⲡⲱⲣⲕ ⲡⲧⲛⲱⲥⲉ ⲙ[ⲡⲧ]ⲟⲥ[. . / [...] ⲡ[ⲟ]ⲥⲉ ⲙⲡⲩⲱⲛ ⲉⲧⲣⲁⲥ ⲡⲉⲛ ⲡⲟⲥⲕⲁⲗⲁⲃ[ⲛ] / [ⲛⲧⲣⲉ] ⲉⲧⲁ ⲡⲥⲏⲣ ⲁⲟⲟⲥ ⲁⲉ ⲉⲓⲥ ⲡⲕⲁⲗⲁⲃⲓⲛ ⲕⲁⲧ ⲣⲁ ⲧⲛⲱⲥⲉ] / [ⲙ]ⲡⲩⲱⲛ ⲉⲧⲣⲁⲥ ⲁⲉ ⲛⲉⲥⲧ ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲥⲣⲁⲥ ⲁⲛ ⲙⲡⲓⲛⲉⲥ.

¹⁵⁵ LIEU 1992, 88.

¹⁵⁶ *Contra Faustum* XIII,4: Omnes tamen eius epistulae ita exordiantur: «Manichaeus apostolus Iesu Christi».

¹⁵⁷ *Contra Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti* 5.6: «Manichaeus apostolus Iesu Christi providentia Dei Patris».

¹⁵⁸ „Ēn, Mānī, Jézus, a barát apostola” (‘n m’ny prystg ḡg ḡḡw ‘ry’m’n) (M17/V/i/12; MACKENZIE 1994, 191); „Mār Mānī, Jézus Krisztus apostola” (mrym’ny βῤῥῡšt’g cy ḡḡw mḡyx’), illetve ennek rekonstruált párthus verziója: „Mār Mānī, Jézus, a Messiás apostola” (mrym’ny cy frḡšt’g cy ḡḡw ‘mḡyh’h) (Ch/So20501/V + Ch/U6546/V/12–13; MORANO 2009, 217).

példát szolgáltatott a legszentebb Thekla esetében? De mi van akkor, ha nem démonok tanítása volt az, amit Pál Theklának, a többi apostol pedig másoknak tanított? Hogyan hagyhatta megörökíteni (Pál) a szentségre való buzdítást, ha az úgymond a démonok akarata és tanítása?¹⁵⁹

Érdemes kiemelni, hogy amint Iustinos a *Beszélgések a zsidó Tryphónnal* című művében ószövetségi idézetekkel igyekszik bizonyítani a kereszténység igazát és magasabb rendűségét a zsidó meggyőződésű Tryphón számára, úgy ezen idézetben a manicheus Faustus gondosan ügyel arra, hogy érvként elsősorban olyan példákat említsen, melyek ellenfelének is elfogadhatóak, így *expressis verbis* hangsúlyozza, hogy azért nem idéz az egyébként saját igazának alátámasztására jól használható egyéb aktákból, mert azokat a vitapartnere mögött álló vallási alakulat már kizárta a kánoni művek sorából, így a vitában számukra nem lehet rá autoritásként hivatkozni. A Pálról és Thekláról szóló történetek gyűjteménye (a *Pál cselekedetei*) ugyanakkor a polémia idején még láthatólag rendelkezett bizonyos kanonikus státusszal,¹⁶⁰ erre a műre tehát joggal hivatkozhatott a manicheus Faustus.

7.2. A zoroasztriánus közeg

A Mānī által írt művek közül a *Šābuhragān*ról biztosan tudjuk, hogy középperzsa nyelven írta I. Šābuhr (ur. 240–272) Szászánida uralkodónak. Míg a többi, szíriül írt könyvéből alig néhány részlet maradt fenn különböző fordításban, ebből a műből viszonylag hosszabb passzusokat tudott összegyűjteni D. N. Mackenzie.¹⁶¹ Ezekből a töredékekből világos, hogy az iráni uralkodónak készített műben Mānī egyértelműen zoroasztriánus terminológiát használt.¹⁶²

¹⁵⁹ *Contra Faustum* XXX,4: „... cum Theclam oppigneratam iam thalamo, in amorem sermone suo perpetuae virginitatis incendit. (...) Mitto enim caeteros eiusdem Domini nostri Apostolos, Petrum et Andream, Thomam et illum inexpertem Veneris inter caeteros beatum Ioannem, qui per diversa professionem boni istius inter virgines ac pueros divino praeconio cecinerunt, formam nobis atque adeo vobis ipsis faciendarum virginum relinquentes. Sed hos quidem, ut dixi, praetereo; quia eos vos exclusistis ex canone, facileque mente sacrilega vestra daemoniorum his potestis importare doctrinas. Num igitur et de Christo eadem dicere poteritis, aut de apostolo Paulo, quem similiter ubique constat, et verbo semper praetulisse nuptis innuptas, et id opere quoque ostendisse erga sanctissimam Theclam? Quod si haec daemoniorum doctrina non fuit, quam et Theclae Paulus, et caeteri caeteris annuntiaverunt Apostoli, cui credi iam poterit hoc ab ipso esse memoratum, tamquam sit demoniorum voluntas et doctrina, etiam persuasio sanctimonii?”

¹⁶⁰ Az V–VI. századra datált, egyebek között éppen a kanonikus és apokrif elkülönítését is célzó *Codex Claromontanus*ban például még szerepel a *Pál cselekedetei* című mű (ELLIOTT 1993, 350; HUBAI 2008, 175). Theklát szüzessége és mártírsága (bár konkrétan nem lett mártír) miatt tekintették szentnek, számos egyházatyja írt róla dicsérőleg (Ambrosius: *De virginibus*; Methodius: *Symposium*; Antiokhiai Severus 97. homíliája; Nyssai Gergely az életrajzában; pszeudo-Aranyszájú János), ami nem jelentette azt, hogy ne lettek volna olyanok (Tertullianus, Cyprianus, Jeromos), akik elítélték (lásd HAYNE 1994; PESTHY 1996; JOHNSON 2006, 231–238). Ezenkívül ábrázolása sokáig szerves része volt a keresztény képzőművészeti hagyománynak (PESTHY 1996, 172. n.17).

¹⁶¹ MACKENZIE 1979, 1980.

¹⁶² SKJÆRVØ 1997, 340.

I. Colditz e terminológiát illetően különböző kategóriákat állapított meg. Elsőként említi a mitológiai alakok azonosítását, ami közös tulajdonságaik alapján történt. Példaként említhető a manicheus Nagyság Atyja, akit a szöveg Zurwānként „fordít”, vagy a manicheus Élő Szellem, aki Mihryazdként jelenik meg. Ez utóbbi esetben elsősorban az eszchatológiában betöltött szerepük hasonlósága miatt azonosult a két elképzelés, ugyanakkor a párthus szövegekben ugyanez az isteni alak, Mihr a manicheus Nappal egyenlő.¹⁶³ A manicheus Ádám a zoroasztrianizmus Gayōmardja alapján azonosul a középperzsa szövegekben Gēhmurddal.¹⁶⁴ I. Colditz másodjára említi a zoroasztriánus terminusok kölcsönzését, például a zoroasztriánus *frašegird* szó alkalmazását a manicheus eszchatológiában. A zoroasztrianizmushoz hasonlóan a manicheizmusban is a démonok (kp. *dēwān*) segítenek Ahremannak.¹⁶⁵ Harmadik kategóriaként az eufemizmusra és körülírásra utal Colditz. Mivel a nesztoriánus keresztényeket gyakran üldözték Iránban, a manicheusok úgy próbálták elkerülni, hogy rájuk is alkalmazzák ezt a vádat, hogy az egyébként még a kínai forrásokban is megjelenő Jézus nevet nem alkalmazták, és helyette például a Xradešahryazd (világ-bölcsesség-isten) összetételt használták.¹⁶⁶

Colditz fontos következtetése, hogy Mānī rendkívüli módon differenciáltan, különböző stílusesszközökkel (*Identifizierung, Entlehnung, Euphemismus, Periphrase, semantische Dichotomie, Ambiguität*) használta fel a zoroasztriánus terminusokat. Mānī nem formálisan és mechanikusan járt el, hanem minden egyes esetben mérlegelhetette, hogy melyik fogalom kellően zoroasztriánus úgy, hogy közben kifejezze a megfelelő manicheus tartalmat, tehát a vallás kibontakozásának kezdetén megteremtett egy középperzsa manicheus-zoroasztriánus terminológiát. Rendkívül érdekes, hogy bár a középperzsa *Šābuhragānt* a későbbi fordítók nyilván jól ismerték, Mānī munkáinak többi középíráni nyelvre történő fordítása során mégsem e mű terminológiáját vették alapul, hanem azokat Mānī szír nyelvű műveiben található istennevek alapján készítették.¹⁶⁷

W. Sundermann kiemeli például, hogy a görög, kopt és szír forrásokban használt ὕλη (‘anyag’) kifejezés, amelyet a manicheusok lényegében a sötétség princípiumának szinonímájaként használtak, a középperzsa fordításban Āz (a mohóság és vágyakozás démona) lett. E „fordítás” oka az lehetett, hogy a zoroasztriánus terminológiában az anyagi világ pozitív jelentéssel bír, így ha a szír fogalmat az ezt jelölő *gētīg* szóval adták volna vissza, azt éppen lényegi, negatív jelentésétől fosztották volna meg.¹⁶⁸

¹⁶³ COLDITZ 2005, 20–21; lásd még SUNDERMANN 1997, 345.

¹⁶⁴ M7984/I/R/II; COLDITZ 2005, 23. Ebben a szövegben Éva Murdiyānagként jelenik meg (HUTTER 1988, 22).

¹⁶⁵ COLDITZ 2005, 21–22.

¹⁶⁶ COLDITZ 2005, 22; HUTTER 1988, 36; COLDITZ (2005, 23) további kategóriákat is bevezet: szemantikai dichotómia, kétértelműség.

¹⁶⁷ COLDITZ 2005, 25.

¹⁶⁸ SUNDERMANN 1986, 15b.

7.3. A buddhista közeg

A belső-ázsiai területeken és Kínában rendkívüli népszerűségnek örvendő buddhizmus a manicheizmus egy későbbi szakaszában (VI–X. sz.) került előtérbe. A középiráni szövegek közül a pártus nyelven írottak már bizonyíthatóan mutatják a buddhizmus hatását, de elsősorban az ujjur és kínai szövegekben lesz ez a hatás meghatározóvá.

Mint korábban már említettük, 240–242 között valamikor Mānī hajóval maga is járt buddhista területeken (Irán keleti vidékén, Indiától északnyugatra),¹⁶⁹ de a buddhizmusról talán edesszai Bardaisantól és a *Tamás-aktából* is lehettek információi.

Átkeltem [áthajóztam] az indiaiak országába és hirdetem nekik az élet reményét, egyszerű válogatást végeztem ott. Abban az évben pedig, amelyben Ardasír király meghalt, Sáh-púr, a fia lett király, és ő [...] Az indiaiak országából átkeltem a perzsák földjére.¹⁷⁰

A fenti kopt szöveg egyértelműen a *ⲭⲓⲟⲡⲉ* ('csónakkal, komppal, hajóval átkelni')¹⁷¹ szót használja mindkét esetben, de ugyanezt erősíti meg a *Kephalaia* egy töredékes szöveghelye, ahol az indiai utazás kapcsán több alkalommal is konkrétan a tengert említi.¹⁷² Mānī talán Pharat kikötőjéből utazott Indiába egy Oggias nevű hajótulajdonos hajójával,¹⁷³ és valószínűleg az Indus-folyó torkolatánál fekvő Dēbben kötött ki, mert két követőjét (Pattikiost és Ḥannīt) oda küldte vissza később.¹⁷⁴ Ahogyan Mānī Pharatban és Rēw-Ardašīrban is támaszkodott a helyi keresztelő közösségekre, talán Dēbben mint kereskedővárosban is voltak ilyen közösségek.¹⁷⁵ Az an-Nadīm nál fennmaradt, Mānī által írt levelek listáján szerepel egy *Nagy levél Indiába* című is,¹⁷⁶ amiből valószínűsíthető, hogy létezett valamilyen manicheus közösség azon a vidéken.

Mānī indiai utazását azért is érdemes kiemelni, mert számos modern szerző szerint ezen út után került a manicheizmus alapvető rendszerébe néhány olyan elem, ami korábban nem vagy nem ekkora hangsúllyal volt jelen. Ilyennek látja például al-Bīrūnī a lélekvándorlás tanát, amit Mānī tehát Indiából vett volna át.¹⁷⁷ A szakirodalomban hasonlóan indiai hatásként szokott felmerülni a kolostori rendszer, az *electusok* parancsolatai és a bűnök megvallása.¹⁷⁸ Míg ezt a három kérdést nehéz egy-

¹⁶⁹ SUNDERMANN 1986.

¹⁷⁰ *Kephalaia* 15,25–29; HASZNOS (ford.) 2011, 124–125.

¹⁷¹ CLACKSON 1998, 100.

¹⁷² Ebben a *kephalaion*ban Mānī alapvetően a missziói sikertelenségéről beszél, itt konkrétan az indiai térítéséről. *Kephalaia* 184,23–185,17 (HASZNOS [ford.] 2011, 167–168): „Amikor a tengeren hajóztam, a hajóval és mentem (...), megmozgattam India egész földjét (...) felálltak ellenem. Akkor többé már nem találtam a fényt, és már nem beszéltem szabadon azon az igaz hangon, amellyel megbíztak. (...) Ismét átkeltem a tengereken, és vittem [...] India. Felmentem Perzsia földjére.” Lásd még TARDIEU 1994, 61–65.

¹⁷³ CMC 144,1–145,11; RÖMER 1994, 132–152; LIEU 1992, 71; GARDNER — LIEU 2004, 73.

¹⁷⁴ SUNDERMANN 1986, 12b.

¹⁷⁵ SUNDERMANN 1986, 13a.

¹⁷⁶ SIMON 2011b, 332.

¹⁷⁷ SACHAU 1888, 54.

¹⁷⁸ BRYDER 1994, 52.

értelműen eldönteni, az bizonyos, hogy a buddhista szókincs nem Mānī „indiai” útja során került be a manicheus szövegekbe, hisz a középperzsa és a szír eredetű alapulót kopt anyagban (a pártussal és a szogddal szemben) nincs nyoma buddhista hatásnak.¹⁷⁹ A buddhista terminológia elsőként a pártus szövegekben jelenik meg:

Ébredjétek, testvérek, kiválasztottak, a lelkek megszabadulásának ezen napján, Mihr hónap tizennegyedikén, amikor Isten fia, Jézus belépett a parinirvánába!¹⁸⁰

Maitreya buddha megérkezett, Mār Mānī, az apostol, elhozta a győzelmet az igazságos istentől.¹⁸¹

A pártus és szogd szövegekben már jelen van számos manicheus-buddhista azonosítás: a Fénybirodalmat például gyakran a nirvána jelöli (pártus *nybr'n*, szogd *nyrβ'n*),¹⁸² számos további szogd kifejezés (*cxš'pt*, *βwsandyy*, *pwrny'n(h)*, *Smyr*), nyilvánvalóan buddhista közvetítéssel, végső soron szanszkrit eredetűre (*śikṣāpada*, *upavasatha*, *punya*, *Sumeru*) vezethető vissza.¹⁸³

A két hosszabb kínai nyelvű manicheus szöveg (az ún. *Traktátus* [BD00256] és a *Himnusz-tekercs* [S.2659]) valamilyen középíráni nyelvből (valószínűleg pártusból) született fordítás. Ezek a fordítások azonban meglehetősen szabadon készültek: a *Himnusz-tekercs* olyan himnuszaiából, melyeknél rendelkezésünkre áll a kínai fordítás és a pártus eredeti is, egyértelműen úgy tűnik, hogy a fordítók számos, sajátosan kínai buddhista kifejezést toldottak hozzá az eredeti szöveghez.¹⁸⁴

A Dunhuangban talált kínai szövegek közül az ún. *Traktátusról* közismert, hogy az eleje és a vége — látszólag legalábbis — a buddhista szútrák fordulatait imitálja.¹⁸⁵ A buddhizmus álruhájának tudatos használata már viszonylag korán (mintegy 40 évvel a 694-es Kínába érkezés után) feltűnt a kínai udvarnak is, amint ezt egy 732-ben született császári ediktum tanúsítja:

Mār Mānī tana alapján véve eretnokség, csalárd módon a buddhizmus nevet használja (magára), hogy ezzel az egyszerű népet becsapja és összezavarja, így elengedhetlenné vált, hogy szigorúan betiltsuk.¹⁸⁶

Úgy tűnik, az udvarban ezúttal pontosan érzékelték a problémát: a kínai manicheus szövegek bizonyos fokig „buddhistául” is olvashatók, egy naív buddhista hívt tehát valóban könnyedén elcsábíthat az újszerű tanítást ismert köntösbe öltöztetett új vallás. A közismertebb példák közé tartozik a buddha (*fó* 佛) szó kínai manicheus használata: a kínai manicheus szövegekben mindenkit, aki a Fénybiroda-

¹⁷⁹ SUNDERMANN 1986, 15a.

¹⁸⁰ MORANO 1995, 132. M104 + M734/R + M459c (BOYCE 1975, 127): *wygr'syd, br'dr'n, wjydg'n, pd 'ym rwc gy'nyn bwxtgyft, pd myhr m'h pd sxt cfrds, kd prnybr'd jysw' bgrwbr!*

¹⁸¹ KLIMKEIT 1998, 243. M801/90–93 (HENNING 1937, 20–21): *mytrg bwł 'gd' mrym'ny fryštq prywj'n 'wrd 'c bgr'stgr.*

¹⁸² TONGERLOO 1984, 246.

¹⁸³ TONGERLOO 1984, 247–250.

¹⁸⁴ BRYDER 1985, 66

¹⁸⁵ LIEU 1995, 363–364.

¹⁸⁶ *Tongdian* 通典 40.11b, *Fozu tongji* T2035, 0474c: 末摩尼法本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，宜嚴加禁斷。

lomból érkezett (legyen az a Nagyság Atyjának konkrét emanációja vagy egy vallásalapító küldött), megillett a buddha elnevezés, ugyanúgy, ahogy a párthus, illetve középpertsa szövegekben *bg* vagy *yzd* ('isten') szó szerepel.¹⁸⁷ Kivételt képez a Fénybirodalom feje, akit a kínai szövegek Atyának, Fenségnek vagy Királynak neveznek, de sosem szólítanak buddhának. Ez a megkülönböztetés a *Himnusz-tekercs*ből származó következő részletben is így jelenik meg:

Az első a felülmúlhatatlan Fénykirály;
a második a Bölcsesség, a Jóságos Anya buddha,
a harmadik az Örök Győzelem, az Első Ember buddha;
a negyedik pedig az Öröm, az Öt Fény buddha; (...)
a tizedik az Irgalmat Ismerő Jézus buddha,
a tizenegyedik az Elfogulatlan Szív, Villámfény buddha.¹⁸⁸

Hasonló példaként idézhető a Fénylélek kínai buddhista fordítása. Míg a legtöbb nem kínai szövegben az 'önmaga' és/vagy 'lélek' jelentéssel bíró elnevezés szerepel (szír *napšā*; kp./pt. *gryw*; szd. *pryw*; uig. *öz*; lat. *anima*), a kínai fordítók nem a kínai lélekfogalmak egyikét (pl. *ling* 靈, *hun* 魂, *po* 魄) használták, hanem néha a nem függő és nem változó öntermészetet (*svabhāva*) jelölő *xìng* 性 szóval adták vissza, máskor pedig olyan buddhista fogalmat (a vajrát, *jīngāng* 金剛) alkalmaztak, amelyhez a lélekhez hasonlóan a ragyogás, az értékesség, az elpusztíthatatlanság és a romolhatatlanság képzeje társul.¹⁸⁹

A kínai manicheus fordítók láthatólag alaposan átgondolták, hogy egyes manicheus fogalmakat milyen közismert buddhista fogalommal adjanak vissza a szóba jöhető kínai hívőknek. A következő rövid táblázatban néhány olyan fogalmat gyűjtöttem össze, amelynek egyértelműen létezik buddhista és manicheus „olvasata” is, és amelyek néha közel, máskor viszonylag távolabb állnak egymástól.¹⁹⁰

Kínai	Buddhista	Manicheus
ĀNLÈ GUÓ 安樂國	Sukhāvātī	Fénybirodalom
BĀODÌ 寶地	drágakő-föld	Fénybirodalom
JÌNGTŪ 淨土	Tiszta Föld	Fénybirodalom
DÌYŪ 地獄	pokol	Sötétség Birodalma
FĀSHĒN 法身	<i>dharmakāya</i> [Tantest]	Nagyság Atyja
FĀWÁNG 法王	<i>dharmarāja</i> [Tankirály]	vallásalapító
FÓXÌNG 佛性	<i>buddha-természet</i>	fénytermészet
GUĀNYÍN 觀音	<i>Avalokiteśvara</i>	„Hívás”, <i>Xrōštag</i>
ÈRZŌNG 二宗	két iskola	két princípium
JĪN'GĀNG 金剛	<i>vajra</i>	lélek
SĀNJÌ 三際	múlt, jelen, jövő	a három manicheus korszak
YÈLÚN 業輪	karmikus kerék	Zodiákus

¹⁸⁷ BRYDER 1992, 338; 1994, 54.

¹⁸⁸ H/169–171. [T54,2140: 1274a27–b02]: 一者无上光明王，二者智慧善母佛，/ 三者常勝先意佛，四者歡喜五明佛(...) 十者知恩夷數佛，十一者齊心電光佛。

¹⁸⁹ BRYDER 1985, 68–71; 1994, 53.

¹⁹⁰ A kérdésről lásd KÓSA 2012.

A kínai szövegekkel ellentétben, amelyek nem különböztetik meg a Fénybirodalomból érkező isteni és emberi küldötteket, az ujjur szövegek csak az emberi követeket (pl. Mānī) nevezik *burxannak* (vagyis buddhának),¹⁹¹ míg az isteni küldötteket *tāngriként* (isten) tartják számon.¹⁹² A fent említett párthus töredékhez hasonlóan az ujjur szövegek is említik Maitreya buddhát (Mitri burxan).¹⁹³ Az ún. *Nagy Mānī-himnusz* szintén bővelkedik a buddhista kifejezésekben: jó nirvána (*ädgü nirvan*), békés nirvána (*amrilmiš nirvan*), parinirvána (*frnibran*), a buddhák országa (*burxanlar uluš*), arhatok (*arxant*), szanszára (*sansar*), három méreg (*üč ayu*), Sumeru hegy (*Sumer tag*).¹⁹⁴ Érdekeséggéppen megemlíthető, hogy az egyik ujjur töredék az Őszövetségéből is ismert, az *Óriások Könyve* „apokrif” hagyományban fontos szerepet játszó Hénokhot nevezi buddhának: „Délien hallottam Hénokh buddha (*xonuğ burxan*) hangját.”¹⁹⁵

Összefoglalás

A manicheizmus egyike azoknak a vallásoknak, melyek kezdettől fogva erőteljes missziós tevékenységet folytattak. A rendelkezésünkre álló manicheus és nem manicheus források alapján megállapítható, hogy e térítést számos olyan mozzanat jellemzi, amelyet más térítő vallások történetéből is ismerhetünk: ilyen a vallásalapító gyógyító képessége, az általa végrehajtott csodák sokasága vagy a más irányzatokkal szembeni polemikus magatartás.

Más vallásokra nem jellemző ugyanakkor, hogy a vallásalapító kifejezetten baráti viszonyt ápoljon egy olyan uralkodóval, aki egyébként nem követője az adott vallásnak. Szintén nem megszokott a manicheizmusnak a kereskedelemhez és a kereskedőkhöz fűződő sajátos viszonya. A kinyilatkoztatását saját kézzel leíró, illetve lefestő vallásalapító, aki a kezdetektől fogva támogatta műveinek intenzív fordítását, nem található meg egyetlen ókori vallás történetében sem, ahogy különlegesnek nevezhető az a technika is, ahogy a manicheizmus el- és kisajátította más vallások terminológiáját, és azt saját missziós céljaira fordította. Összességében tehát elmondható, hogy a manicheizmus térítéstörténete sok szempontból egyedülálló volt, és vallástörténeti szempontból számos további kutatás kiindulópontjául szolgálhat.

¹⁹¹ TONGERLOO 1984, 244–245.

¹⁹² BRYDER 1992, 339.

¹⁹³ Például TM 161/V/9, 11; KLIMKEIT 1993, 327; 1998, 245.

¹⁹⁴ KLIMKEIT 1998, 246–247.

¹⁹⁵ KLIMKEIT 1980, 367: TM 423d: *birdin singar xonuğ burxan ünin išidtim*. Hénokh neve ezen az ujjur töredéken *xonuğként*, egy középperzsa szövegben (M299a + M625c) pedig *xwnwğként* jelenik meg. Ez utóbbiban a *burxan* megfelelője az *’hyng* (KLIMKEIT 1980, 368).

Bibliográfia

- ALFARIC, Prosper 1919: *Les écritures manichéennes. II. Étude analytique*. E. Nourry, Párizs.
- ANDREAS, F. C. — HENNING, Walter B. 1933: *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan. Aus dem Nachlass herausgegeben von W. Henning. II. SPAW. PH.* 292–363. [Repr.: BOYCE et al. 1977. I, 191–260]
- ARNOLD-DÖBEN, Victoria 1978: *Die Bildersprache des Manichäismus*. E. J. Brill, Köln. (Arbeitsmaterial zur Religionsgeschichte 3)
- ASMUSSEN, Jes P. 1975: *Manichaean Literature: Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings*. Delmar, New York. (Persian Heritage Series 22)
- BERG, Jacob Albert van den 2010: *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice: The Case of Adimantus and Augustine*. Brill, Leiden—Boston.
- BOYCE, Mary 1954: *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian*. Oxford. (London Oriental Series)
- BOYCE, Mary 1975: *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian. Texts with Notes*. Bibliothèque Pahlavi — E. J. Brill, Téhéran — Liège — Leiden. (Acta Iranica 3. sér., II, 9. Textes and mémoires)
- BOYCE, Mary et al. (eds.) 1977: *W. B. Henning: Selected Papers. I–II*. Bibliothèque Pahlavi — E. J. Brill, Téhéran — Liège — Leiden. (Acta Iranica 2. sér. 14–15. Hommages et Opera Minora V–VI)
- BROWN, P. R. L. 1969: „The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire”, *The Journal of Roman Studies* LIX, 92–103.
- BRYDER, Peter 1985: *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*. Plus Ultra, Löberöd.
- BRYDER, Peter 1992: „Transmission — Translation — Transformation. Problems concerning the Spread of Manichaeism from one culture to another”, in Gernot WIESSNER — Hans-Joachim KLIMKEIT (eds.): *Studia Manichaica. Internationaler Kongress zum Manichäismus. Bonn, 1989. aug. 6.–10.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden. 334–341.
- BRYDER, Peter 1994: „The Zebra as a Chameleon. Manichaean missionary technique”, in Holger PREISSLER — Hubert SEIWERT (eds.): *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*. Diagonal-Verlag, Marburg. 49–54.
- BURRUS, Virginia 1991: „The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome”, *Harvard Theological Review* LXXXIV, 229–248.
- CALLIERI, Pierfrancesco 2004: „INDIA ii. Historical Geography”, in *Encyclopaedia Iranica* on-line ed., iranicaonline.org/articles/india-ii-historical-geography (megtekintve: 2012. 01. 28).
- CHEN Jinguo 陈进国 — LIN Jun 林均 2009: „Mingjiao de xin faxian — Fujian Xiapu xian Monijiao shiji bianxi 明教的新发现——福建霞浦县摩尼教史迹辨析.” [Új manicheus felfedezések — a Xiapuban (Fujian tartomány) talált emlékek elemzése] in Li Shaowen 李少文 (ed.) 2009. *Bu zhi yu yi — Zhongyang meiyuan “yiwen ketang” mingjia jiangyan lu.* 不止于艺 — 中央美院 “艺文课堂” 名家讲演录. Beijing Daxue Chubanshe, Beijing. 343–389. [A világhálón lásd pl. Nanchens.com/ch/c-nc14/c-nc14125.htm (megtekintve 2011. 10. 08-án)].
- CHURCH, F. Forrester — STROUMSA, Gedaliahu G. 1980: „Mani’s Disciple Thomas and the Psalms of Thomas”, *Vigiliae Christianae* XXXIV, 47–55.
- CIRILLO, Luigi — TONGERLOO, Aloïs van (a cura di) 1997: *Atti del terzo congresso internazionale di studi „Manicheismo e Oriente Cristiano Antico”, Arcavata di Rende – Amantea, 31 agosto – 5 settembre 1993*. Brepols, Turnhout. (Manichaean Studies 3)
- CLACKSON, Sarah 1998: „Manichaean texts and citations in Coptic”, in Sarah CLACKSON — Erica HUNTER — Samuel N. C. LIEU — Mark VERMES (eds.) 1999: *Dictionary of Manichaean Texts*.

- Vol. 1. *Texts from the Roman Empire. Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin*. Brepols, Turnhout. 59–185.
- CLARK, Larry 2000: „The Conversion of Bügü Khan to Manichaeism”, in EMMERICK — SUNDERMANN — ZIEME 2000, 83–123.
- CLARK, Larry 2009: „Manichaeism among the Uygurs: The Uygur Khan of the Bokug Clan”, in J. D. BEDUHN (ed.): *New light on Manichaeism: papers from the Sixth International Congress on Manichaeism organized by the International Association of Manichaean Studies*. Brill, Leiden. 61–72.
- COLDITZ, Iris 1995: „... werdet mit den Schriften vertraut’. Schriftgelehrtheit, Mehrsprachigkeit und Bildungsvermittlung in manichäischen Gemeinden”, in Christiane RECK — Peter ZIEME (Hrsg.): *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*. Harrassowitz, Wiesbaden. 35–57.
- COLDITZ, Iris 2005: „Zur Adaption zoroastrischer Terminologie in Manis Šābuhragān”, in D. WEBER (Hrsg.): *Languages of Iran: Past & Present. Iranian Studies in memoriam David Neil MacKenzie*. Harrassowitz, Wiesbaden 17–26.
- COYLE, Kevin J. 1999: „Faustum Manicheum, Contra”, in Allan FITZGERALD et al. (eds.): *Augustine through the ages: An encyclopedia*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan. 355–356.
- COYLE, Kevin J. 2008: „Good Tree, Bad Tree: The Matthean/Lukan Paradigm In Manichaeism And Its Opponents”, in Lorenzo DiTOMMASO — Lucian TURCESCU (eds.): *The reception and interpretation of the Bible in late antiquity: proceedings of the Montréal colloquium in honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006*. Brill, Leiden. 121–144.
- DE JONG, Albert 2004. „Sub specie maiestatis: Reflections on Sasanian Court Rituals”, in M. STAUSBERG (ed.): *Zoroastrian Rituals in Context*. Brill, Leiden. 345–65. (Numen Bookseries 102)
- DE JONG, Albert 2008. „A quodam Persa exstiterunt. Re-Orienting Manichaean Origins”, in Alberdina HOUTMAN — Albert DE JONG — Magda MISSET-VAN DE WEG (eds.): *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*. Brill, Leiden — Boston. 81–106.
- DÉRI Balázs (ford., bev.) 2008: „Mani a „baptisták között. Mani gyermek- és ifjúkora az ún. Kölni Mani-kódex szerint”, *Vallástudományi Szemle* IV, 145–169.
- DÉRI Balázs (ford., bev.) 2010: „Mani, «a próféták pecsétje». Apokalipszisek az ún. Kölni Mani-kódex egyik prédikációjában”, *Vallástudományi Szemle* VI, 87–107.
- DODGE, Bayard 1970: *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim culture. II*. Columbia Press, New York. (Records of Civilization; Sources and Studies 83)
- DURKIN-MEISTERERNST, Desmond 2000: „Erfand Mani die manichäische Schrift?”, in EMMERICK — SUNDERMANN — ZIEME 2000, 161–178.
- DURKIN-MEISTERERNST, Desmond 2005: „Manichean Script”, in *Encyclopedia Iranica*. Online ed. Iranicaonline.org/articles/manichean-script (megtekintve: 2012. 01. 12.)
- ELLIOTT, J. K. (ed.) 1993: *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Clarendon Press, Oxford.
- EMMERICK, Ronald E. — SUNDERMANN, Werner — ZIEME, Peter (hrsg.) 2000: *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*. Akademie Verlag, Berlin.
- ESMAILPOUR, Abolqasem 2010: „Mani’s Legendary Journey to China According to Two Classical Persian Texts”. Esmailpour.ir (megtekintve: 2012. 02. 01.)
- FLÜGEL, Gustav 1862 [1969]: *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist des Abū’l-faradsch Muhammad ben Ishāq al-Warrāk, bekannt unter dem Namen Ibn Abi Ja’kūb an-Nadīm*. Biblio Verlag, Leipzig—Osnabrück.
- FRANKFURTER, David 1997: „Apocalypses Real and Alleged in the Mani Codex”, *Numen* 44, 60–73.
- FUNK, Wolf-Peter 1996: *Kephalaia (I). Zweite Hälfte. Doppellieferungen 13/14 und 15/16*. Private Ausgabe, Québec.

- GARDNER, Iain (ed.) 2007: *Kellis Literary Texts. Volume 2.* (With contribution by M. Choat, M. Franzmann, W.-P. Funk, K. A. Worp). Oxbow Books, Oxford.
- GARDNER, Iain — LIEU, Samuel N. C. 2004: *Manichaean Texts from the Roman Empire.* Cambridge University Press, Cambridge.
- GNOLI, Gherardo (ed.) et al. 2003: *Il manicheismo. vol. I: Mani e il manicheismo.* Fondazione Lorenzo Valla Arnoldo Mondadori Editore, Milánó.
- GULÁCSI, Zsuzsanna 2001: *Manichaean Art in Berlin Collections.* Brepols, Turnhout. (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Archaeologica et Iconographica 1)
- GULÁCSI, Zsuzsanna 2005: „Mani's «Picture Box»? A Study of a Chagatai Textual Reference and its Supposed Pictorial Analogy from the British Library”, in A. VAN TONGERLOO — L. CIRILLO (eds.): *New Perspectives in Manichaean Studies.* Brepols, Turnhout. 149–166.
- GULÁCSI, Zsuzsanna 2005a: *Mediaeval Manichaean Book Art. A Codicological Study of Iranian and Turkic Illuminated Book Fragments from 8th–11th Century East Central Asia.* Brill, Leiden.
- HALOUN, G. — HENNING, Walter B. 1952. „The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light”, *Asia Major* III, 184–212.
- HANSMAN, John 1991/2011: „Characene and Charax”, in *Encyclopaedia Iranica* Vol. V, Fasc. 4. 363–365. Iranicaonline.org/articles/characene-and-charax-spasinou-in-pre-islamic-times (megtekintve: 2012. 01. 03.)
- HASZNOS Andrea (ford., bev.) 2011: „A kopt manicheus szövegek”, in SIMON — SIMONNÉ PESTHY 2011, 115–194.
- HAYNE, Léonie 1994: „Thecla and the Church Fathers”, *Vigiliae Christianae* XLVIII, 209–218.
- HENNING, Walter B. 1942: „Mani's Last Journey”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* X, 941–953. [Repr.: BOYCE et al. 1977. II, 81–93]
- HENNING, Walter B. 1945: „Waručān-Šāh”, *Journal of the Greater India Society* XI, 85–90. [Repr. BOYCE et al. 1977. II, 225–230]
- HENNING, Walter B. 1937: *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch.* Akademie der Wissenschaften—W. de Gruyter & Co., Berlin. [Repr.: BOYCE et al. 1977, 417–557]
- HUBAI Péter 2008: „ΘΗΣΑΥΡΟΙ ΑΠΟΚΡΥΦΟΙ. Az apokrif irodalom határain”, *Vallástudományi Szemle* IV, 157–193.
- HUTTER, Manfred 1988: *Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostische Synkretismus einer Weltreligion.* SCIENTIA-Vertrieb, Innsbruck. (Schriftenreihe der Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Einzelwissenschaften und interdisziplinären Forschung 12)
- HUTTER, Manfred 2002: „Mani als Maitreya”, in W. GANTKE — K. HOHEISEL — W. KLEIN (Hrsg.): *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit.* Harrassowitz, Wiesbaden. 111–119.
- JOHNSON, Scott Fitzgerald 2006: *The Life and Miracles of Thekla: a literary study.* Harvard University Press, Cambridge [Mass.]—London.
- KARA György (ford., bev.) 2011: „Ujgur szövegek”, in SIMON — SIMONNÉ PESTHY 2011, 195–211.
- KLÍMA, Otakar 1958: „Kamsarakan und Καμασαρόν”, *Archiv Orientalní — Oriental Archives* XXVI, 339–342.
- KLÍMA, Otakar 1958a: „Baat the Manichee”, *Archiv Orientalní — Oriental Archives* XXVI, 342–346.
- KLÍMA, Otakar 1962: *Manis Zeit und Leben.* Verlag der Tschechoslowakische Akademie der Wissenschaften, Prága. (Monographien des Orient-instituts der Tschechoslowakische Akademie der Wissenschaften 18)
- KLIMKEIT, Hans-Joachim 1980: „Der Buddha Henoch. Qumran und Turfan”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XXXII, 367–377.
- KLIMKEIT, Hans-Joachim (transl.) 1993: *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia.* Harper, San Francisco — New York.

- KLIMKEIT, Hans-Joachim 1998: „Adaptations to Buddhism in East Iranian and Central Asian Manichaeism”, in Manfred HEUSER — Hans-Joachim KLIMKEIT: *Studies in Manichaean Literature and Art*. Brill, Leiden — Boston — Köln. 237–253. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 46)
- KOENEN, Ludwig — RÖMER, Cornelia (eds.) 1988: *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition*. Westdeutscher Verlag, Opladen. (ARWAW, Sonderreihe: Papyrologica Coloniensia 14)
- KÓSA Gábor 2001: „Szinkretizmus vagy szintézis? Tertium non datur? A manicheizmus eredete és más vallásokhoz fűződő viszonya”, *Világosság* XLII, 20–57.
- KÓSA Gábor 2009: „A Hatalmas Felhő Fényessége — Áttekintés a kínai buddhizmus és manicheizmus viszonyáról a történeti források tükrében. (Buddho-Manichaica III)”, in HAMAR Imre — SALÁT Gergely (szerk.) *Kínai történelem és kultúra — Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*. Balassi, Budapest. 115–135. (Sinológiai Műhely 7)
- KÓSA Gábor 2011: „The protagonist-catalogues of the apocryphal Acts of Apostles in the Coptic Manichaica — a re-assessment of the evidence”, in BECHTOLD Eszter — GULYÁS András — HASZNOS Andrea (eds.): *From Illahun to Djeme. Papers Presented in Honour of Ulrich Luft*. Archaeopress, Oxford. 107–119.
- KÓSA Gábor 2012: „Buddhist and pseudo-Buddhist motifs in the Chinese Manichaean Hymn-scroll”, in Ildikó BELLÉR-HANN — Zsombor RAJKAI (eds.): *Frontiers and boundaries — Encounters on China's margins*. Harrassowitz, Wiesbaden. 49–69.
- LIEU, Samuel N. C. 1992²: *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*. J. C. B. Mohr, Tübingen. [1985¹: Manchester University Press, Manchester.] (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63)
- LIEU, Samuel N. C. 1994: „An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism. The Capita VII Contra Manichaeos of «Zacharias of Mitylene»”, in UÖ: *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*. E. J. Brill, Leiden — New York — Köln. 203–305. (Religions in the Graeco-Roman World 118)
- LIEU, Samuel N. C. 1994a: „From Mesopotamia to the Roman East. The Diffusion of Manichaeism in the Eastern Roman Empire (with a contribution by Dominic A. S. Montserrat)”, in UÖ: *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*. E. J. Brill, Leiden — New York — Köln. 22–131. (Religions in the Graeco-Roman World 118)
- LIEU, Samuel N. C. 1995: „From Parthian into Chinese: The transmission of Manichaean texts in Central Asia”, *Orientalistische Literaturzeitung* XC, 357–372.
- LIEU, Samuel N. C. 1997: „Manichaeism in Early Byzantium: Some Observations”, in CIRILLO — TONGERLOO 1997, 217–234.
- MA Xiaohé 马小鹤 1999: „Monijiao, jidujiao, fojiao zhong de «da yiwang» yanjiu. 摩尼教、基督教、佛教中的«大医王»研究” [A ‘Nagy Orvos’ a manicheizmusban, a kereszténységben és a buddhizmusban], *Ou-Ya yanjiu* 欧亚研究 I/12, 243–258.
- MACKENZIE, D. N. 1979: „Mani's Šābuhragān I.”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLII, 500–534.
- MACKENZIE, D. N. 1980: „Mani's Šābuhragān II.”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLIII, 288–310.
- MACKENZIE, D. N. 1994: „I, Mani...”, in Holger PREISSLER — Hubert SEIWERT (eds.): *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*. Diagonal-Verlag, Marburg. 183–198.
- MGALOBlishvili, Tamila — RAPP, Stephen H. Jr. 2011: „Manichaeism in Late Antique Georgia?”, in Jacob VAN DEN BERG — Annemaré KOTZÉ — Tobias NICKLAS — Madeleine SCOPELLO (eds.): *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*. Brill, Leiden. 263–290. (Nag Hammadi and Manichaean Studies, Series 74)

- MORANO, Enrico 1995: „My kingdom is not of this world: revisiting the great Parthian crucifixion hymn”, in Nicholas SIMS-WILLIAMS (ed.): *Proceedings of the Third European Conference of Iranian studies held in Cambridge, September 11–15th, 1995, Part 1, Old and Middle Iranian Studies*. Reichert, Wiesbaden. 131–145.
- MORANO, Enrico 2009: „From a Parthian Manichaean Hymnbook: A Bifolio in Manichaean Script from the Berlin Turfan Collection Containing Alfabetical Hymns to the Father of Greatness”. (A *Seventh International Conference of Manichaean Studies* [Chester Beatty Library, Dublin] keretében 2009. szeptember 9-én tartott előadás kiosztmánya)
- MORIYASU Takao 2003: „Manichaeism under the East Uighur Khanate with Special Reference to the Fragment Mainz 345 and the Kara-Balgasun Inscription”, in MORIYASU Takao 森安孝夫 (ed.): *Shirukurōdo to sekaishi シルクロードと世界史 — World History Reconsidered through the Silk Road*. Osaka University, Osaka. 49–62. (The 21st Century COE Program — Interface Humanities Research Activities 2002–2003, Group 3)
- ORT, L. J. R. 1967: *Mani. A Religio-historical Description of his Personality*. E. J. Brill, Leiden.
- PANAINO, Antonio 2004: „Strategies of Manichaean Religious Propaganda”, in Desmond DURKIN-MEISTERERNST — Simone-Christiane RASCHMANN — Jens WILKENS — Marianne YALDIZ — Peter ZIEME (eds.): *Turfan Revisited — The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin. 249–255.
- PEDERSEN, Nils Arne 1997: „A Manichaean Historical Text”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* CXIX, 193–201.
- PEDERSEN, Nils Arne 2004: *Demonstrative Proof in Defence of God. A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos. The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*. Brill, Leiden—Boston. (Nag Hammadi & Manichaean Studies)
- PESTHY Monika 1996: „Thecla among the Fathers of the Church”, in J. N. BREMMER (ed.): *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*. Pharos, Kampen. 164–178.
- PETTIPIECE, Timothy 2008: „Separating Light from Darkness. Use of Biblical Traditions in the Kephalaia”, in Lorenzo DiTOMMASO — Lucian TURCESCU (eds.): *The reception and interpretation of the Bible in late antiquity: proceedings of the Montréal colloquium in honour of Charles Kanengiesser, 11–13 October 2006*. Brill, Leiden. 419–428.
- PETTIPIECE, Timothy 2009: „The Buddha in Early Christian Literature”, *Millenium (Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. — Yearbook on the Culture and History of the First Millenium C. E.)* VI, 133–143.
- REEVES, John C. 1997: „Manichaean Citations from the *Prose Refutations* of Ephrem”, in Paul MIRECKI — Jason BEDUHN (eds.): *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources*. Brill, Leiden—New York—Köln. 217–288.
- RÖMER, Cornelia E. 1994: *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 – p. 192 des Kölner Mani-Kodex*. Westdeutscher Verlag, Opladen. (ARWAW, Papyrologica Coloniensia 24)
- SACHAU, C. Eduard (transl.) 1888: *Alberuni's India*. K. Paul — Trench — Trubner, London. [1910–11²]
- SCHEFTELOWITZ, J. 1933: „Stammt der Religionsstifter Mani aus dem iranischen Herrscherhaus der Arsakiden?”, in Jal D. C. PAVRY (ed.): *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*. Oxford University Press, London. 403–404.
- SCHUOL, Monika 2000: *Die Charakene. Ein mesopotamisches Königreich in hellenistisch-parthischer Zeit*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart. (Oriens et occidents 1)
- SCOPELLO, Madeleine 2005: „Julie, manichéenne d'Antioche (d'après la Vie de Porphyre de Marc le Diacre, ch. 85–91)”, in Madeleine SCOPELLO: *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*. Brill, Leiden — Boston. 237–291.

- SCOPELLO, Madeleine 2005a: „Femme et société dans les polémiques contre les Gnostiques: quelques notes sur Irénée et Tertullien”, in Madeleine SCOPELLO: *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*. Brill, Leiden — Boston. 203–235.
- SCOPELLO, Madeleine 2005b: „Bassa la Lydienne”, in Madeleine SCOPELLO: *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*. Brill, Leiden — Boston. 293–315.
- SFAMENI GASPARRO, Giulia 2000: „Addas–Adimantus unus ex discipulis Manichaei: for the History of Manichaeism in the West”, in EMMERICK — SUNDERMANN — ZIEME 2000, 546–559.
- SIMON Róbert 1987: *A Korán világa*. Helikon, Budapest.
- SIMON Róbert 2011a: „Máni és a manicheizmus. «A Fény vallása»-nak születése, elmúlása és feltámadása”, in SIMON — SIMONNÉ PESTHY 2011, 365–460.
- SIMON Róbert 2011b: „An-Nadím”, in SIMON — SIMONNÉ PESTHY 2011, 311–338.
- SIMON Róbert 2011c: „Al-Bírúni”, in SIMON — SIMONNÉ PESTHY 2011, 339–347.
- SIMON Róbert — SIMONNÉ PESTHY Monika (szerk.) 2011: *Máni és a fény vallása. A manicheizmus forrásai*. Corvina, Budapest. (Fontes Orientales)
- SKJÆRVØ, P. O. 1997: „Counter-Manichaean Elements in Kerdīr's Inscriptions. Irano-Manichaica II.”, in CIRILLO — TONGERLOO 1997, 313–342.
- STROUMSA, G. A. G. 1986: „Seal of the Prophets.' The Nature of a Manichaean metaphor”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* VII, 61–74.
- SUNDERMANN, Werner 1971: „Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XXIV, 79–125.
- SUNDERMANN, Werner 1971a: „Weiteres zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XXIV, 371–379.
- SUNDERMANN, Werner 1981: *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (mit einem Appendix von Nicholas Sims-Williams)*. Akademie-Verlag, Berlin. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients; Berliner Turfantexte XI)
- SUNDERMANN, Werner 1986: „Mani, India, and the Manichaean Religion”, *South Asian Studies* II 11–19. [Repr.: SUNDERMANN 2001. I, 199–216]
- SUNDERMANN, Werner 1986–87: „Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I–II–III”, *Altorientalische Forschungen* XIII 40–92 (I); XIII 239–317 (II); XIV 41–107 (III). [Repr.: SUNDERMANN 2001. I, 217–274; 275–356; 357–426]
- SUNDERMANN, Werner 1997: „How Zoroastrian is Mani's Dualism?”, in CIRILLO — TONGERLOO 1997, 342–360.
- SUNDERMANN, Werner 2001: *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften. I–II*. Christiane RECK — Dieter WEBER — Claudia LEURINI — Antonio PANAINO (Hrsg.). Istituto Italiano per L'Africa e L'Oriente, Roma.
- SUNDERMANN, Werner 2005: „Was the Ārdhang Mani's Picture Book?”, in Aloïs van TONGERLOO — Luigi CIRILLO (ed.): *Il Manicheismo: Nuove Prospettive Della Ricerca*. Brepols, Louvain. 374–384.
- SUNDERMANN, Werner 2009: „Manicheism IV. Missionary Activity and Technique”, in *Encyclopaedia Iranica*. Online ed.: iranicaonline.org/articles/manicheism-iv-missionary-activity-and-technique- (megtekintve: 2012. 01. 17.)
- TARDIEU, Michel 1994: „L'Arabie du nord-est d'après les documents manichéens”, *Studia Iranica* XXIII, 59–75.
- TARDIEU, Michel 2008: *Manichaeism* (transl. M. B. DeBevoise). University of Illinois Press, Urbana—Chicago.
- TONGERLOO, Aloïs van 1984: „Buddhist Indian terminology in the Manichaean Uygur and Middle Iranian texts”, in Wojciech SKALMOWSKI — Aloïs van TONGERLOO (eds.) 1984: *Middle Ira-*

- nian Studies. Proceedings of the International Symposium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982.* Peeters, Louvain. 243–252. [OLA 16]
- TONGERLOO, Aloïs van 2000: „Manichaeus Medicus”, in EMMERICK — SUNDERMANN — ZIEME, 613–621.
- TUBACH, Jürgen 1995: „Nochmals Addas-Adeimantos”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie* CVI, 170–174.
- TUBACH, Jürgen 1996: „Adda und die Schwester der Königin von Palmyra”, *Altorientalische Forschungen* XXIII, 195–208.
- TUBACH, Jürgen 1997: „Die Names von Manis Jüngern und ihre Herkunft”, in CIRILLO — TONGERLOO 1997, 375–393.
- VICIANO, Albert 2004: „Notions and Methods of [Manichaean] Exegesis”, in C. KANNENGIESER (ed.): *Handbook of Patristic Exegesis I.* Brill, Leiden — Boston. 658–665.
- WEBER, Ursula: „Characene”, in Klassalt2.uni-kiel.de/projekte/sasaniden (megtekintve: 2011. 11.).
- ZIEME, Peter 1975: *Manichäisch-türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkungen.* Akademie-Verlag, Berlin.

Volt-e „*Conversio Hungarorum*”-szöveg?

Voigt Vilmos

A magyarok keresztény hitre térítése a Kr. u. 1000. évvel még nem fejeződött be, és nem is a honfoglalás idején kezdődött. Voltaképpen már a XVIII. századtól kezdve mindmáig a magyar és külföldi történészek, egyháztörténészek sokat foglalkoztak e témával, és mára nagyjából egy több irányból kiinduló, nem is olyan egységes térítési folyamatot állapítottak meg. És bár nemcsak az ország, hanem egész Európa szempontjából fontos volt akkor egy új, keresztény állam létrejötte — érdekes módon erről a folyamatról mégsem készült a középkorban valamilyen általánosan ismert összegezés, egy közkezen forgó „*Conversio Hungarorum*”. Ha átfutjuk az európai térítéstörténet régi és új klasszikusait, különösen meglepő, hogy nincs ilyen munka, és még arra sem gyanakodhatunk, hogy volt... csak elveszett ez is. Ha végleges választ adni e kérdésre nem tudok is, felvetni legalább bizonyára érdemes.

Hogy a közismert tényekből induljunk ki: a későbbi Magyarország területén — elsősorban a határait és beosztását tekintve többször változó római provinciában, Pannoniában — már évszázadokkal korábban is éltek keresztények. Templomaik is voltak. A népvándorlás során erre vonuló germánok körében is voltak keresztények. Ez a vallási hagyomány azonban tudtunkkal nem élt tovább e tájon, noha például az egykori egyházi építmények, legalábbis romjaik láthatók voltak. Az avarok, főként az ún. „kései avarok” megtérítése a VIII. század legvégére esik. A Nagymorva Birodalom, Salzburg, Passau, a Karoling Birodalom s természetesen Róma bonyolult egyházi és politikai vetélkedéseinek szövevényében zajlott mindez. Bizánc befolyása ekkor is, később is egészen a Duna itteni szakaszáig terjedt. Érzékletes képet találunk erről a korszakról a *Conversio Bagoarium et Carantanorum* áttekintésében, amely 870 táján Salzburgban készült, és azt bizonyítja, hogy az ottani érsekség ekkor már nemzedékek óta folytatott egyházi tevékenységet a korábbi Pannonia területén. Az összeállítók ehhez korábbi forrásműveket, illetve a szóbeli hagyományt használták. Ez az irat később is közismert volt, és mintául szolgálhatott volna egy hasonló, „a magyarok megtérése” tárgyú műhöz.

Olykor azt is meg szokták említeni, hogy a *Scarapsus* néven ismert egyházi segédkönyv is az efféle térítést szolgálta volna — a magyarok körében is. Ám ennek szerzője, a narbonne-i születésű és talán Ibériából a szaracénok elől elmenekült, vizigót eredetű Pirminius (~700–753) a mai Flandriában volt apát, térítő munkáját azonban Elzászban, a Rajna és a Duna forrásvidékén folytatta. Ezért nevezték „az alemannok térítőjének”. A teljes címen *Dicta abbatis Pirminii, de singulis libris canonicis Scarapsus* nem valamilyen térítéstechnikai kézikönyv, hanem idézetgyűjtemény a Szentírásból és az

egyházatyáktól, olyan szövegek, amelyeket a térítő szentbeszédhez lehetett felhasználni. Ez a munka több mint évszázados volt akkor, amikor az avarok és később a magyarok térítése szóba került. Noha nem zárhatjuk ki használatát a magyarok térítésében résztvevők által, erre eddigelé még közvetett bizonyítékot sem leltek.

Szintén századok óta köztudott, hogy a („magyar”) honfoglalók körében voltak a zsidó vallást felvett kazárok, voltak muszlimok és a régészeti leletek tanúsága szerint keresztény tárgyakkal bíró személyek is. Ezek pontos etnikai vagy egyházi hovatartozását külön kellene még vizsgálni. Arra azonban nincs adat, hogy az egész magyar népet (vagy vezetőit) már ekkor céltudatosan térítették volna. Amikor 860 körül Bizáncból a kazár kagánhoz követként küldött Konstantint (Cirillt) a magyarok a Krímtől északra megtámadják (de azután szabadon is engedik), legfeljebb arról értesülhettek, hogy szóba került a kazár vezető megkeresztelkedése.

Bizáncot ekkor leginkább a bolgár állam átalakulása izgatta. A mind bolgár, mind bizánci részről nagy és változó sikerű háborúkból emelkedik ki Borisz cár (keresztény néven: Mihály). Ő 864-ben kényszerűségből vállalja a megkeresztelkedést, amely 866-ban megy végbe. A bolgár társadalom kereszténnyé átformálása nem megy „simán”, a trónról fia javára lemondott Borisz pravoszláv szerzetes lesz, ám amikor fia vissza akarja állítani a pogányságot, visszatér a hatalomba, s csatában győzi le a pogánypártiakat. Végül is csak egy emberöltő múltán, a másik fiú, a keresztény Szimeon teszi nagygyá Bulgáriát: főként a Bizánc elleni véres háborúban. Érdemes megjegyezni, hogy a bolgárok megtérítésében nemcsak Bizánc volt érintett, hanem Róma, sőt a karolingok is részt kívántak venni e folyamatban — nem túl sok sikerrel. Noha a Róma és Bizánc közti egyházszakadás csak két évszázaddal később válik hivatalossá, a két főváros és állam mindig is két világ volt, a liturgia és a teológia másként fejlődött keleten és nyugaton, mások voltak a hatalmi, katonai, geopolitikai törekvések is. A Róma és Bizánc közti lavírozás, egyiknek a másikkal szemben kijátszása egyébként a sztyepp déli részén már évszázadok óta a politika ábécéjéhez tartozott — a hun nagykirály, Attila ennek nem is felfedezője, hanem nagymestere volt.

A bolgárokhoz képest pár év különbséggel és nem is e tájtól messze felbukkanó magyarokat ugyanilyen keresztény és állami szempontokból figyelték Bizáncban — ám ekkor már véres tapasztalatokból tudhatták, egy újonnan a közelbe érkező nép térítése és pacifikálása nem is olyan egyszerű feladat.

Bizáncból jövő térítő papokat már Etelközben biztosan láttak a magyarok. A honfoglalás után is számíthatunk velük. A magyarok vezetői legkorábban Bizáncban keresztelkedtek (egyenként és kis számban). Az erdélyi Gyula pártfogolta Hierotheos térítőpüspököt, és a bizánci egyház jelenléte például a X. században a Maros völgyében bizonyítható. Ha nem is tudjuk személyhez kapcsolni, a nemrég Gyulafehérvárott megtalált és a székesegyházhoz képest is korábbi templom romjait e bizánci kapcsolat emlékének nevezhetjük. Bizonyára ennek „ellensúlyozására” Taksony nagyfejedelem már 962-ben római térítő papokat kér. Ám a magyarok igazi megtérítése egy évtizeddel később és máshonnan: német területről indul meg.

Géza nagyfedelem 971–972-ben kéri Ottó német-római császár segítségét a térítéshez. Ő Wolfgang einsiedelni szerzetest (akit azonban mégsem engednek a térítő útra) és Bruno Sankt Gallen-i szerzetest küldi Magyarországra. Brunót Pilgrim passai érsek missziós papjai segítik, sőt „karantán” (= szlovén) papokat is adnak mellé, nyilván a korábbi karantán–bajor térítés során szerzett jártasság miatt. Géza megkeresztelése már 972-ben megtörténhetett. A salzburgi érsek és az aquileiai pátriárka is érdeklődött Magyarország térítése iránt. Prágai Szent Adalbert püspök először 985-ben járt magyar földön, s különösen Vajk/István környezetében játszott fontos szerepet, majd Rómában és Prágában működik. Csak e megszakítás után, 995-ben benecések kíséretében érkezik vissza Magyarországra. Ehhez az eseményhez kapcsolhatjuk a pannonthalmi kolostor megalapítását. István megkeresztelése, majd keresztény királlyá koronázása (1000 karácsonján) azonban már nem a német egyházi központokkal kapcsolatos, hanem közvetlenül Rómával. Lehetséges, hogy már 963-ban innen érkezik egy Zachaeus nevű térítő püspök a magyarok közé. Mindebben fontos szerepe volt az Adalbert környezetéből jövő Szent Asztrik/Anasztáznak, aki a pápától küldött jelvényeket hozta magával. A koronázással összefüggésben kerül sor az esztergomi püspökség alapítására (1001), amelynek első érseke az olasz származású Domonkos missziós püspök lett. A veszprémi, kalocsai, egri, győri, pécsi, gyulafehérvári (1009-ig), bihari és váci püspökségek (1030-ig) igen gyorsan megszerveződtek, s már csak e körülmény miatt is nyilván külföldi, nem is egy helyről érkező papok révén. Ugyanezt mondhatjuk a kolostorok létrehozásáról is. Mivel az egyébként gyér források igazán látványos eseményekről nem tudósítanak — voltaképpen nem is egy, hanem tucatnyi (persze: szóban elmondott) „konverzió”-történet lehetett forgalomban, és ezek sem látványos tömeges megkereszteléseket, inkább várak, templomok, püspöki épületek létesítését mondhatták el.

Voltaképpen 972 és 1000 között zajlik le tehát a magyarországi konverzió kereteinek megteremtése. Minthogy legalább négy-öt irányból jöhettek a térítők, egységes történetet nem formáltak. S amikor az ezredik év után az egyes püspökségek/érsekségek megszervezése volt a feladat, ezekben talán még helyi, korábbi „térítéstörténeteket” sem rögzítettek.

A kora középkori magyar történeti forrásoknak általában is egyik sajátossága, egyzersmind az elemzés nehézsége, hogy viszonylag késeiek. A honfoglalás történetét rekonstruáló Anonymus műve legalább 300 évvel későbbi. A hun–magyar rokonságot propagáló Kézai Simon krónikája pedig még ennél is később, az 1280-as években íródott. Noha mindkét író nyilván „tudott” a magyarok megkereszteléséről, külön témaként nem tárgyalják, és másoktól szerzett, témába vágó írásos munkáról sem tudósítanak.

Ami az egyházi forrásokat illeti, a *Gellért-legendá* kitűnő alkalom lett volna egy térítéstörténeti áttekintésre, bár Gellért maga nem vesz rész a térítésben. A térítés legfontosabb évtizedeiben már Magyarországon tartózkodik, de még a Bakonyban re-

metéskedik. Miután a már megszilárduló egyházszerkezetben (1030 körül) a csanádi püspöki székbe kerül, a következő kor konfliktusainak lesz tevékeny szereplője, nevezetesen az István halála utáni pogánylázadások eseményeinek. A róla írott legendák sem a pogány magyarok megtérítéséről tudósítanak. A kutatók sokat foglalkoztak a „kisebbik” (történeti adatokat nem tartalmazó) és a szinte novellafüzérre hasonlító „nagyobbik” legenda szövegösszefüggéseivel. Ám a magyarok térítésének legfeljebb a következményeit mutatja be az utóbbi szöveg. És noha szokás korábbi, esetleg írásos, sőt egybeszerkesztett szövegelőzményekre gondolni — a ma ismert szöveget csak 1381-ben írták (vagy másolták), és újabb átdolgozók szövegalkítását is bizonyítani tudjuk. Ekkor viszont már nem volt aktuális téma a magyarok kereszténnyé válása.

Még ennél is jobb lehetőség nyílt volna egy konverziótörténet megfogalmazására a Szent Istvánról szóló legendákban. Amint ismeretes, itt is két szövegünk van, a *Legenda maior* (talán már bizonyos írásos előzményekkel az 1083-as szenttéavatás körül) és a *Legenda minor* (az előbbi szövegét már ismerő, Kálmán király uralkodásának elejére datálható). Pontosabban e szövegek alapján állították össze az ún. *Hartvik-legendát*, amely főként egyházi jogi dokumentumnak készült, és az 1200-as esztendő előtt már készen volt. Ebben gyakran esik szó István korára visszavetített egyházszerkezési kérdésekről, részletezi a keresztény király alkalmasságát — de nincs benne önálló térítéstörténet, még ilyen műre utalás sem. A szerző célja nem is ez volt. A két legenda a szent király alakját formálja ki. A külföldön tanult győri püspök, a német bencés Hartvik a magyarországi egyházi gyakorlatot védelmezi, és igyekszik régi „dokumentumokkal” is megerősíteni. Különösen jól jött volna neki, ha lett volna a kezében valamilyen önálló munka a magyarok konverziójáról.

Dolgozatom tanulságát két pontban foglalhatom össze.

(1) Maga a „conversio Hungarorum” hosszú előzmények után, és több keresztény központból kiindulva történt meg. Ezek egyike sem tudott volna egymagában egyetlen, egységes megtéréstörténetet írni.

(2) Az olyan későbbi forrásművek, mint Anonymus, Kézai krónikái, Gellért vagy István legendái jó alkalmat adtak volna egy ilyen konverziótörténet felhasználására, idézésére. Ilyen hivatkozást azonban nem találunk.

Amiből a legegyszerűbb arra következtetni, hogy azért nincs a ma ránk maradt forrásművekben egy ilyen külön „a magyarok megtérítése” tárgyú, hosszabb szöveg — mert ilyen önálló mű sosem készült.

Szakirodalom

Rövid dolgozatom közismert történeti és egyháztörténeti tényeket említ. Nem gondolom, hogy ezeket most nekem is bizonyítanom kellene. Az említett történeti és vallási művek is közismertek, modern kiadásban és fordításban könnyen hozzáférhetők. Ezeket sem ismétlem itt.

Szerencsére két lexikonunk viszonylag kiegyensúlyozott képet ad a legfontosabb személyekről és eseményekről:

KRISTÓ Gyula (főszerk.): *Korai magyar történeti lexikon (9–14. század)*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1994.

DIÓS István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*. Szent István Társulat, Budapest. Különösen: VIII. kötet, 2003. „Magyar Katolikus Egyház” címszó, 304–309.

A szlovének és bajorok megtéréséről írott mű ma mérvadó kiadása:

LOŠEK, Fritz (szerk.): *Die „Conversio Bagoariorum et Carantanorum” und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg*. Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1997. (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 15)

A *Scarapsus* kiadása:

HAUSWALD, Eckhard (ed.): *Pirmin Scarapsus*. Hahnsche Buchhandlung, Hannover 2010. (Monumenta Germaniae historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 25)

A korabeli keresztény térítésről több régi, sőt újabb mű is készült. A legismertebbek:

FLETCHER, Richard A.: *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity. 371-1386 AD*. Harper and Collins — University of California Press, London — Berkeley 1997. (Voltaképpen számos változatban ismert, olykor egyes részek társszerzőivel.)

HILLGARTH, J. N. (ed.): *Christianity and Paganism, 350-750. The Conversion of Western Europe*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, PA 1985¹.

PADBERG, Lutz E. von: *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*. Reclam, Stuttgart 1998, 2009².

Az Észak-Európáról és Nyugat-Európáról szóló missziótörténeti műveket itt nem sorolom fel. Az utóbbi időben több figyelmet fordítottak a délkelet-európai térítésre. Ezzel kapcsolatban csak mutatóba említek három, módszertanilag fontos kiadványt.

HINTNER, Dietmar: *Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren*. St. Benno-Verlag GmbH, Leipzig 1976.

VON IVÁNKA, Endre: *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung*. Verlag Karl Aber, Freiburg — München 1968.

ЛИТАВРИН, Г.: *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси*. Наука, Москва 1988.

A katolikus térítés Kínában

A Ricci-módszer

Salát Gergely

A kereszténység igazolhatóan először a Tang-korban (618–907) jutott el Kínába, ebből az időszakból a nesztoriánusok jelenlétéről vannak adataink. A következő korszakot, amikor forrásaink szerint keresztény térítés zajlott Kínában, a Yuan-dinasztia (1271–1368) uralma jelentette: ekkor a pápa élénk diplomáciai kapcsolatot tartott fenn a mongol udvarral, s Pekingbe érseket nevezett ki az itáliai Giovanni da Montecorvino személyében. Valószínűleg mind a Tang-, mind a Yuan-kori keresztény közösség idővel eltűnt, a térítés nem hozott tartós eredményt. Az első maradandó hatással járó keresztény missziót a jezsuiták alapították a Ming-kor (1368–1644) második felében, az 1580-as években. E misszió egyik alapítója és alighanem legfontosabb alakja Matteo Ricci (1552–1610) volt, akinek térítési technikája — az úgynevezett Ricci-módszer — egy évszázadig meghatározó volt, s a XX. század második felében új jelentőségre tett szert.

Matteo Ricci a pápai államhoz tartozó Maceratában született. Különböző itáliai iskolákban elsajátította kora általános műveltségét: tanult jogot, retorikát, matematikát, filozófiát, csillagászatot, megismerte a görög és latin klasszikusokat. Olyan mesterei voltak, mint Christopher Clavius, a híres matematikus és asztronómus, illetve Roberto Bellarmino (utóbb: Bellarmin Szent Róbert) teológus, a katolikus megújulás fontos alakja. Ricci 1571-ben, 19 évesen lépett be a Jézus Társaságába. Számos fiatal jezsuita társához hasonlóan tanulmányai végeztével kérelmezte, hogy „az Indiákra” — vagyis Ázsiába — küldjék térítő munkára. Elöljárói engedélyével 1577-ben hagyta el Itáliát, és sok kitérő után 1579-ben érkezett meg az indiai Goába. Idősebb rendtársa és barátja, Michele Ruggieri ekkor már Makaón élt, s mivel gondjai voltak a kínai nyelvvel, kérelmezte, hogy a jó nyelvérzékkel megáldott Riccit küldjék utána. Alessandro Valignano, a keleti missziók vizitátora (elöljárója) — aki korábban Ricci tanára volt — engedett a kérésnek, így 1582-ben Ricci Makaóra érkezett, azzal a megbízással, hogy készüljön fel a kínai misszió elindítására.¹

Ricci és Ruggieri 1583-ban lépett kínai területre, ahol Zhaoqingban, Guangdong és Guangxi tartományok kormányzójának székhelyén telepedtek le. A következő szűk két évtized során Ricci egyre közelebb került fő céljához, Pekinghez. Élt Shaozhouban, Nanchangban, Nanjingban és Tianjinben, s végül 1601-ben érkezett meg a császári

¹ Matteo Ricci fiatalkoráról és tanulmányairól ld. Gianni CRIVELLER: „The Background of Matteo Ricci. The Shaping of His Intellectual and Scientific Endowment”, in Uő: *Portrait of a Jesuit. Matteo Ricci*. Macau Ricci Institute, Makaó 2010. 15–35.

fővárosba. Itt élt haláláig, 1610-ig. Ez alatt az idő alatt munkája eredményeként több ezer fős kínai keresztény közösség alakult ki. Ricci nem csak térítő munkát végzett: számos könyvet lefordított nyugati nyelvekről kínaira, kínairól nyugati nyelvekre, tudományos és vallási könyveket írt, megismertette a kínaiakat a nyugati tudomány legújabb eredményeivel és Európát a kínai filozófiával, közvetített a két kultúra között.² Huszonhét évet élt Kínában, ezalatt alakította ki az utókor által Ricci-módszernek nevezett hittérítői metódust.

A Matteo Ricci nevéhez kötött térítési módszer az alábbi elemekből áll: 1) alkalmazkodás; 2) az európai tudomány közvetítőként való alkalmazása; 3) evangelizáció „fentről lefelé”; 4) a kínai értékek elfogadása.³ A Riccivel foglalkozó diskurzus résztvevői gyakran — kimondva vagy kimondatlanul — elfogadják azt az alapfeltevést, mely szerint Matteo Ricci előre kidolgozott, határozott stratégiával érkezett volna Kínába, s ottani tevékenysége e terv végrehajtása lett volna. Valójában Ricci maga soha nem definiálta módszereit, azokat „menet közben” alakította ki, és a tapasztalatok alapján gyakran módosította őket. Technikáit az utókor rendszerezte és nevezte el Ricci-módszernek, amelyet követői is — gyakran órá hivatkozva — továbbfejlesztettek. Az alábbiakban e módszerek fokozatos kialakulását vizsgáljuk meg.

Alkalmazkodás

A Matteo Riccivel kapcsolatos irodalom leggyakrabban az alkalmazkodás módszerét szokta kiemelni. Ennek módjai jól ismertek: Ricci és társai, még mielőtt Kínába érkeztek volna, elkezdtek kínaiul tanulni, és Kínában igyekeztek tökélyre fejleszteni nyelvtudásukat. Elmélyülten tanulmányozták a kínai filozófiai irodalmat, elsajátították a kínai magas műveltséget, tételeiket gyakran a kínai irodalomra hivatkozva fogalmazták meg. Kezdetben buddhista szerzetesnek öltöztek, később konfuciánus hivatalnoknak, és gondosan követték a kínai írástudók szokásait.⁴

Az akkomodáció igénye már a Jézus Társasága rendalkotmányából és a Szent Ignác-féle *Lelkigyakorlatokból* levezethető. Kelet-ázsiai alkalmazását először nem Ricci, hanem — japán tapasztalatai alapján — felettese, Valignano sürgette, aki *modo soave*, „finom módszer” néven emlegette. Az utóbbi érkezése előtt a Japánban tevékenykedő jezsuiták nemigen alkalmazkodtak a helyi viszonyokhoz, és nem is voltak túl sikeresek.⁵ Ezen Valignano változtatott, s ő rendelte el azt is, hogy a Kínába induló térítők előzetesen tanuljanak meg kínaiul. Az alkalmazkodás további megnyilvánulásai válaszként alakultak ki a kínai viszonyokra.

² A Ricci-misszó történetéről ld. Gianni CRIVELLER: „Matteo Ricci's Ascent to Beijing”, in Uő: *Portrait of a Jesuit. Matteo Ricci*. Macau Ricci Institute, Makaó 2010. 39–76; VÁRNAI András: „Matteo Ricci és a korai jezsuita misszió”, in PATSCH Ferenc SJ (szerk.): *Misszió, globalizáció, etika. Matteo Ricci szellemi öröksége*. JTMR Faludi Ferenc Akadémia — L'Harmattan Kiadó, Budapest 2011. 51–68.

³ Ld. pl. Nicolas STANDAERT: „Matteo Ricci: Shaped by the Chinese”, *Thinking Faith* 2010. máj. 21. 1.

⁴ CRIVELLER (2. jz.) 52–54.

⁵ STANDAERT (3. jz.) 3.

A buddhista öltözködés viselése Japánban viszonylag sikeresnek bizonyult, mivel ott a szerzetesek nagy megbecsülésnek örvendtek. Ez szerepet játszhatott Ricci és Ruggeri választásában, ugyanakkor nem biztos, hogy maguk döntöttek a buddhista öltözet mellett; tudjuk, hogy annak viselését Guangdong kormányzója rendelte el, vagy legalábbis engedélyezte nekik. (Idegen vallásként a kereszténység hasonló kategóriába esett, mint a buddhizmus.) A császárkori Kínában az ember jellemzően nem maga választotta meg öltözetét, hanem azt társadalmi státusza, hivatása szerint előírások rögzítették.⁶ A Ming-korban a buddhista szerzetesek korántsem tartoztak a társadalmi elithez, így a velük való külsőségbeli azonosulás hátrányokkal járt, ráadásul a térítés csak akkor lehetett sikeres, ha a kereszténységet élesen megkülönböztették a buddhizmustól. Ezért — részben kínai barátaik, például Qu Taisu javaslatára — döntött úgy Ricci több mint tízéves kínai tevékenység után, hogy inkább a konfuciánus írástudókhoz alkalmazkodik. Valignano előzetes jóváhagyásával 1595-től kezdett el társaival együtt tudósöltözetben járni, szakállt viselni és követni a konfuciánus szokásokat, ami megkönnyítette neki, hogy jó kapcsolatokat építsen ki a kínai elittel.⁷ Az alkalmazkodás az öltözködés területén tehát nem valamiféle előzetesen kidolgozott és pontosan végrehajtott stratégia eleme volt, hanem válasz a konkrét helyi elvárásokra és körülményekre. Ugyanez volt a helyzet az alkalmazkodás többi megnyilvánulásával is. Ricci bölcsessége rugalmasságában és jó helyzetfelismerésében mutatkozott meg, nem pedig abban, hogy előre tudta volna, mit kell majd tennie.

Az európai tudomány és technológia mint közvetítő

A Ricci-módszer másik elemeként emlegetik az európai tudomány és technológia közvetítőként való alkalmazását. Ricci és társai európai kuriózumokkal — mechanikus órákkal, prizmákkal, festményekkel — hívták fel magukra a kínai írástudók figyelmét, majd idővel szisztematikus tudományos közvetítő munkát végeztek. Ricci elkészítetett egy — többször is kiadott — világtérképet, lefordított számos nyugati matematikai és egyéb művet kínaira, hangszereket, csillagászati műszereket hozatott vagy készített. E tevékenysége miatt Ricci mind Kínában, mind külföldön nagy megbecsültségnek örvend a nem vallásosok körében is: az ő szemükben Ricci az interkulturális párbeszéd hőse, közvetítő Kelet és Nyugat között. Sok értékelés szerint Ricci hittérítő tevékenysége tulajdonképpen elhanyagolható, fő érdemeit a kultúrák kölcsönös megismertetésében szerezte.⁸

Ha megvizsgáljuk Ricci kínai tevékenységének történetét, kiderül, hogy a nyugati tudomány és technológia népszerűsítése nem célja volt a missziónak, hanem csak eszköze, amelynek jelentőségére a helyszínen ébredtek rá a hittérítők. Maga Ricci és a korai jezsuiták nem voltak eredeti tudósok: általános műveltségük részeként jól ismerték az európai tudomány addigi eredményeit, de speciális képzésben nem részesültek.

⁶ CRIVELLER (2. jz.) 47–48.

⁷ CRIVELLER (2. jz.) 50–42, STANDAERT (3. jz.) 3–4.

⁸ Anthony E. CLARK: „Matteo Ricci, S.J. An Apologist For Dialogue”, *This Rock* XX (2009/8) 22–23.

A nyugati különlegességek először a kapcsolatfelvételnél játszottak fontos szerepet: ha egy misszionárius megtelepedett egy városban, s elterjedt a híre annak, hogy házában érdekes képek, eszközök láthatók, akkor a helyi írástudók szívesen felkeresték — s ezt kihasználva vallásáról is beszélhetett. Mindez azonban csak afféle vendégcsalogató volt, az első években Ricciék keveset foglalkoztak a tudományokkal, első kínai írásaik vallási jellegűek voltak. Kínába érkezésük után nem sokkal, 1584-ben lefordították kínaira a tízparancsolatot (*Zuchuan Tianzhu shijie – Az Ég Urának őseinktől áthagyományozott tíz parancsolata* címmel), továbbá a Miatyánkot, az Üdvözlégyet és a Hiszekegyet. Az első könyv, amelyet európaiak adtak ki Kínában, a Ruggieri által korábban írt katekizmus kínai változata volt, amely *Tianzhu shilu (Az Ég Urának igaz feljegyzései)* címmel jelent meg 1584-ben.⁹ Csak a kínai elittel való intenzívebb kapcsolattartás során jutottak Ricciék arra a felismerésre, hogy maguk és vallásos tanításuk tekintélyének növelésére meg kell ismertetni a kínaiakat olyan területek európai eredményeivel, amelyeken a Nyugat Kína előtt jár. Idővel műveltebb kínaiak maguk kérték egyes művek kínaira fordítását.

Abban, hogy a nyugati tudományos és technológiai vívmányokat ekkora érdeklődés fogadta — s hogy emiatt Ricciék energiájuk jelentős részét csillagászati, matematikai és egyéb ismeretek hozzáférhetővé tételének szentelték — nagy szerepet játszott a késő Ming-kori szellemi környezet, amely meglehetősen sajátos volt az egyéb korszakokhoz képest. A korban — a Wang Yangming neokonfuciánus filozófus (1472–1528) intuíciót központba helyező tanaira való válaszként — virágzott a *shixue*, a „valós dolgok tanulmányozása”, sok írástudó nagy nyitottsággal fordult az egzakt ismeretek felé. Ugyancsak ez időben bontakozott ki a Donglin-mozgalom, amely erkölcsi és politikai megújulást hirdetett, s amelyet szintén a nyitottság jellemzett.¹⁰ Matteo Ricci és társai Kínába érkezése egybeesett ezzel a kínai szellemtörténetben különlegesnek számító élénk és nyitott időszakkal, ami természetesen befolyásolta a tevékenységüket — így kerülhetett a tudományos közvetítés tevékenységük középontjába. Vagyis itt sem előzetesen megtervezett stratégiáról volt szó, hanem rugalmas reagálásról.

Evangelizáció „felülről lefelé”

Jól ismert törekvése volt Ricciéknek, hogy Kína megtérítését „felülről lefelé” hajtsák végre, vagyis először a politikai és szellemi elitet — lehetőleg magát a császárt — kívánták kereszténnyé tenni, s utána, a vezetők közvetítésével a köznépet. A jezsuiták az adminisztratív központokban, nagyvárosokban telepedtek meg, Ricci maga csaknem két évtizedes vándorlás végén Pekingben talált végleges otthont, és igyekezett megnyerni a lehető legmagasabb rangú hivatalnokok pártfogását. Az első ismert

⁹ Michaela FONTANA: *Matteo Ricci. A Jesuit in the Ming Court*. Rowman and Littlefield, Lanham 2011. 64.

¹⁰ A korabeli szellemi környezetről ld. Harry MILLER: *State versus Gentry in Late Ming Dynasty China, 1572–1644*. Palgrave Macmillan, New York 2008, a Donglin-mozgalomról ld. uo. 95–124.

kínai megtértek — Xu Guangqi, Li Zhizao és Yang Tingyun, vagyis „a kínai katolicizmus három nagy oszlopa” — is az ország szellemi és politikai elitjéhez tartoztak.¹¹ Katolikus közösség ott alakult ki Kínában, ahol befolyásos támogatói — aktív vagy visszavonult hivatalnokok — éltek.

Tény, hogy a politikai központ megnyerése a tervekben is szerepelt. Ricci és Valignano 1593-ban Makaóban találkozott utoljára, s ekkor az utóbbi elrendelte az előbbinek, hogy költözzék északabbra. 1597-ben Valignano levélben tanácsolta Riccinek, hogy próbáljon meg bejutni a fővárosba és a császárhoz, mert az uralkodó jóváhagyása nélkül a térítő munka bizonytalan.¹² Végül Ricci 1601-ben jutott el a fővárosba, s ott idővel a császári udvarba is meghívták — igaz, csak azért, hogy felhúzza azokat az órákat, amelyeket korábban küldött a császárnak, s amelyekkel a palotai személyzet nem tudott mit kezdeni.¹³ (Magával a császárral Matteo Ricci a közhiedelemmel ellentétben nem találkozott.)

Ez esetben is kérdéses, hogy mennyiben volt szó megtervezett stratégiáról s mennyiben a kínai körülményekre adott reakcióról. Ricci kezdeti célja — az általa írt *Della entrata* szerint — nem a Pekingbe való eljutás volt, hanem csak az, hogy megtelepedhessék a kínai szárazföldön.¹⁴ Ehhez és Kínán belül szinte mindenhez hivatalos engedélyre volt szüksége, amelyet rendkívül nehéz volt megszerezni. Kínában Riccinek és társainak számtalan megpróbáltatáson kellett átmenniük: sok helyről kitiltották, elűldözték őket, zaklatásoknak voltak kitéve, fogságba kerültek. Ricci egyszer csak az ablakon kiugorva tudott elmenekülni üldözői elől, ekkor szerzett lábsérülése élete végéig kínozza. Az, hogy mikor hova költöztek, jellemzően nem saját választásukon múlt, hanem azon, hogy éppen hol találtak menedéket. Hamar nyilvánvalóvá vált, hogy a jezsuitáknak nemcsak a hittérítés sikeréhez, hanem a pusztán életben maradáshoz is szükségük van az országos hálózatot alkotó írástudó elit segítségére — vagyis stratégiájuk ezen elemét, az elit megnyerésének célját is legalább részben a szükség szülte.

A kínai hagyományok elfogadása

Végül a Ricci-módszer talán legfontosabb elemének szokták tartani a kínai értékekkel, szokásokkal szembeni toleranciát, a kínai hagyományok elfogadását. Ez teológiai téren is megjelent: Ricci több írásában — elsősorban főművében, a *Tianzhu shiyi*-ben (*Az Ég Urának igaz jelentése*) — részben a kínai klasszikusokra hivatkozva igazolta a keresztény tanítások igazságát. Vagyis azt — a II. vatikáni zsinat által szentesített — elvet vallotta, hogy az isteni igazságok részlegesen más kultúrákban, így a kínaiaknál is megjelentek. A kínai értékrend elfogadását jelezte, hogy a Középső Birodalomnak szánt tanításaiban Ricci máshova helyezte a hangsúlyt, mint ahogy az Európában megszokott volt: például Krisztus keresztre feszítésének tényét alig említette (ez a

¹¹ CLARK (8. jz.) 23–24.

¹² CRIVELLER (2. jz.) 40.

¹³ VÁRNAI (2. jz.) 58–59.

¹⁴ STANDAERT (3. jz.) 4.

*Tianzhu shiyi*nek csak a legvégén jelent meg), mert úgy gondolta, a kínaiaknak az istenség állam általi elítélése és erőszakos halála nehezebben befogadható.¹⁵

A teológiai nyitottságnál ismertebb a kínai rítusokról alkotott jezsuita álláspont: eszerint bizonyos kínai szertartások — elsősorban a halottak, ősök kultuszával kapcsolatosak — elfogadhatók a katolikusoknak, a kínai hívőknek nem kell megtagadniuk őket. Ezen kérdés körül tört ki a rítusvita, amely egy évszázaddal később a kínai misszió elhalásához vezetett.

Mind írásaiból, mind élettörténetéből kiderül, hogy Ricci rendkívül nyitott volt a kínai kultúra iránt; ugyanakkor az egyes elemekkel kapcsolatos véleménye fokozatosan alakult ki, nem előzetes terv alapján dolgozott. A konfuciánus klasszikusokat gondosan áttanulmányozta, hogy megtalálja azokat a passzusokat, amelyekre hivatkozhat; az egész kánont azonban nem fogadta el. A kínai írástudói elit rendkívül sűrű és mély gyökerekkel rendelkező hagyományrendszere miatt konfuciánus hivatkozási alap nélkül Riccinek nem is lett volna esélye arra, hogy a kereszténységet befogadhatóvá tegye. Ezáltal csatlakozhatott a kereszténység a konfuciánus ortodoxiához (*zheng*), s törhetett ki a heterodoxia (*xie*) kategóriájából. Emiatt is volt Ricci kifejezetten ellenséges a konfuciánusok által kevésre tartott buddhizmussal és taoizmussal szemben. Hozzáállását tehát nem valamiféle általános tolerancia jellemezte, hanem bizonyos kínai gondolkodási elemek gondos és nagyon tudatos kiválogatása.

A halottkultusz kérdéseivel a jezsuiták csak bizonyos idő elteltével szembesültek. Amikor az első térítők meghaltak, katolikus gyászszertartást tartottak nekik, s igyekeztek Makaóba szállítani a holttestüket, hogy templomban temessék el őket. A kínai szokásokkal csak azután találkoztak, hogy helyi barátokra tettek szert: egy-egy térítő halálakor a gyászolásukra érkező kínai ismerősök magukkal hozták kínai szokásaikat is. Hasonló volt a helyzet az első kínai keresztények halálakor: rokonságuktól lehetetlen lett volna elvárni, hogy mindenben a nyugati szokásokat kövessék. Mivel a halotti rítusok a kínai hagyományok talán legfontosabb részeinek számítottak, nemigen merülhetett fel, hogy megtiltják őket. Így spontán módon kialakult egy hibrid forma, amelyben a szokásos katolikus gyászszertartások keveredtek a kínai szokásokkal — maga Matteo Ricci is ilyen „vegyes” temetést kapott. Itt sem egy előre lefektetett stratégiáról volt szó, a gyakorlati elkínaiasodást utólag támasztották alá elméletekkel is.¹⁶

Ahhoz, hogy a Ricci-módszert definiálják és rendszerezék, szükség volt a Ricci halála utáni évtizedekben kibontakozó vitákra, illetve a Kínában később megjelent rivális rendek, a ferencesek és domonkosok ellenpéldájára. Ez utóbbiak jóval kevésbé voltak alkalmazkodók, jellemzően elvetették a konfuciánus hagyományokat, vidéken térítettek, az elit megnyerését kevésbé tartották fontosnak. Velük szemben határozták meg a jezsuiták saját technikájukat, a Ricci-módszert. Ennek kikristályosodásához nagyban hozzájárult a hírhedt rítusvita, amelyben pontosan tisztázni kellett a jezsuiták álláspontját is.

¹⁵ CLARK (8. jz.) 23.

¹⁶ STANDAERT (3. jz.) 6–7.

Matteo Ricci azonban, mint láttuk, nem kész stratégiával érkezett Kínába, és csaknem három évtizedes kínai tevékenysége nem csupán sikerek sorozatából állt. Munkája során rengeteg buktatóval, kudarccal, zsákutcával találkozott, különböző törekvései gyakran nem jártak eredménnyel. Az, amit az utókor Ricci-módszernek nevez, a sikerek és kudarcok tanulságaként született meg, hosszú kísérletezés eredményeként. Ricci tagadhatatlanul zseni volt, de ez nem előzetes terveiben, hanem éppen alkalmazkodóképességében mutatkozott meg: kínai környezetben csak így tudta elvetni a keresztény hit magvait oly módon, hogy azok kikeljenek és életben maradjanak.

Konverziók a középkori és a kora újkori Európában

Kilépés a struktúrákból: mendikáns szerzetesség

Aquinói Szent Tamás csatlakozása a dominikánus rendhez

Borbély Gábor

A vallásokat leíró antropológiai elméletek egyik ismert típusa szerint (*commitment theories*) a vallások a társadalmi csoportok együttműködését segítik elő oly módon, hogy segítenek azonosítani a kooperáció szempontjából megbízható egyedeket. Az azonosítás olyan jelek segítségével történik, amelyeket nehéz meghamisítani. A könnyen utánozható jelek ugyanis megkönnyítik azoknak a dolgát, akik — meg kívánván téveszteni az adott társadalmi csoport tagjait — rövid távú haszonra törek-szenek, s ezzel veszélyeztetik a hosszú távú együttműködést.

A valláshoz tartozás nehezen hamisítható jele az irracionális dolgokba vetett feltétlen hit. Az irracionális hitek (hitek: ti. propozicionális attitűdök és az általuk kifejezett tényállások) feltétlen elfogadásának kötelezettsége ésszerű célt szolgál, amennyiben biztosítja a csoport megbízható, őszinte, a viszonyosság elvét elfogadó tagjainak a hosszú távú kooperáció nyújtotta előnyöket.¹

A konverzió ebben a teoretikus keretben úgy értelmezhető, mint a megtérő nyilvános és egyértelmű elköteleződése olyan hitek iránt, amelyeket annak a csoportnak, amelyhez tartozni kíván, minden tagja elfogad. Ez az elkötelezettség a vallási csoporthoz tartozás külsődleges jegyeiben ölt testet, s jellemző — külső szemlélőnek is ellenőrizhető — módon sajátos rituálékban való részvételt, öltözködési szokások, morális és viselkedési szabályok elfogadását jelenti.

Az alábbiakban — a fenti fogalmi keretet használva — Aquinói Szent Tamásnak a dominikánus rendhez történő csatlakozását szeretném megvizsgálni. A rendelkezésünkre álló források szerint a csatlakozására adott válaszként Tamást a családja elrabolta és fogságban tartotta. Az elrablásával és fogságával kapcsolatos források segítségével azt kívánom megmutatni, hogy a koldulórendhez történő csatlakozás Tamás környezetének — sajátos módon — úgy jelent meg, mintha idegen vallásra való át-térés, a fenti értelemben vett konverzió² lett volna. Dominikánusnak lenni ugyanis

¹ Ld. ehhez: Scott ATRAN: *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press, Oxford 2002. 13–15; Matt J. ROSSANO: *Supernatural Selection. How Religion Evolved*. Oxford University Press, Oxford 2010. 3–4.

² A tradicionális monasztikus rendekhez való csatlakozást szintén konverziónak vagy konverziók sorozatának tekintették, és így is nevezték ebben az időben. Ez az egyén transzformációjához, a belső elmélyüléshez és spirituális tökéletesedéshez vezető megtérés azonban az adott kontextusban egyértelműen növelte, és nem csökkentette a csoporthoz tartozásból fakadó előnyöket. Elfogadható volt

— az ő szempontjukból — olyan abszurd elkötelezettségeket implikált, amelyek megakadályozzák az egyén azonosíthatóságát az adott társadalmi csoport tagjaként, s következképpen veszélyeztetik a csoporthoz tartozástól remélhető előnyöket is.

Mindez rávilágít arra, hogy a dominikánus rend a szerzetesség gyökeresen új formáját jelentette a XIII. századi társadalomban, s hozzájárulást jelenthet annak a kérdésnek a megválaszolásához, milyen tekintetben és milyen mértékben jelentett újdonságot a mendikáns rendek megjelenése a nyugati világban.³

Aquinói Tamás 1230/31-ben lett oblátus a bencés rendben. A X. századtól kezdve ez a Benedek-rendbe való belépés igen gyakori módja volt. Tamás életrajzírói — a kortárs forrásokra történő hivatkozással — fölhívják a figyelmet arra, hogy Tamás apja, Landulfus azzal a szándékkal adhatta be fiát a bencés rendbe kisgyermekként, hogy az egy napon montecassinói apáttá válhat.⁴ A gyermek oblátussá válásával függhetett össze az, hogy 1231. május 3-án Landulphus húsz uncia aranyat adományozott az apátságnak „bűnei bocsánatáért”.⁵

Tamás 1242–1244 között csatlakozott a dominikánus rendhez Nápolyban.⁶ Ez a lépés, írja Jean-Pierre Torrell, „végleg meghiúsította szüleinek azon reményét, hogy fiuk később Montecassino apátja lehet”.⁷ Édesanyja, Teodóra megpróbálta Nápolyban és Rómában utolérni fiát, aki ekkor vagy Párizsba, vagy a dominikánus rend vezetőjének, Johannes Teutonicusnak a kíséretében Bolognába tartott, ahol 1244. május 22-ére összehívták a rend nagykaptalanját.⁸ Minthogy az anyja nem tudta

az általános viselkedési normák szempontjából is, ahogyan azt a prostituált-történet kapcsán az alábbiakban látni fogjuk. A dominikánus habitus felöltése ezzel szemben abszurd hitek elfogadását jelentette Tamás rokonságának, s olyan új morális szabályok és viselkedési előírások betartásának kötelezettségét, amelyeket a családja — katolikus társadalmuk csoportnormáit betartó személyekként — nem tartott elfogadhatónak.

³ Vö. Rosalind BROOKE: *The Coming of the Friars*. George Allen & Unwin — Barnes & Noble Books, London — New York 1975. 19: „What was the significance of this? How new were the friars?”

⁴ Vö. pl. James A. WEISHEIPL O. P.: *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Work*. Doubleday & Company, New York 1974. 10, 412; Jean-Pierre TORRELL O. P. (ford. Kovács Zsolt): *Aquinói Szent Tamás élete és műve*. Osiris, Budapest 2007. 29.

⁵ TORRELL (4. jz.) 30.

⁶ Simon Tugwell 1242/43-ra datálja a csatlakozást — vö. Simon TUGWELL O. P. (ford., szerk. és bev.): *Albert & Thomas: Selected Writings*. Mahwah, New York 2004; a Torrell-életrajz Tugwell-referenciája pontatlan, vö. TORRELL (4. jz.) 36, 39. jz. — James WEISHEIPL (4. jz.) 26–27 és Jean-Pierre TORRELL (4. jz.) 36 1244-re. Tamás első és legmegbízhatóbb életrajzírója, Guillelmus de Tocco szerint (aki ismerte magát Tamást és a családtagjaitól is gyűjtött információkat Tamás-életrajzához), a csatlakozás racionális döntés következménye volt, és Tamás intellektuális kapacitásának optimálisabb kihasználását célozta. A leírás ennek megfelelően nem tradicionális konverzió-narratívum abban az értelemben, hogy hiányzik belőle a természetfölötti beavatkozás, az isteni jelenlét megtapasztalása, az elragadtatás leírása stb. Vö. Guglielmo di TOCCO: „Hystoria beati Thomae de Aquino”, in A. FERRUA O.P. (ed.): *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*. Edizioni Domenicane, Alba 1968. 36–37.

⁷ DI TOCCO (6. jz.) 36.

⁸ A források eltérőek ebben a tekintetben. Ld. ehhez TUGWELL (6. jz.) 204. és 298–299. Ld. még WEISHEIPL (4. jz.) 27; valamint TORRELL (4. jz.) 37.

utolérni a fiút, s következésképpen nem tudta lebeszélni a tervéről, állítólag üzent Tamás testvéreinek, akik ez idő tájt II. Frigyes császár kíséretében Aquapendente környékén tartózkodtak, hogy fogják el Tamást és vigyék vissza hozzá. Egy kisebb csapat ezt megtette, s Tamást először Montesangiovanniba, majd Roccaseccába szállították.⁹ Egy-két évig tartó fogság után, valószínűleg 1245-ben vagy 1246-ban bocsátották szabadon.¹⁰

A forrásaink megegyeznek abban, hogy Tamást fogva tartásának idején a legkülönbözőbb eszközökkel próbálták meg eltéríteni a döntésétől és visszaterelni arra az életpályára, amelyet megfelelőnek tartottak az ő és az egész család számára. A habitusát, a dominikánus rendhez tartozás legközvetlenebb és legnyilvánvalóbb jelét már elfogásakor megpróbálták letépni róla, és később a fogva tartása során is megpróbálkoztak ezzel.¹¹ Miután sem ez, sem pedig más praktikák nem segítettek, bevetették az utolsó, általuk leghatásosabbnak ítélt fegyvert abból a célból, hogy megtörjék Tamás általuk abszurdnak ítélt elkötelezettségét. Minthogy absztrakt s abszurdnak ítélt elkötelezettségek ellen nehéz harcolni, Tamás családja úgy döntött, egy prostituált segítségével téríti vissza Tamást arra az útra, amelyet Nápolyban elhagyott.

A történet, amely a legfontosabb forrásoknál megtalálható,¹² széles körben ismert, és valóban „sokak fantáziáját” megmozgathatta, ahogyan Jean-Pierre Torrell írja.¹³ Ez már csak azért sem meglepő, mert Tamás korabeli és modern életrajzírói közül sokan szerzetesek voltak. A jelenet azonban megítélésem szerint nem attól érdekes, hogy pikáns, ha egyáltalán az. Azon túl, hogy irodalmi és pszichológiai szempontból is figyelemre méltó, amivel én itt most sajnálatos módon nem tudok foglalkozni, rávilágít egy egészen nyilvánvaló dologra, amelyről nem találtam említést a vonatkozó irodalomban.

⁹ TUGWELL (6. jz.) 205; TORRELL (4. jz.) 37–39.

¹⁰ TUGWELL (6. jz.) 206–207; TORRELL (4. jz.) 40.

¹¹ DI TOCCO (6. jz.) 38. és 40. Érdekes ebből a szempontból Bernard GUI leírása is: „Legenda Sancti Thomae Aquinatis”, in FERRUA O. P. (szerk.) (6. jz.) 135.

¹² Guillelmus de Tocco előadásában: „És amikor az említett erőszakos cselekedettel [ti. az öltözéke erőszakos eltávolításával] nem tudták megtörni, úgy gondolták a testvérei, másfajta ostrommal győzik le, olyannal, amelytől a tornyok meginognak, a kősziklák meglágyulnak, és még a libanoni cédrusok is, ahogyan a viharban szoktak, kifordulnak a földből. Olyasmi ez, amivel mindannyian küzdelemben állunk, ám — a nehézsége miatt — csak kevesen győzhetjük le. Amikor ugyanis egyedül volt a szobájában, ahol őrizet alatt töltötte az éjszakát, a testvérei beküldtek hozzá egy szépséges, a prostituáltak módjára fölékesített lányt, aki a teste látványával, az érintésével, az incselkedéseivel és minden más lehetséges módon a bűn elkövetésére csábította.” A lány a leírás szerint nem járt sikerrel, Tamás ugyanis a kemencéből előrántott izzó fahasábbal elkergette. Vö. DI TOCCO (6. jz.) 41. Ld. Bernard GUI leírását is: (11. jz.) 135–137.

¹³ TORRELL (4. jz.) 38. A történészek általában azt vizsgálták az eseménnyel kapcsolatban, hogy vajon megtörtént-e az eset, hol történt meg, tudott-e róla Tamás anyja, Teodóra, ki szállíthatta oda a prostituáltat stb.

Miről van szó? Nagyon valószínű, hogy akkor, amikor a családja le szeretne volna beszélni Tamást arról (sőt, mint látjuk, a forrásaink szerint kényszert is alkalmaztak ennek érdekében), hogy a dominikánus rend tagja legyen, úgy gondolhatták, sikeres beavatkozásuk esetén Tamás visszatérhet ahhoz az életpályához, amelyet kisgyermekkorától kezdve elterveztek neki. Ennek a pályának a csúcsa az lehetett volna, ha Tamás bencés apáttá válik Montecassinóban. Nyilvánvaló, hogy ez Tamásnak és a családnak is kézzelfogható előnyöket jelenthetett volna. A prostituáltjelenet arról számol be, hogy Tamás környezete úgy gondolta: ha sikerül elcsábítani egy prostituálttal, ez lehetetlenné teszi, hogy a továbbiakban dominikánus barátként éljen, ám tökéletesen összeegyeztethető azzal, hogy montecassinói bencés apát legyen. Ennek a megfontolásnak a hátterében az a meggyőződés állhatott, hogy ez a potenciális szexuális kapcsolat lerombolja a dominikánusokhoz megtért Tamásnak az ő szempontjukból abszurdnak tűnő elkötelezettségeit,¹⁴ saját hiteikkel és szokásaikkal azonban összeegyeztethető.

Tamás azonban — habár a beszámolók szerint komoly küzdelem árán — mégis „férfinak bizonyult” az adott helyzetben.¹⁵ Elcsábíthatatlansága a források szerint végleg meggyőzte családtagjait arról, hogy nem tántorítható el azoktól a nekik abszurd és irracionális hitektől és elkötelezettségektől, amelyek a továbbiakban meghatározták az életét.

¹⁴ Bármik voltak is ezek. Vélhetően az apostoli élet sajátos értelmezésével, a szegénységgel, az adományokra alapozott életvitellel, valamint a rend tagjainak állandó mobilitásával függhettek össze.

¹⁵ A szüzességet sokan éppen a férfiasság jelének tartották a középkorban. Ld. ehhez: Ruth MAZO KARRAS: „Thomas Aquinas’s Chastity Belt: Clerical Masculinity in Medieval Europe”, in Lisa BİTEL — Felice LİFSHİTZ (ed.): *Gender & Christianity in Medieval Europe: New Perspectives*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008. (The Middle Ages Series) 52–67.

John Wyclif „*conversio*”-ja

A természetes és a szellemi ember integritása és az új „*communio*”

Boreczky Elemér

I. Száz éve John Wyclif neve még nemcsak a protestáns világban volt ismert, ma azonban „a reformáció hajnalcsillagáról”, ahogy John Bale¹ nevezte, aki 1548-ban először tett kísérletet Wyclif műveinek katalogizálására, hazájában és a többi angol nyelvű országban is keveset tudnak. Ha egyáltalán valamihez, nevét némi joggal a Szentírás első angol fordításához kötik.² A kortársak által *doctor evangelicus*-nak nevezett oxfordi teológus tanításának politikai-teológiai tartalmáról, amelyet az 1376-ban megjelent *De civili dominio*³ című műve összegzett, nagyon keveset őrzött meg a hagyomány. Bár John Ball, az 1381-es parasztfelkelés vezetője vagy Husz János és Prágai Jeromos Wyclif tanítványának vallotta magát és mitikus alakja évszázadokon át kísértett a magán- s nemzeti tulajdon, a puritanizmus és anglikanizmus, a „low church” és „high church”, az államegyház illetve az állam és az egyház szétválasztása közti vitákban, Wyclif nevét csak elvétve olvashatjuk a késő középkori politika és eszmetörténetben. Talán azért, mert halála után 30 évvel, 1414-ben, a konstanzi zsinat főeret-

¹ „He shone like the morning star in the midst of a cloud, and remained for many years as the faithful witness in the church.” Idézi Vaclav MUDROCH (szerk. Albert COMPTON REEVES): *The Wyclif Tradition*. Ohio State University Press, Athens (Ohio) 1979.

² Az angolszász világban Wyclif híre továbbra is úgy él tovább, mint a Biblia első angol fordítójáé. Ez részben jogos is, hisz a Wyclif-féle Biblia, a Szentírás első angol fordítása ezen a néven mind a mai napig számos példányban fellelhető. Beryll Smalley azonban 1953-ban megjelent tanulmányában azt a máig is elfogadott véleményt fogalmazta meg, hogy bár a róla elnevezett Biblia fordítását nyilvánvalóan Wyclif kezdeményezte, a munkát tanítványai végezték el — nem kizárt azonban, hogy egyes részletek magától Wycliftől származnak. Beryl SMALLEY: „John Wyclif’s Postilla super totam Bibliam”, *Bodleian Library Record* IV (1953) 186–205. Wyclif nevének írásmódja külön tanulmány tárgyát képezhetné, mindenesetre ma tudományos körökben mindenütt a John Wyclif névformát használják.

³ Wyclif fennmaradt műveit az 1880-as évek közepén kezdték el kiadni. Az említett címen szereplő művet az Osztrák Nemzeti Könyvtárban található kódex alapján négy kötetben jelentették meg: Iohannis WYCLIFFE (szerk. Reginald LANE POOLE és Johann LOSERTH): *De civili dominio* I–IV. Wyclif Society, London 1885–1904. A szakirodalom azonban mind a mai napig nem biztos abban, hogy a nagy visszhangot kiváltó mű éppen ez vagy kizárólag ez a terjedelmes mű lehetett. A szövegen belüli összefüggések és utalások alapján magam arra a következtetésre jutottam, hogy az a három könyv, amelyet elítéltek, illetve Prágában 1410-ben elégettek, valójában két másik Wyclif-műből és az idézett kiadás első kötetének egy részéből állt. A négykötetes *Tractatus de civili dominio* ugyanis főként az Egyházról szól, noha kétségtelenül érinti a polgári kormányzás jogalapjait is. Bővebben ld. Elemér BORECZKY: *John Wyclif’s Discourse on Dominion in Community*. Brill, Boston — Leiden 2007. 74–83.

nekként elítélte, műveit és követőit máglyán elégették vagy felnégyelték. Tanítása egyfajta vallásos nemzeti kommunizmusként élt tovább a protestáns angol nemzetből kirekesztett, de megtűrt szabad egyházak mitológiájában, és neve első helyen állt a protestantizmus mártírjai között, de munkásságának tudományos feldolgozása csak az utóbbi száz évben kezdődött el.

Az 1984-ben, halála 600. évfordulóján Oxfordban tartott megemlékezés résztvevői elsősorban a filozófust fedezték fel újra benne.⁴ A probléma, amelynek megoldása során Wyclif gondolkodásában gyökeres fordulat (*conversio*) állt be, a kutatókat rendkívüli mértékben emlékeztetette a XX. század analitikus filozófiai vitáira. Arra, hogy létezik-e objektív tudás, létezik-e igazság, milyen logikai eszközökkel tudjuk bizonyítani vagy cáfolni egy állítás igazságát. Az újrafelfedezés felett érzett diszkrét öröm ellenére azt a frízt, amely Wyclifet a filozófusok királyaként, Platón és Aristotelész társaságában ábrázolta, az 1990-es évek elején minden hűhó nélkül eltávolították a Bodleian Könyvtár olvasóterméből.⁵ Figyelemre méltó, hogy Prágai Jeromos egy ehhez hasonló képpel érkeztetett 1405-ben Budára, Zsigmond király udvarába és előtte Prágába, ahová Husz Jánosnak elvitte Wyclif fő művét, amelyet 1410-ben már máglyára is vetettek. Az ember uralmáról szóló műről, amelyet Wyclif a kor fő politikai kérdésének megfelelően „A polgári uralomról” (*De civili dominio*) címre módosított, XI. Gergely pápa már 1377-ben kelt bullájában azt írta, hogy ezek a tanok „nemcsak az egész Egyházat, hanem a világi politikai rendet is felforgatják és meggyengítik”.⁶

II. Ennek a rövid dolgozatnak a gyújtópontjában John Wyclif „*conversio*”-ja áll, amely az univerzálék, a dolgokban jelenlévő „közös” (*communis*) valódi, reális létének újrafogalmazását jelentette mind a korábbi univerzalizmussal és realizmussal, mind a partikularitással és nominalizmussal szemben. „Ha olyat állítok Istenről — írta Wyclif *De universalibus* című munkájában —, ami nem lehetséges, bűnt követek el. Magam is sokat vétkeztem, mikor szofistaként nyelvi-nyelvtani szófacsarásokkal töltöttem az időt.”⁷ Később — mintegy életcélja megfogalmazásaként — így foglalja össze ezeknek a vitáknak a tétjét:

... életünk nem különféle kifacsart véleményektől, hanem az igazság megismerésétől függ, ami elvezet minket Isten imádatához, aki boldoggá tesz minket. Az univerzálékkal kapcsolatos ismereteknek ezért csak akkor van hasznuk, ha általuk ... megértjük a Teremtő művének rendjét.⁸

⁴ Lásd pl. Anthony KENNY: *Wyclif*. Oxford University Press, Oxford 1985; valamint Anne HUDSON — Michael WILKS (szerk.): *From Ockham to Wyclif*. Blackwell, Oxford 1987.

⁵ Az információt 1995-ben Kati Evanstól, a Bodleian Könyvtár vezető könyvtárosától kaptam, de Margaret ASTON is megemlíti: *Lollards and Reformers*. The Hambledon Press, London 1984. 248.

⁶ *Fasciculi Zizaniorum Magistri Johannis Wyclif cum tritico*, ascribed to Thomas Netter of Walden. Ed. Walter Waddington SHIRLEY. London, 1858. With an Introduction by W. W. SHIRLEY, x–lxxxvii, 243. (Új kiadás: Cambridge University Press, Cambridge 2010.)

⁷ John WYCLIF (ford. Anthony Kenny): *On Universals*. Clarendon, Oxford 1985. 143. A *De Universalibus* egyike annak a rendkívül kevés Wyclif-műnek, amelyek nem csak latinul olvashatók.

⁸ WYCLIF (7. jz.) 169.

Ahhoz, hogy világosabbá váljék, mihez képest jelentett gyökeres változást Wyclif metafizikai *conversio*-ja, ha csak jelzésszerűen is, de fel kell idéznünk, miről szólt a realisták és nominalisták közti vita. A realisták szerint az univerzáléknak (vagyis azoknak a fogalmaknak, amelyek sok dologban közösek, ahogy Boëtius, vagy — Wyclifnél — Porphyrius mondta; vagy amit sok dologról lehet állítani [*predicatio*], ahogy Abélard, illetve — Wyclifnél — Aristotelés tanította)⁹ az elmén kívül (extramentális), valóságos létük van. A nominalisták viszont úgy gondolták, hogy az univerzálékat csak az emberi elme alkotja, a valóságban nem léteznek. Az első európai egyetemeken folyó elvont logikai-metafizikai vitáknak nagy volt a tétjük. A kérdés az volt, van-e a léleknek, a szellemnek a testhez kapcsolódó létén kívül valóságos léte? A testi-lelki valóságban megjelenő (partikuláris) emberen kívül létezik-e „(univerzális) ember.”

Az oxfordi egyetem teológusai, akik párizsi kollégáikhoz hasonlóan a Pseudo-Dionysiosztól származó látomás, a mennyei hierarchia és az istennevek neoplatonikus rendszerében fogták fel a sötétségben lakozó fény teremtmény erejét, az univerzális lélek fénymetafizikai vizsgálatával kísérelték meg összekapcsolni az isteni fényt és teremtmény erőit, az anyagi fényt és értelmet, a szellemi és a természeti világot. Optikai, mechanikai, spirituális geometriai kísérleteikkel felépítették s legitimizálták a gótikában felragyogó, majd Wyclif korában gyorsan lehanyatló világrendet. Robert Grosseteste, az oxfordi egyetem első kancellárja nyomában a „Szentírás testi jelentését” keresték.¹⁰ Aristotelés metafizikájának felfedezése azonban racionálisan védhetetlenné tette a teremtmény fény, a teremtmény világ és az intellektus közti kapcsolatot, az isteni és az emberi értelem orthodoxiájának helyreállítására használt köztes fajok, szimulációk, fantazmagóriák, *imago*-k metafizikáját, s elkerülhetetlen választás elé állította a teológia doktorait.¹¹

Bár mind a tudománytörténet, mind Wyclif kortársai sokkal több átjárást találtak a két tábor között, a kortársak leegyszerűsítését követve megengedhető, hogy a realistákat filozófiai Platónnal, teológiai az univerzalizmussal, politikailag az univerzális Egyház és a világi kormányzat hierarchikus rendjével kapcsoljuk össze. Az univerzalista világban a világlélek (Isten) teremtmény és aktív ágensként mindenben, minden ember minden cselekedetében jelen van. A nominalisták logikai-metafizikai érvelése Aristotelés tekintélyét vonultatta fel maga mögött, aki a természeti világ elsődleges létezéséből kiindulva az ideák létezését és az ideákból az anyagi világ felé vezető átmeneti alakzatokat, amelyeken a fénymetafizika saját fogalmi rendszere is alapult, szörnyszülötteknek tartotta, bár nem tagadta meg tőlük a másodlagos létet, ami Wyclif meta-

⁹ WYCLIF (7. jz.) 1.

¹⁰ „A fény akkor (árad szét), amikor a Szentírás testi jelentése a spirituális jelentésben hirtelen (robbanásszerűen) alakot ölt.” Beryl SMALLEY: „Grosseteste: the Biblical Scholar”, in Daniel A. P. CALLUS (ed.): *Robert Grosseteste: Scholar and Bishop*. Clarendon Press, Oxford 1955. 78–79.

¹¹ A XIII. század végétől a XIV. század végéig tartó nagy szellemi forrongás kiváló összefoglalója olvasható Katherine H. TACHAU: *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, epistemology and the foundations of semantics 1250–1345* (E. J. Brill, Leiden 1988) című művében.

fizikájában különös jelentőségre tett szert. A nominalisták a hitet, az univerzális szellem világát elválasztották a természetes léttől, a világi (polgári, civil) kormányzást az egyházi kormányzástól. Az etnikumok és nációk, népfajok és nemzetek természetjogán s a köztársasági állameszményen alapuló polgári uralmat a kánonjogban megjelenő egyházi uralom elébe helyezték. A kánonjog azonban, amely a lateráni zsinatok döntései alapján a közös és oszthatatlan természeti javak fölötti rendelkezés jogát, az *usus-fructus*-t a cölibátuson és a monogám házasságon keresztül az egyház áldásával örökíthetővé tette, továbbra is meghatározó maradt a késő középkori világrend részeként.

Az univerzalista egyház és az aristotelési természetfilozófia közti ellentmondást a domonkos rendi Aquinói Tamás úgy oldotta fel, hogy az Isten, ember és természet közti viszony kérdésében élesen különválasztotta az utóbbit a hit misztikus világától, Krisztus és az egyház misztikus testétől. Ezt a misztikus Isten-ember testet a művészet, elsősorban a zene volt képes a rítusokban megjeleníteni. Az *angyali doktor* szétválasztotta a természeti és a szellemi létet. Az utóbbinak a misztika és a szépség metafizikájában talált helyet, s a rítusokra bízta a vallásos hit igazságának belátását, a kenyér és a bor átváltoztatásának, a *transsubstantiatio*-nak s az áldozásnak, vagyis a *communio*-nak misztikus élményét. Ezzel meghagyta az univerzális Egyház legitimitását, sőt olyan eszközt adott a kezébe, amely lehetővé tette, hogy a tehetős emberek a templomok és a bennük folyó szertartások donációjával — Wyclifnél „dotációjával” —, kegytárgyak adományozásával váltsák meg üdvösségüket, nyerjenek bűnbocsánatot akár a legszörnyűbb gaztettekre is.

A nominalizmus vezéralakja, a ferences rendi William Ockham volt, aki szakított az univerzalista hagyománnyal. Hírhedt „borotvaelmélete” szerint ahhoz, hogy eljussunk egy „dolog (esetünkben «az ember») igazságához”,¹² minden olyasmit el kell vetni, ami csak spekulatív, vagyis a fénymetafizika bonyolult tükröztetési rendszere szerint állítható. Tapasztalható módon az ember csak egyedi valóságában, partikulárisan létezik. Az egyetemes emberre (s ezen túl Istenre) vonatkozó állításoknak nincs önálló létük. Teológiaiilag ez azzal járt, hogy Ockham a Teremtőnek az ember számára felfoghatatlan önkényt tulajdonított: Isten, ha akarta volna, az embert számárnak is teremthette volna.¹³ De a hit misztikus élménye és a misztikus élmény fölött a maga által megalkotott rítusok szerint uralkodó egyház helyett a Szentírást tartotta az üdvözüléshez vezető út legfőbb eszközének. Ockham követőinek szingularizmusa azonban nemcsak a Teremtőnek tulajdonított az ember számára felfoghatatlan önkényt, hanem az egyes embert is felmentette tettei következményei alól: amíg Isten be nem avatkozik, az ember azt tehet, amit akar, és amit tud. A lovagok szabadság és

¹² A kifejezés természetesen az aristotelési tudományos paradigma központi kérdése.

¹³ „Eosque erupit quorundam vesania, dum praepostere acuti videri appetunt, ut quaerent, an naturam asini assumeri potuerit Dei filius.” *Institutio* II. xii. 5. Idézi Alister MCGRATH: *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Blackwell, Oxford 1987. (A 2004-es kiadásban 99.)

szépség iránti rajongásában nem tudunk különbséget tenni az emberen keresztül működő isteni akarat és az emberi önkény között.¹⁴

A késő középkori egyházi-politikai rend ezen a gondolatilag ellentmondásos ketősségen alapult. Szabad utat engedett a természetes embernek a maga vágyai, akarata érvényesítésére, a szépség és a boldogság keresésére, amelyet Aristotelész vagy a nominalista filozófia legitimált. A tulajdon és mások személye, a szolgák, nők és utódok fölötti rendelkezéssel, egyszóval az „uralommal” kapcsolatos kérdésekben viszont az univerzalista világszemléletből eredő kánonjogot fogadta el. A lovag a hibás döntései által bekövetkezett bűnökért a feloldozást, az Egyház jóindulatát részben az Egyház anyagi támogatásával, donációkkal, részben a kegytárgyak személyes tárgyakként való birtoklásával, pl. magánoltárokkal szerezte meg. Az Európán végigsöprő pestisjárvány azonban katasztrofális gazdasági következményekkel is járt. A népességpusztulás pótolhatatlan jövedelemkiesést okozott mind az Egyháznak, mind az Egyházat „dotációikkal” támogató uraknak, amit ideig-óráig ki lehetett váltani rablóháborúkkal, a jobbágyok helyhez kötésével s még kíméletlenebb adóztatásával, a bérek és árak központi szabályozásával,¹⁵ de az üdvösség megszerzésének ez a módja tartósan finanszírozhatatlanná vált.

A világi papnak készülő Wyclif az urak önkénye, a főpapok fényűzése és a világot pusztító járványok elől Oxfordban — „Isten házában és a menny kapujában” — talált menedéket, ahol, ahogy mondta, „az eretnekek cselfogásaival, a szofisták szellemes megjegyzéseivel és a világ polgárainak állatias bölcsességével szemben a Szentírás rejtelkedő erdejében megbújva” a természet, a metafizika és a Szentírás fészkebe húzódva táplálta lelkét.¹⁶ A jó életet kereste, hogy, Ágostont követve, „jól halhasson meg.”¹⁷ *Conversio*-ja azonban tágabb teret nyitott gondolatainak, amelyek hamarosan a királyi udvarban és a nép körében is elterjedtek. Ez a „conversio” következményeiben fejről a talpára állította a késő középkori rendet. Az Egyház által képviselt, a gótikus építményekben, képekben és szobrokban imádott és az univerzalista filozófiával megalapozott szellem-embert az élő emberek közösségében másodlagosan létező, de valóságos univerzális emberrel váltotta fel, a nominalisták által hirdetett, a római köztársaság politikai berendezkedését idealizáló világi uralmat az egy nyelvet beszélő,

¹⁴ A „különbség” mint logikai-metodológiai probléma szintén az aristotelési paradigma része.

¹⁵ Ilyen pl. az 1351-es Statute of Labourers, amely a pestisjárványt követő munkaerőhiányt a jobbágyok földhöz kötésével, a bérek szabályozásával próbálta megoldani. A későbbi évtizedekben is, így elsősorban az 1370-es években összehívott királyi nagytanácsok, melyek az angol hagyományban később a demokratikus kormányzás előképeként ágyazódtak be, a munkásokat sújtó megszorításokat meg-megújítva az árak központi szabályozásával is megpróbálták kézben tartani azokat a gazdasági folyamatokat, melyek rövid időn belül a feudális rend szétbomlásához, a szabad piacgazdaság első megjelenéséhez vezettek.

¹⁶ Iohannis WYCLIFFE (ed. Reginald LANE POOLE): *De dominio divino, libri tres*. Wyclif Society, London 1890. (*To which are added the first four books of the Treatise De pauperie Salvatoris by Richard Fitzralph, Archbishop of Armagh.*) 179.

¹⁷ WYCLIFFE (16. jz.) 1.

egy földön született emberek, a természetes testet alkotó nemzet¹⁸ tagjai közti kölcsönös szolgálattal és piaci cserével váltotta ki. Gyökeresen elvetette az egyházi uralmat, és — gondolatilag — a polgári uralmat is, bár tanítását éppen a római egyházzal vitába keveredett angol királyi udvarhoz közel álló főurak karolták fel, és teremtettek számára az egyetemenél tágabb nyilvánosságot.¹⁹

III. Mi volt az a logikai-metafizikai újítás, amely újszerűen értelmezte a „teremtő művének rendjét”, felforgatta és megrengette a fennálló rendet, és olyan erőket szabadított fel, amelyek évszázadokon keresztül formálták az európai nemzetek, első sorban az angol nyelvű nemzetek öntudatát és politikai-gazdasági berendezkedését?

Wyclif *conversio*-ja eredményét filozófiailag „reális állításnak” (*realis predicatio*),²⁰ teológiailag „Krisztus logikájának” (*loyca Christi*)²¹ nevezte. Ami a dolgokban „közös”, valóságosan állítható, s mint ilyen, „reális univerzáléként” is valóságos léte van.²² Három fajta univerzálét különböztetett meg: (1) azt, amely közös okra vezethető vissza, (2) azt, amelynek közös formája van, és (3) azt, amely közösen jelöl valamit. Az állításnak (*praedicatio*-nak) is három fajtája van: (1) a prédikáció, azaz hitmagyarázat; (2) a nyelvtani értelemben vett állítmány (*praedicatum*), ill. a (3) *praedicatio per se*, vagyis amikor a dolog léte önmagát állítja.²³ Az elsőt az ember isteni, szellemi, teremtett létéről folyó logikai-metafizikai vita tekintetében irrelevánsnak tartotta. A másodikat, amely a nominalizmusra jellemző, amit Wyclif a jeldoktorok tudományának nevezett, nem vetette el, de erősen bírálta, mivel abszurd állítások megfogalmazását teszi lehetővé, és nem a dolgok nyilvánvaló igazságával foglalkozik. Ilyen végső soron az a következtetés, amely az embert a számmal azonosítja. A harmadik típusú állítás — Aristotelés nyomán — további típusokra bontható: az egyik a dolgok szubsztanciáját (anyagi lényegét) illető különbségekre, a másik a dolgokhoz rendelhető tulajdonságok közti különbségekre (*accidentia*) vonatkozik.

¹⁸ II. Richárd király nagytanácsa 1376-ban azt a kérdést intézte a jogtudósként is híres Wyclifhez, hogy joga van-e a királynak megtagadni annak a kölcsönnek a visszafizetését, amelyet — mintegy másfél évszázaddal korábban — még Földnélküli János király vett fel a pápától, cserébe elzálogosítva országát. Wyclif a kérdésre igennel válaszolt, és érvelését azzal kezdte, hogy „az angol nemzet természetes test”, amelynek joga van az önvédelemre. Lásd *Responsio Magistri Johannis Wycliff ad dubium infra scriptum, quaesitum ab eo per dominum regem Angliae Ricardum secundum, et magnum suum consilium: anno regni sui primo*, in SHIRLEY (ed.) (6. jz.) 258–271.

¹⁹ Wyclif legfőbb világi patrónusa John of Gaunt, Lancaster hercege volt, aki az 1370-es évek felfordult viszonyai közt határozottan szembefordult a pápaság nemzetek feletti tekintélyét képviselő, saját hatalmukat s fényűző életmódjukat védő angol főpapokkal, s úgynevezett „civil,” angol nemzeti kormányzásra tett kísérletet. John of Gaunt szerepe azonban korántsem egyértelmű, hiszen az a bizonyos hírhedt „fejadó” is tőle származott, amely közvetlen kiváltó oka volt az 1381-es nagy angol parasztfelkelésnek.

²⁰ Lásd WYCLIF (7. jz.) 1–9; vagy specifikusan 2, 91. sor; 3, 128. sor.

²¹ Iohannis WYCLIF (szerk. Johann LOSERTH): *De civili dominio, liber tertius*. Wyclif Society, London 1904. 442–443. Lásd még BORECZKY (3. jz.) 263.

²² WYCLIF (7. jz.) 9, 441. sor.

²³ WYCLIF (7. jz.) 1–9.

Wyclif szerint az univerzálék ugyan másodlagos szubsztanciák, de a másodlagos szubsztanciák is bírnak valóságos léttel. A vizsgált dolgok közt „az ész természetes fényében”²⁴ vagyis nem misztikusan is világos különbségeket lehet tenni, ha elfogadjuk, hogy mind a megfigyelő embernek nyilvánvaló (*per se*), mind a logika szabálya szerint igaz állításon túl létezik egy harmadik állítás. Ezt nevezte Wyclif reális állításnak. Vagyis állíthatunk valamit szubsztanciálisan, *per se*, a dolog valódi létében, illetve akcidentálisan, vagyis valamilyen tulajdonságot rendelhetünk hozzá, amelyet különböző nyelvtani és logikai szabályok szerint változtathatunk, de valójában az állításnak csak reálisan van értelme. Igazat csak akkor tudunk mondani, ha az állítás a dolog („az ember”) lényegét (esszenciáját), létének közös alapját fejezi ki. A reális állítás a szubsztanciálisan létezőt a maga eredete, létének oka (1. univerzále) szerint, a másokkal való közös tulajdonsága szerint (2. univerzále), amilyen pl. az emberi természet, s a létező neve szerint egységben állítja. *Ecce homo*, íme, az ember, Krisztus, aki a legközössegebb ember, s egyben Atya, Fiú és Szentlélek is.

IV. Wyclif viszonylag korai *conversio*-jának következményeit rendkívül módszeresen dolgozta ki politikai-teológiai műveiben, azt követően, hogy 1372-ben megszerezte a teológia doktora címet az *Ige testet öltése* címmel megvédett „disszertációjával” (valójában székfoglaló előadásával). A téma — szokás szerint Lombardus szentenciáihoz kapcsolódó kommentárként — visszaul a tiszteletre méltó (örök) inceptor, *Inceptor venerabilis*, William Ockham, *quodlibet*-jére.²⁵ Wyclif három részből álló nagy műve, amely az isteni uralomról, a törvényről és a polgári uralomról szól, és amely ez utóbbi címen, *De civili dominio*, vált közismertté,²⁶ a korábban tisztán logikai-metafizikai alapon megfogalmazott álláspontból eredő teológiai-politikai következményeket fejti ki. Három következtetést von le. (1) A létezőben a szubsztanciális, az esszenciális, illetve a teremtett (szellemi) lét egybeesik. (2) Sem Isten, sem az ember uralma nem örökkévaló, Isten uralmát a lélekben mindig újra meg kell teremteni. Ezért a papság dolga nem a papi teendők ellátása (*cura animarum*), nem egy emberek által megalkotott rend és rituálé fenntartása, hanem a lélek művelése (*cultus animae*), ami által az Ige a közösségben testet ölt. (3) A teológia tárgya Krisztus, akiben a természetes lét és a teremtett (szellemi) lét testet ölt.

²⁴ WYCLIF (7. jz.) 27.

²⁵ William of Ockhamnek semmilyen egyetemi fokozatot nem sikerült szereznie, mert olyan felfordulást váltott ki Lombardushoz írt kommentárjaival, hogy eretnekséggel vádolták, és végül el is ítélték. Ebben a rövid dolgozatban még felületesen sem lehet érinteni azt a több száz éve tartó vitát, amely a domonkos és a ferences rend teológusai között zajlik, voltaképp Aquinói Szent Tamás és William of Ockham szerepéről. Ebben a dolgozatban csak azért fontos jelezni ezt a vitát, amely — leegyszerűsítve — a római katolikus egyház, illetve a protestáns felekezetek közti különbség gyökereit érinti, hogy világossá tegyük: Wyclif mindkettőjükkel, bár főként Ockhammal szemben fogalmazza meg a reális állításról és a reális univerzáléről szóló tanítását.

²⁶ Ld. 3. jz.

Krisztus négy okból különbözik az etnicitás metafizikája szerint meghatározott személytől, Jézustól. Az etnicitás metafizikája annak a magyarázata, hogy egy közösség hogyan konstruálja meg, és hogy tartja fenn az „emberség” képét a híres személyekről szóló legendák révén. Krisztus viszont (1) a közös lényeg, (2) a testileg és szellemileg is teremtetett közös személy, (3) minden testi és szellemi természet egysége és (4) minden teremthető képmásának egysége, minthogy minden, ami teremthető, azonos az Igével. A teológus, mondja Wyclif, Krisztusban való hitéből indul el, s jut el a teremtmény létehez, a filozófus viszont a teremtmény létezéséből indul el, és jut el a teremtmény értelemmel felfogható létehez. „Így érthetjük meg jobban az embert és a természetet.”²⁷

A partikularizmus (szingularizmus vagy nominalizmus) híveivel szemben, akiknek érvelése évszázadokra meghatározta a tudományok fejlődését valamint, azt a konciliarianus, képviselőre, tanácskozási és megegyezésre alapuló, később parlamentárisnak nevezett politikai kormányzati rendszert, amely az isteni akaratot a közösen megtanácskozott akaratral váltotta fel, Wyclif visszaállította az univerzális ember valóságát. Az univerzális ember valóságosan létezik, de nem az egyház vagy Krisztus misztikus testében, hanem az „emberiség emlékezetében”, amely a természetes közösségek tagjainak testében és lelkében mindenkor együttesen jelen van, és amely hordozza az egyetemes szellemet, az értelmes — vagyis teremtetett — létet. A természetes létezés egyben reális állítás (*realis praedicatio*) és megfelel a krisztusi logikának (*logica Christi*), a szeretet törvényének, mert szeretet és szerelem, ill. közösség nélkül nem képzelhető el emberi élet.

V. A szellemi ember, az emberben lévő közös (*communis*) valóságos léte radikális következtetésekre vezet. A keresztény (Krisztus-)vallás lényege nem a *congregatio*, nem a templomokban babonás, szemkápráztató szertartásokra összegyűlt tömeg, hanem a *convocatio*, amely a természetesen élő ember lelkében a szó ereje által életre hívja a teremtetett, vagyis a szellemi világot: a szellemi embert. Így ölt testet, így támad fel az Ige. Így oldja meg Wyclif minden oxfordi teológus tanítómestere, Robert Grosseteste nagy kérdését: a Szentírás testi értelmét, ahol a szellem fényében megjelenik a test. Wyclif tanítványai spirituális papok, akik krisztusi és apostoli szegénységben élnek. Nincs szükség díszes templomokra, drága műkincsekre. Tanítókra, *doctor*-okra, van szükség, akik a lélek természetes fényét (értelmét) segítik abban, hogy ráismerjen a természetben mindenütt jelen lévő teremtetett létre, hiszen csak az teremthető meg az Ige által, amiben a teremthetőség eredendően benne rejlik. Ahhoz, hogy az Ige teremteni tudjon, a lelketlen természetben benne kell lenni a teremthetőségnek,²⁸ a számból nem, csak a természetes emberből lehet szellemi embert teremteni. Isten, ha akarta volna, sem teremthetett volna egy másik világegyetemet. A teremtetés a tudás és a szeretet potenciáljának a hatása a testi valóságában lélek és értelem nélküli testre. A „modern doktorok,” írta Wyclif *De compositione hominis* című korai művében, „képtelenek felfogni” azt, hogy „minden anyagi formában és kompozícióban lé-

²⁷ „... de magis noto homine et nature ...”, WYCLIF (16. jz.) 198.

²⁸ Vö. WYCLIF (7. jz.) 76—177.

tezik, vagyis az emberi személyben (*persona humana*) a test és a szellem természetes integritásban kapcsolódik össze”.²⁹

Ez a belátás szükségszerűen szakít a gótikus, misztikus rituáléval, különösképp a *Corpus Christi* köré épülő kultusszal. A wyclifistákat, akiket az angol hagyományban lollardoknak hívnak, két dologról lehet megismerni. Arról, hogy nem ismerik el, hogy a transzszubsztanciációban a kenyér és a bor valóban testté és vérré válik. A *communio* a szellemben, a lélekben következik be valóságosan. Másrészt, hogy anyanyelven olvassák a Szentírást, és hallgatják spirituális papjaik magyarázatait. A halandó emberben a léleknek, a spirituális embernek valóságos léte van, ami a közösség egyedeinek kommunikációjában ölt testet, s múltban, jelenben és jövőben is létezik: „minden, ami volt, van és lesz”.³⁰ Az örök életet és a testben való feltámadást az evangélium nem a partikuláris embernek, Péternek vagy Pálnak, hanem az univerzális embernek ígérte meg. Az univerzális ember természetes formájában az egy területen élő, egy nyelvet beszélő emberek közösségének az evangéliumi törvény által egyetemessé tett szellemtestével azonos. A jó és szabad élethez a Szentírás, az emberiség szellemtestének leírata, a szabad élet könyvének ismerete alapvető segítséget nyújt. Ezért kell a Szentírást anyanyelven olvasni.

Wyclif, aki saját szavai szerint „középúton járt és megpróbálta összebékíteni a szélsőségeket”, egyetértett azzal az állítással, hogy „minden univerzális partikuláris, és fordítva”,³¹ de a dolgokban, esetünkben az „emberben” létező „közöst”, mind logikailag, mind metafizikailag — s következésképp a teológiai és politikai következmények tekintetében — előbbre valónak tekintette a partikuláris létnél:

... világos, hogy minden irigység és valódi bűn oka az, hogy hiányzik (az emberekből) az univerzális rendjének szeretete ..., mert minden efféle bűn abból áll, hogy a kisebbik jót szeretik a nagyobbik jó helyett, noha általánosságban az egyetemesebb (univerzálisabb) javak jobbak. Nyilvánvalóan következik ebből, hogy ha az akarat a magánjó helyett, a javak megfelelő sorrendjét követve a közjót szeretné jobban, nem követne el bűnt. Ha a partikuláris dolgokhoz ragaszkodó birtokosokat jobban érdekelné, hogy a köztársaság virágozzék, ne pedig saját rokonaik, vagy azok, akik lakóhelyük szerint vagy más egyedi okból közelebb állnak hozzájuk, nem juttatnák erőszakkal saját embereiket vagyonhoz, hivatalhoz, egyházi vagy egyéb méltósághoz anélkül, hogy valami rendet keresnének a dolgokban ...³²

Wyclifnek az egyetlen rend, a „teremtő művének rendje” a természet rendje volt, amely Krisztusban intézményesült, s az evangéliumi törvény befogadásán keresztül nyerte el szellemi testét. Isten legjobb szolgálata ezért a természetes élet. Nincs természetes elsőbbség az egyes emberek között, a természet első törvénye az, hogy mindenkinek joga van ahhoz, ami az övé, vagyis amit Teremtője létével együtt biztosít neki. Isten senkinek nem adott jogot arra, hogy uralkodjék mások teste felett, vagy egy kitalált rend nevében elvegye másoktól azt, ami nem az övé. Minden ember Isten, minden ember Krisztus, minden ember király. De mivel szabad akaratomuk eredmé-

²⁹ Iohannes WYCLIFFE (szerk. Rudolph BEER): *De compositione hominis*. London 1884.

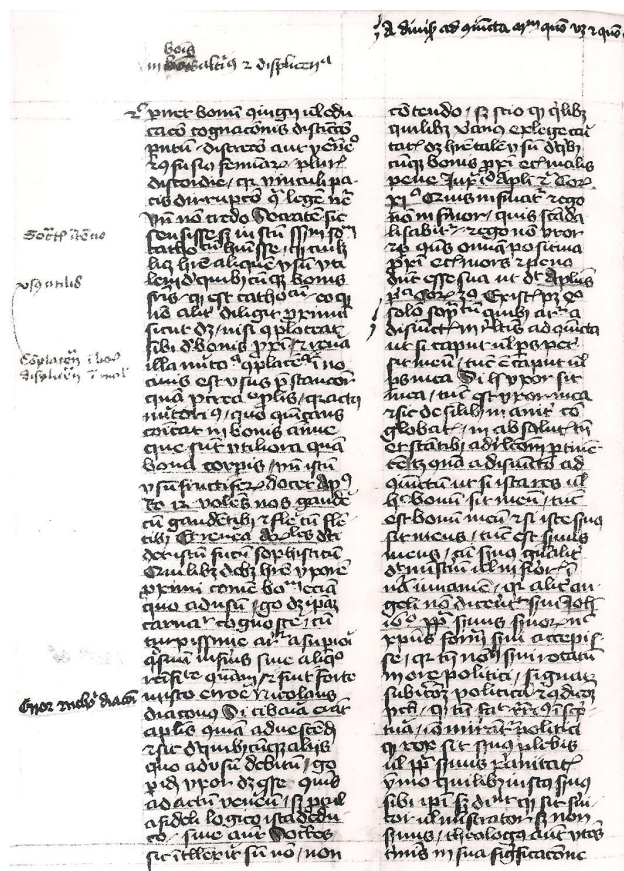
³⁰ WYCLIF (16. jz.) 36–37.

³¹ WYCLIF (7. jz.) 27–28.

³² WYCLIF (7. jz.) 22.

nyeként hibás döntéseket hozunk, vagyis bűnöket követünk el, bűneink következményeként partikuláris emberként nem részesülünk az üdvösségből. Ezért a krisztusi (keresztény) közösség lényege a kölcsönös szolgálat és a közösség tagjai közti csere és adósságszolgálat, amiben a közös (univerzális) ember valóban feltámad. Adósságot az Isten sem tud elengedni — mondta Wyclif.³³

Ez tehát Wyclif „kommunizmusa”, amely a központilag meghatározott árak, bérék és köteles szolgálatok helyett, amellyel az angol parlament megpróbálta fenntartani a megroppant rendet, a közösség tagjai közti jóakarátú szabad piaci csere épül. Wyclif metafizikai *conversio*-ja radikális gyorsasággal jut el a természetes élet és az evangéliumi törvény, a szeretet által megvalósuló szabadságig, amely az anyagi és szellemi lét alapja. A természetes közösségi élet és a Szentírás ismerete a *doctor evangelicus* máig ható hagyománya.



De civili dominio, Cod. 1341, fol. 32^v

³³ V. H. GALBRAITH (ed.): „The Anonimale Chronicle”, in A. R. MYERS (szerk.): *English Historical Documents*. Routledge, London 1969. IV, 125.

Megtért-e Luther 1517 előtt?

A „toronyélmény” mint reformációtörténeti probléma*

Ittész Gábor

Luther megtérése az elmúlt száz év Luther-kutatásának egyik legvitatottabb, de legalábbis legtöbbet tárgyalt kérdése. A szakirodalomban máig meghatározó paradigma szerint a reformátor életrajzi mozzanatai közül a „reformációi áttörés” néven ismert — és a továbbiakban közelebbről definiálendő — epizód értelmezhető a megtérésé-ként. Dolgozatomban arra vállalkozom, hogy ezt a megközelítést — munkahipotézis-ként előzetesen elfogadva — belülről problematizáljam, és ehhez a fenti alcím igyekszik pontosan kijelölni a vizsgálódás kereteit. Nem célom tehát sem az, hogy Luther megtérésének kérdéskörét kimerítően tárgyaljam, sem pedig az, hogy magát a reformációi áttörés tartalmát elemezzem, és ezt a mozzanatot megpróbáljam pontosan elhelyezni Luther reformatori fejlődésének teológiai kontextusában. A rendelkezésre álló keretek között mindkét vállalkozás megvalósíthatatlan feladat elé állítana. Mindössze azt kívánom megmutatni, hogy szükség van — és hogy miért van szükség — paradigmaváltásra Luther megtérésének, illetve reformátorrá válásának értelmezésében.

Hogy Luther megtért, ahhoz aligha férhet kétség, hiszen ennek a megtérésnek köszönhetjük a reformációt.¹ Ha nem tért volna meg, szép csendesen leélt volna szerzetesi–professzori évtizedeit Wittenbergben, majd lelkét kilehelve a feledés homályába merült volna. A „mi lett volna, ha...” kérdésére még visszatérek, de azt mindenképpen tudjuk, hogy a dolgok máshogy alakultak: Luther vallási felfogása (és ezzel összefüggésben vallási gyakorlata), Isten-kapcsolata radikálisan megváltozott, s ennek egyháztörténeti mércével mérve is korszakalkotó következményei lettek. A változás, amely Lutherban végbement, nyilvánvalóan kimeríti a konverzió fogalmát — a feladat mindössze a történetek rekonstrukciója és elemzése, értelmezése. És itt kezdődnek a bonyodalmak.

Mielőtt a részletekre térek, még egyszer hangsúlyozom: Luther megtérésének *ténye* önmagában nem vitatott. Vagyis az nem kérdés, hogy Lutherral történt valami, amit a szó fent (és a konferencia meghívójában) vázolt értelmében megtérésnek tekinthetünk. A kérdés sokkal inkább az, hogy mit jelent az, hogy Luther megtért.²

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült (BO/233/11).

¹ Ez az állítás önmagában nem előfeltételezi az említett uralkodó megközelítést (vö. alább, 377).

² Tanulmányom címében éppen ezért az időhatározón van a hangsúly: megtért-e Luther 1517 — vagyis a reformáció kezdetének hagyományos dátuma — *előtt?*

A „toronyélmény”

A kérdés megválaszolásában az elsődleges nehézséget nem a források *prima facie* hiánya jelenti. Élete vége felé, latin műveinek gyűjteményes kiadásában reformátori pályafutására visszatekintve Luther maga meséli el sorsfordító élményének történetét. Ez minden idevágó vizsgálódás alapszövege, ezért érdemes hosszabban idéznünk:

Valami egészen különös éggő vágyakozás fogott el, hogy Pál apostol római levelét megértsem. Ennek azonban akadálya volt. A világért sem szívem vérének hidegsége, hanem egy igehely, mégpedig a [R]ómai levél 1. részének 17. verse: „Isten igazsága jelentetik ki abban”. Ugyanis gyűlöltem ezt az igét: „Isten igazsága”, mivel — az összes egyházi tudósok szokása és szóhasználata szerint — azt tanultam, hogy ezt bölcselítőleg kell értelmezni, mint úgynevezett alaki, vagy cselekvőleges (activ) igazságot, mely szerint Isten igaz és megbünteti a bűnösöket s igazság nélkül szűkölködöket.

Én pedig az igaz és bűnösöket büntető Istent nem szerettem, sőt ellensége voltam neki. Ugyanis bármennyire kifogástalan volt is mindenkori szerzetesi életem, Isten előtt bűnösnek éreztem magam, lelkiismeretem állandóan háborgott és semmiképpen sem tudtam abban bizakodni, hogy őt az én elégtételeim kiengesztelik. Így én haragudtam Istenre s ha nem is volt bennem hallgatag káromlás, nagyon erősen zúgolódtam Isten ellen. Ezt mondtam: Hát nem elég, hogy a nyomorult és örökre elkárhozott bűnösöket az eredeti bűn következtében mindenféle baj terheli a tízparancsolatbeli törvény által, — nem, ez az Isten az evangéliummal a régi szenvedésre még új szenvedést halmoz és az evangéliumban is az ő félelmetes igazságát és haragját tárja fel! Így toporzékoltam, dühös, felzaklatott lélekkel és az idézett íráshelyeknél kíméletlenül viaskodtam Pállal; emésztő vágy égetett, vajha megtudhatnám, mit is akar itt Pál apostol.

Ez mindaddig tartott, míg végül hosszú napokon és éjszakákon át tépelődvén, Isten kegyelméből az igék belső összefüggésére fordítottam figyelmemet. Éspedig: „Istennek igazsága jelentetik ki abban... miképpen meg van írva: Az igaz ember pedig hitből él.” Ekkor Isten igazságát úgy kezdtem értelmezni, mint azt az igazságot, melyben az igaz ember Isten ajándékozása folytán él, mégpedig hitből. Most kezdtem megérteni, hogy ennek az igének: az evangéliumban Isten igazsága jelentetik ki, az az értelme, hogy ti. ez az igazság elfogadott (passiv) igazság, mellyel minket a kegyelmes Isten igazzá tesz a hit által, amint megíratott: „Az igaz ember hitből él”.

Ekkor úgy éreztem, mintha teljesen újjászülettem volna, s mintha tárt kapukon át magába az Édenkertbe léptem volna be. Erre előttem az egész Szentírás más értelmet nyert. Ezután emlékezetből átfutottam az egész Szentírást és egyéb kifejezésekből is összegyűjtöttem az idevágó igéket. Így pl. „Isten munkája”, ti. az a munka, amelyet Isten véghezvisz bennünk; „Isten ereje”, mellyel ő minket megerősít; „Isten bölcsessége”, mellyel ő minket bölcsékké tesz; „Isten erőssége”, „Isten üdvössége”, „Isten dicsősége”.

Amennyire előzőleg az „Isten igazsága” kifejezést gyűlöltem, annyira nagy lett most az a szeretet, mellyel ezt az én legkedvesebb ígémet megtapasztaltam. Így Pál apostolnak ez a mondása számomra valóban az Édenkert kapujává lett. Később olvastam Augustinusnak a „Lélek és betű” című könyvét, melyben várakozásom ellenére azt találtam, hogy „Isten igazságát” ő is hasonlóan értelmezi, ti. annak az igazságnak, mellyel Isten ruház fel bennünket, amikor megigazít minket. Ő ugyan ezt nem részletezi és Krisztus igazságának nekünk ajándékozásáról nem mond meg mindent világosan. Augustinus mégis azt akarta, hogy Isten igazságát olyan igazságként tanítsák, amellyel mi igazakká tétetünk.³

³ VIRÁG Jenő: *Dr. Luther Márton önmagáról*. Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest é. n. [1992⁴ (1937¹)] 73–75. Vö. Eric W. GRITSCH: *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából*. Ford. Böröcz Enikő. Luther Kiadó, Budapest 2006 [1. amerikai kiad. 1983] 36–37. A német eredet-

A beszámolóból kibontható fontos adalékokra — például a R 1,17 jelentőségére és az Augustinus-utalásra — érdemes lesz majd közelebbről is odafigyelnünk, elsősorban azonban azt kell világosan látnunk, hogy Luther itt egy radikális fordulat történetét beszéli el. A történet leegyszerűsített sémája: harag, zúgolódás Isten ellen — paradigmaváltás (új szövegértelmezés) — újjászületés. Vagy még egyszerűbben: gyűlölet helyett szeretet — méghozzá úgy, hogy az érzelem tárgya változatlan marad. Mivel ez a tárgy egy szentírási szakasz, és ezen keresztül maga Isten — a szakasz második bekezdése egészen konkrétan Istent teszi meg a „nem szerettem” tárgyává —, a leírt változás nyilvánvalóan felfogható megtéréstörténetként.

Asztali beszélgetései-ben Luther már e késői, 1545-ös visszaemlékezés előtt is többször felidézte életének ezt a meghatározó mozzanatát:

„Igaz” és „Isten igazsága” ezek az igék villámcsapásként hatottak lelkiismeretemre. Megborzadtam, amikor hallottam őket. De amint egyszer ebben a toronyszobácskában tépelődtem ezek fölött az igék fölött: „Az igaz ember hitből él” (Róm 1, 17) és „Isten igazsága”, Isten kegyelméből azt gondoltam: Ha nekünk, mint igazaknak, hitből kell élnünk, és ha Isten igazsága minden hívőnek üdvösségére van, akkor az nem lehet a mi érdemünk, hanem csak Isten irgalmassága. Mert Isten igazsága az az igazság, mellyel minket Krisztus által igazzá tesz és megvált. Így ezeket az igéket megszerettem. A Szentírás értelmét ebben a toronyban tette világossá előttem a Szentlélek.⁴

Mivel itt Luther egyértelműen a wittenbergi kolostor toronyszobájába helyezi a történetet, a szakirodalomba „toronyélmény” néven vonult be az epizód. A feladat tehát ennek a történetnek az értelmezése. Három — látszólag — egyszerű kérdésre keresünk a választ immár száz éve: mikor, hol, és mi történt? A XX. század eleje óta számos válaszjavaslat született, de közmegegyezésre egyelőre kevés esély látszik.

A *hol?* kérdése annyiban válik izgalmassá, hogy más változatban Luther „kloákát” említ,⁵ azaz a kolostor árnyékszékét jelölte meg az áttörést jelentő felismerés keletkezési helyéül. Olyan nagy formátumú tudósok, mint Erik Erikson és Heiko Oberman, jelentős tanulmányokat szenteltek ennek a részletnek.⁶ Ugyanakkor érdemes

tihez ld. WA 54:185.14–186.20 (= „Vorrede zum ersten Band der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, Wittenberg 1545” [„Előszó latin műveinek gyűjteményes kiadásához”]).

⁴ VIRÁG (3. jz.) 72. A német eredetihez ld. WA TR 3:228.24–32 (= Nr. 3232.c, 1532. jún. 9.–júl. 12.). Vö. WA TR 4:72.27–73.5 és 73.15–24 (= Nr. 4007, 1538).

⁵ WA TR 3:228.23 (= Nr. 3232.b, 1532. jún. 9. – júl. 12.).

⁶ Erik H. ERIKSON: *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*. Norton, New York — London 1993 [1958¹] 201–206 (magyarul: Uő [ford. Erős Ferenc]: „A fiatal Luther. Tanulmány a pszichoanalízisről és a történelemről”, in Uő: *A fiatal Luther és más írások*. Gondolat, Budapest 1991. 7–400). Heiko A. OBERMAN: *The Reformation. Roots and Ramifications*. Ford. Andrew C. Gow. Eerdmans, Grand Rapids 1994. 93–101. Vö. Uő: *Luther: Man between God and the Devil*. Ford. Eileen Walliser-Schwartzbart. Yale University Press, New Haven — London 2006 [1. német kiad. 1982] 154–156 és Richard MARIUS: *Martin Luther. The Christian between God and Death*. Belknap — Harvard University Press, Cambridge, MA — London 2000 [1999¹] 190.

azt is észben tartani,⁷ hogy egyrészt Luther dolgozószobája ugyanabban az — azóta elpusztult — toronyban volt, mint a vécé, másrészt Márton doktor alkalmasint az egész földi életet is „kloának” nevezte, tehát a szó átvitt értelemben értendő (vagy legalább úgy is érthető).⁸ Úgy gondolom, a konkrét helyszín kérdése ma már kívül esik a történelmi igazolhatóság körén, s a „toronyélmény” értelmezése szempontjából erősen másodlagos. Bár talán sokan átéltük, hogy a legjobb ötletek a vizesblokkban pattannak ki az agyunkból, a többféle utalás eredőjeként nekem úgy tűnik, Lutherban az életformáló felismerés a *Biblia tanulmányozása közben* született meg, tehát valószínűleg a dolgozószobájában — még ha történetesen esetleg éppen egy rövid egészségügyi szünetben formálta is meg a maga számára először az új értelmezést. Bármennyire is szegényebbek leszünk egy pikáns részlettel, a visszaemlékezésekben aligha a pontos helyszín, mint a kontextus — a Szentírásban való elmélyülés — az állandó (és fontos) elem.

Egy évszázados vita

Sokkal nehezebb dolgunk lesz a *mikor?* kérdésével. Ami első olvasatra is feltűnik az eddig idézett forrásokban: Luther nem keltezi az eseményt. Ahogy jeleztem azonban, az idézett szakasz egy hosszabb visszaemlékezés keretébe illeszkedik, és éppen a kiemelt részlet előtt arról beszél Luther, hogy visszatért a zsoltárok értelmezéséhez, miután a Római, a Galata és a Zsidókhoz írt levélről szóló előadásait befejezte.⁹ Ezek az utalások (bár a magyar fordításokból rendre kimaradnak)¹⁰ ígéretes kiindulási pontként szolgálhatnak a datálás kérdésében — azonban több kérdést vetnek fel, mint amennyit megválaszolnak. Luther az epistolákról tartott korai előadásai *után* a Zsoltárok könyvéhez való *visszatérésről* beszél: ez azt jelenti, hogy az 1519-ben megkezdett (és *Operationes in Psalmos* címen ismert) *második* előadássorozatra utal. Ugyanakkor Augustinus *De spiritu et littera*-ját már a Római levélről szóló előadásai elején idézi, tehát ha saját értelmezése ebből nyert *megerősítést* — ahogy azt a fenti hosszabb idézet végén olvastuk —, akkor a fordulatnak már korábban be kellett következnie.¹¹ Ráadásul a latin eredetiben az a mondat, amely átvezet a történelmi kontextusból a fordulatot jelentő élmény leírásába,¹² tartalmaz egy többféle értelmezésre lehető-

⁷ Helmar JUNGHANS: *Wittenberg als Lutherstadt*. Union, Berlin 1979. 80–83, kül. 82. Vö. Martin BRECHT: *Martin Luther. His Road to Reformation, 1483–1521*. Ford. James L. Schaaf. Fortress, Minneapolis 1993. [1. német kiad. 1981] 226 és MARIUS (6. jz.) 190.

⁸ WA TR 4:191.31f (= Nr. 4192, 1538. dec. 12. és 17.). OBERMAN (6. jz., *Reformation*) 95.

⁹ WA 54:185.12–14 (= „Vorrede 1545”).

¹⁰ Vö. GRITSCH (3. jz.) 36. LMM 1:11–12. VIRÁG (3. jz.) 73.

¹¹ WICZIÁN Dezső: *Luther mint professzor. Professzori munkája a wittenbergi egyetemen különösen első előadásai alapján*. Reprint. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 1996 [1930¹] 53–54.

¹² „Valami egészen különös égő vágyakozás fogott el, hogy Pál apostol római levelét megértsem”, VIRÁG (3. jz.) 73; vö. GRITSCH (3. jz.) 36. Az eredetiben: *Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom.* (WA 54:185.14–15 = „Vorrede 1545”)

séget adó nyelvtani szerkezetet. A benne szereplő *captus fueram* alakot — bár egyrészt tekinthető a szabályos *captus eram* alakváltozatának¹³ — többen kettős plusquam-perfectumnak tekintik, és az elbeszélés idősíkját megtörő, korábbi időpontra vonatkozó visszautalásként értelmezik.¹⁴ Fölmerül tehát annak a lehetősége is, hogy kései visszaemlékezéseiben a reformátor valójában az első zsoltárelőadásaira gondolt, miközben a másodikról beszélt.¹⁵ (Ne felejtjük el, a latin előszó mintegy három évtizeddel az események után írt visszatekintés!)

Éppen itt jelentkezik egy újabb ellentmondás, illetve feszültség a forrásokkal kapcsolatban. Az esemény rekonstruálásához kétféle forrás áll rendelkezésünkre: egyrészt közvetlen (explicit) források, Luther saját visszaemlékezései, ezek azonban mind későbbiek. Másrészt pedig vannak korai forrásaink, Luther művei, amelyek az eredeti történet idején keletkeztek, de ezek közvetettek (implicitek), legfeljebb kifejezik a sorsdöntő eseményt, de nem nevezik meg. Bármilyen eredményre jutunk is az önéletrajzi szövegek értelmezéséből, a következtetéseket a korai Luther-anyagban is ellenőrizni kell, ami azonban rendkívül összetett feladat, hiszen a korai művek önálló értelmezését, illetve azok vizsgálatán keresztül Luther fejlődésének rekonstruálását is megköveteli. Valójában ez az utóbbi szempont az egész kérdésfelvetést nagy mértékben motiválta: a téma a XX. század elején, az ún. „Luther-reneszánsz” idején került előtérbe, miután a reformátor korai művei (előadásjegyzetei) a XIX. század végén a weimari kiadás első köteteinek megjelenésével hozzáférhetővé váltak.¹⁶

A megigazulástan Karl Hollnak, a Luther-reneszánsz atyjának munkássága nyomán került a kutatás középpontjába, és mind ő, mind tanítványai, Emanuel Hirsch és Erich Vogelsang megpróbálták a korai művek, elsősorban az első zsoltárelőadások alapos elemzésével meghatározni azt a pontot, ahol a *iustitia Dei* új lutheri értelmezése először megjelenik.¹⁷ (Emlékszünk rá, hogy későbbi visszaemlékezéseiben Luther

¹³ A létige perfectumai már Liviustól kezdve gyakran megjelennek az összetett igealakokban, amelyek — a *coniugatio periphrastica*-tól való különbség elmosódása mellett — egyenértékűek lehetnek a létige imperfectumait tartalmazó alakokkal: vö. Raphael KÜHNER: *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*. Bd. 2: *Satzlehre*. Átdolg. Carl STEGMANN. 5. kiad. ell. A. THIERFELDER. Hahn, Hannover 1992 (utánny.) [1878¹] 163–167, kül. 165–166. A nyelvtörténeti jelenségre Déry Balázs hívta fel a figyelmet, a kérdés tisztázásában pedig Ittész Máté volt segítségemre. Mindkettőjüknek köszönettel tartozom.

¹⁴ Pl. Ernst STRACHE: *Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator: historisch-kritisch untersucht*. Heinsius, Lipcse 1926. 122–123. Vagy újabban (hivatkozással Heinrich Bornkammra) Bernhard LOHSE: *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*. Ford. és szerk. Roy A. Harrisville. Fortress, Minneapolis 1999 [1. német kiad. 1995] 91–92.

¹⁵ Vö. WICZIAN (11. jz.) 53, hivatkozással STRACKÉre (14. jz.).

¹⁶ *Dictata super Psalterium* = WA 3: *Psalmenvorlesungen 1513/15 (Ps. 1–84)* (1885) és WA 4: *Psalmenvorlesungen 1513/15 (Ps. 85–150)* (1886); *Operationes in Psalmos* = WA 2: 2. *Psalmenvorlesungen 1519/21 (Ps. 1–22)* (1892).

¹⁷ Karl HOLL: „Der Neubau der Sittlichkeit”, in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 1: *Luther*. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921. 131–244. Holl egyébként itt már maga is jelentős korábbi szakirodalomra támaszkodik, és azt részletesen tárgyalja, ld. hosszú jegyzetét a 163–165. oldalon. Emanuel HIRSCH: „Initium theologiae Lutheri”, in *Festgabe für D. Dr. Julius Kaftan zu seinem 70.*

ennek a R 1,17-beli kifejezésnek az értelmezéséhez kötötte a fordulópontot.) Holl a megigazulástani áttörést 1511 nyara és 1513 tavasza közé teszi, azaz még a *Dictata super Psalterium* (1513/1514) előttre.¹⁸ Hirsch — és hozzá hasonlóan Heinrich Boehmer¹⁹ is — a 30. (31.) zsoltár értelmezésénél, Vogelsang teljes erejében viszont csak a 70. (71.) zsoltárnál véli ezt felfedezni.²⁰ Hogy ez a megközelítés milyen hosszán mennyire meghatározó maradt, arra vonatkozóan hadd idézzek egy anekdotát, amelyet Steven Ozmenttől, a reformációtörténet-írás elmúlt negyven évének egyik meghatározó alakjától hallottam. Ozment Heiko Obermannál doktorált a Harvardon 1967-ben. Elbeszélése szerint a doktori szigorlata úgy zajlott, hogy kezébe nyomták a weimari kiadás 3. kötetét a *Dictata*-val, és feltették a vizsgakérdést: hol történt meg Luther reformatori áttörése? — Mindez az eredeti kérdésfelvetéshez képest egy fél évszázaddal utóbb és egy óceánnal odébb!²¹

A *mikor?* kérdésre adandó válasznak ezzel még korántsem értünk a végére, de hadd térjek át röviden a 3. pontra, a *mi?*-re: mi történt Luther megtérésekor? A Luther-reneszánsz válasza — és ez összhangban van a latin előszóval és a „toronyélményről” szóló egyéb visszaemlékezésekkel, beleértve Bugenhagen nemrégiben közreadott beszámolóját is²² —, hogy radikális fordulat következett be Luther „istenigazság”-fogalmában. Ezt szokás Luther „reformatori áttörésének” vagy „fordulatának” nevezni. Ez tehát Luther „megtérése” a tartalma. Érdekes megjegyezni, hogy ez a megfeleltetés jobbra meghatározó az egész Luther-kutatásban még akkor is, ha a „reformatori áttörés” tartalmát nem mindenki azonosítja a *iustitia Dei* újraértelmezéseként. Újabban Oswald Bayer például az ígélet- (*promissio*) fogalom új tartalmában látja a döntő mozzanatot, míg korábban Ernst Bizer számára a kulcsmotívum az volt, hogy az ige az egyetlen „kegyelmi eszköz” (*Wort als Gnadenmittel*).²³ Ezzel vissza is kanyarodtam a keltezés kérdéséhez.

Geburtstage, 30. September 1918. Dargebracht von Schülern und Kollegen. Mohr, Tübingen 1920. 150–169. Erich VOGELSANG: *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung. Insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt.* De Gruyter, Berlin 1929.

¹⁸ HOLL (17. jz.) 162–166, kül. 163. Érdekes megjegyezni, hogy Holl ezt megkülönbözteti a *iustitia Dei* értelmezésének kiteljesedésétől, amelyet 1519-re datál (kül. 165, 2. jz.), ezzel — mint látni fogjuk — megelőlegezve számos későbbi kutató álláspontját.

¹⁹ Heinrich BOEHMER: *Luthers erste Vorlesung.* Hirzel, Lipcse 1924 és *Der junge Luther. Mit neun- und dreißig Abbildungen nach Holzschnitten und Kupferstichen des sechzehnten Jahrhunderts.* Flamborg, Gotha 1925. 93–116.

²⁰ VOGELSANG (17. jz.) kül. 59. A Luther-reneszánsz vonatkozó kutatásaihoz és a datálás kérdéseihez vö. WICZIÁN (11. jz.) 52–61.

²¹ 1958-as könyvében Erikson is magától értődően támaszkodik Vogelsang eredményeire, ERIKSON (6. jz.) VI.4. fej., kül. 201–204.

²² Martin LOHRMANN: „A Newly Discovered Report of Luther’s Reformation Breakthrough from Johannes Bugenhagen’s 1550 Jonah Commentary”, *Lutheran Quarterly* XXII (2008) 324–330, kül. 325.

²³ Oswald BAYER: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung.* 2., javított kiad. Mohr Siebeck, Tübingen 2004 [2003¹] kül. 43–53 és Ernst BIZER: *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über*

Láttuk, hogy a XX. század első felében a reformátori áttörés datálására az 1514 körüli időpont volt széles körben elfogadott, még ha kisebb eltérések mutatkoztak is a konkrét dátumot illetően. Ezt a konszenzust éppen Bizer kérdőjelezte meg 1958-ban, amikor — elemzésében nagy jelentőséget tulajdonítva a latin előszónak és más késői forrásoknak — komolyan felvetette, hogy Luther belső irányváltása csak 1518-ban következett be. A legnagyobb hatást kritikájával érte el, amennyiben sokak számára meggyőző (ellen)példákat idézett Luther 1514 utáni műveiből, amelyekben még nem mutatható ki a megigazulástan új értelmezése. Ezzel jórészt kihúzta a talajt elődei érvei alól, bár saját olvasata körül nem sikerült konszenzust kialakítania.²⁴

A konkrét dátumok ugyan kisebb-nagyobb változatosságot mindkét oldalon mutatnak, a Luther-reneszánsz, illetve Bizer által kijelölt két fő értelmezési irány lényegében máig meghatározza a vitát. Ebbe olyan jelentős tudósok is bekapcsolódtak, mint Kurt Aland, Martin Brecht vagy Oswald Bayer, akik 1518 kora tavaszára teszik Luther új felismerését, Richard Marius pedig egészen 1519 végéig tolja ki az időpontot.²⁵ A másik oldalon Alister McGrath 1515 mellett érvel,²⁶ Bernhard Lohse pedig — aki szerkesztőként két vaskos kötettel járult hozzá a témával kapcsolatos irodalom feldolgozásához²⁷ — az 1990-es évek közepén határozottan a korai keltezés mellett tört lándzsát, lényegében egyetértve Vogelsang korábbi rekonstrukciójával (70/71. zsoltár).²⁸

A lövészárkok tehát ki vannak ásva, és az elmúlt fél évszázadban inkább csak mélyültek, mint betemetődtek volna. Nem valószínű, hogy újabb — a kérdést egyértelműen eldöntő — források lássanak napvilágot,²⁹ ezért nem tartom valószínűnek,

die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. 3., javított kiad. Kreis Moers Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1966 [1958¹] 140. Vö. BRECHT (7. jz.) 222 és LOHSE (14. jz.) 87.

²⁴ Vö. LOHSE (14. jz.) 87–88. NB: Bizer előbb említett tartalmi javaslata nehezen egyeztethető össze módszertanával, amennyiben a késői források lényegében egybehangzóan a R 1,17 újraértelmezéséhez (vagyis a *iustitia Dei* kérdéséhez, a megigazulástanhoz) kötik a belső élményt, és nem igazolják Bizer értelmezését, miszerint a lényeg az a felismerés volt, hogy Isten az *igén* keresztül igazítja meg az embert.

²⁵ Kurt ALAND: *Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers.* Kaiser, München 1965. kül. 104–105. BRECHT (7. jz.) kül. 229. BAYER (23. jz.) kül. 48. MARIUS (6. jz.) 12. fejj., kül. 203 (vö. 194). Vö. OBERMAN (6. jz., *Luther*) 152.

²⁶ Alister MCGRATH: *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough.* Blackwell, Oxford 1985. 4. fejj., kül. 147.

²⁷ Bernhard LOHSE (szerk.): *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968. és UŐ (szerk.): *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen.* Steiner, Stuttgart 1988.

²⁸ LOHSE (14. jz.) 92–93.

²⁹ Lásd pl. Bugenhagen beszámolóját, amelynek közreadója egyértelműen a korai datálás mellett foglal állást, sőt arra irányítja a figyelmet, hogy Luthert már 1509-ben is foglalkoztatta a *iustitia Dei* és a hit általi megigazulás kérdésköre, maga a forrás azonban túl késői és nem szolgál elég közvetlen adatokkal ahhoz, hogy meghatározó bizonyítékká válhasson a vitában: LOHRMANN (22. jz.) kül. 324 és 327–328.

hogy ez a vita egyhamar nyugvópontra kerüljön. Annál is kevésbé, mert a tét nem csekély. Ha az áttörés valóban bekövetkezett 1514 körül, ahogy azt az elmúlt száz év során sokan állították, akkor a Rómával való konfliktus a reformációi felismerés, az új megigazulástan következménye. Ha pedig a Bizer-tábornak van igaza, akkor éppen a késő középkori egyház gyakorlatával és teológiájával való összeütközés adta meg Luthernak a végső lökést meghatározó felismeréséhez.³⁰

Egy új paradigma felé

Ezen a ponton érdemes észrevenni, hogy a „toronyélményt” későbbre datálók egyik fő érve, hogy az 1514 utáni időből idéznek még „reformálatlannak” tűnő kijelentéseket Luthertől (*ergo* a fordulat még nem következhetett be), míg a „korai párt” azt hangsúlyozza, hogy az első ránk maradt előadásokban hol fedezhetők már fel az újszerű megigazulástan egyértelműnek tűnő jelei. (Mellesleg Lohse szellemesen visszájára fordítja az ellentábor érvét azzal, hogy megmutatja, még jóval az általuk preferált késői időpont *után* is akadnak olyan passzusok, amelyek aligha egyeztethetők össze a reformátori felismerésekkel.) Mindenesetre ez az átfedés — hogy ti. mindkét tábor fokozatokat lát Luther fejlődésében — kijelölhet egy új irányt a patthelyzetből való kilábalásra.

Valójában az immár évszázados vita minden szakaszában jelen volt az a felismerés, hogy Luther gondolkodása, sőt egzisztenciális beállítódása fokozatosan változott meg. Erre számos utalást találunk Luthernál — a latin előszó végén is tesz hasonló kijelentéseket —, itt most csak egy asztali beszélgetést idézek:

Teológiámat nem egy csapásra tanultam meg, hanem lassankint mind mélyebbre és mélyebbre kellett hatolnom. A pápa és hittudósai miatt való lelki vívódásaim juttattak ideig, hiszen gyakorlás nélkül semmit sem tanul meg az ember.³¹

A reformátor ilyen és hasonló vallomásai természetesen nem ismeretlenek a Luther-kutatás számára. Szinte bármelyik szerzőnket számba vehetnénk, s megtalálnánk nála az egyszeri fordulópont mellett a fokozatos fejlődés modelljét is.³² Csak egyetlen példát emelek ki, amely egyszersmind segít majd felvenni egy a bevezetőben elejtett szálát is. Rendkívül népszerű (millió példányszámban eladott és legutóbb 2013-ban újrakiadott) Luther-életrajzában Roland H. Bainton három lépcsőben rajzolja meg Luther megtérését: 1) a stotternheimi vihar, 2) az első mise megrendítő élménye, végül 3) a latin előszóban felidézett megigazulástani felismerés.³³

³⁰ Vö. LOHSE (14. jz.) 86–87.

³¹ VIRÁG (3. jz.) 71. A német eredetihez ld. WA TR 1:146.12–14 (= Nr. 352, 1532. ősz).

³² Pl. BRECHT (7. jz.) 228–229. ERIKSON (6. jz.) kül. 204. LOHRMANN (22. jz.) 324. LOHSE (14. jz.) 86. MARIUS (6. jz.) 213. MCGRATH (26. jz.) 145–146. OBERMAN (6. jz., *Luther*) 165–166. WICZIÁN (11. jz.) 56.

³³ Roland H. BAINTON: *Here I Stand. A Life of Martin Luther*. Mentor, h. és é. n. (New York, 1977) [1950¹] kül. 46–50. Érdemes megjegyezni, hogy legtöbb kollégájához hasonlóan Bainton is

Mindezek fényében a fontos historiográfiai kérdés nem az, hogy *melyik* fordulópont a döntő. Természetesen ez a kérdés is feltehető — McGrath például erre hegyezi ki a saját gondolatmenetét³⁴ —, de ez még a régi (1514 kontra 1518) paradigma kérdése. A lényeges kérdés véleményem szerint ezzel szemben az, hogy miért írja felül a pontszerű megtérés a sok évre széthúzott, fokozatos irányváltás modelljét. Ha a kutatók rendre úgy látják, hogy Luther teológiai orientációja nem egyik pillanatról a másikra változott meg, hanem hosszabb időn keresztül lépésről lépésre formálódott át, akkor miért ragaszkodnak mégis az „áttörés”-metaforához, miért próbálják mégis azt a konkrét eseményt — vagy jól körülhatárolható szöveghelyet — megragadni, ahol Márton, a középkori szerzetes egyszerre reformátorrá vált?

Ez a paradox történetírói gyakorlat aligha vezethető vissza egyetlen okra. A kérdés összetett választ igényel, és itt csak néhány szempont felvillantására van lehetőségem. Jelentősen befolyásolhatja a történetírói szemléletet, hogy magát a megtérésparadigmat — talán a damaszkuszi út hatására — pontszerűnek értelmezzük, pedig egyáltalán nem szükségszerű, hogy ezt kizárólagosnak tekintsük. Ugyanakkor a folyamatszerűen értelmezett fejlődés során is vannak jelentős állomások, fordulópontok, és ezek az utólagos értelmezésben könnyen kapnak kiemelt szerepet.³⁵ Ha felismerjük is azt — amit lényegében minden Luther-kutató megtett —, hogy a változás több lépcsőben ment végbe, akkor is kézenfekvően felmerül a kérdés, hogy az egyes fordulópontoknak mi az egymáshoz való viszonyuk. Melyik szükséges és — főként — melyik elégséges feltétele annak, hogy egy új szakaszból beszélhessünk?

Az „új szakasz” jelentősége Luther esetében nem korlátozódik személyes életútjára, hiszen ez az életút összességében egy korszakos jelentőségű fordulatot testesít meg. Ez kétségtelenül az egyik legfontosabb tényező, amely erősíti az „előtte” és „utána” közti éles határhúzás igényét. Amikor Lutherről van szó, nem egyszerűen egy személyes életet, hanem egyszersmind egy korszakot is próbálunk értelmezni.³⁶ Az *initium theologiae Lutheri* problémája elválaszthatatlan az *initium theologiae reformationis* kérdésétől — s már az is sokatmondó, hogy Hirsch így, egyes számban a „kezdet”-ről beszél, s nem is a kezdetekről.

Amennyire nyilvánvaló, hogy korszakváltások soha nem történnek egyik napról a másikra, éppen annyira mélyen gyökerező hagyománya van a történetírásban annak, hogy ha nem is percre, de legalább évre pontos határokat jelöljünk ki az egyes történelmi korszakoknak (ami természetesen nem zárja ki azt, hogy a konkrét dátumokról éles — és gyakran politikai vagy ideológiai természetű — vitákat folytassunk).

az utolsó mozzanatot tartja perdöntőnek. Erikson egész könyve ezeknek és további hasonló eseményeknek a — pszichológiai megközelítésű — tárgyalásából épül fel, de számára nem a megtérés, hanem a személyiségfejlődés a kulcskérdés.

³⁴ MCGRATH (26. jz.) kül. 146.

³⁵ Hogy nemcsak mi értelmezzük Luthert utólag, hanem már ő maga is értelmezte saját magát, és számunkra jelentős részben ezek az eleve értelmezett adatok jelentik az elemzés kiindulópontját, csak nehezíti a dolgunkat.

³⁶ Vö. Volker LEPPIN: *Martin Luther*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. 2–3.

Ez a hagyomány éppen a reformációtörténet-írásban különösen is erősen él, elég csak utalnom 1517. október 31-ére és a tételek kiszögezésének történelmileg kétséges, ám a köztudatba kitörölhetetlenül beivódott mozzanatára.³⁷ Hogy a korszak, amelynek születését Luther nevéhez kötjük, sok szempontból máig tart, és hogy a lutheri örökség — beleértve a lutheri kezdetek kérdését — ma is jelentős közösségek identitása szempontjából meghatározó, nem teszi egyszerűbbé a helyzetet.

Luther életútját tekintve nehéz lenne azt állítani, hogy a stotternheimi viharban átélt halálfélelem és azt követően a fiatal jogászhallgató kolostorba vonulása — vagyis az a fordulat, amely során egy tehetséges ifjú lemondott az előtte álló ígéretes világi pálya lehetőségéről és egész életét Istennek szentelte — nem elégíti ki a konverzió fogalmát. Ekkor azonban a „mi lett volna, ha Luther nem tér meg?” kérdésre nem az a válasz, amivel a tanulmányomat kezdtem, hogy ti. szép csendesen leélte volna szerzetesi–professzori évtizedeit Wittenbergben, majd lelkét kilehelve a feledés homályába merült volna — hanem az, hogy nem is lett volna szerzetes, hanem jogot tanult volna, ahogy az apja akarta. Ebben a paradigmában Luther megtérése még egyértelműen „középkori” esemény, reformatori „áttörése” — és így az egész reformáció — pedig másodlagos.³⁸

Így tehát a reformáció egésze szempontjából a stotternheimi epizód legfeljebb szükséges, de semmiképpen nem elégséges feltétel volt. Ezzel szemben a wittenbergi ágostonos szerzetes teológiai szemléletének radikális átrendeződése, a „reformációi áttörés” kielégíteni látszik az utóbbi követelményt is. Érthető hát, hogy a reformáció örököseinél miért kap nagyobb hangsúlyt ez a mozzanat. S abban kétségtelenül igazuk van, hogy a szerzeteslét önmagában nem hozott Luthernak megnyugvást, a kolostori élet szubjektív értelemben semmiképpen nem hozta meg a beteljesedést Istenkapcsolatában. Másrészt az a teológiai felismerés, amely Luthert reformátorrá tette, személyes életében is messzeható következményekkel járt. Az „áttörés” nem maradt pusztán intellektuális élmény, hanem — ahogy erről késői visszaemlékezésében is beszámol — egész létezését meghatározta. Ez az egzisztenciális dimenzió pedig valóban rokonítja a R 1,17-hez kapcsolódó hermeneutikai fordulatát³⁹ a megtérés jelenségével,

³⁷ Vö. BRECHT (7. jz.) 200–202.

³⁸ A stotternheimi epizód irodalma mára önmagában is elég jelentős, pl. BRECHT (7. jz.) 48–49; MARIUS (6. jz.) 43–45; Erikson különösen is részletesen tárgyalja a páli párhuzamot, ERIKSON (6. jz.) 91–95; Bainton számára pedig ez az 1505-ös vallásos krízishelyzet szolgál az egész életrajz kiindulópontjául, BAINTON (33. jz.) 1. fej. A kérdés friss és részletes tárgyalásához ld. Andreas LINDNER: „Was geschah in Stotternheim? Eine problematische Geschichte und ihre problematische Rezeption”, in Christoph BULTMANN — Volker LEPPIN — Andreas LINDNER (szerk.): *Luther und das monastische Erbe*. Mohr Siebeck, Tübingen 2007. 93–110, aki a korábbi irodalomról is alapos áttekintést ad, és meggyőzően mutatja meg, hogy mai ismereteink erről az epizódról eleve a reformáció jegyében állnak, és ha Luther nem lesz reformátorrá, akkor — középkori perspektívából — valószínűleg kolostorba vonulásának történetét is másként értékelnénk.

³⁹ Vö. ITTÉS Gábor: *Christum treiben. Luther bibliaértelmezése a Szentírás könyveihez írt előszói alapján*. Luther Kiadó — Magyarországi Luther Szövetség — Nyugati (Dunántúli) Evangélikus Egyházkerület, Budapest — Győr 2009. 25–26.

és szinte kézenfekvővé teszi, hogy teológiai fejlődését ezen a ponton — és itt a *ponton* is hangsúly van — a *conversio*-paradigma segítségével értelmezzük.

Fontos azonban azt is észrevennünk, hogy bármennyire is központi jelentőségű Luther teológiája szempontjából a törvény és evangélium megkülönböztetése vagy a *iustitia Dei* újraértelmezése,⁴⁰ és bármekkora jelentőséget tulajdonított is később ennek a felismerésnek ő maga, ez önmagában nem írja le reformátori teológiájának egészét. Vagyis a „toronyélmény” talán elégséges feltétele Luther reformátorrá válásának — más szóval, ha a teológiatörténethez való hozzájárulása ebben az egy felismerésben merült volna ki, akkor is reformátornak tartanánk —, de aligha a teljessége annak, amit Luther reformátori teológiájának tekintünk. Tehát nemcsak Luther megtérését nem szerencsés egyetlen pontra — a teológiai gondolkodásában bekövetkezett fordulóra — redukálni, hanem teológiai fejlődését sem megalapozott leegyszerűsíteni egyetlen döntő fordulatra.

A fenti elemzésben láttuk, hogy Luther megtérése egyfelől könnyen azonosítódik teológiai *felfogásának* alapvető megváltozásával, másfelől ez a változás időben erősen körülhatárolt — lényegében pontszerű — eseményként értelmeződik. Mindkét mozzanatot érdemes azonban problematizálni. Ha egészen nem is függetleníthetők egymástól, az elemzés fogalmi szintjén célszerű különbséget tenni Luther megtérése és teológiai látásának fejlődése között. Még fontosabb azonban, hogy felismerjük, a joghallgatóból reformátorrá válás folyamatának elemzésében az egyszeri pontszerű fordulat modellje olyan külső értelmezési konstrukció, amelyet valójában csak ráerőltetni lehet az adatokra. Ennek megfelelően a mindent meghatározó reformációi áttörés elképzelését valószínűleg tanácsos „nyugdíjazni”, s helyette Luther vallási–teológiai fejlődésének folyamatszerűségét hangsúlyozni — ahogy ő maga is tette.⁴¹ Ez természetesen nem zárja ki, hogy kiemelten fontos mozzanatok is azonosíthassunk a történetben. A „toronyélmény” ezek közé fog tartozni, és történelmi jelentőségét éppen akkor értjük meg igazán, ha nem az egész reformáció mitikus kezdőpontját látjuk benne, hanem egy sokrétű, összetett folyamat, egy fokozatosan kibomló radikális irányváltás megkerülhetetlen állomását.

⁴⁰ A „toronyélmény” és a törvény és evangélium megkülönböztetésének összekapcsolásához saját idézett tanulmányomon (39. jz.) kívül ld. még Berndt HAMM: „Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung”, in BULTMANN — LEPPIN — LINDNER (38. jz.) 111–151, kül. 114–115.

⁴¹ Egy ilyenfajta új megközelítést tükrözik egy 2005-ös, Luther erfurti kolostorba vonulásának 500. évfordulója kapcsán tartott konferencia anyagát tartalmazó kötetben, BULTMANN — LEPPIN — LINDNER (38. jz.); kül. Volker LEPPIN: „Einleitung. Die Erforschung von Luthers reformatorischer Entwicklung auf dem Weg vom «Wende-Konstrukt» zur Kontextualisierung”, 1–8. és HAMM (40. jz.). Bizonyos értelemben Leppin Luther-életrajza is ezt a programot valósítja meg, LEPPIN (36. jz.). Kérdés azonban, hogy a szerző által ott megrajzolt „középkori” Luther kép nem megy-e túl messzire, s nem áldoz-e fel túl sokat a radikális változásból a folytonosság oltárán, és nem nehezíti-e meg ezzel egyúttal a „késői” — Leppin olvasatában lényegében az 1525 utáni! — Luther értelmezését is.

Rövidítések (források)

LMM = *D. Luther Márton művei. A reformáció négyszázados fordulójának örömmünnepe és emlékezetére.* Szerk. MASZNYIK Endre, ford. Uő et al. 6 kötet. Luther-Társaság, Budapest — Pozsony 1904–1917.

WA = *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe.* 73 kötet 85 részben. Böhlau, Weimar 1883–2009.

WA TR = *D. Martin Luthers Werke. Tischreden.* Szerk. Karl DRESCHER. 6 kötet. Böhlau, Weimar 1912–1921.

John Donne és a konverzió paradoxona

Ferencz Győző

John Donne-t (1572–1631) elsősorban költőként tartja számon a kulturális emlékezet, de az is köztudott róla, hogy a XVII. századi Anglia egyik nevezetes konvertitája volt. Költészete — konverziója mint választóvonal mentén — élesen tagolódik két részre, szerelmi és vallásos lírára. (Nem feledkezve meg persze ifjúkori szatíráiról és későbbi episztoláiról sem, amelyeket egyébként ugyanez a demarkációs vonal szel ketté.) Megjegyzendő, hogy Donne XX. századi újrafelfedezésének apostola, T. S. Eliot maga is konvertita volt: bár apja és anyja is unitárius volt, ír dadája nemegyszer katolikus templomba vitte, és — életének egy jóval későbbi szakaszában — betért az anglikán egyházba, s annak anglo-katolikus szárnyához csatlakozott.

John Carey brit irodalomtörténész ezzel a mondattal kezdte nagy visszhangot kiváltott Donne-monográfiáját: „Donne-nal kapcsolatban az első dolog, amelyet meg kell említeni, hogy katolikus volt; a második pedig az, hogy elárulta hitét.”¹ Donne tehát áttért, katolikus nézőpontból ezért tekinthető heterodoxnak, vagyis eretneknek, vagy pedig aposztatának, azaz hitehagyónak. Anglikán nézőpontból azonban lépése értelmezhető úgy is, mint *metanoia*, azaz megtérés. A katolikus családba született költő elhagyta üldözött felekezetét, és felvette az államvallást. Ez különös fénytörést ad a legkorábbi, 1591-ben készült arcképe körül olvasható spanyol nyelvű mondatnak: „Antes muerto que mudado”. Előbb hal meg, mintsem megváltozik. Ennek ellenére, bár nem tudni, pontosan mikor, az anglikán egyház tagja lett, és pályafutását a londoni Szent Pál-székesegyház espereseként, a kor egyik legnagyobb hatású prédikátorként fejezte be.

A konverzió bibliai archetípusa kétségkívül Pál apostol, akiről Donne utolsó munkahelyét elnevezték. A lelki folyamat önelemző leírásának ősforrása pedig Szent Ágoston, Aurelius Augustinus *Vallomásai*. Mindkettő fontos igazodási pontot jelentett egy olyan időszakban, amikor a konverzió emberek sokaságának eleven problémája volt. Annyira sok embernek, és oly eleven, hogy Molly Murray Donne 19. szonett-jét idézve — *Oh, to vex me contraries meet in one*² (Vas István fordításában: „Ó, mennyi kínzó ellentét terem / szívemben”) — azt mondja, a vers első négy sorának beszélője, lírai énje maga a kora modern Anglia is lehetne: az egész nemzet-

¹ „The first thing to remember about Donne is that he was a Catholic; the second, that he betrayed his Faith.” John CAREY: *John Donne. Life, Mind and Art*. Faber and Faber, London 1990. (1981) 1.

² A versidézetek forrása: John DONNE: *The Complete English Poems*. C. A. PATRIDES (szerk.). Everyman's Library — Alfred A. Knopf, New York — London — Toronto 1991; és John DONNE: *A szerelem istensége*. Lazi Könyvkiadó, Szeged 2007.

nek állandó „szokásává” lett a vallási változás.³ Ez egyben azt is jelenti, hogy Donne áttérése egy széles és szövevényes összefüggésrendszerben vizsgálható: történelmi, társadalomtörténeti és teológiai keretben. A közvetlen életrajzi vonatkozások ebben az esetben nemcsak érdekesek, hanem egyenesen nélkülözhetetlenek, hiszen Donne példája mint esettanulmány értelmezendő. Irodalomtudományi szempontból pedig a konverzió esetleges poétikai következményeinek feltárása vezethet eredményre. Mindezen túl azonban Donne konverziótörténetének van egy általános, akár metaforikusnak tekinthető esztétörténeti jelentése is. Donne belső küzdelme a kor legfőbb teológiai kérdéseivel ugyanis olyan modellt nyújt, amely más korok más-fajta intellektuális problémáira adott válaszkísérletként is alkalmazható.

A történelmi-egyháztörténeti háttér

Donne áttéréseinek szélesebb történelmi-egyháztörténeti háttere nem ismeretlen a nem szakmai közönség előtt sem. Az Anglikán Egyház (*Church of England*) 1534-ben, VIII. Henrik uralkodása idején szakadt ki a Katolikus Egyházból. Az ürügyet az szolgáltatta, hogy VII. Kelemen pápa nem volt hajlandó felbontani a király házasságát Aragóniai Katalinnal. Valójában mélyebben húzódó, gazdasági okok is hozzájárultak ahhoz, hogy VIII. Henrik válaszképpen saját magát nyilvánítsa az angliai egyház fejévé. Angliában ettől kezdve a felekezeti kérdés áthatotta az élet szinte minden területét. Az 1534. évi parlament elfogadta az egyházi kérdéseket rendező egyházfősi rendeletet (*Act of Supremacy*), és ezzel létrehozta a nemzeti egyházat, amely a királyt ruházta fel az egyházi jövedelmek, birtokok feletti rendelkezés, valamint az egyházi törvénykezés jogával. Egyidejűleg megszüntette a pápai hatalom jövedelemforrásait, s kolostorokat záratott be. 1539-ben léptette érvénybe a hat hittételt (*Six Articles*), amelynek értelmében az angol egyház lényegileg, tehát liturgiájában, dogmatikájában katolikus maradt, csak éppen nem ismerte el a pápa fennhatóságát. VI. Edward 1553-ban kihirdetett negyvenkét hittétele viszont a kálvinizmus tanításaihoz (de nem az egyházhoz mint intézményhez)⁴ közeledett. A katolikus Tudor Mária azonban visszavonta Edward hittételeit, és uralkodása alatt (1553–1558) rövid és átmeneti katolikus visszarendeződés kezdődött. Így amikor (az egyébként protestáns) I. Erzsébet 1558-ban trónra került, Anglia vallási kérdésben megosztott volt. Erzsébet kompromisszumos módon állította vissza a protestáns hittételeket, de 1559-ben azért módosította az ima- és liturgiakönyvet, a Book of Common Prayert, és 1563-ban újból elrendelte a kötelező eskütételt (*Act of Supremacy*): a parlamentben az alsóház tagjainak fel kellett esküdniük a királynőre mint az anglikán egyház fejére. 1570-ben a pápa kiközösítette a királynőt, aki válaszul százhuszonöt, összeesküvést szervező jezsuitát kivégeztetett. 1571-ben a parlament elfogadta az anglikán egyház harminckilenc

³ Molly MURRAY: *The Poetics of Conversion in Early Modern English Literature. Verse and Change from Donne to Dryden*. Cambridge University Press, Cambridge 2009. 1.

⁴ Köszönöm Déri Baláznak, hogy felhívta figyelmem erre a finom, de fontos megkülönböztetésre.

hittételét. Eszerint egyedül a hit üdvözít, és az anglikán hit egyedüli forrása a Biblia. Az egyház elfogadja a Szentháromság tanát, de csak a keresztség és az úrvacsora szentségét ismeri el. A tisztítótűz létezését tagadja. Nem fogadja el a kálvini eleve elrendelés tanát, viszont elismeri a kegyelemre való kiválasztottság elvét.

Az Anglikán Egyház tehát függetlenné vált Rómától. Az egyházat, amelynek legfőbb joghatósága és feje a mindenkori uralkodó, a püspökök vezetik, akiket az uralkodó nevez ki. A XVII–XVIII. század fordulóján a katolikusokat üldözték, a puritánok viszont elégedetlenek voltak az anglikán vallásgyakorlattal. I. Jakab (1603–1625) uralkodásának elején, 1605-ben az ún. lőpor-összeesküvés (*The Gunpowder Plot*) során, amely a történelem egyik korai fanatikus terrorakciója lett volna, ha meg nem hiúsítják, katolikus összeesküvők a parlament nyitoulásán fel akarták robbantani a Lordok Házát. Jakab a leleplezés után bevezette a katolikus ellenszegülők elleni törvényt (*Popish Recusant Act*, 1605), majd valamivel később a hűségeskü-törvényt (*Oath of Allegiance*, 1609). A hűségeskü megtagadása büntetést vont maga után. Ha a katolikusok hajlottak volna is a kiegyezésre, az 1606 szeptemberében kiadott pápai bréve, amely elítélte az esküt, ezt lehetetlenné tette. Bonyolította a helyzetet, hogy George Blackwell, az angliai katolikus missziós klérus hivatalos vezetője mégiscsak felesküdött a királyra, és egy pamfletben saját példájának követését ajánlotta a katolikusoknak. A pápa ekkor egy második brévét adott ki, és kiátkozta a küldöttet. A pápai brévékre maga I. Jakab király válaszolt egy 1607-ben névtelenül megjelent írásban.

Donne áttérése

Donne ezen a ponton tevőleges szerepet vállalt az anglikanizmus és a király védelmében. Nem tevőlegesen azonban születésétől az angol felekezeti ellentétek feszültségének volt kitéve. Prominens katolikus családba született ugyanis, anyai ágon felmenői az egyik legismertebb katolikus családhoz tartoztak. Ennek a családnak volt tagja John Heywood drámaíró és Sir Thomas More (azaz Morus Tamás) is.

Az Erzsébet-korban önmagában nem számított bűnnek katolikusnak lenni, de a vallás gyakorlása már az volt. Mindenkinek kötelező volt az anglikán istentiszteleten részt venni, aki ezt elmulasztotta, havi húsz font bírságra volt kötelezhető, ez egy iskolai tanár éves fizetésének felelt meg.⁵ Felségárulásnak számított, ha a jezsuita rend tagja a királynő földjén tartózkodott, bűncselekmény volt jezsuitát vagy szemináriumi papot rejtegetni. A hatóság emberei a katolikusok házait gyakran felforgatták, bujkáló papok után kutatva. A katolikusok sérelmeiket nem tudták orvosolni, zsarolhatókká váltak, és csak személyes kapcsolatokon keresztül tudták érdekeiket érvényesíteni, hiszen nem vállalhattak közhivatalt, nem szerezhettek egyetemi fokozatot. A katolikusüldözésnek mégis számszerűen viszonylag kevés áldozata volt: 1585-től (amikor minden katolikus papnak negyven napon belül felségárulás terhe mellett

⁵ CAREY (1. jz.) 1.

el kellett hagynia Angliát) és 1603 (Erzsébet uralkodásának vége) között száz papot és ötvenhárom világi személy ítélték halálra, igaz ezek egy részét nyilvánosan kibelegzték.⁶ A katolikusok következképp félelemben és elszigeteltségben éltek. Donne ebben a légkörben nőtt fel, látott kivégzéseket is. Katolikus nevelői voltak, európai műveltséget szerzett, nem érintette meg a bontakozó angol patrióta szellem. Viszont eredetiben olvasta Dantét, Rabelais-t és Aretinót. Közvetlen környezetében több rokona is a katolikusüldözés áldozatául esett. Nagypja, John Heywood 1564-ben elmenekült az országból. 1574-ben egy házkutatás során letartóztatták, majd kivégezték Thomas Heywoodot, Donne nagybátyját. Két másik nagybátyja, Ellis és Jasper jezsuita lett (Jasper ezzel vagy ezért jól induló karrierjét áldozta fel). Elfogták, börtönbe vetették, ahol John Donne anyja többször meglátogatta, aki egyszer a fiát is magával vitte. Őt és bátyját egy évvel fiatalabbnak mondták az iskolában, hogy végzésükkor, 16 éves korukban ne kelljen aláírniuk a harminckilenc hittételt. Ez katolikusok között általános gyakorlat volt.

Donne 1584-ben iratkozott be az oxfordi egyetemre, a londoni Lincoln's Innbe 1592-ben lépett be, itt egy évet kellett tanulmányokkal eltöltenie. A két dátum között életéről nem maradt fenn adat. Valamikor ifjúkorában valószínűleg utazást tett Spanyolországba, talán ekkor. A londoni Lincoln's Innben, ahol a földbirtokos nemesség gyerekei inkább társadalmi életet éltek, mintsem az ügyvédi pályára készültek, Donne hamar vezető szerepre tett szert. 1593-ban testvére szobájában letartóztatták William Harringtonot, akit azzal vádoltak, hogy katolikus pap. Donne bátyját, Henryt is elhurcolták, a kínzások alatt Harringtonra vallott, akit 1594. február 18-án kivégeztek (felnégyeltek). Henry később a börtönben halt meg, pestisben.

Ez Donne-nak nem csak nagy veszteséget jelentett, hanem veszélyt is: nyilvánvalóan őt is figyelték. Mivel ekkor már huszonegy éves volt, apai örökségét megkapta, tehát független lett. Választania kellett, hogy a katolikusüldözés minden hátrányát elsenvedi-e, beleértve a kínhalált, vagy áttér, ami viszont a hívő lélek számára elvárható, halálos bünt jelentett.

Nem tudni, pontosan mikor tagadta meg a katolicizmust (ha ugyan az áttérés megtagadást is jelentett). Valószínűleg nem köthető egyetlen pillanathoz, döntéshez. Ha így volt, akkor nem a páli, hanem az ágostoni utat járta be. Noha Augustinus a *Vallomások* (*Confessiones*) VIII. könyvének XII. fejezetében arról az élményről számol be, hogy egy csodálatos hang intésére „teljesen megtér”,⁷ maga a tizenhárom könyvből álló mű a folyamatos, részleges, majd regressziók leküzdése során fokozatosan teljessé váló megtérés élményének lenyomata. Donne áttérésében nagy szerepet játszhatott, hogy számára a vértanúság visszataszító perspektíva volt, a kiegyezés viszont egyre vonzóbbá vált.⁸ Áttérésének megértésében segít, de végső magyarázatot nem ad, hogy a világi tisztségviselők is csak akkor tolthettek be bizonyos állásokat, ha elfo-

⁶ CAREY (1. jz.) 3.

⁷ Aurelius AUGUSTINUS (ford. Városi István): *Vallomások*. Gondolat, Budapest 1982. 240–243.

⁸ CAREY (1. jz.) 7.

gadták az angol nemzeti egyház dogmáit. Donne tehát hiába végzett jogi tanulmányokat, katolikusként nem juthatott megfelelő alkalmazáshoz. Amikor 1597-ben Egerton főpecsétőr alkalmazásába került, anglikánnak kellett mutatnia magát. Egerton egyébként maga is hitváltó volt. Donne 1601-ben parlamenti képviselő lett, azaz nyilván letette a hűségesküt. Nem sokkal később házassági botránya miatt — patrónusa lányát titokban feleségül vette, emiatt rövid időre börtönbe került — elvesztette állását. Egy évtizeden át hiába próbált akár magán-, akár állami alkalmazást találni, nem járt sikerrel. Időközben négy gyereke született (később még több is), folyamatos anyagi gondok között élt.

Donne ebben a helyzetben kapcsolódott be nyilvánosan a felekezeti vitába I. Jakab király oldalán. Jakab király 1607-ben *An Apologie for the Oath of Allegiance* (A hűségeskü védelmében) címmel vitairatot adott ki, amelyre a jezsuiták gúnyiratokkal válaszoltak, ezért 1608–1609-ben javításokkal, előszóval ellátva újra kiadta. Donne-érdekes módon nem a jezsuiták ellentámadása, hanem William Barlow lincolni püspök gyenge pamfletje ingerelte fel, amely színvonalatlanul érvelt a protestáns ügy mellett.⁹ Donne *Pseudo-Martyr* című műve tehát hozzászólás a vitához, amely arról folyt, hogy az angol katolikusok tegyenek-e hűségesküt Jakab királyra. Maga az eskü egyébként mindössze annyit követelt, hogy az eskütevő ne kövessen el gyilkosságot az ellen, akit a római pápa kiátkoz. Donne műve amellett érvel, hogy a katolikusoknak le kell tenniük az esküt. Már a címe is egyértelműen arra utal, hogy Donne értelmetlennek tartotta a katolikusok vértanúságát. Írásának két, összefüggő alaptétele van: a katolikusoknak le kell tenniük a hűségesküt, illetve azok, akik amiatt voltak kitéve szenvedésnek, mert nem tették le, nem tekinthetők mártírnak. Mivel azonban célja az volt, hogy meggyőzze a katolikusokat, hangneme nem ellenséges.¹⁰ Persze azért nevetségessé teszi a katolikus „babonákat”, kigúnyolja a szentek „képtelen” cselekedeteit, és a feltétlen engedelmességnek különösen a jezsuiták által hangoztatott követelménye ellen is szót emel, ami egyébként felfogható vallomásnak is: ő már rég képtelen volt magát bírálathoz nélkül alárendelni egy eszmének. Személyes érintettségét mutatja, hogy a vitairatban saját, nehéz útjára is visszatekint.¹¹

Ugyanakkor feltűnő, hogy a kor nagy vitájában a természetjog és hit ütközéséről Donne a *Pseudo-Martyr*-ban a király isteni jogára hivatkozik,¹² míg a *Biathanatos*-ban (Erőszakos halál), amelyet valószínűleg a *Pseudo-Martyr*-al egy évben írt, ugyanerről a kérdésről kételkedéssel nyilatkozik.¹³ Azáltal, hogy Donne azt mondja, semmi, ami történik, nincs a természetjog ellen, hiszen minden a „természetben” történik, kiüriti a szó jelentését. Carey szerint azonban arról van szó, hogy a *Pseudo-Martyr*-ban

⁹ R. C. BALD: *John Donne — A Life*. Clarendon Press, Oxford 1986. 218.

¹⁰ BALD (9. jz.) 224.

¹¹ CAREY (1. jz.) 14–15.

¹² John DONNE (szerk. John CAREY): *The Major Works*. Oxford University Press, Oxford 1990. 191–192.

¹³ John DONNE (szerk. Neil Rhodes): *Selected Prose*. Penguin, Harmondsworth, Middlesex 1987. 64.

a *Biathanatosszal* ellentétben — nem éppen becsületes módon — kompromisszumot kötött.¹⁴

A mű megjelenése után azonnal Roystonba ment, hogy személyesen adjon át egy példányt a királynak. Mivel a királynak kényes helyzetben sietett a segítségére, a vita-irat hatására Donne előnyös helyzetbe került. A BA-fokozat átugrásával tiszteletbeli MA-fokozatot kapott Oxfordban, s a canterbury-i érsek Francis Baconnel együtt említette mint a kor két nagy gondolkodóját.¹⁵ Azt persze nem lehet eldönteni, hogy Donne mit gondolt valójában, érvei mennyire tükrözték álláspontját. De a feltehetőleg 1594–1595 körül írt *III. szatírája* alapján, amelyet népszerű kiadásokban „A vallásról” (*On Religion*) alcímmel nyomtatnak ki, és amelyről például John Carey azt írja, hogy nem egy meggyőződéses katolikus verse („Not the poem of a convinced Catholic”),¹⁶ valamint a családjában történt tragédiák ismeretében feltételezhető, hogy nem állt tőle távol a gondolat, amelyhez érveket sorakoztatott fel.

1610-ben *Conclave Ignati* címen előbb latin nyelven, hogy egész Európában olvashassák, majd 1611-ben angolul, saját fordításában *Ignatius, His Conclave* (Ignác konklávéja) címmel szatírárt adott ki a jezsuiták ellen. Ebben Loyolai Szent Ignác a pokolban vitában bizonyítja be, hogy a Sátánéhoz mérhető pusztítást okozott a földön; büntetésként a pokolból is kivetik, és a Holdra száműzik, remélve, hogy ott kevesebb kárt tud tenni. *The Courtier's Library* (Az udvari ember könyvtára, 1611?) című, életében kiadatlan szatírája viszont, némiképp meglepő módon, protestánsellenes, a kormány kémeit és mérszárosait undorral ábrázolja, igaz, a művet Donne ritka latin könyvek katalógusának álcázza.¹⁷

A király — Donne csalódására, aki világi állást remélt — sürgette, hogy legyen lelkes.¹⁸ Megjegyzendő, hogy valamivel korábban, 1607-ben Thomas Morton, Durham korábbi püspökének levelére, amely arra ösztönözte, hogy válassza a papi hivatást, lépjen be az anglikán felekezetbe, elutasítóan válaszol: nincs felkészülve rá.¹⁹ Donne határozottan úgy vélte, csak az választhatja a papi hivatást, aki bizonyos a megváltásában, ő pedig nem volt bizonyos.²⁰ Ezek az évek tehát, 1607 és 1610 között komoly válságban teltek. 1611-ben új patrónusát, Sir Robert Druryt kísérte külföldi útjaira. Visszatérve Londonban élt, és hiábavaló erőfeszítéseket tett, hogy világi álláshoz jusson. 1614-re egyértelművé vált, hogy nincs más választása, mint lelkészséget vállalni. Innentől kezdve egyházi pályafutása már egyenes volt. 1615. január 23-án szentelték pappá a londoni Szent Pál-székesegyházban. Ebből az alkalomból saját

¹⁴ CAREY (1. jz.) 19.

¹⁵ BALD (9. jz.) 226–227.

¹⁶ DONNE (12. jz.) 424.

¹⁷ CAREY (1. jz.) 21–22 és John DONNE (szerk. Evelyn Mary SIMPSON; ford. Percy Simpson): *The Courtier's Library, or, Catalogus librorum aulicorum incomparabilium et non vendibilium*. Nonesuch Press, London 1930.

¹⁸ BALD (9. jz.) 227.

¹⁹ BALD (9. jz.) 205–207.

²⁰ BALD (9. jz.) 233.

terve alapján új pecsétet csináltatott, amelyen Krisztus egy horgonyra van felfeszítve.²¹ Már 1616-ban prédikált a király előtt. I. Jakab hamar és határozottan megkedvelte, biztos jele ennek, hogy rendszeresen, összesen 31-szer prédikált az udvarban. 1621. november 22-én lett a Szent Pál-székesegyház esperese. Donne tehát évtizedes teológiai kutatás és önvizsgálat után döntött az áttérés mellett.

Első életrajzírója, Isaac Walton szerint halálakor ezernégyszáz szerző műveiről maradtak fenn többnyire saját kézzel írt jegyzetei.²² Király- és következképp anglikán párti vitairatai, a *Pseudo-Martyr* és az *Ignatius His Conclave* mellett leveleiben, prédikációiban és egyes verseiben olykor amellett foglal állást, hogy többféle felekezet is elvezet a megváltáshoz. 1609-ben, tehát a *Pseudo-Martyr* megírása előtti évben egy levélben barátjának, Henry Goodyernek azt fejtegette, hogy mindkét fél oldalán van igazság. A király és a pápa követelése önkényes.²³ A szószékről is többször elmondta ugyanezt.²⁴ Prédikációiban a felfogások kiegyenlítésére törekedett, a szélsőséges álláspontokat elutasította.²⁵

Donne teológiai gondolkodása

Donne teológiáját a vallástudományi szakirodalom hosszú időn át eklektikusnak és elsősorban politikai célzatúnak tartotta, ezért nem is foglalkozott vele komolyabban.²⁶ Szinte minden elemzője egyetért abban, hogy teológiai felfogását valóban nem lehet egyetlen szűkebb irányzatba sem besorolni, vallási tárgyú művei ugyanabban a kérdésben igen rövid időszakon belül különböző következtetésekre jutnak, és még csak valamiféle fejlődési irányt is nehéz lenne kitapintani. Teológiája különféle eszmék idioszinkratikus keveréke. Ám mindvégig kimutatható az a szándék, hogy felmutassa, mi az, ami az egyházat összetartja, és elítélte, ami viszályt, szakadást idéz elő. Prédikációi ennek megfelelően nem vitairatok, hanem látomások. Nem nézetei mellett érvel bennük, ezért azok alapján nem lehet egyértelműen leírni teológiáját. Nézetei személyes sorsából, az állam és az egyház viszonyából és korának egyházi vitáiból fakadtak. Ezeket ötvözte a Szentháromság-tan alapján egységes, de személyes teológiává. Személyessé, mert végső célja kettős volt: önmaga kibékítése az anglikán

²¹ BALD (9. jz.) 305.

²² Izaac WALTON: „The Life and Death of Dr Donne, late Deane of St Pauls London (1639)”, in H. W. GARROD: *John Donne Poetry and Prose with Izaak Walton's Life*. Clarendon Press, Oxford 1946. xvi–xlv (xxxvi).

²³ John DONNE: *Letters to Severall Persons of Honour (1651)*. A facsimile reproduction with an introduction by M. Thomas HESTER. Scholars' Facsimiles & Reprint, Delmar, NY 1977. 160–164.

²⁴ CAREY (1. jz.) 15.

²⁵ Jeanne SHAMI: „Labels, Controversy, and the Language of Inclusion in Donne's Sermons”, in David COLCLOUGH (szerk.): *John Donne's Professional Lives*. D. S. Brewer, Cambridge 2003. 135–157 (157).

²⁶ Jeffrey JOHNSON: *The Theology of John Donne*. D. S. Brewer, Cambridge 1999. ix.

egyházzal és a két egyház újraegyesítése.²⁷ Amennyiben mégis beszélhetünk Donne esetében egységes teológiáról, az a kiegyenlítés teológiája volt.²⁸

A katolikus teológia szerint a bűnbeesett ember isteni megmentéséhez megvannak a kegyelem hatékony eszközei, az Egyház és a szentségek. A protestáns teológia szerint azonban az egyház, a szentségek nem hoznak üdvösséget (személyes megváltást), az csak a hit eredménye lehet, ez azonban nem egyszerűen Isten létezésében való hit (hiszen a Sátánnak is van tudása, úgy is mondhatnánk, hite Isten létéről), hanem annak a bizonyossága, hogy ha az egyén üdvözülni, az nem saját erőfeszítései által történik, hanem Isten ajándékaképpen, azaz az ember egyedül semmit nem tehet üdvössége érdekében.

John Carey szellemes elemzésében meggyőzően fejti ki, hogy Donne problémája, helyzete folytán, paradox módon az anglikán egyház által elutasított puritán felfogás dilemmája volt: ahhoz, hogy részesüljön a megváltásban, azt kell hinnie, hogy meg van váltva, ehhez azonban meg kell váltatnia, hiszen másként hogyan hihetné? Donne elhagyta a katolikus egyházat, de ezzel nemcsak az anglikán egyházba, hanem a „két-ségek birodalmába” is belépett.²⁹ Költészetében ennek a traumatikus élménynek lenyomata egyrészt a *III. szatírája*, amelyben még azt hitte, hogy egyéni erőfeszítéssel elnyerheti a megváltást, másrészt a szent szonettjei, amelyekben el kellett ismernie, hogy előbb Istennek kell lépnie: a bizonyosságnak kívülről kell jönnie.³⁰ Az áttéréssel, versei, levelei, prédikációi és más prózai művei alapján bizonyosan állítható, elvesztette a bizonyosságot. Donne stratégiája ebben a helyzetben nem a menekülés, hanem a szembenézés volt. Ezért, mint Molly Murray írja, költészetét, amennyiben kifejezi a vallási áttérés problémáját, a konverzió poétikája határozza meg.³¹

Donne felfogása abban tért el az anglikán egyház más híveitől, hogy azok többnyire cáfolni igyekeztek a katolikusok érveit, ő viszont meg akarta győzni a katolikusokat, hogy tegyék le az esküt.³² Célja ugyanis az volt, hogy véget vessen a katolikusok „értelmetlen” önfeláldozásának.³³ Mivel ifjúkorában az üldözött katolikusok közé tartozott, együttértett velük, de világosan látta fanatizmusuk veszélyeit. Barátját, Goodyert — Richard Strier szerint 1607-ben vagy 1608-ban,³⁴ M. Thomas Hester szerint 1609 májusában vagy júniusában³⁵ — egy levélben óvta, nehogy fele-

²⁷ JOHNSON (26. jz.) 146–147.

²⁸ Peter E. MCCULLOUGH: „Donne As Preacher at Court. Precarious «Inthronization»”, in COLCLOUGH (szerk.) (25. jz.) 179–204 (192–193).

²⁹ CAREY (1. jz.) 42–43.

³⁰ CAREY (1. jz.) 43.

³¹ MURRAY (3. jz.) 7.

³² Johann P. SOMMERVILLE: „John Donne the Controversialist. The Poet As Political Thinker”, in COLCLOUGH (szerk.) (25. jz.) 73–95 (76).

³³ SOMMERVILLE (32. jz.) 94–95.

³⁴ Richard STRIER: „John Donne Awry and Squint. «The Holy Sonnets», 1608–1610”, *Modern Philology* LXXXVI (1989) 357–384 (357).

³⁵ DONNE (23. jz.) 100.

kezetet váltson (történetesen katolizáljon). Saját megküzdött példája nyomán élete későbbi éveiben is gyakran intette a keresztényeket, nehogy áttérjenek, hiszen minden felekezet megváltást ad, a hitváltás viszont olyan, írta az idézett levélben Goodyernek, mintha egy érméről eltüntetik az arcképet. Lehet újat nyomni rá, de az mindig torz lesz: „Néha láthatsz olyan érmét, amelyről eltávolították az arcképet, hogy egy újat nyomjanak rá, de az ferde, félrecsúszott. Épp így van többnyire az elmével is, amelyet különböző benyomások érnek. Nem fogom, Önnek sincs szüksége rá, hogy összehasonlítsam a [hit]vallásokat. Isten kegyelmének útjai átvezetnek mindkét mezőn; kegyelmének testvér emlői ezek, s noha mindkettő meg van fertőzve és be van szennyezve, nem egyformák.”³⁶ Ezt az utóbbi kitételt egy másik mondatban világítja meg. Az áttérés „azért nyugtalanít, mert idáig az engedetlen puritánok, most meg a túl engedelmes pápisták kísértének meg”.³⁷

Teológiájára erősen hatottak a páli levelek: Szent Pál apostol, mint arra a bevezető bekezdésekben már utaltam, a konverzió archetípusa. Már Walton is Pálhoz hasonlítja Donne-t.³⁸ Barbara Kiefer Lewalski úgy látja, hogy Donne, Herbert, Vaughan, Traherne és Taylor a megváltás protestáns értelmezésű páli paradigmáját követték, különösen a Rómaiaknak írt levél gondolatát: „Nincs igaz egy sem” (R 3,10); lírájuk ennek a gondolatnak érzelmi állomásait jeleníti meg, sőt, Donne prédikációiban is hasonló kategóriákban beszélt.³⁹ És valóban, az 1627. május 6-án elhangzott prédikációjában ezt mondta: „Áldott legyen az Úr, aki, mivel nem változik és a színe sem változik, minket is változás és színeváltozás nélkül fogad el, úgy, ahogy vagyunk; és ellenségeinket olyan mérsékletre inti, amely illik azokhoz, akik azt kívánják, hogy az egyház valóban katolikus legyen, egy nyáj egy karámban, egyetlen pásztor gondjára bízva, bár nem egyforma a színük és külső és rendtartási kérdésekben gyakorlatuk nem egyezik meg.”⁴⁰ Megjegyzendő, hogy a „disciplinarian” szó a puritánokat is jelentette.

³⁶ „You shall seldome see a Coyne, upon which the stamp were removed, though to imprint it better, but it looks awry and squint. And so, for the most part, do mindes which have received divers impressions. I will not, nor need to you, compare the Religions. The channels of God mercies run through both fields; and they are sister teats of his graces, yet both diseased and infected, but not both alike.” DONNE (23. jz.) 101–102.

³⁷ „This I have feared, because hertofore the inobedient Puritans, and now the over-obedient papists attempt you.” DONNE (23.) 101.

³⁸ WALTON (22. jz.) xxix.

³⁹ Barbara Kiefer LEWALSKI: *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*. Princeton University Press, Princeton 1979. 24–25.

⁴⁰ „Blessed be that God, who, as he is without change or colour of change, hath kept us without change, or colour of change, in all our foundations; and he in his time bring our adversaries to such a moderation as becomes them, who do truly desire, that the church may be truly Catholic, one flock, in one fold, under one Shepherd, though not all of one colour, of one practice in all outward and disciplinarian points. Amen.” (John DONNE: *Sermons*. Brigham Young University Harold B. Lee Library Digital Collections, <http://contentdm.lib.byu.edu/cdm/compoundobject/collection/John>)

Azonban az is látnivaló, hogy Donne esete épp a fordítottja Pálénak: Pál Saulként a keresztények üldözője volt, *Az apostolok cselekedetei* szerint az úton hirtelen megvilágosodás érte (Act 9): éppen azok adják meg a választ problémáira, akiket üldözött. Saul meghal, és Pálként új hitében újjászületik. Donne ezzel szemben az üldözött felekezethez tartozott, és ami legalább ilyen fontos: nem érte hirtelen megvilágosodás, hanem lassú, évtizednyi vívódás után tért át új hitére. Amikor pedig áttérése az anglikán hitre megtörtént, a katolikus Donne nem halt meg. De Jack Donne igen. 1619-ben egy levelében a *Biathanatos*-ról azt írja, hogy nem Dr Donne, hanem Jack Donne műve.⁴¹ A konverzió tényén túl azonban mégiscsak közös Pálban és Donne-ban, hogy — a Pál megtérését identitáspolitikai szempontból elemző Daniel Boyarin szerint — Saul megingott korábbi hitében, mint egyetlen igazságban (azaz az egyetlen kiválasztott nemzet, törzs eszméjében).⁴² Új hite befogadó és elfogadó, akárcsak Donne-é.

Donne felfogására hatott Augustinus, amennyiben az áttérés megtérés, amelyre a *lux securitatis* vetül. Mivel azonban kizárólag ebben látta bizonyítékát az egyén szellemi hitelességének, Donne mindvégig kínzó kétségek között őrlődött, ahogy a már idézett 19. *sonett* emblematikusan megfogalmazta. Áttérése lassú folyamatossága is az augustinusi mintát követte. Augustinus is csak hosszas vívódás után, harminckét éves korában keresztelkedett meg és tért vissza szülőföldjére, ahol először pappá, majd 395-ben püspökké szentelték.

Azonban a kínzó kétségek Donne költészetét már azelőtt is átszabdalták, hogy az áttérést komolyan fontolóra vette volna. Csábító gondolat egész költészetét ebből a konfliktusból levezetni. John Carey szerint a korszak költői a petrarcai mintát variálták verseikben a megközelíthetetlen, hidegszívű, kegyetlen úrnőről. Donne azonban egy-két esetet leszámítva nem ezt a mintát követte, őt a hűség, állhatatosság, változékonyság kérdése izgatta: hogy ti. a nő hűséges marad-e. Donne korai lírájának alapkérdése, mondja Carey, az emberi kapcsolatok állandósága: saját lelkiismereti problémáját vetíti rá a férfi-nő kapcsolatra.⁴³ Ezt látszanak igazolni az egyidejűleg kettős, vallási és világi jelentésben használt szavak. Például a „Goe, and catch a falling starre” kezdetű versben (Eörsi István fordításában „Kapj el hulló csillagot”) a *pilgrimage* (’zarándoklat’), *Change* (Változás) című versében a *faith* és *apostasie* (’hit’ és ’hitehagyás’), a *Bracelet*-ben (Karperec) az *angel* (’angyal’), a *Canonization*-ben (A szerelem megszentelése) maga a cím, valamint a *hermitage* (’kolostor’) szó szerepel kettős, vallási és világi értelemben. Számos más, szintén nem istenes versében előfordulnak vallási motívumok, a *The Relique* (Az ereklye) és a *The Funerall* (A temetés) is kigúnyolja a „katolikus bálványimádást”.

Donne/id/3236/rec/8 – hozzáférés 2012. március 11.) (Az idézet második felét idézi Frank KERMODE: *John Donne*. Longman, Burnt Mill, Harlow, Essex 1978. 30.)

⁴¹ DONNE (12. jz.) 283.

⁴² Daniel BOYARIN: *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*. University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London 1994. 39.

⁴³ CAREY (1. jz.) 24.

Konverzió és költészet

A szakirodalomban lassan évszázados vita tárgya, hogy a *Szent szonettek*-ben mely felekezet meditációs módszerét követte. T. S. Eliot már 1930-ban észrevette, hogy erősen hatott rá Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlata,⁴⁴ ezt később Louis L. Martz részletesen bizonyította is;⁴⁵ velük szemben azonban Barbara Kiefer Lewalski amellett érvelt, hogy a szonetteket a protestáns meditáció mintájára szerkesztette.⁴⁶

Az áttérés szempontjából tematikusan kiemelt jelentősége van a *III. szatírá*-nak. Ebben a korai versben, amely 1595 körül keletkezett, Donne a korban és saját helyzetében is figyelemreméltó távolságtartással kezeli a felekezeti kérdést. Voltaképpen nem lát értelmes indokot, hogy miért is választja valaki a katolikus vagy a protestáns felekezetet, miért veti alá magát valaki akár a pápának, akár az angol uralkodónak. A kereszténység igazságát nem vitatja, de a felekezeti választást lehetetlennek tartja. Feloldhatatlan ellentétet lát a készen kapott és nehezen megszerzett megváltás között. Ez a kérdés azonban már a tételes teológián is túlmutat. A versben mintha még mintha a katolikus beszélne. De a *III. szatíra* a keresés verse: önmeggyőzősi gyakorlat, amely azt bizonyítja, hogy Donne képes volt racionális érvekkel felülbírálni katolicizmusát. John R. Lauritsennek kétségtelenül igaza van abban, hogy a szatírák közül ez a legkevésbé szatirikus, és ez a legsötétebb: a személyiség önbecsülése összemolnani látszik.⁴⁷ Mint oly sokan hasonló helyzetben, Donne is arra a következtetésre jutott, hogy maga a keresés a cél.⁴⁸ Ez akár az intellektuális szabadság jele is lehetne, de a szellemi függetlenség és az öröklött hit konfliktusa áttételesen egész költészetét áthatotta. Paradoxonokra épülő költői és prédikátori retorikájában mintha ez a probléma fejeződne ki. Az áttérés kérdése tehát az „önmeghatározás krízise”. A kifejezést Molly Murray-tól kölcsönöztem, aki *The Poetics of Conversion in Early Modern English Literature* című monográfiájában a páli fordulat jellemzésére használja a „crisis of self-definition” kifejezést.⁴⁹

Ez persze valóban az egész kora modern Angliát jellemzi: az egész nemzetnek állandó problémája lett a vallási változás. Társadalmi, politikai és gazdasági körülmények kényszerítették az embereket váltásra, amelynek következtében egy fenyegetett közösség problémája kulturálisidentitás-konfliktusává nőtt. Donne áttérése végül is szabad identitásválasztásként is értelmezhető. Akárcsak jeles elődje, Pál apostol, hitváltásával ő is kultúrakritikus lett. Egyszemélyes döntésével azonban még a Szent Pál-székesegyház

⁴⁴ Idézi CAREY (1. jz.) 36.

⁴⁵ LOUIS L. MARTZ: *The Poetry of Meditation. A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*. Yale University Press, New Haven — London 1962. 43–56.

⁴⁶ LEWALSKI (39. jz.) 264–275.

⁴⁷ JOHN R. LAURITSEN: „Donne’s Satyres. The Drama of Self-Discovery”, *Studies in English Literature, 1500–1900*. XVI/1 (1976) (*The English Renaissance*) 117–130 (126).

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ MURRAY (3. jz.) 8.

szószékéről sem járulhatott hozzá a két felekezet ellentétének feloldásához. De még saját kételyeit sem némíthatta el. Talán azért nem, mert a felekezeti vita lényege legalábbis részben politikai volt, Donne azonban, bizonyosságot keresve, teológiai kétségek között találta magát. H. R. Trevor-Roper a feudalizmus tizenhetedik századi általános válságára — amelyet Eric Hobsbawm a hanyatló feudalizmus és kibontakozó kapitalizmus összeütközéseként ír le⁵⁰ — adott lehetséges válaszok között ezt pesszimizmának, kiábrándultnak és cinikusnak tartja.⁵¹ Én inkább azt hiszem, Donne izgalmas intellektuális kísérletet végzett, hogy az önmagát szellemileg függetlennek valló modern individuum hogyan közelítsen elfogulatlanul egy olyan összetett problémához, amelynek megoldásához a korban nem álltak rendelkezésére megfelelő eszközök.

(Utóirat: Párhuzamok)

A XVI–XVII. fordulóján Angliában eleven kérdés volt a jó katolikus és a hű alattvaló ellentmondása. A magyar történelem ezeregyszáz éve hasonlóan eleven ellentmondások szünni nem akaró sorozata. Nomadizmus és letelepedés, pogányság és katolicizmus, katolicizmus és protestantizmus, a török és Habsburg-szövetség, haza és haladás, Trianon utáni németbarátság, angolszász orientáció vagy szovjet mintakövetés, a lelkiismeret konfliktusai az együttműködés és ellenállás között a különféle diktatúrákban, a túlélés vagy áldozatszerep a magyar történelem gályarabságokkal és kitelepítésekkel, zabrálassal és gyilkossággal nyomatékosított, folyamatosan felkínált választása.

A személyes és közösségi identitás folyamatos ingamozgásai jól elemezhetők a vallási áttérésekben mint esettanulmányokban. És nemcsak a szűken vett katolikus-protestáns hitviták összefüggésében értelmezhető kortárs, Balassi Bálint istenes verseiben. Sajátos hasonlóság van John Donne, aki Walton szerint tizenkilenc éves volt, amikor nem tudván eldönteni, hogy milyen vallást kövessen, jogi tanulmányait abbahagyva minden erejével a teológia felé fordult⁵² és az életút felén betért az anglikán egyházba, valamint egy másik konvertita, Radnóti Miklós között, aki húszéves korában határozta el, hogy a tételesen sosem gyakorolt zsidó vallásból harminchárom éves koráig katolikus hitre tér át. Donne talán megmentette az életét áttéréssel, Radnóti akkor tért át, amikor életét már nem menthette vele, ettől persze életben maradhatott volna. Áttéréstörténetükben azonban nem ez a legfontosabb szempont. Hanem hogy mindketten egy olyan általános politikai krízishelyzetben döntöttek hit- vagy (ha úgy tetszik) identitásváltás mellett, amely radikális lépésüknek hallatlan jelentőséget ad, és nyugtalanító kérdések sokaságát veti fel. A konverzió paradoxona, hogy az áttérés óhatatlanul a bizonyosság elvesztésével is jár, valószínűleg sosem oldható fel. De a tudatot korábban nem észlelt dimenziók felé nyitja meg.

⁵⁰ E. J. HOBSBAWM: „The Crisis of the Seventeenth Century”, in Trevor ASTON (szerk.): *Crisis in Europe 1560–1660*. Routledge & Kegan Paul, London 1965. 5–58 (6 és 14).

⁵¹ H. R. TREVOR-ROPER: „The General Crisis of the Seventeenth Century”, in ASTON (szerk.) (50. jz.) 59–96 (81).

⁵² WALTON (22. jz.) 27.

Balassi Bálint *conversio*-ja

Szentmártoni Szabó Géza

A *conversio* említése a Balassi család történetében először abban az esztergomi Főszékesegyházi Könyvtárban őrzött, 1564-ben Tübingenben kiadott Bibliában bukkan fel, amelynek egyik belső táblájára Balassi Bálint unokabátyja, Balassa András (1538–1591), illetve annak fia, Zsigmond (1572–1623), jegyezte fel családjá és rokonsága születési, házassági és halálozási dátumait. Balassi Bálint apjának születéséről a következő feljegyzés olvasható: „1518. Lett Balassa János urambátyám Szent Pál fordulása napján.”¹ A költő apjának születésnapja tehát éppen az egyházi naptárban *Conversio Sancti Pauli apostoli* néven szereplő ünnepnapra, azaz január 25-re esett. Nincsenek adataink arról, hogy a Luther fellépése után harmadfél hónappal született Balassi János mikor vált protestánssá. Az azonban bizonyos, hogy a század közepére már megtörtént ez a *conversio*. Érdekes adattal tudom ezt alátámasztani.

A kálvinista családi háttér

Balassi János egyik testvérének, Imre erdélyi vajdának két fia volt, az említett, Balassi Bálintnak sok bajt okozó András, s egy idősebb, az 1535-ben született Ferenc. Balassi Imre 1550-ben meghalván, árváiról testvérei gondoskodtak. Balassi János 1553. szeptember 18-án taníttatás céljából külföldi peregrinációra küldte Balassi Ferencet. Az ifjú Strassburgba ment, ahol a Petrus Martyr (1500–1562) néven ismert reformátorral, Vermiglivel került közelebbi kapcsolatba. Vermigli egyik, Kálvinnak írt levelét Balassi Ferencre bízta, aki 1554 márciusa végén Baselbe indult. Útközben azonban Sélestat [=Schlettstadt] közelében, Biessa falunál, április 3-án, a bádeni fejedelem katonái megtámadták s halálosan megsebesítették. Vermigli 1554. május 9-én, Strassburgban kelt, Kálvinnak írt levelében, név említése nélkül, beszámolt az ifjú magyar nemes tragédiájáról. A 18 esztendősen meghalt ifjú epitáfiumának szövege is fennmaradt. Balassi János hosszasan levelezett a fejedelemmel, elégtételt követelve. Kálvin levelezésének Genfben, 1575-ben megjelent kiadása megvolt, Dudith András (1533–1589) könyvei közt. A protestánssá lett pécsi püspök ezt írta Vermigli levelének margójára, a 149. lapra:

¹ *Biblia Sacra*. Tubingae, apud viduam Ulrici Morhardi, M.D.LXIII. (Balassa András feljegyzése utólagos, mert a bibliát 1568-ban vásárolta. — ZÁKONYI Mihály: „Balassa Bálint születési éve”, in *Esztergom Évlapjai* VII. 1934. 14–17. — BALASSI Bálint *Összes művei*. II. Kiad. ECKHARDT Sándor. Akadémiai Kiadó, Budapest 1950. 150.

„Franciscus Balassi amicus meus singularis”.² Az, hogy Dudith az eset után évtizedekkel ezt írta, a korán meghalt ifjú ígéretes tehetségének is bizonyítéka. A Balassiak egyike tehát, ha a sors közbe nem szól, magával Kálvinnal is találkozhatott volna. A Balassi család felekezeti orientációját még ez a torzóban maradt életút is jól mutatja.

Az azonban bizonyos, hogy amikor Balassi Bálint 1554. október 20-án, Zólyomban megszületett, apja már a magyarországi reformáció fő támogatói közé tartozott. Balassi anyjának első férje azonban az esztergomi érsekség provisor, Muthnoki Mihály volt, amint az az általa 1552. február 16-án írt végrendeletéből egyértelműen kiviláglik. Muthnoky 1552 februárja végén halt meg. A Somogy és Zala vármegyékben birtokos Lekcsei Sulyok Balázs leánya tehát, egyértelműen katolikus környezetből érkezve, mint özvegyasszony, a gyászév letelte után, 1553 májusában lett Balassi János felesége. 1553. augusztusában, Nagyszombatban, Szondy Pál rozsoni püspök és esztergomi vikárius előtt Muthnoky Brigida, néhai Muthnoky Mihály nőtestvére, Rhédey Péter felesége és gyermekei ingóságok felett perlekedtek Sulyok Annával, néhai Muthnoky Mihály özvegyével, akkor már Balassa János feleségével. A terjedelmes irat második részében a vikárius misétől, templomból való eltiltással, azaz exkommunikációval fenyegette Sulyok Annát. Nem tudni, hogy ez a fenyegetés a hitbéli kérdések miatt történt-e, vagy Sulyok Annának a perben tanúsított magatartása miatt.³

Arról azonban már több adat is fennmaradt, hogy a költő szülei az 1560-as évektől a protestantizmus helvét irányának teológiai nézeteivel is találkoztak. Melius Péter 1562. augusztus 31-én „Balassi Jánosnak, Ferdinánd császárnak hű kapitányának Zólyom vármegyében” dedikálja *A keresztyének nyomorúságokban való vigasztalásoknak és könyörgéseknek igaz módja* című, Debrecenben megjelent könyvét. Ennek egyik fejezete *A kísértet és a bűnös ember szől* című párbeszéd tanítás, a másik pedig 23 imádság, különböző alkalmakra. A könyvhöz egy második rész is kapcsolódik *Az hitről és az keresztyénségről való vetekedés: Kristus, Szent Péter és pápa, Szent Pál* címmel, amely dramatizált hitvita. Ennek a résznek 1562. október 12-én kelt dedikációja Németi Ferencné Balassi Zsófiának (1546–1585 után), a tokaji várkapitány feleségének, Balassi Bálint unokanővérének szól.⁴ A pregnánsan a helvét irányt követő Melius tehát Balassi Jánosban és Balassi Zsófiában a saját hitelveinek megfelelő patrónust látott. Ez annyira így igaz, hogy 1568. január 8-án kelt ajánló soraiban, amely *Az Szent Jánosnak tölt jelenésnek igaz és írás szerint való magyarázása prédikációk szerint* című, Váradon kiadott prédikációs könyve elején olvasható, felsorolja azokat, akik az egyház, a prédikátorok és iskolák támaszai, és akik a könyv megjelenését is elősegítették. A névsor a következő: Mágocsy Gáspár az ő jámbor házastársával,

² SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Gyarmati Balassa Ferenc epitáfiuma (Bázel, 1554 áprilisa)”, in *Lymbus. Magyarságtudományi Forrásközlemények*. Főszerk. Ujváry Gábor. Budapest 2003. 15–17.

³ SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Muthnoky Mihály végrendelete (Pozsony, 1552. február 16.)”, in *Lymbus. Magyarságtudományi Forrásközlemények*. Főszerk. Ujváry Gábor. Budapest 2003. 9–13.

⁴ MELIUS Péter: *A keresztyének nyomorúságokban való vigasztalásoknak és könyörgéseknek igaz módja*. Debrecen 1562. (RMNy 183). Az ajánlás szövegét közli NAGY Barna (*Református Egyház*, 1966, 163–165.)

Massai Euláliával; Balassi János az ő jámbor házastársával, Sulyok Annával; Patócsi Zsófia, Bebek György, Forgács Simon egri főkapitány, Kápolnási Bornemissza Farkas, Török Ferenc, Gyulafi László, Telegdi Miklós, Bocskay György és Csaholyi Ferenc.⁵ Ebbe a felsorolásba a Balassi-házaspár csak helvét irányultsága miatt kerülhetett bele.

Lekcsei Sulyok Balázs és Gersei Pethő Erzsébet 1544 előtt született három leányának, Kristinának, Annának és Sárának,⁶ nevezetes férfiak lettek a házastársai. Bocskay György vette feleségül Sulyok Kristinát (†1586). Az ő fiuk volt Bocskai István, a későbbi fejedelem, leányuk pedig Báthory Kristófné Bocskai Erzsébet (†1581), Báthory Zsigmond erdélyi fejedelem anyja. Balassi János felesége lett Sulyok Anna (†1573), Balassi Bálint anyja. Dobó István 1550-ben vette feleségül Sulyok Sárát, az ő fiuk volt Dobó Ferenc (c.1558–1602), leányuk pedig Dobó Kristina (1560–1590). A három Sulyok-lány protestáns kegyességének híre külföldre is eljutott. 1575-ben, Baselban jelent meg Josias Simler *Aethici Cosmographia* című szövegkiadása, amelynek hosszú dedikációja Balassi Jánost az igaz vallás és az erkölcsök legfőbb magyarországi patrónusának nevezi, majd heroinaként említi a három Sulyok-lányt és Bocskai Erzsébetet.⁷ A svájci tudós Balassi János egyik ott tanuló alumnusától szerezte információit.⁸

A Balassiak rokonságába tartozott az ugyancsak a helvét irányzatot támogató Ruszkai Dobó Domonkos (†1565), az egri hős, Dobó István öccse is, akinek 1563. december 25-én Göncről maga Károlyi Gáspár ajánlotta *Két könyv* című munkáját.⁹ Ennek a Domonkosnak második feleségétől, Szklabonyai Balassi Fruzsínától való fia volt Dobó Jakab (1562–1585), akit nem más, mint a jezsuita Antonio Possevino (1534–1611) próbált rávenni a *conversió*ra. Az ifjúnak 1583. április 27-én Pozsonyból küldött, Kálvint és *Institutio*-ját szidalmazó, a református tanokat cáfolni igyekvő, térítő célzatú levelet.¹⁰ Dobó István fia, Dobó Kristina bátyja, Dobó Ferenc, 1573-tól a sárospataki református iskola támogatója volt.¹¹

⁵ MELIUS Péter: *Az Szent Jánosnak tölt jelenések ... magyarázása*. Várad 1568. (RMNy 259)

⁶ TÓTH Péter — TRINGLI István — BESSENYEI József: *Latin–német–magyar paleográfiai szöveggyűjtemény*. Miskolci Egyetemi Kiadó, Miskolc. 1996 és 2005. 92–93, 120. →MOL: A Magyar Kamara Archívuma, NRA. (E. 148) fasc. 932. nr. 28.

⁷ *Aethici Cosmographia. Antonii Augusti Itinerarium Provinciarum*. Ex Bibliotheca P. Pithoei, cum scholiis Josiae Simleri. Basileae, 1575. (APPONYI Sándor: *Hungarica* I. Budapest 1900. 462. sz.) Josias Simler dedikációja: „Ad generosum et magnificum Dominum D. Joannem Balassam de Gyarmath, orthodoxae religionis et bonarum artium summum in Hungaria patronum.”

⁸ Az alumnus Varsányi Górsa Mihály volt. Ld. SZABÓ András: „Balassi Bálint és öccse Nürnbergben (1565–1577)”, *ItK* CI (1997) 69.

⁹ KÁROLYI Gáspár: *Két könyv minden országoknak és királyoknak jó és gonosz szerencséjének okairól ... Döbröcömbe*, MDLXIII. (RMNy 192)

¹⁰ Antonius Possevino S. I. Iacobo Dobo Posonii 27 aprilis 1583, in Ladislaus LUKÁCS: *Monumenta antiquae Hungariae, 1580–1586*. Róma 1976. 475–476 (a 189. számú levél).

¹¹ SZABÓ András: „*Melanchthontól Lipsiusig (Tanárok, diákok és prédikátorok Sárospatakon 1562–1598.)*”, *ItK* XC (1986) 483–506.

A szakirodalom Balassi ifjúkori tanítójának, Bornemisza Péternek a hatását e téren túlbecsülve, a lutheri irányzathoz kapcsolta a költőt és családját. Valójában Bornemisza 1564–1569 között volt udvari prédikátora Balassi Jánosnak Zólyomban, azaz Bálintot csupán egy esztendőn át taníthatta, hiszen az ifjú 1565 októberétől már Nürnbergben tartózkodott, s valószínűleg évekig tanult az ottani középszintű protestáns iskolában. (Később Bálint öccse, Ferenc is ebben a városban járta ki az iskolát.)¹² Bornemisza egyedülálló személyiségének inkább volt szerepe az ifjú Balassi formálódásában, mint felekezeti irányultságának. Bornemisza Mária-tiszteletének nyomára sincs Balassi műveiben. Balassi a *Szép magyar komédia* prológusában így utal egykori tanítójára:

mert Péter pap is megírta az kísértetekről írt könyviben, ezelőtt egynéhány esztendővel, mint merőlt el az magyar nemzet az szerelemben. Jóllehet csak keveset írt meg benne ahhoz képest, azmit az dolog ömagában fog.

Balassinak „Pokolbéli kísértetek foggatnak” kezdetű, Rimay által említett, elvesztett versének kezdősora is mutatja, mi volt az, ami Bornemisza munkásságában őt valójában érdekelte.

Balassi apját és Dobó Istvánt az 1569-es őszi országgyűlés idején, a törökkel való paktálás vádjával vizsgálati fogságba helyezték. Balassi János azonban 1570 márciusában felesége segítségével megszökött a fogságból, s családotul Lengyelországba menekült.¹³ Bornemisza Péter, a tőle megszokott kíméletlenséggel, így írt erről:

Láttam nagyságos asszont, ki drága, aranyos szekérbe, friss öltözetibe, bársony és aranyas párnáján, szép nyerítő lovakon, nagy kevélyül járt; ki végre, mikor bujdosnék fejedelme előtt, paraszt szekéren, szűrbe, hordóba, pór lovakon szaladott, hol imide, hol amoda. Végre ő maga főzött, tálakat mosott. Ez midőn egy nyomorult nemes szolgáló asszont dagályába kiűzett volna várából, azon várból őtet is kiűzők.¹⁴

A Balassi család a délkelet-lengyelországi Krosno közelében, a hatalmas összegért vásárolt Kameniec várában töltött el csaknem két esztendőt. Olyan vidéken éltek, ahol a környezetükben nagyobb részt lengyel kálvinisták, kisebb részt pedig unitáriusok éltek. Balassi éppen ekkor, lengyelországi számkivetésük idején, szülei vigasztalására fordította le a lutheránus Michael Bock *Würtzgartleinjét*, amely Krakkóban 1572-ben *Beteg lelkeknek való füves kertecske* címmel jelent meg.¹⁵ Ebben az úrvacsoratanak a német eredetiben olvasható lutheránus megfogalmazásait református értelmezésre változtatta. Az *Ötödik fü* német eredetijében ez áll:

¹² SZABÓ (8. jz.) 64–71.

¹³ KÁROLYI Árpád: „Dobó István és Balassa János összeesküvésének történetéhez (1569–1572)”, *Századok* LXXXIII (1879) 583.

¹⁴ BORNEMISZA Péter: *Ördögi kísértetek*. A kiadást gondozta és jegyzetekkel ellátta ECKHARDT Sándor. Akadémiai Kiadó, Budapest 1955. 107, 246 (jegyzet).

¹⁵ BALASSI Bálint, *Beteg lelkeknek való füves kertecske*, Krakkó, 1572. (Hasonmás kiadás) A fakszimile szövegét közzéteszi, és a kísérőtanulmányt írta KÖSZEGHY Péter. Balassi Kiadó, Budapest 2006. — Recenzióját lásd: SZABÓ András, *ItK* CXI (2007) 665–668.

Also wenn der Christus sein Leib zu essen, und sein Blut zu trinken gibst ...

Balassinál a kálvini értelmezés szerint így változik:

Így, mikor Kristus lelkiképpen az ő testét és vérét enned és innod adja ...

A *Tudomány* című fejezetben, a németben ez áll:

Christus die sein Leib zu essen, und sein Blut zu trinken gibst ...

Balassi ezt az úrvacsora-tanban Kálvinnál radikálisabb Zwingli értelmezéséhez igazította:

Kristus az ő testének és az ő vérének néked jelét adja enni és innya.

Később Bornemisza a maga neve alatt kiadta Balassi fordítását, ám a 'jelét' szót ki-
gyomláta belőle.¹⁶

1572 nyarán a Balassi család hazatérhetett Lengyelországból. A vádakat elejtették, Balassi apja kegyelmet kapott. Miksa király igyekezett megbékélni a magyar urakkal, hogy fiát, Rudolfot már gyermekként magyar királlyá koronáztathassa. 1572 őszén, a pozsonyi koronázási ünnepségeken, miként azt Istvánffy Miklós részletes elbeszéléséből megtudhatjuk, az akkor 18 esztendőös Bálint fergeteges juhásztáncával kápráztatta el az udvari közönséget.¹⁷

A *Balassa-kódex* szerint Balassi gyermekségétől fogva verselt. Egyik elveszett korai szerzeményéről ez olvasható:

egy könyörgés a Palatics nótájára, ki az nyíri Báthory Istvánnál és Ugnotnénál is volt. Így kezdek el: Láss hozzám, üdvösségemnek Istene.

A Balassival egyidős, nagy hatalmú nyíri, azaz Ecsedi Báthory István a helvét irányú reformáció támogatójaként írta nevezetes meditációit. Nemcsak Balassi elveszett verse volt meg nála, hanem a *Beteg lelkeknek való füves kertecske* krakkói, első kiadása is, amelynek újra előkerült, unikum példánya az övé volt, s hemzseg az általa írt margináléktól.

Balassi katolizálása

Balassi katolikus kapcsolatainak kezdete 1575-re tehető, amikor a lázadó Bekes Gáspárhoz igyekezve előbb Báthory István fogságába, majd barátságába került. A lázadást kegyetlenül leverő fejedelem, miután lengyel királlyá választották, magával vitte az ifjút Krakóba. Balassi, 1576 májusától 1577 júniusáig, éppen egy esztendőt töltött a király oldalán. Ekkor apja halálhírére tért haza Magyarországra. Birtokügyek, házassági tervek, egri katonáskodás, a bányavárosi polgárokkal való konfliktusok,

¹⁶ [SZENTMÁRTONI] SZABÓ Géza — SZELESTEI N[AGY] László: „Töredékek Csáktornyai János műhelyéből (Debrecen, 1593.)”, *MKSz* XCVI (1980) 301–308.

¹⁷ ECKHARDT Sándor: *Balassi Bálint*. Franklin-Társulat kiadása, Budapest 1943. 40–45. — Új kiadása: Balassi Kiadó, Budapest 2004. 43–46.

botrányok, valamint a korai udvarló versek írása és a Losonczy Annával való, ma már pontosan ki nem deríthető szerelmi kapcsolat töltötte ki Balassi életének 1584-ig tartó időszakát. Itt jegyzem meg, hogy Balassi életre szóló nagy szerelme, Losonczy Anna, férjével, Ungnad Kristóf várkapitánnyal együtt, a protestantizmus helvét irányának támogatója volt Egerben.

Balassi Bálint 1584 karácsonyán Sárospatakon feleségül vette 1583 végén megözvegyült unokahúgát, Ruszkai Dobó Kristinát, s egyúttal időlegesen elfoglalta az ottani várat is. Ez utóbbi tette főbenjáró véteknek számított, hiszen Patak zálogbirtokként is a király tulajdona maradt. Protestáns prédikátor előtt kötött, vérfertőzőnek minősített házassága tovább súlyosbította helyzetét. 1585. február 21-én hatalmas jogi példatárral felszerelt levélben próbálta védelmezni magát atyai barátjának, a helvét reformációt követő Batthyány Boldizsárnak írt levelében.¹⁸ 1585 őszén megszületett fia, János. Ugyanekkor súlyos betegségtől és büntudattól gyötörve megírta végrendeletét.¹⁹

Balassi a kiutat keresve gondolhatott arra, hogy katolizálásáért cserében, pápai diszpenzációval érvényesítheti házasságát. A Lengyelországban megismert Báthory András bíborostól remélte a közbenjárást, aki 1586. június 24-én érkezett Rómába, ahol többször is találkozott V. Sixtus pápával (1585–1590).²⁰ Balassi az ügy részleteire maga utal 1586. július 27-én, Liptóúvjárt kelt katolikus hitvallásában:

minket a mi Rómában ügyeinket intéző barátaink értesítettek arról, hogy egyesek azzal vádoltak V. Sixtus őszentségénél, Isten kegyelméből pápánknál és legfőbb pásztorunknál, hogy mi a keresztyén név ellenségeinek, a szörnyű törököknek hamis mohamedán felekezetét és eretnokségét követjük, és hogy fiunkat török szertartás szerint kereszteltük meg, és hogy a Musztafa nevet adtuk neki.²¹

A törökösség vádjá, Balassi János 1569-es elfogatása óta, fenyegető veszélyt jelentett a családra. Gyanút keltő volt az is, hogy Balassi kiválóan tudott törökül (Rimay tanúsága mellett, ezt bizonyítják a lefordított török bejtek is). A szepesi káptalan emberei a gyermek fitymájának vizsgálata és keresztszülők meghallgatása után elvetették a feljelentők vádjait.

Balassi végül 1586. augusztus 24-én, Nagyszombat városában, feleségével együtt áttért a katolikus hitre. Az esztergomi főkáptalan előtt tett katolikus hitvallásban Balassi Bálint azt vallja magáról, hogy:

¹⁸ BALASSI Bálint *Összes művei I.* Összeállította ECKHARDT Sándor. Akadémiai Kiadó, Budapest 1951. 336–340.

¹⁹ BALASSI (18. jz.) 342–346.

²⁰ HORN Ildikó: *Báthory András*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest 2002. 92. → Stanisław RESZKA: *Stanislaw Rescii Diarium 1583–1589*. Edidit Joannes CZUBEK. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1915.

²¹ BALASSI (18. jz.) 348–352. Az eredetiben latinul. — Az ügyben segédkező barátok egyike a római Collegium Hungaricum tanulója, Böki Paczóth Miklós egri kanonok lehetett. Neki szól V. Sixtus pápa 1586. július 8-án, Rómában kelt brevéje, amelyből kiderül, hogy Paczóth Miklós kapcsolatban állt az akkor Rómában tartózkodó Báthory András bíborossal. (Archivio Segredo Vaticano, Segretaria dei brevi, reg 120. fol. 435^r-436^v)

natus, educatus et alitus in haeresi, imo a magistris haeticis sciencia et diversis opinionibus contra ecclesiam catholicam rom. instructus et armatus fuerim ...

Azaz:

Eretnekségben születtem, oktattattam és neveltettem, sőt eretnek tanítók által tudományban és különböző vélekedésekben a római katolikus egyház ellen felkészítettem és felfegyvereztettem.²²

A jelen, conversióról szóló konferencia tehát éppen Balassi Bálint katolizálásának 425. évfordulóján történik. Azaz akár ez a tény is lehetne a konferencia mostanra való időzítésének oka. Balassinak ez a lépése meglepő volt akkoriban, hiszen jó negyedszázad múlva jött el Magyarországon a felnőtt korú főnemesek katolizálásának igazi ideje. Vallási fordulatának okai sokrétűek lehetnek: döntésénél az ismeretlen lelki tényezők mellett a törökösség vádjának ellensúlyozása, illetve az említett jogi megfontolások jöhettek szóba.

Balassi katolizálásának okaihoz van egy érdekes későbbi adalék is. Nádasdy Tamás (1566 körül–1620), Kabold várának szabad ura, akinek Rimay János 1596-ban a Balassi fivérekről írott *Epicédiumot* ajánlotta, 1599-ben pápai jóváhagyással feleségül vette negyed ízi vérrokonát, Nagy Kemléki Alapi Gáspár horvát-szlavón bán özvegyét, Gersei Pethő Zsuzsánnát. Az esküvőt Redegén, azaz Radkersburgban tartották 1599. november 21-én. Ennek azonban évekig tartó hűtlenségi per lett a következménye. Somogyi István 1604. január 10-én vádló levelet írt Nádasdy ellen, amelynek érvelésében Balassi Bálint házassági pörére is hivatkozott. Úgy vélte, hogy a hazai törvények szerint a pápának semmi joghatósága nincsen Magyarországon, s ezért nem szüntetheti meg a hűtlenség bűnét. Az udvari kamara 1605-ben azt híresztelte, hogy Nádasdy Tamás törökké lett.²³ Húsz évvel korábban Balassit is ezzel rágalmazták meg! A támadásoktól elkeseredett Nádasdy 1605. május 26-án Kőszegről írt levelet Batthyány Ferencnek, amelyben Balassi versciklusának LVII. verséből, a 7. strófa utolsó sorát önmagára vonatkoztatva idézte:

Akárminthánnyam eposségemet, hetvenhét eszemet, *de mind sok írásom, szóm, siralmom, lángom, szolgálatom csak károm, egy nap csak fölakasztanak.*²⁴

Balassi katolikussága

Balassi és Dobó Kristina házastársi kapcsolata a külső zaklatások és az egymással való konfliktusok miatt megromlott. 1587 nyarán kiderült, hogy Kristina mást keresett magának addigi férje helyett. Balassi keserűen panaszkodott az általa rettenetes dolognak nevezett eset miatt, de kénytelen volt elválni. Kristina később Gersei Pethő Gáspárhoz ment feleségül. Balassi *conversiója* a válást követően tehát jórészt okafo-

²² BALASSI (18. jz.) 352–354.

²³ TAKÁTS Sándor: „Nádasdy Tamás házassága”, in Uő: *Régi idők, régi emberek*. Az Athenaeum Irodalmi és Nyomdai R.-T. kiadása, Budapest 1930². 231–242.

²⁴ STOLL Béla: „Adatok Balassi Bálint műveihez”, *ItK* LIX (1955) 463.

gyottá vált. Az ellene folyó felségsértési per következményeitől tartva 1587 végétől 1588 elejéig Szarvaskő várában rejtőzködött. Az országgyűlésen azonban nem tárgyalták az ügyét, s kegyelmet kapott.²⁵ 1588 tavaszára ügyei nagyrészt rendeződtek, s Érsekújvárott katonai szerepet is kapott. Az is új fordulatot hozott életében, hogy 1587 novemberében meghalt Ungnad Kristóf.²⁶ Balassi előtt felcsillant a lehetőség, hogy megözvegyült szerelmét, Losonczy Annát immár feleségül veheti. A protestáns nagyszony kegyeinek elnyeréséhez nem volt célszerű gyakorló katolikusként mutatkoznia.

Nincs is nyoma annak, hogy Balassi ekkoriban a katolikus egyházzal bármilyen kapcsolatot tartott volna. Nem is kívánt teológiai kérdésekkel foglalkozni. *Szép magyar komédiája* bevezetőjében utalt arra, hogy az egyháztörténet-írás és a hitvita egyaránt távol áll tőle:

Tudom, mit mondanak az szapora szavúk ellenem, tudniillik, hogy nem szerelem dolgáról, hanem másról kellett volna elmélkednem, mert ezekkel csak botrányozást csinállok az ifjú s fejeárcseléd között. Kiknek azt felelem, hogy históriát nem írhattam, mert egyik az: vagyon, ki írja, másik az pedig, hogy talám énnékem arra nem volna annyi mivoltom is; szent írást sem, mert arrúl is mindkét felől eleget írtanak s írnak is, hanem olyat kellett előhoznom, ki, azmint elsőben megmondám, az szomoróknak is örömet s víg kedvet hozna.²⁷

Mindezek ellenére Balassi ekkor kaphatott indíttatást arra, hogy a reformáció által elvetett Mária-kultusszal és a középkori misztikával is megismerkedjék.²⁸ Ugyanekkor forgatta kezében a *Poetae tres elegantissimi* című, Marullus, Angerianus és Joannes Secundus verseit tartalmazó, 1582-ben, Párizsban kiadott neolatin antológiát. A kisded kötetből megismerhette a petrarkista szerelemfelfogást, és mintákat vehetett az antik eszköztárral felszerelt, poétai leleményekben bővelkedő költeményekből. Balassi egyszerre ruházta fel kedvesét a megdicsőült szentek és a pogány istenasszonyok kellékeivel. Szakrális nyelvezet és profán antik szerepek ötvöződtek. Julia-verseiben Balassi oly elérhetetlen magasságba helyezte szerelmét, hogy a felfokozott és reménytelen vágyakozás elegendő muníciót adott verseiben a szerelmi lánghoz. Áldottnak nevezett Juliáját olyan szavakkal mérte Venushoz, Dianához és Pállashoz, mint aminőket a magyar kódexirodalom írói avagy fordítói az égi Szűz

²⁵ BALASSI (18. jz.) 214–215, 367–371.

²⁶ SZABÓ János Győző: „Az egri vár főkapitányainak rövid életrajza”, *Az egri vár híradója* 17. Eger 1982. 20.

²⁷ GYARMATI BALASSI Bálint: *Szép magyar komédia*. Szöv. gond., jegyz. KÖSZEGHY Péter és SZABÓ Géza, utószó KÖSZEGHY Péter. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1990. 12.

²⁸ Balassi possessor-bejegyzése olvasható („Valentini Balassa mp.”) Clairvaux-i Szent Bernátnak (1090–1153), a Mária-kultusz egyik megalapozójának összes műveit tartalmazó kötetben: *Divi Bernardi Clarevallensis abbatís primí ... Opera omnia ...* Parisiis 1566. Ld. Andrej SZEGHY: *Opera impressa saeculi XVI, quae in Bibliotheca Publica Litterarum ac Scientiarum Cassoviensi asservantur*. Cassovia 2010. 23–24.

Mária, valamint a női szentek mondhatatlan és halandóknak elérhetetlen szépségéről írtak.²⁹

A Julia-ciklus után szerzett verseiben pedig akad néhány hasonlat a mindennapokban is megjelenő katolicitásra. Az egyik legszebb közöttük az *Erdélyi asszony kezéről* című, egystrófás vers, amely hasonlatában gyógyító ereklyét említ:

Ha szinte érdemem nincs is arra nékem, hogy ő engem szeressen,
Csak áldott kezével, mint szép ereklyével, engem, mint kórt, illessen,
Légyek ferge rabja, bátor ne szolgálja, csak szinte el ne vessen!

A Szent Anna díszes kézereklyéjére való rejtett utalásnál konkrétabb képpel is találkozunk Balassi verseiben. A Júlia-ciklus záró versét követő LIX. énekben, amely 1589 nyarán, egy bizonyos Zsófi nevére íródott, a 3. strófában öltöztetős Mária-szoborra való utalással bukkan fel a kultikus vallási háttér:

Fekete gyászába, mint sűrű árnyékba lilium, úgy fejrlik,
Szép piros orcája, fekete zománcba, mint rubin, úgy tündöklík,
Slejt öltözetiben, mint a soványbőjtben Mária képe, úgy fénylik.³⁰

Balassi azonban nem ért célt a nászajándéknak szánt versciklussal és a komédiával sem, hiszen az általa 1588 karácsonyára tervezett esküvő meghíúsult. Érsekújvárról való csúfos távozása, amely a feleségére féltékeny várkapitány miatt történt, bizonyára közrejátszott abban, hogy Losonczy Anna kikoszarazza őt s 1589 őszén Forgách Zsigmondhoz menjen feleségül.³¹

Balassi 1589 őszén, szerelmi bánatára hivatkozva, Lengyelországba ment, ám valójában a törökök ellen készülő háborúban akart részt venni. Egyik meghívója a war-miai bíboros-érsek, Báthory András, a Jézus-társaság neveltje volt. Balassi 1590 elején katonákat toborzott a lengyel szejm pénzbeli támogatásával.³² Talán ekkor szerezte, az ott megismert *Duma ukrainna* című lengyel vers mintájára, „Vitézek mi lehet” kezdetű katonaénekét.³³ Május végén kereste fel lengyelországi pártfogóját, Wesselényi Ferencet (1554–1594) annak dębőni várkastélyában.³⁴ Vendéglátója oly-

²⁹ SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Balassi Bálint poézisáról”, in (szerk. [KÖSZEGHY Péter], felelős szerk. Hradeczky Móni) *Balassi Bálint élete és kora*. Balassi Kiadó, Budapest 2004. 43–64.

³⁰ SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Mint szép ereklyével...” Balassi versének hasonlata, és ami mögötte rejtezik”, in Uő (szerk.): *A szerelem költői*. Konferencia Balassi Bálint születésének ötödfélszázadik, Gyöngyösi István halálának háromszázadik évfordulóján. Sárospatak, 2004. május 26–29. Universitas Kiadó, Budapest 2007. 119–140.

³¹ ECKHARDT Sándor: „Balassi Bálint érsekújvári kalandja”, *Irodalomtörténet* XLIII (1955/4) 445–455. IDEM: *Balassi-tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1972. 80–87.

³² GÖMÖRI György: „1590-es lengyel feljegyzés Balassi Bálintról és katonáiról”, *ItK C* (1996) 112–113.

³³ SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Vitézek, hol lehet? A végek dicséretének lengyel forrása”, in BÁRDOS István (szerk.): *Esztergom Évlapjai — Annales Strigonienses* 2009. Balassa Bálint Társaság, Esztergom 2009. 75–90.

³⁴ BALASSI (18. jz.) 375–377.

annyira katolikus volt, hogy 1585-ben kiadott egy könyvecskét, amellyel a bálványozás vádját akarta elhárítani a katolikus egyházzal.³⁵ Wesselényi 1582-ben vette feleségül Bekes Gáspár özvegyét, Szárkándy Annát (c. 1560–1604). A mindaddig református vallású asszony, a házasságkötésekor tett ígéretéhez híven, olyan buzgó katolikussá vált, hogy a Szent Borbálának szentelt krakkói jezsuita templomnak nem akadt nála vallásosabb és áldozatkészebb híve.³⁶ Eckhardt Sándor tévesen azonosította őt Balassi Caeliájával.³⁷

Balassi és a jezsuiták

Balassi az 1590-es év hátra levő részét, kényszerű várakozás közben, mulatságokkal, és ahogy maga írta öccsének, „versfaragással” töltötte Krakkó városában és az ottani királyi udvarban. Arra is jutott ideje, hogy Machiavelli *Discorsi*-ját olvasgassa.³⁸ A háború azonban elmaradt. Katonai ambícióit egy időre félre téve, új célokat kellett keresnie, hiszen hazájába csak négyesztendei távollét után akart visszatérni. Balassi ekkoriban írogatta vitéz barátai albumaiba sokatmondó jelmondatát, amelyet egy antik műből, a *Rhetorica ad C. Herennium*ból (4, 43, 55) kölcsönzött: „Vita, quae fato debetur, patriae salutis solvatur. — Életemet, amellyel a sorsnak tartozom, hazám üdvére kell fordítanom.”³⁹

Balassi 1591 elején elhagyta Krakkót, hogy felkeresse a jezsuiták braunsbergi iskoláját. A Balti-tenger morotvája mellett fekvő város híres kollégiumába a protestánsok is ellátogattak, miként azt Szepsi Csombor Márton is megtette 1617. január végén.⁴⁰ Balassinak erről az útvjáról csupán egy Rimay Jánoshoz írt levele tanúskodik.⁴¹ E levél mellett három verset is küldött onnan ifjú barátjának. Ezek nagy valószínűséggel zsoltárparafrázisok és istenes énekek voltak. Balassi ezúttal nem a katolikus egyház, hanem a jezsuiták tudós társasága iránt kezdett érdeklődni. A nagy intellektussal megáldott Balassinak vonzó lehetett a jezsuiták fölényes műveltsége és katonás szervezete. Ők vehették rá arra Balassit, hogy hitéletének megújítása érdekében tegyen fogadalmat, s zarándokoljon el egy távoli búcsújáró helyre. Ő maga is

³⁵ *A bálványozásról való könyvecske, kivel a római anyaszentegyház oltalmazza magát a sok mennyező-féléktől, mikor vádolják őket bálványozóknak lenni.* Krakkó 1585. Ld.: SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Wesselényi Ferenc ismeretlen könyvecskéje 1585-ből (Pótlás az RMNy-hez)”, *Magyar Könyvszemle* CXXV (2009/4) 361–362.

³⁶ VERESS Endre: *Báthory István király (Terror hostium), halálának 350-dik esztendejében.* Egykorú képekkel és hasonmásokkal. Budapest 1937. 182.

³⁷ SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Balassi kötetkompozíciójának rejtelsei”, *ItK* CIII (1999) 635–646.

³⁸ BALASSI (18. jz.) 379–382.

³⁹ SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Balassi Bálint latin jelmondatáról”, in *A Balassi Bálint Intézet évkönyve 2003. Hungarológia a XXI. században.* (Főszerk. Ujváry Gábor.) Budapest 2003, 26–28.

⁴⁰ SZEPSI CSOMBOR Márton *Összes művei.* Sajtó alá rend. KOVÁCS Sándor Iván és KULCSÁR Péter. Budapest 1968. 170–171.

⁴¹ BALASSI (18. jz.) 381–382.

utalt arra egyik 1589 szeptemberében szerzett versében, hogy a „világ hatáira való bujdosásra” készül, sőt írt egy „Szarándokoknak vagy bujdosóknak való” éneket is.⁴² „Kegyelmes Isten” kezdetű istenes éneke, amelyet a záró strófa szerint 1591-ben, az óceán-tenger mellett szerzett, alighanem Santiago de Compostelába tett zárándoklatának tanúbizonysága.⁴³ Sokan tették meg akkoriban ezt az utat. Balassi egyik kortársa, az 1595-től Magyarországon is katonáskodó diplomata, a sziléziai Erich Lassota von Steblau (1555 körül–1616) 1581-ben zárándokolt el Szent Jakab sírjához, majd onnan az óvilág határára, az Atlanti óceán-partján fekvő Finisterre-fokig.⁴⁴

Balassi hazatérve is talált kapcsolatot a jezsuitákkal, hiszen azok éppen az ő liptó-újvári lakhelye közelében telepedtek meg újra a királyi Magyarországon. Draskovich György kalocsai érsek és győri püspök járta ki Rudolf királynál, hogy 1586. május 19-én, az egykori túróci prépostságot adományként megkapják, s Znióvárán meg-alapítsák rendházukat. Ugyanott 1591-ben sikerült létrehozniuk iskolájukat is, amely 1598-ban Vágsellyére költözött át.⁴⁵ Balassi velük való kapcsolatát igazolja, hogy a túróci jezsuita kollégium tanárai és növendékei protestánsokkal karöltve írták meg a Balassi-fivérek halálára Bártfán 1595-ben kiadott latin nyelvű gyászversgyűjteményt.⁴⁶

Balassi utolsó éveiben szoros barátságba került két dunántúli ifjú főúrral, Batthyányi Ferencel (1573–1625) és Enyingi Török Istvánnal (1564–1618), akik mindketten a helvét reformáció nagy pártfogói voltak. A kapcsolat hármójuk között olyanira bizalmas volt, hogy titkos szerelmi ügyeikbe is beavatták egymást. Balassi felkínálta verseit, hogy barátai azokkal udvaroljanak. Ő maga pedig 1593 tavaszán és nyarán írt leveleiben arra kérte Batthyány Ferencet, hogy az rejtélyes szerelmének, Fulviának, adjon át egy gyűrűt.⁴⁷ Ezek a barátai, halála után, többször idéztek verseiből leveleikben. Török István 1595 karácsonyán, Lobkowicz Poppel Juliannával kötendő házasságára készülődvén, Batthyány Ferenchez írott két levelében, három Balassi versből idézett, köztük a Julia-ciklus LV. számú, „Mi dolog, Úr Isten, hogy ez egy kegyesen kívül senki nem tetszik? kezdetű vers teljes első strófáját.⁴⁸

⁴² A „Nyolc ifjú legény” kezdetű, LXIII. vers 11. strófája és a „Pusztában zsidókat” kezdetű, LXV. vers.

⁴³ SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Balassi az Oceanum-tenger partján”, *Magyar Napló* XVI (2004) szeptember, 20–25. — Uő: „Megjegyzések Gömöri György *Merre bujdosott Balassi?* című írásához”, *Magyar Napló* XVII (2005) január, 32–33.

⁴⁴ *Tagebuch des Erich Lassota von Steblau 1573–94*. Herausgegeben und mit Einleitung und Bemerkungen begleitet von Reinhold SCHOTTIN. Halle 1866. 41–44, 51–52.

⁴⁵ VELICS László: *Vázlatok a magyar jezsuiták múltjából* I. Budapest 1912. 85–88.

⁴⁶ *Epitaphia generosorum et magnificorum dominorum Velentini et Francisci Balassa de Gyarmath ... Bartphae* 1595. (RMNy 759). — DÉZSI Lajos (kiad.): *Balassa Bálint minden munkái. Második kötet*, Budapest 1923. 624–654.

⁴⁷ BALASSI Bálint *Összes művei I.* Összeállította ECKHARDT Sándor. Akadémiai Kiadó, Budapest 1951. 397–400. (48. és 50. számú levél)

⁴⁸ STOLL Béla: „Balassi Bálint ismeretlen versrészletei”, *MNy* XLVIII (1952) 170. → MOL, P 1314 Batthyány Missiles, 49.596 és 49.597. Mikrofilm: 4916. doboz. — A másik két idézet forrása a „Siralmas nékem idegen földön” kezdetű, XIII. számú vers hetedik strófájának második sora, valamint a „Valaki azt hiszi” kezdetű, X. számú Balassi-vers 8. strófájának első sora.

Batthyány Ferenc pedig majdani feleségének, Lobkowicz Poppel Évának, 1604–1606 között írogatott udvarló leveleiben, már nemcsak a versekből, hanem Balassi komédiájából is idézgetett sorokat.⁴⁹ Érdemes megjegyeznünk, hogy a két kálvinista főúr és ugyancsak protestáns feleségeik semmi erkölcsi kivetnivalót nem láttak Balassi szerelmi verseiben.

Balassi katolikus volta a kívüllátnak nem lehetett egyértelmű. Erre vall az a bizonyára minden alapot nélkülöző gyanúsítás, amelyet Kaszaházi Joó János királyi személynök fogalmazott meg Pálffy Miklóshoz 1593. július 24-én, Pozsonyból írt levelében:

Nagyszombatban az kalastromból öt apáca szökött volt ki, négyet megfogtak, az ötödik elszaladt. Azt mondják, hogy Balassi Bálint uram dolga, mert az inasát is megfogták. Az kalastromot meggyújtották volt az elszökéskor, de esmeg megótták, mast is mind ott az város környül lakik Bálint uram, és az várost igen fenyegeti, ha az inast néki ki nem adják. Láttam és olvastam az levelét, kit az városnak írt volt. Nem jó, hogy meg nem szűnik az gonosztételtül már.⁵⁰

Balassinak a róla szóló rossz hírek közepette újólapon bizonyítania kellett, hogy katolikus voltát komolyan veszi, ezért — talán Forgách Ferenc püspök kérésére — a mártíromságot szenvedett angol jezsuitának, Edmund Campionnak (1539–1581) a protestánsokkal (főként a kálvinistákkal) polemizáló *Decem rationes* című vitairatát, *Tíz okok* címmel, 1593 végén fordítani kezdte.⁵¹ A magyarázaton folyamatosan dolgozott, hiszen az 1594 májusában, az esztergomi várostrom idején is nála volt. Amikor Balassi Bálint május 30-án, pünkösdi hétfőjén puskagolyó által okozott sebeiben meghalt, a hagyatékát számba vevő jezsuita Dobokay Sándor találta meg a hetedik ok végénél megszakadt fordítás kéziratát. Dobokay az általa befejezett Campianus-fordítást, évekkel később, az új erőre kapó katolikus egyház céljaira használta fel, „hogy ezúton is valakik e könyvecskét olvasádanak, bizonyos, igaz, tökéletes ítélet tennének felőle, minémű nagy buzgósággal és isteni ájtatossággal volt életének utolsó idejébe felgerjedve, micsoda hitnek vallásában adta is meg lelkét az ő teremő Istenének”. A könyv Pázmány fellépésével egy időben, 1606-ban, majd javítva 1607-ben jelent meg Bécsben. Az ajánlás annak a Forgách Zsigmondnak szól, aki 1589 őszén feleségül vette a Balassit

⁴⁹ ECKHARDT Sándor: „A körmendi Balassi-emlékek”, *EPH* LXVII (1943) 26–48; BALASSI Bálint: *Szép magyar komédia*. A szöveget gondozta, a jegyzeteket és az utószót írta KÖSZEGHY Péter és SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza. Balassi Kiadó, Budapest 1999. (jegyzetek)

⁵⁰ TÓTH István: „Balassi Bálint apácaszöktetése és a Fulvia-kérdés”, *ItK* LXXXI (1977) 389–395. Tóth István (1913–1992) az általa fellelt levél közléséhez megtévesztő címet és minden valós alapot nélkülöző kommentárt fűzött. Az a felvetése, hogy a szökött apáca, akit ő Balassi Fulviájának vélt, Balassi Istvánné Zrínyi Ilona lett volna, azért sem lehetséges, mert az asszony már 1577 előtt meghalt.

⁵¹ BÁTORI Anna — HORVÁTH Iván: „Adatok Balassi és Rimay életrajzához”, in *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* tomus XXX. *Balázs Mihály köszöntése*. Szeged 2011. 44–52. (Campionus művének Forgách Ferenc veszprémi püspök által 1593. november 25-én, Győrött ajándékba adott, újra előkerült példányáról.)

kikoszarzó Losonczy Annát. Forgách hosszú ellenállás után, Pázmány Péter érveinek hatására, 1604-ben Vágsellyén, a jezsuiták körében tért át katolikus hitre.⁵²

Dobokay a könyv előszavában személyes élményét mondta el Balassi utolsó napjairól:

beteggyáiban, Esztergom városában gyakran nála voltam és véle sokat beszéltem. Ott voltam akkor is, mikor ugyanazon Pinkösd havának huszonhatodik napján keresztyéni módra meggyútván, utolsó órájához szépen készült. Reá hallgattam arra is, mikor az mi idvezítő királyunknak és az ő szent anyjának, az szeplőtelen Szűz Máriának kegyes, ájtatos szókkal magát teljességgel ajánlotta.

Dobokai szerint Balassi utolsó szavai ezek voltak:

Christus mortuus est pro me, et ego diffidam? Tuus miles fui, Domine, tua castra secutus sum. Kristus — úgymond — megholt énérettem, és én hogy kételkedjem? Te katonád voltam, Uram, és az te seregdben jártam.

Ezek a szavak a katonás szabályok és formák közt élő, magukat Krisztus katonáinak tekintő jezsuitákhoz igazodnak.

Dobokay 1594-ben, az ausztriai jezsuita rendtartománynak küldött jelentésében megemlíttette, hogy amikor az orvos vasával Balassi sebéhez ért, a költő Vergilius ezen ismert sorát idézte: „Nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo!”⁵³ Az Aeneis VI. részének 261. sorában a Sibylla mondja ezt Aeneasnak, mielőtt a hős az alvilág kapuján belépett volna. A nyomtatásban is kiadott jelentésből ez, a költő humanista műveltségét érzékeltető profán sor kimaradt.⁵⁴ Balassi talán nem is közvetlenül Vergiliustól idézte a verssort, hanem Seneca egyik, a halálfélelemről elmélkedő erkölcsi leveléből (82, 8):⁵⁵

Facile provocabas mala absentia: ecce dolor, quem tolerabilem esse dicebas, ecce mors, quam contra multa animose locutus es: sonant flagella, gladius micat: 'nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo.' — Szívesen hívtad elő a távollevő bajokat; íme, itt a fájdalom, amelyet elsenvedhetőnek mondtál; íme, itt a halál, amely ellen gyakorta bátran beszéltél: csattognak a korbácsok, villog a kard: 'Most kell a bátorság, Aeneas, most kell az erős szív!'

⁵² FRANKL Vilmos: *Pázmány Péter és kora, első kötet (1570–1621)*. Pest 1868. 30–31. — KRUPPA Tamás: „A *Tíz okok* megjelenésének hátteréről”, in BALASSI Bálint — DOBOKAY Sándor: *Campionus Edmondnak Tíz okai*. Szerk. és a hasonmás szövegét gond. HARGITTAY Emil, Campianus latin szövegét gond. BÁRCZI Ildikó; a kísérő tanulmányokat írta BÁRCZI Ildikó, CSONKA Ferenc, HARGITTAY Emil, KRUPPA Tamás. Universitas Kiadó, Budapest 1994. 243. → Archivum Romanum Societatis Jesu, provincia Austria, Roma, 133 f. 36^r–38^r.

⁵³ *Monumenta Historica Societatis Iesu a patribus eiusdem societatis edita, volumen 131. Monumenta Antiquae Hungariae IV*. Edidit Ladislaus LUKÁCS S.I. (1593–1600) Romae 1987. 114.

⁵⁴ *Litterae Societatis Iesu duorum annorum MDXCIII et MDXCV. Ad patres et fratres eiusdem Societatis superiorum permissu* ed. Sebastiano BERETTARI. Neapoli, apud Tarquinium Longum. MDCIV, 412. — Idézi: GROSZ Artúr: „Balassi Bálint utolsó napjai”, *ItK* LXII (1958) 525–526.

⁵⁵ A teljes levelet ld. L. Annaei Senecae *Ad Lucilium epistolarum moralium quae supersunt*. Edidit Otto HENSE. In Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1898. 300–308. — Lucius Annaeus Seneca: *Erkölcsei levelek*. II. kötet, XI–XX. könyv. Fordította BARCZA József. Franklin-Társulat, Budapest 1906. 17–24.

Balassi költészetének toposzaira nagyon is ráillenek Seneca számon kérő szavai. Szerelmes verseiben gyakoriak a halált, a megöletést, sebesülést, kínlódást és a fájdalmat emlegető mondatok, akár valós értelemben, miként a VI. számú Caelia-énekben:

Szerelmesétől vált, nem csuda, az halált hogyha fejére kéri,
Mert bújában halál orvosságot talál, fájdalom véjét éri,
De az szörnyű válás végtelen kínvallás, szívét örökké sérti.

Akár pedig, miként a nagyciklus XXIII. versében, a szerelmi együttlét burkolt körülírása végett:⁵⁶

Semmit mert nem gondolok immár szernyő halálommal,
Csak hogy ölessem meg te liliomszínő karoddal,
Én szerelmem, gyilkosom, boldog leszek azzal,
Ha az én kínaimnak végét éred halálommal!

„Nincs már hová lennem” kezdetű istenes énekében is előjön halál kihívó említése:

Vagy ha azt akarod, hogy tűrjem ostorod,
Csak rút szégyentől ódd fejemet, ha bántod,
Halálomot, inkább elhozd, hogynem rútíts orcámot!

Dobokay a jelentésben kitért arra is, hogy Balassi egyetlen fiát, az akkor nyolc esztendő Jánoskát, jezsuita iskolában kívánta volna taníttatni, s ennek érdekében levelet is írt Mátyás főhercegnek.

A jezsuita atya végül Jézusnak arra a példázatára utalt, amelyben a gazda a nappal hatodik, kilencedik és tizenegyedik óráiban felfogadott szőlőmunkásoknak azonos bért fizetett, s így lettek az utolsók első és az első utolsók (Mt 20,1–16):⁵⁷

Obiit tandem vir catholicissimus, et miles generosissimus, cuius ut vitam transactam universa admirata est Hungaria, ita in illius exitu omnes extollebant Dei clementiam, quae etiam undecima hora conductos primis adaequat. — Meghalt végül a teljesen katolikus férfiú és nemeslelkű vitéz, akinek eltelt életén bár az egész Magyarország csodálkozott, halálában mégis mindenki magasztalta az Isten kegyelmét, amely választottait a tizenegyedik órában is az elsővel teszi egyenlővé.

Dobokay a tizenegyedik óra körül való elhívás említésével burkoltan utalt Balassi botrányoktól hangos életére, és arra is, hogy a negyvenedik évében elhalálozott

⁵⁶ SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Az olvasóhoz”, in Uő (szerk.): *Ámor, álom és mámor. A szerelem a régi magyar irodalomban és a szerelem ezredéves hazai kultúrtörténete*. Tudományos konferencia. Sátoraljaújhely, 1999. május 26–29. Universitas Kiadó, Budapest 2002. v-xxxvi.

⁵⁷ Mt 9–10. Cum venissent ergo, qui circa undecimam horam venerant, acceperunt singulos denarios. Venientes autem et primi, arbitrati sunt quod plus essent accepturi: acceperunt autem et ipsi singulos denarios. — Amikor tehát jöttek azok, akik a tizenegyedik óra körül érkeztek, fejenként kaptak egy-egy dénárt. Jöttek pedig az első is, úgy vélekedvén, hogy ők majd többet kapnak, ám ezek is fejenként egy-egy dénárt kaptak.

költő, 1586-ban történt *conversio*ja ellenére, nagyon megkésve kezdett a katolikus hitelvek szerint élni.

A sikertelenül végződő esztergomi várostrom idején, mint császári haditudósító, jelen volt egy lutheránus iskolamester, Nikolaus Gabelmann, akinek hevenyészett jegyzetei a bécsi udvari levéltárban maradtak fenn. Ez a Nádasdy Ferenc által támogatott német humanista korábban, *Monomachia* címmel, egy kisebb hőskölteményt írt a lévai magyar vitézek és az esztergomi törökök közt 1581. május 1-én, Bozókön vívott párviadalokról.⁵⁸ Gabelmann kedvelte a magyarokat, az esztergomi víziváros elleni rohamban elesettek felsorolásánál mégis sommás ítéletet mondott a Dobokay és Rimay által egyaránt méltatott hősről: Perierunt: Valentinus Balassi homo Ungarus sed impius.⁵⁹ — Meghaltak: Balassi Bálint, magyar ember, de istentelen.

Egy bizonytalan forrás szerint Balassi elveszett, második végrendeletében a jezsuitákra hagyta a salgói uradalmat.⁶⁰ Balassi lánytestvérei, Paczóth Andrásné Balassi Mária és Paczóth Ferencné Balassi Anna, akik protestánsok maradtak, Balassi Jánoskát mégsem a jezsuitákra bízta, hanem a sziléziai Boroszlóba, protestáns iskolába küldték.⁶¹ Bocskai István, Balassi Bálint unokatestvére is szíven viselte a fiú sorsát. A hatalmas vagyonnal rendelkező Dobó Ferenc általános örökösevé tette az ígéretes ifjút, aki azonban 1601-ben, 16 évesen meghalt. A sárospataki nagyúr a Balassi-család történetét ismertető, díszes síremléket állíttatott neki a boroszlói Mária Magdolna-templomban.⁶²

Balassi istenes énekei

Először 1632-ben, Bártfán adták ki Balassi istenes énekeit, mégpedig a lutheránus Rimay János verseivel összevegyítve. Ezt a rejtélyes Solvirogram Pannonius által gondozott bártfai könyvecskét vette alapul 1633-ban a Ferenczfy Lőrinc által sajtó alá rendezett bécsi katolikus kiadvány, amely azonban csak átalakított formában,

⁵⁸ Nikolaus GABELMANN: *Monomachia Hvngaro Turcica duobus carminum libris conscripta*. Mogyorókerék 1588. (RMNy 618) és Padova 1590 (APPONYI: Hungarica I. 532)

⁵⁹ TAKÁTS Sándor: „Balassa Bálint fia”, in TAKÁTS Sándor: *Régi idők, régi emberek*. Az Athenaeum Irodalmi és Nyomdai R.-T. kiadása, Budapest 1930². 174. → *Diariolum (Nic. Gabelmanni) quoddam brevissime conceptum mensium Maii, Junii, Julii ... anno 1594*. Bécs, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Ungarn, 1594. Nachtrag, fol. 23: „Item 3 Sturme geschehe: Ad arcem 1. ad montem divi Thomae 2. ad civitatem 3-us. In magno perierunt ad 1200. Perierunt Valentinus Balassi homo Ungarus sed impius. Item Engelhartus Kurzius legionis dux et Joh. Ruchartus a Schomberg bis laesus. Ultimo e incuria Galli (Bernhardi Leonis Galli) oberst Zeugmeisters perit quidem a Merenburg ex Familia ultimus.”

⁶⁰ MOCSÁRY Antal: *Nemes Nógrád vármegyének históriai, geographiai és statistikai esmértetés*. III. Pest 1826. 226.

⁶¹ ECKHARDT Sándor: *Az ismeretlen Balassi Bálint*. A Magyar Szemle Társaság kiadása, Budapest 1943. 206–212.

⁶² SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Balassi János boroszlói (wrocławwi) síremléke”, *Napiút* X (2008/10, december) 103–106.

1699-ben került forgalomba. A sorrendben negyedik, nagyváradi edíciót követően Balassi és Rímay énekei már egymástól külön választva, az úgynevezett rendezett kiadásokban jelentek meg. A váradi kiadó Balassi szerelmi versciklusából is közzé tett néhány odailleszthetőnek gondolt verset. Ennek köszönhetően vált ismertté Balassi „Áldott szép Pünkösdeknek” és „Vitézek, mi lehet” kezdetű, a tavaszi időt, illetve a végeket dicsérő éneke, valamint zárándokéneke és a prosopopoeiát alkalmazó temetési búcsúztatók mintáját követő, „Óh, én édes hazám” kezdetű búcsúverse. A kiadó azonban ezeket megcsonkította, kihagyván belőlük, illetve átalakítván bennük a szerelemre utaló strófákat, vagy sorokat.⁶³ Az elkövetkező 170 esztendőben több mint ötven kiadást ért meg ez a kettejük nevét viselő könyvecske.⁶⁴ Az olvasók mit sem tudtak Balassi *conversió*járól, hiszen fennmaradt istenes énekei, minden aggály nélkül, a protestáns énekköltészet körébe illenek. A XVI. században rengeteg dicséret, zsoltárparafrázis és himnuszfordítás keletkezett, s Balassi nótautalásai jelzik, hogy ezeket jól ismerte. Szegedi Gergely és mások hangját követve, eleinte kortársaihoz hasonlóan verselt, ám idővel humanista előképeket vett elő, majd saját világi énekeinek vallásos változatait hozta létre, felerősítvén bennük az Istennel perlekedő személyes hangot:⁶⁵

Mi hasznod benne, hogyha veszélre jutok kétség miatt,
Kit fiad által hozzád váltottál, mint fogadott fiat?”⁶⁶

Balassi zsoltárparafrázisainak ismert irodalmi mintái a kálvini irányzatot követő neolatin humanista költők, a francia Théodore de Bèze és a skót George Buchanan művei voltak. A *Balassa-kódex*ban olvasható feljegyzés szerint Balassi, valamikor 1590 táján, Buchanan *Jephthes* című, a fogadalomról szóló iskoladrámáját szándékozott magyarra fordítani.⁶⁷ Nagy valószínűséggel az a mindezeket együttesen tartalmazó, ritkaságszámba menő, kálvinista szellemiségű zsoltárparafrázis-gyűjtemény forgott a magyar poéta kezében, amelyet 1581-ben egy menekült hugenotta nyom-

⁶³ SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Balassi búcsúverse és a prosopopoeia a XVII–XVIII. század magyar nyelvű költészetében”, *Irodalomtörténet* LXXXV, új folyam XXXV (2004/2) 173–211; ua. módosítva: in ÖTVÖS Péter — PAP Balázs — SZILASI László — VADAI István (szerk.): *A magyar költészet műfajai és formái a 17. században*. A Szegeden 2003-ban megrendezett régi magyar irodalmi konferencia előadásai. Szeged 2005. 375–409.

⁶⁴ Balassa Bálintnak és Rímaj Jánosnak *Istenes énekei*. Kolozsvár 1701. Kísérőtanulmány a hasonmás kiadáshoz: [SZENTMÁRTONI] SZABÓ Géza: *Balassi Bálint és Rímaj János istenes énekei*. Helikon Kiadó, Budapest 1983. — Gyarmati Balassa Bálintnak *Istenes énekei*. Bécs, 1633. [Hasonmás kiadás] Armando NUZZO tanulmányával. Balassi Kiadó, Budapest 1994.

⁶⁵ A verseket érintő teológiai kérdésekről ld. KÖSZEGHY Péter: „Balassi és a legfőbb hatalom, avagy Balassi teológiája”, in Tuomo LAHDELMA — Amedeo DI FRANCESCO — PASZTERCSÁK Ágnes (szerk.): *Balassi Bálint és a hatalom*. Universitát Jyväskylä, 2004 29–61; Módosításokkal ugyanaz: KÖSZEGHY Péter: „Költészet és teológia”, in KÖSZEGHY Péter: *Balassi Bálint*. Kalligram, Pozsony 2009. 264–289.

⁶⁶ A „Kegyelmes Isten” kezdetű ének 4. strófája.

⁶⁷ HELTAI János: „Buchanan Jephthes”, *ItK* CI (1997) 541–549.

dász adott ki a svájci Morges-ban.⁶⁸ Ezt az antológiát pedig vélhetőleg Balassi atyai barátja, a hugenottákkal kapcsolatot tartó Batthyány Boldizsár vásárolta meg, s adta a költő kezébe.⁶⁹ Egyik istenes éneke („Óh, szent Isten”) újabban előkerült irodalmi mintájának magyarországi német szerzője, a készmárki Ambrosius Lahm Sebestyén (1554–1600) is arról ismert, hogy lutheránusból kálvinistává lett.⁷⁰

A bibliai Dávid királyra utaló szerepjátszás is protestáns jellegzetesség.⁷¹ Balassi önmagát poétaságában, pogányok elleni vitézségében, számkivetettségében, de még vétkeiben is a zsoltárköltő királyhoz hasonlította (Óh, én kegyelmes Istenem”, 6. str.):

Ellened való sok vétkem,
Mint Dávidé, olyan nékem, ...

Rimay János a Balassi-fivérekéről írt epicédiumában képileg is ábrázolta ezt a biblikus szerepjátékot, amikor elmondta, hogy a költő 1594 májusában, Esztergom falai alá egy „fejér, vöröfolyes kamokából csináltatott zászlót” lobogtatva érkezett, „kin hárfájával Dávid király vagydon térdén telepedve, összevefogott, s felemelt két kezével írva.”⁷² A kapcsolódó vers az emblémaként kezelt zászló jelentését részletesen taglalja. Rimay ebben az 1596-ban Vizsolyban kiadott epicédiumban a haldokló Balassi szájába adta az 51.(50.) számú, negyedik bűnbánati zsoltárt, amelyet a költő vélhetőleg korábban írt, Theodor de Bèze latin parafrázisa alapján. Ezt a „Végtelen irgalmú” szavakkal kezdődő költeményt Pázmány Péter a Rimay által szerzett epicédiumból emelte be imádságoskönyvébe.⁷³ A zsoltárparafrázisok jelentették a dogmatikailag közös pontot a katolikusok és a protestánsok között. Balassi versciklusának XXXIII. számú, „Bocsásd meg, Úr Isten” kezdetű éneke lett azonban a legismertebb. A minden felekezet által kedvelt bűnbánó éneket először az unitárius énekeskönyvek adták közre; Szenci Molnár Albert 1607-ben megjelent zsoltárkönyvé-

⁶⁸ *Psalmorum sacrorum Davidis libri quinque duplici poetica metaphrasi, altera alteri e regione opposita vario carminum genere Latine expressi* Theodoro Beza Vezelio, & Georgio Buchanano Scoto auctoribus ...; eiusdem Buchanani tragoedia quae inscribitur *Jephthes*. Morgiis, excudebat Ioannes le Preux, illustriss. dominorum Bernensium typog., MDLXXXI. — E könyvnek Genfben, 1593-ban megjelent második kiadása Balassihoz már aligha juthatott el.

⁶⁹ SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Balassi Bálint barátsága Batthyány Boldizsárral és fiával, Ferencel”, in NAGY Zoltán (szerk.): *A Batthyányak évszázadai*. Tudományos konferencia Körmenden, 2005. október 27–28. Körmend 2006. 205–216.

⁷⁰ SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza: „Quem tu, summe Deus, semel...” Balassi megkerült irodalmi mintája”, in *Mint sok fát gyümölcse...* Tanulmányok Kovács Sándor Iván tiszteletére. Írták: barátai, kollégái és tanítványai. Budapest 1997. 11–16.

⁷¹ HELTAI János: „Báthori Gábor és Bethlen Gábor viszonya a kortársak szemében”, *Irodalomtörténet* LXV, új folyam XV (1983) 685–708.

⁷² RIMAY János: *Epicédium a Balassi fivérek, Bálint és Ferenc halálára*. [Az 1596. évi, vizsolyi kiadás hasonmásával.] Szerk., sajtó alá rend. és a jegyz. ÁCS Pál, valamint PIRNÁT Antal, SZABÓ András, HAIMAN György és SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza kísérő tanulmánya. Balassi Kiadó, Budapest 1994.

⁷³ PÁZMÁNY Péter: *Keresztényi imádságos könyv*. Grác 1606. 180a–181b. — Hasonmás kiadása LUKÁCSY Sándor kísérő tanulmányával. Budapest 1993. (Bibliotheca Hungarica Antiqua XXVIII)

nek előszavában a magyar verselés legszebb példájaként idézte első strófáját. Kiadta a katolikus Hajnal Mátyás 1629-es imádságos könyvében, Kájoni János pedig két-szólamú kottával közölte XVI. századi dallamát is.⁷⁴

Összegzés

Az elmondottakból úgy látszik, hogy Balassi *conversio*ja nem meggyőződésből történt, s az azt követő élete során csak formálisan vált katolikussá. Istenes versei azt tanúsítják, hogy hitelvei továbbra is protestáns neveltetésén alapultak. Életének vezérelve a szerelem és az istenszeretet volt, mégsem találta meg az asszonyok és felekezetek közt a számára boldogítót. Vitézi vágyai sem teljesültek, ám megadatott neki a keresztyén-ségért és hazáért vívott harcban a hősi halál dicsősége. Költőként a gyönyörködtetés volt a célja, filozófiai és teológiai kérdésekkel tudományosan soha sem foglalkozott. Csak élete legvégén, a jezsuitákkal való kapcsolata révén került közelebb a katolikus tanokhoz. A bizonyoságtévő feladatként rárótt Campianus-fordítást azonban már nem volt ideje befejezni.

⁷⁴ BALASSI (18. jz.) 202–208.

Péchi Simon

Egy rendkívüli szombatos tipikus szombatos életútja¹

Koltai Kornélia

Székely Mózes,² aki feltehetőleg maga is szombatos volt, a szombatosok radikális politikai szárnya támogatta az I. Rákóczi György elmozdításáért és a fejedelmi cím megszerzéséért folytatott szervezkedésben.³ Az uralmon lévő református fejedelem számára ezért a székely szombatos mozgalom már nemcsak vallásilag, hanem politikailag is nemkívánatos társadalmi tényezővé vált, melyet teljesen föl kellett számolni.

1635-ben a gyulafehérvári országgyűlés határozatot hozott ellenük, amely fő- és vagyонvesztés terhe alatt vallásváltásra kötelezte őket. Mivel azonban ennek nem lett „fogantatja”,⁴ Rákóczi 1637–38-ban még erősebben lépett fel velük szemben. 1638. július 1-jére, Désre gyűlést hívott össze a kettészakadt unitárius egyház „nézetkülönbségeinek tisztázása”⁵ jogcímén. Az eljárást előkészítő, annak elvi és gyakorlati kérdéseit megvitató tavaszi gyulafehérvári országgyűlés a konzervatív unitárius köröket jelölte ki a vizsgálatok kezdeményezésére,⁶ de a „káromlók” (vagyis a szélsőséges antitrinitáriusok) mellett a „zsidózókat” (vagyis a szombatosokat) is beidézték Désre, hogy kivizsgálják őket, és ítéletet hozzanak az ügyükben.⁷

¹ Az ún. dési terminushoz vezető okok ismertetésében, és magának a dési eljárásnak a rövid bemutatásában Kohn Sámuel és Dán Róbert eredményeire támaszkodom, ld. KOHN Sámuel: *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk. Különös tekintettel Péchi Simon főkancellár életére és munkáira.* Athenaeum, Budapest 1889. 205–227; DÁN Róbert: *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon* (Humanizmus és reformáció, 13). Akadémiai Kiadó, Budapest 1987. 289–314. Mivel azonban forrásaik — a korabeli dokumentumok, oklevelek, jegyzőkönyvek, krónikák — között nem szerepel a XVII. sz.-i százsz krónikás, Georg Kraus történeti leírása, kiegészítő forrásként felhasználom Kraus *Erdélyi krónikáját*, pontosabban annak az 1638-as évvel foglalkozó részét („Anno 1638”, in Georg KRAUS: *Erdélyi krónika 1608–1665. Vogel Sándor fordításában, bevezetésével és jegyzeteivel.* ÓMT, Budapest 1994. 156–157).

² Székely Mózes erdélyi fejedelem (1603) fia, udvarhelyszéki kapitány.

³ 1633-tól szervezkedett a regnáló fejedelem megdöntése és a fejedelemség megszerzése érdekében. Az „akcióhoz” a Porta segítségét igyekezett megszerezni, ld. KOHN (1. jz.) 206, DÁN (1. jz.) 289–293.

⁴ Az okokat részletesebben ld. KOHN (1. jz.) 207–208 és DÁN (1. jz.) 290–292.

⁵ Vö. DÁN (1. jz.) 301.

⁶ A dési eljárás és az 1579-es Dávid Ferenc-ellenes per párhuzamairól bővebben ld. DÁN (1. jz.) 301.

⁷ Vö. KOHN (1. jz.) 219. Dán egyenesen úgy fogalmaz, hogy míg az unitáriusoknak jogukban állt tisztázni magukat, a szombatosokat „eleve vád alá” helyezték, vö. DÁN (1. jz.) 302. Szalárdihoz hasonlóan, aki szinte csak a szombatosokkal foglalkozik *Krónikájában* (vö. SZALÁRDI János: *Sínalmas magyar krónikája.* Sajtó alá rendezte, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Szakály Ferenc. Magyar Helikon, Budapest 1980. 192–193), Georg Kraus is főként a szombatosokat említi Déssel összefüggésben, vö. KRAUS (1. jz.) 156.

A dési gyűlés a fejedelem és 56 országgyűlési tag jelenlétében kezdetben országgyűlés-jellegű volt.⁸ Az unitárius képviselők beadványával július 1-jével vette kezdetét a tárgyalás, és július 7-én, az ún. *dési complanatio*-val zárult.⁹ Az erdélyi magyar unitáriusok ünnepélyesen újból elismerték az 1579-iki *confessio*-jukat, elkötelezték magukat amellett, hogy Jézust isteni tisztelettel imádják, és gyermekeiket megkeresztelik a Szentháromság nevében.

A dési gyűlés a *complanatio*-t követően törvényszékké alakult át.¹⁰ Az országgyűlési tagok távoztak, helyükre kancelláriai és országos bírák, jegyzők, valamint megyei bírák és ispánok érkeztek, a vádlottak védelmét pedig ügyvédek látták el.

A szombatosokat is vád alá helyezték. A tanúvallomások alapján a „judaizálók” a következő vádpontok tekintetében bizonyultak bűnösnek: szombaton nem dolgoztak, húsvétkor kovásztalan kenyeret ettek, a Tórában tisztátalannak mondott állatokat nem ették, gyermekeiket nem keresztelték meg, úrvacsorát nem vettek, és gyalázkodva nyilatkoztak keresztény dogmákról.¹¹

Július 8-ától július 16-áig több száz perre került sor. Az ítélet valamennyi esetben fej- és jószágvesztés volt. Halálbüntetést azonban csak Toroczkai János kolozsvári ötvösön, Toroczkai Máténak, az egykori unitárius püspöknek a fián hajtottak végre, akit Jézus-káromlásért köveztek halálra.¹² Az elítéltek büntetése többnyire bebörtönzés, várfogság volt, de az asszonyoknak, valamint az alsóbb rétegekből származó férfiaknak — akik újra felvették a kereszténységet és esküvel kötelezték magukat, hogy kitartanak keresztény hitükben — ezt is elengedték. A vagyonvesztést azonban minden esetben végrehajtották: az elítélteket minden ingóságuktól és birtokuktól megfosztották.¹³ Ezzel I. Rákóczi György kinyilvánította, hogy nem pusztán keresztényi érületől és politikai elégtétel-vágytól vezérelve indította a peres eljárásokat, hanem kapzsisága, pénzhétsége okán is. Kohn Sámuel megállapítása, amelyet egykorú beszámolókból idéz: „a fejedelem perbe szokta keverni azokat, akiknek jószágait áhítozta”,¹⁴ különösen is igaznak bizonyul, ha tekintetbe vesszük, hogy az elítélt előkelőségek külön bánásmódban részesültek, pereik többnyire elszigetelten zajlottak, és büntetésüket pénzzel is megválthatták.

⁸ Vö. KOHN (1. jz.) 220.

⁹ A *dési complanatio*-val kapcsolatos elsődleges forrásokat és szakirodalmi útmutatót bőségesen ld. KOHN (1. jz.) 220.

¹⁰ KOHN (1. jz.) 220.

¹¹ KOHN (1. jz.) 221.

¹² Ő tehát nem mint „zsidózó”, hanem mint „káromló” került a vizsgálóbíróság elé. Geleji Katona István és Szalárdi János forrásaira támaszkodva a halálbüntetés leírását ld. DÁN (1. jz.) 305. Georg Kraus a káromlás konkretizálásával így ír az esetről: „Ítéletet mondtak továbbá egy tehetős kolozsvári férfi, Ötvös János (sic!) fölött, és nyilvánosan megkövezték, mert szitkozódott, és azt mondotta, hogy nem sokra tartja Krisztust, ha pedig a földre jönne, ásót adna a vállára és a szőlőhegyre küldené. Isten bocsássa meg bűneit és óvjon meg minket hasonló vétektől.” Vö. KRAUS (1. jz.) 156. Továbbá vö. KOHN (1. jz.) 222–223.

¹³ Vö. KOHN (1. jz.) 222.

¹⁴ Vö. KOHN (1. jz.) 217.

Péchi Simont is beidézték Désre, július 1-jére. Péchi ellen a legfőbb vád szombatosága volt, de az a gyanú is felmerült vele kapcsolatban, hogy részt vett a fejedelm elleni Székely-féle összeesküvésben.

A 70. éve körül járó Péchi betegségére hivatkozva nem jelent meg, és nem is képviseltette magát Désen. Így a vizsgálatot lakóhelyén, Szentertzsébeten folytatták le, 33 tanút hallgatva ki. A vizsgálóbírák főként Péchi szombatos szokásaival és tanításának jellegével kapcsolatos kérdéseket tettek fel a tanúknak. A tanúvallomások közt nem volt ellentmondás, egyhangúlag nyilatkoztak Péchi szombatos szokásairól.¹⁵

Nem is lehetett ez másként, hiszen Péchi Simon munkásságának köszönhető, hogy létrejött a szombatos gyülekezet szervezeti alapja, liturgiai formája és dogmatikai rendszere. Péchi karizmatikus elhivatottsága közvetlenül is hozzájárulhatott ahhoz, hogy az 1620-as évek közepétől a szombatosok száma hirtelen növekedésnek indult Erdély-, illetve elsősorban Székelyföld-szerte. Péchi az 1620-as és 1630-as években ugyanis számos rabbinikus, illetve középkori zsidó jogi-etikai, vallásbölcseleti munkát fordított magyarra.¹⁶ 1620/21-ben lefordította a *Pirqué ávotot*,¹⁷ Jozsef ben Hajjim Jábec magyarázatával együtt.¹⁸ A 150 zsoltárt tartalmazó *Zsoltár-fordítását* az 1620-as évek második felében készítette el. Az 1630-as években Mose ben Jaaqov mi-Coucy *Széfér micvot gadoľjából*, Jiszráél ben Jozsef Álnáqvá *Menorat ha-máor* és Élijáhu ben Mose de Vidá *Résit hokhmá* című könyvéből fordított kisebb szakaszokat. Le fordította Slomo ibn Gabiroltól a *Mivhar ha-peninimet*, de a *Keter malkutjából*, továbbá Jozsef Karo *Sulhán árukh Jore déájából* és *Orah hajjimjából* is fordított részleteket. Ásér ben Jehiél *Orhot hajjim* című művét is átültette magyarra. Az 1630-as években újr fordította a *Pirqué ávotot*, immáron Jozsef ben Avrahám Hajjun *Millé de-ávotjának* kíséretében. A szefárd rítusú, teljes liturgiai rendszert felölelő imakönyv-fordítása is ekkortájt született meg. Héber Biblia-fordításából is fennmaradtak töredékek: a *Qohelet*-fordítás-részlet, amelynek keletkezése 1634 előttre tehető, valamint az 1634-ből származó, a Genesis 5,14-től az Exodus 12. fejezetéig terjedő *Biblia-fordítás és -kommentár*.¹⁹ 1636 és 1637 táján a *Zsoltárok könyve* magyarázatait korrigálta, és éppen a dési terminus előtt született meg az *Esedező imádság üldözés ellen* című könyörgése.²⁰ Ez életének utolsó vallásos-liturgiai tárgyú alkotása, legalábbis jelen ismereteink szerint.

¹⁵ Korabeli levelek és jegyzőkönyvek szövegeit idézve a szenterzsébeti eljárást részletesen ld. KOHN (1. jz.) 225–226 és DÁN (1. jz.) 308–309.

¹⁶ Péchi kiadott és kiadatlan munkáiról bővebben ld. KOLTAI (18. jz.) 22–28, azzal a megszorítással, hogy a töredékes Biblia-fordítás időközben, 2011-ben megjelent (19. jz.).

¹⁷ A héber betűk átírását egyszerűsítve, magyarosan adom meg, a héber „i”, „o” és „u” magánhangzók mennyiségi különbségeire az átírásban nem vagyok tekintettel.

¹⁸ Az *Ávot*-fordítást Péchi Simon kiadatlan rabbinikus írásai: *Az Atyák mondásai — Pirqué ávot fordítása* (1620/21) címen a marosvásárhelyi kéziratból kiadta, kísérő tanulmányokkal és magyarázatokkal ellátta KOLTAI Kornélia. (Hungaria Judaica 11) MTA Judaisztikai Kutatócsoport, Budapest 1999.

¹⁹ A Biblia-fordítás mérsékelt konzervatív és mai (modern) helyesírás szerint átírva, tanulmányok kíséretében tavalyelőtt jelent meg, KOLTAI Kornélia: *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása* (1634). (Hungaria Judaica 23). MTA Judaisztikai Kutatócsoport, Budapest 2011.

²⁰ Vö. KOHN (1. jz.) 211–213, DÁN (1. jz.) 299.

Péchi fordítói-alkotói tevékenysége tehát a vallási gyakorlatra nézve is meghatározó, alapvető jelentőséggel bírt. Híveivel a korabeli zsidók vallási életformáját igyekezett megvalósíttatni-megvalósítani, annak ellenére, hogy ez a törekvés mind a politikai-dologi körülmények-adottságok terén, mind pedig a személyi állomány síkján — megfelelő, arra alkalmas szakemberek hiányában — számos akadályba ütközött. Péchi ezért a zsidó vallás tiltó parancsainak követését szorgalmazta inkább, a hagyó, pozitív parancsoknak kevesebb figyelmet szentelt. A dési periratok tanúvallomásaiban nem véletlenül szerepelnek étkezésre vonatkozó kérdések. Az étkezési szabályok betartása tehát általános gyakorlat lehetett a szombatosok körében az 1624 utáni, ún. második korszakban.²¹ De nemcsak a tisztátalan ételek fogyasztását kerülték, hanem a tiszta állatokét is, ha a zsidó előírások alapján alkalmatlanná váltak a „megételre”. Bár az evésre szánt állatok vágását nem *sahter* végezte, Péchi mégis igen aprólékos leírást adott a rituális vágás módjáról. A rituális kézmosásokat is a vallási előírásnak megfelelően végezték, a megfelelő imádság mellett.

A szombati tilalmakat a gyülekezet szintén a *Szemág első részének fordításából*, azaz a *Széfer micvot gádol*-fordításból ismerhette meg. A szombat megtartása, valamint a zsidó ünnepek megülése mindvégig nagyon fontos szerepet töltött be a szombatosok életében. A *Peszah haggádát* Péchi egyenesen a *széder*-estre vonatkozó liturgiai tudnivalók érdekében fordította le, *A Peszah és Pogácsás Innepnek követésének rövid módja, melyet Agadának hínak* címmel. A *Ros ha-sánát*, az újévet, amelyre korán reggel elmondandó bűnbánati imádságokkal készültek, két napon át ünnepelték, mint a zsidók, de *sófár*-fújás (azaz ünnepnapkiürtölés) nélkül. *Jom kippur*kor egész nap böjtöltek a zsinagógáknak kialakított házakban. A *Szukkot*ot is megtartották, *luláv* (pálmaág) és *etrog* (citrusféle) nélkül bár, valamint a hozzájuk kapcsolódó szertartások elhagyásával; ünnepi sátrat azonban építettek. Az imákat Péchi fordításában magyarul mondták, de mivel az imakönyvben a legfőbb imádságok latin betűs átírással, héberül is fel lettek tüntetve, ezeket eredeti nyelven imádkozhatták. Szombaton és ünnepnapokon a *minján* (a tíz felnőtt férfi) jelenléte esetén a zsinagógákban közösen végezték az imádságokat, és a kijelölt szentírási szakaszokat is felolvasták. Ezt a liturgiai gyakorlatot bizonyítja, hogy Péchi a Tóra szövegét „szombati leckékre”, *párásákra* osztotta a fordítás során. Az imákat prédikációk és az ünnepre előírt énekek egészítették ki. Szentterzsébeten feltehetőleg maga Péchi olvasott fel a Bibliából, és ő is prédikált, de „udvari papja” is volt: Szentmiklósi Miklós. A fennmaradt adatok tanúsága szerint Nagy-Solymoson Albert Mihály töltött be a szombatos „papi” tisztséget. A hétköznapi imákat a gyülekezet hívei saját házaikban mondták el.

A keresztény szokások ekkor már szinte teljesen visszaszorultak a szertartásaikból, hiszen éppen az őket ért vádakból tudjuk, hogy gyermekeiket nem kereszteltették, keresztény templomba nem jártak, a kulcsolt kézzel történő imádkozást helytelenítették stb. Ugyanakkor az is tény, hogy Péchi és hívei minden aggály nélkül említették

²¹ Péchi ekkor szabadult első börtönbüntetéséből, a kővári börtönből, és kezdte meg szenterzsébeti „száműzetésében” a fordítói, irodalmi tevékenységet.

Jézus nevét és mint Messiásra hivatkoztak rá. A Miatyánkot is rendszeresen imádkozták,²² amelyet a keresztény hagyomány szerint Jézus tanított a tanítványainak.

A szombatosok által vallott zsidó és keresztény tanok szemléletesen jelen vannak Péchi *Biblia-kommentárjában* is. Most tekintsünk meg egy olyan szakaszt a *Genesis*-fordításhoz fűzött magyarázatából, amelyben Péchi a zsidó tradícióval azonosulva, de mégis keresztény érvekkel, keresztény tanokkal — voltaképp magával a Szentháromság-dogmával — cáfolja azt a hagyományos keresztény exegézist, amely az Ábrahámhoz látogató három férfi-három angyal személyében a Szentháromságot véli felfedezni. Érveléséhez felhasználja Pál apostol leveleinek részleteit is, először mint „írás”, másodjára mint „apostol” hivatkozik a forrására.

[Részlet a Biblia-fordításból: Gn 18,1–2] [Részlet a Biblia-fordításból: Gn 18,1–2]

Mérsékeltlen konzervatív átírás

Modernizált helyesírás szerinti átírás²³

I Megh jelenék (ez vtan) az Eörök Vristen neki az Mamré czerejénél; mjkor wlne Satora ajtajában az nap forro melegsegeben. 2 Ki feöl emeluen szeömeit latá es ime három firfiak allanak feöleötte kyket myhelt lata elejkbén futamodek, á Sator ajtából, es á feöldre megh hajla eleötteök.

1. Megjelenék (ezután) az Örök Úristen neki a Mamre cserejénél, mikor ülne satora ajtajában a nap forró melegségében. 2. Ki fölemelvén szömeit, látá, és íme, három firfiak állanak fölötte, kiket mi-helt látá, eleikbe futamodék a sátor ajtából, és a földre meghajla előttök.

[Részlet a bibliai szöveghez írott magyarázatból, a *Jedzegetésből*:²⁴ Gn 18,2]

Modernizált helyesírás szerinti átírás

Három firfiakat láta etc. Regulának tartják a bölcsek. Egy angyal egyszersmind két követségben vagy két dolog véghezvitelében nem jár, akarván a teremő bizonyítani, hogy elégséges szolgálai vadnak külön-külön akármiféle szolgálatra. Ezek Mihaél, Gábriél és Rafaél angyalok voltak. Mihaél az Ichak fogantatását, Szarának fiúmagzat születését jövendölte. Gábriél Szodomát és a városokat süllyesztötte. Rafaél Lótöt szaba-

²² Péchi szokásaival összefüggésben így nyilatkozott erről Gál Mihály, a szenterzsébeti vizsgálat során kihallgatott tanú: „az miatyánkot is, hogy elmondta volna, én hallottam”, vö. DÁN (1. jz.) 309.

²³ A mérsékeltlen konzervatív átírás hűen dokumentálja az autográf kézirat jellegzetességeit, a korabeli helyesírási szokásokat, illetve magának Péchinek a helyesírási sajátosságait. A modernizált átírással csupán a helyesírást modernizálom, a XVII. sz.-i székely nyelvjárást, Péchi jellemző nyelvhasználatát változatlan formában hagyom. Az átírásban törekszem a tulajdonnevek eredeti héber formáját tükröző transzkripciót is megtartani. A nehezen kibetűzhető helyeket, kétséges olvasatokat kurzivált zárójeles kérdőjellel (?) látom el, Péchi javításait, áthúzásait két csillaggal ** jelzem, a kiegészítéseket, utólagos betoldásokat [szögletes zárójellel] rögzítem. A rövidítéseket feloldom.

²⁴ A *Biblia-fordításhoz* írt magyarázatait Péchi *Jedzegetésnek* nevezi.

dította.²⁵ Itt ezeket firfiaknak, oda alább angyaloknak mondja. Hogy pedig az angyalok nemcsak itt, hanem sok helyen az Örök Istennek nevével élnek és azzal illetetnek, ő maga magyarázza Exo Az én nevem őbenne, azaz szabad élni én nevemmel, magát Istennek mondani, mint Mosesnek a csipkebokornál [*Ábrahámnak, Ichaknak és Jaakobnak Istenének mondja magát*],²⁶ és itt is alább annak mondja ** az írás. Más oka az, mivel az angyalok állapata, Istennek belső-külső udvara csak nagy jó kedvből, kegyelemből áll örökké. Valami gond, dolog az angyalokra bízattatik, kézön fogva tartatnak-viseltetnek Istentül, azok is nagy hűségessen járván és hatalmasson a Teremtő szolgálatjában. Ez okon isteni névvel, Isten-hatalommal, erővel forgódnak, járnak. Ha kik e három szömélyből háromságot akarnak mutatni vagy három szömélt az Istenségben, imez illetlen absurdumokat látom következni reájok: Első: hogy úgy a Messiás Krisztus Maritul való születése előtt is testben láttatott volna, mert ezek itt firfiú képében öttek-ittak. Az írás pedig azt mondja: Kibocsáta az Isten az ő fiát, asszonyállattul löttet.²⁷ De az angyal nem lött asszonyállattul etc. Másik: tagadja az Apostol, hogy nem vötte Isten az angyalokat Messiás méltóságára, hanem az Ábrahám magvát (?).²⁸ De ezek közül egyik sem volt Ábrahám magva. Harmadik: hogy az Atyának és Szent Léleknek sohol nem tulajdonítatik testesülés, étel-ital, láthatás, tapasztalható állapot etc. Itt mindhárman firfiúi testben látszottak ezek, és öttek-ittak, lakoztak. Negyedik: oszlohatatlannak tartván a háromságot valóságában. Itt ezek a három testben, három ábrázatban oszolva voltak, és ami nagyobb: Mihaél arkangyal elvégezvén örömmondó követségét, dolgára *másfelé* ment, kettej (?) ment Szedomára. Itt nem fog amaz (?) találmány opus ad extra sunt indiuisa, mert meglátszik, hogy oszlott munkájok volt. A Communicatio Idiomatum semmiség, mert az írás sohol ezeket firfiaknál és angyaloknál egyebeknek nem mondja, mely szók sem az Atyához, sem a Szent Lélekhez, az ő értelmek szerint sem illenek eproprie, hanem figurate, hanemha az antropomorfiták értelmébe ütköznek. De jobb a hűtnék ágazatiban, akadály nélkül való értelmében járni, mert noha ezeknek testes és firfiúi ábrázatok, ételek-italok, ideig való mutató volt, Szarah kedvéért Mihaél arkangyal főképpen aláta erre magát, mivel emberfogantatást hirdetett. A több társaság is, ** hogy azon egyúttal Ábrahámval is közöljék Istennek Szedom felől való tanácsát.

²⁵ Péchi forráshasználatát rekonstruáltam, azonosítottam. Az angyalok személyének és szerepeinek meghatározásában a következő rabbinikus szöveghelyekre támaszkodik: *Berésit Rabba* L: II, 2, 3; *Targum Neofiti 1* Gn 18,1; *Targum Pszeudo-Jonatán* Gn 18,2; *Rasi* Gn 18,2.

²⁶ A pontos szöveghely és idézet: Ex 3,6: „És azt mondta: »én vagyok atyád/atyáid Istene: Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene«. Ekkor eltakarta Mózes az arcát, mert félt ránézni az Istenre.”

²⁷ A pontos szöveghely és idézet: G 4,4: „Mikor pedig eljött az időnek teljessége, kibocsátotta Isten az ő Fiát, aki asszonytól lett, aki törvény alatt lett.” Péchi Szent Pál leveleit és az evangéliumokat Erasmus *Novum Instrumentum*ából olvassa, illetve idézi a kommentárjában. A jelen tanulmányban magyarra fordított újszövetségi versek Károli Gáspár revideált, 1993-as kiadásából valók (BibleWorks 7.0).

²⁸ A pontos szöveghely és idézet: H 2,16: „Mert nyilván nem angyalokat karolt fel, hanem az Ábrahám magvát karolta fel.”

A *Jedzegetés*ből kitűnik, hogy Péchi a legnagyobb természetességgel mozog a zsidó értelmezések, valamint a zsidóknak készült, és a késő ókorban, kora középkorban lejegyzett, illetve szerkesztett arámi Biblia-fordítások, a *targumok* világában. Ám az is bizonyosnak látszik, hogy Jézust a Messiással azonosítja, és tekintélyt tulajdonít az Újszövetségben Pál apostol leveleinek.

A következő példa az *Exodushoz* írott magyarázatból való. Péchi itt a *peszah*hal összefüggésben, a „jövevény” kifejezés kapcsán magyarázza tovább, fejt ki részletesen a bibliai álláspontot. Fejtegetését a szombatos vallási identitás-, és a zsidó valláshoz való viszony meghatározásában egyfajta programadó, normatív, iránymutató nyilatkozatként is értelmezhetjük.

[Részlet a Biblia-fordításból: Ex 12,19]

Mérsékelt konzervatív átírás

19. Het napokon kouász ne talaltassek az tw hazajtokban, mert valakj kouaszost ejendik, ky vagattatik az á lelek az Israel gjwlekeözetí keözzwl, szinten ugy az Jeö-uenny (poganbol leöt Sido) mint az feöld-nek lakossa.

[Részlet a Biblia-fordításból: Ex 12,19]

Modernizált helyesírás szerinti átírás

19. Hét napokon kovász ne találtassék a tü házaitokban, mert valaki kovászost ejendik, kivágattatik az a lélek az Israel gyüleközetí közzül, szintén úgy a jövevény (pogánból lött zsidó), mint a földnek lakossa.

[Részlet a bibliai szöveghez írott magyarázatból, a *Jedzegetés*ből: Ex 12,19]

Modernizált helyesírás szerinti átírás

Úgy a jövevény (pogánból lött zsidó), mint a földnek lakossa etc. A jövevényen, ki גר Ger zsidóul, a hűtre, szent törvény követésére állót, jövevént teszen, ki más nemzetből, közilében állott, kit külön azért nevez és magyaráz, mivel az egyiptusi csudatétel és szabadítás Izraellel tétetett tulajdonképpen, a jövevény és más nemzet azzal mentené magát. Nem övéllé, sem az ő szentivel tétettek azok a csudák, mellyekért (?) Isten e rendtartást és pogácsával való eledelt rendelte, azért ő és az ő magva annak követésével nem tartozik etc. De az Isten és a szent törvény nem akarja abból különböztetni, sem különválasztani a jövevényt, és más nemzetből valókat, mert amint egy az Isten, egy az ő szent törvénye is: Más hűttel és más törvénnyel a jövevény sem különböztetett. Krisztus és az Apostolok ezt tartották, követték. És amint a prófétánál vagy on: Ne te térj őhozzájuk, hanem ők térjenek tehozzád.²⁹ És Pál apostol is bizonítja: Nem te hordozod a gyökerét, hanem a gyökér visel tégedet.³⁰ Mert az Istennek szent törvénye kívül senki nem talál, sem tarthat egyebet emberi szerzésnél, kinek mennyi helye legyen,

²⁹ A pontos szöveghely és idézet: Jer 15,19: „Ezért így szól az Úr: »ha vissza akarsz térni, én magam hozlak vissza, hogy szolgálatomba állj, és ha értékeset teremtesz az értéktelenből, a szószólóm lesz; nekik kell visszatérni hozzád, ne te térj őhozzájuk!«”

³⁰ A pontos szöveghely és idézet: R 11,18: „Ne kevélykedjél az ágak ellenében: ha pedig kevélykedel, nem te hordozod a gyökeret, hanem a gyökér téged.”

a szent írás teszen arról bizonságot. Azon egy Isten, az, és nem más, aki mondotta: És lőtt e világ. Aki ezt az egyiptusi nagy szabadítást cselekedte, és annak emléközetire mind zsidónak, s más nemzetségeknek a pogácsával való élést parancsolta e hét napokon, kiért a tíz parancsolatot is a Sína-hegyen ezen titulussa alatt adta ki és (??) adta: Én vagyok Örök Isten, te Istened, ki kihoztalak tégedet Egyiptus földéből. Ha a tíz-parancsolat-adó Istent tartod Istenednek, nem szabad idegenkedned akármely nemzetből az ő szent hagyományitúl, *több* parancsolatitúl is. Mert ha ezt nem tartod, mondd meg, kérlek, ahelyén (?) ki parancsolatját tartod és követed?

Jézus és az apostolok tehát a szent törvényt, azaz a mózesi törvényt követték, azon nem változtattak, azt nem helyezték hatályon kívülre. Így aki Krisztus-hívő, Krisztust a zsidó szokásokban, a Tóra-tartásban is kell, hogy kövesse, a Tórában előírt parancsok megtartásának kötelezettségét is magára kell vállalja. Jeremiás prófétára Pál apostollal párhuzamosan utal, az Újszövetség forrás tehát a zsidó valláshoz való igazodás tekintetében, az Ószövetséggel egyenrangú hivatkozási alap. Péchi *Exodus*-részhez fűzött magyarázatának lényege tehát az, hogy a zsidó vallás gyakorlásának szükségességét Jézus Krisztus tekintélyére alapozza, krisztusi eredetére mutat rá.

A szenterzsébeti bíróság ítélete nem okozott meglepetést. A szombatosok vezetője bűnösnek bizonyult, a bíróság fej- és vagyonvesztésre ítélte. Rákóczi július 14-én adta ki a rendeletet az ítélet végrehajtására. Péchit életében másodszor is Kővárba vitték, bebörtönözték, ingó javait elkobozták, birtokai nagy részét lefoglalták. De még ez évben, 1638 novemberében a székely nemesek tárgyalást kezdtek a kiszabadításáért, s novemberben meg is született a Péchiért kezességet vállalók reverzálisa. Szabadságát azonban csak 1639 áprilisában nyerte vissza. Szabadsága fejében a református hitre tért át — miként a legtöbb szombatos, akik ellen a dési eljárás után is folytatódott az országos üldözés. A még megmaradt szombatosokat ugyanis felkutatták, és erőszakkal áttértették, megkeresztelték.³¹

Az 1639-es összeírás szerint már a reformátusok közt van Péchi Simon és háza népe is. Így az egykori kancellár visszatérhetett a politikai-diplomáciai életbe. Ideje nagy részét mégis a birtokaiért folyó pereskedés töltötte ki. Talán, hogy az unokáinak visszaszerezzen valamit abból, ami egykor az övé volt. Hiszen Péchi már nem sokáig élvezhette volna úgysem a javakat: 1643-ban vagy 1644-ben halt meg.

S a *conversio*-tematikát szem előtt tartva írásomat hadd zárjam Dán Róbert szavaival:

(...) kérdés az, hogy Péchi a reverzálásában foglaltak szerint valóban megtért-e „vénségére”. Tény, hogy 1639 utánról szombatosságának semmi bizonyítéka nem maradt fenn. (...) Mégis aligha hihető, hogy Péchi Simon, a szombatos ideológia kimunkálója, mintegy 5000 oldalnyi „szakirodalom” fordítója és megalkotója valóban hithű reformátussá lett volna.³²

³¹ Péchi letartóztatásáról és szabadulásáról, valamint a szombatosok büntetéséről és a dési terminust követő további üldöztetésükről ld. KOHN (1. jz.) 226–227, 311–316 és DÁN (1. jz.) 305–311.

³² Vö. DÁN (1. jz.) 311.

A gyülekezeti énekléstől a vallásos költészet felé

Orlowszky Géza

Pázmány Péter *Keresztyén imádságos könyvének* második, 1610-es pozsonyi kiadása előszavában szokatlan eseményről számol be: „Az elmúlt esztendőben egy csekély indulattól elragadtatott eperjesi prédikátor maga nevével nagy részét kinyomtatá Bártfán az elébbi imádságoskönyvecskémnek.”¹ Valóban, Mihálykó János, a Wittenberget is megjárta eperjesi lelkész — aki korábban már két kegyességi munkát lefordított és kiadott — *Keresztién istenes es aitato imádságok* című imádságoskönyvébe forrásának megnevezése nélkül, kevés változtatással és toldással bedolgozta Pázmány három évvel korábban megjelent művének jelentős részét. A huszonegy részre osztott imakönyv 5–7. és 9–11. fejezetei szinte teljes egészében Pázmánytól származnak.²

Ez alkalommal minket nem a szerzői autoritáshoz való viszony XVII. századi helyzete, nem e korai plágiumügy morális és irodalomszociológiai vonatkozásai érdekelnek, hanem azt a jelenséget szeretnénk regisztrálni, hogy a katolikus befogadóközegnek készült imák és elmélkedések szinte változtatások nélkül elfogadhatók voltak egy evangélikus kiadványban is. Mihálykó Jánost minden bizonnyal a praktikum vezette: Pázmány *Keresztyén imádságos könyve* egy olyan új típusú, egyéni lelkigyakorlat végzésére alkalmas vallásos kézikönyv volt, amelyhez hasonló a hazai protestáns kegyességi irodalomban még nem állt rendelkezésre. Magukat az imádságokat az evangélikus szerző nem érezhette teljesen idegennek, talán azért, mert a szövegek nyelvezete benne gyökerezett a középkori magyar liturgikus irodalom nyelvezetében, egy olyan hagyományban, amely a protestáns egyház vallásos beszédmódjának is tápláló talaja volt. Sajnos Pázmány imádságoskönyvének forrásait még nem ismerjük teljesen, és nem világos az a kapcsolat sem, amely összefűzi a megelőző korszak — jelentős részben mára elveszett — hasonló munkáival, így csak feltételezhetjük, hogy míg a kötet szerkezetével, beosztásával, felépítésével Pázmány a hazai irodalomban új modellt honosított meg, a szövegek hangvétele, lelkisége évszázados hagyományokból táplálkozik. Az imádságoskönyv recepciójának elgondolkodtató fejezete mindenesetre arra hívja fel a figyelmünket, hogy a katolikus és a protestáns egyházak közötti versengés a hívekkel történő kommunikációs tér meghódítására sok esetben a beszédmódok közeledését eredményezte. Talán maga Pázmány sem bánta igazán, hogy imádságait éppen vallási ellenfelei juttatták el híveikhez.

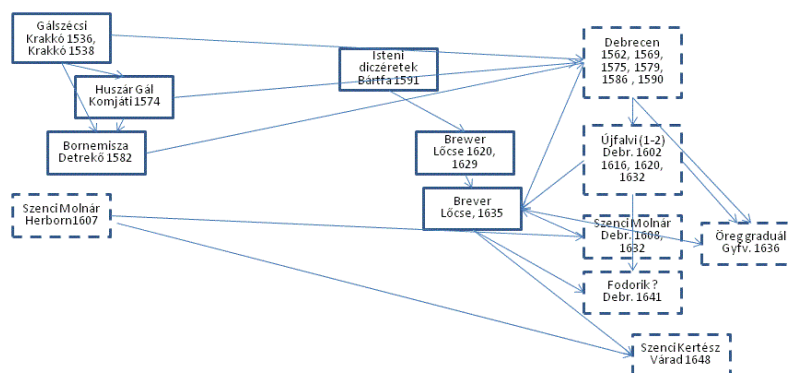
¹ Lásd BORSA Gedeon — HERVAY Ferenc — HOLL Béla (szerk.): *Régi magyarországi nyomtatványok, II, 1600–1635*. Akadémiai, Budapest 1983. 1003. [A továbbiakban: RMNy.]

² RMNy 976. Mihálykó korábbi művei: RMNy 894, RMNy 967.

A liturgikus-vallásos szövegek vándorlása az egyes felekezetek által összeállított és használt kézikönyvek között korántsem szokatlan jelenség. A protestáns gyülekezeti énekeskönyvek monográfusa, H. Hubert Gabriella a liturgikus énekanyag alakulásának három nagy szakaszát különítette el a XVII. század végéig terjedően.³ Az első, úgynevezett reformációs korszak jellemzője az általános protestáns jelleg. E rendkívül termékeny időszak összegzéseként az 1560-as évekre kialakult a protestáns énekeknek a reprezentatív nyomtatott énekeskönyvek által kijelölt közös, laza kánonja (Debrecen 1562, Várad 1566). A következő közel hetven év a differenciálódás időszaka, amikor a protestáns felekezetek létrehozták saját használatú énekeskönyveiket, s a templomi énekek körét meghatározó önálló evangélikus, református és unitárius graduálok jelentek meg.

A XVII. század második harmadában azonban ez az elkülönülési folyamat megfordult, és ismét az általános protestáns használatú énekeskönyvek váltak népszerűvé. Ezt az interkonfesszionalizáló törekvést H. Hubert Gabriella jelentős mértékben Újfalvi Imrének tulajdonítja, aki többkötetesre tervezett vallásos versantológiájának 1602-es elméleti előszavában a teljes általa ismert verskorpusz rendezésére tett kísérletet, s ennek nyomán különösen az 1635-ös lőcsei énekeskönyv gyűjtő- és kiindulópontja lett a korábbi és későbbi teljes protestáns versanyagnak. A szövegek elkülönülésének és összevegyülésének bonyolult folyamata jellemzésére a monográfia 281. lapján táblázatban szemlélteti a kezdetektől a XVII. század végéig összeállított protestáns gyülekezeti énekeskönyvek, illetve tágabban a liturgikus, egyházi használatú verses gyűjtemények közti leszármazási és koncepcionális kapcsolódási pontokat. A sűrű hálórész egy visszacsatolásokkal minduntalan összekapcsolt rendszert mutat, amelyben az új elemek jelentős mértékben a korábbiak újrendezése útján jönnek létre.

H. Hubert Gabriella és az RMNy adatait felhasználva az 1. ábrán a legfontosabb protestáns versgyűjtemények közötti szövegmozgásokat próbáltam meg ábrázolni:



³ H. HUBERT Gabriella: *A régi magyar gyülekezeti ének*. Universitas, Budapest 2004. 270–280.

Ezen a leegyszerűsített sémán az egyes dobozok a fontosabb gyűjteményeket jelölik fentről lefelé haladva, időrendben, eltérő keretekkel megkülönböztetve az evangélikus és a református szerkesztésű köteteket. A dobozokat összekötő nyilak azt jelölik, ha az egyik gyűjteményből egy másikba legalább egy ének szövege átkerült. Az átvételek valójában szinte minden esetben jóval terjedelmesebbek az egy éneknyinél. Az ábra meggyőzően szemlélteti, hogy az önálló felekezeti kánon kialakulásának időszakában is szabadon mozoghatnak a szövegek a két nagy protestáns egyház gyülekezeti éneklésének gyakorlatában.

Az unitárius énekeskönyvek figyelembevétele némileg árnyalja ezt a képet, hiszen a liturgikus szövegek terén ez a felekezet meglehetősen önálló; például két saját zsoltárfordítást is készítenek — igaz, ezek a saját korukban többnyire nem jutnak el a nyomtatásig. Bár az egyházi énekek csereforgalmát az evangélikusokkal és a reformátusokkal fennálló komoly teológiai ellentétek is nehezítik, az 1609-ben kiadott kolozsvári énekeskönyvbe több darabot is a debreceni református énekeskönyvből válogattak. Meglepő módon az unitárius kánonba bekerül jó néhány darab Balassi Bálint vallásos énekeiből, sőt az énekeskönyv 1623-as redakciója emellett még két Rimay-verset is tartalmaz („Legyen jó idő csak ...”, „O ki későn jutok ...”).⁴

További meglepetést okozhat, ha a táblázatunkra felrajzoljuk a katolikus énekgyűjteményeket is. Az 1651-ben megjelentetett *Cantus catholici* 120 magyar nyelvű énekéből 19 protestáns forrásból származik. Ezek jobbrészt az Újfalvi Imre-féle *Debreceni énekeskönyv* hagyományából kerültek át, néhol még az eredeti nyomtatványbeli sorrendet is megőrizve. A leggyakoribb protestáns szerzők: Batizi András, Sztárai Mihály, Huszár Gál és Pécseli Király Imre.⁵

A szerkesztők, mintegy mentegelve a saját eljárásukat, több ilyen, XVI. századi szöveg fölé a „Régi ének” címet szedették. De nemcsak XVI. századi, tehát valóban régi szövegekről van szó, hanem szinte kortárs, már a XVII. században keletkezett versekről is. Sőt a későbbi kiadásokban még bővült is a protestáns forrásokból kölcsönzött énekek állománya. Nem véletlen tehát a protestáns szövegek szerepeltetése, nem is az énekkincs szűkössége magyarázza használatukat, hanem minden bizonynyal népszerűségük, elterjedtségük, szépségük révén kerültek a katolikus énekek közé.

Érdekes, hogy a *Cantus catholici* 1674-es, jelentősen átdolgozott, Szegedi Ferenc Lénárd egri püspök költségén megjelentetett kassai kiadásának szerkesztői Rimay vallásos versanyagának gyakorlatilag az egészét beiktatták a kötetbe. Nem világos egyébként, hogy milyen forrásból dolgoztak — talán az 1633-as bécsi, tudomásunk szerint krúdában maradt kiadás elheverő példányaihoz juthattak hozzá. Szintén mellékesen jegyzem meg, hogy Rimay versei közé keveredve találunk két olyan szöveget is, amelyek először Kassai András 1644-ben Bártfán kiadott prédikációs kötetének (*Centuria quaestionum duabus minus ... Az az kettő-hián száz keresztyén kérdések rövid és*

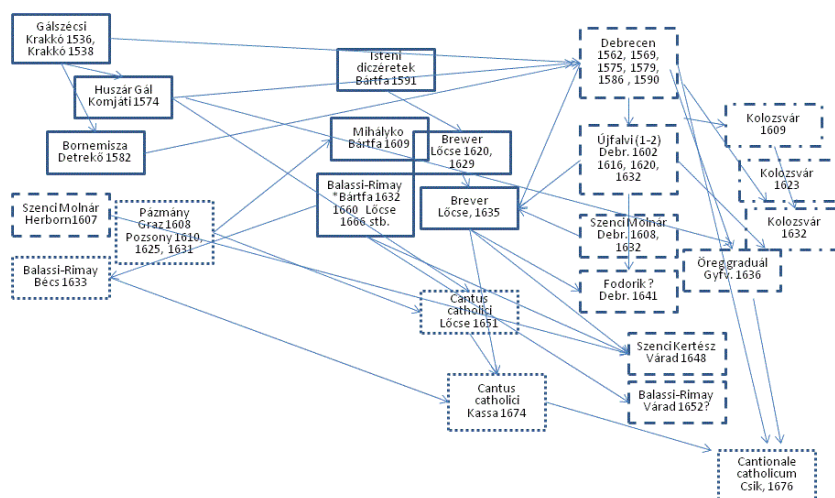
⁴ RMNy 983 és RMNy 1290.

⁵ RMNy 2281.

együgyű feleleteckel ...)⁶ versbetéteként láttak napvilágot. Kassai András ezt a kötetét kassaújfalui evangélikus prédikátorként írta, s öt protestáns özvegyasszonynak ajánlotta. Talán valamilyen helyi, kassai hagyomány magyarázza a szövegek feltűnését a *Cantus catholici* anyagában.

Nem meglepő már ezek után, hogy Kájoni János nagy katolikus énekgyűjteménye (*Cantionale catholicum*, Csíksomlyó, 1676) is bőven merít a protestáns énekek hagyományából. Többek közt a következő szerzők verseit találhatjuk itt: Batizi András, Szegedi Gergely, Szegedi Kis István, Sztárai Mihály, Melius Juhász Péter, Huszár Gál, Dézsi András, Rimay János.

A XVI–XVII. századi magyar nyelvű egyházi énekeskönyvek közötti szövegátvételeket jelző táblázatunkba berajzolhatjuk tehát az unitárius és a katolikus szerkesztésű gyűjteményeket is (2. ábra):



A nyomtatott kiadások számbavételéhez képest szinte áttekinthetetlenül bonyolult lenne a kéziratos források hasonló lajstromozása. A szűrőpróbaszerű ellenőrzés azonban azt mutatja, hogy a kéziratosság szintjén is működik a vallásos szövegek felekezeti közötti áttemelésének és felhasználásának gyakorlata. A XVII. század első felének talán legterjedelmesebb kéziratos katolikus énekeskönyve, amelyet a csíki ferences kolostor növendéke, Petri András állított össze, jelentős arányban tartalmaz protestáns eredetű énekeket. A nyolc kéz által 1621–1647 között másolt Kuun-kódex (jellegzetesen olvasói kolligátum) anyagában teljesen természetes módon egymással keveredve, megkülönböztetés nélkül vannak jelen a katolikus, a protestáns és a világi témájú darabok.⁷

További kontrollként lekérdeztem néhány népszerűbb XVI. századi vallásos ének előfordulási helyeit a *Répertoire de la poésie hongroise ancienne* hálózati adatbázisá-

⁶ RMNy 2049.

⁷ Lásd STOLL Béla: *A magyar kéziratos énekeskönyvek és versgyűjtemények bibliográfiája*. Balassi, Budapest 2002.

ból.⁸ (A régi magyar versek számítógépes repertóriumuk ugyan csak az 1600 előtti dátált szövegeket tartalmazza, a forráskimutatás azonban felöleli a XVII. századot is.) A szövegek tipikus mozgásának szemléltetésére egy találomra kiválasztott tétel, Batizi András „Ember, emlékezzél a szomorú halálról ...” kezdetű énekének⁹ 6 regisztrált kéziratos előfordulási helyéből 3 katolikus és 3 unitárius. A nyomtatott előfordulások száma 1700-ig nem kevesebb, mint 45. Ebből 2 katolikus, 1 unitárius, 9 evangélikus, 8 református, 24 pedig „protestáns” besorolású forrás.

Magyarázatot kíván a Balassi–Rimay-féle istenes énekek szerepeltetése a kibővített táblázatban, hiszen ebben az esetben nem liturgikus vagy gyülekezeti énekekről van szó, hanem vallásos költészetről.

A XVII. század elején fontos változások történtek a magyar nyelvű irodalmi kommunikáció rendszerében. Az előző évszázad második felében megteremtődött a magyar nyelvű világi líra. Balassi Bálint irodalmi eszközökkel megalkotott személyisége, életműve köré irodalmi kultusz szövődik, és elsősorban Rimay János, részben más Balassi-követők tevékenysége nyomán megindul a klasszikus költővé emelkedés útján. Azonban ez a *Balassi-epicéidummal* lendületesen és ígéretesen kezdődő folyamat valamiért kifulladás, és lekerül a napirendről. Rimay János nagyívű kiadási tervei megvalósulatlanok maradnak, s a Balassi-életmű a kéziratosság szintjén megrekedve egyre inkább csak a beavatottak kicsiny körének hozzáférhető. Úgy tűnik fel, a könyvnyomtatás által biztosított nagyobb nyilvánosság privilégiumait őrző egyházak monopóliumát a világi líra nem tudja áttörni. A magyar nyelvű irodalmi kommunikáció viszonylag kis számú befogadó közönsége valamiért nem volt képes arra, hogy kikényszerítse a nyomtatott olvasmányok szekularizálódását, és nem ösztönözte a nyomtatott irodalmat előállító műhelyeket arra, hogy világi, szórakoztató, fikciós jellegű irodalommal lássák el a könyvpiacot. Az ilyen jellegű, a Balassi-hagyományt továbbgondoló világi művek hosszú időre a kéziratosság közvetítő csatornáit fogják majd igénybe venni, viselve ezen archaikus leíró rendszer használatának minden kellemes és kellemetlen következményét.

Az irodalmi rendszer konzervatív visszarendeződésének okai rendkívül összetettek lehetnek, és magyarázatukhoz még nagyon mélyreható vizsgálódások szükségesek. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy az irodalmi kommunikáció korszerűsítésének abban az időszakban kellett volna napirendre kerülnie, amikor egyrészt az ízlés változása elfordult a megelőző korszak beszédmódjától, másrészt a nyilvános közbeszéd példátlan módon hatalmába kerítette az ideologikus témák megvitatása, magyarázatra szólva a hitviták és a velük összekapcsolódó politizálás. A megváltozó helyzetet, az irodalmi kommunikáció szekularizációs folyamatát érő kihívásokat az egyházakhoz szorosan kötődő szerzők is jól érezték, s erre a kihívásra különböző válaszokat adtak.

⁸ HORVÁTH Iván (főszerk.): *A régi magyar vers repertóriumuk a kezdetektől 1600-ig*. Hálózati elérés: <http://rpha.elte.hu>.

⁹ RPHA 0340 – hálózati elérés: <http://rpha.elte.hu/rpha/id/0340>.

A konzerváló, hatalmi pozícióit mozgósító reakciót jól szemléltetik Újfalvi Imre 1602-ből származó mondatai:

Vétkeztenek azért, és vétkeznek, hogy az többiről ne szóljak, azok az kántorok, mesterek, azkik akármi bokrban költött éneket mindjárást az templomba vittének, és még mostan is visznek, s valami pajkos vagy hajdú nótára elmondanak, sőt ezféléket énekelnek inkább, hogynemmint az psalmusokból vétetett éneket.

Az tanítók is vétkeznek, azkik ezt elszenvedik, de talám ez innét esik, hogy (szólunk azokról, azkik ilyek) még az végére is az cantusnak alig érnek bemenni. Az könyvnyomtatók is hasonlatosképpen, azkik ezféléket minden tanács nélkül az templumban való énekek köziben egyelítenek, mint minap, egy az Horatiusból vött ódát, más pediglen az szolgáló leány mit danógasson, mikoron az gyermeket rengeti, mely ítélem azért, hogy az author akaratjából esett. Az tudatlanok azt ítélik, hogy azmi az impressában vagyon, mind jó és mindenütt helyes. Még az jóban is az módot [...] meg kell tartani. Ezekről csak szégyen szólania, de mit tehetünk rúla, más ad okot reá, s bánjuk az mód nélkül való dolgokat. Ennekokaért ide csak oly énekeket szödtünk mi öszve, azmelyeket az templomban mondhatni. S ha az szokást nem néztük volna, azmint ide fel is mondám, némelyeket ezek közül is kihagytunk, s helyében másokat tettünk volna, azmint egynéhányban cselekedtünk is, annyéra akarnók, hogy az község is az gyakorlásból és szokásból, ha az bötübből, mint egyéb nemzetek között, nem lehet, mindeniket értené, és velünk együtt mondaná. Néha még az tanítók is az újságért nem értik, mit mond az kórus. Avagy csak áment hogyhogy mondhat reá az eklézsia?¹⁰

Újfalvi érzékeli a hívek részéről az irodalom differenciálódása iránti igényt, és erre cenzúrával és a hangnemek szétválasztásával válaszolna. Eszményi antológiájában az első helyen a templomban énekelhető, teológiaiilag és morálisan kifogástalan szövegek állnak; „más könyvbe” kerülhetnek az erkölcsös világi énekek, tűzbe valók viszont az „amoréról valók”.

Szenczi Molnár Albert a *Psalterium Ungaricum* előszavának sokszor idézett paszuszusában más logikát követ. Az ő irodalmi programja szerint a gyülekezeti éneklést magas irodalmi nivóra kell emelni. Egyházi íróként és kiadóként is határozott esztétikai értékítéletet érvényesít: „Mivelhogy azhoz nem oly szándékból fogtam, hogy az előbbeni szokott énekeket ki akarnám venni az híveknek kezekből; avagy hogy ezeket egybekénél ékesbeknek alítanám. Mert látom, hogy főemberek által az zoltárnak nagy része meg vagyon fordítva cseh, német és tulajdon nótákra, kik közül az én tetszésem szerint legszebbek az Szegedi Gergelyé és Sztárai Mihályé. Vadnak Istennek hála, egyéb szép énekek is, melyekkel rakva az debreceni anyaszentegyház Énekeskönyve, az Bornemisza Péteré, Huszár Gálé és Böythe Istváné.” Ez után következik nevezetes irodalmi összehasonlító elemzése, amelyből Balassi Bálint zoltárparafrázisa kerül ki győztesen.

A legbátrabb és legsikeresebb felfogás Pázmány Péteré és a körötte formálódó katolikus irodalmi köré lesz. Pázmány Balassi és Nyéki Vörös Mátyás verseinek a *Keresztýén imádságos könyvbe* emelésével arra mutatott példát, hogyan lehet a vallásos cél-

¹⁰ RMNy 886 — ÚJFALVI Imre: *Keresztýeni énekek*. Debrecen 1602. Facsimile-kiadás: KÖSZEGHY Péter (szerk.). Balassi, Budapest 2004. (Bibliotheca Hungarica Antiqua, 38).

kitűzések szolgálatába állítani a magas irodalmat. Az egyház megrendelőként és mecénásként támogatva irányítja az irodalmi folyamatokat. A katolikusok által kidolgozott népszerű kegyességi irodalom nagy sikere eredményezte, hogy Balassi és Rimay — a két legmagasabb színvonalú életművet létrehozó költő — végül ennek a kegyességi irodalomnak a keretei között találta meg az útját a nyomtatott irodalom szélesebb nyilvánosságához. A helyzet iróniája, hogy a petrarkista szerelmi költészet meghonosítójának csak éppen a szerelmi költészetét nem ismerhette meg a nagyközönség, és hogy a halála után közel negyven évvel egy olyan kötettel debütált, amely formátumában s kiállításában is imakönyvet formázott. Ha úgy tetszik, szintén ironikus, hogy Balassi vallásos szerzőként is páratlan népszerűsége tette szert, az *Istenes énekek* minden bizonnyal a XVII. század legtöbbször kiadott, legnagyobb példányszámban elterjedt verseskötete. Balassi népszerűségét a protestáns és a katolikus oldal is igyekezett felhasználni; a kötet ismereteink szerinti első, evangélikus környezetben, a titokzatos SOLVIROGRAM által összeállított bártfai kiadását szinte azonnal követte az *Istenes versek* katolikus redakciója. A kötet ráadásul mind protestáns, mind katolikus körökben a vallásos költészet reprezentatív antológiájává bővült, és Balassi–Rimay verseit kortárs szerzők műveiből összeállított, folyton bővülő válogatás egészítette ki.

Egy másik írás témája lehetne, hogy a XVI–XVII. század fordulóján kiformalódó új típusú költői beszédmódnak milyen poétikai változatai alakulnak ki a különböző felekezeti kulturális központokban, és hogy a katolikus, illetve protestáns környezetben kiérlelt sikeres poétikai újítások hogyan, milyen áttételekkel hatottak egymásra. A négy végső dologról szóló reprezentatív katolikus költeményeket: Nyéki Vörös Mátyás *Dialógusát*, valamint az először 1639-ben Váradon megjelent *Tintinnabulum tripudiantiumot* például hamarosan protestáns kalózkiadásban is megjelenetik. A túlvilág témája irodalmi feldolgozásának hatása annyira erős volt, hogy az unitárius Fiátfalvi Györgyöt a Pokolról szóló tanköltemény szerzésére ihlette.¹¹

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a régi magyar liturgikus és vallásos költészet erős interkonfesszionális jegyeket mutat. A katolikus egyház és a protestáns egyházak vallásos verskánonjukat egymásra figyelve, egymás eredményeit, hagyományait hasznosítva alakították. Az irodalom rendszerének átalakulása, az irodalmi ízlés és beszédmód változásai ezen a téren nagyjából azonos időben, szoros kölcsönhatásban játszódtak le az egyes felekezetek kulturális műhelyeiben, illetve olvasóközönségük körében. A katolikus és protestáns beszédmódok és útkeresések hasonlóságát korábban Kecskeméti Gábor egy másik vallásos műfajcsoport, a prédikációk vizsgálata során már megfigyelte és regisztrálta.¹²

¹¹ VARGA Imre (szerk.): *Régi magyar költők tára*. Akadémiai, Budapest 1967. (17. századi sorozat, 4.) 55. sz.

¹² KECSKEMÉTI Gábor: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet. A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*. Universitas, Budapest 1998. (Historia Litteraria, 5) 224.

Ezek az összehangozni tűnő jelenségek azt jelezhetik, hogy a három részre szakadt országban az országrészeket drámaian elválasztó geopolitikai és vallási erővonalak ellenére is erősen működnek a kulturális szférában a konszenzusra és kiegyenlítődsre törekvő tényezők. Az irodalmi közvetítőrendszerek pedig viszonylagos erőtlenségük és archaikus vonásaik ellenére is eredményesen töltik be egységesítő és normatív funkciójukat.

A vallási megújulás alakzatai a kora újkortól máig

Az amerikai megtéréstörténetek performatív retorikája

Bollobás Enikő

Az amerikai gondolkodásmód egyik sajátos pillére az önformálás eszménye, vagyis a *self-made man* ideálja és egyúttal megvalósításának imperatívusza. E mentalitás gyökerei az amerikai protestantizmus ébredési mozgalmaihoz köthetők, nevezetesen a megtéréstörténethez (*conversion narrative*), mely nemcsak a Krisztusnak való „odaszánás” elbeszélése, hanem az egyéni önmegalkotás narratívája is. A Krisztushoz megtérő hívő a „megszentelődés” performatív folyamatában képes lesz önmaga új módon való megalkotására, újjáformálására, újrateremtésére, mégpedig egyéni múltjától függetlenül. Az amerikai kultúra nagy individualista szabadságeszményének a megnyilvánulásáról van tehát itt szó, amikor is nemcsak a változás lehetősége teremődik meg, de létrejönnek a változás megvalósulásának módjai is, beleértve az önmegalkotás retorikai eszközeit is.

Az amerikai protestantizmus egyik legfontosabb jellemzője, hogy egymást követik az ébredési hullámok, aminek eredményeképp az amerikai történelem is szakadatlan milenáris mozgalomként fogható föl. Az amerikai vallástörténeteszek öt — rendre egy-egy emberöltőt felölelő — ébredési hullámot különböztetnek meg. Ezek jelentősége jóval túlmutat a valláson, állítja W. G. McLoughlin, amennyiben minden egyes ébredési mozgalom közvetlen kapcsolatba hozható bizonyos politikai-társadalmi változásokkal.¹ Ekképp a puritán mozgalom (1610–1640) előbb hozzájárult az angol alkotmányos monarchia kialakításához, majd az egyház folyamatos tökéletesítésének eszméje révén elültette a más földrészen való újrakezds gondolatát, megteremtve az amerikai gyarmati telepek létesítésének lehetőségét is. A XVIII. századi ún. „nagy ébredés” (*Great Awakening*, 1730–1760) szellemisége komoly szerepet játszott abban, hogy az Angliától való elszakadási kísérletek eredményeképp megszületett a független amerikai köztársaság. A XIX. század eleji „második ébredés” (1800–1830) az unió megszilárdulásával, majd a Jackson elnök nevéhez köthető részvételi demokrácia megerősödésével járt. A polgárháború utáni ébredési mozgalom (1890–1920) segített elterjeszteni a kapitalista kizsákmányolás korlátozásának eszméjét, és létre is hozta e korlátozás intézményeit és a jóléti államot. Végül az 1960-as években megjelenő ébredési mozgalom (1960–1990) hatására elterjedtek a természet korlátlan kizsákmányolásának gátat vető ideológiák, valamint a környezetvédelem és a fenntartható fejlődés eszméi.

¹ William G. McLoughlin: *Revivals, Awakenings, and Reform. An Essay on Religion and Social Change in America, 1607–1977*. University of Chicago Press, Chicago 1978.

A vallási ébredések alapvetően mindig a hit- és értékrendbeli válságokra adnak választ. Mindig a bűnökre való ráeszmélés idézi elő az ébredést, s már ez a tudatosodás is segít kiszabadítani a bűnöst a bűn fogságából. Ugyanakkor az ébredési mozgalmak csak akkor fejtenek ki maradandó hatást, ha ideológiai és értékrendbeli változásokat idéznek elő. Az amerikai ébredések mindig individualista, pietista mozgalmak, amelyek középpontjában a lelki tökéletesedés és a millenarista ideológia áll, hirdetve a Krisztus második eljövételére történő felkészülést. Ugyanakkor itt is látványosan összekapcsolódik a személyes és a közösségi, amennyiben bizonyos rendíthetetlen közösségi alapértékek — mint a szabadság és a felelősségtudat — is megjelennek, amelyek a nemzetet és a világot hivatottak tökéletessé tenni. Más szóval XVIII. század első felét követő ébredési hullámok nemcsak egyes emberek lelki életében hoztak gyökeres változásokat, előidézve a hívők megtérését és eszmélését, de megváltoztatták az egész nemzet gondolkodásmódját, kultúráját is, vagyis mindig ideológiai átalakulással is jártak.

E tanulmányban két ébredési hullám — a puritán ébredés és a „nagy ébredés” — néhány kiemelkedő megtéréstörténetében vizsgálom a megtérés-önmegalkotás páros tematikáját megragadó performatív² retorikai eszközöket, melyek végül az „amerikaiság” új elemekből megalkotott katakrézisét³ állítják elő. Jelentőségét tekintve ez a két ébredési hullám minden bizonnyal kiemelkedik az összes közül, mivel ekkor a megtérési vágy végigsöpört az összes gyarmaton, megérintve majd minden „új angolt”.

A puritán ébredési mozgalom alapvetően hozzájárult az amerikaiság nagy eszményeinek — köztük a *self-made man* eszméjének — a kialakulásához, s maga az ébredés jelensége is ekkor nyerte el a későbbi évszázadokban is visszaköszönő formáját. Az amerikai gyarmatok e puritán kulturális forradalom következményeképp jöttek létre, mely a maga küldetés- és kiválasztottság tudatával arra buzdította híveit, hogy mutassanak példát: építsék fel Krisztus királyságát, „a hegyen épült várost”, ahogyan John Winthrop fogalmazott híres prédikációjában. Ily módon az egyént azzal a felelősséggel is fölruházta, hogy az ő dolga felismerni Isten magasabb törvényeit.

A „nagy ébredés” pedig az amerikai felvilágosodás (*American Enlightenment*) vallási mozgalma, az Európában is (főleg holland, német, svájci, angol és francia városokban) megjelenő vallásos kegyesség amerikai megfelelője. E pietista mozgalom hatására az eredetileg viszonylag egységes puritanizmust és a merev teológiát felekezeti pluralizmus váltja fel; a hagyományos vallásokon belül megerősödnek az érzelmvallások,

² A „performatív” és „konstatív” szavakat az austini beszédaktus-elmélet terminusaiként használom, ld. J. L. AUSTIN (ford. Pléh Csaba): *Tétten ért szavak*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1990. Míg a konstatív beszédcselekvések beszámoló-leíró-megállapító jellegű, igaz vagy hamis állítások, addig a performatív megnyilatkozások végrehajtó jellegűek: bizonyos cselekvések csak kimondásukkal végezhetők el.

³ A „katakrézis” (*katachrésis, abusio*) a klasszikus retorikában egyaránt jelent képzavart és helytelen szóhasználatot, én ez utóbbi — quintilianusi — értelemben használom, amikor is „a névvel nem rendelkező dolgoknak olyan nevet adunk, amely levezethető egy hasonló tulajdonságokkal rendelkező vagy hasonló funkciójú dolog nevéből”, ld. SZATMÁRI István et al. (szerk.): *Alakzatlexikon. A retorikai és stilisztikai alakzatok kézikönyve*. Tinta Kiadó, Budapest 2008. 13.

azaz az evangelizáló, pietista, voluntarista és szubjektív vonulatok.⁴ Vándorprédikátorok járnak a gyarmatokat, köztük John Wesley és George Whitefield, akik több száz mérföldet tesznek meg egy-egy útjukon, több tízezer embernek hirdetve az igét. „Érzelmek orgiáját” tapasztalják mindenütt, állítja Perry Miller, s beszámolóikban tobzódó vallási lelkesedésről, „szívbeli” teológiáról, vagyis a szív hitéről és a legbensőbb ént átalakító kegyelem átéléséről írnak.⁵ A kegyelmi állapot immár nem a puritán kiválasztottak privilégiuma, hanem olyan isteni ajándék, amely bárkit elérhetett.

Az egyes emberek számára mindez azt jelentette, hogy új lehetőséget kaptak kiválasztottságuk bizonyítására. E bizonyítás feltétele nemcsak a megtérés megélése volt, hanem az is — mégpedig főként az —, hogy beszámoljanak megtéréselményükről a közösség előtt. A megtéréselmény középpontjában Krisztus megtapasztalása, érzékelése, érzelmi megélése áll. A megtéréstörténet arra hivatott, hogy a megtérő meggyőzően bizonyítsa vele kiválasztottságát. A megtérésről adott beszámoló pedig akkor éri el a célját, ha azzal képes meggyőzni a közösséget arról, hogy Isten valóban kiválasztotta ezt a megtérőt. A hívő ekkor nyer bebocsátást az ún. „látható szentek” (*visible saints*), vagyis a kiválasztottak közé; ezzel a gyülekezetben elfoglalt helye is megváltozik, s immár a társadalom felsőbb rétegébe tartozik (ahová azelőtt kizárólag a születéskor történő kiválasztottság révén lehetett bekerülni).

Thomas Shepard és a puritán kor megtéréstörténetei

Thomas Shepardnek, a puritán kor nagy szónokának a naplója a megtérés megéléseinek és retorikai bizonyágtételének szép példáival szolgál. Shepard hosszasan beszéli el napjait, beszámolva arról, hogy mit cselekedett meg vele az Úr, amikor kiválasztottá tette meg. Egyébként Shepard gyülekezetében több száz megtérőt elért az isteni választás, akik mind előadták megtéréstörténetüket, melyek közül Shepard félszázat ki is adott. Valójában mindannyian Isten választásáról írnak: a jelekről, melyekkel Isten bizonyágot tett kiválasztottságukról. A megtérések többsége a templomi prédikációk közvetlen hatására történt, de fennmaradtak magányban, közvetítő nélkül lezajlott megtéréselményekről szóló beszámolók is. Az ilyen esetekben a megtérő közvetlen kapcsolatba került Istennel, miután érezte szívén Isten ujjának érintését.

Patricia Caldwell az amerikai megtéréstörténetek jellemzői között említi az objektív önvizsgálatot, a rendezett szerkezetet és a szimbolikus kifejezésmodot, valamint azt, hogy gondolati kiindulópontjukat a Szentírás szolgáltatja.⁶ A vallástörténész szerint jel-

⁴ William G. MCLOUGHLIN: „Pietism and the American Character”, in C. K. MCFARLAND (ed.): *Readings in Intellectual History. The American Tradition*. Holt, Rinehardt and Winston, New York 1970. 420–438 (különösen: 422–424).

⁵ Perry MILLER: *The New England Mind. The Seventeenth Century*. The Belknap Press of Harvard University, Cambridge, MA 1982. 163.

⁶ Patricia CALDWELL: *The Puritan Conversion Narrative. The Beginnings of American Expression*. Cambridge University Press, Cambridge 1983. 7.

lemző továbbá a vándorlás-motívum, mégpedig annak amerikai változata: nyilvánvalóan az Atlanti-óceán áthajózása kap jelképes értelmet, amennyiben a hajóút megtisztítja bűneitől az utazót, s egyúttal Krisztusnak is szenteli, azaz megtéríti.⁷ A Shepard által összegyűjtött 51 megtéréstörténet közül 42 erre a tengeri vándorlásmotívumra épül, és bennük az utazás lesz a nagy belső átalakulást kiváltó esemény. Nem véletlen, hogy az első puritánoknál a megkeresztelés szimbolikusan az Atlanti-óceán vizében történt. Az Újvilágba utazás tehát elvezet a Krisztushoz való megtéréshez.

Fontos látnunk, hogy ezek a jegyek mind konstativitást feltételeznek, vagyis arra vonatkoznak, hogy az előadott megtéréstörténet igaz állítások formájában reflektál-e a megtörtént eseményekre. A megtéréstörténet akkor hiteles, ha a hallgatóság igaznak ítéli, azaz elfogadja, hogy valóban megtörtént a választás. Ugyanakkor nem csak arról van szó, hogy a megtérőknek meg kellett győzniük a hallgatóságukat arról, hogy beszámolójuk konstatív módon igaz: tehát épp őket választotta Isten, tehát „Isten választása” *genitivus subjectivus*-ként értendő. A megtéréstörténetek hasonlóan fontos eleme a performativitás, a jelen esetben a bizonyágtétel. A belső bizonyosság tanúsítása a választás megcselekvésének különféle performatív aktusai által történik, melyek között olyan beszédcselekvések találhatók, mint a bűnbánat tartása, a fogadalomtevés, az ígértelevés és a felajánlás. Itt tehát az „Isten választása” kifejezés *genitivus objectivus*-ként értendő, amikor az ember választja Istent.

A konstatív-performatív reláció bizonyos esetekben egymásutániséget mutat, amennyiben az Istentől jövő megszólítás, illetve az azokról való konstatív beszámoló maga után vonja az odaszentelődés performatív cselekedeteit. De a fordítottja is elképzelhető: John Wesley például előbb prédikált annak érdekében, hogy megtérjen (ez a performatív aktus), majd beszámolt megtérése részleteiről (ez a konstatív aktus).

A megtéréstörténetek két tekintetben is bizonytalanságban hagyják a hallgatóságot: egyfelől nem tudható, hogy *genitivus subjectivus*-ról vagy *genitivus objectivus*-ról van-e szó, másfelől az sem egyértelmű, hogy az elbeszélő most éppen elbeszél vagy megcselekszik. Azaz teljes mind a *genitivus subjectivus/objectivus*, mind a konstatív/performatív aporia: összeolvad a megszólíttatás és a tanúságtétel. Nem lehet tudni, hogy a megtéréstörténet mikor számol be „valóban” megtörtént eseményekről, és mikor állítja elő maga ezt az eseményt. Nem lehet tudni, hogy amikor konstatív beszámolást feltételezünk, valójában nem inkább performatív önmegalkotásról van-e éppen szó.

Az amerikai megtéréstörténetek jellemzőit én éppen ezért kiegészíteném a retorikaival: ennek értelmében a kiválasztottság (a) elhívás („Isten választása” mint *genitivus subjectivus* és mint konstatív beszédaktus) és (b) bizonyágtétel („Isten választása” mint *genitivus objectivus* és mint performatív beszédaktus) által nyer igazolást, mégpedig egy sajátos aporiával ellátott retorikai performansz keretén belül.

A retorikában való jártasság ekképp alapvetően szükséges a megtérés igazolásához, illetve a megtéréstörténet hitelességének a közösség által történő megerősítéséhez. Az „egyetemes papság” protestáns elve biztosan nem átlagos hívőkre vonatko-

⁷ CALDWELL (6. jz.) 27.

zott. Valójában a „látható szentek” puritán közösségébe csak az írástudók léphettek, és közülük is csak azok, akik az „Írás” tudói is voltak, és egyúttal kiváló szónokok.

A puritánok bizonyosak voltak abban, hogy az isteni kegyelem működését semmi sem jelzi jobban, mint hogy a megtérő „megtalálja” érzelmeit, ahogyan egyikük, Goodwife Jane Holmes fogalmazott,⁸ azaz képes megfelelő szavakkal kifejezni érzelmeit. A kifejezőképtelenség pedig, amikor a hívő „nem találja a szavakat”, amikor nyelve „halott”, megköttözött, bizonyosan a bűnösség egyik árulkodó jele.⁹ Nem is fogadták el a „papagáj módjára” szajkózott szövegeket. Csak a személyes, megélt élmények elbeszélését vették komolyan, és csak az egyénien megfogalmazott és szinte művészién megszerkesztett beszámoló alapján nyilvánították megtértnak a jelentkezőt. Alapvető követelmény volt továbbá, hogy „folyamatos beszédben” és „saját szavaikkal” adják elő megtérésük történetét (Shepard ír erről).¹⁰ A megtérőnek tehát a retorika eszközeivel kellett igazolnia a szív tudását, a szív által megtapasztalt hitet; s nagy meggyőző erővel kellett bírnia, hogy a lelki élmény hitelességét kellően bizonyítsa. A hívők-megtértek között már csak azért sem lehetett retorikában járatlan személy, mert hitük szerint a szónoki képességet maga a Szentlélek (Isten lehelete) biztosítja: számukra a nyelv zenéje hivatott jelezni a Lélek inspirációját.

A választás kétirányúságát igazoló megtéréstörténetek tehát retorikai kimunkáltságukkal bizonyították, hogy a beszámoló hívő egyrészt méltó a kiválasztottságra, vagyis azok közé tartozik, akiket „elhív magának az Úr”, másrészt — megérintve Isten leheletétől (a Szentlélektől) — „szavaival megtalálta érzéseit”. Ez a kettős választás a szövegek konstatív–performatív aporiájában mutatkozik meg. Míg ugyanis beszámolójával hitelesen kell igazolnia, hogy ő Isten választottai közé tartozik — vagyis a néphez, kit az Úr „elválasztott” (Is 44,1–5);¹¹ „akik az ő beszédükre hisznek majd bennem” (J 17,20); „Mert néktek lett az ígéret, és a ti gyermekeiteknek, és mindazoknak, kik messze vannak, valakiket csak elhív magának az Úr, a mi Istenünk” (Act 2,39) —, addig az „oldott nyelv”, vagyis az előírás szerint „folyamatos beszédben és saját szavakkal” előadott retorikai performansz azt igazolja, hogy ő is választotta az Istent.

A megtérés legelső állomása a bűnök megvallása és megbánása. „Bánjátok meg azért, és térjete meg, hogy eltöröltesse a ti bűneitek, hogy így eljöjjenek a felüdülés idei az Úrnak színétől” (Act 3,19), hangzik Péter apostol parancsa. Mint Martin E. Marty rámutat, az amerikai megtéréstörténetekben a bűnök megvallása közvetlenül vezet Krisztus választásához.¹² A hívő egyre tudatosabban választja (újra) Krisztust, megvallva a megtérési hullámokban rendre megújuló protestáns hitét. A választás szabadsága végül jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy az ébredési mozgalmak hatására megjelentek és megerősödtek a modern amerikai vallások és felekezetek.

⁸ CALDWELL (6. jz.) 123.

⁹ CALDWELL (6. jz.) 138.

¹⁰ CALDWELL (6. jz.) 56.

¹¹ A bibliai idézetek Károli Gáspár fordításában (1908-as, revideált változat) szerepelnek.

¹² Martin E. MARTY: *Pilgrims in Their Own Land. 500 Years of Religion in America*. Penguin, New York 1984. 109.

Jonathan Edwards — a „nagy ébredés” történetei

A „nagy ébredés” idején született több száz megtéréstörténet közül talán Jonathan Edwards *Personal Narrative* (Személyes beszámoló, 1743) című írása hordozza magán a leglátványosabban a megtéréstörténetek műfaji jegyeit. A *Személyes beszámoló* Edwards vallásosságának három korszakáról szól, pontosabban arról az útról, amelyet a vallásos érzület egyre magasabb szintjére emelkedve tett meg. Míg gyermekkorát az ösztönös áhítat jellemezte, amikor is magától értődő volt neki a jámbor ima, Isten szolgálata és Isten közelségének érzése, addig kamaszkori eszmélését belső küzdelmek és konfliktusok kísérték, amikor lázadt az isteni szuverenitás szigorú poszt-kálvinista tétele ellen (miszerint Isten annak adja a kegyelem ajándékát, akinek kívánja, s azt utasítja el, azt ítélt örök kárhozatra, akit csak akar).

Felnőtt korára azonban képes lett új módon megtapasztalni Krisztust (magát Krisztust, az ő személyét), s Krisztus gondolatát új módon megélni. „Belső édességről”¹³ beszél, amely elmélkedései során érintette meg, amikor is lelke „csöndes, édes elvontsággal volt képes elfordulni a világi gondoktól”.¹⁴ Ezt a harmadik szintet a személyesen megélt megtéréserő hatására éri el, melynek kiváltója: a természet és az Ige. Edwards Isten „látható dicsőségeként” fogja fel a természetet,¹⁵ melynek hatására lelkébe „Isten dicsőséges fenségének és kegyelmének édes érzése költözött, melyre nem talált szavakat”.¹⁶ Azzal, hogy Edwards a természet fenségességét jelöli meg Isten lakhelyeként, az amerikai megtéréstörténetek jellemzői közé új elemet csempész, amely az európaiakban nem található.

Megtéréserő hatására, mint említettem, az ige, pontosabban a Szentírás néhány mondata. Ezek közt elsőként Pál apostol Timóteushoz írt első levelének egy verse szerepel: „Az örökkévaló királynak pedig, a halhatatlan, láthatatlan, egyedül bölcs Istennek tisztesség és dicsőség örökkön örökké! Ámen.” (1T 1,17) Elmélkedései közben több bibliai vers is segítette Krisztushoz fordulását: „Én Sáronnak rózsája vagyok, és a völgynek lilioma” (Ct 2,1), ill. „Sír a lelkem a keserűség miatt; vígasztalj meg a te ígéd szerint!” (Ps 119,28) Úgy is fogalmazhatunk, hogy a Szentírás a nyelv performatív erejénél fogva biztosította neki a megtéréshez vezető utat.

Úgy tűnik, a performativitás a megvilágosodás és a megtérés alapvető retorikai eleme, mégpedig két formában is. Egyrészt a már említett módon, amikor az isteni szó a lelki folyamatok előidézésében vesz részt, másrészt azokban az esetekben, ami-

¹³ „Inward sweetness”. Jonathan EDWARDS: „Personal Narrative”, in Nina BAYM et al. (eds.): *The Norton Anthology of American Literature*. I. Norton, New York 2007. 386–397 (388).

¹⁴ „A calm, sweet abstraction of soul from all the concerns of this world”. EDWARDS: „Personal Narrative” (13. jz.) 388.

¹⁵ Sydney E. AHLSTROM: *A Religious History of the American People*. Yale University Press, New Haven 1972. 299.

¹⁶ „There came into my mind so sweet a sense of the glorious majesty and grace of God, that I know not how to express”. EDWARDS: „Personal Narrative” (13. jz.) 388.

kor a megtérő maga kötelezi el magát — a nyelv révén, szintén performatív módon — Krisztus mellett. Utóbbira példa Edwards 1722. január 12-én kelt naplóbejegyzése, miszerint „nagy vágyakozást ér[zett] a Krisztus királyságának eljövedele iránt”.¹⁷ Majd így folytatja:

... ünnepélyesen felajánlottam magamat Krisztusnak ... ünnepélyesen megfogadtam, hogy Isten lesz a sorsom és a boldogságom... Némelykor csak egyetlen szó említése lángra lobbantja a szívemet; vagy csak a Krisztus nevének látása, vagy Isten valamely tulajdonságának említése.¹⁸

Nemcsak „Krisztus csodálatos teljességét” érzékeli,¹⁹ de a Szó, az Ige erejét is:

Néha úgy éreztem, megindít az isteni Szó méltósága; mint az Élet igéje; mint az élet fénye; az édes, méltóságos, életadó Szó; kísérve a Szó iránti szomjúhozástól, a vágytól, hogy ez a Szó szívembe költözzön, azt gazdagítva.²⁰

Majd így folytatja:

Egy szombat este különösképpen felfedeztem a Krisztus evangéliumának kiválóságát; olyannyira, hogy meg kellett vallanom: „Ez az én választásom: ez a fény, ez a tanítás”; és Krisztusról: „Ez az én választott prófétám.”²¹

Úgy tűnik tehát, hogy akár az áldás,²² a választás is kétirányú Isten és a hívő között. Isten választotta azzal lesz valaki, hogy megvallja: ő is Krisztust választja. Akit Isten meghív, az meghallja a hívó szót; s a szabad akarat képességével — melyről Edwards értekezést is írt *Freedom of the Will* (Az akarat szabadságáról, 1754) címen — maga is Krisztust választja. A választás e kétirányú folyamata megfelel annak a ketős választásfogalomnak, melyre Sacvan Bercovitch figyelt fel a korai puritanizmus kontextusában. Szerinte az „elhívás” (*calling*) két irányban működik: egyrészt „belső hívásként”, mellyel Isten az üdvözülést ajánlja föl az ő elhívottjainak, másrészt „tár-

¹⁷ „I had great longings for the advancement of Christ’s kingdom in the world”. Uo. 391.

¹⁸ „I made a solemn dedication of myself to God... solemnly vowed to take God for my whole portion and felicity ... Sometimes, only mentioning a single word caused my heart to burn within me; or only seeing the name of Christ, or the name of some attribute of God.” Uo. 391.

¹⁹ „A sense of the excellent fullness of Christ”. Uo. 392.

²⁰ „And I have sometimes had an affecting sense of the excellency of the Word of God, as the word of life; as the light of life; a sweet, excellent, life-giving, word; accompanied with a thirsting after that word, that it might dwell richly in my heart.” Uo. 394.

²¹ „On one Saturday night, in particular, I had such a discovery of the excellency of the gospel above all other doctrines, that I could not but say to myself, «This is my chosen light, my chosen doctrine»; and of Christ, «This is my chosen Prophet.»” Uo. 396.

²² Az Ótestamentum szerint kétirányú az áldás, amennyiben az ember is áldhatja Istent, így hála-énekben, dicsőítő énekben (pl. Ex 15,1–18; Jdc 5; Ps 30). Ugyanakkor, ha ember áld (vagy átkoz) embert, azt csak az Örökkévaló akaratának megfelelően teheti: hogy a performatív aktus „hatályba lépjen”, feltétlenül szükséges a Mindenható egyetértése. Bálám például azért nem képes megátkozni a zsidókat, mert az átok ellenkezne Isten akaratával: „Mit átkozzam azt, akit Isten nem átkoz, és mit szidalmaztam azt, akit az Úr nem szidalmaz?” (Nu 23,8) (Lásd erről BOLLOBÁS Enikő: „A szó hatalmáról — nyelvészeti megközelítésben”, in SCHEIBER Sándor [szerk.]: *Az Országos Rabbiképző Intézet Évkönyve 1977/78*. Budapest 1978. 82–90.)

sadalmi hivatásként” (*social vocation*), mellyel az elhívott megfelelni próbál — Krisztus utánzásával a társadalom számára végzett jócselekedeteivel — a kiválasztottság magas mércéjének.²³ Ez utóbbit nevezték „Krisztus alkalmazásának” (*application of Christ*), a társadalom szolgálatára szerződő elhivatott viselkedését szembeállítva a világ megvetésében (*in contemptu mundi*) gyökerező, és csak önmaga üdvözülését célzó, elmélkedő-szemlélődő viselkedéssel.²⁴

A *Sinners in the Hands of an Angry God* (Bűnösök a haragvó Úristen kezében, 1741) című prédikációjában, mely talán a leghíresebb amerikai protestáns prédikáció, Edwards már ezt a szóperformativitást használja legfőbb retorikai eszközként. A puritán retorika perlokúciós beszédaktusaival élve most ő alkalmazza azt az eszközt, mellyel Isten az ő megtérését idézte elő.²⁵ Figyelemre méltó vonása a prédikációnak, hogy nem a kereszténységben mindaddig elfogadott privát lelki folyamatokat hangsúlyozza, hanem — az amerikai gyarmatok testületi (korporatív) szellemiségével összhangban²⁶ — közös megtérésre buzdít, s ezzel az Ószövetséghez kapcsolódik, amennyiben kollektív bűnbánat és megtérés esetén a gyülekezet az új választott népként jelenhet meg.

A perlokúciós beszédcselekvések hatása nem is maradt el: szónoklatával valóságos tömeghisztériát váltott ki. A hívők sikoltoztak fájdalmukban, fetrengtek a földön, a pulpitus előtt tolongva könyörögtek a szónoknak, hogy vessen már véget elviselhetetlen fájdalmuknak. Ám Edwards nem sietett megnyugtatni a hívőket, inkább csak figyelmeztette őket:

Isten nem ígérte meg, hogy mindenkit távol tart a pokoltól; ekképp nem köti ígérete. Isten bizonyosan nem ígérte meg sem az örök életet, sem azt, hogy megmenti az embert az örök haláltól ... Az ígérek, amelyek Krisztusban adattak, akiben minden ígélet igen és ámen.²⁷

Ezért kell meghallania Isten hívó szavát annak, aki még nincs Krisztusban.²⁸

A választás tehát itt is kétirányú: akit Isten meghív, az meghallja a hívó szót, aminek eredményeképp ő maga fogja Istent választani. Teszi ezt a szabad akarat képességével, hiszen „a lélek vagy választ, vagy elutasít”.²⁹

²³ Sacvan BERCOVITCH: *The Puritan Origins of the American Self*. Yale University Press, New Haven 1975. 6, 9.

²⁴ BERCOVITCH (23. jz.) 13.

²⁵ A puritán retorika egyéb eszközeiről ld. MILLER (5. jz.) 301–320.

²⁶ Lásd erről BERCOVITCH (23. jz.) 154.

²⁷ „God has laid himself under no obligation by any promise to keep any natural man out of hell one moment. God certainly has made no promises either of eternal life, or of any deliverance or preservation from eternal death ... the promises that are given in Christ, in whom all the promises are yea and amen.” EDWARDS: „Sinners in the Hands of an Angry God”, in BAYM (13. jz.) 425–436 (429).

²⁸ „Let everyone that is yet out of Christ, and hanging over the pit of hell, whether they be old men and women, or middle aged, or young people, or little children, now hearken to the loud calls of God’s word and providence”. EDWARDS: „Sinners in the Hands of an Angry God”. (27. jz.) 436.

²⁹ „The soul either chooses or refuses”. Jonathan EDWARDS: „Concerning the Nature of the Will”, in Myra JEHLLEN — Michael WARNER (eds.): *The English Literatures of America 1500-1800*. Routledge, New York 1997. 628–630 (628).

Minden megtéréstörténetben fölfedezhető ez a kétirányú folyamat, amikor is a kiválasztott/megtért konstatív módon beszámol az elhívásról, a hívó/megtérő/választó pedig performatív módon bizonytságot tesz arról, hogy ő választja Istent. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a megtért Krisztusnak odaszenteltként deklarálja magát, s ezzel mintegy elő is állítja ezt a Krisztusnak odaszánt/odaszentelődött szubjektumot.

A megszentelődött tehát végül önmagát alkotja meg: megtértként és megtérőként, kiválasztottként és választóként, Isten kegyeltjeként és az Új Jeruzsálem méltó polgáraként — vagyis katakrézisként, mert olyan elemek együttesévé teszi magát, amilyenek azelőtt nem vettek részt a szubjektumképzésben. Sem jelöltként nem létezett (mint személy, aki ezekkel a tulajdonságokkal bírt volna), sem jelölő, vagyis szó nem volt rá. Végül is éppen ez az önkonstitúció a megtérési történetek fő hivatása: az „amerikaiság” katakrézisének előállítása. Ugyanakkor a megtéréstörténetek markáns amerikai hagyományt indítottak el, amikor felvetették az amerikai önmegalkotás lehetőségét — és egyúttal imperatívuszát —, mely az egyik legfontosabb amerikai értékke és gyakorlattá nőtt. Elmondható, hogy az egyéni önmegalkotás az ébredési mozgalmak terméke volt, melyek egyúttal technikáit is kimunkálták. Vagyis az egyik oszlopos amerikai értéknek, az individualista önmegalkotás értékének 350 éves története elválaszthatatlan az ébredési hullámok történetétől és performatív-katakretikus retorikájától.

Egyház, megtérés és (civil) társadalom John Wesley-nél

Iványi Gábor jr.

John Wesley (1703–1791), az újkori egyháztörténelem nagy hatású reformátora az észak-angliai Lincolnshire megyében, Epworthban született Samuel Wesley anglikán lelkész¹ tizenötödik gyermekeként. Anyja, Susanna (Annesley) Wesley, egy disszenter lelkész leánya későbbi meggyőződésének engedve az anglikán egyház aktív tagjává lett.² John Wesley a londoni Charterhouse Schoolban tanult (ösztöndíjasként), majd az oxfordi Christ Church College-ban.

Tagja, oktatója lett az egyetemnek, s alig múlt húszéves, amikor segédlelkésszé szentelték, majd görög nyelvi lektorra és tanulmányi felügyelővé nevezték ki, ami kiegyensúlyozottabb megélhetést is biztosított. A hamarosan köré szerveződő kisebb csoporttal az Egyház történetét, az egyházatyák írásait, a Bibliát és a klasszikus szerzők munkáit kutatták, módszeresen olvasták, megvitatták. Az ősegyház mintájára hetente többszöri alkalommal böjtöltek, önvizsgálatot tartottak, és heti rendszerességgel éltek az úrvacsora szentségével. Itt vetődött föl a csoport tagjai közül némelyekben, hogy foglalkozásaik mellett börtönöket is látogathatnának, úgy látták ugyanis, hogy azzal kegyességüket, Istennek való odaszánásukat mélyíthetik.

¹ Samuel Wesley (1662–1735) költő, író, előbb disszenter, majd anglikán lelkész: édesapját, John Wes[t]ley-t (1636–1678), a „független prédikátort” a Stuart-restaurációt követően, az 1662-ben megújított ún. „egyházi törvény” (Act of Uniformity) nyomán a *The Book of Common Prayer* használatának mellőzése miatt több száz nonkonformista lelkész társával együtt börtönre ítélték. Tanulmányait az ún. „dissenting academies” kereteiben (Stepney, Newington Green — ezekben volt alkalma a nonkonformista gondolkodásmódot behatóan megismerni), majd Oxfordban (Exeter College) végezte. Életéhez, munkásságához vö. Luke TYERMAN: *The Life and Times of the Rev. Samuel Wesley, M. A. Rector of Epworth, and Father of the Revs. John and Charles Wesley, the founders of the Methodists*. Simpkin, Marshall & Co., Stationers Hall Court, London 1866. 32–93, 143–149, 150, 177, 221, 289–291. A történeti háttérhez vö. még: Karl HEUSSI (ford. Magyar István): *Az egyház-történet kézikönyve*. (Osiris kézikönyvek) Osiris Kiadó — Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest 2000. 98§. (378–385).

² Susanna (Annesley) Wesley (1669–1742) nonkonformista családból származott. Apja Samuel Annesley (1920–1696) neves presbiteriánus, majd nonkonformista teológus, prédikátor, nemesi családból származó magas rangú közéleti személyiség, szoros kapcsolatot ápolt a puritánokkal, disszenterekkel is. Leánya, az ihletett írói vénával bíró, kiterjedt levelezést folytató, rendkívüli szervezői tehetséggel, kegyességével kitűnő Susanna (Annesley) Wesley háttéréről ld. Charles WALLACE (ed.): *Susanna Wesley. The Complete Writings*. Oxford University Press, New York — Oxford 1997. 6–31; Adam CLARK: *Memoirs of the Wesley family. Collected Principally from Original Documents*. Lane & Tippet, for the Methodist Episcopal Church, New York 1848². 289–303, 318–420.

Nem sokkal ezután indult Wesley arra az útjára, mely azután az egész életére kihatással volt. Barátai biztatására és támogatásával az amerikai kontinens felé, Georgia államba hajózott testvérel, Charlesszal,³ hogy az ottani bennszülötteket megtérítsék. Indíttatásukról így vall: „Szülőföldünk elhagyásával nem az volt a célunk, hogy [...] gazdagságot és dicsőséget szerezzünk, halmozzunk fel magunknak, hanem [egyszerűen azért indultunk neki,] hogy megmentsek lelkünket, hogy az Isten dicsőségére éljünk.”⁴ A Wesley-fivérek ezen az úton találkoztak a német lutheránus pietista mozgalom ihletője, Philipp Jacob Spener és az úgynevezett halleiek hatására szerveződött csoporttal, amely Herrnhutból szintén Georgiába tartott.⁵ A csoport egyik prominense August Gottlieb Spangenberg⁶ volt, akivel különös beszélgetést őriz Wesley naplójának 1736. február 7-i bejegyzése:

Felismertem [Spangenberget meglátva], milyen lelkület[e van], és kértem tanácsát [missziói] teendőimmel kapcsolatban. Ő így szólt: „Testvérem, először is hadd tegyek föl néhány kérdést: Van-e belső bizonyosságod? Bizonyosságot tesz-e Istennek Lelke a te lelkeddel együtt, hogy az Istennek a fia vagy?” Meglepődtem, nem tudtam, mit feleljek. Mikor ezt észrevette, tovább kérdezett: „Ismered-e Jézus Krisztust?” Egy ideig hallgattam, majd azt mondtam: „Tudom, hogy Ő a világ Megváltója.” „Igaz”, mondta, „de felismerted-e, hogy téged is megváltott?” Azt feleltem: „Remélem, azért halt meg, hogy megszabadítson.” Még azt kérdezte: „Ismered önmagadat?” Azt feleltem: „Ismerem”, de éreztem, hogy szavaim üresek voltak.⁷

A későbbiekben Wesley behatóan kezdte vizsgálni a lutheri alapokra is hivatkozó cseh–morva közösség szokásait, gondolatvilágát. Miután visszatért Angliába, közeli

³ Charles Wesley a korai metodizmus kiépítésében komoly szerepet vállalt. A két testvér szoros együttműködését tanúsítja, hogy Charles himnuszköltészete, teológiája és John Wesley írásai nagy összhangot mutatnak egymással. Vö. John R. TYSON (ed.): *Charles Wesley — a Reader*. Oxford University Press, Inc., New York 1989. 3–64; Timothy L. SMITH: *The Holy Spirit in the Hymns of the Wesleys*. In Charles W. CARTER — R. Duane THOMPSON — Charles R. WILSON (eds.): *A Contemporary Wesleyan Theology. Biblical, Systematic, and Practical*. Schmuel Publishing Company, Inc., Salem, Ohio 1992. (Vol. 2.). 1011–1025.

⁴ Ld. *Wesley János naplója. (Kivonatos fordítás).* (Ford. CZAKÓ Jenő.) A fordító kiadása, Cegléd 1944. 19. John Wesley naplójára az említett kiadás alapján hivatkozom, csekély módosításokkal (az 1991-es 2. kiadás [*Parókiám az egész világ. Wesley János naplója*] anyaga [kivéve Dr. Hecker Frigyes előszavát] megegyezik az 1944-es kiadással; az utóbbival rendelkezem), más esetben: *The Journal of the Rev. John Wesley, A. M., Sometime Fellow of Lincoln College, Oxford. From October 14th, 1735, to October 24th, 1790.* (Intr.: Thomas JACKSON.) Wesleyan Conference Office, London 1903. Vol. 1.

⁵ Philipp Jacob Spenerhez és a pietizmus gyökereihez, valamint a hallei és a herrnhuti közösség világáról, hatásáról vö. Johannes WALLMANN (ford. Szabó Csaba): *A pietizmus*. Kálvin János Kiadó, Budapest 2000. 47–98, 137–149.

⁶ Wesley naplója Spangenberg rövid beszámolóját rögzíti tanulmányairól és megtéréséről. August Gottlieb Spangenberg (1704–1792) a jénai egyetemen, illetőleg Hallében végezte tanulmányait. Hallében eltöltött ideje alatt ismerte meg behatóan a herrnhuti közösséget és lépett kapcsolatba Nicolaus von Zinzendorffal (1700–1760), majd a közösség prédikátora, Zinzendorf halála után pedig vezetője lett. Vö. JACKSON (4. jz.) 22–23.

⁷ Ld. CZAKÓ (4. jz.) 21.

ismeretségbe került a közösség londoni vezetőjével, Peter Böhlerrel,⁸ aki hónapokon át mentora volt, s egy ízben így biztatta a magát testi-lelki halottnak tekintő Wesley-t: „Prédikálj [csak] a hit [adományáról], míg magad is el nem nyered, aztán pedig azért hirdeted majd, mert elnyerted.”⁹ Wesley végül ezt tette. Milyen módon?

A majd száz évvel korábban Thomas Hobbesnak (aki a társadalmi együttélést az állam korlátlan fennhatósága alatt képzelte el) és Thomas Goodwinnek, a nagy hatású kongregacionalista-puritán prédikátornak (aki ellenkezőleg: az államegyház minden formáját elvetette) egyaránt otthont biztosító, pulpitust kínáló Fetter Lane-en (Farringdon Without negyed, London) egy kis csoport rendszeres találkozókat kezdeményezett, Bibliát, kommentárokat olvasott, s azok alapján diskurzusokat folytatott. A Fetter Lane-en (Peter Böhler és John Wesley vezetésével) folyó diskurzusok hatása nem csak a „szövetség” körvonalazódása, amelynek tizenegy alapszabálya a későbbiekben megalapozta Wesley és a „metodisták” közösségi életét,¹⁰ hanem Wesleynek az élménye („megtérése”) is, amelyre a továbbiakban összpontosítunk.

⁸ Peter Böhler (1712–1775) Frankfurt am Mainban született, teológiai tanulmányait a jénai egyetemen végezte. Wesley kezdeti gondolkodásmódjára, munkájára nagy hatást gyakorolt. Wesley gyákorta hivatkozik rá naplójában, ld. 1738. febr. 7., 18., márc. 5., ápr. 22., máj 1., 3. és 4. bejegyzésénél. Egyértelműen Böhler hatása a máj. 24-i naplóbejegyzés is, ahol Wesley a cseh–morva közösséggel való találkozása stációit neveltetésének, kegyességének, megszerzett képzettségeinek vagy folyamatban lévő tanulásának tükrében részletesen taglalja, vö. 1738. máj. 24-i naplóbejegyzése, in CZAKÓ (4. jz.) 31. A Luther, Böhler és Wesley közötti áthallásokról ld. Leo G. COX: „John Wesley’s View of Martin Luther”, *Bulletin of the Evangelical Theological Society* VII (1964/3) 83–90. Biblicalstudies.org.uk/pdf/bets/vol07/7-3_cox.pdf (Letöltés: 2012-03-13). 83–90.

⁹ Ld. 1738. március 5-i naplóbejegyzése, in CZAKÓ (4. jz.) 27.

¹⁰ Wesley a 11 alapszabályt az „1738. május 1., hétfő” napján keltezett naplóbejegyzésében írja le: „Istennek a Jakab levélben adott rendelkezései nyomán és Böhler tanácsára megállapodtunk abban, (1) hogy hetenként egyszer összejövünk, «hogy megvalljuk bűneinket egymásnak és imádkozzunk egymásért, hogy meggyógyuljunk»; (2) hogy az így összegyülekező személyek kisebb csoportokba vagy társaságokba tömörüljenek, amelyben a tagok száma ötnél kevesebb és tíznél több ne legyen; (3) hogy sorban mindenki mondja el olyan szabadon, őszintén és pontosan, ahogy csak tudja, szívének igazi állapotát, különféle kísértéseit és felszabadulásait a legutóbbi találkozás óta; (4) hogy mindegyik csoportnak legyen közös megbeszélése minden szerda este nyolckor, amely énekléssel és imádsággal kezdődjék és végződjék; (5) hogy mindazoktól, akik felvétetni óhajtják magukat ebbe a szövetségbe, meg kell kérdezni: «Mi okból óhajtod ezt? Hajlandó vagy-e a teljes nyíltságra és nem leszel-e tartózkodó? Nincs-e kifogásod szabályzatunk (amit fel kell olvasni előtte) valamely pontja ellen?»; (6) hogy amikor új tagot ajánlanak, minden jelenlévő őszintén és szabadon nyilatkozzék, nincs-e valami kifogása ellene; (7) hogy azoktól, akik ellen semmi elfogadható kifogás nem merült fel, megpróbálásuk végett egy vagy több külön csoport alakíttassék, és néhány ember vállalja, hogy segítségükre lesz; (8) hogy kéthónapnyi próbaidő elteltével, ha még akkor sem merül fel semmi kifogás, vétesse fel a szövetségbe; (9) hogy minden negyedik szombatot általános könyörgés napjává kell tenni; (10) hogy az azt követő vasárnap estén közös szeretetvendégséget tartsunk este héttől tíz óráig; (11) hogy egyik tag sem járhat el semmi dologban a szövetség rendelkezései ellenére, és ha valaki háromszori megintés után sem hajlandó ahhoz igazodni, az tovább ne tekintessék tagnak.” Uo. 29.

Wesley élménye: megtérés vagy konverzió?

Wesley megtérését — Gerd Theißen megközelítésmódját idézve (a konverziót a megtéréstől elhatárolva sajátosan, áttérésként kezeli) — bizonyos értelemben nehéz lenne „extrém religiózus konverzióként”, vagyis áttérésként értelmezni.¹¹ Egyrészt nem látjuk a 180 fokos fordulatot, amely a „zsidó keresztényekkel” szemben a „pogány keresztények” jellemzője volt, akiknek eredeti kultuszukból kimozdulva, azt elhagyva immár teljesen új életutat kellett kezdeniük. Egzisztenciális értelemben, meggyőződésére nézve Wesley (saját bevallása szerint) nem került szembe az anglikán egyházzal, életútját tekintve tehát sokkal inkább megtérésre, „moderált religiózus fordulatra” következtethetünk. Ugyanakkor a megtérés Wesley szerinti egyetemessége (ti. hogy a megtérés mindenkinek adott lehetőség), valamint megtérésének, igehirdetéseinek hatástörténete (a halálát megelőző és főleg az azt követő metodista szeparatista törekvésekre gondolunk) alapján jogosan merül fel, hogy míg Wesley megtérése annak megélésére nézve normatív döntés eredménye, addig (későbbi) metodista híveinek a radikális fordulatra utaló egzisztenciális döntése már az áttérés (konverzió) szociális-társadalmi aspektusait is bevonja.

Ez utóbbi fölvetés mindenképpen arra ösztönöz, hogy a továbbiakban Wesley megtérését eme sajátosságokat tekintetbe véve tárgyaljuk.

Ismert szóhasználatlál élve, Wesley „megtérését”, „ébredését”, Luthernak a Római levélhez írt előszavához¹² szokás kötni. Mint a későbbiekben kitűnik, ennek eseményét és hatását Wesley sajátosan illusztrálja naplójában és más írásaiban. Wesley szemében a vallásos élmény megtapasztalása és a korai (egyház)atyák írásainak tanulmányozása (esetében az utóbbi a Szentírás, a kerygma elsődlegesen autentikus értelmezője, továbbgondozója) elválaszthatatlannak tűnik egymástól.¹³ Naplójába 1735. október 21-én a következőt jegyezte: „[Georgia felé hajózva, minden reggel] öttől hétig együtt olvastuk a Bibliát, gondosan összevetve azt (nehogy saját értelmünkre támaszkod-

¹¹ A konverzió és megtérés problematikájához vö. Gerd THEIßEN (ford. Szabó Csaba): *Az öskereszttyénség élményvilága és magatartásformái. Az öskereszttyénség pszichológiája*. Kálvin János Kiadó, Budapest 2008. 191–215.

¹² Ld. LUTHER Márton (ford. Szita Szilvia): *Előszók a Szentírás könyveihez*. (Magyar Luther-könyvek) Magyarországi Luther Szövetség — Luther Kiadó, Budapest 2010. 125–138. Czákó Jenő fordítása tévesen említi Wesley hivatkozását Luther említett művére. (A fordításban „Luther Római levélhez írott magyarázatából az előszóra” hivatkozik, míg az angol, helyesen, „Luther’s preface to the Epistle to the Romans”, utal rá). Vö. 1738. máj. 24-i naplóbejegyzés, in CZÁKÓ (4. jz.) 38, JACKSON (4. jz.) 97.

¹³ Wesley-nek a korai egyházatyákra vonatkozó hivatkozásai, írásai jellegéhez és a problémakör kutatástörténetéhez vö. Richard P. HEITZENRATER: „John Wesley’s Reading of and References to the Early Church Fathers”, In S. T. KIMBROUGH jr. (ed.): *Orthodox and Wesleyan Spirituality*. St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY 2002. 25–32.

junk) az első idők irataival.”¹⁴ Ugyanakkor meg kell állapítanunk, hogy az Aldersgate Street-i (London) élményéről beszámoló naplóbejegyzése („rábízta magam Krisztusra és egyedül csak Krisztusra”)¹⁵ nem az „első idők irataira”, hanem a Szentírás némely szakaszára (2Pt 1,7; Mc 12,34; Ps 129/130), valamint Luthernek a Római levélhez írt előszavára¹⁶ és Peter Böhlerrel való beszélgetéseire hivatkozik.¹⁷

Wesley egyre inkább ráébredt: a Kempis Tamás (*Krisztus követése*), William Law (*A Practical Treatise upon Christian Perfection* [1726]; *Serious Call to a Devout and Holy Life* [1728])¹⁸ és Peter Böhler biztosította diskurzusok azt mutatják, hiába harcol, a „bűn megköttözöttségének [...] gonosz és elesett állapotában”¹⁹ nem arathat győzelmet. Böhlerrel való beszélgetése során győződött meg róla: „A hit elválaszthatatlan [...] a bűntől való szabadulástól.”²⁰ Egy este Luther Római levélhez írt előszavát hallgatva világossá vált neki: „Bizonyosságom van arra nézve, hogy [Krisztus] minden bűnömet elvette és megszabadított a bűn s halál törvényétől.”²¹ Későbbi naplójegyzeteiben beszámol arról, hogy a (mások által is) várt elragadtató örömet vagy radikális elváltozást korábbi állapotához képest viszont *nem érezte*. Ellenben *megértette*: „Most már békességem van Istennel.”²² (Hamarosan Herrnhutba látogatott, ahol az ott töltött bő két hónap alatt találkozott a telep alapítójával, Nicolaus Ludwig von Zinzendorffal is.)²³

Wesley a lutheri szavak hatásáról azt írta: „Szívemet szokatlan módon átmelegedni éreztem.”²⁴ Azonban a gyakran szabad ég alatt sok ezer (volt, hogy több tízezer) hallgatója előtt elmondott prédikációi nyomán a megtérésnek más, nyilvános jeleit tapasztalta, melyek kezdetben zavarba hozták: voltak, akik kiáltoztak, sírtak, mások

¹⁴ Ld. 1735. okt. 21-i naplóbejegyzése, in CZAKÓ (4. jz.) 19.

¹⁵ Vö. 1738. máj. 24-i naplóbejegyzése, uo. 38.

¹⁶ Wesley minden bizonnyal a 6. fejezethez írt magyarázatra gondol, amelyben Luther a „hit különös munkálkodásáról” ír. Vö. LUTHER (12. jz.) 133–134.

¹⁷ Vö. CZAKÓ (4. jz.) 36–38.

¹⁸ William Law Wesley-re gyakorolt jelentős hatásáról Wesley-nek a 1734. jún. 26-i, 1738. máj. 14-i és 20-i leveleiből (*To the Revd. William Law*), valamint Law válaszleveleiből is képet alkothatunk — az egyikben Kempis Tamás tanulmányozására is biztatja Wesley-t (*From the Revd. William Law, [May 19, 22(?), 1738]*). Ld. Frank BAKER (ed.): *The Works of John Wesley. Letters I. 1721–1739* (Vol. 25). Oxford University Press, New York 1980. 386–388, 540–550.

¹⁹ 1738. máj. 24. naplóbejegyzése, in CZAKÓ (4. jz.) 35.

²⁰ Uo. 37.

²¹ Uo. 38.

²² Vö. 1738. máj. 24-i naplóbejegyzése, uo. 39.

²³ Mintegy két héttel utazása előtt — annak voltaképpen „hitéleti” célját megfogalmazva —, Wesley a „morva Telchigget” való beszélgetésére hivatkozik naplójában: „[Miután megbékéltem Istennel,] mégis nyomott hangulatban voltam a sokfajta kísértés miatt. Megkérdeztem a morva Telchiget, mit csináljak. Ő azt felelte: «Ne harcolj ellenük, ahogy korábban tetted, hanem amely pillanatban megjelennek, menekülj Jézushoz, és rejtőzz el sebeiben.»” Uo. 39.

²⁴ Vö. 1738. máj. 24-i naplóbejegyzése, uo. 38.

nyögve földre estek, vagy szokatlan lelkesedés, hevület, rajongás lett úrrá rajtuk.²⁵ Az, hogy ez vele nem történt meg, belső konfliktusokhoz vezetett Wesley-ben. Végül arra jutott: Isten különböző módon hat az egyénre, az elnyert állapot hatásai (és talán okai) némely esetben különbözhetnek egymástól. Wesley híres prédikációjából — *A körülmetélt szív* (The Circumcision of the Heart)²⁶ — azonban kiderül, Wesley „megtéréséről” beszélni azért is konfliktusos, mert említett írása azelőtt született, hogy Luther Római levélhez írt kommentárja előszavával találkozott volna. Miért érdekes ez? Mert Wesley úgy hivatkozott e prédikációjára, mint olyan alaplővőre, melynek minden (eredeti) szava ihletett, a helyén van: „Benne van minden, amit ma is tanítok a bűntől való teljes megszabadulásról és arról, mit jelent Istent osztatlan szívvel szolgálni.”²⁷

A következő szakasz azt vizsgálja, mit tart Wesley a Krisztusnak való teljes oda-
szánásról, a megtérés lényegéről és konfliktusáról.

A kegyelem egyetemessége és a hit önmagában való értéktelensége

Wesley a Biblia lényegéről azt tartja, hogy az a hit és megváltás terminusai körül összpontosul. *A megváltás bibliai útja* (The Scripture Way of Salvation) című igehirdetésében²⁸ leszögezi: megváltás alatt nem annak az üdvösségnek előmozdítására gondol, amely a halál után válik az üdvözült tapasztalatává, hanem arra, amely Isten áldásaként „[már most] egész művére kiterjed”. Ennek két lényeges összetevője pedig a megigazulás és a megszentelődés.²⁹

A megigazulás Istentől jövő megkegyelmezés, „Krisztus vére és igazsága” a bűnök bocsánata. Ennek átélése, vagyis az újjászületés kivétel nélkül mindenkinek kínálja magát.³⁰ Az újjászületésről Wesley (egyre inkább konfrontálódva, végül szembehe-

²⁵ Wesley a szokatlan jelenségek közül némelyeket nem sorolt a megtérést követő eseményekhez. 1740. március 25-i naplóbejegyzésében a következőt írja: „Május 9-től kezdve a Sátán egészen szokatlan módon kezdte összezavarni összejöveteleink rendjét: egész sereg emberre a kacagásnak lelkét bocsátotta; komoly emberekre gyakran idegsokkszerű kacagási roham jött az igehirdetés közben.” In CZAKÓ (4. jz.) 64.

²⁶ Wesley igehirdetéseit *Az Úr a mi igazságunk. Wesley János 53 igehirdetése*. (Ford. CZÖVEK Sára). Wesley János Lelkészképző Főiskola, [Budapest]. 2003 szerint idézem. Ahol szükséges, hivatkozom még Albert C. OUTLER (ed.): *The Works of John Wesley. Sermons II, 34–70*. Abingdon Press, Nashville 1985. Uő (ed.): Vol. 2, *The Works of John Wesley. Sermons III, 71–114*. Abingdon Press, Nashville 1986. Vol. 3.

²⁷ Wesley 1765. május 14-én „egy barátjának” címzett levelében ír a számára egyik, ha nem a legfőbb alaplővőről. Vö. CZAKÓ (4. jz.) 176.

²⁸ Vö. CZÖVEK (26. jz.) 571–582.

²⁹ Vö. uo. 572.

³⁰ Wesleynél a hitről való beszéd mód gyakran utal a Böhlerrel és missziós társaival folytatott beszélgetéseire. 1738. máj. 24-i naplóbejegyzésében összegzi: „A Krisztusban való élő hit elválaszthatatlan minden múltban elkövetett bűn bocsánatának az érzésétől és minden jelen bűntől való szabadságtól. S [ehhez] szinte egy szájjal azt fűzték hozzá, hogy ez a hit ajándék, Istennek ingyen

lyezkedve a cseh–morva közösség teológiai látásmódjával)³¹ azt vallja, hogy vele „*valóságos* [általános] és *viszonylagos* [nem mindenre kiterjedő] változás következik be”.³² *Valóságosan* kapjuk meg Isten kegyelmét, és ez a „világi, ördögi, érzéki indulatot olyanná változtatja, «amely volt a Krisztus Jézusban»”.³³ A *viszonylagos* változásról pedig azt vallja, hogy a megigazulással a bűn vagy bűnre való hajlam, a kísértés nem tűnik el véglegesen: „csak elalélt, de nem halt meg”.³⁴ Vagyis „mi, akik megkaptuk Isten kegyelmét, továbbra is kísértésbe eshetünk”.³⁵ Az újjászületés *pragmája* (cselekvésszituációja) ebben az értelemben tehát nem a bűnnek meghalást célozza, hanem vele „elkezdődik a megszentelődés folyamata”, amely a bűnnek meghalást, a „test cselekedeteinek megöklését” *folyamatában* szemlélteti.³⁶ A megszentelődés folyamata bizonyos értelemben adventi: várakozó. A teljes megszentelődés, a minden bűntől való tökéletes megváltás, azaz a szeretettel való teljes betöltekezés felé tekintő várakozás. Mi a hit szerepe e folyamatban?

Wesley-nél igen különleges szerepe, jelentősége van a hitnek, ugyanis a bűnbánat, azaz az isteni szentségtől való elidegenedettség fölismerése által (egyszerre) megmutatózó hit³⁷ „eszköz”, „szolga”, amely a megigazulást és a megszentelődést előmozdítja.³⁸ Az utóbbi kettő ugyanakkor Wesley-nél elválik egymástól. A megigazulás a *befejezettség módján* van, a megszentelődés viszont a *valamivé válás módján*. Ezért beszél Wesley

ajándéka; s hogy bizonyosan kész megadni minden léleknek, aki őszintén és állhatatosan keresi”. In CZAKÓ (4. jz.) 37.

³¹ A hit természete és a predestinációtan némely vitás kérdését illetően Wesley egyre inkább bírálta a cseh–morva közösség és George Whitefield szemléletmódját. Az ezzel kapcsolatos fontosabb naplóbejegyzései: 1739. nov. 7., dec. 31., 1740. ápr. 21., 1741. ápr. 4., 21. (21-i naplóbejegyzésében részletekbe menően taglalja a cseh–morva közösségtől való elhatárolódásának okait), máj. 16., szept. 3. (ebben közli a „herrnhuti Isten Gyülekezete vezetőjének”, Nicolaus von Zinzendorffnak címzett levele kivonatát), vö. uo. 58–59, 61–63, 68–70. 72–77; JACKSON (4. jz.) 287–288, 303. Whitefielddel és a cseh–morva közösséggel való konfrontációja természetszerűen vezetett el Luther és Kálvin bírálatához is. Vö. 1741. jún. 15-i és júl. 9-i naplóbejegyzései. Uo. 296, 298–299.

³² CZÖVEK (26. jz.) 573.

³³ Uo.

³⁴ Uo.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo. 573–574.

³⁷ Az eredendő bűn mint állapot Isten eredendő szentsége miatt válik felettte igen bűnössé — és felülmúlhatóvá. Vö. Mildred Bangs WINKOOP: *A Theology of Love. The Dynamic of Wesleyanism*. Beacon Hill Press of Kansas City, Kansas City, Missouri 1972. 149–153. A bűn wesley-ánus (bizonyos értelemben: nemkálvinista) megközelítéséhez vö. még J. Kenneth GRIDER: *A Wesleyan-Holiness Theology*. Beacon Hill of Kansas City, Kansas City, Missouri 1994. 256–296.

³⁸ Wesley erről *A hit által megerősített Törvény II.* (*The Law Established Through Faith II.*) című ígehirdetésében ír: „A dolgok mai állása szerint nincs az ég alatt másik eszköz, mellyel ez elérhető [a szeretet törvényének szívben való megalapozása], ezért kimondhatatlanul áldásos az embernek, és ki-beszélhetetlen értéke van Isten előtt”, tudniillik a célja miatt, ugyanis „a szeretet Isten valamennyi rendeletének [és eszközének] a célja, egyedüli [kizárólagos] célja a világ kezdete óta egészen addig, amíg minden be nem teljesedik”. In CZÖVEK (26. jz.) 483–485.

két megtérésről, amelyek közrefogják a megigazulást: az egyik megelőzi a megigazulást, a másik pedig a megszentelődés előmozdítására irányul, amelyet szintén a hit végez el.

Mit értsünk azon, hogy a hit eszköz, sőt, hogy „minden kiválósága elvész”?³⁹ Mindenekelőtt fontos: Wesley-nél a hit nem kisajátítható, nem válik a hívő birtokává, hanem kizárólag Istentől kapott eszköz a megigazuláshoz és megszentelődéshez, s mint ilyen, egyedül Istené marad. Hogyan?

Ahogy Pálnál a Törvény *telos*-a (végcélja) Krisztus, úgy oldódik fel Wesley-nél a hit a megszentelődés megteendő útján túli *végző megszentelődésben*, a teljes szeretetben. A hit célja nem önmaga,⁴⁰ hanem paradox módon annak értéktelensége. Célja a szeretet országlása, a szeretet törvényének újraalapozása, melyre nézve a hit egyre inkább értéktelenné válik, semmi marad, mégis változatlanul dicsőséges (szent és jó):⁴¹ „A szeretet túléli a hitet [...] A hit nagyszerű célja [ugyanis az], hogy visszaállítsa azt a szent szeretetet, amelyre Isten az embert eredetileg teremtette. Bár a hit magában értéktelen, az a célja, hogy újra megalapozza szívünkben a szeretet törvényét.”⁴²

A *megszentelődés folyamata* nem más, mint helyet adni annak a megtérésnek és hitnek, amely „visszaállítja a szent szeretetet, melyre Isten az embert eredetileg teremtette”.⁴³ Wesley-nél a megszentelődés paradigmatis: bár harcosnak tűnik a kísértésekre nézve, mégsem a bűn legyőzését hirdeti, hanem a hit önmagában való értéktelenségét egyre erősítve a szeretetben való teljes megnyugvást, a hit elmaradását.⁴⁴

³⁹ Vö. uo. 483.

⁴⁰ A hit és a bizonyosság problematikájához vö. Randy L. MADDOX: *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Kingswood Books, An Imprint of Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1994. 124–128.

⁴¹ Wesley érezhetően a T/törvény funkciójára hivatkozik (fontos megjegyeznünk, alapvetően nem a szertartásokban megnyilvánuló Törvényre [a kerítéssel megerősített Törvényre], sokkal inkább az erkölcsi törvényre céloz, amelyet a hit megőriz és megerősít, míg az előbbi mellőzi — vö. *A hit által megerősített törvény I. c.* prédikációja). Egyben a Krisztus-esemény az erkölcsi törvényt is sajátosan de-formálja, vagyis helyére áll, formáját és tartalmát tekintve egyre inkább (fő)oldja, ugyanakkor támogatja és megszilárdítja azt: „A hit minden kiválósága elvész, ha a szeretettel hasonlítjuk össze. [...] A hit minden dicsősége, mielőtt megszűnne, abból származik, hogy a szeretetet szolgálja. Isten ezt a nagyszerű ideiglenes eszközt rendelte erre az örökkévaló célra.” In CZÖVEK (26. jz.) 468–469, 483.

⁴² Uo. 485.

⁴³ Uo.

⁴⁴ A megszentelődés Wesley-nél bizonyos értelemben a hit elmúlását célozza, míg a végző megszentelődés a hit elmúlása eseményének betetőzése, a hit *telos*ának korszaka: „A hit teljesen el/[le]-marad, helyét a látás foglalja el Isten örökkévaló jövendölése szerint (Faith will totally fail; it will be swallowed up in sight, in the everlasting vision of God).” Uo. 483; John Wesley: *The Law Established through Faith, II.* In OUTLER (26. jz.) Vol. 2. 38. Wesley-nél a végző megszentelődést célzó megszentelődés módszere, technikája a Magasságos törvényének megerősítése a szívben, amely lehetővé teszi a hitnek, hogy „belsőleg is munkálkodjék a szeretet által”. Vö. CZÖVEK (26. jz.) 486.

Wesley módszeressége

Wesley jelentős hatását a modern társadalomszemléletre többen megállapították.⁴⁵ A prédikátor valóban nagy érdeklődéssel figyelte környezetét. Bőségesen módjában állt ez abban az értelemben is, hogy számítások szerint nyolcvanöt éves koráig csak lóháton mintegy négyszázezer kilométert tett meg (1750. június 15-i naplóbejegyzése alapján leghosszabb lóháton megtett útja egyetlen nap alatt „ötven régi ír mér-föld”, hozzávetőleg száznegyven kilométer), gyakorlatilag bejárta a brit szigeteket. Mindeközben folyamatosan olvasott, írt, mintegy negyvenötezer prédikációt mondott el (ha a gyakori helyzet úgy kívánta, az elsőket reggel ötkor kezdte), s társadalmi származásukra nem tekintve intenzív kapcsolatra törekedett mindazokkal, akik hallgatták, vagy mozgalmának tagjai voltak. Még életében háromszáz utazó és ezer állomásozó, többnyire laikus prédikátora volt — közöttük, Wesley őszinte érdeklődését is kiváltva, olyan is, aki ágyban, alvás közben is prédikált —, s rajtuk keresztül, az általuk szervezett, összefogott és felügyelt társaságokban és a folytonosan rendezett konferenciák jóvoltából körülbelül százhuszezer emberrel lehetett kapcsolatban. Nyitottságára jellemző, hogy a több mint kétszáz kötetre rúgó életművében foglalkozik Anglia történetével, biológiával, orvostudománnyal, elektromossággal, egészségüggyel. Intézményeket, fiúiskolákat alapított (szigorú szabályokkal), ingyenes gyógyszertárat nyitott, fonóműhelyeket rendezett be szegényeknek. A mozgalmában résztvevő tagokat „társaságokba” (*societies*) szervezte, majd „osztályokat” (*class*) hozott létre, melyeket a „társaságok” alá rendelt. Minden társaságnak felelős vezetője volt. Valószínűleg Böhler és a herrnhutiak hatása, hogy a „társaságok” és „osztályok” tagjai hetente találkoztak, hogy egymás hitélete felől érdeklődjenek, arra nézve erősítsék egymást, megvallják bűneiket, imádkozzanak egymásért, tanulmányozzák a Szentírást és dicséreteket énekeljenek. A csoportokat a vezetők gyakorta végiglátogatták, hogy a tagokat, csoportvezetőket ellássák tanácssal, és összegyűjtsék a szövetségnek szánt adományokat.⁴⁶

Wesley rendelkezése alapján a „metodista” összejövetelek nem ütközhettek az anglikán egyház által meghirdetett helyi istentiszteletek, programok időpontjaival. Noha a cseh–morva közösség formák, szabályok és dogmák nélküli archaizmusa

⁴⁵ Vö. John Wilkins SIGSWORTH: *World-Changers. Karl Marx and John Wesley. A comprehensive up-to-date comparison (lives, thought, activism and influence) of two of modern history's most effective World-Changers. An Anniversaries Contribution. 1983: Centennial of Death of Marx. 1984: Bicentennial of Founding of American Methodism.* Easingwold Publications, Stirling, Ontario, Canada 1982. 72–75, 99–101, 251–254, 272–283; R. Duane THOMPSON: „The Responsibility of God's People”, in Charles W. CARTER [et al. ed.]: *A Contemporary Wesleyan Theology. Biblical, Systematic, and Practical.* (Vol. 2). Schmul Publishing Company, Inc., Salem, Ohio. 1992. [693–704], 705–710, [710–732.]

⁴⁶ Wesley mozgalmának megszervezése döntően a Fetter Lane-en szerveződött szövetség alapszabályára és Wesley herrnhuti élményeire támaszkodott. Ld. 1738. máj. 1-i naplóbejegyzés, in CZAKÓ (4. jz.) 23, JACKSON (4. jz.) 132–133.

mélyen érintette (ld. naplója 1736. február 28-i bejegyzését),⁴⁷ anglikán lelkészként, oldalán a *The Book of Common Prayer*-rel⁴⁸ mégis hirdette az anyaegyházhoz való tartozás szükségességét. Az egyház integritását tartotta szem előtt annak ellenére, hogy számos anglikán lelkész nem engedte templomába igét hirdetni. Jellemző egyházához való hűségére az 1787. július 28. keltezett naplóbejegyzése (nyolcvanöt éves volt ekkor): „Konferenciánk megkezdődött [Leedsben]: mintegy száz prédikátor vett rajta részt, s Mesterünk soha nem volt ilyen nyilvánvalóan közöttünk. Az egyháztól való elszakadás kérdését vizsgáltuk meg részletesen; mindnyájan egy lélekkel el-leneztek ...”⁴⁹ Hogy röviddel halála után a „methodista mozgalom” mégis elvált az anglikán egyháztól és önálló egyházzá szerveződött, azt bizonyosan az mozdíthatta elő, hogy „methodistáit” sajátosan „civilizálta”, önállósította. Mozgalmát családként azonosította,⁵⁰ s a csoportokat, valamint tagjait (Isten gyermekeit — *The children of God*) állhatatosságra, tiszteletre és önállóságra biztatta. Ez utóbbi a szegények, elesettek, börtönökben sínylődők segélyezése, támogatása, az adománygyűjtés, egymással s másokkal való kapcsolattartás (hívogatás) területén nyilvánult meg különösen.

Végezetül úgy látjuk, hogy Wesley számos érzékelhető civilizatórikus-emancipációs törekvése nem a regnáló társadalmi berendezkedés felforgatását tűzte ki céljául. Ő az egyház falain belül dolgozott és halt meg. Wesley tisztán látta kora súlyos, sarkalatos problémáit (a kulturális egyenlőtlenségeket, a nagyvárosok lakóinak magárahagyatottságát, az elviselhetetlen terhek alatt nyögő emberek nyomorúságát, egzisztenciájuk, környezetük sorvadását, a rabszolgaságot). Mindezek okát azonban nem a tökéletlen államban, hanem az emberek (akár az állam vezetőinek) hitetlenségében, istentelenségében látta. Mozgalmának híveit így intette: „Még a keresztények sem olyan tökéletesek, hogy szabadok lennének a tudatlanságtól, vagy tévedéstől, s tegyük hozzá: gyengeségtől [...] Nem remélheti senki, hogy tökéletesen megszabadul tőlük, amíg lelke vissza nem tér Istenhez, aki adta. [...] A keresztény tökéletesség pedig azt jelenti, hogy nincsen olyan tökéletesség a földön, amely ne gyarapodhatna.”⁵¹

⁴⁷ Vö. 1736. február 28. naplóbejegyzése, in CZAKÓ (4. jz.) 22.

⁴⁸ Vö. John DRURY: *John Wesley and the Shaping of Liturgical Time*. [2011] Drurywriting.com/john/Wesley%20and%20Time.htm (Letöltve: 2012. ápr. 7.)

⁴⁹ Uo. 240.

⁵⁰ Ld. John WESLEY: „On Family Religion”, in OUTLER (26. jz.) Vol. 3, 334–346.

⁵¹ John WESLEY: „A keresztény tökéletességről”, in CZÖVEK (26. jz.) 533.

Az indián pajé, a jezsuita atya, a protestáns lelkipásztor és az evangelizáló prédikátor

Missziós stratégiák a modernkori Brazíliában az indiánok között

Rákóczi István

Brazília spirituális meghódítása, amely egyben a koloniális tér és politikai hálózat globális kiterjesztése, jórészt az európai hatalmi viszonyok függvénye volt. A földrajzi tér, annak területi szellemisége ugyanakkor visszahat a kereszténység minőségére, amelyben a „nagy parancsolat” — „Elmenvén azért tegyetek tanítványokká minden népeket” (Mt 28,29a) — megvalósul. A jelen tanulmány címében ígért főbb missziós stratégiák diakrón vizsgálata éppen ezért kiegészül a bennszülött kultúra azon jegyeinek vizsgálatával is, amelyek szorosan összefüggenek fenti tárgyunkkal. Megjegyzem, az első „misszionáriusok” — lásd az Apostolok cselekedeteiben s az apostolok, különösen Pál levelezésében — maguk is szólnak a misszió és az őshonos pogány, értsd: nem zsidó kultúra új és összetett viszonyáról, amelyben a tanítvánnyá tétel megvalósul. Sokszor ez maga sem volt mentes értékítéletbeli elemektől — elég csak a Titushoz írt levél 1,12-re gondolnunk: „Azt mondta valaki közülök, az ő saját prófétájok: A krétiak mindig hazugok, gonosz vadak, rest hasak.” Ezek a negatív toposzok az Újvilág indiánjainak jellemzésébe is átkerülnek. „E bizonyág igaz” — folytatja Pál apostol; és az antropológia, etnográfia alapjait lerakó, sokszor a különböző kultúrák találkozásának, érintkezésének első formáit kialakító misszionáriusok¹ hasonló indítékokból nyúlnak e másság jeleihez. *Mutatis mutandis* az indián pajé maga is „az ő saját prófétájuk” körébe tartozik, és nem csak szellemi ellenfél, hanem, paradox módon szinte egy új, „inkulturált” evangélium „társszerzője”. Az egyfajta törzsközi — mai szóval „utazó szolgálatot ellátó” — vándorpredikátor indián szellemi tekintélyek nemegyszer nyújtanak ugyanis a jezsuita misszionáriusnak formai és olykor tartalmi iránytűt is. Cardim atya² például a nyelv fegyverét mesterien használó vezetőket ismeri fel bennük, akik „hajnalban, a függőágyban” személyre szólóan, majd „házanként” prédikálnak, a vadászatot, halászatot és gyűjtögetést kiegészítő „földműves munkára buzdítanak” és a „hadiszerencséről” szólnak. A jezsuita szent-

¹ José Júlio GONÇALVES: „Contribuição dos missionários para o desenvolvimento da Antropologia” [A misszionáriusok hozzájárulása az antropológia fejlődéséhez], *Studia* LIII (1994) 103–146.

² Fernão CARDIM: *Tratados da Terra e Gente do Brasil* [Brazília földje és népe]. Ed. moderna organizada por Garcia R. Editora da Universidade de São Paulo — Editora Italiana, São Paulo — Belo Horizonte 1980. (Col. Reconquista do Brasil) (eredeti első kiadása 1593) 146 és 152–153.

beszédük üzenete ugyancsak ezekre az elemekre épít.³ Cardim páter megjegyzi, hogy a jezsuita prédikációs szolgálat az udvarházak telepeseit és az ültetvények négereit is lefedi, és az utóbbiakhoz egy rendtársa „guineai nyelven” szólt.⁴ A nyelvi kérdés az indián misszióban is fontos szerepet kapott. Nyugat-Afrikával ellentétben Brazíliában nem alakult ki valamiféle kreol, portugálba oltott helyi nyelv, hanem egy ún. „jezsuita tupi” jött létre, amely „língua geral”-lá vált (általános nyelv), vagyis olyan „indián eszperantóként” működött, amely nemcsak a vallási célú portugál–indián, hanem a „civilizálást”, utóbb még az indián–indián törzsközi kommunikációt is szolgálta. Anchieta atya a brazil partok mentén leginkább beszélt nyelv(ek) első leírójaként egyben a tupi filológia megteremtője volt. Rendtársa, Pero de Magalhães Gândavo pedig útjára indította az alábbi örökzöld, sűrűn idézett közhelyet. „Eme pogányság nyelve mind az egész tengerparton egyféle: és hiányzik belőle e három betű — ti. nincsen meg benne sem az F, sem az L, sem az R, ami azért borzasztó, mert így nincsen Fé (Hit), Lei (Törvény) és Rei (Király) közöttük, ezért is élnek az Igazság híján és oly rendetlenül.”⁵

A „redukciók” (missziós telepek)

Talán ezért sem bízták az atyák a Gondviselésre a munkájukat, és alkották meg azt a missziós modellt, amelyet a történelem „redukció” néven ismer. Ha ezt a szót a kémiai használt jelentésében vesszük (egy vegyületből az oxigén elvonását jelenti), azt állíthatjuk, hogy a jezsuita ültetvényes missziós telep az indián törzseket megfosztotta a természetes közegüktől és környezetük tevékenységi formáitól, miközben nyelvileg és kulturálisan is úgymond „disszociálta” (azaz megfosztotta társadalmi gyökereitől) az egyetlen közös faluba terelt különböző törzseket. Felvétel értelmében véve a „redukciót”, ez az evangelizálás újfajta műhelye (de értsd „mű helye” is) volt, amelynek az értelmezése meglehetősen szélsőséges maradt.⁶ Az „aldeamento” néven ugyancsak ismert jezsuita egybe- és/vagy kényszerletelepítés vallási értelemben is ellentétes volt az indián nomadizálás hagyományával. A guaraní törzsek elvándor-

³ Marina MASSIMI: „A pregação no Brasil colonial” [Igehirdetés a gyarmati Brazíliában], *Varia Historia* XXI/34 (2005) 417–436 (419).

⁴ Az anyaországban sem volt sokkal sikeresebb a behurcolt afrikai rabszolgák nyelvi asszimilációja, Saunders adatai szerint a század végén tolmácsokat kellett alkalmazni Lisszabonban az utolsó kenet kiszolgáltatásakor. A. C. de C. M. SAUNDERS: *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal 1441–1555*, Cambridge University Press, 1982 (lásd a „Blacks and Christianity” című fejezetet, 149–164).

⁵ E nézeteket rendszerezi és idézi António Luís FERRONHA — Mariana BETTENCOURT: „A via láctea da Lusofonia” [A portugálajkúság tejútrendszere], in *Atlas da língua Portuguesa na História e no Mundo* [A portugál nyelv a történelemben és a nagyvilágban]. Imprensa Nacional — Casa da Moeda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, União Latina, Lisszabon 1992. 72–92 (80–81).

⁶ Ld. Daniel SANTAMARIA: *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las misiones jesuitas de las selvas sudamericanas, siglos XVII y XVIII* [A dohánytól a tömjénig. Redukció és áttérés a dél-amerikai erdei jezsuita missziókban]. Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, San Salvador de Jujay 1994.

lása Brazília belső területei felé nemcsak ösztönös védekezés volt az erősebb behatolóval szemben, hanem törzsi hitviláguk eleme is. Az ún. „terra sem mal” (a gonosztól mentes föld), valamiféle földi paradicsom, az „éden” démonmentes övezetének keresése, kutatása⁷ e törzsekben régi gyakorlat volt.

A már idézett ún. „missziós parancsolat” második felének a rendszeres gyakorlása (Mt 28,29/b) sem volt egyszerű. A vízkeresztséget az indiánok — mert az immunrendszerük máshogyan (vagy sehogyan sem) reagált a fehér (és fekete) ember által hordozott vírusokra, kórokozókra — a halállal asszociálták, és legtöbbször közvetlenül elköltözésük előtt vetették csak alá magukat a keresetségnek. Hitviláguk más elemei a teológiai elvonatkoztatásokat (az ostyában az átlényegülést) azért fogadta be nehezen, mert azt maguk egy más gyakorlat részeként művelték, mi több, a rituális emberevés meghatározója volt az őshonos hagyományoknak.

Amíg a São Paulo-ba tartó első katolikus misszionáriusok éppen rituális áldozattá válnak, Hans Staden „a maga reformált hite imája erejének köszönhetően” csak leírja, és nem elszenvedi az androfágiát.⁸ Ezzel hosszú időre és nemcsak a lutheránus/kálvinista kultúrkörben, de szerte a katolikus világban is megteremti a mély gyökeret vert brazil=kannibál indiánképet.⁹ A szó szoros értelmében is képről beszélhetünk, hiszen műve 1557-es kiadásának fametszeteit az emberevő „trópusi barbecue”-ről évszázadok múltán is terjesztik még röplapok, átvételek¹⁰ és új kiadások. Ez a főleg a tupinambák szokásaiból később általánosított indiánkép a francia Jean de Léry és André Thevet műveiben is megtalálható kisebb változtatásokkal, mígnem a XVII.

⁷ Az éden metaforikus és szó szerinti értelmezése között ugyan hatalmas a szakadék, de a jezsuiták maguk is tettek azért, hogy az „elveszett zsidó törzsek” és a „földi paradicsom” mítoszai az Újvilágba átkerüljenek, ami egy hagyományos szent-háromtagú Európa–Ázsia–Afrika világgép felrobbantásával párhuzamos. Ld. Sérgio BUARQUE DE HOLANDA: *Visão do paraíso. Os motivos edénicos na descoberta e colonização do Brasil* [Látomás a paradicsomról. Édeni motívumok Brazília felfedezésében és gyarmatosításában]. Editora José Olympio, São Paulo 1969². A guaraní hitvilághoz ld. a téma másik klasszikus művét: Hélène CLASTERS: *La terre sans mal. Le prophétisme Tupi-Guarani* [A Gonosz nélküli föld. A tupi-guarani prófétai szolgálat]. Éditions du Seuil, Paris 1975.

⁸ A dolog kifordítása sem érdektelen. Mivel a rituális emberáldozatoknak éppen a rituális eleme a fontos, ha egy indián a hadifoglyát megeszi, nem az éhségét csapja el, hanem annak olyan tulajdonságait építi be magába, mint pl. a bátorság. Alkalmassint Staden nem volt ebből a szempontból „kíváncsi”, bár leginkább az menthette meg az életét, hogy tudása elfogóinak még hasznosnak bizonyult. Szakirodalmi hivatkozás helyett most elég a *Hans Staden* című brazil filmre utalnom (rendezte Luiz Alberto Pereira, 1999), amely éppen ezzel a bizarr interpretációval játszik.

⁹ István RÁKÓCZI: „A construção da imagem do Brasil na Hungria (séc. XVII–XVIII.)” [Épül Magyarország Brazília-képe (XVII–XVIII. század)], *Actas do Congresso Luso-Brasileiro: Memórias e Imaginários*. Vol. I. Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisszabon 2000. 27–36.

¹⁰ A leghíresebb Théodor de Bry (1593) *Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Brésil*-jának képanyaga, amely átkerül Thevet művébe is. A reneszánsz kori indiánkép hanyatlásához ld. Yobenj Aucardo CHICANGANA-BAYONA: „Os Tupis e os Tapuias de Eckhout: o declínio da imagem renascentista do índio” [Tupik és tapuiák Eckhoutnál: a reneszánsz kori indiánkép hanyatlása], *Varia História* XXIV/40 (2008) 591–612.

század elején Claude Abbeville művével jóformán együtt Franciaországba is eljutnak maguk az élő — a maragnoni kapucinus misszióban megkeresztelt — indiánok.¹¹ A vallásháborúk idején úgy a francia hugenották, mint az anglikán államvallás nyomása elől új kolóniát kereső ír katolikusok végső menedékként tekintettek ugyanerre a területre. Ebben a kontextusban érdekes utalni Zrínyi Miklós intelmére is: „Úgy halom Brazíliában elég pusztaság van, kérjünk a spanyol királytól egy tartományt, csináljunk egy coloniát, legyünk polgárrá.”¹² Így vagy úgy, akár az „Antarktikus Franciaország”, akár más, nemzeti vagy vallási indíttatású exodus áll e gyarmati próbálkozások hátterében, ezek a telepek olyan zárványok maradnak csupán, ahol missziós stratégiáról nem, hanem csupán a túlélés hittel kapcsolatos szerepéről beszélhetünk.¹³ Nem így „Észak-kelet Brazília” esetében, ahol a hollandok „párhuzamos” gyarmati jelenléte egyben egy párhuzamos új vallási koncepcióval párosult. Mielőtt ezt elemeznénk, egy megjegyzés még a vallási tolerancia tárgyában. A jezsuita atyákat ugyan kiűzik a holland területekről, a katolikus vallásúakat azonban nem, így először itt valósul meg Brazíliában egy addig ismeretlen jelenség, a kereszténység vallási pluralizmusa. Ennek talán legnagyobb haszonélvezői azok a zsidók voltak, akik az Újvilág első zsinagógáját¹⁴ itt hozzák létre, amely legalább annyira egzotikusnak tűnik, mint maga a „Guanabarai Hitvallás” (1558), amely ugyancsak első a maga nemében.¹⁵

A holland missziók

Ugyan van,¹⁶ aki sommásan azt állítja, hogy a Pernambuco területén negyedszázados holland gyarmatosítás nem hozott érdemi újdonságot az indián missziológiában, de

¹¹ João MEDINA: „A América em pessoa: representação mental e icônica do Novo Mundo no imaginário europeu desde o séc. XVI” [Amerika személyesen: az Újvilág mentális és ikonikus reprezentációja az európai képzeletvilágban a XVI. századtól kezdve], *Clio. Faculdade de letras da Universidade de Lisboa* XIV (2006) 289–348.

¹² ZRÍNYI Miklós: *Az török Áfium ellen való orvosság*. Magvető Kiadó, Budapest 1981. 50–51. Az eredeti helyesírással. A mű 1663-ban, a portugál nemzeti függetlenség helyreállítása után íródott.

¹³ Jorge COUTO: *A construção do Brasil* [Brazília megépítése]. Cosmos, Lisszabon 1995. Szűkebb témánk szempontjából is fontos alcíme: *Ameríndios, Portugueses e Africanos do início do povoamento até a finais de Quinhentos* [Amerikai indiánok, portugálok és afrikaiak a korai betelepedéstől a XVI. század végéig]. 244–249.

¹⁴ A Kahal Zur Israel 1636-ban a holland tolerancia nevében felváltja a házanként működő közösségeket. A ma is látogatható zsinagóga (zsidómúzeum és dokumentációs központ) történetének izgalmas utóélete között hajdani tagjainak a mai New Yorkba történt menekülése említhető a portugálok győzelme és a hollandok kiűzése után.

¹⁵ A hitvallás jelentőségén túl tárgyalja a „Brazília mint menedék” toposzát is Frank LESTRINGANT (ford. Ann Blaire): „Geneva and America in the Renaissance: The Dream of the Huguenot Refuge 1555-1600”, *The Sixteenth Century Journal* Vol. 26/2 (1995 nyara) 285–295.

¹⁶ Maria Aparecida de ARAÚJO BARRETO RIBAS: „Edificando sobre fundamento alheio: a catequese calvinista no Brasil colonial (1630–1654)” [Más alapokra építeni: a kálvinista katekézis a gyarmati Brazíliában (1630–1654)]. <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/MABRibas.pdf>.

ez az álláspont nem igazán tűnik megalapozottnak. Az ugyan igaz, hogy „a megfeleltetések rendszere már kész: Isten az Pai Tupá. Fogalmak, szókinsz, dogmák megállapítást nyertek. A pedagógia adott, az ige hirdetése folyik.”¹⁷ Az alap bár lehet közös, de a protestáns gyakorlat elve mégiscsak más. Először is a hollandok megkülönböztették a tapuiákat, akik az ún. „vadak”, azoktól az akkulturált indiánoktól, akik nemcsak „civilizáltak”, hanem jogalanyai a gyarmati alkotmányozásnak. Az 1629-es, 1636-os és 1645-ös törvények őket *braziloknak* hívja és szabadokká nyilvánítja. Mi több, szolgai és/vagy fél-rabszolgai helyzetüket a portugálok ültetvényein is egyaránt törvénytelennek tekintve, az indiánok joggal tekinthettek az újabb gyarmatosítóra mint a felszabadítójukra. Ez olyannyira igaz, hogy noha az indián-afrikai vegyes házasságok rabszolga házasfelét még nem szabadítják fel, de gyermekeik már szabadnak születnek.¹⁸ Politikai vonatkozásban — igaz a portugál telepések ellenük folytatott háborújának közvetlen árnyékában — az indiánok saját „országgyűlést” tarthatnak és saját közigazgatásuk élén saját indián, bennszülött vezetőik állnak.¹⁹ Ugyanakkor a pernambuco-i felkelés egyik kortárs forrása, Pierre Moreau szerint „a jezsuiták dicséretre méltóak azért, mert megalkottak egy olyan helyesírást, amely a nyelvüknek minden szavát és mondását a bennszülöttekéhez közeli kiejtéssel képes lejegyezni, a mi betűink készletével. (...) a hollandok is megtartották ezt mindvégig, ige hirdetőik és iskola mestereik az evangelizáció során ezt használták a keresztény vallás oktatásában.”²⁰ Erre a nyelvre kezdődik el a Biblia fordítása, amely korántsem teljes, de kivonatos történetei először adnak az „értelmi” megtérésre egy új lehetőséget Brazíliában. A fordító, Johannes Eduardus angol lelkipásztor ezzel az ún. tanító-misszió megalapozója. A spanyol protestáns Dionísio Biscareto, akinek holland felesége van, Iparecericán, Goiana legnagyobb településén térít, míg Vicentinus Soler, aki a főváros, Recife francia gyülekezetének a pásztora, megalkotja a „brazilianizálás” teóriáját.²¹ Ez a „vad” indiánok-

¹⁷ Uő. A szerző maga is módosított ezen a doktori értekezésének — *O leme espiritual do navio comerciante. A missão calvinista no Brasil Holandês (1630–1654)* [Szellemi kormánylapát kereskedelmi hajón: kálvinista térítés Holland Brazíliában 1630–1654] — 2. fejezetében tett sommás megállapításon. http://www.bdtnd.ndc.uff.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2194 (letöltve 2012. április 20.).

¹⁸ Az ún. „szabad méh” elvének újabb megjelenésére az immár független Brazíliában 1871-ig kellett várni, amikor is a folyamatos brazil rabszolgafelszabadítás első lépéseként kimondják, hogy a rabszolgák gyermekei már szabad embernek születnek meg.

¹⁹ Az itapecericai gyűlés 120 indián résztvevője 1645-ben Itamaracá élén Carapebát, Rio Grande élén Antônio Paraupabat, Paraíba élén Pedro Potit erősíti meg. Az utóbbi unokatestvérével folytatott levelezésére még visszatérünk. Vö. Frans Leonard SCHALKWIJK: „Indios protestantes no Brasil holandês” [Protestáns indiánok Holland Brazíliában], *História Viva* IV (2004). http://www2.uol.com.br/historia/viva/reportagens/indios_protestantes_no_brasil_holandes_imprimir.html.

²⁰ Pierre MOREAU: *Histoire des derniers troubles du Bresil. Entre les Hollandois et les Portugais*. Párizs 1651. 84.

²¹ Ld. Francisca Jaqueline DE SOUZA VIRACÃO: „A Igreja de Potiguara: A saga dos índios protestantes no Brasil Holandês” [A Potiguara Egyház. Holland Brazília protestáns indiánjainak története], *Revista Historiar* II/1 (2010). www.uvanet.br/historiar/.../01_igreja_potiguara.pdf (letöltve: 2012. április 20.).

nak „brazillá”, azaz civilizálttá, vallási értelemben pedig kereszténnyé tétele. Paraíba indiánjai 1638-ban kérnek prédikátort, és David van Doreslaer személyében először történik klasszikus „kiküldetés”, mégpedig az indiánok Maurícia településére. Ő volt az, aki összeállította a protestáns térítő tevékenység egy fontos, de mára elveszett kordokumentumát *„Uma instrução simples e breve da Palavra de Deus nas línguas brasileira, holandesa e portuguesa, confeccionada e editada por ordem e em nome da Convenção Eclesial Presbiterial no Brasil, com formulários para batismo e santa ceia acrescentados”* (Isten szavának egyszerű és rövid tanítása brazil, holland és portugál nyelven, amelyet Brazília Egyházi Presbitériumainak Konventje nevében és parancsára maga állított össze és adott ki, a keresztséggel és az úrvacsorával kapcsolatos eljárásokkal egyetemben) címmel. A többnyire csak „háromnyelvű katekizmus” néven ismert mű keletkezéstörténete azonban ismert. Az 1641-ben Dortsban megjelent szöveg többször átiródik, amiért szerzője szabadkozik: „A brazilok egyszerűsége egy olyan, kissé gyerekes oktatási módot igényelt, és ehhez kellett igazítani a munkát. Ezen túlmenően nem volt lehetséges az úrvacsorai ígéret szó szerint is átültetni, mert a brazil nyelv olyan barbár, hogy teológiai gondolatok átvitelére alkalmatlannak bizonyult”.²² Természetesen az úrvacsora más kellékei, a kenyér és a bor nem kevesebb vitát gerjesztettek a dél-amerikai térítésben²³ azzal, hogy vajon a manióka lisztből készült pogácsa és a nyállal erjesztett *caxaxi* tekinthető-e még egyáltalán az Úr Jézus testének és vérének?

A pümkösi újprotestantizmus

A református vallásban mindenesetre kevesen maradtak meg az indiánok közül, hiszen a korábbi katolikus misszió után a protestánsoké is „államegyháznak” bizonyult Brazíliában: a hollandok kiűzése után bizony ezeket is „benőtte az őserdő”. Pedro Poti azonban, aki egyike a még 1625-ben Hollandiába átkerült hat potiguara indiánnak, akik nyelvi és hitbeli tanítást is kaptak, kitartott protestáns hite mellett, amikor a portugálokkal szemben éppen húsz évre rá az ő törzse is elbukott holland hittársai védelmében. Az unokatestvérével, a katolikusnak s a portugálok oldalán megmaradt Filipe Camarão-val való megható levelezése,²⁴ illetve a Szent Hivatalnál tett vallomásai arról győznek meg ma is, hogy valóban megtért és hű maradt új életelveihez. Európába, most Lisszabonba vezető második, az inkvizíciós eljárásra szállító hajóútján érte a halál — a tengeren.

²² Az 1642. június 15-én kelt levelet idézi Frans Leonard SCHALKWIJK: *Igreja e Estado no Brasil holandês. 1630-1654*. [Egyház és Állam Holland-Brazíliában, 1630–1654] FUNDARPE, Recife 1986. 323.

²³ Carlos Rodrigues BRANDÃO: „Os Guarani: índios do Sul — religião, resistência e adaptação” [Guaraní: a déli indiánok — vallás, ellenállás és adaptálás], *Estudos Avançados* IV/10 (1990). <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141990000300004> (letöltve: 2012. április 20.).

²⁴ Az amszterdami levéltárban őrzött levelezés digitalizált változata elérhető: <http://www.ufgd.edu.br/centrodoc/downloads/cartas-tupi>.

A tengeren túl azonban ott volt egy másik Európa is, ahonnan új protestáns bevándorlók demográfiai hulláma is partra vetette Brazíliában a kivándorlás XIX. századi szele. Egyelőre anélkül persze, hogy bármiben is meghaladták volna XVI. századi protestáns elődeiknek vallási/kulturális „zárvány-létét” Brazíliában, hiszen ezek is csupán a bevándorló közösségek „nemzeti” egyházaiként maradtak fent. A XX. századra a jórészt kipusztult brazil indiánok ősi földje modern nemzetté, a világ legnagyobb katolikus államává szerveződött. A kontinensnyi országban azonban ekkor egy újabb szellemi paradigmaváltás következett be, amely jelentősen átrajzolta az ország vallási térképét.²⁵ Az angolszász ún. bibliatársaságok missziós hagyományait követve, 1905-ben Svédországból érkezik az a két pünkösdi misszionárius Brazíliába, akik egy „kijelentés” után („Pará, Pará” vélik hallani) az egyszerre gyakorlatias és szellemi brazil kultúrára komoly hatást gyakorló *evangélico* hit elveit prédikálják.²⁶ Az ezredfordulón már több mint húsz millióan követték őket, és az elmúlt tíz év gyülekezetnövekedési statisztikái szerint a lakosság 20%-át kitevő *evangélico* közösség jelen van mára a politikában, a médiumokban.²⁷ A vallásszociológiával foglalkozó szakirodalom leginkább az ún. *kontextualizált evangélium* néven ismert gyakorlatukat emeli ki, amellyel különböző, karizmatikus gyűjtőnéven is ismert áramlataik a szekularizálódott nagyváros betondzsungele mellett a „hagyományos missziós” területeket is elérik.

Annak ellenére, hogy az edinburgh-i első tanácskozásukat követően az Egyházak Világtanácsa 1910-ben még úgy vélte, hogy a már katolizált világot nem kell „újra-evangelizálni”, a következő, panamai konferencia 1916-ban ezzel ellentétes álláspontra helyezkedett. A metodista-fundamentalista protestáns észak-amerikai egyházak ettől kezdve különös figyelmet szenteltek annak, hogy az „oikumené” mellett a „kozmoszt”, vagyis a „lakott világ” után az őserdők „ékes földjét” is elérje az evangélium — legalább a saját földrészükön. Mindezt a római katolikus egyház kihívásnak és támadásnak tekintette, és 1992-ben, Amerika felfedezésének ötszázadik évfordulóján, jelképesen éppúgy, mint gyakorlati módon új „katolizálásba” kezdett.²⁸

²⁵A statisztikai adatok vallási szokásokkal kapcsolatos változásai nyomon követhetők az Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Brazil Földrajzi és Statisztikai Hivatal) — ld. www.ibge.gov.br — számsoraiból. Számos tanulmány, köztük e sorok írójának itt most hivatkozni nem kívánt írása is értelmezi azt a jelenséget, amelyet tágabb összefüggésbe David B. BARRETT helyez: „Annual Statistical Table on Global Mission: 1996”, *International Bulletin of Missionary Research* XX/1 (1996) 24–25.

²⁶Ld. összefoglalóan Ralph MARTIN (ford. Zajkás Péter): *Mit mond a Lélek?* Lélek és Élet Alapítvány, Budapest 1997.

²⁷L. István RÁKÓCZI: „Política y evangelio (Notas de sociología de religión sobre el contexto político-espiritual de las elecciones presidenciales de 2002 en el Brasil)” [Politika és evangélium (vallásszociológiai megjegyzések a 2002-es brazil elnökválasztás politikai és szellemi közegéről)], in FISCHER Ferenc — KOZMA Gábor — Domingo LILÓN (szerk.): *Iberoamericana Quinceeclesiensis* 2. Pécsi Tudományegyetem Latin-Amerika Központ, Pécs 2003. 301–314.

²⁸Magyar nyelven ld. BENKŐ Antal: „Az evangelizálás irányelvei Brazíliában”, *Távlatok* 8. szám, 1992. karácsony, 508–515. <http://www.tavlatok.hu/38elottiek/tavlatok08.htm> (letöltve 2012. április 20.).

Mindez azonban az általunk felvetett témának csak a kereteit jelenti, hiszen figyelmünk tárgya változatlanul az indiánok közege.

Az első presbiteriánus misszionáriusok 1859-ben az Egyesült Államokból érkeztek Brazíliába, s komoly szerepet játszottak egy új, egyetemi elit képzésére helyezve a hangsúlyt. Tipikusan észak-amerikai felekezeti szemlélet (egy név, egy gyülekezet, egy hitvallás, egy lelkiség)²⁹ jellemzi útjukat, mígnem száz év múlva, az 1950-es évek Hit missziói „a végidővárás terhe alatt” ezzel ellentétes pályára állnak. A missziós nyelvi felkészítő *Summer Institute of Linguistics* és az indiánok felé forduló *New Tribes* brazil kiadásai, a SIL (Sociedade Internacional de Línguas) és az MNT (Missão Novas Tribos) mellett fellépnek új, helyi, szervezetek (*Missão Evangélica na Amazônia*, MEVA), amelyek ügynökségek és felekezetfeletti módon intézményesültek.³⁰ Közös jellemzőjük, hogy nem külső (az európai vagy észak-amerikai) kész mintákat kívánják követni, hanem „Isten országának egyediségét” kívánják az indián kultúrákban megragadni és érvényre juttatni. A megtérés életmódváltó jellege miatt keletkező kulturális szakadékokat, az indián identitás teljes elvesztését az eredeti törzsi kozmogóniának és a bibliai párhuzamoknak a hangsúlyozásával hidalják át.³¹ Még nem tudni valójában, hogy ez a folyamat posztmodernnek tekinthető iskola-e, a maga összes csapdájával, vagy hatékony és új indiánmissziós modellnek bizonyul, annyi azonban biztos, hogy a szűkülő őserdő-övezet egy eddig soha nem tapasztalt, összetett átalakulásai a figyelmet újra az indián keresztények felé fordították.³² Ezzel együtt elindult egy kíváncsnak tartott fejlődési séma (misszió — helyi egyház — indián misszió)³³ keretei között a bennszülött kereszténnyé válás megújult tartalmának vizsgálata is, amelyhez jelen tanulmányom a maga távoli, szerény módján, a *misszió* történelmi mintáinak összehasonlításával kíván csatlakozni.

²⁹ Ld. Ronaldo de ALMEIDA: *Missões Evangélicas em Áreas Indígenas* [Evangélico missziók indián rezervátumokban], <http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/6/6-Almeida.pdf> (letöltve: 2012. ápr. 20.).

³⁰ Amazóniában összesen 262 misszió működött az adatfelvétel időpontjában, ebből 84 volt a katolikus, 178 az ún. „evangélico” misszióknak a száma. Ld. Marina KHAN: *Levantamento preliminar sobre a presença de organizações religiosas em áreas indígenas da Amazônia Brasileira* [Vallási intézmények jelenléte a brazil Amazonas-vidék indián rezervátumaiban — előtanulmány]. CEDI, São Paulo 1995. Itt nem is annyira a számok, mint inkább a tendenciák a fontosak.

³¹ ALMEIDA (29. jz.) 14.

³² Ld. pl. Robert W. HEFNER (szerk.): *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. University of California Press, Berkeley 1993; vagy a magyarul is olvasható szakirodalomban: Scott William HOEFLE (ford. Székely Ervin): „Politikai részvétel és közösségi szerveződés Közép-Amazóniában”, *Eszmélet* 62. szám, 2004 nyara. [http://www.Eszmelet.hu/index2.php?act=period&lang=HU&item=166&auth=Scott William Hoefle: &infoEszmelet folyóirat, 62. szám \(2004. nyár\) \(letöltve: 2012. április 20.\)](http://www.Eszmelet.hu/index2.php?act=period&lang=HU&item=166&auth=Scott William Hoefle: &infoEszmelet folyóirat, 62. szám (2004. nyár) (letöltve: 2012. április 20.)).

³³ A Sepal (Serviço de Evangelização para a América Latina, Szolgálat Latin-Amerika Evangelizációjáért) nevű szervezet adatai szerint egyelőre csak hat olyan bennszülött etnikum van, amelyik saját, autochthon egyházi vezetéssel is rendelkezik. Ugyanakkor az őshonos ’újjászületett’ indiánokból lett missziómunkások száma megsokszorozódott, és sokszor határokon átvélő tevékenységet gyakorolnak. E nemzetek feletti és a nyelvileg és kulturálisan rokon törzsek között végzett térítésük hatásfoka messze meghaladja az eddigieket. Vö. ALMEIDA (29. jz.) 11.

A vallási hagyomány megmerevítése a modernitással szemben

A protestáns fundamentalizmus tanítása a Biblia inspirációjáról

Szalai Miklós

A vallások — más ideológiákhoz hasonlóan — nem egyszerűen elvont, elméleti igazságok rendszerei, hanem meghatározott szociológiai csoportok, közegek életének szervezői és szabályozói. A vallási eszmék kisebb-nagyobb embercsoportoknak nyújtanak összetartó erőt, világképet, eszményeket és életmódmintákat. Természetesen az emberek mindig csak közelítően, többé-kevésbé azonosulnak a vallási eszmékkel, minden vallási csoportban megtalálhatóak a közösség rögzített hittételeitől és normáitól „elhajló” nézetek és magatartásformák. Ezekbe a — néha csak néhány tucat, de olykor többszáz millió tagú — embercsoportokba az egyének — kis számú kivétellel — *beleszületnek*. Az egyén általában nem elméleti megfontolások vagy mélyebb lélektani motivációk miatt ragaszkodik a maga vallási nézeteihez, hanem azért, mert az ezektől való eltávolodás aláásná azt az érzelmi biztonságot, amelyet a közösséghez tartozás nyújt neki.

A modern társadalom viszonyai között azonban a vallásnak ez a korábbi társadalmakban meghatározó közösségszervező szerepe megrendült, ugyanis a modern életben mindenkinek egyre több esélye van arra, hogy azon a világképen, értékrenden, életmódon kívül, amelyben született és felnőtt, kapcsolatba kerüljön más nézetekkel, más értékekkel, más szokásokkal is. A XIX. században a vasút, az általános népoktatás és a sajtó, a huszadikban a rádió és a televízió, a XXI-ben pedig az internet megjelenése révén gyakorlatilag mindenkire egyre több és több információ és inger jut el a maga saját szociológiai közegén kívüli világból, s valamiféle „zárt” közösségek fenntartása egyre nehezebbé válik.

A vallási közösségek a modern társadalom növekvő pluralizálódására, az egyes emberek „életvilágának” nyitottabbá válására alapvetően kétféle módon válaszolnak. Az egyik a „nyitás”: a kísérlet arra, hogy a közösség öröklött nézetrendszerébe és életformájába integrálják a külvilágból jövő gondolatokat, információkat és értékeket. A másik a „bezárkózás”: a külvilágból jövő ingerek és információk lehetőség szerinti távoltartása, illetve gondos „szűrése”, valamint a közösség tagjainak a korábnál merevebb, egyértelműbben definiált normákkal és nézetekkel való „felvértezése” arra, hogy ellenálljanak a külvilágból jövő, és az öröklött vallásos nézetrendszerrel és életmóddal ellentétes szellemi kihívásoknak. Természetesen sem a „nyitás”, sem a „bezárkózás” nem teljesen következetesen követett stratégiák a vallások életében, amellet

sokszor egymást váltják egy-egy vallási közösség történetében: például a katolicizmusban IX. Piusz, XIII. Leó és Szent X. Piusz egymást követő pápaságai alatt.

Az alábbiakban egy olyan jelenséget szeretnék megvizsgálni, amelyet általában a „bezárkózás”, a vallási hagyomány megmerevítése paradigmaticus esetének szoktak tekinteni: tudniillik a protestáns fundamentalizmust és annak teológiáját. A Bibliát fundamentalista — vagy ahhoz közelálló — módon megközelítő kereszténység ma már nálunk is a történelmi protestantizmus komoly vetélytársa: egyrészt a történelmi felekezeteken belül létrejött szervezett és befolyásos fundamentalista irányzatok, például a református egyházban a Biblia Szövetség, másrészt új, neoprotestáns egyházak működése révén nagy hatást gyakorol a rendszerváltás körül vagy azóta felnövekedett nemzedékekre. Ezért a téma jelentősége nem korlátozódik az amerikai vallástörténetre vagy a protestáns teológia történetére, hanem a kérdés itt és most is fontos lehet nekünk.

A Biblia tévedhetetlenségének elve a protestáns fundamentalizmusban

Habár a fundamentalista kereszténység közvetlen alapvetését, amelyről a mozgalom a nevét is kapta, az 1910–1915 között megjelent *The Fundamentals* (Az alapok) című, Los Angelesben kiadott könyvsorozat jelentette, a fundamentalizmus teológiai alapjai némileg korábban alakultak ki, az úgynevezett princetoni teológusok: Charles Hodge (1798–1881), fia, Archibald Alexander Hodge (1823–1886) és Benjamin Breckinridge Warfield (1851–1921) munkásságában. Ez nem azt jelenti, hogy a mai fundamentalizmus teológiája azonos lenne a princetoni teológiával, hiszen ez utóbbi szigorú kálvinista teológia volt, amelyben az eleve elrendelés fogalma központi szerepet játszott, míg a mai fundamentalizmusra ez egyáltalán nem jellemző. Amellett a mai fundamentalista ideológiában, — ha nem is mindig, de nem lebecsülendő csoportokban — fontos szerepet játszik az Istennel való közvetlen kapcsolat: a „vezetés”, a csodák és a karizmatikus jelenségek, amelyekkel szemben a princetoni teológusok rendkívül kritikusak voltak. De a fundamentalizmusnak a Bibliához való viszonyát mégiscsak a princetoni teológia, a Biblia inspiráltságának Hodge–Warfield-féle elmélete alakította ki.

A fundamentalizmusnak a Bibliához való viszonyáról az átlagember azt gondolja, hogy a fundamentalista olyan keresztény, aki „szó szerint értelmezi” a Bibliát. Azonban ez közelebbi vizsgálódás után nem bizonyul igaznak. Interpretációs problémák, szimbolikus vagy a szöveg történeti kontextusára hivatkozó értelmezések éppúgy léteznek a fundamentalizmusban, mint a nem-fundamentalista kereszténységben. Ami a fundamentalista írásmagyarázatot a kereszténység más hagyományaitól elválasztja, az nem a szószerintiség, hanem a *tévedhetetlenség* elve. A fundamentalisták azt vallják, hogy az Ó- és Újtestamentum, hogy idézzem Charles Hodge-t:

„Isten Szava, amely a Szentlélek ihletése alatt iratott ... s következésképpen mentes bármilyen tévedéstől a keresztény tanítást, a tényeket, vagy a gyakorlati előírásokat illetően.”¹

Ami még nagyon fontos, ez a tévedhetetlenség kiterjed a keresztény hitet és erkölcsöt nem érintő kérdésekre is.

„A Szentírás ihletettsége” — mondja Hodge — „kiterjed ezeknek a kanonizált könyveknek az egész tartalmára. Nem korlátozódik az erkölcsi és vallási igazságokra, hanem vonatkozik a szövegeknek a tényekkel — legyenek ezek tudományosak, történelmiek, vagy földrajziak — kapcsolatos állításaira is ..., kiterjed mindenre, amit bármelyik szent szerző igaznak állít.”²

A princetoni teológia további fejlődése során az ifjabb Hodge és Warfield munkásságában a tévedhetetlenség tanítása még merevebbé vált. Charles Hodge még megengedte, hogy olyan, csekély jelentőségű tényeket illetően, mint például hogy egy csatában 23 000 vagy 24 000 embert mészároltak le, a Biblia esetleg tévedhet, vagy a szövegek ellentmondhatnak egymásnak. Ahogy írta: „Egyetlen épeszű ember sem tagadná, hogy a Parthenon márványból épült, azért, mert itt vagy ott egy-egy homokkő-szemcsét találunk benne.”³ Az ifjabb Hodge és Warfield viszont nem ismert el ilyen csekély jelentőségű kivételeket sem. Egy 1881-ben a *Presbyterian Review*-ban az inspirációról megjelent — mérvadó jelentőségűvé vált — közös tanulmányukban leszögezik, hogy annak, aki bármilyen tévedést tulajdonít a Biblia szövegének, először is bizonyítania kell, hogy a tévesnek vélt állítás benne van a Szentírás eredeti kézírataiban, másodszor is, hogy ez az állítás volt a szentíró szavainak a valódi, szándékolt értelme, végül pedig, hogy az állítás közvetlenül ellentmond a tudomány, a történelem vagy a Biblia valamely másik igazságának.⁴ Nem nehéz belátnunk, hogy Hodge és Warfield olyannyira megszigorították a tévedés bizonyításának feltételeit, hogy gyakorlatilag lehetetlenné is tették azt.

Annak érdekében, hogy a tévedésmentesség elvét „megmentse” egy esetleges megcáfoltatástól, a fundamentalista bibliamagyarázat ide-oda ingadozik a szó szerinti és a nem szó szerinti értelmezés között. Olykor az értelmezés teljesen ellentétes azzal, amire a szöveg szerzője nyilvánvalóan gondolt, vagy ahogyan az elfogulatlan olvasó természetszerűen értené a szöveget. Hágár elűzetéséről például azt olvassuk a Bibliában, hogy Hágár a kisleányát, Izmaelt a vállán cipelte a sivatagban, majd amikor elfogyott az ivóvizük, sírva letette egy bokor alá a gyermeket, mert nem akarta látni, amikor a gyermek meghal. Majd Isten angyala egy forrást mutatott Hágárnak, amelyből vizet vett a tömlőbe, és megittatta a kisleányt. (Gn 21,15–19)

Teljesen nyilvánvaló a szövegből, hogy egy legfeljebb három–négy éves gyerekről van szó. Mivel azonban a Genesis 17. része 23. verséből tudjuk, hogy amikor Isten

¹ Charles HODGE: *Systematic Theology*. James Clarke Co., London 1960. I. 152. (eredeti kiadás 1871–1872).

² HODGE (1. jz) I. 163.

³ HODGE (1. jz) I. 170.

⁴ Archibald HODGE — Benjamin WARFIELD: „Inspiration”, *The Presbyterian Review* (1881. ápr.) 237.

megparancsolta Ábrahámnak, hogy önmagát és egész házanépét metélje körül, akkor Izmael tizenhárom éves volt, így az elűzetéskor már legalább tizennégy-tizenöt éves kellett, hogy legyen. Ezért a fundamentalista kommentátorok azt állítják, hogy a gyermek „vállon vivése” úgy értendő, hogy a törékeny szervezetű kamasz fiú, aki édesanyjánál kevésbé volt hozzászokva a sivatagi életkörülményekhez, az anyja vállára támaszkodott. Az ilyen, a szövegeket erőltetetten harmonizáló magyarázatok százait találjuk a fundamentalista bibliakommentárokbán. Természetesen az allegorikus, sőt az erőltetett bibliaértelmezéseknek hatalmas hagyománya van a fundamentalizmuson kívül is: csakhogy a kereszténységnek ezek a más tradíciói *elismerik és vállalják*, hogy valamilyen, a Biblián kívüli tekintély (például a katolikusoknál a szenthagyomány és az egyházi tanítóhivatal) sugallja ezeket az értelmezéseket. Ami olyan sebezhetővé teszi a fundamentalista Biblia-magyarázatot, az az, hogy a fundamentalisták azt állítják: az ő értelmezéseiket maga a Biblia szövege diktálja.

Ezzel el is érkeztünk a Biblia tévedhetetlenségéről szóló Hodge–Warfield-féle elmélet másik alapvető vonásához: *magát a Biblia tévedhetetlenségére vonatkozó tanítást is* egyedül maga a Biblia támasztja alá. A princetoni iskola szerint a Biblia tévedhetetlenül inspirált, mert annak mondja magát — és ha nem fogadjuk el a Biblia tanítását erről, akkor egyáltalán nem tekinthetjük a Bibliát megbízhatónak semmilyen más kérdésben, tehát a kereszténység legalapvetőbb igazságait illetően sem. A bibliai hely, amelyre hivatkozni szoktak itt, általában a 2T 3,16: „A teljes írás Istentől ihletett és hasznos a tanításra, a feddésre, megjobbításra, az igazságban való nevelésre.” Szoktak hivatkozni még 2P 1,20–21-re is: „Tudván először azt, hogy az írásban egy prófétai szó sem támad saját magyarázatból. Mert sohasem ember akaratából származott a prófétai szó; hanem a Szent Lélektől indítatva szólottak az Istennek szent emberei.”

Olykor a fundamentalisták nem a Biblia szövegére, hanem Krisztus és az apostolok tekintélyére hivatkoznak, arra, hogy Krisztus és az apostolok tanították, hogy a Szentírás Istentől ihletett és tévedhetetlen, és ezért, ha ebben nem volt igazuk, akkor nem bízhatunk bennük semmilyen más vonatkozásban sem. De ez az érvelés — tekintettel arra, hogy Krisztus és az apostolok tanítását kizárólag a Bibliából ismerjük — voltaképpen azonos az elsővel.

Habár a fundamentalista teológusok az ellenkezőjét állítják, nyilvánvaló, hogy a Hodge–Warfield-féle elmélet *nem* felel meg a történelmi kereszténység tanításának, hanem ahhoz képest újszerű. Ami magát a Bibliát illeti: az idézett bibliai helyeken nincs szó a tévedhetetlenségről, még kevésbé arról, hogy a tévedhetetlenség a hittől teljesen független kérdésekre is vonatkozna, főleg pedig egyáltalán nem világos, hogy a szöveg mit ért a „teljes Írás”-on, hogy pontosan mely könyvek tartoznak bele a Szentírás fogalmába. Nem is lehet az, hiszen az Újszövetség kánonja csak évszázadokkal később szilárdult meg a kereszténységben.

A Biblia ihletettségének felfogása a keresztény hagyományban

Ami a Biblia utáni keresztény teológiai hagyományt illeti: tény az, hogy a modern értelemben vett kritikai bibliatudomány kérdéseit, módszereit és eredményeit az egyházatyák korában és a középkorban természetesen nem ismerték, s a szöveget általában tévedhetetlennek tekintették. Ámde a teológiai vitákban sokszor bevallottan teljesen allegorikus, tipologikus értelmezésekre, olykor-olykor pedig apokrif könyvekre hivatkoztak, s a Szentírást nem önmagában, hanem csak az Egyház értelmezésében tekintették tévedhetetlennek.⁵

Ami pedig a reformáció korát illeti: Luther mélyen lenézte a Szentírás szövegeinek egymással való erőltetett harmonizálását, s bizonyos bibliai könyveket — azokat, amelyek nem voltak összhangban saját teológiájával — oly mértékben nem tartott fontosnak a Biblia lényegi mondanivalója szempontjából, hogy az általa fordított német Bibliában függelékként adatta ki őket. Kálvin pedig készséggel elismerte kisebb történelmi, illetve filológiai tévedések lehetőségét a Bibliában. Meglehetősen higgadtan vizsgált olyan felvetéseket is — pl. a dávidi zsoltárok némelyikének a Makkabeusok korában való keletkezését —, amelyeket a mai fundamentalisták felháborodva utasítanak vissza.⁶

Még inkább nyilvánvaló az, hogy a történelmi kereszténység a Biblia inspiráltságának alapját *nem* a Biblia öntanúságában látta. Az egyházatyák korában a Biblia kinyilatkoztatott voltának alapja mindenekelőtt az Egyház Krisztusról való történelmi tanúságtétele volt — nem pedig megfordítva. Ahogyan Ágoston fogalmazott: „Nem hinném az Evangéliumot, ha az Egyház nem tanítaná.” A későbbiekben, a középkor és a kora újkor hitvédelmében a kinyilatkoztatás hitelessége mellett elsősorban a csodákkal és a beteljesült jóvendölésekkel érveltek. A protestáns kereszténységben pedig ezeket az érveket — ha nem is teljesen, de többé-kevésbé — felváltotta a Szentlélek belső tanúságtétele. Idézzük az angolszász kálvinizmus legfontosabb történelmi dokumentumát, a Westminsteri Hitvallást a Szentírásról:

Tartalmának mennyei jellege, doktrínáinak hatékonysága, stílusának magasztossága, minden részének egybehangzó volta, egész célja (tudniillik, hogy minden dicsőséget Istennek adjon), az ember egyedüli üdvözülési módjának teljes feltárása, sok más összehasonlíthatatlan kiválósága és teljesen tökéletes volta, mind olyan érvek, melyek bőséges bizonyítékkal szolgálnak arra nézve, hogy ez Isten Igéje. *Mégis a mi teljes meggyőződésünk és bizonyosságunk a Szentírás tévedhetetlen igazsága és isteni autoritása felől a Szentlélek belső munkájából származik, amely az Ige által tesz bizonyosságot szívünkben.*

Ezzel szemben a Szentlélek belső tanúságtétele a Hodge–Warfield-féle doktrínában teljesen elsikkad.

⁵ James BARR: *Escaping from Fundamentalism*. SCM Press, London 1984. 149.

⁶ BARR (5. jz) 47. James BARR: *Fundamentalism*. SCM Press, London 1977. 172.

A protestáns fundamentalizmus történelmi okai és szerepe

Mi történt itt? Miért ment át a Szentírás isteni ihletettségéről szóló keresztény, illetve protestáns tanítás a princetoni teológusok kezei között ezen a sajátos fejlődésen? A magyarázatot a kor szellemi helyzete adja meg. A XVIII. század előtti kereszténység nagyjából-egészéből elfogadta a Biblia tévedhetetlenségét, de nem fogta fel a kérdést olyan mereven, s nem tulajdonított neki olyan jelentőséget, mint a modern fundamentalizmus. Ámde a XIX. század közepére-végére a Biblia szövegkritikai módszerekkel való kutatása a kérdések, hipotézisek, sőt a megbízható tudományos eredmények százait produkálta. Számos bibliai könyvről derült ki, hogy nem, vagy nem egészében az írta, akinek a Biblia tulajdonítja, számos történelmi eseményről kiderült, hogy nem úgy történt, ahogyan a Biblia leírja. S a történeti-kritikai módszerre ráépült egy egész új teológia, a XIX. század liberális protestáns teológiája, amely többé-kevésbé átértelmezte a történelmi kereszténység számos tanítását.

A fundamentalizmusnak ez egyértelműen negatív fejlemény volt: a fundamentalista teológusok úgy látták, hogy a modern teológusok célja az, hogy a lerontsák a Biblia tekintélyét, s úgy értelmezzék a Bibliát, ahogy nekik tetszik, illetve ahogy az a szekularizálódó modern világnak éppen megfelel. A fundamentalisták szerint — hasonlóan az általuk mélyen megvetett római katolicizmushoz — a „modern” teológusok is — szubjektív emberi vélekedéseket, emberi hagyományokat helyeznek az Isten kinyilatkoztatott Szava fölé.

A történettudományi kérdésfeltevések lavinájával s a modern teológusok „önkényes” vélekedéseivel szemben szükség volt egy teljesen objektív, világosan körülhatárolt „gátra”, egy olyan kritériumra, amely világosan kijelöli, hogy mi számít hiteles keresztény vélekedésnek, és mi nem. A „Szentlélek belső tanúságtételére” való hivatkozást tehát ki kellett küszöbölni, hiszen ez valami szubjektívet, valamiféle „érzést” tett volna meg a vallási igazság kritériumává.

És mivel a fundamentalisták szigorú protestánsok voltak, a *sola Scriptura*-elv követői, az objektív kritérium szerepét nem tölthette be semmi más a Biblia szövegén kívül: nem hivatkozhattak sem a hitvallások, sem valamilyen egyházi hagyomány vagy intézmény tekintélyére.

De a Hodge–Warfield-féle inspirációs elmélet történelmi funkciója ennél összetettebb. Az elmélet nemcsak a fundamentalizmusnak a kereszténység többi formájától való világos elhatárolását szolgálta, hanem egyszersmind a fundamentalisták sorainak „szorosabbra zárását” is.

Az inspiráció ezen elmélete egyértelműen nem a kívülállóknak szólt — mi több, maga Hodge és Warfield óva intettek attól, hogy a hithirdetés során rögtön a tévedhetetlen verbális inspiráció tanával kezdjék megnyerni a nem-hívőket.⁷ Az is mutat-

⁷ HODGE — WARFIELD (4. jz.) 226.

ja ezt, hogy Hodge és Warfield — kiváltva más protestáns teológusok bírálatát⁸ — a bibliakritikával nem az inspirációra, hanem mindig tudományos, történelmi-filológiai érvekre hivatkozva vitáztak.

Az inspiráció elmélete inkább a fundamentalista eszmeiséghez való hűség „tesztjeként” funkcionált. Hiszen az érvelés körben forgó: a Biblia tévedhetetlenül sugallt, mert sugallt, tehát tévedhetetlen módon ezt állítja önmagáról. Ezért csak azok fogadhatták el, akiknek gondolkodása az ideológia körén belül maradt. Mint láttuk, az idézett bibliai helyek csak akkor alkalmasak a tévedhetetlen verbális inspiráció alátámasztására, ha a fundamentalizmus szemüvegén át olvassuk őket, s ha elfogadjuk, hogy egy-egy bibliai kijelentés — a szöveg keletkezésének irodalmi-történelmi kontextusától és a Biblia egészén belül betöltött helyétől függetlenül — önmagában alkalmas teológiai kérdések eldöntésére. Más szavakkal: ha elfogadjuk a fundamentalizmus teológiai módszerét.

Az a keresztény tehát, aki kész volt elfogadni ezt a tanítást, ezzel tanúságot tett a fundamentalista ideológiához való tökéletes lojalitásáról. Így vált a fundamentalizmus olyan zárt táborrá a kereszténységen belül, amelynek semmilyen más teológiai irányzattal nincs igazi szellemi kapcsolata.

A tanúsága ennek az eszmetörténeti jelenségnek egyszerűen az, hogy egy megváltozott szellemi környezetben — bármennyire is szeretnénk — *nem lehet* teljesen hűnek maradni egy meghatározott eszméhez. Azért nem lehetünk a modern korban „teljesen ortodox” keresztények, mert olyan kérdésekkel kerülünk szembe, amelyek Jézus, az apostolok, az egyházatyák, vagy akár a reformátorok számára fel sem merültek. A bibliakritika, a Szentírás történelmi megbízhatóságának kérdése pedig egyike ezeknek a kérdéseknek: szükségképpen történetietlenül járunk el, ha megpróbáljuk eldönteni, hogy például Jézus, aki természetesen — mint mindenki a korabeli zsidóságban — Mózesnek tulajdonította a mózesi könyveket és Dávidnak a zsoltárokat, „mit válaszolt volna”, ha ismeri azokat a filológiai és történelmi tényeket, amelyek ez ellen a mózesi, illetve dávidi eredet ellen szólnak. Ezért a protestáns fundamentalizmus, amikor szubjektíve őszintén hű akart maradni a Bibliához és a keresztény teológiai hagyományhoz, akkor valójában a saját álláspontját „húzta rá” a Biblia és a keresztény teológia szövegeire.

Az evanglikál kereszténység lényegi mondanivalói: a megtérés középpontba állítása, a Krisztusban való megváltásunk személyes elfogadása és átélése, a Bibliának mint a vallási és erkölcsi élet legfőbb zsinórmértékének a hangsúlyozása tehát nincsenek *elválaszthatatlanul összekötve* a Szentírás princetoni doktrínájával: a keresztyén hívő megmaradhat az evanglikalizmus alapján akkor is, ha nem osztja a princetoni teológia — egy meghatározott teológiatörténeti szituációban kialakult és meglehetősen merev — doktrínáját a Biblia sugalmazottságáról.

⁸ Ld. B. B. Warfield and the Doctrine of Inspiration: <http://www.americanpresbyterianchurch.org/inspiration.htm>

Függelék: A Biblia Szövetség hitvallása⁹

Hálát adunk Istennek azért az igei világosságért, amelyet elődeinknek adott, és teljes meggyőződéssel azonosítjuk magunkat a reformátori alapokon álló hitvallásokkal.

Jelen helyzetünkben mégis szükségesnek tartjuk az alábbiak hangsúlyozását:

Hisszük, hogy a teljes Írás Istentől ihletett, és Isten a Bibliában tökéletesen és hibátlanul jelentette ki magát számunkra. (2 Tim 3,16; 2 Pt 1,19–21)

Az Írás Isten beszéde, amely számunkra a legfőbb tekintély. (1 Thessz 2,13)

Valljuk, hogy Isten Igéje megítél és helyreigazít minket. Az embert senki és semmi nem jogosítja fel arra, hogy Isten beszédét megkérdőjelezze és felülbírálja. (2 Tim 3,16–17; Zsid 4,12; 1 Móz 3,1; Rm 9,20)

Valljuk, hogy a Szentírás Isten egységes alkotása, amelynek üzenete egymás ellen ki nem játszható és semmiféle tudományos eszközzel fel nem bontható. (2 Pt 3,16; Jn 10,35)

Valljuk, hogy a Szentírás tökéletesen tartalmazza mindazt, ami az üdvösségre szükséges, ezért a Biblián kívül egyéb kijelentésre nincs szükség. (Zsid 1,1)

A Heidelbergi Káté 54. kérdésére adott felelettel és Luther Nagykátéjának az Apostoli Hitvallás III. hitcikkéhez fűzött magyarázatával egyetértésben valljuk az Egyház titkát, hangsúlyozva azt, hogy Jézus Krisztus Egyházába csakis az üdvösség személyes átvételével, az újjászületés–megtérés által lehet bejutni. (Jn 1,12; Jn 3,1–8; Mt 3,2; Lk 13,3)

Valljuk, hogy a hitre jutás Isten Igéje és Szentlelke által történik, és minden Krisztusba beoltott ember a Szentlélek ajándékában részesült, hitre jutásakor a Szentlélek elpecsételte, a Szentlélek temploma lett, és ugyanakkor Krisztus testének igazi tagjává vált. (1 Pt 1,23; Tit 3,5; Jn 3,3–8; Csel 2,38; Ef 1,13; 1 Kor 6,19; 12,13)

A fentiek alapján nem értünk egyet azokkal, akik azt hirdetik, hogy a keresztség által adja Isten automatikusan az istenfiúságot és az üdvösséget. Továbbá nem értünk egyet azzal a tanítással, amely a megtérés utáni „lélekkeresztség” szükségességét hirdeti. Ezért elhatároljuk magunkat az ún. karizmatikus ill. rajongó mozgalmak tanításától.

Hisszük és valljuk, hogy minden Krisztusba beoltott engedelmes élet lelki gyümölcsöket terem és Isten dicsőségét munkálja. Valljuk a megszentelődő élet fontosságát és azt, hogy a megszentelődés egész életünkön át tart. Isten munkálja megszentelődésünket, de mi felelősek vagyunk érte. (1 Kor 6,20; Jn 15,8; Gal 5,22; Mt 7,17; 1 Thessz 4,3; Fil 3,2–15; Fil 2,13)

Elismerjük, és szomorúan valljuk, hogy Isten gyermekei sokszor taníthatatlanok, mert önfejűek, engedetlenek és fegyelmezetlenek. Ezért kívánjuk, hogy életünk egész területén, mind egyéni, mind gyülekezeti életünkben Isten Igéje és akarata igazítson útba, vezessen és állítson helyre minket. Hisszük és valljuk, hogy Isten Igéjének fegyelmező és helyreállító hatalma van. Ezért igényeljük és elfogadjuk Isten Igéjének intését, szükségesnek tartjuk a gyülekezeti fegyelem komolyan vételét és gyakorlását. (Zsid 4,2; Tit 2,11–12; Csel 5,3,4,9; Zsolt 119,34; Zsid 12,5–11)

Hisszük a Szentírás szavaival, hogy Jézus Krisztus az idők végén visszajön minden szem számára látható módon. Az ő hatalma vet majd véget a gonoszság és istentelenség minden tombolásának. (Jel 1,7; Dán 2,44)

Napjaink egyre fokozódó feszültségében és megoldatlanságaiban őt várjuk, aki teljes váltságot hoz nekünk, új eget és új földet terem, amelyben igazság lakozik. (Fil 3,20; Rm 8,23; 2 Thessz 1,7–10; 2 Pt 3,13)

Krisztus gyülekezetével együtt kiáltjuk: Jövel Uram Jézus! (Jel 22,20) Ámen.

Budapest, 1989. május 1.

⁹ Forrás: http://www.bibliaszov.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=7.
Letöltés: 2012. 04. 03.

Megtérési mozgalmak a XIX. századi magyar vallásosság hátterén

Szigeti Jenő

A magyar népi kultúrában döntő fordulatot hozott a felvilágosodás, melynek hatása a népi vallásosság gyakorlatában is maradandó változásokat idézett elő. A római katolikus barokk vallásosság fokozatosan háttérbe szorult és józanabb, polgárosultabb lelkiségnek adott helyet a jozefinizmus idején. A puritán gyökerű protestáns népi vallásosság is fokozatosan kiszorult a templomokból a házi istentiszteletek világába.¹

A kor racionalizmusa új eszméknek, új gondolatoknak adott helyet. Ennek következtében megváltozott a társadalom szerkezete. Ez a változás természetesen az egyházakat sem hagyta érintetlenül. Minden változás feszültségekkel jár, nagy döntések születnek, új utat kereső eszmék indulnak, ami mögött ott áll a megtérő ember. Ami képtelen a változásra, az meghal, aki viszont változni tud, az az újra megértett régin új világot fedez fel. Ez nemcsak az egyén életében igaz, hanem osztoznak ebben az intézmények, emberi közösségi formák és az egyházak is.

Hogyan lehet ezt a változást a vallás, a vallásosság esetében modellezni? A vallásnak van egy egzisztenciális alapja, amely Isten és az ember belső viszonyának, kapcsolatának megélése. Ezt nevezzük hitnek. Ennek a tudatosulása a megtérés. Ez több, mint valamilyen tannak, állításnak vagy tagadásnak az elhívése: belső, drámai küzdelem, vagy békés párbeszéd az Örökkévalóval, de nem jár szükségszerűen vallásváltoztatással. Ez minden vallás pszichológiai alapja.

Ugyanakkor minden hit testet ölt a társadalomban, közösséggé, szervezetté, intézménnyé, vallássá lesz. Ez a szervezet, ez az intézmény van kitéve a változásnak. Megmaradásának feltétele a változás. Ilyen szervezet az egyház, amelynek szüntelenül szembe kell nézni a kor kihívásaival, az élet szüntelen változásaival, ha élő közösség akar maradni. A hit és az egyház, a társadalmiasult közösség és az egzisztenciálisan megélt valóság természetesen megkülönböztethető egymástól, de egymás nélkül életképtelen, hiszen az ember egyszerre individuum és közösségi lény is. Ez a változás új megértésre inspirálja azokat, akik hitüket újra megpróbálják a változó körülmények között megélni.²

A felvilágosodás egyrészt egy új gondolkodási formát jelentett Istenről, világról, múltról és jövőről, másrészt egy új társadalmi szerződést, az emberi közösségek más-

¹ SZIGETI Jenő: „A házi istentisztelet puritán gyökerei”, in PILIPKÓ Erzsébet (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 8. Konferencia Balatonfüreden 2009. október 1–3.* Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém 2013. 286–297.

² SZIGETI Jenő: *Miért van annyiféle vallás?* Boldog Élet Alapítvány, Budapest 2011. 5–26.

féle rendjét, amelyet összefoglaló néven polgárosodásnak nevezünk. Ez az egyházaknak új kihívást jelentett intellektuálisan épp úgy, mint spirituálisan, aminek szükségszerűen az egyházszervezetre is hatása volt. Ez új konfliktushelyzetet teremtett, válságot az egyház intellektuális életében (a teológia válsága), és spirituálisan is új kihívásokat hordozott (új lelkeségi mozgalmak, ébredések, megtérések), de az egyház a szerves változások elől nem zárkozhatott el. Újra meg kellett érteni a régi alapokat úgy, mint az akkori ember akkori kérdéseire megfogalmazott válaszokat. Ha az egyház előregszik, egyre kevésbé lesz képes a válaszadásra. A mozdulatlan, az új kérdésekre, kihívásokra felelni nem tudó egyház meghal. Lehet, hogy állami segédlettel — mint a mindenkori hatalom hasznos támaszát — az egyházszervezetet fenntartja a társadalom, de elveszíti a lelkek feletti hatalmát.

Ezt a folyamatot már több tanulmányomban igyekeztem modellszerűen bemutatni.³ Ez a kulcsa annak, hogy megértsük a XIX. századi újprotestáns egyházak indulását a Kárpát-medencében. Indulásukkor új értelmet kapott a megtérés, amely nem vallásváltoztatást jelentett, hanem a régi, egész életet átfogó vallásosság gyakorlását.

A XIX. század közepén élte át a magyar protestantizmus az egyik legnagyobb szekularizációs válságát. Ennek emlékei, a sajtóközlemények vizsgálatával, jól kutathatók. Kiürültek a templomok, papválasztási botrányoktól volt hangos a sajtó. A nép még itt-ott hagyományőrzésből eljárta a templomba, de „gyakran előfordult, hogy a harangozás után a lelkipásztor nézte a parókiáról: megy-e valaki a templom felé. Mikor egy darabig hiába várt, üzent az egyházfival, s bezáratta a templomot, ki sem lépve lakásából. Pedig néha a hívek is a papra vártak, s midőn látták, hogy nem jön ki a paplakból, ők sem indultak el a templomba.”⁴ Nagy botrányt váltott ki az érmelléki Szentjób községben történt eset. 1859. július 26-án éjjel kigyulladt a református paplak. Az egész ház a hozzátartozó gazdasági épületekkel, jószággal és takarmánnyal együtt leégett. A református hívek a tüzesetkor odafutottak az égő házhoz, de hideg rétlenséggel végignézték a pusztulást. Egyikük sem próbált segíteni. Csak a római katolikus pap híveivel és az uradalmi tiszttel együtt vett részt az oltásban.⁵

³ SZIGETI Jenő: „A közös keresztyén tradíció szektás elszíneződései”, in Uő: *„És emlékezzél meg az útról...” Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből*. Szabadegyházak Tanácsa, Budapest 1981. 235–251, 290–292; Uő: „A dél-alföldi protestáns paraszteklézsiolák válsága a XIX. század végén”, *Néprajzi Látóhatár* 2002/1–4. 199–207; Uő: „A protestáns népi vallásosság XIX. századi válsága”, in S. LACKOVITS Emőke — MÉSZÁROS Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 6. Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, Veszprém 2004. 1. kötet, 175–182; Uő: „A 19. századi újprotestáns egyházak kialakulása a Kárpát-medence nemzetiségei között”, in L. IMRE Mária (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 3. Baranya Megyei Múzeumok Igazgatósága — Pécsi Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Pécs 2000. 295–303.

⁴ BÍRÓ Sándor — BUCSAY Mihály — TÓTH Endre — VARGA Zoltán: *A magyar református egyház története*. Kossuth Kiadó, Budapest 1949. 352–353.

⁵ Uo. 353.

A szekularizáció és az elvallástalanodás veszedelme ellen különböző eszközökkel próbáltak megküzdeni a protestáns egyházak. A hatalmi intézkedések csődje hamar nyilvánvaló lett. Az új típusú, szociálisan érzékenyebb, a bibliai elvekhez közelebb álló, és a késő puritán elvekkel párbeszédképes belmissziói irányzat az egyház hivatalosai előtt gyanús volt. Ők az egyház hatalmi pozícióinak erősítésében, nem pedig azoknak lebontásában látták a megoldást. A belmissziós törekvések hasonlítottak a nyugati kapcsolatokkal rendelkező, államtól függetlenül szervezkedő szabadegyházi mozgalmak tevékenységére, melyek éppen az elvallástalanodás, a templomi kegyesség kiüresedésének ellensúlyozására jöttek létre. Az újprotestáns egyházak kialakulása a történelmi egyházak hiánybetegsége. Nem jöttek volna létre, nem erősödtek volna meg s nem virágoztak volna fel, ha a történelmi egyházak továbbra is képesek lettek volna a nép vallásos igényeit megfelelő módon kielégíteni. Éppen ezért létük úgy is felfogható, mint a történelmi egyházak néptől való elidegenedésének jele.

A puritanizmus: a magyar protestáns népi vallásosság forrásvidéke

A magyar protestáns népi vallásosság forrásvidéke — mint azt már több, korábbi tanulmányomban kifejtettem⁶ — a puritanizmus. Elengedhetetlen tehát, hogy ne vessünk néhány pillantást a szinte századunk elejéig ható puritán irodalomnak a megtért ember megszentelt életére vonatkozó tanítására. Pápai Páriz Imre (1619–1667) híres, sokszor kiadott könyvében,⁷ melyet még a békési baptisták is kiadtak ponyván, vállalva ezzel a puritanizmustól az újprotestáns vallásosságig húzódó folyamatosságot,⁸ így ír erről a kérdésről:

Hogy élhet [az ember] ártatlan életet?

Ha az Istennek törvényit mindenkor szeme előtt tartja, mint egy tükröt, s abból nézi, mit kellesék cselekedni és mit távoztatni.

Ha az ember nem vágyódik mindjárt arra, amit szemével lát és fülével hall, hanem megöldökli a testet kívánságaiban.

Ha az édességes ígéretekről, melyeket Isten ígér az engedelmeseknek, és a büntetésekről, melyekkel Isten fenyegeti az engedetleneket, éjjel-nappal gondolkodik.

⁶ SZIGETI Jenő: „A protestáns kisegyházak népi vallásossága”, in DÖMÖTÖR Tekla (szerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1990. (Folklór 3 — Magyar Néprajz 7) 482–498.

⁷ PÁPAI PÁRIZ Imre: *Keskeny út, mely ... sokféle kételkedésnek sűrűjéből, amennyire lehetett kiirtatott* ... Utrecht 1647.

⁸ SZIGETI Jenő: „Protestáns népi olvasmányok a XIX. században az Alföldön: Pápai Páriz Imre «Keskeny út»-jának baptista kiadása”, *Ethnographia* LXXXIV (1973) 332–371. PETRŐCZI Éva: „Egy magyar puritán «bestseller»: Pápai Páriz Imre Keskeny útja”, in UŐ (szerk. HORVÁTH Csaba Péter): *Kagylókörttel harangozni*. (Nemzet, egyház, művelődés 6) KRE Puritanizmuskutató Intézet — Hernád Kiadó, Debrecen — Budapest 2011. 58–68.

Az utolsó ítéletnek meggondolása is, midőn Isten megfizet kinek-kinek az ő cselekedete szerint, nem kicsiny ösztön az ártatlan és feddhetetlen életre: mert ha az erős Isten felkél az ítéletre, mit fogsz felelni neki?⁹

Így a szentség — a puritán életfolytatás, a „praxis pietatis” avagy a kegyesség gyakorlása, amely az egész életet átfogja. Ezért fordította le Medgyesi Pál 1638-ban Lewis Bayly (†1631) jeles könyvét, amely a puritán irodalom legtovább élő, legjobban ható remeke lett hazánkban.¹⁰ Ennek a könyvnek 1635 böjtmás havának 20-án kelt előszava szerint „két dologban áll minden igaz tudomány: Istenünk és mimagunk igaz ismeretében, aki e kettőt nem tudja, mindent tudjon bár, de nem tud semmit, ellenben pedig semmit ne tudjon bár valaki e kettőnél egyebet, mindent tud az”.¹¹

A „mi magunk igaz ismeretét”-t mondja Mikolai Hegedűs János (1617?–1667) „belső megszenteltetésnek”, ez tulajdonképpen a megtérés a puritán atyák szerint.

Miben áll a belső megszenteltetés?

1. Az elmének és értelemnek felújításában, mely által a tudatlanság elvételik (Ef. 1:17; Kol. 3:10).
2. Az akaratnak elváltoztatásában, midőn az késszé és illendővé tételik a gonosznak eltávoztatására és a jónak elválasztására (Róm. 12,1: 2).
3. Az indulatoknak megújításában, mely által a megszenteltetett ember alkalmasíttatik az ő indulatinak igazán és egyenesen bírására, s igazgatására (Fil. 4:5).

Miben áll a külső megszenteltetés?

— Az egész külső magaviselésnek és életnek az Isten törvényével való egyezőségében (Zsolt. 26:6).

Kicsoda a mi megszenteltetésünk authora és szerzője?

— Amint hogy az Atya elválasztott és a Fiú megváltott, úgy a Szent Lélek tulajdonképpen megszentel (Mt 3:11; Tit 3:4–5).¹²

Ez a gyakorlatias és mégis mély lelakiséget kívánó szentségfogalom tartotta életben a magyar protestantizmust a XVIII. század „vértelen ellenreformációja” idején, a barokk megújulás századában. A megtért embert a mindennapi életet átölelő életszentség jellemezte. Ez a puritán szentember-típus él a XVII. század végén a lázadó Órás András¹³ alakjában, akiről tudjuk, hogy református papok puritán könyvekkel oktatják, mint ahogyan ezt Esze Tamás kis írásában feltárta.¹⁴ Érdekes, jeles „szent-

⁹ PÁPAI PÁRIZ (7. jz.).

¹⁰ PETRŐCZI Éva: „Egy fordítás háttértörténete, Lewis Bayly, *The Practice of Piety* — Medgyesi Pál, *Praxis Pietatis*”, *Irodalomtörténeti Közlemények* CI (1997) 63–650. Uő: „Régi bort új tömlőbe — Néhány új szempont Medgyesi Pál Bayly-fordításának vizsgálatához”, in FAZAKAS Gergely Tamás — GYŐRI L. János (szerk.): *Medgyesi Pál redivivus. Tanulmányok a 17. századi protestantizmusról*. Debreceni Egyetem, Egyetemi és Nemzeti Könyvtár, Debrecen 2008. 164–172.

¹¹ MEDGYESI Pál: *Praxis Pietatis azaz Kegyeség gyakorlás*. Debrecen 1636. Modern kiadás: A reformáció és ellenreformáció korának evangéliumi keresztyén (református és evangélikus) egyházi írói. IV. Budapest 1936. 3.

¹² MIKOLAI HEGEDŰS János: *Szentek napi száma*. Utrecht 1648.

¹³ VOIGT Vilmos: „Egy «ámító». Órás András Ugocsában”, in KÜLLÖS Imola — MOLNÁR Ambros (szerk.): *Vallási Néprajz 9. Kárpátaljai tanulmányok*. Református Egyház Teológia Doktorok Kollégiumának Egyházi Néprajzi Szekciója, Budapest 1997. 73–92.

¹⁴ ESZE Tamás: „Órás András könyve”, *Az Út* 26 (1956. június 24–30) 4.

ember” Gál József¹⁵ kecskeméti „látó” gulyásember is, aki az ellene folytatott vizsgálatok szerint élvezte e református prédikátorok támogatását.¹⁶ Ekkor még békében élt a népi vallás és a hivatalos vallás megtért „szentember”-eszménye.

A „paraszteccelesiolák”

II. József türelmi rendelete (1781) meghozta a protestantizmus vallásszabadságát, amelyet a protestáns egyházak hívei lelkes odaadással ki is használtak. Soha ilyen gyorsan ennyi templom nem épült. De az egyház hitét nem a templom méri. Az egyház hivatalosai mind a katolikus, mind a protestáns oldalon szembefordultak a régivel. A felvilágosodás eticizált kereszténysége más értékeket (más szent-eszményt) hordozott, mint a XVIII. századi késő puritán protestáns vagy a népies barokk kegyesség. Ez hamarosan a népi vallásosság és a hivatalos teológia soha nem tapasztalt méretű összeütközéséhez vezetett. A jozefinista gondolkodásmód éppen olyan szkeptikusan nézett a népi vallásosság „szent”-eszményére, mint a hierarchia–kyriarchia harcaival lefoglalt protestáns egyházi felső vezetés.¹⁷

Ez is közrejátszik abban, hogy a papválasztási botrányokban, a protestantizmust fenntartó paraszteccelesiolákban egyre határozottabban fogalmazódik meg a tiltakozás az egyház hivatalosainak életformája ellen, ami messze került a „szent” felfogásától. Ezért tiltakozásként sorba születnek megtérést munkáló vallásos ecclesiolák, mint amelyet Molnár Ambrus írt le Hajdúhadházon. Ezek a presbitériumi jegyzőkönyv szerint „vasárnaponként egybe szoktak gyűlni hol egyik, hol másik háznál, ott énekelnek, imádkoznak és mint mondják, a Szent Lélek ihletéséből a Szent Írást magyarázzák”.¹⁸ Az egyház hivatalosai érdekes módon azt igyekeznek róluk bizonyítani, hogy nem is olyan szentek, mint amilyeneknek tartják őket az emberek. A presbitérium szerint együttlétükből „sok balvélekedések, mind sok bűnök fejlődhetnek ki”.¹⁹

A puritán gyökerű ecclesiolák népe egyre élesebb összeütközésbe keveredett az egyház hivatalosaival. A házi gyülekezetek hívei az egyház hivatalosainak életfolytatásával nem voltak megelégedve. A „Keresztyén” című lap egyik karcagi olvasója — aki egyszerű parasztember volt — ezt írta „Ez ideig azt tapasztaltam, hogy úgy a mi protestáns egyházunk közönséges tagjai, mint vezér férfijai egyre pipálnak és vásár-

¹⁵ HARSÁNYI István: „Adalékok látomás-irodalmunk történetéhez. Gaál József kecskeméti gulyás látása 1740. György próféta próféciaja 1751”, in DANKÓ Imre — KÜLLŐS Imola (szerk.): *Vallási néprajz 2. Protestáns egyházi források, kutatók, hagyományok*. ELTE Folklóre Tanszék, Budapest 1985. 190–217.

¹⁶ MOLNÁR Ambrus — SZIGETI Jenő: *Református népi látomásirodalom a XVIII. században*. A Magyarországi Református Egyház Zsinatának Sajtóosztálya, Budapest 1984. (Theológiai Tanulmányok 19)

¹⁷ BUCSAY Mihály: *A protestantizmus története Magyarországon 1521–1945*. Gondolat, Budapest 1985. 185–188.

¹⁸ MOLNÁR Ambrus: „A hajdúhadházi Szent Emberek és Szent Asszonyok Társasága”, in TÜSKÉS Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Magvető, Budapest 1986. 418–443.

¹⁹ Hajdúhadházi Református Egyház Irattára, Presbiteri jegyzőkönyv 1827.

nap a vásárban adnak-vesznek és a lakodalomban, bálban táncolnak, mulatnak”.²⁰ Ezért van, hogy a Kiss Imre sarkadi csizmadiamester által vezetett ecclesiolában 1895-ben a következő imarendet követték:

A gyülekezet a hét minden napján imát mond és pedig: 1. napon a megromlott anyaszentegyház megépüléséért. 2. napon az anyaszentegyház megromlott tagjaiért. 3. nap az anyaszentegyház sem hév, sem hideg tagjaiért. 4. nap a lelki kevélyekért. 5. nap a Mózes székében ülő írástudók lelki megalázódásáért. 6. nap az Isten Szent Lelkének alászállásáért. 7. nap, hogy adjon Isten lelki és testi áldást az ötet félőknek, hogy tanuljanak lelki nyugalmat.²¹

Kiss Imre később „Az elveszett kincsek megtalálása” címen írásban is megfogalmazta véleményét — csaknem vesztére, mert 1898 őszén a nagyvárad kerületi sajtóbírósa „osztály és hitfelekezet elleni izgatással” vádolta meg röpirata miatt, mivel „megtámadta a papságot, a hitfelekezeteket általában és az úri osztályt, azt állítva, hogy ezek mindnyájan hamis próféták”. A röplapot a nép között terjesztette. Kiss Imre a tárgyaláson maga védekezett erős küldetéstudattól átfűtött indulattal. Mivel az esküdtszék bolondnak tartotta, 9:3 arányban felmentették.²²

A „parasztpróféták” — az újprotestáns egyházak kialakulása

Kissé békésebb körülmények között lett baptista Békésen Sós István, aki a *Keresztyén* hasábjain megírt utolsó cikkében 1891 júniusában így fakadt ki: Az egyház — szerinte Isten ékes menyasszonya —, de „melyik egyház ez a dicső menyasszony?” Sós szerint a kicsiny, üldözött, megváltott sereg. „Tegyük fel ..., ha a mi egyházunk”. De erre rögtön ott az ellenérv, nem az igazság szerint élünk: „Egész Magyarországon mondják a mi hitsorsosaink, hogy a mi egyházunkban van az igazság, de tartok tőle, hogy más használja”. „Én az Isten szeretetétől átkarolt és megszentelt szívű és lelki emberek szeretnék látni az egyházban, nem pedig rókákat és hamis ellenkező embereket”.²³

A puritán szent-eszmény válsága vezet tehát el az újprotestáns egyházak kialakulásához. Már az első ilyen közösség, a nazarénusok alapítója, Hencsei Lajos is megért „szentember” volt, mint ahogyan ezt könyvében Eötvös Károly megírta.²⁴ De a nazarénusok más vezetőit is a karizmatikus szentemberek közé sorolhatjuk.²⁵ Bella

²⁰ *Keresztyén* 1895. március 1. 22. „Hírek”.

²¹ *Keresztyén* 1895. 5. szám, 37. Hevesi Ferenc levele.

²² *Ellenzék* (Kolozsvár) 1898. október 20. 4. „Sajtóper”.

²³ SZIGETI Jenő: *Egyházak — egy világ végén*. Advent Irodalmi Műhely, Budapest 2009. 54–79.

²⁴ EÖTVÖS Károly: *A nazarénusok*. Révai testvérek, Budapest 1904. 6. kiadás: *Hencsey Lajos — A nazarénusok*. Evangéliumi Kiadó, Budapest 2009. Online: <<http://mek.niif.hu/00600/00645>>.

²⁵ KARDOS László — SZIGETI Jenő: *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok*. Magvető, Budapest 1988.

József, Kalmár István, a bibliafordító,²⁶ Ethei Károly a puritán „szent” eszményének megtestesítője volt, mint ahogyan a közelmúlt jeles személyei, Soós Sámuel vagy Nyári József, akiknek személye–emléke körül megindult a legendaképződés.²⁷

A baptista misszió indulása is parasztevangélisták, parasztproféták²⁸ sorához kötődik. Ezt a különös hivatást Győri Kornél így határozta meg: „azokat sorolhatjuk a parasztproféták közé, akik paraszti sorban nyert isteni elhívásnak engedelmességgel, az evangélium hirdetőivé lettek, szolgálati idejük javarészét úttörő munkában töltötték, és életük végéig hűek maradtak a paraszti életformához és gondolkodáshoz. A külső szemlélő számára a parasztproféta: prédikáló parasztember”.²⁹

A legjelentősebb parasztproféta Kornya Mihály (1844–1917) volt, akinek életét és a körülötte támadt történeteket Kirner A. Bertalan örökítette meg.³⁰ Amikor Kornya baptista lett, a Kárpát-medencében alig negyven baptista élt. Ő maga 11 000 embert merített be. A baptisták nagy része a parasztproféták igehirdetése nyomán tért meg, pedig az akkori közlekedési viszonyok miatt rendszerint gyalog jártak. A napi 50–60 kilométeres gyaloglás nem számított dicsekvésre méltó dolognak. Szívósságuknak köszönhették, hogy zokszó nélkül elviselték a garázda emberek, hatalmaskodó csendőrök, féltékeny papok és a lázadástól rettegő bírók és jegyzők bántalmazásait. Egyiküket — Seres Sámuel³¹ — Soltvadkerten a bíró megvadult legényei majd holtra verték úgy, hogy fél szemére vak és fél fülére süket lett, de aznap este volt bátorsága a faluban az evangéliumot prédikálni.

Kornya Mihályt a róla szóló történetek csavaros eszű, paraszti bölcsességű embernek mutatják. Ennek illusztrálására idézek két Kornya-történetet Kirner A. Bertalan gyűjtéséből.

Berettyóújfaluban kezdő úttörői munkája során a csendőrök bevitték a főszolgabíróhoz.

— Na mi járatban van maga itt? — kérdi a járási főszolgabíró. — Imádkozni, Bibliát olvasni jöttem — mondta Kornya.

— Hát nem tud maga otthon imádkozni, ahová való? — kérdi a főbíró.

— Tudok én ott is, itt is, meg máshol is, ahová megyek — mondja Kornya Mihály.

— Van magának igazolványa?

— Van. Budapesten lett kiállítva. Aláírta Meyer Henrik, a baptisták elöljárója, egy miniszter és

²⁶ SZIGETI Jenő: „Egy nazarénus szentember: a bibliafordító Kalmár István”, in DANKÓ Imre — KÜLLÖS Imola (szerk.): *Vallási néprajz 3. Módszerek és történeti adatok. Tanulmánygyűjtemény Újszászy Kálmán 85. születésnapjára*. ELTE Folklore Tanszék, Budapest 1987. 178–193.

²⁷ KARDOS — SZIGETI (25. jz.) 407–480.

²⁸ KISS Ferenc: „Magyar parasztproféták”, in E. H. BROADBENT (szerk.): *Zarándok Gyülekezet*. Stuttgart 1963. 367–386. Csáji Pál egy 1859-es kéziratában „paraszt-evangélistáknak” nevezi a prédikáló parasztembereket.

²⁹ GYŐRI Kornél: „A baptista parasztproféták”, *Theológiai Szemle* X (1967/5–6) 154–157.

³⁰ KIRNER A. Bertalan: *Kornya Mihály baptista úttörő paraszta-postol krónikája*. Békés 1949; New York 1965².

³¹ KOVÁCS Géza: „A baptista misszió kibontakozása Magyarországon”, in BERECHZI Lajos: *„Krisztusért járva követségben”. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéről (1846–1996)*. Baptista Kiadó, Budapest 1996. 71–72.

a budapesti főszolgabíró — mondja Kornya.

[...] mikor a főszolgabíró megnézi az igazolványt, azt mondja egyik hivatalnokának:

— Talán gyerek ez a gróf Szapáry Gyula, hogy ilyeneket ír alá!

Ezt Kornya nem hagyta szó nélkül és ezt felelte:

— Lehet, hogy Budapesten gyerekeket tesznek szolgabírónak.³²

A másik történet Szilágynagyfaluból való, s a megtérés népies fogalmát érzékelteti.

Egy gazdag ifjú felvételénél, mikor a bibliai kérdésekre jól megfelelt, hirtelenül azt kérdezi Kornya:

— Hát a macskátok tudja e már, hogy hívő akarsz lenni, vagy felrúgod még?

— Nem!

— Hát aztán mit jelent a „nem”, azt hogy a macskátok még „nem” tudja, hogy hívő akarsz lenni?

— kérdi Kornya.

— Már nem rúgok bele a macskába — hangzik a válasz.

— Hát az ökröd tudja e már, hogy hívő akarsz lenni, nem ütöd már az orrát?

— Nem ütöm már egyiket sem, megváltoztam már én — szólt az ifjú.

— Ki által változtál meg?

— Az Úr Jézus által, mert ő nagyon túró volt — mondja az ifjú.

— Édesanyád búsul miattad?

— Nem búsul, örül neki — szól az ifjú.

— És meddig akarsz ilyen megváltozott lenni?

— Míg élek, mindig — mondja az ifjú.

— Isten segítsen rá — mondja az özvegy édesanya. Felvették.³³

A többi kisegyházban,³⁴ a történeti protestáns egyházak tagjai körében is vannak olyan emberek, akiknek élete példa, és ezért „szent” embernek tekinthetők. Őket tartotta a közvélemény megtért embereknek. Hatásuk ma is jelentős. A róluk szóló történeteket, tapasztalataikat összegyűjtve fontos anyagot kapunk a késői puritanizmus mai továbbéléséhez, ami nélkül a magyar protestantizmus érthetetlen marad a kutatónak.

³² KIRNER (30. jz.) 130.

³³ KIRNER (30. jz.) 153. (Foris András közlése, Szilágynagyfalu, 1944. március 3.)

³⁴ Ld. pl. LAKATOS Judit (szerk.): *Keskeny utak. Tanulmányok a Magyarországi Metodista Egyház történetéről*. Magyarországi Metodista Egyház, Budapest 2005.

Megtéréstípusok az ezredforduló Magyarországon

Rajki Zoltán

Magyarországon a rendszerváltozással megszűntek azok a társadalmi és politikai akadályok, amelyek korábban a vallásos életet korlátozták. Az 1980-as évek végén és az 1990-es évek első éveiben megélénkült a vallás, ezen belül a kereszténység iránti érdeklődés. A kutatás során ebből az időszakból 75 megtéréstörténetet gyűjtöttem össze mélyinterjúk módszer keretében. Az interjúkészítők féligstrukturált interjúvázlat alapján magnetofonra rögzítették a beszélgetést — 10 fő kivételével, akik írásban válaszoltak a feltett kérdésekre. Az interjúgyűjtés során minden felekezettípust legalább 6–7 személy megtérési élménye mutatott be, ezáltal az „összkeresztény” általánosságok mellett az egyes egyház- vagy azokon belüli lelkiségi típusokra nézve is tehetünk többé-kevésbé érvényes sajátos megállapításokat.¹

A megtéréstörténetek elemzésekor tisztáznunk kell a *megtérés* fogalmát. Már a konferencia meghívója érzékelteti a fogalom összetettségét. A megtérés jelensége számos aspektust takarhat. Jelentheti vallási meggyőződés (vagy vallástalanság) feladását és egy másik vallás tanításának átvételét. A megtérés egyes vallási irányzatok értelmezésében a vallás személyessé válása, amelynek során a személyiség átalakul a vallási élmény hatására. A megtérés lehet egyéni élmény, de történhet szervezett térítés formájában is.²

Az általam vizsgált megtérési élmények keresztényektől származtak. Többségükre nagy hatást gyakorolt a Biblia, ezért érdemes összevetni a XX. század magyarországi megtérőinek megtérésfogalmát a 'megtérés' fogalmának bibliai előfordulásaival és a kikövetkeztethető jelentéstartományokkal.

¹ A meginterjúvoltak összetétele változatos volt az életkor, foglalkozás, iskolai végzettség, lakóhely tekintetében. A vallás szerinti megoszlás a következő: I. Tradicionális katolikus: 8 római és 1 görög. II. Katolikus karizmatikus: 7. III. Történelmi protestáns: 21 református, 1 evangélikus. IV. Nem karizmatikus szabadegyházi közösségek: 20 adventista, 4 baptista, 1 nazarénus, 1 metodista. V. Karizmatikus szabadegyházi közösségek: 4 Hit Gyülekezete, 3 pünkösdi. VI. Egyéb keresztény gyökerű felekezetek: 2 Jehova tanúja és 1 mormon. 14 személy megtérése során több felekezetet érintett, ezért további lényeges adatokat kapunk a katolikusokról (6), baptistákról (3), pünkösdiekről (1), a Hit Gyülekezetéről (2), szabadkeresztyénekről (1).

Az 1999-ben és 2000-ben készült anonim beszélgetések résztvevőire a továbbiakban (mind az idézetek után, mind pedig a jegyzetekben) azonosítószám utal. A személyiségi jogokkal összefüggő adatvédelem érdekében a magnetofonkazettára rögzített és tollal vagy szövegszerkesztővel leírt interjúk a szerzőnél találhatók.

² <http://vallastudomany.elte.hu/conversio>.

A megtérés fogalma a Bibliában

Az Ószövetség a héber *sub* (שוב) szót használja annak kifejezésére, hogy a JHWH-től elforduló, parancsolatait áthágó ember megtér (visszatér) hozzá, hallgat szavára, megtartja rendeléseit.³ Ennek fontos feltétele a kapcsolat akadályainak megszüntetése. A gonosz eltávolítását azonban megelőzi Isten megkeresése, a bűnvallomás. A bűnösöket az Istenhez térés folyamatában tanítani kell az Ő útjaira, hogy elválasszák a jót a hitványtól. Isten népe iránti szeretetét tükrözi, hogy maga keresi „elpártolt fiait”, és gyógyítást ígér a visszatérőknek.⁴ Az Ószövetségben nagyon gyakran szerepel a *megtér* kifejezés abban a jelentésben, hogy az ember elhagyja bűnös életét, ami fontos feltétele az Isten megbocsátásának.⁵ Összegezve: a megtérés a héber gondolkodásban „Istenhez térés, elvetése annak, ami Istentől elválasztott, helyreállítása az Istennel való helyes kapcsolatnak: az igaz és kegyes élet”.⁶

Az Újszövetségben a görög *metanoia* fejezi ki a megtérést. A szó jelentése: az értelem (gondolkodásmód) megváltozása, a rossztól a jó felé, 180 fokban. Az Újszövetség azonban a teljes személyiségre vonatkoztatja a megtérést. Vagyis a bűnös élet helyett a megtért személy az Istennek tetsző, engedelmes életet folytatja. Az új úton haladás nem időszaki, hanem egész életen át tart. Nem egyszerűen emberi tevékenység: az ember magától sem a belátásra, sem a megfordulásra, sem a helyes cél meglátására, sem az Istenhez való közeledésre nem volna képes. Ez csak a Krisztus segítségével lehetséges. Az Isten országába való bejutás feltétele ez, hiszen megtérés nélkül nincs bűnbocsánat és üdvösség, hiábavaló a reménység. Az Újszövetségben új fogalomként jelenik meg a *megtérés keresztsége*, amely szükségszerű alapja és következménye a megtérésnek. Ez meghalást jelent a régi bűnös életnek, és elkötelezettséget az új életformára. A megtérő ember nemcsak szembefordul, bűneit megbánva, korábbi cselekedeteivel, hanem élete a *megtérés gyümölcseit* hordozza. A megtérő szükségszerűen odafordul embertársaihoz. Felebaráti szeretet, igazságosság, emberiség és méltányosság jellemzi életét.⁷

Az Újszövetségben tehát a *megtérés* fogalmának jelentése bővült, egyetemesebbé vált, mivel az Ószövetségben általában csak a szövetséges néppel, Izraellel kapcsolatos. Az Újszövetségben Krisztus követői minden embernek kell, hogy prédikálják Jézus nevében a „megtérést és a bűnök bocsánatát”, hogy aki hisz, megkeresztelkedhessék az Ő nevében. (L 24,47; Act 19,4) A megtérés személyesebbé válása már az Ószö-

³ Ld. e kötetben (19–23) SZÜCS Ferenc tanulmányát: „A megtérés teológiatörténeti és rendszeres teológiai szempontból”.

⁴ Dt 4,30; 30,10; Job 22,23; 1Rg=3Rg 8,47–48; Jr 3,22; 15,19; 31,19.

⁵ 1Rg=3Rg 8,35; 2Chr 6,26; Job 36,10; Is 59,20; Jr 18,8; 26,3; 36,3; Ez 18,21–23. 27–28.

⁶ RAVASZ László: *Az Újszövetség magyarázata* I. Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1991. 57.

⁷ PRÖHLE Károly: *Lukács Evangélium*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest 1966. 74–76.

vetség idején, a próféták tanításánál megfigyelhető. A folyamat az Újszövetségben folytatódik. Jobban hangsúlyozódik az Istennel való személyes kapcsolat szükségessége, de a súlypont az életvitelen van. Megjelenik azonban a megtérés és a keresztség igazság megismerésének összekapcsolása (2T 2,24–25). Jakab apostol az igazságtól eltévelyedők megtérítését úgy határozza meg, hogy bűnöst térít meg, és „lelket ment meg a haláltól”. (Jc 5,19)⁸

Megtérésértelmezések a XX. század utolsó évtizedében, Magyarországon

Személyes kapcsolat Istennel

Megtérése lényegét a legtöbb interjúalany a Jézussal (Istennel) való kapcsolat létrejöttében látja. Az „Én és az Isten” kapcsolat dimenziójában a bűnbánat, bűnös voltuk felismerése háttérbe szorul, Isten melletti döntésük azonban életvitelük megváltozását is eredményezi.⁹ A karizmatikus közösségekhez csatlakozó interjúalanyok többsége ebbe a kategóriába tartozik; a vallásos nevelés nélkül, illetve a felszínesen vallásosan nevelkedett megtérők közel fele is hasonló élményről számolt be. Az utóbbiak között a katolikus egyházban megtértek is komoly hányadot képviselnek (ezeknek közel fele szintén karizmatikus). Ennek okai részben a karizmatikus közösségekre jellemző eksztatikus jelenségekre támaszkodó istenélmények, amelyeket imádságokkal megszakított ritmusos énekekből álló „dicsőítéssel” váltanak ki. A karizmatikus és egyes szabadegyházi közösségek egy része a megtérést általában azzal az eseménnyel azonosítja, amikor a lelkész döntésre hívja azokat, akik Jézust el akarják fogadni „személyes Megváltójuknak”. Gyakori náluk az a kifejezés, hogy „elmentem megtérni”. (23, 58, Hit Gyülekezete stb.) Az Istennel való találkozás történhet Biblián (vagy egyéb könyvön), személyes bizonyágtevésen keresztül, de leginkább istentiszteleten.¹⁰

Az Istennel találkozás gyakran fiziológiai élménnyel jár együtt. A megtérők melegséget, szeretet, megnyugvást, békességet éreznek. Megbékélnek önmagukkal és embertársaikkal. Legfontosabb nekik az „Úr Jézus állandó közelségében” (24) lenni, tovább mélyítve a kialakult kapcsolatot:

Megtérni az nem egy egyszerű dolog, hanem mindig mélyebben tér meg az ember. Mintha az ember szívében lenne három rész. Beengedni Istent az előszobába, aztán beengedni a nappaliba. Itt már elég komoly harcokat kell vívni. De Isten a belső szobába akar bemenni, és azt hiszem, hogy ezt a harcot most vívom. (24, adventista)

⁸ Könnyen elérhető katolikus összefoglalás: <http://lexikon.katolikus.hu/M/megt%C3%A9s.html> és katekizmus: <http://www.katolikus.hu/kek/kek01420.html#K1421>.

⁹ Református: 7, 15, 22, 41; pünkösdi: 12, 30, 63; Hit Gyülekezete: 23, 28, 40, 58; adventista: 21, 24, 26, 32, 33; katolikus: 31, 42, 43, 51, 59, 65; baptista: 49, 62; szabadkeresztén: 39.

¹⁰ Biblia, egyéb könyvek: 7, 15, 33, 39, 41. Istentisztelet, összejövetel: 12, 21, 22, 28, 30, 31, 32, 33, 39, 40, 49, 63, 65. Személyes bizonyágtevés: 24, 42, 51, 58, 62.

Jézus Krisztus befogadása egyben az örök élet megléte, amelyet szerintük senki nem vehet el.

A „vallástalan háttérből” érkezők elsősorban többnyire Isten létéről győződtek meg, amennyiben korábban nem hittek létezésében, majd ezt követően alakult ki az Istennel való személyes kapcsolat, és utána fogadták el Jézus megváltói szerepét. (24, adventista; 39, szabadkeresztyén)¹¹ Az Isten létezésében való meggyőződés lehetett érzelmi jellegű, és változást eredményezett életében, de nem feltétlen esett egybe a megtéréssel, viszont meghatározó előzménynek tekinthető:

Ültem a szobámban és gondolkoztam, hogy vajon létezik-e Isten. Az történt, hogy leszakadt rám Istennek a jelenléte, életembe először csodálkoztam, hogy itt van körülöttem. Valahol itt van körülöttem, körülvesz és van. Ez az élmény három napig tartott összesen. De megváltoztatott, mert nagyon jó voltam mindenkihez. (39)

Bűntől való szabadulás és az Istennel való találkozás

Megtérésük lényegét számosan a bűnös múltjukkal való szakításban és az Istennel való személyes kapcsolat kialakulásában látták. Ez elsősorban a protestáns egyházakban és a történelmi szabadegyházakban megtérőkre jellemző (baptista, metodista), hűen tükrözve evangelizációjuk központi gondolatát.¹² A vallásos nevelésben nem részesültek rádöbbennek eddigi életvitelük helytelenségére, és Jézus fontosságára. A vallásukat aktívan gyakorlók pedig az Istennel való személyes kapcsolat és a bűneiktől való szabadulás szükségességére, mivel Isten szemében a kis és a nagy bűn között nincs különbség.

Egy szabadulást, egy szabadságot éltem át, mert volt egy pár olyan dolog, amit nem tudtam, hogy kell Isten elé tenni, és azokat nem tettem le. Megláttam, hogy azok bűnők. És letettem Isten elé azokat a bűnöket, és megszabadultam. Éreztem az Úrnak a hatalmas kegyelmét, amellyel elfogad, és megbocsátja bűneimet és egyszer csak azt éreztem, hogy Isten szeret engem és ott vagyok előtte, a karjaiban, és feltétel nélkül szeret úgy, ahogy vagyok. Ezek után, a lélekkereszttség után sokkal közelebb kerültem az Úrhoz. (41, református)¹³

A bűntől való szabadulás

Megtérésük történetéből a korábbi helytelen szokásukkal való szakítást főként a „súlyos” bűnben éltek emelték ki.¹⁴ Az adventisták felülreprezentáltságát az adja, hogy

¹¹ Az interjúkészítés idején karizmatikus római katolikus közösséghez tartozott, de megtérési élményét korábban egy szabadkeresztyén gyülekezetben élte át.

¹² Baptista: 1, 8, 75; adventista: 35; református: 41, 53, 56, 60, 61; katolikus: 4, 64; metodista: 14.

¹³ Vallását tekintve református, de egyháza istentiszteleteinek látogatása mellett katolikus karizmatikus összejöveteleken is részt vesz.

¹⁴ Adventista: 2, 27, 34; református: 4, 55; katolikus: 4.

felekezetükben erős hangsúlyt kap a bűntől, káros szenvedélyektől, illetve „helytelen szokásoktól” való megszabadulás gondolata.¹⁵

Sírva döbbsentem rá, hogy milyen hibákat követtem el, és hogy gyakorlatilag semmi mást nem nagyon mertem bevallani magamnak, hogy hol hibáztam. De mikor tovább tanulmányozza az ember Isten Igéjét, akkor rájön arra, hogy nemcsak ledorongol, hanem megadja a vigaszt, és a tanácsokat is. (27, adventista)

Gondolkodásukban a bűnvallás, a bűnbánat szembesülés a valósággal, hogy önmaguk képtelenek megváltozni, ezért a bűn következményeinek helyreállítását Istenre bízzák.

Az igazság

Néhány szabadegyházi és egyéb keresztény gyökerű vallási közösségben — ahol a dogmáknak meghatározó szerepe van — a bűnbánattal vagy Isten melletti döntéssel párhuzamosan az igazság megismerését emelték ki, amely életvitelük gyökeres megváltozásához vezetett.¹⁶

Formális

A történelmi egyházak híveinek egy része leegyszerűsítette megtérését. Nekik nem okozott mély élményt.¹⁷ Hitéletük bizonyos értelemben aktivizálódott, de életüket csak részben hatja át a keresztény tanítás. Többségük részt vett egy „tanfolyamon” a keresztség, bérmálkozás, konfirmáció érdekében. Jó esetben eljár vasárnaponként a misére vagy istentiszteletre, de Istennel való személyes kapcsolat vagy bűnbánat nélkül. Az idetartozók gondolatát legjellemzőbben egy református egyházhoz tartozó fejezi ki: „Hiszek a vallásban, hiszek Istenben és most minden OK.” (54)

A megtérés fogalma és a felekezetek tagjai

A református egyházban megtértek közel azonos fontosságot tulajdonítanak az Istennel való szoros kapcsolatnak és a bűnös élet „lerendezésének”. A katolikus egyház esetében Istennel (és Jézussal) való találkozás már kétszer olyan gyakori, mint a bűntől való szabadulás motívuma. Ehhez hozzájárulhat, hogy a katolikus egyházon belül erősek a különböző lelkiismereti és karizmatikus mozgalmak, akiknek hívei esetében erősebben jelentkezik a Szenttel való személyes kapcsolat fontossága. Megjegyzendő, hogy a történelmi egyházak esetében a népegyházi jellegből fakadóan elég magas az olyan „megtérők” aránya, akiknek életvitelét részben hatja át a kereszténység. Többségüknek mégis mélyebb a kapcsolat az egyházzal és Istennel, mivel korábban egyáltalán nem éltek vallásos életet, míg jelenleg „vasárnapi keresztények”. Néhányan azonban csak alkalmanként járnak templomba. A karizmatikus közösségekben egyértelműen az

¹⁵ Az adventisták tiltják az alkoholt, a dohányt és a Lv 11 által leírt tisztátalan állatok fogyasztását. Számosan helytelenítik a húsfogyasztást, illetve a „világi” szokásokat.

¹⁶ Adventista: 10, 18, 34, 36, 38, 69; Hit Gyülekezete: 40; Jehova tanúja: 46; baptista: 1.

¹⁷ Katolikus: 45, 47, 57; evangélikus: 52; református 3, 16, 54, 72.

Istennel való találkozás gondolata emelkedik ki. A klasszikus szabadegyházakban az Istennel való személyes kapcsolat és a bűn problémájának motívuma közel azonos jelentőséggel bír, hasonlóan a reformátusokéhoz. Az adventisták körében szerepet játszik az „igazság megismerése”, ami a dogmaközpontú gondolkodással magyarázható. Hitelv-centrikusak lehetnek a Jehova Tanúi is. Esetükben azonban kevés interjúval rendelkezünk ahhoz, hogy komolyabb következtetéseket vonhassunk le.

A megtérés folyamata

Konkrét alkalomhoz kötött megtérés

A nem vallásos háttérrel rendelkezők negyede konkrét alkalomhoz köti megtérését. Többségük életének ürességét érezve kereste élete értelmét. Esetükben a Krisztus iránti elköteleződés gyorsan történt, és jól elhatárolt eseményhez kötődik. A hitéletüket mindvégig megőrzők közel fele szintén konkrét alkalomhoz köti megtérését, aminek okát abban láthatjuk, hogy az adott alkalommal rádöbbennek keresztény életük formális voltára, és elkötelezik magukat Jézus iránt.¹⁸ Ebben a kategóriában a szabadegyházi közösséghez csatlakozók felül vannak reprezentálva, aminek oka abban rejlik, hogy evangelizációs módszereikben fontos szerepet tölt be az érzelmekre ható „döntésre hívás”.

Az ide tartozók többsége keresztény rendezvényen találkozott Istennel, és szabadult meg bűneitől. Egy fiatalember a baptista összejövetelen tapasztalt élményéről a következőképpen számol be:

Felfogtam azt, hogy én is vétkezek és bűnös vagyok, és nem tudok ezen túllépni, mert mindig ugyanazon hibákba beleesek. Akkor értettem meg, hogy nekem is szükségem van az Ő bocsánatára, és döntöttem, hogy szeretnék olyan életet élni, amit Jézus élt, ahogy Ő példát mutatott számunkra, és hogy milyen életet gondolt Ő például nekem. Akkor döntöttem, hogy Istennel élem a minden napokat bűntől megszabadulva, és azokat az éretnyeket megkapva, amit Ő ír a Bibliában: jóság, szíveség, hűség ... stb. (1, baptista)

A megtérés történhet személyes bizonyosságtevés következménye nyomán is. (8, baptista; 51, 64, katolikus) Egyes karizmatikus felekezeteknél — különösen a Hit Gyülekezetében — jellemző, hogy az érdeklődők megtérni mennek el egy-egy összejövetelre. Gyakran nem is értik az ott történeteket. Jó példa egy fiatalember esete, akinek a barátja megtért. Az illető kérdezte tőle:

... mit kell csinálni, mert én is szeretnék megtérni. És mondta, hogy olvasgassam a Bibliát és akkor hétvégén elvisz az összejövetelre, és ott majd megtérhetek. (40, Hit Gyülekezete)

Az összejövetelek érzelmközpontúságában és eksztatikus voltában rejlik a gyors döntés oka, ahol az értelem sok esetben háttérbe szorul.

¹⁸ 1, 8, 25, 28, 30, 40, 49, 51, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65. Baptista: 5 fő; Hit Gyülekezete: 2 fő; pünkösdi: 3 fő; katolikus: 3 fő; református: 2 fő.

... Az istentisztelet nagyon tetszett. Főleg a dicséretetek. Én is úgy csináltam, hogy felemeltem a kezemet, mosolyogtam. Szóval az első pillanattól éreztem, hogy ez az a közösség. Teljesen itt van a helyem. És utána volt a végén, hogy ki szeretne megtérni, nyújtsa fel a kezét. Felnyújtottam a kezemet, és akkor egy ilyen nyilvános megvallást tettem, akkor még nem nagyon értettem a szöveget. (29, Hit Gyülekezete)

Folyamat

A megkérdezettek többsége megtérését folyamatként ábrázolja. Sőt vannak, akik kizárólagosnak tartják. A megtérés

... minden ember életében egy folyamat. Legalább is ezt így látom. Soha nem egyszerűen fellángolás. Egy-egy ilyen alkalom, hogy most jaj de szépet hallottam. Most igazán rajongok. Hiszen voltak olyan Billy Graham-féle megnyilvánulások. Ahol nagyon szépeket hallott az ember. A tömegnek a vonzásereje viszi az embereket. Igen, csak aztán leülnek. Tehát egy igazi megtérés igazán soha nem egy perc, pillanat műve, hanem egy folyamat. (66, református)

Különösen a történelmi egyházak és a klasszikus szabadegyházak — elsősorban az adventista, metodista — megtérői sorolhatók ide. A háttérben az állhat, hogy ezekben a felekezetekben az érzelem a racionalitás mögé szorul, mivel a keresztyén tanítást hangsúlyozottabban kezelik. Közülük többeknél az istenhitre jutást, bűnös mivoltuk belátását és Jézus megváltói szerepe elfogadásának folyamatát egy vagy több konkrét élmény befolyásolta.¹⁹ A keresztyéniséggel hosszabb idő alatt ismerkedők jelentős részének a legemlékezetesebb alkalom, amikor a folyamat csúcspontján döntést hoznak Isten mellett, és szakítanak bűnös életükkel. (39, 50, 53, 55, 56)

A megtérők többségének megtérése fokozatos, „észrevétlen” volt. Nem emlékeztek olyan konkrét eseményre, amelyhez megtérésüket datálhatnák. A folyamat törtenhetett a Szentírás tanulmányozása és/vagy keresztyén ismerőssel való kapcsolat-tartás és/vagy istentiszteletek látogatása révén.²⁰ Jó példa erre a következő eset. Az egyik hittanóra után azt mondta az illető az egyik barátjának, hogy nem hisz Istenben, mire a barátja azt válaszolta, hogy akkor pokolra fog jutni.

Nagyon megijedtem. Ez a válasz úgy hatott akkor rám, mintha kést szúrtak volna a hátamba. Ez a mondat egy hosszú gondolkodási folyamatot indított el az életemben. Elkezdtem azon gondolkodni, hogy létezik-e Isten vagy sem, és ha létezik, akkor milyen lehet ez az Isten. Már mindig odafigyeltem a hittanórákon, és sokat gondolkodtam az ott elhangzottokról. Egyre inkább felfigyeltem egy bibliaversre, amely Isten szeretetét mutatja. [idézi J 3,16-t] Beláttam, hogy bűnös vagyok, és távol vagyok Istentől, ezért nem tapasztalhatom Isten szeretetét, amit a Biblia ígér. De tudtam azt is, hogy Jézus Krisztus kifizette az én bűneimért járó büntetést is, és ezáltal megismerhetem Isten szeretetét, és életemre vonatkozó tervét. Egyre inkább kezdtem vágyani Isten megértő szeretetére, hűségére. És egy napon meghoztam életem legfontosabb döntését (nem tudom pontosan mikor). Elfogadtam Jézus

¹⁹ 10, 14, 22, 23, 29, 31, 39, 48, 50, 55, 56, 75. Adventista: 1 fő; metodista: 1 fő; református: 5 fő; Hit Gyülekezete: 2 fő; katolikus: 1 fő; szabadkeresztyén: 1 fő; baptista: 1 fő.

²⁰ 2, 4, 6, 7, 12, 15, 17, 18, 19, 27, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 50, 53, 54, 57, 59, 67, 68, 73, 74. Katolikus: 8 fő; mormon: 1 fő; református: 3 fő; pünkösd: 1 fő; Jehova tanúja: 2 fő; nazarénus: 1 fő; adventista: 3 fő.

Krisztust megváltómnak és uramnak, hogy ezáltal személyes kapcsolatom lehessen Istennel és tapasztalhassam a szeretetét és életemre vonatkozó csodálatos tervét. (4, karizmatikus katolikus)

Az adventisták esetében gyakran evangelizációs sorozat keretében tértek meg az emberek.²¹ Többségük minden emlékezetes alkalom nélkül jut el a megtérését demonstráló keresztségig. Ritkán szólnak egy-egy nevezetes eseményről. A hitvalló be-
merítést gyakorló szabadegyházi közösségekhez csatlakozók többsége megtérése fontos állomásának tartja keresztségét. A karizmatikusok esetében a „lélekkeresztség” jelentősebb szerepet tölt be. Ennek hátterét egy interjúrészlet világítja meg legjobban:

A vízkeresztség során közösséget vállalunk Jézusnak halálával, eltemetetésével és a feltámadásával. A Szentlélek-keresztségkor pedig, amikor az ember nyelveken imádkozik, akkor válik igazán Istennek gyermekévé, mert van egy olyan ige a Bibliában, hogy azok Istennek fiai, akiket Isten Szellemé vezérel. És azáltal, hogy Szentlélekkel megkeresztelkedik az ember ..., teljesen kapcsolatba kerül Istennel. Tehát nemcsak olyan módon, hogy értelemmel lesz kapcsolatban, hanem Isten Szellemé tud hozzá szólni. (23, Hit Gyülekezete)

Mivel rendkívüli fizikai élménnyel járt az esemény, ezért sokkal emlékezetesebb is. Egy lány a következőképpen írja le:

... Nagyon csodálatos volt a dicsőítés. Mindenki tapasztalta Isten jelenlétét. ... Olyan gyönyörűek voltak az énekek. Más volt a hangzása a daloknak. Úgy fogalmaztam meg, hogy az angyalok leszálltak közénk. Annyira zengett minden Isten dicsőségétől. ... Benne voltam Isten imádságában. Úgy felemelt kezekkel, teljes lényemmel odaadva Istennek. Hirtelen kiment minden erőm. Lezuhantam a székre. Úgy, hogy senki nem ért hozzám. Ez a Lélekben nyugvás. ... De biztonságban éreztem magamat. Mert éreztem, hogy ez Istennek a dolga, és elkezdett magától mozogni a szám. Semmi erőlködés, semmi izomműködést nem hoztam belé. El kezdett mozogni a szám, de nem mondtam ki azokat a szavakat, amik úgy magamból jöttek... Később ki is mondtam. (39, szabadkeresztyén)²²

A nyelveken szólást a legközvetlenebb kommunikációnak tartják ember és Isten között, amit a Sátán nem ért meg. (28, Hit Gyülekezete)

A megtérési folyamat sajátos megközelítési módjai

Néhányan a megtérést olyan folyamatnak tartják, amely a mai napig tart, mivel a megváltozott életmódjuk ellenére sem olyanok, mint amilyennek egy kereszténynek lennie kellene. (23, Hit Gyülekezete) Mások a naponkénti megtérés szükségességét vallják, mivel az ember naponként követ el hibákat, amelyeket Isten elé kell vinni.

Ha összevetjük a bibliai és jelenkori megtérés fogalmát, hangsúlyeltolódást figyelhetünk meg. Nagyobb hangsúlyt kap a ma megtérőinél az Isten és az ember közötti személyes kapcsolat, míg a bűnnel, a helytelen életvitellel való gyökeres szembefordulást kevésbé emelik ki. Ennek ellenére a mai megtérők többségének életvitele, gondolkodásmódja jelentős változáson ment keresztül.

²¹ 13, 21, 24, 32, 33, 34, 35, 36, 38.

²² Ld. 10. lábjegyzet.

Magánmítoszok

A lelkiút-narratíva és a bibliaértelmezés új változatai az Újvilágban

Benke László

„Minden kiforrott vallási hagyományban találunk lelkiút-narratívákat. Nyugaton, s különösképpen a modernkori Nyugaton, e történetek tudatosan önéletrajzi formát és tartalmat nyertek” — írja Lonnie D. Kliever, a dallasi Dél-Methodista Egyetem Vallástudományi Tanszékének tanszékvezető professzora.¹ Ahogy ugyanis a vallás „mélyen elegyéniesedett és privatizálódott”, a modern Nyugaton elmozdulás történt a mítoszoktól az életrajz felé, vagyis az értelmezés és viselkedés mindent átfogó mintái (melyekbe a közösség tagjai rituálék során behelyezkedhettek, újra és újra felidézve s átélve őket) az egyéni megtapasztalás személyre szabott felidezésére cserélődtek. E váltás, mely egyaránt gyökerezik az amerikai élettapasztalat és a modern öntudat sajátosságaiban, „rámutat, milyen gyökeres átalakuláson ment át a vallás a hagyományos kultúráktól a modern kultúrákig ívelő útján”, mind társadalmi szerepét, mind kozmikus jelentőségét tekintve. A mélyreható változások ellenére — mutat rá a Joseph Campbell fogalmaival operáló Kliever — a mítoszok végső soron túléltek a korszakváltást, hiszen amennyiben a hajdani mítoszok egyénileg átélhető „közös életrajzok” voltak, úgy a modern életrajzok közös narratív sémákhoz igazodó „személyes mitológiák” szerepét töltik be. S mindkét kifejezőmódban a vallás tárgya végső soron valamilyen *történetben* ölt testet, amely az egyén sorsának a saját tartamát meghaladó értelmet ad.²

A közösségi mítoszok „önéletrajzi fordulatát” akkortól számíthatjuk, amikor a Mayflower puritán utasai hatvanhat napi hánykolódás után, 1620 novemberében partra léptek az algonkin indiánok földjén, és Plymouth néven kolóniát alapítottak. Ahogy Patricia Caldwell vallástörténész felidézi, „a személyes autoritás az amerikai vallási megtapasztalás megkülönböztető jegyévé vált. Az Újvilág vallásgyakorlatát ugyanis elsősorban az különböztette meg az Óvilág gyakorlatától, hogy a teljes jogú egyháztagság elnyeréséhez a jelölteknek a közösség előtt egyfajta lelki önéletrajzot kellett előadniuk”,³ mely „bibliai motívumok és példaszerű keresztényekről szóló történetek mintájára hamar jellegzetes alakot nyert, toposzokat öltött fel, s az amerikai

¹ Lonnie D. KLIEVER: „Confessions of Unbelief. In Quest of the Vital Lie”, *Journal for the Scientific Study of Religion* XXV (1986/1) 102–115.

² KLIEVER (1. jz.) 114; vö. Joseph CAMPBELL: *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton University Press, Princeton 1968. 3–46.

³ Patricia CALDWELL: *The Puritan Conversion Narrative. The Beginnings of American Expression*. Cambridge University Press, Cambridge 1983. 45.

protestáns megtapasztalás alapvető kifejezőeszköze, az amerikai gyarmatok egyik elsődleges irodalmi műfaja lett.”⁴ Amerikára hatványozottan érvényes Jean Starobinski európai példák alapján tett észrevétele, mely szerint a megtérésnarratíva *minden* valamirevaló önéletrajznak elválaszthatatlan része:

Aligha adnánk a fejünket önéletrajzírásra, ha nem történt az életünkben valamilyen gyökeres változás, megtérés, a kegyelem műve; ha nem keltünk új életre.⁵

A megtérésnarratíva — vitathatatlan irodalomtörténeti jelentőségén túl — elsősorban az amerikai protestáns közösségek hitgyakorlatának szerves részeként közismert, „bizonyosság-” vagy „tanúságtétel” formájában, egyrészt a kívülállók felé irányuló térítésben, másrészt beavatási rítusként: a megtérők vagy csatlakozók keresztségük (bemezítkezésük) vagy valamely más szertartás alkalmával, nyilvános hitvallásként megosztják a megtéréselményhez vezető lelki útjukat a gyülekezettel. A „lelki úti beszámoló” ezen túlmenően Észak-Amerika protestáns többségű területein a társadalom legszélesebb körében az önkifejezés gyakorlatilag ösztönösen működő eszköze; a pálforduláselmények módjai és változatai ezért tapinthatók ki éppen itt a legpontosabban (s nem csak az „újjászületett”⁶ kereszténység társadalmi súlya miatt, amely például az 1970-es évektől már Latin-Amerikában is jelentős). A lelkiút-narratívákban való önmeghatározás itt annyira magától értődő és szokásszerű, hogy ilyen narratívákat nem csak a megtérők, hanem a ki-, át- és visszatérők is „termelnek”, amikor lelki vándorútjuk újabb állomásra vagy fordulópontra ér. Az informatikai eszközöknek köszönhetően pedig az új lelki önéletrajzok a távoli kívülállónak is nagy számban elérhetők, feldolgozhatók.

E narratívák az amerikai konzervatív keresztény⁷ világban jelentős változásokon mentek át az elmúlt néhány évtized során: új típusokat, témákat és motívumokat

⁴ Kliever (1. jz.) 105–106. — A korai amerikai megtérésnarratívákról ld. tanulmánykötetünkben (455–463) Bollobás Enikő írását: „Az amerikai megtéréstörténetek performatív retorikája”.

⁵ A genfi irodalomtörténész Ágoston, Rousseau és Beckett példájával érvel amellett, hogy az igazi önéletrajzok, bármennyire eltérőek is, mind egy-egy fordulópont köré épült vallomások; Jean Starobinski: „The Style of Autobiography”, in James Olney (szerk.): *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*. Princeton University Press, Princeton 1980. 73–88 (78). A fenti fordításhoz fértem hozzá (ford. Seymour Chatman), mely a következő közlésen alapul: „Le style de l'autobiographie”, in Jean Starobinski: *La Relation critique*. Gallimard, Párizs 1970. 83–98. Meglátását John Barbour irodalmáréval egészíthetjük ki, aki pedig a kitérésnarratíváról értekezik hasonlóképpen, mely „ugyan nem nélkülözhetetlen vagy egyetemes része az önéletrajzoknak, vallási témaként a narratív struktúrákra gyakorolt hatása mindazáltal túlbecsülhetetlen.” John Barbour: *Versions of Deconversion. Autobiography and the Loss of Faith*. University Press of Virginia, Charlottesville 1994. 206.

⁶ A *born again* ’újonnan/újjászületett’ bibliai eredetű kifejezés (J 3,1–8) az amerikai protestantizmusban terminusértékű lett, s a megtérés, a víz- és (pünkösdi-karizmatikusok esetén a Szentlélek-keresztség) során történő teljes szellemi átalakulást jelöli. A fundamentalista és evanglikál közösségek tagsága gyakorlatilag kivétel nélkül „újjászületett” kereszténynek tekinti magát.

⁷ Az egyszerűség kedvéért itt és a továbbiakban a „konzervatív” gyűjtőfogalommal utalok azokra a (fundamentalista vagy evanglikál) hívőkre és felekezetre, akik és amelyek nem vonnák kétségbe a bibliai elbeszélések történelmi hitelességét, szemben a liberális táborral, amely történelmi érvényre nem bír, fiktív vagy legendás történeteket is talál a Bibliában.

alakítottak ki, valamint termékeny táptalajt nyújtanak a kreatív bibliaértelmezéshez — Kliever metaforájával élve: további lépéseket jelentenek a mitikustól az önélet-rajzi autoritás felé. S annál is inkább jelentősek, mert a kortárs amerikai vallási jelenségek kutatói a konzervatív kereszténységet általában — és joggal — kizárólagos és tolakodó ideológiai diskurzust folytató irányzatként ábrázolják. Nyelvezetét például Susan F. Harding „a térítés retorikájának nevezi”, melynek célja, hogy:

[...] fundamentalista fogalmak alapján magába olvassza a világot; az egyénről levetkőztesse kulturális előfeltevéseit, majd felöltöztesse a meg tapasztalások fundamentalista értelmezésével.⁸

Kevesebb figyelmet kapnak viszont a konzervatív kereszténység belső ideológiai változásai, vagyis a más eszmékkel, diskurzusokkal és vallási élményekkel való kölcsönhatások, melyek során — ahelyett, hogy a tőle megszokott módon másokat meghódítana és megváltoztatna — maga is átalakul. Az újabb narratívák vélhetően sokarcú és nagyarányú eszmei átalakulás kísérőjelenségei. E dolgozat arra vállalkozik, hogy a ma már tömegeket érintő kitérések, valamint az azokra adott reakciók köréből a vallási önkifejezés — a fentebb ismertetett narratívák és a kreatív exegézis — néhány újabb keletű változatára irányítsa az olvasó figyelmét. Keretei folytán természetesen nem tehet kísérletet alapos kifejtésre, így mindössze felvillantja a kérdéskör néhány — nem egynemű és eltérő horderejű — aspektusát, melynek további vizsgálata tanulságosnak ígérkezik.

Taking a leave of faith — kortárs populáris kitérésnarratívák

Az elmúlt évtizedekben példátlan mértékben megsokasodtak a hozzáférhető populáris kitérésnarratívák — *anti-testimonials*, azaz „ellenbizonyosságok”, ahogy a kiábrándult keresztények könyvei és közösségi weboldalai nevezik —, amelyek számos külön célközönségre is tagozódnak. Külön könyvek és honlapok szólnak ugyanis a keresztényi gyermeknevelést szekuláris módszerekre váltó szülőknek; a keresztény családokban élő, nem keresztény meggyőződésüket családjuk és gyülekezetük előtt még titkoló fiatalok bátorítására az elkerülhetetlen *coming out* felé; a „vallási visszaélések” miatt pszichológus szakember segítségét igénylő exkeresztényeknek; de még lelkészeknek is (akik már kiugrottak vagy éppen megélhetési okokból szolgálatban állnak, bár eszmeileg már eltávolodtak a kereszténységnek attól a válfajától, amelyet felekezetük képvisel).⁹ A jelenség a modernitás vallásra gyakorolt hatásainak problémakörébe is sorolható: a blogkultúrával, online anonimitással és hírlevelekkel a konzervatív egyházak közönségét az 1990-es évekig ismeretlen mértékben érte el a modernitásnak az a hatásmecha-

⁸ Susan F. HARDING: „Convicted by the Holy Spirit. The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion”, *American Ethnologist* 14 (1987/1) 167–181 (167). A „térítés retorikája” persze egyenesen következik az evangélikizmus alapidokumentumából, az Újszövetségből.

⁹ Ld. pl. a Marlenewinell.net, a Parentingbeyondbelief.com és az Exminister.org honlapokat, valamint az ott ajánlott irodalmat.

nizmusa, melyet Peter Berger a „pluralizáció”, míg a már idézett Kliever a „poliszimbolizmus” gyűjtőfogalommal ragadott meg, s amely — mindkét kutató szerint — a modern európai társadalmakban a vallásosság legitimációs válságához vezetett.¹⁰

A kitérésélmény napjainkbeli mintái és az azokhoz kötődő narratívák vizsgálata fontos tanulságokkal szolgálhat a vallástól való elidegenedés folyamatának dinamikájáról, valamint az azzal szemben a hívők közössége által tett ellenlépések mikéntjéről. Először is igen tanulságos, hogy a kitérés folyamatában milyen okokból, milyen rendezőelvek szerint és milyen *étape*-ok során változik az érintettek bibliaértelmezési kerete a verbálinspirációba vetett hittől egészen a Biblia teljes elutasításáig. Tapasztalatom szerint a beszámolók leggyakoribb visszatérő motívumai a kitérés folyamatának kiindulópontjául szolgáló jellegzetes helyszínek; a hosszabb-rövidebb tépelődő időszak, általában szemnyitogató olvasmányélményekkel; a külvilág előtt még leplezett, de a szív mélyén már megérlelt szkepszis; majd az összeütközést is felvállaló tudatos színvallás, melynél a *dramatis personae* jellegzetesen a hívő családtagok. Bővebben csak az első elemről: a két leggyakoribb szín egyfelől az egyetemi *campus*, gyakran vallástudományi szak vagy specializáció, melyet a diák gyakran éppen hite elmélyítésére választ,¹¹ ám tanulmányai során hitében megrendül;¹² illetve másfelől valamilyen súlyos nehézség, gyakran egy megrázó családi tragédia, amely a *theodicea* kérdését veti fel.¹³

¹⁰ Peter BERGER: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday, Garden City 1967. 126–171; Peter BERGER — Brigitte BERGER — Hansfried KELLNER: *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. Random House, New York 1974. 63–82; Lonnie D. KIEVER: „Polysymbolism and Modern Religiosity”, *Journal of Religion* LIX (1979) 178–181. E tárgyban még a legértékesebb irodalomhoz sorolom a következőket: Peter BERGER: *The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation*. Anchor Press, Garden City 1979; ÜÖ (szerk.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 1999; ÜÖ: *Religious America, secular Europe? A Theme and Variations*. Ashgate, Aldershot 2008; ÜÖ: *Between Relativism and Fundamentalism. Religious Resources for a Middle Position*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2010; Andrew BUCKSER — Stephen D. GLAZIER (szerk.): *The anthropology of religious conversion*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003; Simon COLEMAN: „Global Consciousness and the Conservative Protestant Imagination”, in Martyn PERCY — Ian JONES (szerk.): *Fundamentalism, Church and Society*. Antony Rowe, Chippenham 2002. 97–109; ÜÖ: „Materializing the Self. Words and Gifts in the Construction of Evangelical Identity”, in Fennella CANNELL (szerk.): *The Anthropology of Christianity*. Duke University Press, Durham 2006. 163–184; James D. HUNTER: *To Change the World. The Irony, Tragedy and Possibility of Christianity in the Late Modern World*. Oxford University Press, Oxford — New York 2010.

¹¹ E sorok írójának sok a személyes emléke arról, milyen mértékű a hívők aránya a szekuláris vallástudományi órákon, ahol meggyőződéseik és tépelődéseik gyakran meghatározzák a szemináriumi vitákat: az 1990-es évek közepén az ELTE hebraisztika szakán előfordult, hogy a tanár volt az egyetlen a teremben, aki nem hitt az olvasott bibliai szöveg szó szerinti történeti hitelességében. Nem véletlen, hogy az egyik szövegolvasási szemináriumnak a faliújságra kifüggesztett programvázlata külön felhívta a figyelmet: „A térítés nem minősül elfogadható házidolgozatnak”.

¹² Különösen tanulságos Jon D. Levensonnak, a Harvard Divinity School oktatójának egyik jegyzete: „Egy eset újult erővel irányította rá a figyelmet a két külön világra, amellyel a Biblia kritikai vizsgálata során óhatatlanul szembesülünk. Meglepve olvastam a felvételi kérelmeket a doktori programra, melynek oktatói közé nem sokkal korábban szegődtem el, a kérelmekben lépten-nyomon önéletrajzi

Másodsorban figyelemre méltó aspektus a kitérés lélektani dinamikája: amikor egy „újjászületett” keresztény hitéből kiábrándul és agnosztikussá vagy ateistává lesz, akkor bizony egy igen sajátos, hitvalló „új ateista” születik, aki a megszokott naiv hévvel propagálja újonnan talált meggyőződését, sőt gyakran „új Bibliájának” tekinti valamelyik Hitchens- vagy Dawkins-könyvet. (Ahogy tehát számon tartjuk a sajátos vonásokkal bíró nyugat-európai iszlámot, úgy beszélhetünk az egyesült államokbeli, sajátos — térítői, gyülekezeti manókat felmutató — ateizmusról, amelyen a *Bible Belt* államokban persze a kisebbségi, védekező zárványlet sajátosságai is tanulmányozhatók.) Emellett csoportjaik összejöveteleket, felolvasóesteket rendeznek, megtartva a közösségi élményt, melyhez még hívókként hozzászórtak a bibliaórán, vasárnapi iskolában, istentiszteleten. Egyesek különös módon a transzcendens magyarázatokra való nyitottságukat is megőrzik, s így meglehetősen egyedi, „spirituális ateisták” lesznek, akik szerint:

Az univerzum egésze valamiképp összefügg, még ha csak az ok és okozat mindent átható rejtelmes folyama által is ..., az „Isten” elnevezés pedig [nem más, mint] a végtelen és örök univerzum kollektív személyiségét jelölő személynév.¹⁴

S természetesen mind fordulópontokban és gyökeres változásokban gondolkodnak és határozzák meg életüket, ahogy keresztényekként tették; így narratíváik gyakran többszörös irányváltásról, világnézetek közötti „pálforgolódásról” számolnak be.

Végül tanulságos jelenség, hogy általában azok sem vonhatják ki magukat a szekuláris világnézet hatása alól, akik konzervatív keresztények maradnak. Ritkán tudatos, mé-

jellegű nyilatkozatok álltak, amelyek paradigmáját egy formakritikus talán «megtérés-narratívának» nevezné. Időnként két lépcsőben jelentkeztek: erős, de kritikátlan keresztény hit, amire általában egyetemen vagy főiskolán egy második megtérés következett, mely a történeti-kritikai módszer elfogadásával, a csalatkozhatatlanság és más hittételek elhagyásával járt. ... Más jelöltek csak az első típusú megtérésről számoltak be, vagy mindenesetre életútjukról adtak ismertetést, amiből kiderült, hogy fogalmuk sincs a Biblia történeti kritikájáról, az egyetlen megközelítésről, amelyet a mi programunk alkalmazott. Amikor a pályázók alkalmasságát illetően aggályoskodtam, egy vezető tanár sietett megnyugtani: «Ne aggódj — mondta —, sok diák így kezd, de alig töltenek itt két hetet, és megváltoznak.» ... Akik csak egyszer tértek meg, úgy gondolták, hogy a Biblia közvetlenül megközelíthető, bármiféle értelmezési keret közbehelyezése nélkül. Talán éppen azt gondolták, hogy a történeti kritika egy értelmezési keret, s mint olyan, kerülendő. ... Akik pedig kétszeres megtéréstörténetet adtak elő, azok vagy nem ismerték, vagy elutasították a hagyományos zsidó és keresztény értelmezést. Második megtérésük meggyőzte őket, hogy a történeti kritika az egyedül érvényes értelmezési keret.” Jon D. LEVENSON: *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. Jews and Christians in Biblical Studies*. John Knox Press, Louisville 1993. 107–108.

¹³ Több ilyen narratívát is találunk a kitérés-narratívák leggazdagabb tárházában, az <exchristian.net> weboldalon, az onnan elérhető többi honlapon, valamint az alábbi könyvekben: Austin MILES: *Don't Call Me Brother. A Ringmaster's Escape from the Pentecostal Church*. Prometheus Books, Buffalo 1989; Dan BARKER: *Losing Faith in Faith. From Preacher to Atheist*. Freedom From Religion Foundation, Madison 1992; Edward T. BABINSKI: *Leaving the Fold. Testimonies of Former Fundamentalists*. Prometheus Books, Buffalo 2003.

¹⁴ Az idézet forrása: Spiritualtheism.com. E meghatározással feltehetően számos liberális keresztény is azonosulni tudna; a „spirituális ateizmus” tehát az ateizmusnak az a peremterülete, amely önmeghatározását tekintve közvetlenül határos a keresztény istenhit legliberálisabb peremterületével.

gis folyton érezhető a törekvésük, hogy teológiájukat hozzáigazítsák a szekuláris világlátáshoz — vagy legalábbis csökkentsék az „ütközőfelületet” azzal szemben.¹⁵ A Biblia recepcióját illetően pedig ide kíváncsozik az észrevétel, hogy az amerikai evangélikalizmus¹⁶ pünkösdi-karizmatikus változatában általános elidegenedés figyelhető meg általában a Bibliától: jelzésértékű, hogy többen a legnépszerűbb prédikátorok és szerzők közül — mint a legnépesebb gyülekezetet pásztorló, houstoni Joel Osteen — inkább életmód- és sikertanácsadók benyomását keltik, semmint biblikus prédikátorokét.¹⁷

Thou shalt not throw out the baby with the bath water

— a középutas konszenzus

A bibliahívó és a bibliaellenes radikalizmuson túl az arany középutat keresik az 1990-es évek közepén megjelent *emerging church* felekezetközi irányzat, illetve a liberális teológusok, gondolkodók által javasolt populáris modellek.¹⁸ Az e csoportba sorolható lelkiút-narratívák és teológiai munkák kreatív bibliaértelmezést és jelentős újításokat tartalmaznak a konzervatív exegézis szokott irányvonalaival képest: általában a keresztény hit metafizikai-spirituális-karizmatikus elemeinek értékeit hangsúlyozzák, az emberi dimenzió iránti nagyobb érzékenységről és a szociális problémák iránti nagyobb nyitottságról árulkodnak, míg elhagyják a Biblia történelmi csatlakozhatatlanságának elveit, a térítői diskurzust, valamint az apokaliptikus várakozásokat.

¹⁵ Egy beszédes példa a kreáció–evolúció vita köréből a legtöbb amerikai bibliai fundamentalista egyházban mára elterjedt *gap theory*, azaz „réselmélet”, amellyel a bibliai teremtetéstörténet fundamentalista olvasata hozzáigazítható a modern földtani időrendhez.

¹⁶ Déri Balázs kifejezett kérésére az „evangelikál” szót használok az angol *evangelical* megfelelőjeként, szemben az érintett magyar közösségekben megszokott „evangéliumi keresztény” elnevezéssel, bár az érintett magyar közösségek önmeghatározása számomra minden másnál többet nyom a latban. (Másképp az „evangelikál” tréfásan rezonál némelyik kicsinyítő-gyakorító képzős magyar igére, mint a „szundikál”, „kandikál”, „kornyikál”, „sántikál” stb.) Fabinyi Tibor, a kérdés legnagyobb hazai szaktekintélye mindkettőt használja (bár egyiket sem teljes örömmel); ehhez és a fundamentalista–evangelikál–liberális–posztliberális fogalmak meghatározásához bevezetésül ld. FABINYI Tibor: „Mi is az evangéliumi kereszténység vagy evangélikalizmus?” — előadás az Aliansz Magyar Evangéliumi Szövetség konferenciáján, Piliscsaba, 2008. február 18. (Elérhető az Evangelikus.hu weboldalon; legutóbbi hozzáférés ehhez és a jelen dolgozat hivatkozásaiban szereplő többi internetes oldalhoz: 2012. 03. 31.) Ld. még: „Lukács László beszélgetése Fabinyi Tiborral”, *Vigília* LXXV (2010/9) 702–708.

¹⁷ Osteenon bibliai-teológiai kérdésekben még a CNN népszerű talkshow-házigazdája, Larry King is talált fogást. A TBN és a CBN (népszerű evangélikál) tévécsatornák pedig talán már ugyanannyi fitness-, egészségápolási, sikertanácsadó és életmódműsort sugároznak, mint klasszikus értelemben vett keresztény igehirdetést — persze csak az adománygyűjtő műsorok után, melyek műsorideje minden egyéb témáét meghaladja.

¹⁸ Fontos hangsúlyoznom, hogy a népegyházi, azaz szélesebb közönséget megszólító szerzők foglalkoztatnak, akik írásain persze érezhető a már évtizedekkel korábban hasonló eredményekre jutott magas-teológia — az ún. „yale-i teológia” által képviselt posztliberális irányzat — hatása. Ld. Mark I. WALLACE: *The Second Naiveté. Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*. Mercer University Press, Macon 1990.

A Biblia recepciójának e sajátos átrendeződése párhuzamba állítható a mi kontinensünkön lezajlott hasonló folyamatokkal: némi leegyszerűsítéssel megjegyezhetnénk, hogy Amerikában az „újjászületett” kereszténység ma tömegesen tapasztalja meg azt az átalakulást, amelyen a hagyományos európai egyházak keresztülmentek, amikor a Biblia történeti-kritikai olvasata meghódította a szószékeket. Miközben szerzők és honlapgazdák azon fáradoznak, hogy újra felfedezzék a konzervatív értelmezésektől mentes biblikus hitet, kreatív válaszokat találnak arra a kérdésre, *hogyan lehet a Bibliát komolyan venni, ha szó szerint nem vehetjük*. Az útkeresés során talált hermeneutikai eszközeik pedig a Ricoeur-féle „második naivitás” amerikai populáris megfelelőinek tűnnek.¹⁹ E szerzők deklarált célja, hogy „megmentsék a Bibliát” a konzervativizmustól, kiemeljék személyiségformáló erejét és új paradigmát nyújtsanak a keresztény hitnek, amely fokozatosan átveheti az elmúlt néhány száz év mereven hittételközpontú paradigmáját. Amennyire egyesült államokbeli keresztény könyvesboltok kínálatából megállapítható, a hit újbóli felfedezése az egyik leghangsúlyosabb téma a kortárs amerikai populáris teológiában és kegyességi irodalomban, olyannyira, hogy mára szinte új műfajt képez, „hogyan olvassuk a Bibliát újra első alkalommal”, és „hogyan találkozunk Jézussal újra, de először igazán”.²⁰ A számos, más-más felekezeti háttérből származó szerző közül a leginkább említésre érdemes az Oregon State University filozófiaprofesszora: Marcus Borg átgondolt és programadó írásaiban — meglátásom szerint — az amerikai populáris „második naivitás” koncepciója elérte eddig legigényesebb kifejeződését.²¹ A frissebb könyvtermésből pedig a leginkább említésre érdemes Rob Bell Grand Rapids-i pásztor a poklot mint a túlvilági szenvedés helyét tagadó könyve²² — evangelikál körökben a közelmúltban a legnagyobb vihart kavart teológiai munka —; valamint Chris Hedges teológusnak, volt hadi-

¹⁹ A „második naivitásról”, melyet az európai „történelmi” egyházak mára hermeneutikai apparátusuk központi elemévé fogadtak, bevezetésül ld. FABINY Tibor: *Paradigmaváltozások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1994 (Hermeneutikai Füzetek 1); valamint FABINY Tamás: „A Názáreti visszavezetése az egyházba. XVI. Benedek pápa Jézus-könyvéről”, *Evangelikus Élet* 2008/8 (február 24.).

²⁰ Marcus Borg könyveit tartom iskolateremtőnek, itt ezek címére utalok; ld. a következő jegyzetet.

²¹ Kül. Marcus J. BORG: *Meeting Jesus Again for the First Time. The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*. HarperCollins, New York 1994; Uő: *Reading the Bible Again For the First Time. Taking the Bible Seriously But Not Literally*. HarperCollins, New York 2002. Uő: *The Heart of Christianity. Rediscovering a Life of Faith*. HarperCollins, New York 2004 Legjobb tudomásom szerint az Egyesült Államokban John Shelby Spong newarki episzkopális püspöknek a „laikus” olvasónak is követhető könyvei törtek utat e populáris írásértelmezési irányvonal előtt az 1990-es években; John Shelby SPONG: *Rescuing the Bible from Fundamentalism. A Bishop Rethinks the Meaning of Scripture*. Harper San Francisco, San Francisco 1991; Uő: *Why Christianity Must Change or Die. A Bishop Speaks to Believers In Exile*. Harper San Francisco, San Francisco 1999. Irodalmi értéke folytán a korai könyvek közül szintén említést érdemel Brian D. MCLAREN *A New Kind of Christian* című trilógiája (első kötet: *A Tale of Two Friends on a Spiritual Journey*. Jossey-Bass, San Francisco 2001).

²² Rob BELL: *Love Wins. A Book about Heaven, Hell, and the Fate of Every Person Who Ever Lived*. Harper One, New York 2011.

tudósítónak, az Occupy Wall Street mozgalom egyik vezérszónokának két munkája, melyekben egyfelől a politikai hatalomra törő keresztény konzervativizmustól,²³ másfelől az „új ateisták” igénytelen, naiv szcientizmusától való elhatárolódásra szólít fel.²⁴

A kitérések jelensége és az arra adott konzervatív, illetve liberális válaszok társadalmi vagy politikai horderejét nehéz pontosan megbecsülni. Ha azonban ítélnünk a vonatkozó internetes oldalak számából és látogatottságából, valamint a könyvtermésből — tehát a vonatkozó lelkiút-narratívák és kreatív exegézis népszerűségéből —, fontos áttrendeződésről van szó, amely ráadásul a kereszténységnek ma statisztikailag az egyik legdinamikusabban növekvő ágában érezteti hatását. Emellett már-már közhelyszerűen ismert a konzervatív hívők politikai súlya az Egyesült Államokban, valamint a nemzettudat kérdéseiről zajló közéleti diskurzusban játszott meghatározó szerepe, mely abból ered, hogy hagyományosan ők képviselik az USA „protestáns lelkiületét”.²⁵ A hívők közt ma tapasztalt eszmei áttrendeződés tehát holnap jó eséllyel a keresztény Amerikáról alkotott társadalmi, politikai elgondolások terén is megmutatkozhat.²⁶

²³ Chris HEDGES: *American Fascists. The Christian Right and the War On America*. Free Press, New York 2007.

²⁴ Chris HEDGES: *I Don't Believe in Atheists*. Free Press, New York 2008 (reprint: *When Atheism Becomes Religion. America's New Fundamentalists*. Free Press, New York 2009).

²⁵ Ld. Lawrence B. DAVIS: *Immigrants, Baptists, and the Protestant Mind in America*. University of Illinois Press, Urbana 1973.

²⁶ Csaknem két éve elhangzott előadásomat a lelkiút-narratívák egy újabb, sajátos típusával egészíteném ki. Az evanglikál világban egyre nagyobb teret hódító újabb ortodoxiához, a neokálviniz-mushoz csatlakozó hívők szinte második megtérésükként számolnak be arról, amikor teológiailag rendezetlen (gyakran pünkösdi-karizmatikus) háttérből először ismerkednek meg John Piper, John F. MacArthur, Robert C. Sproul vagy Paul Washer tanításaival, és a kereszténységről alkotott felfogásukat a kálvini rendszer erős alapjaira helyezik; végre komoly, tudatos keresztényekké válnak. E narratívához kiváló példa: Greg DUTCHER: *Killing Calvinism. How to Destroy a Perfectly Good Theology from the Inside*. Cruciform Press, 2012, Bevezetés: „From a Portal to a Bunker” (a könyv egyébként már a divat-neokálvinisták és egyéb vadhajtasok ellen íródott, ami beszédesen érzékelteti, mekkora teret nyer mára ez az irányzat). Általában a neokálvinizmus jelenségéhez — amelyet a *Time* magazin (2009. május 12.) „a világot napjainkban átformáló tíz legfontosabb eszme” egyikeként jelölt meg —, bevezetésül javaslom: Collin HANSEN: *Young, Restless, Reformed. A Journalist's Journey with the New Calvinists*. Crossway, Wheaton 2008. Következtetéseiben elfogultan arminiánus, de történeti áttekintésnek mégiscsak alapos: Roger E. OLSON: *Against Calvinism*. Zondervan, Grand Rapids 2011, 1. fejezet: „Roots of the New Calvinism”. A neokálvinizmus az evanglikál Biblia-filológia terén is új szemléletet hozott: Michael J. Kruger kiváló kánontörténész tavalyi könyvében ízekre szedi a John Warwick Montgomery, William Lane Craig, Gary Habermas és mások által képviselt irányzatot (is), amely igyekezett „semleges” történeti kutatást végezni és azáltal védelmezni a bibliai iratok integritását. Kruger könyve a *sola Scriptura* talaján álló kánonkutatás számára programadó munka, és a fogadtatásából ítélve az evanglikál hittudományi akadémiákon rövidesen tankönyv lesz: Michael J. KRUGER, *Canon Revisited. Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books*. Crossway, Wheaton 2012.

Vallási stratégiák Mongóliában az 1990-es politikai változásokat követően (Kereszténység és iszlám)

Birtalan Ágnes

A *Conversio* konferencián mongóliai terepkutatásaimra építve áttekintettem az 1990-es évek politikai fordulatát követő vallási megújulást. Az elmúlt két évtized terepmunkájára¹ eredményeként jelentős mennyiségű hang- és képanyag gyűlt össze a magyar–mongol kutatóexpedíció fő céljaként megjelölt nyelvjárás- és népműveltség-kutatásban. A vallási hagyományok fennmaradásának, illetve átalakulásának holisztikus vizsgálata az egyik kiemelt kutatási diszciplínánk. Konferencia-előadásomban a hangsúlyt a buddhizmusra mint vallásra és a sámánizmusra mint hiedelemvilágra és mágikus gyakorlatra helyeztem. Minthogy már számos tanulmányban, több szempontból is elemeztem napjaink mongol buddhizmusának (1. kép) és sámánizmusának a különböző jelenségeit,² az alábbiakban a kereszténység és az iszlám mai mongóliai³ helyzetét ismertetem, történeti kontextusba helyezve a legfontosabb mai vallási trendeket és stratégiákat.

A vallásokkal kapcsolatos terepkutatásaink

A magyar–mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció tagja- és vezetőjeként alkalmam nyílt dokumentálni a politikai változások (1990-es évek eleje) által életre hívott vallási megújulást a Mongol Köztársaságban. Az expedíciós kutatócsoportunk tagjai által két évtizede folyamatosan végzett terepmunkának köszönhetően olyan adatbázis jött létre, mely végigköveti a sámánizmus és a buddhizmus változását és szinte naprakészen mutatja be a jelenlegi helyzetet is. A buddhizmus mint vallás és a sámánizmus mint vallási és hiedelemrendszer hagyományos kutatási területek a Belső-ázsiai

¹ Az 1991 óta zajló terepkutatások legutóbbi összegzéseihez ld. BIRTALAN Ágnes: „A magyar–mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció tevékenysége”, *Vallástudományi Szemle* IV/2 (2008) 197–206; Ágnes BIRTALAN: „A Survey of the Activity of the Hungarian–Mongolian Joint Expedition (1991–)”, in Ágnes BIRTALAN (szerk.): *Mongolian Studies in Europe. Proceedings of the Conference held on 24–25, November 2008 in Budapest*. Department of Inner Asian Studies, Budapest 2010. 25–37. A kutatást többször támogatta az OTKA (jelenleg a K 100613 számú projekt keretében).

² A részletes bibliográfiát ld. Birtalan.innerasia.hu.

³ A jelen tanulmányban a Mongol Köztársaság etnikai csoportjait vizsgálom. Az Orosz Föderáció (Kalmük Autonóm Köztársaság és Burját Autonóm Köztársaság) és a Kínai Népköztársaság (Belső-Mongol Autonóm Tartomány, Xinjiang Ujgur Autonóm Tartomány, Gansu és Qinghai megyék) területén élő mongolság vallási rendszereinek az elemzése további kutatásokat igényel.

Tanszéken. Mindkét diszciplínát — a folyamatdokumentáció mellett — vizsgáljuk a szóbeli és írásos szöveghagyomány, a szakrális kommunikáció és a szakrális tárgyi világ szempontjából. Bár a sámánizmust a vallástudományi szakirodalom hagyományosan nem tekinti vallásnak, expedíciós kutatásaink során kirajzolódik egy olyan folyamat, mely alapján szemtanúi lehetünk egy mongol sámánizmusvallás kialakulásának. A sámánokat szövetségekbe tömörítik — ezek akár egy jövőző egyház alapja is lehetnek —, rögzítik a szent szövegeket, s ezzel a szóbeli hagyományozás mellett az írásbeli átadás is fontossá válik.

A folyamat számos kérdést vet fel, mint például, hogy melyik népcsoport vagy melyik neves sámán hagyományait folytatják, melyik mitológiához kapcsolódó szakrális szövegeket foglalják írásba, vagy hogy egységesítik-e a tárgyi világot, stb. Mivel ez az átalakulás még csak néhány éve kezdődött, e kérdések felvethetők, de megválaszolásuk további célzott kutatást igényel. A kutatócsoport a terepmunka során rögzített és ezáltal megőrzött számos olyan adatot, mely e dokumentáció nélkül feledésbe merült volna (például a buddhista szerzetesek⁴ vagy a sámánok⁵ visszaemlékezései). A sámánizmus- és buddhizmuskutatás mellett más vallási rendszereknek kevesebb figyelmet szenteltünk a korábbiakban, de társadalmi kontextusuk pontosabb megismeréséhez szükséges a régióban újra vagy újonnan megjelent vallások vizsgálata is, melynek főbb szempontjai a következők:

- (1) A hagyományos vallási és hiedelemrendszerek fejlődése, átalakulása, „torzulása” (?): buddhizmus, sámánizmus.
- (2) A belső-ázsiai területen új vagy régóta nem gyakorolt vallások feltűnése, társadalmi szerepe és jelenlegi stratégiái: kereszténység, iszlám.
- (3) Új vallási rendszer kialakulásának a folyamata: sámánizmus.



1. kép. Újonnan felépített buddhista szentély Arhangaj megyében. Fotó: Szilágyi Zsolt.

⁴ Két, a tanszékhez kapcsolódó kutató, Majer Zsuzsa és Teleki Krisztina nemzetközileg is kiemelkedő kutatásainak eredményeiről e tárgyban ld. Mongoliantemples.mn.

⁵ BIRTALAN Ágnes: *Darkhad Shamanic Texts* (kéziratban).

Statisztika

Az alábbi táblázat bemutatja Mongólia lakosságának 2010-es vallási megoszlását (az adatok a 15 évet betöltött állampolgárokra vonatkoznak).⁶ 1 905 969-ből 1 176 283 fő vallotta magát vallásosnak (61,4%):

<i>Vallás</i>	<i>Hívők száma</i>	<i>Százalékos arányuk</i>
Buddhizmus	1 009 357	53,0%
Iszlám	57 702	3,0%
Sámánizmus (sic!)	55 174	2,0%
Kereszténység	41 117	2,1%
Egyéb ⁷	6 933	0,4%

A Mongol Köztársaság vallásilag összetett képet mutat, különösen ahhoz viszonyítva, hogy a szocializmus idején hivatalosan jelentéktelennek nyilvánították a vallást gyakorlók számát. Az ez időszakban folyamatosan jelenlévő buddhizmust⁸ és iszlámot titokban gyakorlók többsége valószínűleg nem vállalta volna korábban vallási hovatartozását. A szocializmus idején keresztényeket inkább csak az itt élő külföldiek között találhattunk.

A legtöbb hívet a tibeti Cong-kha-pa (1357–1419) által megreformált erényelvű (tib. *dge-lugs-pa*), más néven „sárga süveges” rend buddhizmusa számlálja, de megtalálhatók más buddhista rendek (például a tib. *kar-ma bka’-brgyud*) szerzetesei is, követőinek számáról azonban nincs adatom. Ahogy fentebb kifejtettem, a sámánizmus sajátos vallássá formálódik, de a fenti táblázatban a magukat sámánistának vallók a buddhista hívők egy részével együtt a táblázatban nem jelölt, szervezetileg sehova nem tartozó népvallást gyakorolják. Népvallásnak nevezem a térségben folyamatosan jelenlévő és már a legkorábbi időktől a tételes vallásokkal, elsősorban a buddhizmussal szinkretizálódó hagyományos hiedelemvilágot, melynek gyakorlatai átszövik még a magukat ateistának tartók mindennapjait is. Az ősektől örökölt taburendszer, mely a helyszellemeknek és ősök szellemeinek a tiszteletén alapult, különböző mértékben ma is megtalálható a mongolok életében.⁹

⁶ A 2010-es népszámlálási adatok alapján; vö. Toollogo2010.mn/doc/Main%20results_20110615_to%20EZBH_for%20print.pdf.

⁷ Közelebről nem meghatározott adat.

⁸ Vö. Ágnes BIRTALAN: „Traditionelle mongolische Religionen im Wandel”, in Gerson KLUMPP — Michael KNÜPPEL (szerk.): *Die ural-altaischen Völker. Identität im Wandel zwischen Tradition und Moderne. Vorträge des Symposiums der Societas Uralo-Altaica vom 13. bis 15. Oktober 2002.* (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 63) Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003. 15–21.

⁹ Megjelenési formáit, mint például a viselkedési tabuk, a helyszellemeknek bemutatott áldozatok (*obó*-kultusz), a házi oltárok állítása még városi körülmények között is, részletesen kifejtettem a népvallásnak szentelt tanulmányomban: Ágnes BIRTALAN: „Mongolian Folkreligion”, in Ágnes BIRTALAN (szerk.): *Buddhism in Contemporary Mongolia.* ELTE BTK Belső-ázsiai Tanszék, Budapest (CD, megjelenés előtt).

A kereszténység különböző irányzatainak és felekezeteinek a jelenléte növekvő tendenciát mutat. Az általam megtalált mongóliai keresztény portálokon leírt adatok nem tűnnek pontosnak, mert például nem szerepel bennük a pravoszláv egyház (részletesen ld. alább), de az arányokat jól érzékeltetik:

<i>Felekezet</i>	<i>A hívők száma</i> ¹⁰
Protestáns	35 000
Ezen belül: hetednap adventista	1 200
Mormon ¹¹	8 000
Római katolikus	1 116

Az iszlám térhódítása a Mongol Köztársaság a török etnikumú kazak és az eredetileg egy turkesztáni török nyelvet beszélő, de nyelvében és műveltségében elmongolosodott¹² *hoton (xoton)*¹³ népcsoport körében jellemző.

A továbbiakban a kereszténység és az iszlám mai helyzetét mutatom be, rövid kitekin-téssel a történeti előzményekre. Figyelembe kell venni azt a tényt is, hogy a mongolság része és örököse a belső-ázsiai nomád népcsoportok közös műveltségének, ezért az egyes vallásokról szóló és a mongolokra vonatkoztatható adatolást mindig megelőzi a terület más etnikai és nyelvi csoportjainál már fellelhető és vélhetően a mongolokra is hatással lévő vallási jelenlét a buddhizmusra, a kereszténységre és az iszlámra vonatkozóan is.

Egy másik fontos tényező a mongolság vallási rendszereinek a bemutatásánál a vallási türelem. Sokszor visszatér a szakirodalomban, hogy vallásukért, hitükért nem szenvedtek üldöztetést sem a mongolok, sem az idegenek. (Természetesen ez az elv nem mindig valósult meg ilyen tiszta formában. Még arra is készültek törvények, hogy a buddhizmus javára háttérbe szorítsák a sámánizmus híveit, büntessék gyakorlóit.¹⁴) A vallási türelemért cserébe a mongol uralkodó elit mindenkitől elvárta, hogy feltétlen tisztelet mutasson az Örökkévaló Ég és a birodalomalapító Dzsingisz kán iránt, ami egy keresztény hitével nem volt összeegyeztethető.¹⁵

¹⁰ Összesen: 60 000 fő. A hivatalos mongol népszámlálási adatok 2010-ben 41 117 főről tettek jelentést, vö. En.wikipedia.org/wiki/Christianity_in_Mongolia. — NB. A különféle statisztikai adatok egymásnak ellentmondanak.

¹¹ Elsősorban az Utolsó Napok Szentjeinek Újraalapított Jézus Krisztus Egyháza.

¹² Pontosabban szólva, „elojratosodott”, azaz a többségi környezetét alkotó nyugati mongol *ojrát (oirad)* népcsoportok környezetében akkulturálódott.

¹³ Zárójelben található a mongol kifejezések tudományos átírású *halha*, azaz a Mongol Köztársaság hivatalos nyelvéből vett alakja; ha más nyelvből vagy nyelvjárásból származik a terminus, akkor azt külön jelöltem; a „mong.” jelölés jelentése: az írott mongol nyelvemlékekből származó kifejezés.

¹⁴ Részletesen ld. Ágnes BIRTALAN: „A Lineage of Tuvian Shamans in Western Mongolia. Assimilation and Heritage”, in Giovanni STARY (szerk.): *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC), Kawasaki, Japan: August 7–12, 1995*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1996. 85–105.

¹⁵ A pápai követ, a ferences Plano Carpini (~1180–1250) így tudósít erről 1246-ban: „Így történt nemrégiben Mihállyal, aki Oroszország nagyfejedelmének egyike volt, amikor hódolni jött Batu-

A kereszténység

A kereszténység már a VII–VIII. századtól jelen volt a belső-ázsiai régióban,¹⁶ de a különböző mongol vagy mongol–török vegyes etnikumú törzseknél, mint a Kereit, Naiman, Öngüt és a Karakitaj (mong. *Kereyid, Naiman, Önggüd, Qara-kidan*) csak a X–XI. századtól adatolt a forrásokban. A külső források hangsúlyozzák, hogy a Nagy Mongol Birodalom időszakában (XIII–XIV. század) számos befolyásos keresztény volt a nagykánok és a tartományi kánok környezetében, sőt, elsősorban a feleségek révén a dzsingiszida uralkodói családban is.¹⁷ A predinasztikus (VI. századtól?) és dinasztikus időszak meghatározó keresztény irányzata a nesztorianizmus¹⁸ volt, bár a mongolokkal a lehetséges politikai kapcsolatokat kereső pápák több ferences és dominikánus misszionáriust is küldtek a nagykáni, illetve az Iránt uraló hülegida kánok udvarába.

A mongolok vallási életéről, a keresztényekről és buddhistákról, valamint a hagyományos vallási képzetekről tudósított a ferences Rubruck (Willem van Ruysbroeck ~1210–1270). Értékes adatai¹⁹ a legrészletesebb áttekintést adják a XIII. századi vallási

hoz; először kényszerítették, hogy két tűz között menjen át. Azután azt mondták neki, hajoljon meg dél felé Dzsingisz kán előtt, mire ő azt felelte, hogy Batunak és szolgálóinak örömet meghajol, de egy halott képmásának nem hajol meg, mert ezt keresztény embernek nem szabad megtennie. És miután ismételtelen felszólították, hogy hajoljon meg, s ő nem akart, a szóban forgó Batu kán tudtára adta fia, Jarosláv által, hogy ha nem hajlik meg, megöleti. Ő azt válaszolta, hogy inkább kész a halálra, semmint olyat tegyen, amit nem szabad. Ekkor a vezér odaküldte egyik csatlósát, s az sarkával addig taposta Mihály gyomrát a szíve tájékán, míg csak [a nagyfejedelmet] ereje el nem hagyta. Ekkor Mihály egyik vitéze, aki a közelében állt, bátorításul odaszólt neki: „Légy erős, mert nem fog soká tartani megpróbáltatásod, s utána rögtön az örök boldogság következik.” Ezek után törrel levágták Mihály fejét. Az említett katonának is fejét vették törrel.” GYÖRFFY György: *Julianus barát és Napkelet fölfedezése*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1986. 99–100.

¹⁶ Gustaf J. RAMSTEDT: „Reste des Nestorianismus unter den Mongolen” in *Suomalais-Ugrilainen Seuran Aikakauskirja* LV (1951) 40–46.

¹⁷ A témával foglalkozó tanulmányok a nagyasszonyok közül Szorgagtani bekit (mong. *Soryaytani beki* 1198–1152) emelik ki, Dzsingisz legkisebb fia, Toluj (mong. *Tolui*) feleségét, s a két későbbi nagykán, Möngke (mong. ua., ur. ~1251–1259) és Kubilaj (mong. *Qubilai*, ur. 1260–1294) anyját, valamint az Ilkánida Birodalmat alapító Hülegü kán feleségét, Dokuz/Tokuz katunt (mong. *Töyus qatun* ?–1265) említik elsősorban. (Ld. még e kötetben VÁSÁRY István tanulmányát: 163–172.)

¹⁸ Nestorios (381–451) hittételeit alapul vevő keleti keresztény egyházi tanítás, mely Jézus természetének lényegét az orthodoxiától eltérően értelmezte. Nestoriot az efézusi zsinat után eretneknek nyilvánították, és száműzték. Nézetei, melyeknek foglalatára Mária *anthrópotokos* mivolta, a már akkor is létező keleti keresztény egyház tanaiba épültek be. A nesztorianizmus belső-ázsiai és kínai elterjedéséről és szerepéről a mongol kánok udvarában ld. Tjalling H. F. HALBERTSMA: *Nestorian remains of Inner Mongolia: discovery, reconstruction and appropriation*. Leiden University Faculty of Arts, Sinological Institute, Leiden 2007 (doktori disszertáció). 24–40. [Openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/12444](https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/12444).

¹⁹ A nesztorianusokkal, a keresztények szerepével és a híres hitvitával, melyet Möngke nagykán rendezett, a következő fejezetek foglalkoznak: X, XIV, XV, XVIII. Magyar fordítása: GYÖRFFY (15. jz.); W. W. Rockhill avatott angol szövege P. Jackson és D. Morgan pontosításaival a világhálón: [Depts.washington.edu/silkroad/texts/rubruck.html#court_christians](https://depts.washington.edu/silkroad/texts/rubruck.html#court_christians).

életről. A korszakkal foglalkozó kutatók szerint a kereszténység a Nagy Mongol Birodalom részállamokra való széttagolódása (1368) után szinte nyomtalanul eltűnik a mongolok lakta területekről. Következő felbukkanása a XVIII–XIX. századra tehető,²⁰ de ezek a próbálkozások, bár elsősorban a kalmükök és a burjátok között jelentősek voltak, a szocialista forradalmak után teljesen visszaszorultak. A kereszténység újabb megjelenését az 1990-es évek változásai tették lehetővé.

A fentebb bemutatott statisztikában megtalálhatók a legfontosabb felekezetek, melyek már tényezővé váltak a mongóliai, elsősorban a nagyvárosi (Ulánbátor, Darhan, Erdenet) lakosság körében. Megalapításukban számos külföldi közösség vett részt, kiemelendő az USA, Dél-Korea, a Fülöp-szigetek, az Egyesült Királyság, s a pravoszlávia esetében az Orosz Föderáció szerepe.²¹ A különböző felekezetek s missziók eltérő stratégiákat követnek a mongóliai hívek megnyerésében, az alábbiakban hármat ismeretek részletesebben.²²

A neves belga misszionárius és tudós, Antoine Mostaert nevével fémjelzik azt a mongolisztikai kutatóközpontot, melyet a Congregatio Immaculati Cordis Mariae (CICM) rend papjai működtetnek, mongóliai filológus kutatók, mint G. Gantogtoh (*Gantogtox*) vagy Dzs. Coló (*J. Coloo*) közreműködésével. A 2003-ban alakult központ tevékenysége — amellett, hogy imakönyveket, a kereszténység fogalmait (mint pl. *eucharisztia*) magyarázó és a keresztény életet népszerűsítő kiadványokat terjesztenek —, kiterjed Mostaert műveinek újrakiadására, valamint mongolisztikai témájú előadások szervezésére és a hazai tudósok műveinek megjelentetésére is. A névadó hírének és kiemelkedő kutatói munkásságának égisze alatt alakították ki missziós stratégiájukat, s napjainkra egy valóban számon tartott, gazdag könyvtárral rendelkező és mongolisztikai kiadványokat gondozó szervezetté váltak. Meg kell jegyezni: a kiadott mongolisztikai művek nem a kereszténységgel²³ foglalkoznak, hanem elsősorban folk-

²⁰ A katolikus és pravoszláv missziók mellett megjelennek a protestánsok is.

²¹ Bár az általam olvasott és sok tekintetben alapos munkák nem szólnak róla, meg kell említeni a magyarok szerepét is a római katolikus egyház és a Jehova Tanúi csoport létrehozásában. Déri Balázs szíves szóbeli közlése szerint magyar baptista misszionárius család is működik Mongóliában. Tudomása van továbbá arról, hogy egy Magyarországon — többek közt mongolt is — tanult finn nő pünkösdi misszionáriusként működött Mongóliában.

²² Napjaink mongóliai kereszténységéről kitűnő vallásszociológiai tanulmányt jelentetett meg Danzan NARANTUYA: *Religion in 20th century Mongolia. Social Changes and Popular Practices*. VDM Verlag, Saarbrücken 2008. További információk ld. a világhálón: [Ucanews.com/diocesan-directory/html/dps-mg_ulaanbaatar.php](http://ucanews.com/diocesan-directory/html/dps-mg_ulaanbaatar.php).

²³ Ilyen kutatásra támaszkodó kiadvány például a régész Erdenebat munkája, mely összefoglaló története a mongolok korai, XIII–XIV. századi kereszténységének: U. ERDENEBAAT: *Dundad juunii mongol orond jagalmaitnii šašnii ursgal newterč baisan towč tüüx* [A kereszténység megjelenésének rövid története a mongol középkor időszakában]. (Monograph Series 2) Antoon Mostaert Sudlaliin Töw, Ulánbátor 2009. A másik, kereszténységgel foglalkozó munkát az egyik misszionárius atya írta: Gaby BAMANA: *Christianity and Mongolia*. (Oyuunii xelxee 2) Antoon Mostaert Sudlaliin Töw, Ulánbátor 2006. E kötet a jelen tanulmány megírásakor nem állt rendelkezésemre.

lórszöveg-közlések,²⁴ felidézve ezzel Mostaert örökségét, aki az ordoszi mongolság népköltészeti alkotásait jegyezte le, és fordította franciára.²⁵

A Mongóliában 2002²⁶ óta működő szalézi rend elveihez híven a misszionálást a diakónia szellemében végzi, és Mongóliában is a fiatalok oktatásának szenteli tevékenységét. Ulánbátorban megalapították a Don Bosco Szakközépiskolát, ahol árva vagy nehéz helyzetű fiatalok képzése folyik.²⁷ (2. kép)

2. kép. Don Bosco népviseletbe öltözött mongol fiatalokkal. A szoborcsoport fotója: Nádasdy Miklós, Ulánbátor 2013.



²⁴ Pl. az *Aidurai mergen* eposz (Gantogtoh gyűjtése), burját rituális dalokat (Coló gyűjtése).

²⁵ Antoine MOSTAERT: *Textes oraux Ordos*. (Monumenta Serica Monograph Series 1) Cura Universitatis Catholicae Pekini Edita, Peking 1937. (Monumenta Serica Monograph Series 1)

²⁶ A magyar szalézi orgánus szerint 2001-ben jelentek meg a misszionáriusok Ulánbátorban. Szalézi-irinyi.hu/sdb/sze08_3.pdf. Az internetes lap arról számol be, hogy 2008-ban egyre újabb rendtársak csatlakoznak a mongóliai közösséghez.

²⁷ Az iskola hitvallása, ahogy az interneten olvasható: *Official Name: Don Bosco Industrial Training Skills Center. Ownership: Privately owned and run by the Salesians of Don Bosco. Local Organization: Catholic Mission Education Accreditation: Ministry of Education Recipients: Mongolian Students aging from 16–22 years of age. With preference for technically inclined students of working class families and underprivileged families. Trades: Industrial Sewing; Woodworking-Carpentry; Auto-mechanics; Plumbing-Welding, Office Assistant-Secretarial. Complementary: Secondary Education / High School Education School Motto: 'We prepare for Life' For more information: the best to talk to are the graduates since 2001 till the present. By the Fruits you will know the tree. Wikimapia.org/1144167/Don-Bosco-School. További részletekhez ld. Edita JOHNOVÁ: „Mongolian Lexical Innovations in Contact with Christianity”, in *Mongolica Pragensia* '02. *Ethnolinguistics and Sociolinguistics in Synchrony and Diachrony*. Triton, Prága 2002. 65–100 (69).*

A mongóliai pravoszláv egyháztörténet a vallás megjelenését — legitimációs célokkal is — visszavetíti a XIII. századra, a nagy számban behurcolt orosz foglyok jelenlétéhez kapcsolva. Az első nemzedék leszármazottai azonban nem őrizték sokáig vallásukat, így nem volt folytonosság. A források beszámolnak a pravoszlávia második megjelenéséről, mely az egyháztörténet valódi kiindulási pontja: 1686-ban foglyokat hoztak az Amur vidékéről, és letelepítették őket az urgai (ma Ulánbátor) buddhista egyházfő²⁸ birtokain, hogy földműveléssel foglalkozzanak. Köztük volt egy pravoszláv pap, aki közösségében ellátta a vallási teendőket.²⁹ Az orosz kereskedők, utazók, diplomaták tevékeny jelenléte miatt gazdag forrásanyaggal rendelkezünk a pravoszláv egyház XIX. századi mongóliai történetéről. Az első templom 1864-ben épült fel az orosz konzulátus megalapítását követően, hogy az egyre növekvő számú betelepülő orosz kereskedőt és a megszorodó ügyek intézéshez alkalmazott ügyintézői réteget kiszolgálja. A szocializmus időszakában megszűnt a vallási türelem, s a gyülekezet feloszlott; a templomot középületként használták. Az újjáalakulásra 1996-ban került sor, és 2005-ben rakták le az új templom alapkövét, mely elődje emlékére a „Szentháromság” (orosz: *Szvjatotroickij prihod*) nevet viseli. 7–8000 hívőt számláló közösség tartozik hozzá, akik közül 1 500-an mongóliai állampolgárságú oroszok, a többiek ideiglenesen a fővárosban dolgozó szakemberek. A templom kecses sziluettjével, vakító fehér színével igazi látványossága lett a fővárosnak. (3. kép)



3. kép. A Szentháromság-templom Ulánbátorban. Fotó: Teleki Krisztina.

²⁸ Részletesen ld. SZILÁGYI Zsolt: *A mongol főlámák rövid története*. (Vallástudományi Tanulmányok 10) Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest 2010.

²⁹ Vö. Pravoslavie.mn. Az alábbi adatok erről a honlapról származnak.

A keresztény misszionáriusok több szempontból is hatással voltak a mongolisztikai tudományok fejlődésére. Az atyák közül néhányan — a fentebb említett A. Mostaerthoz hasonlóan — filológiai kutatással, a szóbeli hagyományok gyűjtésével vagy az írott források feldolgozásával is foglalkoztak. A bibliafordítások a nyelvhasználat szempontjából a kezdetektől³⁰ fontos filológiai problémákat vetettek fel. Jelenleg kétféle mongol nyelvű biblia van használatban a mongóliai gyülekezetekben. Az angol állampolgárságú John Gibbens és közösségének a fordítása, valamint egy mongóliai fordítócsoporth (Mongol Bibliin Orčuulgiin Xoroo: „Mongol Bibliafordító Csoport”) munkája. Egyik sem követi a XIX. század elején kialakított terminológiát, s az alapfogalmak jelentős részét teljesen eltérő módon fordítják. Míg Gibbensék értelmező fordításokat adnak, a mongol csoport a már jól ismert buddhista-sámánista kifejezéseket használja.³¹

Az iszlám

A keleti kereszténységhez hasonlóan az iszlám ugyanúgy szinte a kialakulásától megjelent a térség népei között, de nem vált számottevő tényezővé a belső-ázsiai központi régióban (a mai Mongólia és Belső-Mongólia területe). Míg a Nagy Mongol Birodalom alapító nemzetségei, törzsei között adatolhatóan voltak keresztények és buddhisták is, az iszlám követése nem volt köztük jellemző, legalábbis források hiányában nem bizonyítható.³² Dzsingisz kán kelet-turkesztáni hadjárata során került szembe iszlámhitű népekkel, melyek közül például a török nyelvű karlukok a vallások iránt toleráns politikája miatt meghódítottak a nagykánnak (1211). A khorezmi hadjárat (1218–1220) és Bagdad elfoglalása (1258) sokkoló volt az iszlám világnak, de hangsúlyozni kell, hogy nem vallási háborúról, hanem területszerző hadműveletekről volt szó, melyek a későbbiekben új utat nyitottak az iszlám terjedésének. A Dzsingiszt követő további nagykanok is türelemmel viseltettek az iszlám iránt, és a birodalmi adminisztrációban kulcsszerepet játszottak a turkesztáni vagy még távolabbi nyugati meghódított területekről érkező muszlim kereskedők, pénzügyi szakemberek; külö-

³⁰ Az első mongol bibliafordítások (Ótestamentum, majd Újtestamentum) a londoni Bibliatársaság megbízásából készültek (E. Stallybrass és W. Swan munkájának eredményei, 1840), de ezt is megelőzve fordította le a Bibliát kalmük (egy nyugati mongol nyelv) nyelvre (1815) a mongolisztikai kutatások egyik megalapítója, a Herrnhuti Testvérközösség tagja, I. J. Schmidt (1779–1847); további adatokhoz ld. Charles R. BAWDEN: *Shamans, lamas and evangelicals: the English missionaries in Siberia*. Routledge — Kegan Paul, London 1985.

³¹ Filológiai elemzést ad a felek közötti vitáról és az egyes eltérően fordított kifejezések háttéréről JOHNOVÁ (27. jz.). További elemzések a korai terminológiáról: Klaus SAGASTER: „Johann Jährgs mongolische Übersetzung von Kirchensegen und Vaterunser”, *Zentralasiatische Studien* XXXVIII (2009) 283–311.

³² Egy muszlim kisebbség létezett a keresztény öngütök között (Christopher P. ATWOOD: *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. Facts on File, New York 2004. 252). (Ld. még e kötetben Vásáry István tanulmányát: 163–172.)

nösen jellemző ez Kubiláj kán és utódai udvartartására.³³ Az iszlám nagyobb arányú terjedésére a mongolok között a XIII–XIV. század fordulóján, a XIV. század első felében került sor, ekkortól vált államvallássá egyes *ulus*okban (mong. *ulus*), birodalmi utódállamokban.

Az Aranyhordában Berke kán (1257–1266) volt az első iszlámhitű uralkodó, de csak Özbeg kán uralma (1313–1341) idején lett államvallássá az iszlám. A Perzsia területén kialakult ilkánida államban Gazan kán uralkodása kezdetén (1295) és a Dzsingisz kán második fia (mong. *Čayadai*) által alapított Csagataida államban Tarmasirin kán (ur. 1331–1334) alatt vált véglegesen államvallássá.³⁴ A Nagy Mongol Birodalom felbomlását követően a kereszténységhez hasonlóan jelentéktelenné válik szerepe a központi régióban, azaz a mai Mongólia és Belső-Mongólia területén. Az itt élő mongolságot kevésbé érinti meg az iszlám hatása, és újramegjelenése török etnikumú népekhez köthető.

A jelen helyzetet tekintve is a török nyelvű etnikumok körében meghatározó az iszlám. Így a XIX. században bevándorolt kipcsak török nyelvű nomád kazakok közt, a XVIII. században Kelet-Turkesztánból behurcolt, elmongolosodott földművelő *hotonok* s a csak szórványosan jelenlévő turki török nyelvet beszélő özbegek közt. A kazakok³⁵ és az özbegek³⁶ körében a csaknem folyamatos³⁷ vallásgyakorlás miatt megőrződtek a régi hagyományok, és az iszlámnak egyfajta népvallásként való jelenléte hozzásegítette a népcsoportokat ahhoz, hogy az 1990-es évek politikai változásait követően külföldi (elsősorban török) misszionáriusok segítségével rövid idő alatt kiépülhessenek a szunnita vallásgyakorlat színhelyei, s a vallási tanítók (kazak *mollah*, hoton *molda*) képzése megindulhasson külföldön.

³³ Forrásokban adatoltak egyes utódállamok (*ulus*ok) kánjairól, hogy bizonyos intézkedéseik sértették a muszlim híveket; például Dzsingisz második fia a saját tartományában tiltotta a *halal* jószágát, mely eltért a hagyományos mongol módszertől, vö. ATWOOD (33. jz.) 252.

³⁴ Az iszlám először Mubarak-sah idején jelenik meg mint az uralkodó által gyakorolt vallás (1266).

³⁵ 2010-es lélekszámuk: 101 526, a lakosság 3,86%-a. Kazakok elsősorban a legnyugatibb mongol megyében, Bajan-Ölgiben (*Bayan Ölgii*) élnek, de népesebb csoportjaik összefüggő diaszpórákat alkotnak az ország több pontján, az egyik legjelentősebb Nalajh (*Nalaix*) bányaváros, ahová munkát vállalni érkezett nagyobb létszámú csoport Bayan-Ölgí-ből. Számos tanulmány foglalkozik a kazakok Kazahsztánba való kitelepülésével, majd visszavándorlásával. Ennek pontos okait és struktúráját próbálta meg feltárni Alff kutatása: Henryk ALFF: *Zwischen Geburtsort und Land der Vorfäter. Die sozialen Netzwerke von Kasachen aus der Mongolei und ihre Rolle im postsowjetischen Migrations- und Inkorporationsprozess*. Universität Potsdam Mathematisch-Naturwissenschaftliche Fakultät Institut für Geographie, Potsdam 2010. Nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-49886. A kazakok megváltozott életkörülményeiről a politikai változásokat követően ld. Peter FINKE: „The Kazaks of Western Mongolia”, in Ingvar SVANBERG (szerk.): *Contemporary Kazaks. Cultural and Social Perspectives*. Curzon, London 1999. 103–139.

³⁶ 2010-es lélekszámuk: 260, a lakosság 0,01%-a.

³⁷ A szocializmus évei alatt is (az 1920-as–1930-as évektől 1990-ig).

A *hotonok*³⁸ helyzete — a mongol műveltség több szinten való adoptálása miatt — különleges. Náluk az iszlám szintén beépült a népvallásba, de ellentétben a kazakokkal, erőteljes buddhista hatás is érte őket. A terepmunka során többször is volt alkalmam megfigyelni a *hotonok* vallásgyakorlatát, mely a kilencvenes években erőteljes szinkretikus jelleget mutatott. Ennek egyik legmarkánsabb jele a *hotonok* által lakott Uvsz (*Uvs*) megyei Tarialan járás központjától nem messze fekvő áldozati halmonknál, az *obóknál* (*owoo*) bemutatott rituálék. Nem messze egymástól két *obót* állított a közösség, és míg az egyiknél a sámánisztikus és iszlám hagyományoknak is megfelelően véres áldozatot mutattak be, a másikat a buddhizmus elvei szerint csak felszalagozták, és kerülték az állatáldozat véres formáját.³⁹ (4. kép)



4. kép. *Hoton obók Uvsz megye Tarialan járásában. A bal oldalinál buddhista, a jobb oldalinál muszlim módozatú áldozatokat mutatnak be a helyszellemeknek.*
Fotó: Birtalan Ágnes.

A szent szövegek terjesztési módjáról és az esetleges fordítói tevékenységről jelenleg nem áll rendelkezésemre adat. A mecsetek építését muszlim országok támogatják, melyek közül korábban Törökország jelenléte volt a meghatározó.⁴⁰ A vallásgya-

³⁸ 2010-es lélekszámuk: 11 304, a lakosság 0,43%-a.

³⁹ Terepdokumentáció: 1999. augusztus.

⁴⁰ Arra vonatkozóan, hogy ez a helyzet megváltozott-e, és a pénzbeli, valamint a vallásgyakorlást elősegítő javak adományozásában most is Törökország áll-e az élen, nem áll a szerző rendelkezésére új adat.

korlás helyszínei gyakran nem egy szokványos muszlim szenthely képét mutatják. Előfordul, hogy a mecseteket, hasonlóan a buddhista szentélyekhez, szállodai vagy más, korábban hivatalos célokra használt épületekből alakítják ki. (5. kép)



5. kép. Kazak mecset Hovd megye Bujant járásában. Fotó: Teleki Krisztina.

Összegzés

Általánosságban elmondható, hogy a történetileg jelenlevő, majd a Nagy Mongol Birodalom szétagolódásával eltűnő kereszténység és iszlám misszionáriusai napjainkban meglehetősen aktívan tevékenykednek a Mongol Köztársaságban. Mindkét vallásra jellemző, hogy a tevékenységi területe korlátozott, az iszlám elsősorban csak a török nyelvű etnikum körére, akik jól körülhatárolható közigazgatási területeken élnek, a kereszténység pedig elsősorban nagyvárosokban térít. A vallásszabadság biztosítása és a vallási sokszínűség hozzájárul ahhoz, hogy Mongólia — akár az egykori Nagy Birodalom — toleránsan viszonyuljon multikulturális népességéhez, ugyanakkor fontos megjegyezni azt is, hogy a bejövő hatásoknak is tiszteletben kell tartaniuk a sok évszázados, és az utóbbi időkben felértékelődő mongol hagyományokat.

Megtérés/áttérés az egyházjogban/vallásjogban

A zsidóságba való betérés érvénytelenítésének problémája a zsidó vallásjogban

Történeti-kritikai áttekintés

Turán Tamás

Bevezetés

Egy hölgy áttér a zsidó vallásra, de kinyilvánítja, hogy a hagyomány nőkre vonatkozó öltözködési-szemérmességi szabályait nem tekinti magára nézve kötelezőnek. Érvényes-e a betérése? Egy másik hölgy betérésekor, a rituális alámerüléskor magában kiköti, hogy a közelgő peszah utolsó két ünnepnapján (amikor a vallási szabályok tiltják a munkát) bemegy dolgozni a munkahelyére (bár nem fog írni, és csak két, a metróban használatos érmét visz magával), mert a barátnője ráijesztett, hogy egyébként a főnöke kirúgja. Tíz évvel később is gyötri ez az emlék az amúgy igen vallásos életmódot folytató hölgyet, és rabbihoz fordul a kérdéssel, vajon érvényes volt-e a betérése. Egy harmadik hölgy esetében a betérése után derül ki — elhallgatta az ügyében eljáró illetékesek elől —, hogy együtt élt és él egy nem-zsidó férfival. Érvényes-e a betérése? Egy muzulmán férfi áttér a zsidóságra egy arab országban, hogy feleségül vehessen egy zsidó nőt. Az esküvő után egy másik városba költöznek, ahol a férfi muzulmánként folytatja az életét, és letagadja az áttérését. Kiderül, hogy betéréséhez hamisított dokumentumokat nyújtott be a rabbinikus bíróságnak. Feleségétől született fiát nem hajlandó zsidó szokások szerint körülmetéltetni. A feleség elmenekült, el akar válni, a férj nem hajlik erre. Ha a férj betérése érvényes, a nő nem tud elválni ilyen körülmények között — ha viszont a betérés érvénytelen, nincs is szükség válólevélre (a házasság semmis). Mi a helyzet?¹

* Röviden meg kell adnom néhány alább gyakran használt történeti és irodalomtörténeti fogalom, illetve rövidítés jelentését. *Halakha* a neve a normatív, vallásjogi hagyományoknak, *aggada* az egyéb (anekdotikus, Szentírás-magyarázati, folklorisztikus stb.) hagyományoknak; a Szentírást magyarázó — akár halakhikus, akár másilyen — hagyományok műfaji megjelölése: *midrás*. A zsidó történelemben (és különösen a szentföldi rabbinikus zsidóság összefüggésében) *tannaitikus* kornak nevezik a körülbelül az I–II. századot átfogó periódust. A rabbinikus irodalomban ezt a kort a Misna, a(z azt kiegészítő) Toszefta és az ún. halakhikus midrások fémjelzik, melyek a tannaitikus kor rabbijainak tanhagyományát őrzik, és valószínűleg a III. században nyerték el közel végleges formájukat. Ugyanezt a korszakot reprezentálják és ugyanebből a korból származnak (valamivel több irodalomtörténeti bizonytalansággal) a Babiloni és a Jeruzsálemi Talmud bizonyos rövidebb, zárt hagyományegységei, úgynevezett *baraitái*. Az ún. „talmudi kor” az időszámításunk kezdőpontja utáni első öt-hat évszázadot fogja át: ebben a korban élt a két Talmudban idézett bölcsek túlnyomó többsége, és e kor vége felé nyerték el a Talmudok (lényegében) végső alakjukat. A forráshivatkozásoknál az alábbiakban néhány fontos korai rabbinikus műre

Néhány olyan konkrét esetet említettem az elmúlt mintegy száz évből, amelynél vallásjogi szempontból megkérdőjelezhető az áttérés őszintesége, jóhiszeműsége és érvényessége. Ezekben és ezekhez hasonló ügyekben gyakran kellett és kell állást foglalniuk rabbiknak, illetve rabbinikus bíróságoknak szerte a világban az elmúlt évtizedekben. Kényes problémákról van szó, nemcsak azért, mert alapvető személyes identitáskérdéseket érintenek és súlyos vallási-jogi implikációik lehetnek (első-sorban az érintettekre és családtagjaikra nézve), de azért is, mert a rabbinikus körökön belül is időről időre súlyos feszültségeket keltenek és a konkrét eseteken messze túlmutató kérdéseket vetnek fel a rabbinikus jogszolgáltatás egészének működését illetően.² Az utóbbi (vallásjogi, -szociológiai, -politikai) kérdéskör nem tárgya jelen dolgozatnak. Ahhoz viszont, hogy rátérhessünk az említett kérdésekkel kapcsolatos jellemző vallásjogi dilemmák ismertetésére, történeti bevezetésre van szükség a zsidó hitre térés jellegével és normáival kapcsolatban.

A zsidó hagyomány nem látja a történelmi időben létező zsidóságot az „egyisten-hívők” valamiféle természetes gyülekezőhelyének, gyülekezetének, ahol minden „igaz-hitűnek” ott volna a helye. Ez az, amit a vallástörténeti kézikönyvek úgy fogalmaznak, hogy a zsidóság nem térítő vallás. Ez igaz is — már ahol, amikor és amennyire a zsidóság vallási mozzanata-jellege került előtérbe az etnikai-politikai mozzanatával

rövidítéssel hivatkozom: m = Misna, t = Toszefta, j = Jeruzsálemi Talmud, b = Babiloni Talmud; a jelzést a traktátus neve követi. Egyebekben ezek a referenciák — csakúgy, mint az egyéb rabbinikus művekre történő hivatkozások — a szakirodalomban bevett formák egyikét tükrözik.

¹ Nincs szándékosság a nemek arányát illetően a fenti példákban, de megjegyzendő, hogy a zsidósággal „kacérkodók”, szimpatizálók és a betérők között valószínűleg mindig többségben voltak a nők, már az ókortól kezdve; ld. pl. George Foot MOORE: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim* I–III. Harvard University Press, Cambridge 1927. I, 326; Michael A. MEYER: *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*. Oxford University Press, New York — Oxford 1988. 190 (a XIX. századi Béccsel kapcsolatban), 380. (Ennek többféle oka lehet — azon túl, hogy a nőknek nem kell a körülmetélkedéstől tartaniuk — de ez a kérdés nem tartozik tárgyunkhoz.) Egy visszaemlékezés szerint Adolf Jellinek (1821–1893), a reformirányzatokhoz közelálló tudós bécsi rabbi (aki egy érdekes esszéjében párhuzamot von a nők és a zsidók előnyös-hátrányos intellektuális és lelki vonásai, alkata között — Adolf JELLINEK: *Der jüdische Stamm. Ethnographische Studien*. Herzfeld & Bauer, Bécs 1869. 89–97) egy hölgy betérési ügye kapcsán panaszkolva 1870-ben, hogy a prozelita nők „szigorúan zsidó háztartást visznek, ajtajukon fel van szegezve a mezuzza, mindennap elmondják a *Šmát*, de szentképeiket minden tanítás és intés dacára sem távolítják el” (SCHNITZER Ármin: „Találkozásom Löw Lipóttal [Reminiscentia]”, *Magyar Izrael* IV [1911] 123–125. Közelebről: 124). Még orthodox normák szerint is erősen kérdéses, hogy ilyen esetben megkérdőjelezhető-e a betérés érvényessége.

² Komoly, és azóta sem feloldott feszültségeket keltett izraeli vallásos körökben, amikor 2008-ban egy, az állami vallási establishmenthez tartozó felső rabbinikus bíróság egy másik (kifejezetten a betérések intézésére felállított) bíróság összes betérítését (többezres számról van szó) hatályon kívül helyezte, és elvi súllyal semmisnek nyilvánította azoknak a betérését, akik nem a vallási normáknak megfelelő életmódot folytatnak betérésük után. Egy terminológiai megjegyzés: a rövidség kedvéért az alábbiakban gyakran az „érvénytelenítés” szót fogom használni a betérések semmissé nyilvánítására (amely utóbbi fogalom azt jelenti, hogy a betérés egy pillanatig sem volt érvényes), bár a két fogalom jogi értelemben nem azonos.

szemben. Ha a természetes istenismeret krisztianizált, sztoikus doktrínájából³ nem is következik, hogy természetes, ha valaki keresztény hitre tér, azért egy „megtérő” a kereszténységben általában nem kelt sem csodálkozást, sem megütközést. Az iszlám felfogása szerint mindenki muszlimnak születik, ezért magától értődő, ha valaki iszlám hitre tér; ez a hitbeli fordulat tehát nem áttérés és nem megtérés, hanem visszatérés.⁴ Nem véletlen ugyanakkor, hogy aki a zsidósághoz csatlakozik, azt a zsidó vallási nyelv nem megtérőnek, és nem is visszatérőnek nevezi,⁵ hanem — bibliai terminussal — *gernek*, megtelepedettnek, jövevénynek, vagy (ennek későbbi származékával) *ger cedeknek* (igaz jövevénynek, betérőnek). Magyarul a „betérés” vagy az „áttérés” szavak alkalmasak a vallásváltás jelenségének jelölésére általánosságban; az előbbi terminus az egyén új vallása-státusza felől nézi a dolgot, az utóbbi a régi felől, vagy a kívülálló semleges szemével. (Az alábbiakban a „betérő”, „betérés” szavakat fogjuk használni.)

De nem a szavakon akarok lovagolni, különösen nem az igekötőkön; azt szeretném hangsúlyozni csupán, hogy a zsidó hitre térés zsidó vallási vagy teológiai szempontból kevésbé természetes jelenség⁶ — és a középkortól kezdve egyre kevésbé az.

³ Ahogy pl. Tertullianus a „természettől fogva keresztény lélek”-ről beszél; ld. Gilles QUISPÉL: „Anima naturaliter christiana”, *Eranos-Jahrbuch* XVIII (1950) 173–182.

⁴ Ez a természetes teológiai felfogás utat nyithat erőszakos térítési ideológiáknak, de nem kényszerít ki egy ilyen ideológiát. A vallási kényszerítés egyébként a zsidóságban sem teljesen összeegyeztethetetlen a szabad akarral; ennek klasszikus példája a kikényszerített válólévél (*get meusse*) esete, bizonyos körülmények között.

⁵ Az előbbi terminusnak nincs pontos héber megfelelője, az utóbbi héber megfelelője pedig (*baal tesuva*) azon zsidóknak van fenntartva, akik eltávolodtak, majd visszatérnek a helyes (normatív) zsidó útra, a normatív zsidóság kebelére.

⁶ Az ókori zsidóságban is elterjedt volt az „ösmonoteizmus” gondolata (Gn 4,26 alapján vélik a források, hogy Enos nemzedékében kezdődött a bálványimádás, ld. Louis GINZBERG: *The Legends of the Jews* I–VII. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1909–1938. V, 150sk, n. 54; TURÁN Tamás: „Képfogyatkozás. Vázlat az ikonofóbia történetéről a rabbinikus hagyományban”, in ROSKÓ Gábor — TURÁN Tamás: *Képfogyatkozás*. Akadémiai, Budapest 2004. 11sk.). A zsidóság természetesen vállalja a folytonosságot az ősi egyistenismerettel, de a maga alapját nem a „természetes hitben”, hanem a pozitív (Szinaj-hegyi) kinyilatkoztatásban látja.

Samet szerint a betérést a tannaitikus és amorai rabbinikus források sokszor „visszatérésnek” nevezik (*hozer/hazara*, *hozer bi-tsuva*, *osze tesuva*) — Moshe SAMET: „הגיוור במאות הראשונים לספירה” [A betérés az időszámítás első évszázadaiban], in I. GAFNI et al. (szerk.): *Jews and Judaism in the Second Temple, Mishna and Talmud Period. Studies in Honor of Shmuel Safrai*. Yad Izhak Ben-Zvi, Jeruzsálem 1993. 316–343. Közelebbről: 329, 331 n. 78. A Samet által említett tannaitikus példák (tKetubot 1,3; tJevamot 4,6) azonban a szöveg félreértésén alapulnak, és a midrási példák (Peszikta de-Rav Kahana, *Ba-hodes ha-slisi* 20, szerk. Mandelbaum, 218; Tanhuma, *Jitro* 1, Eccl 8,10-hez) is erősen vitathatóak: először van a „betérés” említve, utána a „visszatérés”, ami azt jelezheti, hogy a betérőt a betérés formális aktusai (körülmetékedés, bemelegítés) után kezdi terhelni a múltja és akkor próbál felhagyni, talán fokozatosan, mindenféle bűneivel. (Ez életszerű, még akkor is, ha ellentmondani látszik a betért korábbi bűneinek eltörlését kimondó elvnek; ld. alább, 25. jz. A fenti midrási szövegek datálása is bonyolult kérdés.) Az a motívum, hogy a későbbi korok betérői „jelen voltak” (valamilyen igen részleges értelemben) a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatásnál, legfeljebb viszonylag késői aggadikus forrásokban

Éppenséggel természetellenesnek minősül, annak minden ambivalenciájával együtt: vagy egyfajta csodának, a betérő vallási zsenialitásának vagy érdek vezérelte aberrációnak. Már a rabbinikus irodalomban bőven dokumentálható mindkét tapasztalat, mindkét hozzáállás: a pozitív és az elutasító egyaránt.⁷ Ez az ambivalencia bizonyos fókig a betérési procedúrában is megnyilvánul.

A betérést motiválhatják különféle társadalmi (pl. házassal összefüggő) érdekek és kényszerek, eszmei-vallási meggyőződés vagy vonzódás, illetve ezek különféle elegyei. A betérés mint procedura, mint jogi aktus egyfajta honosítás. A „hon” jellege-jelentése változott az idők folyamán, de ez a honosítás, ha koronként némiképp változó módon is, maga is tükrözi a két fő motívumot: a társadalmi integráció és a vallásváltás mozzanatait. A történeti valóság és a vallástörvényi szabályozás azonban mutat egy bizonyos hangsúlyeltolódást az előbbtől az utóbbi felé. Mindenekelőtt ezt az eltolódást szeretném jelezni röviden.

A betérés története: társadalmi és vallási dimenziók

A zsidóság etnikai-politikai illetve vallási-normatív jellegű definíciói — egy „politikai” és egy „vallási” erőter szétválását is jelezve ezzel — legalább a hasmoneus kor óta szerepet játszanak a zsidó történelemben, versengve egymással vagy kiegészítve egymást, a környezet, a történeti körülmények függvényében. A zsidóság különféle csoportjai, irányzatai, alakváltozatai a kezdetektől mindmáig etnikai és vallási kritériumok valamilyen kombinációjaként határozták meg önmagukat. (Nota bene: a magyar nyelv „zsidóság” szava a maga kétértelműségével, etnikai, ill. kulturális-doktrinális értelmű használatával jól visszaadja ezt a kettősséget.)

A bibliai kor „izraelita” lakosságának, a hellenisztikus és a korai római kor „zsidóságának” etnikai-vallási határai jóval elmosódottabbak voltak, mint a középkori zsidóság körvonalai. (A modern kori állapotok bizonyos fókig visszatérést jelentenek ehhez az ókori állapothoz.) Alapvetően népként határozta meg magát, és mások szemében is az volt: egy nép, a maga kultuszával. A csatlakozás, „bekebelezés” is a társadalmi összenövés (bibliai szóval: szövetségkötés) alapvető formáit és rendjét követte: kultikus (kulturális-vallási) asszimiláció, összeházasodás, letelepedés valamiféle egymásutánját. Ez a folyamat persze hosszabb időt vehet igénybe, egyének és csoportok

jelentkezik (bSabbat 146a, és talán Num. Rabba 13,16); a korai (tannaitikus) forrás (bSevuot 39a) épp a távollétüket hangsúlyozza (Dt 29,14 alapján). Samet állítását tehát az általa adott általános megfogalmazásban nem lehet megalapozottnak tekinteni, de további vizsgálódást érdemel a téma. Maimonidés, aki az ősmonoteizmus nézetén volt, valóban visszatérésnek (*hazara*) nevezi a betérést (Misne Tora, Hilkhot Isszure bia 13,15–16).

⁷ Az aggadikus anyagot összegyűjtötte Bernard J. BAMBERGER: *Proselytism in the Talmudic Period*. Hebrew Union College Press, Cincinnati 1939. 149–217. A térítéssel és a betérőkkel kapcsolatos rabbinikus attitűdökről az első évszázadokban (különösen a kereszténység kontextusában) ld. Ephraim Elimelech URBACH (ford. I. Abrahams): *The Sages; Their Concepts and Beliefs* I–II. The Hebrew University Magnes Press, Jeruzsálem 1987. 541–553.

esetében egyaránt. A Dina-történet (Gn 34, kül. 34,15sk) ugyanezen társadalmi integrációs formákat említi annak kritériumaiként, hogy a sichemiek az izraelita törzsekkel „egy néppé” válhassanak.⁸ A körülmetélkedés (ami fizikai beavatkozásként persze nem volt egyedülálló a közel-keleti népek körében) az izraeliták szemében nemzeti-vallási sajátosságaik egyik legalapvetőbbike volt, amelyhez a köztes helyzetű idegennek, a jövevénynek (*ger*, egyfajta *metoikos* vagy *kliens*) is alkalmazkodnia kellett, ha nem akart teljesen kívül rekedni az izraelita kultuszközösségen. (Ex 12,48sk.) A moabita Ruth története a rabbinikus betérési procedúra egyik forrása (a későbbi szabályozás fényében problémák is felvetődtek a bibliamagyarázatban a történettel kapcsolatban); anyósához intézett szavai, hűségesküje (Rt 1,16sk.), világosan kifejezi csatlakozásának-„betérésének” kettős — társadalmi-vallási — jellegét: „... néped az én népem, istened az én istenem ...” Nem csak a két mozzanat, illetve említésük sorrendisége figyelemreméltó itt, de az is, hogy az elbeszélés Ruth egy magánszemélyhez (anyósához) intézett hűségnyilatkozataként említi ezt, nem valami hivatalos személy vagy hatóság előtt tett nyilatkozataként. Az elbeszélésből nem csak a betérés alapvetően társadalmi integrációs jellegére lehet következtetni, de talán a nők és a férfiak betérése közötti jelentős különbség is kiolvasható belőle az adott történelmi viszonyok között: ha egy nő feleségül megy egy izraelita „közegben” élő izraelitához, akkor ez minden további formális-nyilvános procedúra nélkül „betéréssel” ér fel a számára — nyilván hasonlulnia kell a férj és társadalmi környezete alapvető kulturális-vallási normáihoz. Úgy tűnik, hogy ilyen körülmények között — a babilóni fogság előtti korban legalábbis — a leszármazást általában az apa státusza határozta meg. Mindenesetre a bibliai történetírás büszkén vallja Ruthot Dávid király ősének.

A kollektív identitás (ahogyan az egyéni is) a külsővel, a másikkal való dialógusban, a másféllel és a másféleséggel való konfrontációban alakul. A zsidó mivolt alapvetően etnikai meghatározása-önmeghatározása főként a hellenizmussal való küzdelemben és annak újszerű zsidóság-felfogása nyomán kezdett megváltozni. Ekkor formálódott ki két újfajta külső kép, percepció. Az egyik, hogy a zsidóság egyfajta politikai közösség (*politeia*), sajátos törvények szabályozta életforma. A másik, hogy a zsidóság egy „izmus”, világnézet, vallás. A kereszténység elterjedésével párhuzamosan gyorsult fel, és annak hatalmi tényezővé válásával (kb. a IV. századra) fejeződött be az a folyamat, amelynek eredményeképp a zsidóság elsősorban vallásként jelent meg a köztudatban és közéletben. Ezen szemléleti változások teremtették meg a lehetőségét és a szükségét a római birodalomban egy többé-kevésbé szabályozott eljárás kialakításának, melynek révén kívülállók, korábbi státuszukat megváltoztatva, a zsidósághoz csatlakozhatnak, áthasonulhatnak. Az előbb említett

⁸ A narráció történeti tanulságain nem változtat, hogy az említett kritériumok csak egy fondorlatos bosszúhadjárat kellékei voltak. A társadalmi összenövésnek etnikai korlátokat szab a Biblia, ennek klasszikus esete a kánaáni népekkel való elegyedés tilalma (Dt 7,1–3), ahol szintén ugyanezek az említett integrációs formák vannak említve. Jellemző ugyanakkor, hogy a kultikus-vallási jelleg az utóbbi helyen a másik kettő (összeházasodás és szövetségkötés) függvényeként jelenik meg.

politikai felfogás volt a háttere a hasmoneus kor politikai judaizálási törekvéseinek (hogy ebben mikor, mennyi kényszerítő elemet alkalmaztak, arról megoszlik a történészek véleménye), és az utóbbi vallási-bölcseleti percepció lett az alapja a „zsidózás” (azaz *filojudaizmus*, a zsidó hit és vallásgyakorlat több-kevesebb elemének elfogadása és gyakorlása) és a betérés különféle megnyilvánulási formáinak. Tulajdonképp a hellenisztikus-római korban a „judaizmushoz” való pozitív hozzáállásnak egy egész skálájával találkozunk, amely a szimpatizánsoktól a formális betérőig terjedt.⁹ Nemcsak a filojudaizmus rendeződik egy spektrumba, hanem a zsidóság maga is. A midrás Is 44,5 négy kifejezését az „Isten előtt állók” négy csoportjára érti:

„Egyik ezt mondja: én az Úré vagyok” — aki teljesen Istennek elkötelezett és nincs benne bűn; „a másik Jákob nevét fogja szólítani” — ezek az igaz prozeliták (*gere cedek*); „a harmadik a kezére írja: az Úré vagyok” — ezek a megtérők (*baale tesuva*); „és Izrael nevét fogja használni” — ezek az istenfélők. (Mekhilta de-R. Ismael, Nezikin 18, Ex 22,20-hoz)

A homília rabbinikus szerzője nem él az izraeliták és nem izraeliták, vagy a zsidók és a nem-zsidók közötti megkülönböztetéssel. Rabbinikus szemmel az etnikai különbségnél erősebbek itt (és sok helyen másutt a rabbinikus forrásokban) a vallásidoktrinális különbségek a zsidóság háza táján. Szamaritánusok, jövevények, rabszolgák — ezek mind olyan csoportok, amelyek a rabbik szemében egyik lábbal a „zsidóságban”, másik lábbal azon kívül állnak, hasonlóan a zsidó „származású”, de vallási-ideológiai szempontokból többé-kevésbé megbízhatatlan csoportokhoz (*am haarec, mesumad, min* stb.). Bizonyos jogi-vallási kontextusokban ezek zsidóknak számítanak a rabbik szemében, másokban nem; és éppen ezen kontextusok révén írják le, definiálják ezeket a csoportokat (és a hozzájuk való viszonyukat) a rabbinikus szövegek. A „jövevény” alapvetően társadalmi jelentésű bibliai kategóriáját a rabbinikus korban (és különösen a második Szentély pusztulása után), az alapvető fogalmak módosulása nyomán át kellett értelmezni. A „jövevényesség” jelentésének bővülése, a hangsúlyok elmozdulása a kultikus-vallási státusz irányába már a bibliai korban elkezdődött,¹⁰ de csak a rabbinikus források árulkodnak arról, mennyire vitatott volt a fogalom vallási jelentése, annak ellenére, hogy — és részben épp azért, mert — mérvadó rabbinikus megállapítás szerint (bArakhin 29a) a jövevényre vonatkozó bibliai törvények (és a fogalom maga) a „jubileumi év” intézményéhez kötöttek, és ezért a Szentély pusztulása után már hatályukat veszítették.

⁹ A hellenizmus-korabeli változásokhoz ld. Shaye J. D. COHEN: *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. University of California Press, Berkeley 1999. 109–139, a filojudaizmushoz és betéréshez Uo. 140–197. A rabbinikus irodalomban használt *ger tosav / ger cedek* terminológiai dichotómia (ld. alább) — exegetikai funkciókon túl — tkp. az említett kontinuum két végétét (a politikai minimálintegrációt ill. a teljes, formális betérést) jelöli a szentföldi zsidó közegben élő nem zsidók körében.

¹⁰ MOORE (1. jz.) I, 328–331; Christiana van HOUTEN: *The Alien in Israelite Law*. JSOT Press, Sheffield 1991. 175sk.

Ki a letelepedett idegen (*ger tosav*)? Mindenki, aki három bölcs-kolléga (*haver*) előtt vállalta, hogy nem fog bálványt imádni — ez R. Meir véleménye. A bölcsek szerint mindazok, akik magukra vállalták a Noé fiai által elfogadott hét parancsolatot. Mások szerint ezek nem számítanak letelepedett idegennek — hanem akkor kik? Az olyan jövevények (*ger*), akik bár elhullott állatokat fogyasztanak,¹¹ de az összes tórai parancsolat [megtartását] magukra vállalják, kivéve az elhullott állatok fogyasztásának tilalmát. (bAvoda zara 64b)

A rabbinikus források a „jövevény” (*ger*) bibliai fogalmát gyakran kettébontják, megkülönböztetve a „letelepedett idegen” (*ger tosav*) — már leginkább csak visszatekintve létező — fogalmát az „igazi betérő” (*ger cedek*) fogalmától.¹² A rabbiknak a „letelepedett idegen” vallási ismérveivel kapcsolatos imént idézett elvi vitája hátterében részben az „igazi betérő” vallási definíciójával kapcsolatos nagyon is aktuális korabeli dilemmák húzódnak meg. A III. századi R. Johanan valószínűleg nem pusztán történeti-exegetikai megjegyzést tesz, hanem saját korának egy létező — zsidó vagy nem-zsidó — közvélekedését tükrözi, amikor Mordekhajjal kapcsolatban, akit a Biblia „Júdai”-nak, „Júda-beli”-nek (*is jehudi*) nevez (Esth 2,5) — és amely kifejezés a rabbinikus korban már „zsidó”-t jelentett — megjegyzi:

Benjamin törzsből való volt — miért nevezik akkor Júda-belinek? Mert tagadta a bálványimádást, és mindenkit, aki tagadja a bálványimádást, zsidónak neveznek, ahogy írva van: „Vannak itt zsidó férfiak [... akik nem tisztelik isteneidet...]” (Dn 3,12) (bMegilla 13a)

A zsidó mivolt alapvetően vallási, és nem etnikai-politikai felfogása jut itt szóhoz — akár külső, akár belső percepcióról van szó, akár azonosul ezzel R. Johanan, akár (ami valószínűbb, mint mondtuk) csak hangot ad egy közvélekedésnek, illetve szentírási alapot talál hozzá. A zsidóság vallási minimálkritériuma fogalmazódik meg, ami — mint láttuk — R. Meir „letelepedett idegen”-nel kapcsolatos nézetére rímel.¹³

A betéréssel kapcsolatos rabbinikus vallási felfogás és szabályozás egyik forrása mindenesetre a „jövevényre” vonatkozó bibliai törvénykezés, illetve ezen törvények értelmezése.¹⁴ Egy másik forrás a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatással és szövetségekötéssel

¹¹ Vö. Dt 14,21; bAvoda zara 20a.

¹² Ld. pl. bJevamot 48b és párhuzamai. Vö. MOORE (1. jz.) I, 338–341. A jövevény bibliai fogalmáról és a betérők egyéb rabbinikus kategóriáiról: Uo. 327–330, 336–339; III, 111. A *ger tosav*, ill. a *ger tosav* — *ger cedek* fogalmi páros problematikájához ld. BAMBERGER (7. jz.) 135; SAMET (6. jz.) 340–342. További nehézség (a rabbinikus források hermeneutikájának általában is egyik komoly problémája), hogy a Szentírás-magyarázathoz erősen kapcsolódó normatív rabbinikus szövegek — az említett fogalmakra vonatkozóak is ilyenek — mennyiben tisztán exegetikai jellegűek, ill. mennyiben tekinthetők a korabeli tényleges történeti-jogi viszonyok kifejeződésének (legalább a rabbinikus körökre nézve).

¹³ R. Johanan kijelentése egy variációja annak a tannaitikus irodalomban sokat idézett mondásnak, amely szerint, aki a bálványimádást tagadja, az elismeri ezzel az egész Tórát (egyes szövegváltozatok szerint: „mintha elismerné” az egész Tórát), ld. pl. Sifre Num 111. fej. (Nu 15,22-höz).

¹⁴ A Gerim traktátus (ún. extrakanonikus, kis talmudi traktátus) a betéréssel kezdi a tárgyalást (1–2. fej.), majd a jövevényről foglalkozik (3,1–4), majd a traktátus hátralevő részében (3,5–4,5) újra a betérővel. A rabbinikus fraternitás (*haverut*) is mintaként-analógiaként szolgált több vonatkozásban: ld. alább, tDemai 2,4–5.

kapcsolatos analógia: ahogyan a „törzsökös” zsidóság is körülmetélés, bemerítkezés és áldozat révén lépett szövetségre Istennel, ugyanúgy a betérők is ezek révén válnak a szövetség tagjaivá (bKeritot 9a).¹⁵ Nem rekonstruálható, hogy milyen történeti szerepe volt ennek az analógiának, de valószínű, hogy a második Szentély korának vége felé válik a rituális fürdő, a bemerítkezés (*tevila*) a körülmetélkedés mellett a betérés másik alapvető követelményévé.¹⁶

A betérés története: a vallási lojalitás

A betérési procedúra harmadik — és egyben minket itt leginkább érdeklő — fő eleme a vallásban nyert oktatás, illetve a vallásgyakorlat melletti elkötelezettség kinyilvánítása (*kabbalat ha-micvot*). A három elem közül ez kristályosodott ki legkésebb és leglassabban. Bár sok kérdőjel van a részletekkel kapcsolatban, gyökerei kétségtelenül legalább a talmudi korra nyúlnak vissza. A betérésnek a kollektív szövetségkötéssel való történeti analógiája tulajdonképp magyarázatot is kínál e vallási hűségnyilatkozat bizonytalan szerepére a betérési procedúrában. A Tóra szerint a Szinaj-hegyi szövetségkötési folyamatban a hűségnyilatkozatra a körülmetélkedés és a bemerítkezés után, az áldozatbemutatással párhuzamosan és azzal összefonódva került sor.¹⁷ Ezen analógia fényében tehát az oktatás (a kinyilatkoztatás) és annak elfogadása-felvállalása legalább annyira tekinthető az egész betérési eljárás értelmének vagy céljának, mint amennyire részének vagy betetőzésének. Ez a bizonytalanság csak erősödhetett egy olyan korból-helyzetből visszatekintve, amikor áldozatbemutatásra már nem volt mód.

¹⁵ A körülmetélést Jos 5,2sk-ből, a bemerítkezést Ex 19,10-ből, az áldozatot Ex 24,3–8-ből tanulják ki a források.

¹⁶ Bár viták voltak azzal kapcsolatban, hogy mindkettő elengedhetetlen követelmény-e, vagy adott körülmények között az egyik teljesítése is elég (bJevamot 46a–b), és a betérési procedúra legfontosabb forrásszövegei sem tekintik egyenrangúnak a két elemet: az egyik (bJevamot) a körülmetélésre, a másik (Gerim) a bemerítkezésre teszi a hangsúlyt. (Ezek a források viszonylag terjedelmesek, és sok technikai magyarázatot igényelnének, ezért itt le kell mondanunk az ismertetésükről. Fordításukhoz és elemzésükhöz ld. COHEN [9. jz.] 198–238.) A *tevila* vallási funkciója-jelentése — a korabeli források tükrében, illetve mai szemmel — nem egyértelmű itt; a bemerítkezést a Talmud (bJevamot 47b) egyrészt a női tisztulási fürdővel, másrészt a rabszolga-felszabadítással kapcsolatos fürdővel állítja párhuzamba. Elégge kézenfekvő, hogy egyrészt (a körülmetéléshez hasonlóan) egyfajta megtisztulást (különösen a bálványimádástól való megtisztulást), a bálványimádó múlttal való szakítást láttak benne, másrészt — ezzel összefüggésben — státuszváltást, átalakulást, újrakezdést (vö. David DAUBE: *The New Testament and Rabbinic Judaism*. University of London, The Athlone Press, London 1956. 110–113). A Szentély fennállása idején a betérés egy további kelléke volt a betérő áldozatbemutatása. Miután ez az elem nem tartozott a szorosabb értelemben vett betérési procedúrához (MOORE [1. jz.] I, 332), és a második Szentély pusztulása után nem sokkal irrelevánssá vált, nem foglalkozunk vele a továbbiakban.

¹⁷ A bibliai narráció az adott helyen (Ex 24,3–8) kétszer említ hűségnyilatkozatot, a következő sorrendben: (1) oktatás és hűségnyilatkozat, (2) áldozat, (3) újabb oktatás és hűségnyilatkozat, (4) áldozati vérhintés a népre.

A betérés erősödő vallási jellegét tükrözik az érdekből történő betérésekkel kapcsolatos talmudi dilemmák. Az érdekből történő betérést a talmudi források elítélik és tiltják ugyan, de ha a betérés formálisan már megtörtént, akkor a motivációval kapcsolatos utólag felmerült problémák nem adnak elégséges indokot a betérés érvénytelenítésére.¹⁸ Ami a szándék őszinteségének pozitív oldalát illeti, a talmudi források bizonyos mértékig ismerik a *kabbalat ha-micvot* (a parancsolatok elfogadása) fogalmát a betérés kapcsán, de ezzel kapcsolatban sok nyitott kérdés van, történetiek és szövegtörténetiek egyaránt. A betérési procedúrát tárgyaló kevés talmudi forrás szerint a betérési szándékokat firtató kérdések és némi alapvető hitoktatás után a jelölt¹⁹ „elfogad” valamit, és ennek utána mehet bemerítkezni. Hogy a jelölt mit és hogyan „fogad el” — a zsidóságot általánosságban? A Tóra vagy az „Isteni királyság” jármát? A betérés reá váró további szakaszait? Az általa megismert vallási kötelezettségeket? Nyilatkozattal? Hallgatólagosan? Ez homályos marad.²⁰ A „vallás” melletti

¹⁸ Ld. pl. mJevamot 2,8. Az e misnát tárgyaló Gemara elején (bJevamot 24b) idézett hosszú baraitában, amely — a bibliai-történeti és a hétköznapi tapasztalat alapján — a különféle problematikus indítékú kollektív és egyéni betérések egész katalógusát nyújtja, R. Nehemia ezeket a betéréseket semmisnek nyilvánítja, bár felveti a betérés megismétlésének a lehetőségét bizonyos körülmények között. A III. századi Rav azonban az ezzel szembenálló (az említett misna által is implikált) vélemény mellett teszi le a voksot (hogy ti. ezek a betérések érvényesek, utólag legalábbis) — igen hosszú időre lezárva ezzel a vitát. Hasonló vitát közöl jKiddusin 4,1 (65b), de ennek egy Geniza-töredékben [T-S F17.2]) megőrzött, figyelemreméltó szövegvariánsa jelentős eltérést mutat: Rav ilyen esetekre újbóli betérést ír elő (*Talmud Yerushalmi According to Ms. Or. 4720 [Scal. 3] of the Leiden University Library, with Restorations and Corrections*. The Academy of the Hebrew Language, Jeruzsálem 2001, col. 1178). Nehemia javító javaslatát a Jeruzsálemi Talmud Ravnak tulajdonítja, azzal a különbséggel, hogy míg előbbi az újbóli betérést inkább a betérő felelősségévé teszi, utóbbinál ez döntően a rabbik feladata. Ez a Rav-féle álláspont egyfajta kompromisszum a babiloni Talmud idézte két álláspont között. (Újbóli betérésről szó esik jGittin 1,5 [43c]-ben is.) Vö. továbbá COHEN (9. jz.) 233. A talmudi irodalomban szereplő két problematikus indítékú (később precedensszerepet játszó és sokat tárgyalt) fontos történeti esetről ld. alább, 32. jz.

¹⁹ Külön neve ennek (mint a kereszténységben a *katekumen*) nincs a zsidóságban, de egyes talmudi hagyományok szerint a *ger tosav* valami ilyesmi (pl. jJevamot 8,1 [8d], bAvoda zara 65a), ld. Saul LIEBERMAN: „מדרשי תימן” [Jemeni midrások]. Shalem Books, Jeruzsálem 1992². 8.

²⁰ Ez vonatkozik mindenekelőtt bJevamot 47a–b hosszú baraitájára, és Gerim 1,1-re. A baraita talmudi elemzése-kommentárja (bJevamot 47b–48a) a parancsolatok elfogadására (*kabbalat ol ha-micvot*) érti az ottani baraiták „elfogadással” kapcsolatos kifejezéseit (*le-kabbell/kibbell/kibbel al*). Ez az értelmezés, amely a kifejezések nyelvi hasonlóságára épül (és amelyet, látszólag legalábbis, más korai források is alátámasztanak, ld. alább) minden jel szerint viszonylag késői, és helytelen abban az értelemben, hogy későbbi viszonyokat vetít vissza — amellet, hogy önmagában is homályos, és szövegkritikailag kikezdhető. Az „elfogadás” a betérés önkéntességét hivatott demonstrálni — ezt legalább az egyik szöveghely párhuzamai világosan mutatják. Ld. *Dikduke Szofrim ha-salem, Jevamot* II, 205sk, és vö. Avi SAGI — Zvi ZOHAR: „גיוור וזהות יהודית: עין ביסודות ההלכה” [Betérés és zsidó identitás: a halakhikus alapok elemzése]. Mossad Bialik — Makhon Shalom Hartman, Jeruzsálem 1995. 92sk. (Félrevezető azonban a *kibbell/kibbel al* és a *kabbalat ha-micvot* azonosításáról beszélni [Uo., 92] az előbbi jelentésének a bázisán.) COHEN (9. jz.) 207, 214 a baraitának a fenti, erősen vitatható értelmezését követi, minden további magyarázat nélkül — és ezzel, eléggé félrevezető módon (ld. az alábbiakat) a *kabbalat ha-micvot* ma

átfogó elkötelezettség kinyilvánításáról azonban már a korai rabbinikus forrásokban szó esik bizonyos összefüggésben:

[1] Az a betért (*ger*), aki az összes tórai kötelezettséget (*kol divre ha-Tóra*) magára vette (*kibbel alav*), de gyanús az egyikkel, vagy akár az egész Tórával [az összes parancsolattal] kapcsolatban [ti. hogy nem tartja be], az hitehagyott zsidónak számít (*ke-jisrael mesumad*).

[2] Ha egy közönséges izraelita (*am ha-arec*) a testvériséggel (*haverut*) járó összes kötelezettséget magára vette egy dolog kivételével, azt nem fogadják be (*en mekablin oto*).

[3] Ha egy betért (*ger*) az összes tórai kötelezettséget magára vette egy dolog kivételével, azt nem fogadják be. R. Joszi be-R. Jehuda szerint akkor se, ha csak egy a bölcsek által megállapított kisebb [súlyú] kötelezettségről van szó. (tDemai 2,4–5)²¹

A számunkra itt különösen érdekes részben [3] nem világos, hogy kik és hova nem fogadják be a betérőt/betértet, és van-e köze ennek a betérési eljáráshoz. Nem zárható ki teljesen, hogy ez a rész a betérési procedúrával kapcsolatos, és az ezt tárgyaló, említett forrásokkal versengő, azokénál szigorúbb álláspontról van szó: a betérőnek a tórai parancsolatokat összességükben, kivétel nélkül kell elfogadnia, de legalábbis nyilvánosan (a betérésben szerepet játszó testületek előtt) nem utasíthatja el egyiket sem.²² Mérlegelhető az a magyarázat is, amely [3] mögött a „letelepedett idegen” — „igazi betérő” (*ger tosav*, *ger cedek*) különbségtételt sejtí.²³ Ennek a megkülönböztetésnek azonban (ahogyan fentebb utaltunk rá)²⁴ az elvi-jogi és a történeti fedezete is erősen kérdéses — mint ahogyan egyáltalán, a talmudi szövegeken túlmenően a betérés valóságos ókori gyakorlatáról is (sokféle csoport, sokféle gyakorlat volt) igen keveset tudunk. Fentiek helyett (vagy mellett) egy szociológiai jellegű magyarázatot ajánlok megfontolásra. A [3]-ban nem a szoros értelemben vett betérési procedú-

szokásos értelmét sugallja az olvasónak; szintúgy Menachem FINKELSTEIN: *Conversion; Halakha and Practice*. Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 2006. (Eredeti héber kiadás: 1994.) 25sk; és Everett FERGUSON: *Baptism in the Early Church; History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Eerdmans, Grand Rapids 2009. 80sk („Acceptance of the commandments was the essence of conversion to Judaism”). SAMET (6. jz., 327) óvatosabb, de ő is valamiféle „kötelezettségre” vonatkoztatja az „elfogadást”.

²¹ Toszefta, Zeraim, szerk. S. Lieberman, 69. Vö. bBekhorot 30b és további párhuzamos helyek [3]-hoz alább, a 26. jz.-ben. A *haverut* egyfajta vallási fraternitás, tagjai bizonyos (itt nem részletezhető) vallási parancsok aprólékos betartását vállalták magukra, és ez az emelt mérce állította szembe őket az „egyszerű néppel” (*am ha-arec*; szó szerint „a föld népe”).

²² COHEN (9. jz.) 229. Ezen értelmezés ellen szól többek között az is, hogy bár a Talmud által is idézett, jól ismert és a „többségi vélemény” kifejező, mérvadó tannaitikus nézetről van szó, a Talmud betéréssel kapcsolatos diszkussziói sehol nem szembesítik ezt az egyéb eltérő hagyományokkal (még ott sem, ahol olyan, az idegenek, „a népek között élő betértről” van szó, aki a szombati tilalmakról nem is hallott, bSabbat 68a–b; vagy Hillel híres betérési eseteinél sem [bSabbat 31a], ahol a betérő a zsidósággal kapcsolatos elemi ismereteit is legfeljebb csak a betérés után szerzi). A Talmud esetében ez az *argumentum ex silentio* erősebb, mint általában. Hillel eseteire persze reflektálnak a középkori tudósok, ld. pl. Haggahot Mordechai, alább, 33. jz.

²³ SAGI — ZOHAR (20. jz.) 90. E magyarázat ellen szól, hogy [1]-ben ugyanez a terminus (*ger*) betérőt jelent és nem „letelepedett idegen”-t.

²⁴ 12. jz.

ráról van szó: ennek — említett fő forrásai tükrében — a vallási hűségnyilatkozat nem volt része (vagy csak szórványosan és érintőlegesen volt a része) még hosszú ideig, legalább a III–IV. századig.²⁵ Aki szándékai alapvető komolyságát bizonyította és az előírásos módon átesett a körülmetélésen és a bemerülésen, az zsidónak/izraelitának számított egy általános értelemben. Az a vallási „elit” azonban, amelynek nézeteit a talmudi-midrás irodalom itt (és sok helyütt máshol) megörökítette, a maga részéről további, komolyabb vallási mércéket is állított a betérő elé: a fenti szöveg ([1], [3]) annak feltételeit tárgyalja, hogy a betérőt ez az elit (a „rabbik”, avagy — az Újszövetség szóhasználatában — „farizeusok” csoportja/osztálya, vagy ezek egy „frakciója”) mintegy egyenrangúnak tekinthesse vallási értelemben, a maga köreiben: intézményeiben és társadalmi érintkezésében.²⁶

Lehetséges, hogy a Talmudok a betérés vallási aspektusainak bizonyos fokú előtérbe kerüléséről tanúskodnak a III–IV. századtól kezdve.²⁷ A Misna szerint (mBikurim 1,4) a betértnek a zsinagógában „atyáitok Istené”-hez kell imádkoznia (a szokásos „atyáink Istene” helyett), ha pedig magában imádkozik, „Izrael atyáinak Istené”-hez. A Jeruzsálemi Talmud szerint azonban a III. századi rabbik egy olyan konkurens tannaitikus véleményt alkalmaztak a gyakorlatban, amely szerint a betért a szokásos formulát használhatja — minthogy Ábrahám minden betértnek is az atyja (vö. Gn

²⁵ Nehéz vallási hűségnyilatkozatot elvárni és később számonkérni valakitől, akinek — értelem-szerűen — csak eléggé korlátozott ismeretei lehetnek a zsidó törvényekkel és vallási előírásokkal kapcsolatban. (Ezt a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatással kapcsolatos midrások is jelzik a maguk módján.) Talán még ez is beleérthető „a betért újszülöttnek számít” leginkább jogi összefüggésekben használt tannaitikus elvébe (bJevamot 48b és párhuzamok) — mely elv lényegét tekintve legalább Hillelig visszavezethető. (A ’sír’ [*kever*] ’anyaméh’-et [*rehem*] is jelent, mint azt H. Albeck megjegyezte mPesahim 8,8-hoz, *Sisa szidre Misna, Szeder Moed*, Mossad Bialik — Dvir, Jerusalem — Tel Aviv 1958, 44; és vö. mNegaim 7,1). Ez adalék a betérés (és a betéréssel kapcsolatos bemerítkezés) keresztény baptizmus-sal való rokonságának a kérdéséhez is; vö. a klasszikus helyeket: Ez 36,25sk, J 3,5 és kommentárjai; ill. DAUBE (16. jz.) 108–113. Úgy látom, a kutatás újabban inkább a különbségeket, mint a hasonlóságokat hangsúlyozza: COHEN (9. jz.) 236; FERGUSON (20. jz.) 79–87.

²⁶ Zsidóságon *belüli* különféle csoportok, „kasztok” vagy „rendek” elvárásainak, belső normáinak való megfelelésről és egymás közötti érintkezéséről van szó az idézett szöveg egész kontextusában (tDemai 2,2–24), és ez a kézenfekvő olvasata a [3]-mal párhuzamos két fontos halakhikus midrás szövegnek is (Mekhilta de-R. Simon bar Johai, Ex 12,49-hez; Szifra, *Kedosim, perek* 8,3 [91a], Lv 19,34-hez). A „betért” (*ger*) van említve mindezekben a szövegekben (és a többi, itt nem felsorolt midrás párhuzamban), ugyanakkor betérésről vagy betérési procedúráról nem esik szó. (Cohen; COHEN [9. jz.] 210, n. 23 egyfajta proleptikus értelmet [betérő, betérni szándékozó] ad a Jevamot-baraitabeli szóhasználatnak [*ger se-ba le-hitgajer*], ami egyedi eset [az ott általa hivatkozott állítólagos misnai párhuzamok nem állják meg a helyüket], s itt semmi hasonlóról nincs szó.) bBekhorot 30b ugyan *ger* helyett *goj*-t olvas (bár a hat legfontosabb szöveg-tanú közül háromban — ahogyan tDemai három legfontosabb szöveg-tanúja közül az egyikben is [ld. a Lieberman-féle kiadás apparátusát] — a számunkra legfontosabb rész kiesett), de ezt a fentebbi szöveg-adatok fényében az említett tartalmi-értelmezési probléma által motivált későbbi szövegjavításnak kell tekinteni: egy olyan kor vagy közeg apróbb beavatkozásának, amelyben a parancsolatok elfogadása már a szabályos betérési procedúra részének számított.

²⁷ Ld. fönt, 20. jz.

17,5).²⁸ A betérés egyfajta „visszametszés”. Az etnikai szempontot itt már bizonyos fokig felülírja a vallási szempont.

Lassú és fokozatos fejlődés nyomán, különösen a kora középkortól (a gaoni kortól) erősödött meg és formalizálódott a *kabbalat ha-micvot* szerepe a procedúrában, és ezzel párhuzamosan egyre szélesebb körben ruházták fel ezt a fogalmat a „vallásgyakorlás iránti abszolút elkötelezettség” jelentésével.²⁹ Felderítésre váró kérdés, hogy a vallási lojalitás felértékelődése a betérés megítélésében és szabályozásában hogyan és mennyiben függött össze a keresztény, illetve iszlám környezettel, és hogy ez a fejlemény maga milyen kölcsönhatásban állt a talmudi szövegtörténettel.³⁰

A középkori rabbinikus tudósok és kodifikátorok legfontosabbjai közül is csak néhányat tudunk érinteni röviden. Maimonidés a parancsolatok (nehezen formalizálható) elfogadásában láthatóan a betérés előfeltételét vagy értelmét látja (ld. kül. Misne tora, Hilkhot Iszure bia 12,17), és — az ő korában még hagyományosnak számító álláspontnak megfelelően — nem teszi azt az eljárás részévé. Bár behatóan foglalkozik az érdekből történő betéréssel és a betérők vallási lapszusával (hangsúlyozva a betérés őszinte, vallásos motivációjának a szükségét), nem egészen világos,

²⁸ jBikkurim 1,4 (64a). Vö. Lieberman: Saul LIEBERMAN: „תוספתא כפשוטה” [A Toszefta magyarázata]. VI–VII. *Szeder nasim*. The Jewish Theological Seminary of America, New York 1967. 421sk (tNedarim 2,4-hez). Erre a forrásra támaszkodott Maimonidés az ugyanezen kérdést tárgyaló, Obadja ha-ger-hez írt responsumában (Tosuvot ha-Rambam, szerk J. Blau, no. 293. Reuven Mass, Jeruzsálem 1986². II, 548–550; Solomon B. FREEHOF: *A Treasury of Responsa*. Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1963. 28–34), hasonlóan sok más középkori askenázi és szefárd autoritáshoz, és ez a forrása végsősoron annak a középkori eredetű szokásnak is, hogy a betérő férfi a „ben Avraham” (vagy „ben Avraham avinu”) patronymikont kapja; ld. Mordechai FOGELMAN: „בן אברהם אבינו” [Ábrahám atyánk fia], *Tora sebe-al pe* XIII (1971) 70–73. Az idézett misna egyéb (a matrilineáris elvvel kapcsolatos) súlyos értelmezési problémáihoz ld. COHEN (9. jz.) 308–340.

²⁹ SAGI — ZOHAR (20. jz.) 96–146. A *kabbalat ha-micvot* különböző értelmezéseiről a halakha történetében ld. *Uo.* 173–209. A szerzők által áttekintett és elemzett szövegek között számos van, amelynek gyakorlati-eljárási jelentése többé-kevésbé bizonytalan; a könyvben ez mindig kellőképp jelezve. Ha egyes szövegértelmezések vitathatóak is, a könyv világosan és meggyőzően kirajzolja a fejlődés irányát. Ám tendenciózusan túlzó (és a könyv elemzéseivel sincs összhangban) a szerzők végkövetkeztetése (*Uo.* 246–248), miszerint a halakha egész történetében a betérés egyértelműen társadalmi-etnikai jelentést kapott („sorsközösség”), és a *kabbalat ha-micvot* központi szerepe a betérés normatív szabályozásában csak az utóbbi évszázad terméke. A másik véglelet képviseli Finkelstein, aki bő terjedelemben (FINKELSTEIN [20. jz.] 48–55; 550sk; 650–657 és egyebütt) adja elő azt a nehezen tartható nézetét (vö. fönt, 20. jz.), miszerint mindig is (ideértve a talmudi kor egészét) a *kabbalat ha-micvot* volt a betérés lényege. A két eltérő megközelítés jól megmutatkozik Maimonidés-értelmezéseikben, ld. alább, 31. jz.

³⁰ Megjegyzendő, hogy a betéréssel kapcsolatos számos hasznos és kiváló — többnyire történészi szempontú — szakmunka mellett a kutatás továbbra is adós a rabbinikus anyag kimerítő és filológiai alapos tárgyalásával, mindenekelőtt a talmudi forrásokat illetően, de a későbbi korokat illetően is (vö. föntebb a 20., 26. és 29. jegyzeteket). Nincs tudomásom arról, hogy bárki kutatott volna XIX. század előtti források után, amelyek egyéni betérések semmissé nyilvánítását dokumentálták volna — pedig legalábbis válási, ún. *aguna*-ügyekben előfordulhattak ilyen esetek.

hogy a gyakorlatban hogyan szankcionálja az ilyen lapszusok előfordulását.³¹ A betérés nem minősül semmisnek ilyen esetekben, de a „későbbi [tettek] világítják meg a korábbi [szándékokat]” elve alapján *de facto* bizonyos fokig mégiscsak megkérdőjelezi az érdekbetérek érvényességét.³² A Talmudot követve nem vonja ugyan kétségbe az ilyen betérők státuszát néhány alapvető vonatkozásban (pl. a házasságképességet illetően), de a teljes értelemben vett befogadást, társadalmi integrációt és „emancipációt” a betérő későbbi, mindenkor normatív viselkedésétől (nem pedig betérésének formális aktusától és pillanatától) teszi függővé.³³ Ez jelentős elvi és szemléleti újdonság a szabályozás korábbi fősodrához képest.

A XIV. században fogalmazódik meg — ilyen egyértelműséggel talán először a halahikus irodalomban — az az álláspont (amely lassan többségi állásponttá vált, de sosem vált egyeduralgó felfogássá), hogy a „parancsolatok elfogadásának” (bármit is jelent-

³¹ Misne Tora, Hilkhot Iszure bia 13,14–18. Ld. SAGI — ZOHAR, 101–105; FINKELSTEIN (20. jz.) 185–187; 613–619. (Vö. fönt, 29. jz.) A talmudi irodalomban a betérő vallási lapszusa az uralkodó vélemény szerint nem érvényteleníti a betérést, de nem is marad következmények nélkül. Ld. a fent idézett tDemai-szöveget, és a klasszikus helyet: bJevamot 47b. Más talmudi helyek (pl. bGittin 45b) jelzik, hogy a kérdésben az amórai korban is erősen megoszlottak a vélemények, illetve különféle distinkciók kerültek napirendre a lapszus természetét és hátterét illetően.

³² *Uo.*, 13,15–17. Maimonidés egy fontos bibliai precedenst, illetve ennek későbbi értelmezését emeli itt be a témakör vitájába (Misne Tora, Hilkhot Iszure bia 13,14–17): Sámson és Salamon feleségeinek esetét, akiknek érdekből történt „betérése” nem lett érvénytelenítve bálványimádásuk dacára sem. Az ilyen érdekbetérek megítéléséhez használja Maimonidés (kreatív módon) a „retrospektív evidencia” egészen más talmudi szövegösszefüggésekből kölcsönvett fogalmát. A középkori szerzők által tárgyalt másik fontos bibliai precedens a szamaritánusok esete, akiknek kollektív betérését viszont — később nyilvánvalóvá vált bálványimádásuk miatt — érvénytelenítették a rabbik (bHullin 6a). Maimonidés maga (fent röviden ismertetett kodifikációjával összhangban) nem a betérés visszamenőleges érvénytelenítésének tekintette ezt az esetet, hanem egy rabbinikus döntésről (*gezeza*) beszél, melynek értelmében a szamaritánusok a velük való társadalmi érintkezés minden vonatkozásában nem-zsidóként kezelendők (az említett döntéstől kezdődőleg); ld. Misna-kommentárját mGittin 1,5-höz, továbbá Misne Tora, Hilkhot Avadim 2,6; 6,6; és egyéb helyeken. (A szamaritánusok betérésével kapcsolatos egyéb középkori rabbinikus véleményekhez ld. Zvi LIFSCHITZ: „היתר גומה” [A betérés érvénytelenítése a parancsolatok hiányos elfogadása esetén], *Tehumin* 19 (1998/99) 115–138. A szamaritánusok esete az egyik fő csomópontja a témánkkal kapcsolatos későbbi viták három fontos további elemének: (1) milyen körülmények esetén lehet biztos következtetéseket levonni utólag a betérő vallási szándékaival kapcsolatban betérése idején (ld. erről alább is); (2) milyen esetekben lehet ismételt betéréssel helyrehozni egy semmisnek nyilvánított betérést (vö. föntebb, 18. jz.); (3) a betérés utólagos érvénytelenítése szempontjából van-e különbség a tömeges-kollektív betérés és az egyéni betérés között?

³³ Maimonidés ebben nem annyira bJevamot 47b baraitáját követi, mint inkább a fentebb is idézett szigorúbb baraitát (tDemai 2,4; bBekhorot 30b). Ezt a logikát viszi tovább és radikalizálja a Hagga-hot Mordechai ismeretlen (talán XIV. századi) szerzője, amikor a Rav nevében idézett talmudi döntést (ld. föntebb, 18. jz.) úgy értelmezi (no. 110 alatt), hogy az érdekből történt betérés csak akkor érvényes, ha (és amíg) a betérő vallásos életvitele ezt a későbbiekben visszaigazolja. A szerző maga is jelzi azonban, hogy a hagyománnyal ellenzök, szélsőséges álláspontot ad elő, és óv attól, hogy ezt az álláspontot alkalmazza valaki a gyakorlatban. Ld. FINKELSTEIN (20. jz.) 591–597.

sen ez közelebbről) hiánya utólagosan is érvényteleníti az egyébként formailag megfelelő betérést (Jakov b. Aser, Arbaa Turim, Jore dea 268,4).³⁴ A ma is leginkább mérvadó kódex, a XVI. századi Sulhan arukh álláspontja e kérdésben nem egyértelmű.³⁵

A betérés érvénytelenítésével kapcsolatos modern dilemmák

A fenti történeti áttekintés után rátérhetünk a betérés érvénytelenségének, illetve semmissé nyilvánításának modern problémáira. A jelen tanulmány keretei között nincs mód arra, hogy konkrét esetek joganyagát, a velük kapcsolatos álláspontokat, mellette és ellene szóló érveket behatóbban ismertessük. Az eltérő álláspontok jelentős részben a talmudi és középkori források eltérő értelmezéseiből fakadnak, illetve ilyenekhez kapcsolódnak — ezen exegetikai vonatkozások tárgyalásától is el kell tekintenünk.³⁶ Arra vállalkozunk csupán, hogy röviden bemutassuk, miről is szól igazából a vita: hogy körképet adjunk a fő distinkciókról és dilemmákról az utóbbi kb. 150 év rabbinikus irodalmában.

(1) A betérés alapvetően a betérő alanyi aktusa-e, amelyben a betérést intéző vallási bíróságnak (*bet din*) inkább formális és alárendelt, adminisztratív-hitelesítő szerepe van (mely esetben a bíróságnak nincs igazi hatásköre mérlegelni a betérő vallási hűségnyilatkozatának a hitelességét, különösen utólag),³⁷ avagy alapvetően társadalmi-vallási aktus, amelynek során a bíróságnak érdemben mérlegelnie kell a betérő „al-

³⁴ A vallási köteleességek elfogadásának középponti eljárásjogi (és érdemi) szerepet tulajdonítanak már a toszafisták a XII–XIII. századi askenázi zsidóság körében. A betérés (visszamenőleges) érvénytelenítésének (vagy a feltételes betérésnek) egy érdekes sajátos esete a kiskorú betérők (tizenkét és fél évesnél fiatalabb lányok, tizenhárom évesnél fiatalabb fiúk) esete, akik nagykorúvá válásukkor egy igen rövid ideig meggondolhatják magukat, ill. tiltakozhatnak, amely esetben zsidó státuszuk megszűnik: bKetubot 11a. Maimonidés és a toszafisták ezzel kapcsolatos, jellegzetesen eltérő értelmezéseihez ld. Bezalel ZOLTI: „בריי קבלת גרים” [A betéréssel kapcsolatos törvényekről], *Tora sebe-al pe* XIII (1971) 33–50. Közelebbről: 38–40. Megjegyzendő, hogy már mJevamot 2,8-ban is szerepet kap egyfajta visszamenőlegesség, legalábbis a Talmud értelmezésében. Az ott említett esetekben tilos házasságot kötni, mert ez a szóbeszédet, a gyanúkat — sok magyarázó szerint: a betérés alantas motívumaival kapcsolatos gyanút — utólag visszaigazolja.

³⁵ A Tur és Maimonidés eltérő véleményei egyaránt kodifikálva vannak benne: Sulhan arukh, Jore dea, 268, 3 és 12. E problematikus kodifikáció különböző értelmezéseiről ld. SAGI — ZOHAR (20. jz.) 155–169.

³⁶ A mai viták elvi háttéréről és a XIX–XX. századi előzményekről is jól informál: Joezer ARIEL: „ביטול גירות למפרע” [A betérés visszamenőleges érvénytelenítése], *Tehumin* XX (1999/2000) 261–279; David BASS — Israel ROSEN: „תוקפו של גיור בדיעבד אם הגר אינו שומר את כל המצוות” [A lezajlott betérés érvényessége, ha a betérő nem tartja meg az összes vallási parancsolatot], *Tehumin* XXIII (2002/ 2003) 186–202. Mindkét cikk két-két rabbi eltérő álláspontjának és érvelésének kifejtését tartalmazza egy-egy konkrét ügy kapcsán, kölcsönösen reagálva egymás álláspontjára.

³⁷ A betérő egyéni döntésének középponti szerepére és a *bet din* pusztán formális szerepére utal talán a „magánbetérés” tannaitikus forrásokban említett esete (bJevamot 47a), és talán a különleges *ger se-ba le-hitgajer* kifejezés (*Uo.*, ld. 26. jz.) is. Vö. Szefer Haszidim (szerk. R. MARGOLIOT, Mossad ha-Rav Kook, Jeruzsálem 2004²), no. 690 (433. o.), és a szerkesztő kommentárját *ad locum*.

kalmasságát”: motivációját és ismereteit. Ha az előbbi a helyzet, akkor egy betérés utólag inkább csak formai okok miatt érvényteleníthető. Ha az utóbbi, akkor a vallási hűségnyilatkozat érvényessége nem választható el annak őszinteségétől; a bíróságnak a betérés formális lezárulta után is vizsgálnia kell az ezzel kapcsolatban tudomására jutott új, releváns tényeket, és adott esetben érvényteleníthető a betérés.

(2) Az előbbi kérdés összefügg azzal, hogy a vallási hűségnyilatkozat hitelessége-őszintesége ellenőrizhető-e, és ha igen, hogyan.³⁸ Ebben a kérdésben két markáns (ha tetszik: szélsőséges) állásponttal — és sokféle köztes állásponttal — lehet találkozni. Az egyik szerint egy ilyen jövőre vonatkozó, ígéret- vagy fogadalom-szerű nyilatkozat őszintesége gyakorlatilag ellenőrizhetetlen, földi halandók és bírósági instanciák által megítélhetetlen (jogi értelemben „a kimondatlan dolgok nem számítanak”, *devarim seba-lev enam devarim*) — ennél fogva a betérés ilyen szubjektív okokra hivatkozva (hogy ti. a betérő rosszhiszeműen járt el, félrevezette vagy becsapta a betérése ügyében eljáró rabbinikus testületet) utólag nem érvényteleníthető. A másik nézet szerint a vallási hűségnyilatkozat komolysága-őszintesége igenis releváns (és a „kimondatlan dolgok”, ha emberek közötti ügyekben nem is számítanak, ember és Isten közötti dolgokban igen, legalábbis ahol a szándék végül is nem egy cselekedetre vonatkozik és nem egy nyilatkozaton múlik), s a hűségnyilatkozat komolytalansága-hamissága igenis megállapítható bizonyos esetekben. Az előbbi nézet a betérés társadalmi-jogi jellegét hangsúlyozza, az utóbbi nézet a vallási jellegét.

(3) Az utóbbi másfél-két évszázad modern társadalmi viszonyai szükségessé teszik-e a betéréssel kapcsolatos ókori-középkori jogi kodifikáció bizonyos fokú átértékelését? Mit jelent például a vallásváltás a szabad identitásválasztás, a többes identitás — gyakran: többes vallási identitás — korában? Az alapvető talmudi — későbbi kodifikált — álláspont az, hogy a betérő motivációja (amely sokszor összetett és nehezen ellenőrizhető) másodlagos, utólag legalábbis. Ha egy betérés megtörtént, akkor — az egyéb követelmények teljesülése esetén — az érvényes akkor is, ha érdekből történt. Egyes vallási tekintélyek szerint azonban a zsidó közösségek modern kori fellazulása és a zsidóság társadalmi viszonyaiban beállt más mélyreható változások (összességükben: a zsidóság integrációs képességének a csökkenése) miatt más, szigorúbb kritériumokat kell alkalmazni a vallási szempontból őszintétlen, érdek-betérések (melyek igen gyakran házassági érdekek motiválta betérések) megítélésével kapcsolatban.

(4) Ha a vallási hűségnyilatkozat — és ezzel a betérés — őszintesége releváns (talán ma relevánsabb, mint valaha) és ellenőrizhető (néha legalábbis), akkor ezen álláspont hívei szerint hogyan, milyen feltételek esetén állapítható meg a félrevezető szándék, és érvényteleníthető a betérés? Abban mindenki egyetért, hogy a nyilatkozat megtételének pillanata az, amire nézve a vallási hűségnyilatkozat őszintesége releváns. Azaz ha későbbi élete folyamán a betérő eltávolodik a vallásos életviteltől, ez nem ad alapot arra, hogy betérésének érvényességét (vagy akárcsak vallási szándékai komolyságát

³⁸ Ez a kérdés rokon a *reservatio mentalis* problémájával.

a betérés idejére nézve) bárki kétségbe vonja.³⁹ A kérdés az, hogy milyen esetekben lehet azt mondani, miszerint a betért viselkedése vagy megnyilvánulásai (a betérése időszakában vagy azt követően) nyilvánvaló és egyértelmű jelét, bizonyítékát adják annak, hogy a betérése komolytalan, színlelt, vallási hűségnyilatkozata pedig (annak megtételekor) hamis és félrevezető volt. Érvényes-e pl. annak a betérése, aki olyan kivételt tett a vallási kötelességeket és a vallási lojalitását illetően, mint amilyenről az egyik fent idézett forrás (tDemai) beszél, és amilyeneket a tanulmány elején idézett első két példában láttunk?⁴⁰ Sokszor nehéz megmondani, melyek azok a parancsolatok, amelyeket a betérő ismert és vállalt, és melyek azok, amelyeket nem ismert vagy nem vállalt.⁴¹ Hasonlóan nehéz meghúzni a határvonalat az alapvető és a nem alapvető vallási kötelességek (illetve kihágások) között. Van továbbá egy kényes, nehezen megállapítható határ, amely a *betérés utáni* vallási eltávolodás (vagy visszaesés, lapszus), illetve a vallási szándék és elkötelezettség *betéréskori* komolytalansága között húzódik. Ezeket a határvonalakat lehetetlen formalizálni — a bíróság feladata eldönteni az adott körülmények figyelembevételével, hogy egy eset milyen megítélés alá esik inkább.

Összefoglalás

A rabbinikus hagyomány betéréssel kapcsolatos vallásjogi felfogását tekintettük át a fentiekben, különös tekintettel a betérő vallási elkötelezettségével kapcsolatos problémákra. Emlékeztetni kell rá: az ókorra nézve a rabbinikus hagyomány (amely önmagában sem egyöntetű) a zsidóság betéréssel kapcsolatos attitűdjeinek, normáinak, gyakorlatának csak az egyik szeletét dokumentálja⁴² — jóllehet a zsidóság későbbi története szempontjából döntő fontosságú, reprezentatív szeletét. Némi egyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy kétféle megközelítéssel találkoztunk a fentiekben. Az egyik a betérésben — az egyszeri, rituális követelmények (körülmetékedés, bemelegítés) előírásos teljesítése esetén — érvényes és visszavonhatatlan aktust lát (*opus operatum*). Ez a formalistának nevezhető megközelítés a zsidóságot elsősorban etnikai-történeti közösségnek, „sorsközösségnek” tekinti. A másik megközelítés — nevezzük szubsztantivistának — a zsidóság vallási komponensét, a betérés szubjektív elemeit és az őszinte vallási elköteleződés szükségességét hangsúlyozza (*opus operantis*), s ennél fogva a betérésnek a későbbi időszak (legalábbis a betérést követő valamilyen

³⁹ Ha később eltávolodik a vallásos életviteltől (aminek számos szubjektív-objektív oka lehet, ha igazolása nem is), akkor hitehagyott zsidónak minősül, ahogyan láttuk a fent idézett tDemai 2,4-ben.

⁴⁰ Vö. LIFSCHITZ (32. jz.) 119–125; Israel ROSEN: „גר שקיבל תורה 'חרץ ממצוה אחת' [Betérő, aki a Tórát „egy parancsolat kivételével” fogadja el]. *Tehumin* XIX (1998/1999) 139–143.

⁴¹ A betérő oktatása (mint fentebb is megjegyeztük) részleges, és minden előzetes vizsga ellenére is előfordulhat, hogy a betérő nem tudott egyik-másik vallási előírásról, vagy legalábbis védekezhet ilyesmivel.

⁴² Az apokrifák egy része és a qumráni irodalom például a rabbinikus hagyománytól sokszor élesen eltérő hozzáállást mutat a betérés egész jelenségével kapcsolatban; vö. pl. Martha HIMMELFARB: *A Kingdom of Priests; Ancestry and Merit in Ancient Judaism*. University Of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006. 75–77.

időtartam) tényleges vallási gyakorlatától függő — ennyiben bizonyos értelemben feltételes — érvényességet tulajdonít.⁴³ Mindkét elvi felfogás lényegi elemei alátámaszthatóak a héber Bibliából, és artikuláltan megjelennek a késő ókori rabbinikus irodalomban. Mindkét felfogás a maga módján „konzervatív” és „haladó”, de másban halad és mást konzervál. Ami a betérés utólagos érvényteleníthetőségének kérdését illeti, a hagyományos normatív gyakorlatot és irodalmat összességében az első felfogás uralta — a modern időkig bizonyosan. A második felfogás a hellenizmus jelentkezésétől követhető nyomon, és a középkortól lassan nyert teret; igazán relevánssá csak a modern szekularizáció viszonyai között vált. Ez a felfogás az, amelyik szigorúbb a betérés érvényességével kapcsolatban, illetve enyhébb feltételeket fogalmaz meg ahhoz, hogy egy betérés semmisnek legyen minősíthető.

Nem elhanyagolható kérdés, hogy mi a két álláspont híveinek súlya egymáshoz viszonyítva az utóbbi évszázadokban. Erre válaszolni jelentős rabbik számára is nehéz és kényes feladat volna; annyi azonban biztonsággal állítható, hogy egyik álláspontot sem lehet marginálisnak vagy szélsőségesnek minősíteni. A formalista-enyhítő álláspont híveit támogatja egyebek mellett az a körülmény és megfontolás, hogy egy betérés érvénytelenítése (különösen évekkel vagy évtizedekkel a betérés után) a betérőre és családtagjaira nézve súlyos következményekkel járhat, objektíve és szubjektíve egyaránt.

Szembeötlő különbség van a két álláspontnak (vagy képviselőinek) a kérdés zsidó jogon belüli tárgyalásához, illetve annak történetéhez való viszonyulásában. A formalista álláspont a kérdés egyik alapvető, talán legősibb megközelítését tartja fenn, lényegében töretlenül. Azzal, hogy erősen korlátozza a betérések utólagos érvénytelenítésének lehetőségét, megkönnyíti a betéréseket (s ez nem választható el különféle, a zsidóságon kívül-belül jelentkező társadalmi-politikai érdekektől és nyomásoktól az utóbbi 100–150 évben).⁴⁴ A szubsztantivista megközelítés lassú történeti változásokat tükröz és vesz figyelembe: a vallási érzület elmélyülését és térnyerését a *halakha* hatókörének szűkülésével párhuzamosan s az etnikai-politikai elem rovására a késő ókori és a középkori zsidóságban (és különösen a keresztény Európában), illetve a zsidó közösség fellazulását és dezintegrációját a modern korban. Az újkori zsidó vallástörténetben általában enyhítő vallási ideológiákat és álláspontokat szoktak megtámogatni a történetiség jegyében és nevében, gyakran visszanyúlva az ókori hagyomány valamely rétegéhez, és átugorva későbbi korok ezért-azért kényelmetlen vallási-jogi hagyományát.⁴⁵ És bár nem a „történetiség” egy vallásjogi álláspont legfőbb mércéje, úgy tűnik, hogy esetünkben a *longue durée* történeti változásokat — a történetiségre való hivatkozás nélkül is — érzékenyen követő utóbbi, szigorító álláspont a „történetibb” vénájú.

⁴³ A „formalista” és a „szubsztantivista” megközelítésekkel és problematikájukkal a zsidó jogban és jogtörténetben is lépten-nyomon találkozni, a színlelt szerződések és a színlelt házasság kérdéseitől a *reservatio mentalis* kérdéséig.

⁴⁴ Vö. főntebb a 29. jegyzetet SAGI — ZOHAR (23. jz.) kapcsán.

⁴⁵ Vö. ehhez pl. KÁLMÁN Ödön: *A rabbi könyve*. k.n., Budapest 1940. 98 (6. pont) a magyar ún. „neológ” vallási felfogást illetően, elvi éllel.

A betérés intézményének válsága a mai Izraelben

Balázs Gábor

Jelen rövid írásomban mindössze arra vállalkozhatom, hogy felvázoljam a zsidó önazonosság egyik legösszetettebb kérdéskörének egy napjainkban különösen időszerű aspektusát. Az ókor jelentős részében a „*Ki a zsidó?*” kérdésének határozott megválaszolója legalább olyan bonyolult lehetett, mint napjainkban.¹ A zsidó történelem során talán nem is volt olyan időszak, amikor a betérés intézményéhez ne kötődtek volna heves viták.² Ebből a szempontból valóban nincs új a nap alatt, s nem meglepő, hogy Izrael Államban számos heves közéleti, valamint filozófiai vita is ahhoz a kérdéshez kapcsolódik, hogy ki a zsidó, illetve ki a betért.

Érdekes összefoglalni az eseményeket az izraeli jogtörténet szempontjából: 1948 és 1950 között törvényi szabályozás híján a belügyminiszter minden esetben egyedileg bírálhatta el, ki jogosult a bevándorlásra. 1950-ben az izraeli parlament elfogadta az ún. „Visszatérési törvény”-t, amely minden zsidónak, illetve olyan személynek, aki a nürnbergi törvények³ szerint zsidónak minősült, alanyi jogon biztosította a bevándorlás jogát Izraelbe. 1952-ben beiktatták az „Állampolgársági törvény”-t, ezt követően 1965-ben meghozták a „Népesség-nyilvántartási törvény”-t, mely előírta, hogy a nemzetiség és a vallás is szerepeljen a nyilvántartott adatok között. Mivel mind a visszatérési, mind az állampolgársági törvény úgy használta a „zsidó” szót, hogy annak jelentését nem definiálta, érthető hogy 1970-ig a „*Ki a zsidó?*” kérdése volt az izraeli közélet egyik sokszor visszatérő nagy vitája.⁴ Az 1970-es „Kiegészítés” leszögezte, hogy zsidó az, akinek az anyja zsidó, vagy aki betért a zsidó vallásba. A vitának ezzel csak a tárgya változott meg, hiszen immár — a konszenzus minden reménye nélkül — arról folyik a vita Izraelben: „*Ki a betért?*”⁵

Történelmi szempontból igazolhatatlan lenne a betérésről folytatott éles vitát a zsidó állam megalakulásával összekapcsolni, hiszen sokkal korábbról eredeztethető, s nemcsak a zsidó vallásjog, azaz a *halakha* (הלכה) szabályainak eltérő értelmezése, ha-

¹ A zsidó identitás ókori alapkérdéseinek általam ismert legalaposabb tárgyalása: Shaye J. D. COHEN: *The Beginnings of Jewishness*. University of California Press, Berkeley 2002.

² Ld. részletes bibliográfiával együtt: S. COHEN (1. jz.) 198–238.

³ A német birodalmi állampolgársági törvény (1935) a „német vér tisztaságának védelme” érdekében meghatározta, hogy ki számít zsidónak, akiket ezek után megfosztottak állampolgári jogaiktól.

⁴ A kérdés filozófiai aspektusáról ld. korábbi írásomat: Gábor BALÁZS: „The 'Who is a Jew?' Debate among Contemporary Israeli Philosophers”, in András KOVÁCS — Michael L. MILLER (szerk.): *Jewish Studies at the CEU V*. Central European University, Budapest 2009. 7–22.

⁵ A kérdés rövid angol nyelvű összefoglalóját ld.: Gideon SAPIR: „Who is a Jew? — on the Proper Role of the Judiciary in a Democratic State”, *Justice* XLI (2005/Spring) 35–43.

nem különféle vallási „izmusok” ideológiái is befolyásolják az arról alkotott nézeteket, melyik betérés az elfogadható, melyik rabbinikus bíróságnak van autoritása a betérítéshez.

Míg arról gyakorlatilag alig van vita (legalábbis az orthodox és a konzervatív irányzatok képviselői között),⁶ hogy a betérés szükségszerű feltétele a férfiak esetében a rituális körülmétkedés, a rituális fürdőben való alámerülés és a *kabalat micvot* (קבלת מצוות), azaz annak vállalása, hogy a betérő a zsidó vallás törvényei szerint akar élni, addig az utóbbi fogalom jelentéséről az orthodoxia álláspontja is megosztott.⁷ A radikális — mérvadónak egyáltalán nem tekinthető — álláspont szerint csak olyan betérés tekinthető érvényesnek, amelyben a betérőt kizárólag vallási indíték motiválja, és ha a betérő végül nem tartja meg a törvényeket, a betérés utólag is érvényét veszti.

Anélkül, hogy állást akarnék foglalni abban a kérdésben, hogy Jacob Katznak és iskolájának igaza van-e, amikor az orthodoxiát elsősorban a reformmozgalomra adott reakciónak tekinti, kijelenthető, hogy a nem-orthodox irányzatok megjelenése jelentős hatással volt az orthodoxia betéréssel kapcsolatos álláspontjára.⁸ Korántsem egyértelmű azonban, hogy automatikusan szigorúbbá váltak volna az orthodox betérés feltételei, hiszen több orthodox rabbi — pl. Rav Hajim Fischel Epstein (1874–1942) és Rav Slomo Kluger (1783–1869) — megengedte olyan nem-zsidók betérítését, akik már együtt éltek zsidó partnerükkel. Bár ezekben az esetekben világos volt, hogy a betérés motivációja nem (tiszván) vallási, a betérést mégis megengedő rabbik arra hivatkoztak, hogy mivel a nem-zsidók retorziók nélkül együtt élhetnek zsidókkal a házasság keretén kívül is, betérési szándékukat úgy lehet értelmezni, hogy valóban zsidóként akarnak élni. Ezek az esetek azért különösen érdekesek, mert itt nemcsak az indíték személyes és nem vallási, hanem az is mindenkinek világos volt, hogy a betérő a továbbiakban sem fog a zsidó jog előírásainak megfelelően élni.⁹

Visszatérve a betérés kérdéséhez napjaink Izraelében: az 1990-es évektől kezdve a korábbi Szovjetunió államaiból több mint egymillió új bevándorló érkezett Izraelbe, köztük kb. 300 ezer olyan nem-zsidó, akinek valamelyik közvetlen családtagja volt zsidó.¹⁰ Nem-zsidók ilyen tömeges megjelenése komoly hatással volt az ország zsidó

⁶ Mivel a reformmozgalom — szemben az orthodoxiával és a konzervatívokkal — nem halakhikus mozgalom, azaz gyakorlatilag semmilyen rituális parancs megtartását nem követeli meg, álláspontja a betérésről is különbözik, hisz értelemszerűen a betérésnek sincsenek kötelező rituális feltételei.

⁷ A kérdésről a legrészletesebb munkát két izraeli kutató írta: Abraham SAGI és Zvi ZOHAR: *Gijur ve-zehut jehudit* (גיור וזהות יהודית). Hartman Institute, Mosad Bialik, Jeruzsálem 1994. Ld. még: Menachem FINKELSTEIN: *Gijur — Halakha le-maasze* (גיור – הלכה למעשה). Bar Ilan University Press, Ramat Gan 1995.

⁸ A Katz képviselte ún. bináris modell részletes kritikáját, ill. a javaslatot az orthodoxia és modernitás viszonyának eltérő értelmezésére ld. pl.: Avi SAGI: „Ortodoksizja ki-baaja” (אורתודוקסיה כבעיה), in Yosef SALMON et al. (szerk.): *Ortodoksizja jehudit* (אורתודוקסיה יהודית). Magnes, Jeruzsálem 2006. 21–54.

⁹ A betérés motivációjának vizsgálatáról a modern korban ld.: SAGI — ZOHAR (6. jz.) 44–82.

¹⁰ Mivel a visszatérési törvény lehetőséget ad arra, hogy bárki bevándoroljon Izraelbe, akinek négy nagyszülege közül egy zsidó, és magával hozza a vele egy háztartásban élő családtagjait (nem-zsidó ház-

identitására. A jelenség nemcsak közéleti, hanem intellektuális vitát is eredményezett, s nagyon hangsúlyosan vetődött fel a kérdés, hogy a visszatérési törvény alapján Izraelbe érkezett tömegek hogyan lesznek integrálhatóak a zsidó társadalomba.¹¹

A nem-zsidó bevándorlók integrálását elősegítő természetes megoldás a betérés lenne, azonban ahogy az izraeli szociológus, Asher Cohen ezt könyvében¹² részletesen kifejtette, ez korántsem egyszerűen kivitelezhető. Maga az izraeli társadalom is erősen megosztott a betérés kérdésében: az izraeli „bennszülött” társadalom ideológiai alapon nem vallásos része (a népesség körülbelül 18%-a) jó esetben közönyös, rossz esetben ellenséges a vallási betéréssel. Nekik mindenképpen elég a bevándorlók „szociológiai betérése”, azaz a bevándorlók beilleszkedése az izraeli társadalomba és a sorsközösség vállalása az ott élő zsidókkal. Az anticionista vagy „acionista” ultra-orthodox társadalom határozottan ellenez minden nem-orthodox és nem tisztán vallási indítékú betérést; a cionista orthodoxia megosztott a kérdésben, és egyelőre megállapíthatatlan, melyik irányba megy: a bezárkózást választja-e az izraeli társadalom egésze felé, vagy éppen a nagyobb szerepvállalást szorgalmazza a társadalom különféle területein, annak érdekében, hogy megszerezze a vezető szerepet.

Maguk az új bevándorlók sokszor szintén nem érzik indokoltnak, hogy betérjenek, hiszen ha apai ágon zsidó származásúak, akkor ez a megszűnt Szovjetunióban elegendő volt ahhoz, hogy zsidónak tekintsék őket. A nem-zsidó új bevándorlók pedig azt érzik, hogy ők maguk benne élnek a zsidó társadalomban, gyermekeik már eleve oda születnek, s a környezetükben élő zsidó izraeliek jelentős részének sincs több kapcsolata a zsidó hagyománnyal, mint nekik, ezért indokolatlannak látják, hogy további — nem kevés fáradságot igénylő — lépéseket tegyenek azért, hogy zsidónak ismerjék el őket. Mivel Izraelben nincs lehetőség polgári házasságra, voltaképpen az egyetlen jogi nehézség egy nem-zsidó számára, hogy Izraelben nem köthet zsidóval házasságot. Ennek az akadálnak az elhárulása az emberjogi aktivisták szerint mindenképpen kívánatos, kérdéses azonban, hogy hosszú távon az ország zsidó identitása szempontjából nem lenne-e több kára, mint haszna.

Érdemes röviden áttekinteni, miért is bonyolult a betérés Izraelben. A Rabbínátus a következő feltételeket támasztja egy betérni szándékozóval szemben:

társát és annak akár előző házasságából származó nem-zsidó gyerekeit is), nem ritka, hogy egy négytagú család egyetlen etnikai értelemben vett kapcsolata a zsidó néppel egy esetleg személyesen sosem ismert zsidó nagypapa legyen.

¹¹ A többek között az izraeliek zsidó identitását kutató Guttman Center felmérései szerint 1999-re a valláshoz és a zsidó hagyományhoz kötődő izraeli zsidó identitástudat jelentősen meggyengült 1991-hez képest, azonban 2009-re ismét megerősödött, azt mutatva, hogy a megszűnt szovjet államok bevándorlóinak nagy része sikeresen beilleszkedett az izraeli társadalomba. A 2009-es állapotokat tükröző tanulmány itt olvasható: Idi.org.il/sites/english/events/Other_Events/Documents/GuttmanAviChaiReport2012_EngFinal.pdf.

¹² Asher COHEN: *Jehudim lo-jehudim* (יהודים לא-יהודים). Bar Ilan University Press — Keter — Hartman Institute, Ramat-Gan 2006.

a) 400 óra tanulás egy év alatt, valamint 100 óra gyakorlat (mindez heti 6–8 órát jelent, ami körülbelül nyolc egyetemi kurzusnak felel meg);

b) a gyakorlat csak vallásos családoknál szerezhető meg, befogadó családokban viszont hiány mutatkozik;

c) további vizsga is van, így a legtöbb betérni szándékozó el se jut a végső vizsgáig;

d) a rabbinikus bíróságok nagy része ideológiai szempontból azon az állásponton van, hogy kizárólag vallási indítékból lehet betérni, a sorsközösség vállalásának akarása nem elegendő, s ezért a betérni szándékozók nem elhanyagolható részét nem is engedik vizsgázni.

Mivel mind az Izraelben születettek, mind az új bevándorlók csoportja rendkívül megosztott abban a kérdésben, mennyire szükséges a vallási betérés ahhoz, hogy valakit zsidónak tekintsenek, nem meglepő, hogy a zsidó államban kiéleződtek és még súlyosabbá váltak azok a kérdések, melyek a modern kor kezdetétől fogva felvetődtek a betéréssel kapcsolatban. Nem kevésbé fontos kérdésről van szó, mint Izrael Állam zsidó jellege és a nemzeti konszenzus lehetősége. Egyelőre — legalábbis a határozottan vallásos és a vallásellenes csoport, illetve az Izraelben élő nem-zsidó zsidók között — az álláspontok inkább távolodni, mintsem közeledni látszanak.

Végezetül mindenképpen érdemes áttekinteni Asher Cohen néhány javaslatát, amelyek kiindulópontot jelenthetnek a betérés válságának kezeléséhez:¹³

1. Ha az izraeli politikusok kiemelt nemzeti prioritásként kezelnék a kérdést és rendszeresen hangsúlyoznák, hogy mindkét félnek engedményeket kell tennie, valamint szorgalmaznák, hogy a sajtó kellő hangot adjon véleményüknek, ez a nyomás elősegíthetné, hogy a Rabbinátus és a betérők egyaránt kompromisszumkészebben viszonyuljanak a problémához.

2. A Rabbinátus megváltoztathatná a betérés követelményrendszerét, különös tekintettel a négyszáz órás elméleti oktatásra, amelynek a zsidó jogban semmilyen alapja nincs.

3. A Rabbinátus a betérőknek felajánlhatna különböző „bónuszokat”: például gyermekeiknek ingyenes *bar micva* (בר מצווה) vagy *bat micva* (בת מצווה) szertartást vagy ingyenes esküvőt. Ez természetesen komoly anyagi erők mozgósítását igényelné.

4. Kiemelt prioritásként kellene kezelni a katonaság alatti betéréseket, hiszen a hadsereg eleve az izraeli társadalom legsikeresebb olvasztótégelye és már most is több ezren tanulnak a hadsereg betérő kurzusain.

5. Ha sikerülne megnyerni a legnagyobb tekintélyű rabbik közül többeket, hogy támogassák a betéréseket, elképzelhető, hogy előbb-utóbb rabbinikus bíróságokon is uralkodóvá válhatna a könnyítő irányzat, amelynek — és ezt fontos hangsúlyozni — megvan az alapja a zsidó jogi forrásokban.

¹³ Ld. A. COHEN (12. jz.) 148–159.

Betérés és áttérés az iszlám jogban

Abdul-Fattah Munif

A betérés, az iszlám vallásba térés az iszlám jogban az iszlámba lépés (*ad-dukhúl fi-l-islám*) vagy az iszlám felvétele (*řtináq al-islám*) kategóriájának felel meg. Összefüggésbe hozható az iszlám vallás fő céljainak (*maqászid ad-dín*) egyikével, az iszlám vallás megőrzésével (*hifz ad-dín*). A jogtudósok kiemelik: ahhoz hogy fennmaradjon az iszlám — amely az Isten végleges üzeneteként értelmezendő — nélkülözhetetlen, hogy legyenek betérők. A jogtudósok hozzátesszik, hogy az iszlámra térés mind a betérők, mind a muszlimok számára nagy jelentőséggel bír, hiszen ez a betérőknek az evilági és a túlvilági siker és boldogulás (*al-faláh*) kulcsa, a muszlimokat pedig megerősíti hitükben (*zijádat al-jaqín*), és hozzájárul ahhoz, hogy — főként kisebbségben élve — könnyebben gyakorolhassák vallásukat.

Az iszlám jog általában nem foglalkozik külön az iszlámba lépés döntvényeivel, szabályaival, a betérőkre vonatkozó szabályok szétszórtan találhatók meg a különböző jogi irányzatok képviselői által írt jogértelmezés (*fikh*) kézikönyveiben, mint például Ibn Qudáma *al-Mughní* vagy an-Nawawí *al-Minhádzs* című művében. Az efféle művekben a betérőkre vonatkozó szabályokat a tisztaságról, az imádságról, a házasságról és az öröklésről szóló fejezetekben vagy éppen a temetési szabályokat tartalmazó fejezetben találhatjuk. A jogi szabályok közül kiemelhető az, hogy ha valaki kijelenti a tanúságtételt (belép az iszlámba), akkor ajánlatos neki rituális fürdést végeznie, de ajánlatos a körülmetélés is. Érdekességgént megemlítenéd, hogy a betértekre sok esetben vonatkoznak vallásjogi engedmények (*rukhasz*).

Az imádkozásban Ahmad ibn Hanbal például megengedi az új betérteknek, hogy az egyébként kötelezően recitálandó *Fátiha* szúrát könnyebben kiejthető *dzikrek* helyettesítsék. A közösség részévé válás velejárója, hogy a betérő jogilag tagjává válik a muszlim *umma*-nak (a muszlimok világközössége), az iszlámra tért férfi elvehet muszlim nőt feleségül (míg egy nem muszlim férfinak tilos muszlim nőt elvennie), továbbá örököl muszlim családtagjaitól, és a muszlimok temetőjében temetik el.

A betérés módját az iszlám jog egyszerűen kezeli: az iszlámba lépés kinyilvánítása (*ishár al-islám*) vagy a „két tanúságtétel” kimondása (*nutq as-sahádatajn*) formájában határozta meg. Az iszlám jog szerint ha valaki legalább két tanú jelenlétében kimondja a tanúságtételt, azonnal muszlimmá válik, feltéve, hogy muszlimok előtt hangzik el a kijelentés. Természetesen az iszlám jog bizonyos irányzatai további elvi feltételeket is állítanak a tanúságtétel elfogadásához, amelyek lelkiismereti és az elkötelezettséget alátámasztó erkölcsi feltételek, és amelyek között nem találni egy bizonyos életkorhoz, nemhez vagy származáshoz való tartozást.

Az egyetlen gyakorlati akadály a betérésnek a kényszer alkalmazása. Az iszlám szerint tilos bárkit kényszeríteni az iszlám hit felvételére. „Nincs kényszer a vallásban! Bizony a jó út megkülönböztethetővé vált a rossz úttól” (Korán 2: 256). Ennek értelmében semmissé válik a betérés, ha fizikai vagy lelki nyomás alatt történik. Az iszlám nem kötelez senkit a vallás követésére, csak felhívja a figyelmet arra, hogy ezt az utat kellene követni. Így szól a Korán:

És mondd (Mohamed): „Ez az igazság, mely Uratoktól van (a Korán). Aki akarja higgyen benne, és aki nem akarja az ne higgyen!” (Korán 18: 29)

Ha Urad úgy akarta volna, akkor mindenki, aki csak a földön van, mind hívó lenne. Vajon kényszeríteni akarod az embereket arra, hogy higgyenek? Egyetlen lélek sem lehet hívó, csakis Allah engedelmével ... (Korán 10: 99–100)

Mohamed próféta egy *hadís*ban azt mondta:

Én és ti hasonlatosak vagyunk ahhoz a férfihoz, aki tüzet gyújtott, a szöcskék és lepkék pedig elkezdtek beleesni, miközben [a férfi] elhessegeti őket attól. Én a derekatoknál fogva próbálalak visszatartani benneteket a Pokol tüzétől, ti pedig kicsúsztok a szorításomból.” (2285. számú *hadís*, Muszlim Ibn al-Haddzsáds jegyezte fel.)

A tanúságtétel érvényességének feltételei

Ahhoz, hogy megvalósuljon a tanúságtétel, nem elég csak kimondani, hanem nélkülözhetetlen néhány feltétel megléte is (*Mukhtaszar Mā'áridzs al-Qabúl*). A tanúságtétel (*saháda*) feltételei a kortárs Dzsamál ad-Dín Zarabozo és Seikh Háfiz al-Hakámí vallástudósok meghatározása szerint, amely a muszlim vallástudósok többségi véleménye:

1. A tudás (*al-ilm*). „Tudd meg, hogy nincs istenség Allahon kívül, és kérj megbocsátást vétkeért.” (Korán 47:19) A *saháda* egyfajta tanúság. Amikor pedig valaki tanúskodik valakinek, tudnia kell, miről tanúskodik. Nyilvánvaló, hogy az a tanúság, amelyben valaki tudatlanul tanúskodik, teljesen elfogadhatatlan.

2. A bizonyosság (*al-jakín*). A kételkedés (vagy bizonytalanság) ellentéte. Szívből bizonyosnak kell lennie az embernek a *saháda* igaz voltában. (Korán 49:15)

3. Az elfogadás (*al-kabúl*). Ha valakinek van tudása és bizonyossága a *sahádáról*, akkor következik az elfogadás, szívből és szóban egyaránt. A hívőnek mindent el kell fogadnia, amit a *saháda* magában foglal; vagyis mindazt, ami a Koránban és a prófétai hagyományokban van, anélkül, hogy választana, miben akar hinni és miben nem. (Korán 2:85)

4. Engedelmesség (*al-inkijád*). Ez egyébként az „iszlám” szónak az egyik jelentése, vagyis a teljes alávetettség, behódolás Allah akaratának és parancsainak (Korán 39:54) Bárki, aki muszlimnak vallja magát, de nem cselekszik ennek megfelelően, annak nem elfogadható a hitvallása. A legminimálisabb engedelmesség, amely elvárható egy embertől, miután megtért az iszlám vallásra, a napi öt ima. Hiszen a napi öt imának teljes vagy részleges elhagyása hitetlenség (*kufi*).

5. Az igazmondás (*asz-szidq*). Ez azt jelenti, hogy az ember őszintén, hazugság vagy képmutatás nélkül mondja ki a hitvallást. (Korán 2:8–10)

6. Az őszinte odaadás vagy hűség (*al-ikhlász*). Amikor valaki kimondja a *sahádát*, kizárólag Allah tetszésének elnyeréséért teszi. Eerre főleg azoknak kell gondolniuk, akik muszlim családban nőttek fel vagy muszlimnak születtek. (Korán 98:5)

7. A szeretet (*al-mahabba*). A hívő minden szeretetét a *sahádát*-tól teszi függővé. Szeret mindent, amit a *saháda* magában foglal. Ha valaki nem szereti, amit a *saháda* magában foglal, akkor valójában nem teljes a hite. Ha bárkit vagy bármit jobban szeretne Allahnál, akkor elveszítené a hitét. (Korán 2:165; Korán 9:24)

8. Van egy nyolcadik feltétel is, amelyet a jogtudósok hozzátesznek az előbbiekhez: Megtagadni mindent, amit Allahon kívül imádat tárgya lehet (*al-kufr bil-tághút*). (Korán 2:256)

Az áttérés és annak szankciója

Az iszlám jog áttérés alatt hiteagyást (visszatérést, arabul *ridda*) ért. Ez a kifejezés alapvetően a bálványimádáshoz történő visszatérést jelenti, de kiterjeszthető az iszlám előzményeinek számító „égi vallások” (zsidó vagy keresztény hit) és egyéb vallások követésére is.

Általános az a vélekedés a laikus muszlimok közt, hogy az a muszlim férfi, aki elhagyja vallását, halálbüntetést érdemel. A jogtudósok valóban beszélnek kivégzésről, de a muszlim jogtudósok többsége úgy vélekedett, hogy az ítélet végrehajtását legalább három napra fel kell függeszteni, lehetőséget adva, hogy a hitehagyó újból megtérjen az iszlámba. Általában a hitehagyó muszlim nővel kapcsolatban enyhébb az elvi szankció, a nő tehát nem végezhető ki, de börtönbe zárható, amíg meg nem gondolja magát.

Ezen szigorú büntetési tétel háttérében a következő *hadísz* áll: „Nem megengedett egy muszlim ember vérenek ontása — aki tanúsítja hogy nincs más Isten, csak Allah, és azt, hogy én az Ő küldötte vagyok —, csupán három esetben: [...] és a vallását elhagyó, a közösségtől elkülönülő muszlim esetében”. (6878. számú *hadísz*, al-Bukhári jegyezte fel) A jogtudósok szerint a hitehagyás nem csak az iszlám vallás megsértését jelenti, hanem a *sarfa*-t követő muszlim társadalom veszélyeztetését látják benne. Aki-ről kitudódik, hogy elhagyta hitét, ezzel zavart okoz a muszlimok társadalmi berendezkedésében, ezért működésbe lép a muszlim társadalom önvédelmi reflexiója: ellenséges ideológiák férközhetnek be az iszlám közösségbe.

Az iszlám jog szerint tehát a hitehagyás közvetlen veszélyt jelent az iszlám társadalomra, így csírájában kell elfojtani. A jogtudósok hozzáteszik, hogy mindaddig, amíg a hitehagyó nem tagadja az iszlám közsismert tanításait (*má ankara saj'an mār-rúfan min ad-dín bi-d-darúra*) és nem sérti meg a Koránt vagy Mohamed prófétát (*má-sztahána bi-l-Qur'an aw bi-nabijj al-iszlám*), valamint nem kérkedik nyilvánosan az iszlám elhagyásával (*má dzsáhara bi-r-ridda*) és nem okoz ezzel viszályt a társadalomban (*má athára fitnatan bajna-l-muszlimína*), addig ügye nem kerül az igazság-

szolgáltatás elé, és a saját lelkiismeretével kell elszámolnia hitehagyásáért. A túlvilágon számol majd el bűnével az Istennek.

Ez a szankció elvi megközelítése — manapság azonban a gyakorlatban a hitehagyás szankciója általában ettől lényegesen enyhébb. Mohamed próféta több esetben eltekintett a hitehagyó személyek nyilvános megfenyítésétől, illetve volt olyan eset, amikor a távozni kívánó hitehagyót elengedte, mintegy engedélyezte neki az önként vállalt száműzetést.

A későbbi korokban a kalifák és az iszlám államok igazságszolgáltatási hatalmai sokféle formáját mutatták a hitehagyás szankcionálásának. Kezdve a börtönbüntetéstől, a kitoloncoláson át sokféle enyhébb mód áll rendelkezésre a *saría* alapú igazságszolgáltatásnak. Azt gondolom, ez a gyakorlat két dologgal magyarázható: egyes arab-izlám országok nyugati típusú törvényalkotásának vallásszabadsággal kapcsolatban lefektetett elvei, illetve az, hogy a fenti *hadisz* csupán a *lehetséges* büntetési tételt fogalmazza meg, de nem zárja ki más büntetési tételek alkalmazását, sőt az *imám*, vagyis a kormányzó saját belátása és mérlegelése szerint dönthet arról, milyen büntetést helyez kilátásba a hitehagyónak.

Megtérés a katolikus egyházjogban

Juhász-Laczik Albin OSB

A *conversio* (gör. *metanoia*) bibliai fogalma, a magát fenntartás nélkül átadó, Istenhez teljes bizalommal s ráhagyatkozással forduló ember magatartása már a korai keresztény időkben, különösen is Szent Ágoston hatására tovább bővült. Ez a jelentésváltozás az önismeret, önmegtagadás és az alázat pszichikai elemeivel gazdagította a biblikus hagyományt.¹ A skolasztika a spekulatív elemzés útján haladt tovább, amelyre a legjobb példa Aquinói Szent Tamás dogmatikai indíttatású fejtegetése.² Az Angyali doktor szerint a megtérés lényegében párbeszéd, amelynek kezdeményezője Isten, de amelyre az ember képes válaszolni; fenntartva, hogy természetesen ez a képesség is isteni eredetű. A reformációt követően, illetve a felekezetek kialakulásának folyamatában a megtérés egyházjogi színezetet nyert. A *conversio* a felekezeti hovatartozás megváltoztatásának, a katolikus hitvallásra való áttérésnek lett a terminus technicus. Mindazonáltal a szó korai keresztény jelentése, a megtérés egyházintézményi betagozódástól független, pusztán a hit belső mélyülésére, az istenélmény átértelmeződésére összpontosító értelme tovább élt és tovább él a lelkiségi irodalom a dogmatika és a pasztorális teológia területén.

Az alábbiakban azt a kérdést vizsgálom, vajon véglegesnek tekinthető-e a szakadás a *conversio* e két jelentésköre között. Vajon függetlenek-e egymástól a megtérés–átérés–felekezetváltás jogias és az Istenhez való odafordulás spirituális fogalmai? Ehhez első lépésben feltérképezem a *conversio* szó használatának területét az egyházjogban, kitérve a keresztény beavatás formájára. Ezután felvázolom azt a feszültséget, amelyet a megtérés-fogalom ökumenikus értelmezése hordoz. Majd végül egy konkrét jogeset kapcsán felállítom azt a tézist, hogy a megtérés spirituális és intézményi-jogi dimenziói — minden különbözőségük dacára — egymástól elválaszthatatlanok.

A conversio egyházjogi jelentése

A felekezetváltás a katolikus egyházjog szerint a más egyházban a katolikus forma szerint érvényesen megkeresztelt személy felvétele a katolikus egyházba. Ennek alapvető jogi meghatározását a CIC 204–205. §§ nyújtják. A II. vatikáni zsinat fogalom-

¹ S. v. *Conversio* in Walter KASPER (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 2. Herder-Verlag, Freiburg/Brs. 1994³.

² ST I-II Q 109 a7, 662-63 in St. Thomas AQUINAS: *Summa Theologiae*. Vol. 57. *Baptism and Confirmation* 3a. 66-72. Ford. James J. Cunningham O.P. Blackfriars, New York — McGraw Hill 1975.

használatára épített normaszöveg a *christifideles*, azaz Krisztus-hívők szót használja az összes megkereszteltre. A keresztség révén ugyanis az ember ontológiailag kötődik Krisztushoz, azaz innentől kezdve számít kereszténynek. Minthogy a kánonjog személyi hatálya valójában a Krisztus-hívők köre, érthető, hogy a nem-keresztények nagy csoportján belül további különbségeket az egyházjog nem képes tenni.

A megkeresztelteken belül azonban megkülönböztetéssel él abból a szempontból, hogy a megkeresztelt teljes közösségben (*communio plena*) él az egyházzal, avagy ebből a közösségből valamely elem hiányzik (*communio non plena*). A teljes közösség kritériumai (205. §): a hitvallás, a szentségek és az egyházkormányzat. Feltűnik, hogy ezen kritériumok mindegyike külsőleg igazolható, illetve megállapítható, hiszen a hitvallás valójában a belső hittartalom külső megjelenítése-megvallása; maga a szentség *per definitionem* látható-hallható — azaz külső — jel; az egyházkormányzat nyilvánvalóságát pedig minden bizonnyal felesleges bizonyítani. Az Egyházi Törvénykönyv tehát a jog síkján marad, a láthatót vizsgálja.

Pasztorális vonatkozások

A pasztorális gyakorlat természetesen nem tesz ilyen nyilvánvaló különbséget megkeresztelt és meg nem keresztelt megtérők között. Mindazok, akik élő hitre törekedve kívánnak a katolikus egyházhoz tartozni, jöjjenek bár más keresztény közösségből, más vallásból avagy hitetlenül, a katekumenátus intézményén keresztül nyernek befogadást.

Katekumen az, aki a megtérés útját járja, de még nem teljességgel beavatott tagja az Egyháznak. Ez a folyamat több szakaszra bontható. Először az érdeklődést kell erősíteni a keresőben. Kiemelt fontosságú ebben a szakaszban, hogy befogadó, vonzó közösségi életre találjon a pre-katekumen. Inkább az evangéliumi értékek bemutatásának ideje ez, mintsem rendszeres tanítás. A szakasz végén a plébánossal együtt születhet meg a döntés, hogy megérett-e az idő a tényleges katekumenátus megkezdésére. A befogadás rítusával kezdődik ez a tényleges hittanulói szakasz. Ez egy liturgikus aktus, melynek központi eleme a Szentírás átadása és a katekumenek olajával való megkenés. Az érdeklődő kifejezi szándékát, az Egyház befogadja a katekumenek rendjébe. Ettől kezdve a katekumen hit-tanuló.

A katekumenátus szakasza legalább egy év, hogy a katekumen átélhesse a keresztény misztérium éves körforgását. Az igeliturgiába való bekapcsolódás ideje ez, hiszen a hittanuló még nem vesz részt az Eucharisztia teljes ünneplésében. Számos javasolt szertartás kísérheti a katekument (áldások, exorcizmusok, olajjal való megkenések). További szép közösségi alkalom lehet a hitvallásnak vagy a főbb imádságoknak az átadása (*traditio*).

Általában a nagyböjt első vasárnapján a katekumen kifejezi szándékát és kéri a beavatási szentségeket. Nevét beírja a Kiválasztottak könyvébe, amelyet elküldenek a püs-

pökhöz. Ebben a liturgiában a katekumen elismerést kap az Egyháztól, hogy az, ami benne működik valóban Isten kegyelme.

A nagyböjt folyamán a katekumen önvizsgálattal és bűnbánattal készül a teljes befogadásra. A már megkeresztelt hittanulóknak ez a szakasz nagyon jó alkalom az első gyónásra. A megkeresztelt áttérők esetében nem annyira sürgető, hogy a teljes közösségre való befogadás húsvét ünnepéhez kötődjék, bár ennek szimbólumértéke aligha múlható felül. A már megkeresztelt ugyanis a hitvallás megtételével nyilvánítja ki vágyát, amelyre az Egyház az eucharisztikus közösségbe való befogadással felel. Ez a párbeszéd pedig lényegében a húsvéti misztériumra való emlékezés.

Még egy gyakorlati pontra érdemes kitérni. Felmerül ugyanis a kérdés, hogy az a katekumen, aki már korábban egy másik felekezetben érvényesen meg lett keresztelve, miként kerül be a katolikus anyakönyvbe. Korábban létezett külön egy úgynevezett 'áttértek anyakönyve'. A hatályos szabályozás szerint azonban az áttérő adatait az átvétel időpontjában a kereszteltek anyakönyvébe kell feljegyezni.³ A keresztelő rovatába be kell írni, hogy hol, milyen vallásban keresztelték meg. Az anyakönyv feljegyzések rovatában ugyanígy fel kell tüntetni az áttérés időpontját, az áttért házasságkötésének és bérmezőzésének adatait időrendi sorrendben.

Külön szabályozás illeti azt a határesetet, amikor ugyan a keresztelés nem a katolikus egyházban történt, mégis utóbb a gyermek katolikus nevelésben részesült és mintegy magától betagozódott a katolikus közösségbe. Az ilyen Krisztus-hívőt az első szentség vételekor, azaz az elsőáldozáskor kell a kereszteltek anyakönyvébe bejegyezni.

Mindez a jogi szabályozás azért érdekes, mert egy lényegi különbségre tapint rá. Lehetséges ugyanis, hogy egy elmélyült keresztény kíván a felekezetváltás révén katolikussá lenni. Ez esetben a *conversio* valójában kevésbé takar belső megtérést Krisztushoz, hiszen a hívő már eddig is elkötelezett hitvalló volt. Ugyanakkor ennek ellentéte is megtörténhet: minthogy a jog csak a külsőt vizsgálja, jogszerű lehet az a *conversio* is, amely mögött semmiféle hit, vagy megtérés nincs, hanem pusztán a vallás terrióriumban kívüli okok vezetnek az áttéréshez.⁴

Természetesen vannak eszközök arra, hogy az Egyház ezt a fajta kiüresedett prozelitizmust elkerülje. A katekumenátus imént ismertetett hosszú elköteleződési folyamata a legtöbb esetben megfelelő keretet képes nyújtani a megtérés valódi hittélményének elmélyítésére. Sőt, valójában a katekumenátus soha nem ér véget a keresztség jogilag is jól megragadható aktusával. Az ókeresztény kortól kezdve létezik egy második, elmélyítő katekézis, amely a misztériumokba már bevezetett keresztényt kíséri, elmélyítve annak vallásos élményét.⁵

³ *Egységes Katolikus Anyakönyvezési Szabályzat*. Szent István Társulat Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest 1988. 23.

⁴ Karl RAHNER: „Konversion”, in *Sacramentum Mundi* III. Szerk. Karl RAHNER — Adolf DARLAP. Herder, New York 1969. 45sk.

⁵ Ezt nevezzük misztagógikus katekézisnek.

Sajátos esettel állunk szemben akkor is, ha a hívő a katolikus egyházban lett megkeresztelve, de később valamilyen okból forma szerinti nyilatkozatával elhagyta az egyházat. Ez a helyzet különösen gyakori azokban az országokban, ahol az állami jogszabályok valamiképpen figyelembe veszik a felekezeti hovatartozást. Ilyen például Németország, ahol az egyházi hozzájárulásokat az állami adókkal együtt szedik be. A hatályos jog az ilyen kilépőket sok szempontból már nem tekinti az egyházjog alanyainak.⁶ Az ilyen keresztényeknek a katolikus egyházba való újbóli felvételéhez további feltételként járul még a korábbi kilépési nyilatkozat visszavonása.⁷

Az ökumenikus probléma

A megtérés jogi fogalmának vizsgálata során azt kell látnunk, hogy látszólag éles ellentmondásban áll az Egyháznak a megtérés különböző formáiban megjelenő missziós feladata és a más felekezetek iránti tapintatos és szeretetteljes ökumenikus küldetése. Hiszen hogyan lehetne egyszerre a más felekezet istenkeresését tisztelni, ugyanakkor az egyes hívőnek a saját egyházba való vissza- vagy áttérését ünnepelni? Hogyan fogadhatjuk el a más felekezetet, ha tagjait át akarjuk téríteni?

Karl Rahner szerint a missziós feladatot oly módon kellene az ökumenizmus szellemében gyakorolni, hogy a más keresztény felekezetbe már betagozódott, ott elmélyült vallásos életet élő hívek helyett a nem gyakorlókat vagy épp „vallási hontalanokat”, azaz a felekezeten és hitvalláson kívüli embereket kellene megszólítani.⁸ Mindazonáltal aki mindenképpen a katolikus egyházhoz kíván csatlakozni, ott ezt ökumenikus indokokkal megtagadni hiba lenne.

Egészen konkrétan állított bennünket ezen kérdés elé az élet nemrégiben. Bencés közösségünket felkereste egy református testvérünk azzal a kéréssel, hogy szeretne hozzánk csatlakozni. A kérés által elindított közös gondolkodás segített elmélyíteni a *conversio* fogalmát közösségünkben. Látszólag egyszerű ugyanis a válasz: a jelentkezőnek először katolizálnia kell, hiszen hogyan élhetne katolikus közösségben a *plena communio* nélkül, azaz a hitvallás, a szentségek és az egyházkormányzat egysége nélkül? Ha viszont ezeket elfogadja, akkor miért ragaszkodna az immár névlegessé váló református hovatartozásához? Röviden tehát jogi *conversio* nélkül nincs szerzetesi *conversio*, lefordítva: áttérés nélkül nem lehetséges szerzetesi életalakítás.

Csak hogy ez a megközelítés beleütközik az ökumenikus szemlélet alapelveibe. Az *Unitatis Redintegratio* zsinati dokumentumát idézem: „Akik hitből megigazultak a keresztségben, máris beiktatódtak Krisztus testébe. ... a katolikus egyház gyermekei

⁶ A kilépett katolikusok házasságkötésére például nem vonatkozik a formakényszer szabálya. 1117-1118§§.

⁷ Peter KRÄMER: „Die Zugehörigkeit zur Kirche”, in Joseph LISTL — Hubert MÜLLER — Heribert SCHMITZ (Hg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Pustet, Regensburg 1983¹. 168–169.

⁸ RAHNER (4. jz.).

pedig méltán ismerik el őket testvéreiknek az Úrban.”⁹ Hacsak tehát nem üres frázisnak kell tekinteni a zsinati dekrétum szavait, úgy az ajtón zörgető református Krisztus-hívőt „méltán” testvérnek lehet tekinteni az Úrban.

További probléma lehet, hogy a protestáns testvér miként vesz részt a katolikus közösség életében. Szerencsére a katolikus egyház kétezer éves történelmének igen gazdag hagyományában nem lehetetlen olyan jogintézményt találni, amely erre is választ adhat. Ennek részletezése, a reguláris oblátusság jogintézményének ismertetése azonban meghaladná a jelen előadás kereteit.

Összegzésül ennek a konkrét esetnek az ekkleziológiai jelentőségét hangsúlyozom. A monasztikus szerzetesi hagyomány hármasság fogadalmának: a *conversio morum*, *stabilitas loci* és *oboedientia* hármasságának lényege, hogy a szerzetes naponta megtérjen. Naponta fordítsa Krisztus felé tekintetét, és istenkeresésében mindennap megújuljon. Csak úgy képzelhető el igazi közösség, ha annak tagjai ebben a *conversio*-ban élnek. Mint ahogy az ökumenikus párbeszéd kedvelt hasonlata mondja: mint a kerék küllői, a középpont felé közelítve közelednek egymáshoz — Krisztushoz közelítve térnek meg a testvérek egymáshoz is. Csak ebben a közeledésben van értelme bármely *conversio*-nak. Ott azonban jogi és spirituális megtérés egybeesik.

⁹ *Unitatis Redintegratio* 3. In *A II. vatikáni zsinat dokumentumai*. Szent István Társulat, Budapest 2000.

Aposztázia, hitehagyás és vallástalanság

Rousseau konverziói

A savoyai vikárius vallásától a lengyel nemzeti hitvallásig

Ludassy Mária

A címben szereplő többes szám nem véletlen: Rousseau konverziója nem kettő (kálvinizmus–katolicizmus–kálvinizmus), avagy modernizáció–felvilágosodás–hívő *versus* szokás–szentség–hívő tradicionalista, hanem... Nos, előadásom végén majd megpróbálom összeszámolni a hitehagyások és hitvallások összegét, melyek számossága azonban nem érinti a Cassirer által is kiemelt „Jean-Jacques Rousseau gondolati egysége” tézist: minden megtérés a modernizációs válságból kereste a kiutat. Talán az elsőnek feljegyzett rossz verzetet kivételével: az *Episztola Parisot úrnak* azt írja le, hogy a „Mama” üdvös befolyása révén miképp vetkőzte le Genf rigorózus republikánus erkölcsét egy jóval kevésbé puritán élet- és műveltség-élvező moralitás kedvéért:

*De drága jótevőm felfedé tévedésem,
Erkölcsim változását szükségesnek érzem,
Lemondék mindörökre vad elveimről,
Minden belémnevelt előítéletről,
Melyet Genf gyermekkoromtól belém tölte,
Tanítván szigorú republikánus gőgre.
Mamám lenyese e durva nyersséget,
Megtanít tisztelni egy fényes nemességet,
Belátom: képtelen az egyenlőség elve,...* (Ford. Ludassy Mária)

Tudjuk, ez a konformista konfesszió 1750-ig, a vincennes-i „megvilágosodásig” tartott, de kezdetben segített a párizsi salonok frivol-felvilágosodott retorikájához való alkalmazkodásban. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy a katolizálás, majd a kálvinizmus-hoz való visszatérés — a *Vallomásokban* [Rousseau 1962] kiemelt szerepet játszó konverziói — filozófiailag mintha kevésbé fontosak lennének, mint a modernizáció-párti, ill. antimodernista megtéréstörténetek: a katolicizmusnak mint új, választott hazája államvallásának, illetve a kálvinizmusnak mint szülőhazája kötelező állampolgári vallásának elfogadása Rousseau szemében pusztán politikai és nem morálteológiai probléma.)

A Diderot börtöne felé vezető úton történő „megvilágosodásnak” sincs sok köze a tisztán teológiai kérdésekhez: a kiábrándulás a „Mama” értékrendjéből (és a filozófus-salonok szellemiségéből) történik, a megtérés motívuma a politikai erkölcs regenerációja, mely pogány, patrióta moralitás bázisán valósulhat meg, szakítván a katolikus vallás és a kozmopolita filozófia univerzalista, „általános emberi” retorikájával.

Talán még a művészetek és tudományok erkölcsromboló hatásánál is súlyosabb morális teher Mammon kultusza, a modern társadalmak gazdaságközpontú szemlélete:

Mivé lesz az erény, ha az a célunk, hogy mindenáron meggazdagodjunk? A régi államférfiak folyvást az erkölcsökről meg az erényről szónokoltak, a mieink csakis a kereskedelemről meg a pénzről beszélnek. (*Első értekezés*, Rousseau 1978, 26)

Az antik respublikákban a katona volt a legfőbb érték, a modernitásban „az ember az állam számára csak annyit ér, amennyit fogyaszt”. A ’fogyasztói társadalom’ a világkereskedelem kitermelője és terméke, szükségképpen szupranacionális, a kollégiumokban a gyerekek a kozmopolita kultúra egyen-termékeit tanulják (a latin nyelvtől és a katolikus katekizmustól a modern materializmushoz vezető természettudományos racionalizmusig), „a haza édes neve sohasem üti meg a fülüket”. Ezért „megvetően mosolyognak a haza és hit szó hallatán”. (Rousseau 1978, 31) Kérdés, hogyan lehet letörölni arcukról e megvető mosolyt? A konverzió első lépése, hogy „törvényhozód ne közgazdász legyen, hanem moralista”. A második, hogy csak a „mi” törvényhozónk legyen, ne akarjon Krisztus parancsának megfelelően „minden népeket” tanítani, hanem abból az ősi törvényből induljon ki, hogy „az idegen és az ellenség szavak szinonimák”.

A modern meghasonlottság bázisa tehát a kozmopolita kultúra és a világkereskedelem: ezek kialakulását kell megakadályozni, ám nem új hitvallások, hanem a régi hitek és szokások kultuszának megerősítésével:

Ami csak megkönnyíti az érintkezést a különböző nemzetek között, az nem az erényeket, hanem a bűnöket viszi el az egyiktől a másikig, és mindenütt megváltoztatja az éghajlatnak és a kormányzati formának megfelelő erkölcsöket. (Rousseau 1978, 47)

— írja az *Előszó a Narcissushoz* című korai művében —, és a különböző szokások keveredését kizáró legfrappánsabb megoldás (*Dernière réponse*):

Kijelentem, ha egy afrikai nép vezetője volnék, egyetlen intézkedésem az lenne, hogy a határon felállítsak egy akasztófát, s arra könyörtelenül felhúznám az első európai, aki bemerészkedne országomba, és az első polgárt, aki megkísérelné elhagyni az országot. (Rousseau 1964, 90)

Ha kifinomultabb formában is, de ugyanezt a „szellemi honvédelmet” hivatott megvalósítani a *Levél d’Alembert-hez a színházakról* (1758) koncepciója: kizárva a színház reprezentálta destruktív kozmopolita szellemiséget — s e kizárásnak csak egyik motívuma a puritán színházellenesség —, vissza kell térni Spárta és a régi Róma katonai parádéihoz, melyekben a militarista erő-demonstráció mellett meghatározó a szubjektum–objektum–azonosság morális eszméje. A felvonuló polgár azonos a felvonulás szemlélőjével, a nemzeti ünnep a nemzet egységének kifejeződése, a reflektálatlan érzelmi azonosulás bázisán:

Állítsatok fel a tér közepére egy virágokkal felékesített rudat, gyűjtsétek köréje a népet, s kész az ünnep. Ha többet akartok tenni, intézzétek úgy, hogy maguk a nézők legyenek a látványosság, hogy ők maguk legyenek a szereplők és mindenki önmagát pillantsa meg és önmagát szeresse polgártársaiban, mert így lesz a legtökéletesebb egység közöttük... (Rousseau 1978, 450)

A polgártársak szeretete nem része, hanem ellentéte az egyetemes emberszeretetnek, a keresztény karitásznak: erre a későbbiekben, a „köztársasági nem lehet keresztény” tézisének elemzésekor még visszatérek. Ám van Rousseau-nak — vagy a maga alkotta megkettőződésnek megfelelően Jean-Jacques-nak — egy olyan hitvallása — a savoyai vikárius konfessziója —, melytől messze esik minden politikai megfontolás, államvallási előírás, mert csak egyes szám első személyben megfogalmazható, csak az ÉN érvényességével vallható. Ennek hátterében is a felvilágosodás filozófusaival — és a katolikus anyaszentegyházzal — való vita áll, de az egyéni és nem a kollektív megváltás igényével. *A magányos sétáló álmodozásai* harmadik sétájából tudhatjuk meg, mi volt erkölcsileg elfogadhatatlan Rousseau számára a filozófiai szkepszisből:

Akkoriban a modern filozófusok között éltem, akik vajmi kevésbé hasonlítottak a régiekhez. Ahelyett, hogy eloszlatták volna kételyeimet, és kiemelték volna a bizonytalanságból, megrendítették mindama bizonyosságot, amelyet a számomra legfontosabb kérdésekben már elérni véltem: az ateizmus vérmes hirdetőiként, parancsoló dogmatikusok módjára, semmilyen kérdésben nem tűrték harag nélkül, hogy valaki másképpen merjen gondolkodni, mint ők. (Rousseau 1997a, 36)

A másként másképpgondolkodókat köreiből kiátkozó máskéntgondolkodók modern képlete azonban más megoldást kínál, mint a neopogány politikai vallások kollektivistái: a magányos moralista szubjektivisták lelkiismeret-invokációjához menekül, melynek érvényességét nem vonhatja kétségbe a vitapartnerek intellektuális fölénye — de a politikai haszonelvűség sem (*Emil szavojai káplánjának hitvallása*):

Hiszem tehát, hogy a világot hatalmas és bölcs akarat kormányozza. Látom ezt, azaz inkább érzem, s ez elegendő ahhoz, hogy tudjam. De vajon ez a világ örökkévaló-e, vagy teremtették? Vane a dolgoknak egyetlen alapelvük? Avagy kettő vagy több van-e? És minő a természetük? Minderől semmit sem tudok, s mit bánom én! (Rousseau 1997b, 201)

A kanti típusú antinómiákat Rousseau is a gyakorlati ész, azaz az erkölcs szférájában oldja fel. Az emberi természet kitüntetett voltát eme kitüntetettség tudata igazolja:

Mi nevetséges van abban a gondolatban, hogy mindent énnekem teremtetek, amikor én vagyok az egyetlen, aki mindent magamra tudok vonatkoztatni? (Rousseau 1997b, 202)

Az autonóm lelkiismeret létét az igazolja, hogy az ellentétes feltevés erkölcsileg elfogadhatatlan:

Ha a lelkiismeret az előítéletek terméke, akkor kétségkívül nincs igazam, és nincs bizonyított erkölcsiség. (Rousseau 1997b, 203)

S itt olvashatjuk egy lábjegyzetben a „gondolkodó anyag” Locke-nak tulajdonított, s Voltaire által népszerűsített formulájának szellemes kritikáját:

Nekem úgy tűnik fel, hogy a modern filozófia korántsem azt állítja, hogy a sziklák gondolkodnak, hanem ellenkezőleg, felfedezte, hogy az emberek nem gondolkodnak. (Rousseau 1997b, 203)

Az erény és boldogság korrelációja — illetve annak hiánya — kapcsán is eredeti a vikárius vallásának tézise: ami Epikuros óta a gondviselés, a jóakaratú és mindenható Isten elleni érv volt, az Rousseau-nál a legfőbb istenbizonyíték:

Légy igazságos, s akkor boldog leszel! Ám ha a dolgok jelenlegi állását nézzük, akkor ebből semmit sem találunk. A gonosz virul, míg az igaz embert elnyomják. (Rousseau 1997b, 205)

Ám éppen ezért kell posztulálni a lélek halhatatlanságát és a túlvilági igazságszolgáltatás létét. Erkölcsi lehetetlenség, hogy az erény balszerencséje és a bűn virágzása sáde-i képlete igaznak bizonyulhasson. Tehát:

Ha a lélek anyagtalan, akkor túlélheti a testet, s ha túléli őt, a gondviselés igazolva van. Ha nem lenne egyéb bizonyítékom a lélek anyagtalanságáról, csupáncsak az, hogy a gonosz diadalmaskodik ezen a világon, míg az igaz embert elnyomják, már ennyi is elég lenne ahhoz, hogy elvessem minden kételyemet. (Rousseau 1997b, 206)

A kétely kiküszöbölése azonban nem racionális, hanem emocionális tett: „A lelkiismeret megnyilvánulásai nem ítéletek, hanem érzések.” (Rousseau 1997b, 212) Az ítéletekről szóló vita elvileg lezárhatatlan: ez a filozófusok felségterülete. A hívőé az érzelmi bizonyosság: „amit jónak érzek, az valóban jó, amit rossznak érzek, az valóban rossz.” A jó és rossz emotív megkülönböztetése azért csálhatatlan, mert a lelkiismeret diktátuma:

„Lelkiismeret! Lelkiismeret! Isteni ösztön, halhatatlan égi szózat, egy tudatlan és korlátozott, de értelmes és szabad lény biztos vezetője, csálhatatlan bírása jónak és rossznak, te teszed az embert Istenhez hasonlóvá!” (Rousseau 1997b, 213)

A lelkiismeret diktálta szubjektív bizonyosság nemcsak a magánmoralitás, hanem a hittételek világára is kiterjed. A hitvitákat felülírja a lelkiismeretem által tévedhetetlenül igaznak érzett vallás bizonyossága, a személyes hitvallás csálhatatlansága. Rousseau igen meglepődött — avagy meglepetést színlelt — midőn Beaumont érsek a savoyai káplán hitvallásáért kiátkozta (igaz ekkor már nem tekintette magát katolikusnak, tehát nem nagyon volt miből kiközösíteni): hisz ő enciklopédista ex-barátaival ellentétben (sőt azok ellenében) őszintén hívő, istenhite miatt Voltaire egyenesen megtéréssel vádolta. Csakhogy ez a megtérés nem a hagyományos hitekhez való visszatérés (ebből a szempontból mindegy, hogy katolikus vagy kálvinista), hanem az Istennel való merész ÉN-TE viszony kinyilatkoztatása — talán a buberi Ich-Du megelőlegezéseként —, ami bizony fölöslegesnek nyilvánít minden emberi — azaz egyházi — közvetítést.

Rousseau híres-hírhedt „Mennyi ember Isten és énközöttem!” (Rousseau 1997b, 219) kiáltása radikálisabban kiiktatja a katolikus — vagy bármely más — anyaszentegyházat, mint Voltaire *Écrasez l'Infame!* (Pusztítsátok el a Gyalázatost!) jelszava, mert amit el kell pusztítani, az legalább létezik, ám ami fölösleges — mint Rousseau és az ő istene közti közvetítés — az már nincs is.

Persze a savoyai káplán nem tagadja a különböző nemzeti vallások, külső kultuszok szükségességét:

A különböző vallásokat, valamennyit úgy tekintem, mint üdvös intézményeket, melyek minden egyes országban egyöntetűen írják elő, hogyan kell Istent nyilvános szertartással tisztelni. Valamennyit kellőképpen indokoltta teszi az éghajlat, az államforma, a népszellem vagy valami egyéb helyi ok, melyek révén, inkább az egyik, mint a másik vallást választják, korok és tájak szerint. Az igazi vallás a szív vallása. (Rousseau 1997b, 228)

A szív vallása — akármennyire a modern filozófia ellenében nyilatkozták is ki — a legfontosabb dologban megegyezik a felvilágosodás filozófiájának szellemével: az individuum, minden egyes ember közvetlenül kapcsolódik az emberi nemhez. Ahogy az egyes ember hite és Isten nem ismer közvetítőt, akképpen az individuális moralitás és az egyetemes erkölcs értékrendszere is közvetlenül azonos. Ezt a szellemi szerződést, a sztoikus természetjogi tanítástól a középkori jusznaturalizmuson keresztül a modern emberi jogok elméletéig tartó *quod semper ubique et omnibus* felfogást mondta fel Rousseau először a *Társadalmi szerződés* első változatában, a „kopolitana filozófiát” bíráló, az *Emberiség egyetemes társadalmáról* szóló szövegben. „Voltaképpen csak azután kezdünk emberré válni, hogy már polgárok vagyunk” (Rousseau 1978, 616) fordulat tagadja a „preexisztens”, a társadalmak kialakulása és a pozitív jog előtt létező természetjogi moralitás létét, s ez súlyosabb fordulat, mint féltucat be- és kikeresztelkedés. A köztársaság hadat üzen a kereszténységnek (*A társadalmi szerződésről, A polgári vallásról* szóló fejezetében), a hazaszeretetet a humanizmusnak: „A hazaszeretet és a humanizmus összeegyeztethetetlen erények egy emberben, még inkább egy nemzetben. A törvényhozó, aki mindkét értéket meg akarja őrizni, mindkettőt el fogja veszíteni” — írta polgártársainak, a polgárháború küszöbén álló Genfben a *Hegyi levelekben* (*Lettres Écrites de la Montagne*). (Rousseau 1964, 704) A kereszténység eredendő bűne az egyetemes emberszeretet, míg a honszeretet alapja a kizárólagosság, fő erénye az ellenség gyűlölete:

A kereszténység bizonyos értelemben túlzottan társassá tesz: felölelve az egész emberi nemet, mindenkit szeretni készíti, ám a társadalmi törvényeknek kizárólagosnak kell lenniük, lényegük a honfitárs és az idegen közötti kárhozatos különbségtétel. A kereszténység csak emberszeretetre tanít, s nem hazaszeretetre, embereket tud teremteni, de honpolgárokat nem. (Rousseau 1964, 707)

A lengyeleknek írt alkotmánytervezet a modern nacionalizmus nemzeti hitvallása: célja, hogy „húsz éves korára egy lengyel ne legyen ember, mert teljes egészében lengyelnek kell lennie”, eszköze a nemzeti nevelés, mely idegen nyelvek és idegen népek története helyet kizárólag azt tanítja, ami lengyel: a nemzeti nagyság példáit, a dicső múlt eseményeit — ha nincs elég ünnepelni való győztes csata, akkor a vereségekről kell ünnepélyesen megemlékezni. A kritikai gondolkodásnak teret adó filozófia helyett a reflektálatlan szokások szentsége, a szakralizált tradíciók tisztelete a meghatározó:

Fent kell tartani vagy vissza kell állítani a régi szokásokat, és megfelelő új szokásokat kell bevezetni, melyek kizárólagosan lengyelek. Ezek a szokások, legyenek önmagukban közömbösek, vagy akár rosszak is, mindig azon előnnyel járnak, hogy a lengyelekben ébren tartják a szülőföld szenvedélyes szeretetét, és természetes viszolygást keltenek bennük az idegenekkel való keveredés iránt. (Rousseau 1964, 962)

Külön pikantériája a lengyel alkotmánytervezetnek, hogy egy katolikus nemzetnek készül, melytől nem nagyon vitatható el az univerzalitás. Ám a Lengyelország felosztására készülő protestáns Poroszország és ortodox Oroszország között a lengyel katolicizmus a nemzeti vallás szerepét töltheti be, igaz Rousseau példája/paradigmája inkább a zsidóság választott nép mitológiája, mely a diaszpórában is lehetővé tette a túlélést:

Egy csodálatos, egyedülálló látvány a hazájától megfosztott nép szemlélete, mely népnek idestova két évezrede nincs hazája, szülőföldje, egy nép, melyet megaláztak, megcsonkítottak, megkínóztak azon idegen nemzetek, melyek között élni kényszerül, melyet minden nemzet üldöz, mert e nép meg tudta őrizni szokásait, törvényeit, erkölcsseit, haza nélküli honszerelmét, lerombolt temploma nélkül is ősei vallását... (Rousseau 1964, 966)

Rousseau ráértett arra, hogy a pogány hőskultusznál is magávalragadóbb eszmény a zsidó identitás-örzés példája — ahogy azt a romantikus nacionalizmus, Verdi *Nabucco*-jától Madách *Mózes*éig jól illusztrálja. Ám Rousseau az etnicista elkülönülés eszményévé tette a zsidó történelmet, miképp a XIX. századi nemzeti liberalizmussal éppen ellentétes szellemű, XX. századi nacionalizmusok, immár antiszemita felhanggal. Mózes törvényeinek lényege a lengyeleknek szánt példa szerint:

hogy megakadályozza népének a más népekkel való keveredését, olyan erkölcsöket és törvényeket kényszerített a zsidó népre, melyek lehetetlenné tették a más nemzetekkel való érintkezést. Túlhalmozta őket kényelmetlen rítusokkal, különleges ceremóniákkal, más szóval mindent megtett, hogy a zsidók mindörökké idegenek maradjanak a többi nemzet között... (Rousseau 1964, 957)

Én a keresztény *contra* köztársasági konverziónál is súlyosabbnak érzem a savoyai vikárius humanista hitvallásától a kizárólagosságot követelő nemzeti hitvallásra történő áttérést. Ám néha mintha maga Jean-Jacques is megrémülne Rousseau államvallásának proklamáltan antihumanista eszmeiségétől:

Az emberi nyomorúság oka az az ellentmondás, mely helyzetünk és vágyaink, kötelességeink és hajlamaink, a természet és a társadalmi intézmények között fennáll. Tegyétek az embert eggyé, mert csak így tehetitek boldoggá. Adjátok az embert teljes egészében az államnak, vagy hagyjátok meg egészen önmagának... (*Politikai töredékek*, Rousseau 1975, 255)

Az idézetek forrásai

- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1962: *Vallomások*. Ford. Benedek András és Benedek István. Magyar Helikon, Budapest.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1964: „Lettres écrites de la Montagne, Considerations sur le Gouvernement de Pologne”, in *Oeuvres complètes III. Écrites politiques*. Bibliothèque de la Pléiade, Paris. [Az idézett részleteket ford. Ludassy Mária]
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1975: *Politikai töredékek*. Ford. Ludassy Mária. Gondolat, Budapest.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1978: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Európa, Budapest.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1997a: *A magányos sétáló álmodozásai*. Ford. Réz Ádám. Európa, Budapest.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1997b: *Emil, avagy a nevelésről*. Ford. Győry János. Papírusz Book, Budapest.

Percy Bysshe Shelley romantikus ateizmusa

Péter Ágnes

Percy Bysshe Shelley első nyilvános szereplésével egy életre és utána még legalább százötven évre ellehetetlenítette magát a hivatalos brit kritika- és irodalomtörténet-írás szemében. Elsőéves hallgató volt az oxfordi University College-ban, amikor 1811 januárjában kinyomtatott egy vitairatot *The Necessity of Atheism* címmel. Mint tudjuk, a retorzió igen súlyos volt: 1811. március 25-én kicsapták az egyetemről.

A *The Guardian* című tekintélyes közép-baloldali brit napilapban 2011. április 2-án Andrew Copson, a Brit Humanista Egyesület elnöke megemlékezett az esemény két-századik évfordulójáról. Többek között ezt írta:

A megemlékezés Shelley ateizmusáról alkalmat szolgáltat számunkra, hogy [...] felidézzük, milyen megejtő költői szépséget (*aesthetic of enchantment*) teremtett ő, a nem teista világlátású költő. [...] De ma még nagyobb szükség van Shelley vitairatának társadalmi és politikai implikációira visszatekinteni. Az ateizmus szükségességében Shelley figyelmeztet azok tévedésére, akik azt gondolják, hogy „a hit akaratlagos döntés eredménye, következésképpen a gondolkodás befolyása alatt áll”, s arra, hogy „e tévedés következtében egyesek a hitetlenséget büntethető jelenségnek tekintik, holott az — természetéből kifolyólag — nem képes olyan magatartást eredményezni, melyet a kriminalisztika hatáskörébe utalhatnánk.” Hitetlensége miatt senkit sincs jogunk kipellengérezni — az nem olyan terület, ahol a választásnak szerepe lenne.¹

Kortársaiban viszont Shelley keresztényellenes nézetei nagy ellenérzést keltettek. Szinte döbbenetes számba venni, hány embernek sértette érzékenységet nyíltan vállalt ateizmusával. Két, politikai gondolkodásban egymással szöges ellentétben álló, mégis összecsengő forrásból idézek, hogy megmutassam, milyen általános ellenszenv kísérte pályáját. Amikor 1822-ben elérte a hír Angliát, hogy Shelley — aki 1818 márciusa óta Itáliában élt — a tengerbe veszett, a *The Courier* című ultrakonzervatív lap így kommentálta az eseményt: „Shelley, néhány infidélis költemény szerzője vízbe fullt, s most már tudja, van-e Isten vagy nincs.”² A közismerten melegszívű irodalmi közszereplő, Charles Lamb pedig egyetlen szellemeskedő mondattal intézte el egy levelében a történeteket: „Shelley, a nagy ateista, a vízen át alámerült az örök tűzbe.”³ Ne felejtjük el, hogy egy harmincéves, zseniális költő tragikus haláláról van szó.

¹ <www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2011/apr/02/shelley-the-necessity-of-atheism> A tanulmányban idézett prózaszövegeket saját fordításomban közlöm.

² <www.guardian.co.uk/books/2004/jan/24/featuresreviews.guardianreview1>

³ W. MACDONALD (szerk.): *The Letters of Charles Lamb*. J. M. Dent — E. P. Dutton, London — New York 1909. II, 26. (Everyman's Library) Köszönöm Gárdos Bálintnak, hogy felhívta a figyelmet a levélre.

Kirekesztettsége ellenére Shelley következetes maradt az indulásához, s később is több, nyilvánosságnak szánt szövegében ateistaként jelölte meg magát. Az *ateizmus szükségességében*, mely nevének feltüntetése nélkül jelent meg, aláírásként a következő önmeghatározással zárja a szöveget: *Through deficiency of proof an Atheist*: „Egy — bizonyíték hiányában — ateista”. Az 1819 elejéről való *Julian and Maddalo* című versében jól felismerhető portrét rajzol Byronról, magáról pedig olyan arcképet fest, amely minden bizonnyal megfelelt a nyilvánosság előtt tudatosan vállalt szerepének. Byron/Maddalo szájába adva a szót ezt mondja önmagáról:

... You were ever still
Among Christ's flock a perilous infidel,
A wolf for the meek lambs.⁴

De a leghíresebb ateista megnyilvánulása a korai, huszonegy évesen, 1813 elején írt *Máb királynő* (*Queen Mab*) című költeménye. A tündér Máb királynő egy fiatal lányt álmában meglátogat, s lelkét a testétől elválasztva egy égi fogaton időutazásra viszi, hogy szellemének megmutassa a múltat, jelent s jövőt, és az utazás állomásait megmagyarázza. A tündér kommentárja Shelley radikális társadalomszemléletét és antiklerikális nézeteit foglalja össze, a modern társadalom erkölcsi nihilizmusának és álszentségének rendkívül éles hangú bírálata. A kritikája alá vont intézmények között az egyház szerepel első helyen. Ebben a versben írta le a híres-hírhedt kijelentést: *There is no God* (VII. 13) — „Nincs Isten.”

A Shelley-recepció történetét egészen a 1960-as évekig meghatározták azok a kritikai gesztusok, amelyek megpróbálták költészetének esztétikai értékét politikai, erkölcsi nézeteinek és antiklerikalizmusának terhéől megszabadítani. Jól ismert Matthew Arnold fikciója Shelley-ről, a szép, de tehetetlen angyalról, aki hasztalan verdes ragyogó szárnyaival az űrben.⁵ Arnold igen tetszetős képe makacsul továbbélt, nálunk is felbukkant Babitsnál és Szerb Antalnál. T. S. Eliot igen nagy hatású Shelley-tanulmányában pedig egyenesen felteszi a kérdést: „Lehet-e figyelmen kívül hagyni Shelley «eszméit», és úgy élvezni költészetét?”⁶

Shelley, de az egész angol romantika rehabilitációja a '60-as években kezdődött, és különböző kritikai iskolák fegyvertárával máig folytatódik. Az elmúlt tizenöt–húsz évben az újhistorizmus visszahelyezte Shelley írásait abba a történelmi kontextusba, amelyben születtek, és Shelley megítélése gyökeres fordulatot vett. 1993-ban megjelent prózai írásainak első kritikai kiadása, s nyilvánvalóvá vált, milyen nagy tájékozottsággal reagált a reformkorszak majd minden problémájára. A Shelley-re vonatkozó újhistorista értelmezést kezdeményező irodalomtörténeti munkák közül a témám

⁴ „Krisztus nyájában veszélyes hitetlen, / birkák közt farkas.” KARDOS László — KÉRY László (szerk.): *Percy Bysshe Shelley versei*. Magyar Helikon, Budapest 1963. 78. Kálnoky László fordítása.

⁵ Matthew ARNOLD: „Shelley”, in *Essays in Criticism. Second Series*. Macmillan, London 1913. 203–204.

⁶ T. S. ELIOT: „Shelley és Keats”, in UÓ: *Káosz a rendben. Irodalmi esszék*. Válogatta és az előszót írta EGRI Péter. Gondolat Kiadó, Budapest 1981. 291–304. Fordította Bódis Edit. 294.

tárgyalása szempontjából Martin Priestman 2004-ben megjelent *The Romantic Atheism* című könyve rajzolja meg a legfontosabb szövegkörnyezetet;⁷ a szerző ugyanis rekonstruálja azt a polémiát, amely a XVIII. század '80-as éveiben indult, és körülbelül 1830-ig követhető nyomon. Ezt a nagyrészt pamfletekből összeálló anyagot ateistavitának nevezi, s bemutatja, hogy kapcsolódott össze a polémia a '90-es években az Edmund Burke *Töprengések a francia forradalomról* című könyve által generált pamfletháborúval. Az ateizmusvita jelentősége némiképp a németországi Spinoza- vagy panteistavitához mérhető (*Pantheismusstreit*), amely Jacobi *Briefe über die Lehre Spinozas* címmel 1785-ben közreadott könyvének hatására bontakozott ki, és Spinoza gondolati rendszerének implikációiról szólt. A nagy különbség a német és a brit helyzet között abban látható, hogy Angliában a vitában az ún. alsó osztályok is részt vettek, ugyanis az ipari forradalom hatására Angliában a XVIII. század végére már kialakult egy öntudatos és művelt középosztály, amely politikai radikalizmusát az anglikán egyház teológiai tételeinek kemény kritikájával kötötte össze a század természettudományos eredményeinek indíttatására. A XVII. századból fennmaradt protestáns szekták és az újonnan támadt eretnek közösségek megfelelő keretet szolgáltatottak a szabadgondolkodáshoz. Az ateizmusvitát Joseph Priestley kezdeményezte *Letter to a Philosophical Unbeliever* című nyílt levelével 1782-ben. Priestley szándéka az volt, hogy összeegyeztesse a materializmust és az istenhitet. Ő maga unitárius volt, az ún. *rational dissent*⁸ radikális szárnyához tartozott, s az ő vallásos röpiratai és tudományos munkássága eredményeként az unitárius gondolkodásmód Priestman szerint a legerőteljesebb intellektuális összetevője lett a korszak szellemi életének.

A jakobinus diktatúra és Nagy Britannia hadba lépése után a kormányzat elrettentő büntetések kiszabásával többé-kevésbé sikeresen elfojtotta a szabadgondolkodás minden formáját. A háború befejezése után kialakult gazdasági válság felerősítette a reformmozgalmat, és spontán lázadások sorát váltotta ki. 1817-ben felfüggesztették a gyülekezési szabadságot, majd a *habeas corpus*. Priestman szerint az ortodox apologeták magabiztossága felerősödött: ebben a korszakban már nagyon kevesen vállalták ugyanis a nyílt konfrontációt. Kivételt képeztek azok a szabadelvű gondolkodók, akiknek nem volt mit veszteniük: az ún. kézművesek köréből kiemelkedő politikai agitátorok s néhány főrendi író, köztük Shelley.

A Priestman által részletesen ismertetett vitairódalom kontextusában Shelley ateista érveinek és retorikájának szerepe új megvilágításba kerül, s e korai művek értékét megemeli szerves beágyazódottságuk a korszak vallási polémiájának szövetébe.

Az ateizmus szükségessége az első olyan pamflet Angliában, amelynek szerzője nyíltan vállalja ateista álláspontját, az ateista vitairatok szerzői ugyanis általában valami eufemisztikus megjelölés, gyakran a deizmus álcája mögé rejtőztek.

⁷ Martin PRIESTMAN: *Romantic Atheism. Poetry and Freethought, 1780–1830*. Cambridge University Press, 2004.

⁸ A nem anglikán protestantizmus racionalista irányzata.

A vitairat címe ironikus célzatosságot rejt magában: az ortodox álláspontot képviselő pamfletek címében igen gyakran szerepelt a *necessity* szó, főleg a kinyilatkoztatásra hivatkozó teológusok szövegeinek élén. Shelley provokatív intenciójától teljesen függetlenül a *The Necessity of Atheism* jelentős szerepet kapott a későbbiekben az agnoszticizmus, a szólásszabadság és az ateizmus történetében.

A *Queen Mab* 1821 és 1848 között legalább tizennégy kiadásban jelent meg. A fiatal Engels elkezdte fordítani, de az 1848-as forradalmi események elsöpörték a tervet. A chartista és általában a radikális sajtó 1823 és 1841 között száznegyven, Shelley-vel kapcsolatos anyagot közölt. Mondhatjuk, a „szép, de tehetetlen angyal” mégiscsak történelmet csinált.

Azonban amikor Shelley tudomást szerzett arról, hogy a *Máb királynő* 1821-ben kalózkidrásban újra megjelent, megkérte jó barátját, a radikális közíró és költőt, Leigh Huntot, hogy lapjában, az *Examiner*-ben tegye közzé a következő nyilatkozatát:

Kétségem nincs afelől, hogy a költemény mint irodalmi kompozíció teljesen érdektelen, s még inkább, hogy az erkölcsi és politikai gondolatok, illetve az elvontabb metafizikai eszmefuttatások terén meg különösen elnagyolt és éretlen. [...] Attól félek, sokkal inkább árt, mint használ a szabadság szent ügyének.⁹

E kijelentés azt mutatja, hogy 1821-re Shelley a *Máb királynő* materialista implikációjától nagymértékben eltávolodott. Helyesebben fogalmazunk azonban akkor, ha azt mondjuk, hogy a *Máb királynőtől* kezdve Shelley élete végéig fenntartotta magának az ateista megjelölést, de valamilyen módon folyton pontosította a szó jelentését. Már a *Máb királynő* jegyzetapparátusában is vannak olyan kitételek, amelyek erősen árnyalják vagy különleges színezetet adnak ateizmusának. A *There is no God* kijelentéshez fűzött jegyzetében például így pontosított:

A tagadás csakis a teremtettség gondolatára vonatkozik. Egy, az univerzummal együtt örökkévaló, mindent átható Szellem hipotézise megingathatatlan.¹⁰

1812. január 10-én Shelley bemutatkozó levelet írt Godwinnak, a radikális politika-filozófusnak (aki mellesleg pályája elején maga is unitárius lelkészként működött), s a levélben ateistának vallja magát, szabadelvű gondolkodását pedig a főrendi apja elleni lázadás szükségszerű következményeként határozza meg. Pár nappal később viszont egy fiatal nőnek, Elizabeth Hitchenernek, akit ekkoriban tanítványaként kezelte, s beavatott metafizikai és erkölcsi töprengéseibe, azt fejtegeti, hogy nem hisz a büntetést és kegyelmet osztó keresztény Istenben és nem hisz az első okként értelmezett deista istenben sem. Hisz viszont abban, hogy egy éltető elv (*vivifying principle*) hatja át a létezők vég nélküli láncolatát. A számára elfogadható fogalmat az isteni

⁹ Frederick L. JONES (szerk.): *The Letters of Percy Bysshe Shelley*. I–II. Oxford University Press, 1964. II. 231.

¹⁰ Donald H. REIMAN — Sharon B. POWERS (vál. és szerk.): *Shelley's Poetry and Prose*. W. W. Norton, New York — London 1977. 51. (A Norton Critical Edition)

jelenlétről a „végtelen intelligencia összességének” tekinti, amelyben mint mérhetetlen egészben minden emberi tudat részesül.

Nem sokkal később ugyanennek az Elizabeth Hitcheneknek levelében megmagyarázza, hogy az ő ateizmusa nem azonos nagyapja ateizmusával, aki reményét a megsemmisülésre építi (*building his hope on annihilation*).¹¹ Vagyis a lélek halhatatlan, és az ember erkölcsi érzéke nemesebb, mint hogy a kilátásba helyezett büntetés és jutalom terelje a helyes útra.

Fennmaradt egy tanulmánytöredéke 1817-ből, amely a kritikai kiadásban *On Christianity* címmel jelent meg. Ebben elsősorban Jézus alakjával foglalkozik. Az antitrinitárius polémia légkörében ez a töredék is új színezetet kap. Jézust Shelley történelmi személynek tekinti, a történelem egyik legnagyobb erkölcsi tanítómesterének, s a töredék központi passzusában a Jézus által hirdetett Isten természetét így határozza meg:

Jézus Krisztus arra bízta tanítványait, hogy legyenek olyan tökéletesek, amilyen tökéletes Atyjuk a mennyekben, ugyanakkor kinyilvánítva azt is, hogy véleménye szerint az ember tökéletessége tartózkodást jelent a bosszúállás és megtorlás legváltozatosabb formáinak mindegyikétől. Az emberi és az isteni tökéletességet tehát azonosnak tekintette: az ember azáltal, hogy hasonlatos Istenhez, természetének irányultságait a legtökéletesebben valósítja meg, és Isten magába foglalja mindazt, ami az emberi tökéletességet képezi. Így tehát Isten a modell, amely szerint az ember tökéletességét kell mérni, míg az emberi karakter *absztrakt* tökéletessége az isteni lényegbeli tökéletesség lenyomata. Képtelenség elhinni, hogy egy olyan ember, aki Jézus Krisztus mindent átfogó látásmódjával rendelkezett, olyan nyilvánvaló ellentmondásba keveredett volna, hogy azt állítsa: az emberek haláluk után örök szenvedéssel sújtatnak egy olyan lény által, akinek természete modellként van az ember elé emelve, hiszen egy ilyen lény nem lehet képes rosszakaratra és bosszúállásra.¹²

Shelley Jézusának Istene tehát az emberi tökéletesség elvont eszméje, akitől távol áll a bosszúállás gondolata. Ez az Isten azonban még mindig lényegesen különbözik Shelley-nek az Örökkévalóról alkotott fogalmától.

Természetesen Shelley nem volt következetességre törekvő filozófus vagy teológus, és elméleti írásainál sokkal nagyobb intenzitással hatnak költői művei. Verseinek platonikus színezetű panteizmusa/panenteizmusa Wordsworth vagy Coleridge korai költészetének panteizmushoz mérten görögös, pogány. Örökös szkepszissel párosuló hite, skizofrén reakciója a „vallásos” élményként regisztrált világmindenségről pedig már a modernség felé mutat. Állandó szélsőségek szelik át a költészetét, s életműve a kétely és a valamifajta örökkévalóságban való hitre törő vágy között ingadozik.

Egyetlen versét idézném még ebben a vázlatos dolgozatban, mert érzésem szerint sajátos ateizmusának ez az egyik legérdekesebb és legtalányosabb dokumentuma.

1818 nyarán írta a *Mont Blanc* című himnuszát, amelyet különös ateizmusa egyik reprezentatív megfogalmazásának tekinthetünk. A vershelyzet szerint a Chamonix

¹¹ JONES (8. jz.) I. 44, 45.

¹² E. B. MURRAY (szerk.): *The Prose Works of Percy Bysshe Shelley*. I. Oxford University Press, 1993. 259.

völgyéből az Arve folyó szakadékát átívelő hídról néz föl a költő a Mont Blanc láthatatlan csúcsára, és leírja, amit lát vagy amire következtet a látvány érzelmi súlya alatt. Shelley a tájleírást — ahogy ezt Wordsworth-től tanulta — ismeretelméleti és ontológiai hipotéziseinek megfogalmazására használja fel. A már-már mitikus tájat egy rejtélyes Hatalom (*Power*) uralja, s ennek a Hatalomnak a természetét tárja fel és egyben rejti el a táj. Ez a Hatalom közömbös az ember iránt, hatásának leírásában nagyobb hangsúlyt kap a pusztító, mint a megtermékenyítő mozzanat, az ember erkölcsi fogalmaiban a természete megragadhatatlan. A Hatalom — talán a létezés fundamentuma — a Mont Blanc ködbe-jégbe vesző csúcsán lakozik, közvetlenül nem megtapasztalható. A költemény egy igen jellegzetes, a Hatalomhoz intézett kérdésre fut ki:

*And what were thee, and earth, and stars, and sea,
If to the human mind's imaginings
Silence and solitude were a vacancy.*¹³

A keresztény hagyomány Teremtője helyett itt szereplő örökkévaló Hatalom az ember természetétől idegen, az ember ki van szolgáltatva ennek a természetétől idegen Hatalomnak, de a képzelete révén képes fölre kerekedni azáltal, hogy jelentést tud adni neki. Tudjuk, hogy a Shelley nemzedékének oly meghatározó, *Sorok a tinternei apátság fölött* című Wordsworth-versben a mindent átható örökkévaló szellemi energia, a természetet átható isteni erő éppen hogy jelenlétében nyilvánul meg az embernek:

*... And I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thought ...*¹⁴

A szavak felcserélése — *presence* helyett *vacancy* — nyilvánvalóan szándékos volt.

Összefoglalásként talán Priestman találó terminusát használhatjuk: Shelley sajátos „ateista idealizmusa”¹⁵ végső soron abban áll, hogy a történelemről és a természetről való élményeiben újra és újra eljut egy örökkévaló szellemi jelenlét sejtelméig. Lelki-alkatának és gondolkodásmódjának megfelelően azonban ez a jelenlét újra és újra megkérdőjeleződik (legdöbbenetesebben utolsó, kéziratban fennmaradt, dantei ihletésű művében, a *The Triumph of Life* című verstördékében), s hol hiányában, hol ember iránti közönyében, hol az emberi szellem magasztos fenségének garanciájaként nyilvánul meg. Ami viszont soha nem változik Shelley filozófiájában, az a konok hit az embernek mint gondolkodó lénynek és az embernek mint morális lénynek a függetlenségében, autonómiájában az Örökkévalóval szemben.

¹³ „S te mi volnál, s mi a csillag, a tenger, / A föld, ha ember-álmú képzeletnek / Csak űr nyílna a magányban s a csendben?” *Percy Bysshe Shelley versei* (4. jz.) 531. Orbán Ottó fordítása.

¹⁴ „Szellemét / láttam benne, nagy eszmék vidám / izgatóját; ...” SZENCZI Miklós (vál.): *Wordsworth és Coleridge versei*. Európa, Budapest 1982. 37. (Lyra Mundi) Fordította Szabó Lőrinc.

¹⁵ PRIESTMAN (7. jz.) 236.

Excommunicatio és absolutio

A Hartvik-agenda kiközösítési és visszafogadási rítusainak szerkezete és eredete*

Földvár Miklós István

A Hartvik-agenda (a továbbiakban: H) a magyarországi liturgiátörténet, és általa sok más terület, például a színjátszás vagy a prédikációirodalom egyik legkorábbi, és a legkorábbiak közül biztosan legjelentősebb emléke. Kritikai kiadásán (komoly kutatástörténeti előzmények után)¹ jelenleg dolgozunk. Bár a kódex legnagyobb része az egyházi év különleges szertartásait tárgyalja, első és utolsó fejezetei más, eddig kevesebb figyelemre méltított rítusokat közölnek. Liturgikus rendjének más forrásokkal való összevetése során bebizonyosodott, hogy ezek közül a kiközösítés (*excommunicatio*) és a visszafogadás (*receptio* vagy *reconciliatio*) liturgiája abban az értelemben sajátos, hogy ezeket általában nem ilyen változatban tartalmazzák a korabeli európai gyakorlatot bemutató gyűjtemények.² Filológiai-liturgiátörténeti értelemben is kínálkozik tehát a feladat: föltárni a párhuzamokat és azonosítani a „magyar” változat előzményeit, jellegzetes vonásait, de vallástudományi szempontból sem közömbös, hogy milyen gondolkodásmód kifejeződései voltak, hogyan illeszkedtek a rítussorba az e cselekményekben használt szavak és gesztusok, illetve hogyan alakította, rendezte az anyagot a középkori gyakorlat történelmi és területi-intézményi szinten.

Az a kiközösítési rítus, amelyet a pontifikálék, így a H is tartalmaznak, a középkori kánonjog szerinti nagyobb (*maior*), bírósági ítélet után kihirdetett (*ferendae sententiae*), nyilvános (*publica*) kiközösítéseknek,³ illetve a liturgikus könyvekben rögzített

* A tanulmány az OTKA K 78680 kutatási programja és a Bolyai János kutatási ösztöndíj támogatásával készült.

¹ Zágráb, Metropolitanska Knjižnica MR 165. A kódex kutatásának legjelentősebb szakirodalmi tételei közül a következőket emeljük ki: Úttörő munka volt Germain MORIN OSB: „Manuscripts liturgiques hongrois des XI^e et XII^e siècles”, Münster, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VI (1926) 54–67. Különösen a mintabeszédekkel foglalkozott újabban MADAS Edit: *Középkori prédikációirodalmunk történetéből. A kezdetektől a XIV. század elejéig*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 2002. 49 skk. A korábbi eredményeket is összefoglalja és a legrészletesebb liturgikai, illetve zenetörténeti elemzést adja SZENDREI Janka: *A „mos patriae” kialakulása 1341 előtti hangjegyes forrásaink tükrében*. Balassi Kiadó, Budapest 2005. 66 skk. Magam a kézirat egyházi évet leíró szakaszának rubrikaanyagát dolgoztam föl, s vontam le belőle általános következtetéseket is: *Rubrica Strigoniensis. A középkori Esztergom liturgiájának normaszövegei*. PhD-értekezés, Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Nyelvtudományi Doktoriskola, Ókortudományi Program 2008. ld. Doktori.btk.elte.hu/lingv/foldvary/diss 199 skk.

² Az eddig föltárt referenciákat alább, a 27–30. jegyzetekben részletezzük; az alább közölt történeti-stilisztikai áttekintés is ezekre a szövegekre épül.

³ Auguste BOUDINHON: „Excommunication”, in *The Catholic Encyclopedia* V. Robert Appleton Company, New York 1909. 2011. október 13. <Newadvent.org/cathen/05678a.htm>.

felosztás szerint ezek közül is a súlyosabbaknak, az ún. anatómáknak felel meg.⁴ Ezeket az illetékes ordinárius, azaz saját egyházmegyéjében a püspök mondhatta ki. Az anatómák „virágkora” — ha lehet ilyenről beszélni — a XI–XII. század volt, amikor e rítusoknak és általában az egyházi büntetéseknek még komoly társadalmi-politikai hatásuk volt, így az exkommunikáció az egyházi tekintély hatékony eszközének bizonyult, főleg a világi hatalom katonai vagy diplomáciai fölényével szemben.⁵ A legkorábbi ilyen formulákat a VII. századra keltezik. Bár nem hiányoznak a XII. század utáni szerkönyvekből sem, jól érzékelhető, hogy az exkommunikáció társadalmi súlyának csökkenésével a rítus maga is rövidül, egyszerűsödik. A korábbi idők terjedelmes és hátborzongató, drámai gesztusokkal kísért átokformuláival szemben ez utóbbiak már viszonylag száraz, a kiközösítés tényét jogi nyelven kinyilvánító megfogalmazások.

Az exkommunikációs ordó

A H exkommunikációs ordója a következőket írja elő:⁶

A püspök a mise evangéliuma után végzi el a szertartást, bizonyára azért, mert az Egyház nyilvános életét érintő kérdésről van szó, így a vásár- vagy ünnepnap miatti jelentősebb liturgikus keretet, amelyen az érintett gyülekezet többségének jelenlétének feltételezni lehet. Hasonló megfontolást követett egészen a legutóbbi időkig például az egyházi rend egyes fokozataiba való föl vétel egyszeri, vagy a házassági szándék háromszori kihirdetése (*publicatio*) három egymást követő vasárnap vagy kötelező ünnepnap nagymiséjén.⁷ A szertartás az *Audistis dilectissimi* kezdetű allokú-

⁴ A hármas felosztás alapja Durandus Vilmos XIII. századi pontifikáléja, amely lényegében (és tekintetben teljesen) azonos a Római pontifikálé 1595-től 1961-ig érvényben lévő változatával, ld. Michel ANDRIEU: *Le Pontifical Romain au moyen-âge III. Le pontifical de Guillaume Durand*. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikánváros 1940. (Studi e Testi 88) 609; *Pontificale Romanum Clementis VIII. Pont. Max. iussu restitutum atque editum*. Apud Iacobum Lunam, impensis Leonardi Parasoli et sociorum, Róma 1595. 637–638 = Manlio SODI — Achille Maria TRIACCA: *Pontificale Romanum. Editio princeps (1595–1596)*. Libreria Editrice Vaticana, Vatikánváros 1997. (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 1) 642–643. Az anatóma tkp. az *excommunicatio maior* nyomatékosabb, ünnepélyesebb változata, de jogi hatása nem különbözik amazétól.

⁵ Az exkommunikáció és az interdiktum szerepéről minden részletesebb egyháztörténeti munka beszámol, pl. Karl HEUSSI (ford. Magyar István): *Az egyháztörténet kézikönyve*. Osiris, Budapest 2000. (eredetije: *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen 1991) 196, 216–221. A téma monografikus földolgozása: Elisabeth VODOLA: *Excommunication in the Middle Ages*. University of California Press, Berkeley 1986.

⁶ A tanulmányban tárgyalta szövegek a kódex 17^v–19^v oldalain olvashatók.

⁷ *Codex Iuris Canonici*. Typis Polyglottis Vaticanis, Róma 1917. Can. 998. és Can. 1023–1026, valamint *Pontificale Romanum* (4. jz.) 7, 14; *Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. iussu editum*. Ex typographia Reverendae Camerae Apostolicae, Róma 1614. 137 = Manlio SODI — Juan Javier Flores ARCAS: *Rituale Romanum. Editio princeps (1614)*. Libreria Editrice Vaticana, Vatikánváros 2004. (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 5) 145.

cióval indul, rokon források alapján föltehetőleg még az evangéliumolvasás helyén, az ambónál, amely máskor, például a mozgó ünnepek vízkereszti kihirdetésénél vagy a húsvéti gyertya szentelésekor is helyet adhat az evangéliumtól különböző szövegek megszólaltatásának.⁸

Az allokúciók vagy admoníciók, exhortációk, azaz figyelmeztetések, buzdítások a püspöki liturgiák jellegzetes elemei: a néphez vagy a közvetlenül érintettekhez szóló, retorikusan megfogalmazott szövegek.⁹ Noha eredetileg talán a mintabeszédek közé tartoztak, azaz olyan szövegek voltak, amelyek mindössze tartalmi, szerkezeti és stiláris példát adtak a püspök saját megszólalásához, részben az „előre gyártott” szöveg kényelme, részben a szent szövegek kanonizálódásra való nagyobb hajlama miatt hamar állandósult, és sokáig szinte érintetlenül hagyományozódott néhány jellegzetes változatuk. A bennük foglalt szövegelemek ugyanakkor cserélődhetnek, keresztteződések, kihagyások vagy bővítések révén számos variáns jöhetett létre a viszonylag zárt formulakészletből.

A H-ban szereplő allokúció bennfoglaltan utal néhány megelőző mozzanatra, amelyek logikailag a szertartássor részét jelentik: a vétkes kánoni megidézésére és többszöri, nyilvános figyelmeztetésére a tulajdonképpeni kiközösítés előtt. A más forrásokhoz képest kissé rövidített szöveg magyar fordítása így hangzik:

Hallottátok, kedveseim, az álnokságnak és hamisságnak mekkora és mily borzalmas cselekedeteit nem félt ő, az ördögtől sarkallva, elkövetni, és hogyan távozott el hitehagyás révén az egész keresztény vallás megtartásától, szentségtelen elmével. Hallottátok, hogyan szólított kánonilag elégtételre, de eljönni vonakodott; hogyan vetette meg, szívének füleit megkeményítván, az igen üdvös intelmeket, holott azok meghallására, s hogy eszméljen föl!¹⁰ az ördög fegyverei közepette, melyek rabul ejtették, gyakorta figyelmeztettük. Az Úr mondja az Evangéliumban az efféle nyakas atyafi-

⁸ *Pontificale Romanum* (4. jegyzet) 539., ill. 544; *Missale Romanum Ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum. Pii V. Pont. Max. iussu editum*. Apud heredes Bartholomaei Faletti, Ioannem Variscum et socios, Róma 1570. 199 = Manlio SODI — Achille Maria TRIACCA: *Missale Romanum. Editio princeps* (1570). Libreria Editrice Vaticana, Vatikánváros 1998. (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 2) 255. Az utóbbi rubrikájának ősi eredetét támasztja alá, hogy a húsvéti gyertya oszlopa az evangéliumambó építményének része minden olyan római bazilikában, ahol az evangéliumambó egyáltalán megmaradt.

⁹ Az *allocutio* kifejezést a H és a vele rokonságban álló források használják, ezért vettük át mi is. Nem összetévesztendő az újkori egyházi terminológiában bevett *allocutio*-val, amely a pápának a bíborosok titkos konzisztóriumára előtt a trónról súlyos ügyben elmondott beszédét jelenti. Mintabeszédeket még a *Pontificale Romanum* (4. jz.) is megőrzött a papi rendek föladásánál. A műfaj magyarországi kezdeteiről ld. MADAS (1. jz.). Legjelentékenyebb, már magyar nyelvű ilyen beszédeinket TELEGDI Miklós Agendarius-a tartalmazza: *Agendarius. Liber continens ritus et caeremonias, quibus in administrandis sacramentis, benedictionibus, & aliis quibusdam ecclesiasticis functionibus, parochi, & alii curati, in Dioecesi & provincia Strigoniensi utuntur ...* Nagyszombat 1583. (RMK I. 27. — RMNy 528); a beszédek hasonló kiadása kísérő tanulmánnyal: FEKETE Csaba (kiad.): *Nagyszombati Agendarius. Magyar nyelvű szertartási betétek az esztergomi rítusból 1583, 1596*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen 2011. (Nyelvi és Művelődéstörténeti Adattár. Kiadványok 11)

¹⁰ A fordításkor a kódexben romlott *respiceret* ('nézzen [valahová]') olvasat helyett a párhuzamos helyeken is szereplő *resipisceret* ('eszméljen föl, térjen magához') változatot vettük figyelembe.

ról, ki semmibe vette az egyházi megrovást: Ha az anyaszentegyházat nem hallgatja, legyen néked — úgymond —, mint a pogány és a publikánus,¹¹ azaz immár ne számíttassék a keresztények, hanem a pogányok közé, mert gyakran egyetlen rothadt tag az egész testet megfertőzi. És ezért az ily veszedelmes ›vihar avagy›¹² dögleteesség az Egyház testéből gyökerestül kiszakíttassék.

Az allokúciót követően a főesperes (archidiákonus) szólal meg. Neki, a püspök közvetlen alárendeltjének állandó liturgikus szerepe, hogy ünnepélyesen kihirdessen valamit, illetve hogy közvetítsen a püspök és a szertartásban érintett, de alacsonyabb hierarchikus fokon állók között. Ilyen funkcióban érintkezik például a gyülekezettel vagy a zsinatra összegyűlt klérussal, de különösen szembetűnő a párhuzam az exkommunikációban játszott szerepe és aközött, amelyet a nyilvános vezeklők nagycsüörtői visszafogadásában játszik.¹³ A szertartás logikája szerint a püspök mint a szentség legmagasabb fokán álló személy illetékessége a kőből, illetve az eleven tagokból épült Egyházra, vagyis a templomra és a gyülekezetre terjed ki — az ezen kívül rekesztett vagy kirekesztés előtt álló személlyel csak közvetítő útján érintkezhet.¹⁴ A főesperes tehát a templom kapuja elé áll, és a vétkest néven nevezve, a következő formula háromszori kimondásával formálisan megadja neki az utolsó lehetőséget, hogy tisztázza magát az egyházmegyei zsinat előtt:

N., a katolikus hit atyja a szent zsinat elé hív téged.

A kódex ezután cím vagy rubrika (szertartási utasítás) nélkül mindjárt a tulajdonképpeni, itt *Canonica instituta* kezdetű exkommunikációs formulát közli. Más forrásokban ez a szöveg rendszerint az *Alia, terribilior excommunicatio* (másik, rettenetesebb kiközösítés) címen szerepel. Ezt logikusan már ismét a püspök mondja, de nem egyértelmű, hogy a templomon belül vagy kívül. Az utóbbi mellett szól, hogy az exkommunikáció befejezését és a vele párhuzamos visszafogadási rítust — amint arra hamarosan kitérek — a templom kapujában végzik. A teljes formula mindenesetre így hangzik (ezt a H más forrásokhoz képest nem rövidíti):

A kánoni rendelkezéseket és a szent atyák példáit követve az Egyház erőszaktevőit, azaz a rablókat, fosztogatókat és gyilkosokat, N.-t, az Atya és a Fiú nevében és a Szentlélek erejében, valamint azzal a tekintéllyel, amely a püspökökre Péter, az apostolok fejedelme révén átszármazott, az Anyaszentegyház öléből elválasztjuk, és örök átok anatómájával sújtjuk. Legyenek átkozottak a városban, átkozottak a mezőben, átkozottak a csűrjük, átkozottak a maradékaik! Átkozott a méhük gyümölcse és földjük gyümölcse! Átkozottak bemenvén és kijövnén,¹⁵ legyenek átkozottak a ház-

¹¹ Vö. Mt 18,17 — a bibliai helyeket a *Szent Biblia az egész keresztyénségben bévött régi deák bőrtüből*. Ford. Káldi György. Formika Máté, Bécs 1626. szerint adjuk; publikánus, azaz vámszedő.

¹² A kódexbeli *tempestas* (›vihar, rossz időjárás‹) a párhuzamos helyeken nem szerepel.

¹³ A H megfelelő ordói a kódex legelején, illetve a 44^r oldaltól kezdve olvashatók.

¹⁴ A jelenséghez ld. Arnold van GENNEP (ford. Vargyas Zoltán): *Átmeneti rítusok*. L'Harmattan, Budapest 2007. 60 (Kultúrák keresztútján 9) (Eredetije: *Les rites de passage*. Párizs 1909)

¹⁵ Vö. Dt 28,16–19 — a fordításkor a kódex romlott *maledicti in horreo* (átkozottak a csűrben) olvasata helyett a Vulgata és a liturgikus szövegpárhuzamok *maledictum horreum* változatát vettük figyelembe. Alább, az „ő[ke]t”-nek megfelelő helyen hibásan egyes számú névmás (*ei*) áll a többes számú *eis* helyett.

ban, és érék utol őket mindazon átkok, melyeket az Úr Mózes által szórni szánt az isteni törvényt áthágó népre! És legyen rajtuk anathéma, maranatha, azaz vesszenek el az Úr második eljövetelekor! Senki keresztény ne köszöntse ő[ke]t, senki pap ne merészeljen nekik misét mondani vagy megáldoztatni őket! Szamártetéssel temetessenek el,¹⁶ és ganéjjá legyenek a föld színén!¹⁷ És amiképpen e szövétnek kezeinkből elhajíttatván kialszanak, azonképpen aludjék ki az ő szövétnekük mindörökké,¹⁸ ha netalán észre nem térnek, és Isten Egyházának, melyet megsértettek, javulással és méltó bűnbánattal eleget nem tesznek!

A H exkommunikációs ordója ezzel a szöveggel befejeződik, és mindjárt elkezdődik a vele összefüggő visszafogadási ordó. Ez utóbbinak kezdő rubrikája azonban alkalmat ad az exkommunikációs szakasz kiegészítésére. Azokban a forrásokban ugyanis, amelyek a recepciós ordónak ezt a kezdő rubrikáját ismerik, az exkommunikációs ordó is jellegzetes, párhuzamos mozzanatokkal zárul. Ezek a következők:

A püspöki kiátkozásra a nép háromszoros *Amen*, *Fiat* vagy *Anathema sit* felkiáltással válaszol. A püspököt a formula elmondása közben tizenkét áldozópap veszi körül, kezükben égő mécsesekkel vagy gyertyákkal, amelyeket a formula befejezésekor a földre dobznak, és lábukkal eltaposnak. A tizenkét pap az Egyház teljességét, a Krisztus körüli apostoli kollégiumot jeleníti meg, amint például a nagycsütörtöki krizmaszentelési misében is.¹⁹ Ezt követően a püspök köteles érthetően — azaz valószínűleg népnyelven — elmagyarázni a kiközösítés jelentőségét, hogy mindenki tisztában legyen vele: a vétessel a továbbiakban minden érintkezés tilos, azt az egy esetet nem számítva, ha valaki a bűnbánat fölindítása érdekében fordul hozzá. Végül előírják az ordók, hogy a püspök levélben értesítse püspöktársait a kiközösítés tényéről. A H-ből ez a rubrika hiányzik. Elhagyása egyébként nem idegen a H szerkesztőjének eljárásától, aki az allokúciónál és számos más fejezetben is előszeretettel tömöríti föl-tételezhető mintapéldányainak szöveganyagát.

A visszafogadási ordó

A visszafogadási ordó e rubrika megfelelőjével kezdődik, amelyet viszont a H is hiánytalanul közöl. Ez előírja, hogy ha a vétkes bűnbánatra indul, bocsánatért folyamodik és javulást ígér, akkor az őt korábban kiközösített püspök fogadja a templom kapujában, ismét tizenkét áldozópap társaságában. Jelen kell lenniük azoknak is, akikkel szemben az illető méltánytalanságot követett el, s akiknek elégtétellel tartozik, vagy akik igazolhatják, ha már jóvátette, amit elkövetett. Ekkor megkérdezi a püspök, hogy hajlandó-e a bűneiért előírt kánoni vezeklést vállalni.²⁰ Ha a kiközösített erre

¹⁶ Vö. Jr 22,19.

¹⁷ Vö. Jr 8,2; 16,4.

¹⁸ Vö. Prv 13,9; 20,20; 24,20; 31,18; Job 18,6; 21,17.

¹⁹ H 54^v–55^t; *Pontificale Romanum* (4. jz.) 569, 574.

²⁰ A kánoni vezeklésről röviden ld. Auguste BOUDINHON: „Penitential Canons”, in *The Catholic Encyclopedia XI*. Robert Appleton Company, New York 1911. 2011. október 13. <Newadvent.org/cathen/11636a.htm>.

háromszor leborulva megvallja bűnét, kéri a vezeklést és biztosítékot ígér, a püspök kézen fogja, bevezeti a templomba, és visszahelyezi az egyházi és szentségi közösségbe. A kézfogás és a bevezetés a keresztelési liturgiát idézi föl, amely megismétlődik a nyilvános vezeklők visszafogadásának rítusában is.²¹

Ezeket a szabályokat egy új bekezdés követi a kódexben, amely minden bizonynyal már a recepciós formula elmondása utánra vonatkozik. Eszerint a püspök kirója a kánonilag szükséges elégtételt, majd levélben értesíti püspöktársait a visszafogadásról. A rubrika nyomatékosítja, hogy senki nem közösíthet ki más ordinárius fennhatósága alá tartozó személyt az illetékes tudta és beleegyezése nélkül.

Maga a formula zsoltárok és précesz (esedezések, fohászok) után hangzik el: ezek a bűnbánati liturgiákra általában is jellemzők, liturgiai szerepük pedig a latin hagyományban általában valamely pap által mondott, a szertartássort lezáró, betetőző könyörgés fölvezetése.²² Három, az úgynevezett hét bűnbánati zsoltár közé tartozó zsoltárt említ a szöveg: az 50., a 129. és a 142. zsoltárt. A précesz négy, más helyzetekben is jól ismert, de itt az oltalomkérés és a lélekhívás tematikája alapján összeválogatott zsoltárversből áll,²³ majd következik a tulajdonképpeni, *Deus immensae* kezdetű recepciós formula:

Mérhetetlen megbocsátás és fölbecsülhetetlen türelem Istene, ki az emberi törekénységnek az örögi cselvetés irigysége folytán végbement bukását a te Egyszülött Fiadnak, a mi Urunk, Jézus Krisztusnak drága vérével méltóztattál helyrehozni: hajlítsd, kérünk, a te kegyességednek fülét a mi esedezéseinkre, és erre a te szolgádra, N.-re, ki a halál szerzőjének sugallatára nem félt útját tőled, az igaz élettől vétkesen elfordítani és magát az anatóma bilincskébe helyezni, most, midőn bűnét megbánva visszatér, derűs arccal tekints, és midőn zörget, a te könyörületességed ajtaját méltóztassál neki megnyitni, hogy a Szentlélek erejétől megelőzve, kinek ajándékából megadatik minden bűnök elengedése, és mind a te szent apostolaid közbenjárására, kiknek bűnöket oldó és kötő papi hatalmával, jóllehet méltatlanul, mi is élünk, őt a Szentegyház testébe megtisztítva és föloldozva visszahelyezd, és mindazoknak, kik ugyanazon bűnnek álnokságától akár cselekedet, akár tudás, akár beszéd, akár étkezés, akár lakás által beszennyeződtek, a te malasztodnak gyógyszerével állítsd helyre egészségét, és őket megfeddvén, de feloldozván, s mint olyanokat, kiknek

²¹ E gyakorlat még nem szerepel a keresztelés rendjének legősibb római forrásaiban, a *Sacramentarium Gelasianum*-ban és a *XI. Ordo Romanus*-ban, ld. Cunibert MOHLBERG OSB — Leo EIZENHÖFFER OSB — Petrus SIFFRIN OSB: *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56). Casa Editrice Herder, Róma 1960. (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 4) 42skk.; Michel ANDRIEU: *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. Peeters, Louvain 1931–1961. (Spicilegium Sacrum Lovaniense 11, 23, 24, 28, 29) II. 417 skk., e rendtartások ugyanis különálló baptisztériumot föltételeznek. A középkorban és az újkorban azonban általános a bevezetés rítusa, ld. pl. *Rituale Romanum* (7. jz.) 15, 23; *Pontificale Romanum* (4. jz.) 556–558, 561–563; és H 47^r, 96^r.

²² A précesz alapvetően a bűnbánati napok zsolozsmájában szerepel a hora végén, a könyörgés előtt. A liturgikus imádságoknak azonban legalapvetőbb szerkezeti képlete az ún. szuffrágiumforma, amelyben egy jellegzetes énektételt (antifóna, zsoltár, himnusz) egy vagy több párvers (azaz rövidebb-hosszabb précesz) és könyörgés követ. Ebbe a típusba tartoznak olyan közkeletű szövegek is, mint az Úrangyala vagy az étkezés előtti és utáni imák.

²³ Vö. Ps 85,2; 19,3; 30,3; 88,23.

a te igaz ígéreted szerint nem kívánod halálát, bűneik bocsánatát megadjad, a te nyájadba befo-gadd, és az örök élet mindig zöldellő réteire elvezesd! Ugyanazon a mi Urunk.

A kiközösítési és visszafogadási ordó szövegi szerkezete, amelynek eredetét a H esetben kutatjuk, a címek, rubrikák és tételkezdetek szerint így foglalható össze:

A kiközösítési ordó a *Qualiter episcopus excommunicare infideles debeat* címet viseli. Ezt követi az *Episcopus cum excommunicare* kezdetű rubrika, majd az *Audistis dilectis-simi* allokúció. Az allokúció és a tulajdonképpeni kiközösítési formula között a *Tunc archidiaconus* kezdetű rubrika és a rövid, *Catholicae fidei* kezdetű felszólítás alkot át-menetet, majd az e kezdőszavakkal fennmaradt hosszabbik *Canonica instituta* ex-kommunikációs formula zárja az ordót.

A visszafogadási rítus a *Qualiter episcopus reconciliet vel recipit excommunicatum* címmel indul, majd a *Cum aliquis excommunicatus* rubrika következik. A sorrend-ben itt, de új egységként, iniciáléval következő *Tunc episcopus apprehensa* és az ezt folytató *Post haec secundum modum culpa*e rubrika valószínűleg szerkesztői tévedés eredményeként került ide, a tulajdonképpeni visszafogadási formula elé, logikus helye — amint több párhuzamos forrás megerősíti — a formula után lenne. Ezt az apró tévedést a lényegi tartalom sérelme nélkül figyelmen kívül hagyhatjuk. Magát a formulát az 50., 129. és 142. zsoltár, majd a *Salvum, Mitte, Esto, Nihil* précesz vezeti föl, a visszafogadási formula a *Deus immensae* kezdetű könyörgés. A két ordó szerkezetét így vázolhatjuk:

EXCOMMUNICATIO

Qualiter episcopus excommunicare
Episcopus cum excommunicare
Audistis dilectissimi
Tunc archidiaconus
Catholicae fidei
Canonica instituta (1)

RECONCILIATIO

Qualiter episcopus reconciliet
Cum aliquis excommunicatus
 Ps 50, 129, 142
Salvum, Mitte, Esto, Nihil
Deus immensae
Tunc episcopus ... Post haec secundum modum

Források és előzmények

E szövegválogatás eredetét kutatva egyrészt további pontifikálék, másrészt — mivel az egyházfegyelmet érintő szertartásról van szó — kánonjogi munkák merülhetnek föl. Korszakhatárnak a kódex leírását, azaz legkorábban a XI. század utolsó évtize-deit kell tekintenünk.²⁴ Mérlegelve, hogy a H maga is liturgikus gyűjtemény, a szó-ba jöhető párhuzamok között elsőbbséget élveznek azok, amelyek liturgikus kon-textusban hagyományozódtak.

²⁴ Egyes kutatók a XII. század elejére teszik a kódex keletkezését. SZENDREI Janka (1. jz.) a hang-jelzés egyes rétegeiről, VESZPRÉMY László („A 12. századi magyar kódexírás alakulása”, *Századok* CXXXII [1998/1] 226) a főszöveg írásának egészéről vélekedik így.

Legkézenfekvőbb az előzményeket a közép-európai rítusterületen a X. század közepétől fogva alapvető jelentőségű Német-római pontifikáléban (*Pontificale Romano-Germanicum*, a továbbiakban: PRG) keresni.²⁵ Itt valóban megtalálható a H tételanyagának szinte teljes sorozata, kivételt egyedül a főesperes felszólítására vonatkozó *Tunc archidiaconus — Catholicae fidei* tételpár képez, továbbá a bűnbánati zsoltárok és a précesz válogatása tér el feltűnően, még ha e részletek általában nem is alkotják az ordók legszilárdabb összetevőjét.²⁶ A PRG-ben azonban az *Audistis dilectissimi* és a *Canonica instituta* is egy másodlagos sorozat része, ráadásul egy további allokúcióval és egy azonos kezdetű, de rövidebb exkommunikációs formulával kiegészítve. (Ezeket követi egy további szöveg, amely a később részletezendő párhuzamok fényében függelékesnek mutatkozik.)

A PRG közismert sajátossága, hogy enciklopédikus igénnyel gyűjti egybe a formulákat, vagyis egy funkcióhoz nem csupán egy szöveget rendel, hanem több lehetőséget fölvonultat. A H-ban található szövegek e lehetőségek közül valók, de hiányoznak a PRG elsőként közölt, ezért valószínűleg előnyben részesített ordójából, amelynek jellegzetes szövegei a *Noverit caritas* allokúció és az *Igitur quia monita* exkommunikációs formula. A képletet tovább színezi, hogy a PRG-ben az ordó címadása és kezdő rubrikája egyébként a H-ban olvashatóval azonos, de az elsődleges, *Noverit caritas — Igitur quia monita* tételpárt vezeti be.

Szintén megegyezik a két forrásban a visszafogadási ordó címe és bevezető rubrikája, de már a zsoltárok és a précesz közvetett kapcsolatban sem látszanak állni, a *Deus immensae formula* pedig, ha meg is van a PRG-ben, további hét formula mellett szerepel, a harmadik helyen. Tovább rontja a két rekonszolidációs ordó kapcsolatának esélyét, hogy a PRG-ben a szertartást ünnepélyes főpapi hármasság zárja, amelynek a H-ban nyoma sincs (jóllehet pl. a zsinati ordóban használ ilyen püspöki áldásokat), a PRG-ből viszont a H záró rubrikája hiányzik.

Hogy a PRG ordója szilárd és elterjedt anyagot közöl, azt megerősíti nagyszabású gyűjteményében Edmond Martène, aki négy XI. századi franciaországi pontifikáléban is találkozott ezzel a sorozattal.²⁷ Az ugyanitt²⁸ és másutt is²⁹ olvasható, angol és

²⁵ Kritikai kiadása Cyrille VOGEL — Reinhard ELZE: *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle* I–III. Vatikánváros 1963, 1972. (Studi e Testi 226–227, 269) A H és a PRG viszonyával részletesen foglalkozom: „A Hartvik-agenda és a Német-római pontifikálé”, in KOVÁCS Andrea (szerk.): *Hagyomány és megújulás a liturgiában és zenéjében. A Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzene Tanszéke újraindításának 20. évfordulóján tartott szimpózium előadásai* (Budapest, 2010. szeptember 8–10). Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzenei Tanszéke—Magyar Egyházzenei Társaság, Budapest 2012. 147–158.

²⁶ A H-ból ismert négy verspárból álló précesz nagyobb mintavétel után jellegzetesnek tűnik, de a PRG ordójának is maradt fenn olyan változata, amely a précesz tekintetében ezt a változatot követi. MARTÈNE (27. jz.) szerint ilyen egy, azóta elveszett, XII. századi noyoni forrás (Martimort [27. jz.] 207).

²⁷ Edmond MARTÈNE OSB: *De antiquis ecclesiae ritibus etc.* Antwerpen 1764. Liber III. Caput IV–V = Uő: *De antiquis Ecclesiae ritibus libri*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967–1969. II. 903 skk. IV. és V. kiközösítési és I. visszafogadási ordója felel meg a PRG-nek. A Martène-

francia területen elterjedt formulárék azonban azt is érzékeltetik, hogy a PRG és a H anyaga mellett ettől teljesen független sorozatok is népszerűek voltak. Jellemző, hogy az európai pontifikálehagyományok legjavát összefoglaló, és a XIII. század végétől lassan kizárólagossá váló Durandus-pontifikále egyiket sem hasznosítja.³⁰ Anyagunk

féle gyűjtemény forrásainak azonosítását Aimé-Georges MARTIMORT: *La documentation liturgique de Dom Edmond Martène. Étude codicologique*. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikánváros 1978. (Studi e Testi 279) végezte el. A szóban forgó kéziratok Martimort 207., 153., 154. és 280. tétele. Lelőhelyük és eredetük sorrendben: 1. nem azonosítható; 2. Párizs, Bibliothèque Nationale, ms. latin 820 (Regius 3866): salzburgi eredetű, Sées katedrálisára alkalmazva, a XI. század 2. feléből; 3. Vendôme, Bibliothèque municipale, ms. 14: pontosabb eredete nem egyértelmű, a XI. század 1. feléből; 4. Róma, Biblioteca Valliscelliana, cod. D. 5: beneventán írású, így vsz. dél-itáliai kódex, a XI. századból.

²⁸ A MARTÈNE (27. jz.) által közölt további kiközösítési formulák a következők: Ordo I. (MARTIMORT [27. jz.] 23 = Rouen, Bibliothèque municipale, ms. A 27 = Saint-Germans [Cornwall], X. század): *Sic maledicendi sunt ... Divinitatis suffragio*. Ordo II. (Martimort 864 = Rouen, Bibliothèque municipale, ms. A 293 = Jumièges [?], XII. század: *Multae malignitatis ... Nunc ergo auctoritate*. Ordo III. (uo.): *In primis dicatur [Ps 3] ... Kyrie, Pater noster, Domine non secundum, Et veniat, Esto ... In spiritu humilitatis*. Ordo VI. (Martimort 868 = Rouen, Bibliothèque municipale, ms. A 425, ld. még Párizs, Bibliothèque Nationale, ms. latin 13074 toldalékos bejegyzését, X. század): *Ex auctoritate Dei*. Ordo VII. (Martimort 869 = eredetije nem azonosítható, a formula I. Richárd 990. június 15-i formulájának bővítése, utóbbihoz ld. Rouen, Bibliothèque municipale, ms. A 143): *Ex auctoritate Dei Patris* (nem azonos az előzővel, számos formula használja ezeket a kezdőszavakat). — A PRG-től független visszafogadási formulák közül ezeket közli: Ordo II. (Martimort 261 = eltűnt, a katalógus alapján egykor a párizsi Bibl. Nat. Lat. 13070 és 13072 jelzetű kódexe volt = Reims, XIV. század): *Auctoritate Dei omnipotentis ... Prostrato eo dicitur Cor mundum, [Ps 50], Salvum, Mitte, Nihil ... Dominus Iesus Christus qui dixit discipulis ... Dominus Iesus Christus qui beato Petro ... Absolvimus te vice ... Absolutionem tribuat*. Ordo III. (Martimort 115 = Rouen, Bibliothèque municipale, ms. Y 62a = Évreux, XV. század): *Absolutio excommunicatorum fiat ... [Ps 50], Salvum, Mitte ... Praesta quaesumus omnipotens Deus huic*. Ordo IV. (Martimort 437 = Párizs, Bibliothèque Nationale, ms. latin 1224 = Séz, XV. sz.): *Excommunicatus spoliatus ... Praesta Domine huic famulo ... Deus cui proprium ... Auctoritate Dei et beatorum*. Uo. eretnekekre: *[Ps 50], Salvum ... Deus cui proprium ... Dominus noster Iesus Christus per suam piissimam*.

²⁹ A kezdetleges pontifikálék anyagát Niels Krogh RASMUSSEN — Marcel HAVERALS: *Les pontificaux du haut moyen âge. Genèse du livre de l'évêque*. Leuven 1998. (Spicilegium Sacrum Lovaniense 49) kivonatolta. Ezek közül csak kettőben találtunk exkommunikációs formulát: Szentpétervár, Orosz Nemzeti Könyvtár ms. Q. v. I, no 35 (Sens, 900 körül): *Immensus dolor ... Deinde excommunicamus Gauzfridum ... Hos et omnes ... Sicut hae lucernae* (egyetlen formula, vö. MARTÈNE [27. jz.] II. 904–912). Párizs, Bibliothèque Nationale, ms. latin 943. (Canterbury, X. század 2. fele): *Auctoritate Dei ... sic exstinguatur*. Más rendelkezésünkre álló pontifikálékban egyáltalán nem szerepelt a kiközösítés rítusa. Ezek bibliográfiájához ld. saját közleményünket: „Középkori pontifikálék Magyarországon”, *Magyar Könyvszemle* CXXVI (2010/2) 242–247. További, közvetlenül tanulmányozott külföldi pontifikálékban rendszerint a PRG anyagával találkoztunk, legföljebb a rubrikák megfogalmazásában jelentkeztek kisebb variánsok, illetve egy forrásban (34. jegyzet) a Burchard-féle visszafogadási rendet ismertük föl.

³⁰ A Durandus-pontifikále (4. jz.) kiközösítési ordójának váza a következő: Excommunicatio minor: *Confiteor Deo et tibi ... Auctoritate Dei omnipotentis*. Excommunicatio maior: *Cum ego N. talem primo*. Anathema: *Quando vero anathema ... Quia N. diabolo suadente ... Et omnes respondent: Fiat*

tehát elég elterjedt ahhoz, hogy párhuzamait, eredetét kutathassuk, de elég sajátos is, hogy egy jól körülírható hagyományvonal képviselőjeként foglalkozzunk vele.

További eredményekre csak a pontifikálék háttérében álló kánonjogi és formula-gyűjtemények azonosításával juthatunk.³¹ A PRG-vel teljesen azonos rendben közli az exkommunikáció menetét a IX–X., illetve a X–XI. század fordulójának két jeles kanonistája: Regino prümi apát³² és Burchard wormsí érsek.³³ A visszafogadási ordónak a PRG-ben és a H-ban közös címe és kezdő rubrikája Reginónál is olvasható, Burchardnál azonban hiányzik a cím, itt és az exkommunikációs ordónál is. Regino a rubrika után egyáltalán nem közöl liturgikus formulát a visszafogadáshoz. Burchard rendtartása több ponton kapcsolódik a H-éhoz: a hét bűnbánati zsoltárt írja elő (az 50., 129. és 142. mindegyike ezek közül való), précesze egyetlen sorrendcserétől eltekintve a H-ból ismert, és a befejező rubrikát is ugyanabban a megfogalmazásban tartalmazza. Ugyanakkor nem található meg nála a H ordójának középpontjában álló *Deus immensae* formula, amely pedig, ha nem is kizárólagosan, de szerepelt a PRG-ben.

A Regino és Burchard által közölt ordó távolabbi eredetéről nehéz lenne végleges állításokat tenni. Burchard ugyan megadja az egyes formulák forrását (az *Audistis dilectissimi* szerinte az arles-i zsinat 1., a hosszabbik *Canonica instituta* a tours-i zsinat 2. fejezetéből való),³⁴ de éppen a mintegy száz évvel korábbi Regino-gyűjteménnyel és a PRG-vel való kapcsolata jelzi, hogy kész összeállítást örökölt.

(3×) ... Quo facto tam pontifex. — Circa absolutionem vero ... Secundum est, ut reconcilietur ... [Ps 50, 66] Et in quolibet versu ... Salvum, Nihil, Esto ... Deus cui proprium ... Praesta quaesumus Domine huic famulo ... Auctoritate Dei omnipotentis ... Reduco te in gremium ... Tertium est quod absoluto. Anatóma esetén ez a rend annyiban bővül, hogy mind a hét bűnbánati zsoltárt elmondják, illetve a szertartás végét még kiegészítik a *Maiestatem tuam quaesumus Domine* és a *Deus misericors Deus clemens* könyörgéssel, végül a püspök áldást ad.

³¹ Ezekről általában ld. Jules BESSON: „Collections of Ancient Canons”, és Auguste BOUDINHON: „Formularies”, in *The Catholic Encyclopedia III*. Robert Appleton Company, New York 1908 <Newadvent.org/cathen/03281a.htm>; ill. uo. VI. kötet, 1909. <Newadvent.org/cathen/06141a.htm>.

³² Kritikai kiadása: F. G. A. WASSERSCHLEBEN (ed.): *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*. Guil. Engelmann, Lipcse 1840. 369 skk. Regino († 915) Ratbod trieri püspök utasítására állította össze 906 körül két részből álló, *De ecclesiasticis disciplinis et religione Christiana* című kézikönyvét, amelyet a püspök egyházmegyei vizitációihoz szánt segédletül.

³³ Kritikai kiadása: BURCHARDUS WORMATENSIS: „De excommunicatione”, in *Decretorum liber undecimus*. Migne, Párizs 1853 (Patrologia Latina 140) 355 skk. Burchard († 1025) két munkatársával, Walter speyeri püspökkel és egy Albert nevű szerzetessel Brunicho wormsí prépost javaslatára állította össze 1013 és 1023 között 20 könyvből álló művét, mely a *Collectarium canonum*, a *Libri decretorum* vagy egyszerűen a *Brocardus* címet viseli. Munkája a maga korában rendkívül népszerű volt, de megbízhatóságához és forrásmegjelöléseire gyakran fér kétség. Burchard korai magyarországi ismeretét és használatát föltételezi a H alapján SOMOGYI Szilvia: „A Hartvik-agenda és a kánonjog”, in KÁDÁR Zsófia (szerk.): *Micae mediaevales. Tanulmányok a középkori Magyarországról és Európáról*. ELTE BTK Történelemtudományok Doktori Iskolája, Budapest 2011. 121–131.

³⁴ Hasonló forrásmegjelölések olvashatók egy XIII. század eleji arles-i pontifikálékban (Escorial, Real biblioteca, ms. J. III. 24. 114skk.), amely szerint a *Noverit caritas* allokúció és az *Igitur quia*

Figyelemreméltóbb, hogy ugyanez a sorozat található meg az Étienne Baluze által a *Capitularia regum Francorum* második kötetének függelékeként közreadott Marculf-féle formulagyűjteményben,³⁵ amely Nagy Károly-korabeli átszerkesztések ellenére alaprétegében a VII. század közepének párizsi viszonyait tükrözi. Eddigi kutatásaink során ez a gyűjtemény bizonyult a H-ban fölhasznált szövegek legkorábbi forrásának, így az eredeti anyag keletkezésének legalábbis terminus ante quem-jeként a Marculf-gyűjtemény keletkezési idejét rögzíthetjük.

A négy, H előtti forrás (időrendben: Marculf, Regino, PRG, Burchard) anyagát összevetve azt látjuk, hogy bennük az exkommunikációs ordó elsődleges és másodlagos formulakészlete zárt, teljes, és sorrendjét tekintve is kötött egységet alkot. A sorozat zárótétele a rövidebbik *Canonica instituta* formula. Utána függelékesen újabb szövegváltozatok következhetnek ugyan, de ezek már csak egy-egy forrás esetlegeségei. A formulák közt tehát megállapíthatunk egy elsődleges változatot (*Noverit caritas — Igitur quia monita*), egy, ezzel szorosan összekapcsolódó, tehát gyakorlatilag tőle függetlenül elő nem forduló másodlagos változatot (*Audistis dilectissimi — Dominicis igitur — Canonica instituta 1–2.*) és egy harmadlagos réteget, amelyben további, csak az egyik vagy másik forrásra jellemző formulalehetőségek kaphatnak helyet. Az elsődleges és a másodlagos sorozat a négy forrásban megegyezik, csupán Burchard hagyja el a címet, de utal többletként a zsinati forrásokra.

A közös rész szerkezete így foglalható össze:

ELSŐDLEGES SOROZAT

Qualiter episcopus excommunicare
Episcopus cum excommunicare
 Noverit caritas
 Igitur quia monita
Et respondeant omnes
Post haec episcopus

MÁSODLAGOS SOROZAT

Audistis dilectissimi
 Dominicis igitur
 Canonica instituta 1. (hosszabb)
 Canonica instituta 2. (rövidebb)

FÜGGELÉK

Az exkommunikációs szövegektől függetlennek mutatkozik a visszafogadási rész. Ez a Marculf-gyűjteményben még egyáltalán nem szerepel. Reginónál megtalálható a cím és a kezdő rubrika, de nincsenek formulák. A PRG az első, ahol a Regino-féle cím és

monita formula a roueni zsinat 3., az utóbbi *Dominicis igitur* szakasza (amely e kódex szerint önálló formula) az arles-i zsinat 5., a *Canonica instituta* pedig (ez a kéziratból már hiányzik, de a lapalji cím minden bizonnyal rá utal) a tours-i zsinat aktáinak egyik fejezete. Egy ugyancsak XIII. századi messinai (Szicília) pontifikále (Madrid, Biblioteca nacional, ms. 678. 146 skk.) szintén a roueni zsinatot tartja a *Noverit caritas*, de a *Dominica igitur* szakasz és a záró rubrika forrásának is, és a *Canonica instituta*-t az arles-i kódexszel tartva a tours-i zsinatnak tulajdonítja. Ugyanitt a visszafogadás teljesen a Burchard-féle rendet követi, de címfelirata az orange-i zsinatra hivatkozik.

³⁵ „Marculf monachi formularum libri duo”, in Étienne BALUZE (ed.): *Capitularia regum Francorum*. Antonius Zatta, Velence 1773. II. 252 skk. A Marculf-gyűjtemény a frank formulárek legfontosabbika, szerzője Párizs Landri nevű püspökének (650–656) ajánlotta. A korai karolingok idejében hivatalos szöveggyűjteményként kezelték. Nagy Károly korában kiegészítették és újraszerkesztették, ez az ún. *Formula Marculfina aevi Karolini*. Baluze kiadása már ezt az állapotot mutatja.

rubrika után formulák egész sorozatát találjuk, mégpedig egy zsoltárok–préciesz–könyörgés–áldás szerkezetbe illesztve (a tulajdonképpeni formula a könyörgéssel azonos). A dramaturgiai vázat a megtérőnek a templom kapujában való befogadása és a templomba való bevezetése jelenti. Mind a gesztusok, mind a formulák egy része a vezeklők nagycsütörtöki visszafogadásának rítusából származik.³⁶ Az ordó képlekenyebb, kevésbé megállapodott voltáról árulkodik, hogy Burchard, aki a kiközösítés rendjében hűségesen követte elődeit, itt eltér a PRG-től. A címet következetesen elhagyja, de más zsoltár- és préceszválogatást ad, amelynek vezérmotívuma a PRG-vel szemben nem az oltalomkérés-lélekhívás, hanem a bűnbánat és a megszabadulás. Formulái ugyan szerepelnek a PRG-ben, de ennek — tekintve az utóbbi enciklopédikus jellegét — nincs különösebb jelentősége. Végül Burchard terjedelmes befejező rubrikát fűz az ordóhoz, amely a PRG-ben még nem szerepel, újabb könyörgéssel zárja le a szertartássort, de elhagyja a püspöki áldást.

Az összeállítás folyamata

Az előzményeket mérlegelve a H szerkesztőjének vagy szerkesztőinek eljárását így jellemezhetjük:

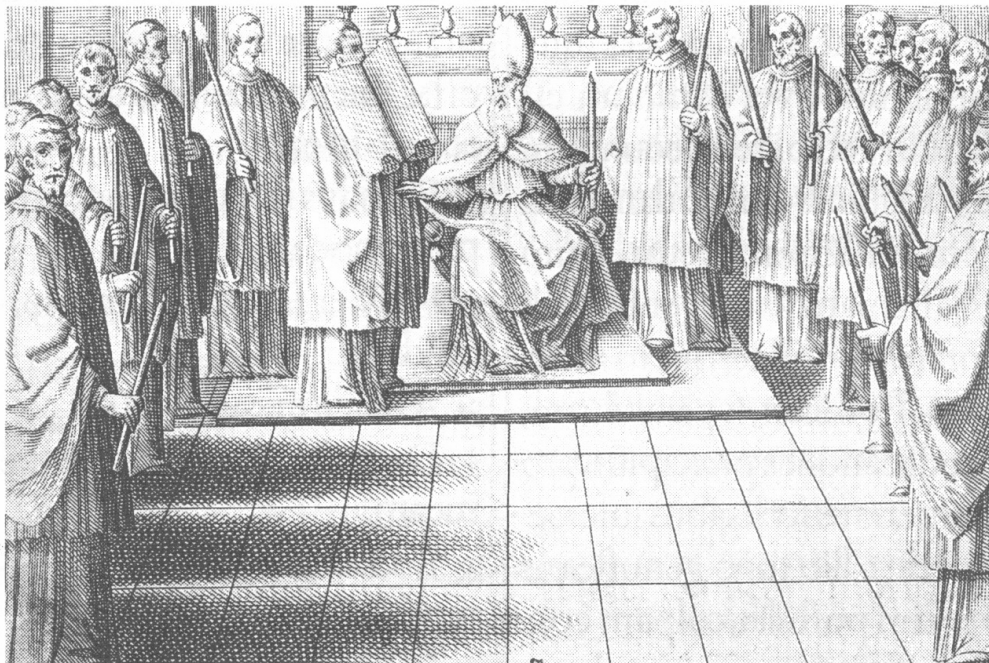
A kiközösítési ordóban egy frank eredetű, de a X–XI. századra jellegzetesen közép-európaivá („németté”) vált anyagból merítettek, amely mind a később általános Durandus-féle formuláktól, mind az angol és francia területen elterjedt formulák többségétől eltér. Közvetlen forrásuk valószínűleg a PRG volt, de — mint a magyarországi liturgia kezdeteinél annyiszor³⁷ — tudatosan törekedtek az anyag egyénítésére. A VII-től a XI. századig zárt egységként hagyományozott sorozatot megbontva fölhasználták a címeket és a rubrikákat, de egyetlen szöveget sem emeltek át az elsődleges formulakészletből. Ehelyett a másodlagos sorozat egy-egy tételét alkalmazták, s közéjük illesztettek egy, máshol még nem dokumentált mozzanatot, a főesperes háromszori felhívását a kapuk előtt. Mindaddig ez bizonyult a H ordója legeredetibb rítuselemének.

A visszafogadási ordó a PRG és Burchard rendtartásának elemeit vegyíti egyéni módon. A PRG-ből, közvetve pedig Reginótól származik a cím és a kezdő rubrika, valamint a tulajdonképpeni formula. Burchard hatása érezhető a zsoltárok és a précesz válogatásában (az utóbbiakban egy jelentéktelen sorrendcserét regisztráltunk), valamint tőle való a befejező rubrika. A két forrás közül egyik sem lehetett kizárólagos:

³⁶ A H 44^r oldalával kezdődő nagycsütörtöki ordó végén általános bűnbánati imádságok sorozata áll, amint más, párhuzamos rendtartásokban is. Ezekben a PRG visszafogadási formuláinak némelyike, vagy azok változatai, elemei is megtalálhatók.

³⁷ E folyamatról szól bő szakirodalmi tájékoztatással SZENDREI idézett munkája (1. jz.) és a zsolozsma antifónaanyagára összpontosítva DOBSZAY László: *Corpus antiphonarum. Európai örökség és hazai alakítás*. Balassi, Budapest 2003. Ismeretterjesztő összegzés UŐ: *Az esztergomi rítus*. Új Ember, Budapest 2004. Esettanulmányok a közép-európaiakon túl eddig elsősorban itáliai, másrészt nyugat- és észak-európai elemeket mutattak ki a hazai hagyományban.

a PRG-féle zsoltárválogatás és précesz semmilyen kapcsolatban nem látszik lenni a H-val, maga a formula viszont Burchardnál nem szerepel. Burchard művének használata önmagában is a H szerkesztésének „korszerűségét” jelzi: akkortájt mértékadó, száz évnél fiatalabb forrás került vele a H összeállítóinak látókörébe. Közvetítő kéziratok felbukkanását itt sem zárhatjuk ki, de eddigi eredményeink alapján a H ordóját tudatos kontamináció eredményének tartjuk, amelynek célja az exkommunikációs rendtartáshoz hasonlóan a korai magyar liturgiaváltozat sajátos és önálló mivoltának nyomatékosítása források tágabb körének figyelembevételével, a bennük foglaltak tudatos válogatásával, ötvözésével és újrendezésével.



„A püspököt a formula elmondása közben tizenkét áldozópap veszi körül, kezükben égő mécsesekkel vagy gyertyákkal, melyeket a formula befejezésekor a földre dobnak, és lábukkal eltaposnak.”
— a *Pontificale Romanum* (1595) kiközösítési ordójának metszete

Táblázatos áttekintés

MARCU LF	REGINO	PRG	BURCHARD	HARTVIK
<i>Qualiter episcopus Episcopus cum Noverit caritas Igitur quia monita Et respondeant Post haec episcopus</i> Audistis dilectissimi Dominicis igitur Canonica instituta 1. Canonica instituta 2. Anno nongentesimo Immensus dolor Quamvis igitur Universis episcopis Orthodoxorum Ex auctoritate	<i>Qualiter episcopus Episcopus cum Noverit caritas Igitur quia monita Et respondeant Post haec episcopus</i> Audistis dilectissimi Dominicis igitur Canonica instituta 1. Canonica instituta 2. RECONCILIATIO <i>Qualiter episcopus Cum aliquis</i>	<i>Qualiter episcopus Episcopus cum Noverit caritas Igitur quia monita Et respondeant Post haec episcopus</i> Audistis dilectissimi Dominicis igitur Canonica instituta 1. Canonica instituta 2. Excommunicatio Leonis Leo episcopus servus RECONCILIATIO <i>Qualiter episcopus Cum aliquis</i> Ps 6 50 53 102 Exaudi Salvum Convertere Illustra Exaudiat Mittat Tribuat Dominus custodiat Praesta qs Dne huic Maiestatem tuam (incipit) Deus immensae Deus qui peccantium Deus cui proprium Ops se Ds misericordiam Ops se Ds humani Fratres Ill. absolutionem Benedic Domine Prostratos Dele Exsurge	<i>Libro hoc Quod autem</i> (Orbán pápa) <i>Episcopus cum</i> Noverit caritas (Rouen 3.) Igitur quia monita (uo. 4.) <i>Et respondeant Post haec episcopus</i> Audistis dilect. (Arles 1.) Dominicis igitur (uo.) Canonica inst. 1. (Tours 2.) Canonica inst. 2. (Orange 5.) RECONCILIATIO <i>Cum aliquis</i> Ps 6 31 37 50 101 129 142 Salvum Mitte Nihil Esto Praesta qs Dne huic Maiestatem tuam <i>Tunc episcopus</i> Deus misericors <i>Post haec secundum</i>	<i>Qualiter episcopus Episcopus cum</i> Audistis dilcetissimi <i>Tunc archidiaconus Catholicae fidei</i> Canonica instituta 1. RECONCILIATIO <i>Qualiter episcopus Cum aliquis</i> Ps 50 129 142 Salvum Mitte Esto Nihil Deus immensae <i>Tunc episcopus</i> <i>Post haec secundum</i>

„Ritus absolvendi ab excommunicatione”

A kiközösítettek feloldozásának kora újkori rítuselemei

Bárth Dániel

Korántsem a váratlan felütés retorikai megoldásával élek, amikor az exkommunikáció témakörével foglalkozó tanulmányom bevezetőjében rögtön e vallástudományi problematika rendkívüli kiterjedtségére és szerteágazó természetére utalok. A kiközösítés, kiátkozás kérdésköre megközelítési módok sokaságának kínál terepet, amelyek mindegyike megannyi tudományág, tudományterület létjogosultságát erősíti e tekintetben.

Ha egy általánosabb szinten, összehasonlító módszerrel vizsgálánk a jelenségkört, gyakorlatilag egy személy vagy csoport bármilyen vallási vagy nem vallási közösségből történő kizárásának aktusaként, meglehetősen tág értelemben foghatnánk fel annak egész jelenségvilágát. A vallásetnológia például az exkommunikáció fogalmát a halottaknak az élők közösségéből történő eltávolítására és egyúttal kielégítésére alkalmazta.¹ Mivel ilyen jellegű időszakos vagy végleges kiközösítés a világ szinte valamennyi vallásában megtalálható, az egyes vallások történetének részeként monográfiák sora születhetnek a témában. De ha csak a kereszténységre összpontosítunk (miként számos vallástudományi kézikönyv teszi e fogalommal), az exkommunikáció egyháztörténeti, kánonjogi és liturgiátörténeti megközelítései nem csak felekezeti viszonylatban, hanem az egyes felekezeteken belül is időben, térben eltérő változatok és minták sokaságát tárják a kutatók elé.² Csak a katolikus egyházon belül súlyos évszázadokban mérhető már e gyakorlat története.³

Tanulmányomban mindezek tudatában egy első látásra aprónak tűnő résztémával foglalkozom, ám még egy ilyen leszűkített perspektíva esetén sem gondolhatok másra, mint a részproblematika felvillantására és esetenként mélységes művelődéstörténeti távlatainak érzékeltetésére. Vizsgálatom időhatárát is leszűkítem a XVI–XVIII. századra. Még e korszakon belül is eltekintek az exkommunikáció redundáns

¹ Christoph AUFFARTH — Hans G. KIPPENBERG — Axel MICHAELS: *Wörterbuch der Religionen*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 2006. 142.

² Vö. Georg DENZLER — Carl ANDRESEN: *Wörterbuch Kirchengeschichte*. Deutscher Taschenbuchverlag, München 1997⁵. 209–210; Kurt GALLING (szerk.): *Religion in Geschichte und Gegenwart* I–VI. Tübingen 1957–1965³. II. (1958) 828–830. Az exkommunikáció hiedelemvonatkozásaira: Hanns BÄCHTOLD-STÄUBLI — Eduard HOFFMANN-KRAYER (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I–X. Berlin — Lipcse, 1927–1942. II. (1930) 1096–1097.

³ DIÓS István (főszerk.): *Magyar katolikus lexikon* I–XV. Szent István Társulat, Budapest 1993–2010. VI. (2001) 768–769.

egyházi kérdéseinek taglalásától,⁴ sőt, magának a kiátkozásnak, kiközösítésnek a korszakban jellemző liturgikus aktusait is csak futólag érintem — az ún. *excommunicatio maior* alóli *feloldozás* rítusát állítom a központba, amelynek szertartásleírása a korszak szinte valamennyi hazai római katolikus rituáléjában helyet kapott.⁵ Hogy a kiválasztott rítus szerepel a plébániákon és szerzetesközösségekben élő *alsópapság* által használt szertartáskönyvekben, az különösen fontos nekem, mivel immár közel másfél évtizedes kutatásaim éppen az egyházi irányítás és a helyi vallási közösségek (vagy nevezhetjük „népi kultúra”-nak) közötti kapcsolódási pontokra irányulnak. E téren kezdettől fogva kiemelkedő helyen kezeltem az egyházi szerkönyvek forráscsoportját, felvállalva egyúttal a módszertani összetettség nem mindig könnyen áthidalható ódiomat. A hazai és európai rituálék körében végzett elsődleges forrásfeltáró bűvárkodásaim fő irányai (a keresztesítés és a házasságkötés liturgiája,⁶ illetve a benedikciók és exorcizmusok szöveganyaga⁷) mellett mintegy mellékszálként odafigyelttem a most vizsgált rítus elterjedésére és változataira is.

A nagyobb kiközösítésből való feloldozás szertartásrendje

A nagyobb kiközösítés nyilvánosságához hozzátartozott, hogy az ez alóli feloldozásnak is *in foro exteriori* kellett végbemennie. E nyilvános és ünnepélyes rítus szertartásrendjét Magyarországon a Pázmány Péter által 1625-ben kiadott esztergomi rituále egységesítette és terjesztette el. A *Rituale Strigoniense* a bűnbánat szentségéről szóló fejezetbe illesztette be a *De absolutione ab excommunicatione in foro exteriori* címet viselő szertartást.⁸ Logikailag indokoltan itt a rítus közvetlenül az általános gyónási feloldozási formula után következik. Az általunk vizsgált szertartás rubrikáiban viszonylag szűkszavúan csak arra adtak utasítást, hogy a vezeklő térdén állva — s ha férfi —, felül ingre vetkőzve fogadja a büntetés szimbolikus papi gesztusát, amelynek keretében Isten szolgája ülve, a kezében lévő vesszővel vagy ostorral (*virga aut funiculis*) könnyedén (*leviter*) megütötte őt a vállán. Eközben az 50/51. (bűnbánati) zsoltár szövegét mondta el, majd a szokásos *Gloria Patri* következett. Ezután a pap

⁴ Vö. MIHÁLYFI Ákos: *Az emberek megszentelése (szentségek és szentelmények)*. Szent István Társulat, Budapest 1926. (Második, javított kiadás) 199–213. A jelenleg érvényes szabályozásra: ERDŐ Péter (szerk): *Az egyházi törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*. Szent István Társulat, Budapest 2001. (Negyedik, javított és bővített kiadás.)

⁵ A jelen tanulmányban nem foglalkozom a pontifikálék hasonló (kiátkozási és feloldozási) rítusaival, melyek tárgyalása egy másik dolgozat keretei között képzelhető el.

⁶ BÁRTH Dániel: *Esküvő, keresztesítés, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*. MTA-ELTE Folklor Szövegelemzési Kutatócsoport, Budapest 2005. (Szövegek és elemzések 1)

⁷ BÁRTH Dániel: *Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon*. L'Harmattan, Budapest 2010. (Fontes Ethnologiae Hungaricae IX)

⁸ *Rituale Strigoniense, seu formula agendorum in administratione sacramentorum, ac caeteris ecclesiae publicis functionibus. Jussu, et auctoritate illustrissimi ac reverendissimi domini Petri PAZMANY, archiepiscopi Strigoniensis. (Nunc recenter editum.)* In Aula Archiepiscopali, Pozsony 1625. 60–63.

fömlált és fedetlen fövel, *Kyrie*, *Pater noster* és egy *précesz* után rövid könyörgést mondott, amelyben az Úristentől kérte a kiközösített büntetésének feloldozását. A pap ezután újra leült, és fedett fövel kinyilvánította az *absolutio*-t:

A mi Urunk, Jézus Krisztus oldozzon fel téged. És én az ő és a feljebbvalóm által rám ruházott hatalommal feloldozlak a kiközösítés bilincsből, amelybe ilyen meg ilyen tetterd miatt jutottál; és visszahelyezlek a hívek közösségébe és egységébe és az egyházi szentségekbe, az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.

Az esztergomi szertartáskönyv közvetlenül ezután a rítus azon változatát közli, amikor a kiközösített már a halála után oldozták fel (mivel életében kinyilvánította megbánását). Az előírások részletezve taglalják, mi történjen a még el nem temetett, illetve a megszentelt vagy megszentetlen földbe temetett halottakkal. A jelképes megkorbácsolás nem maradhatott el, akár a holttesten, akár az exhumált tetemen, akár a régebben behantolt síron kellett végrehajtani. A szertartás annyiban különbözött a fentitől, hogy érthető módon kiegészült néhány temetési rítuselemmel (pl. a *De profundis* zsoltárral).⁹

A szertartás magyar esküszövegei

A szentségi liturgia hazai történetéről szóló szakirodalomban szereplő alapvető tételeknek megfelelően a Pázmány Péter által rögzített szertartásrend szinte szó szerint az 1614-ben kiadott *Rituale Romanum* szövegének az átvétele.¹⁰ A nagy magyar egyházi vezető ezen a téren is eleget tett a római egységesítő törekvéseknek. Egy aprócska körülmény kivételével. Az alapszertartást bevezető, kiegészítő utasítások római változatában ugyanis megemlítik, hogy a kiközösített szolgáltasson elégtételt a bűnével okozott károkért, vagy legalábbis esküdjön meg, hogy ezt meg fogja tenni. Ugyancsak esküvel (*iuramentum*) erősítse meg a delikvens, hogy mindenben aláveti magát az Egyház törvényeinek. Ezt a két kitétele Pázmány is átvette, ám ki is egészítette azokat, maguknak az esküszövegmintáknak a betoldásával. Az esztergomi rituále két esküszöveget közöl, kizárólag magyar nyelven (tehát még az ilyenkor szokásos latin minta sincs ott). Az első azoknak kellett elmondani, akiket azért közösítettek ki, mert — bár törvényesen, az exkommunikáció terhe alatt előidéztek őket valamilyen ügyben, mégis — vonakodtak megjelenni az egyházi ítélőszék előtt:

Isten tégedet úgy segéllyen, Boldog Asszony és mind a több szentek, hogy ennek utána a te egyházi bírád előtt törvényhez állasz; az anyaszentegyháznak engedelmes léssz; és a mit törvény szerint tenéked a bíró parancsol, azt meg míveled: Isten tégedet úgy segéllyen.

⁹ *Rituale Strigoniense* (8. jz.) 63–65.

¹⁰ A kérdéshez vö. RAJNER Lajos: *A Rituale-kérdés Magyarországon*. Budapest 1901; BÁRTH (6. jz.) 22. Munkámhoz a *Rituale Romanum* alapkiadásának új, kritikai változatát használtam: *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio SODI — Juan Javier FLORES ARCAS. Vatikánváros 2004.

Akiket valamilyen más bűn miatt közösítettek ki, azok a következő formulát mondták el:

Isten tégedet úgy segéllyen, Bóldog Aszsony, és mind a töb(b) szentek, hogy ennek utána engedelmes léssz az anyaszentegyháznak, és a te lelkipásztorodnak: és Istennek segítségével, meg óltalmazod magadat efféle vétektől, melyért ez úttal átokba estél volt. Isten tégedet úgy segéllyen!¹¹

Mi ennek a kiegészítésnek a jelentősége? A népnyelvű szövegek megjelenése a döntően latin liturgiát rögzítő szertartáskönyvekben olyan nem elhanyagolható művelődéstörténeti témakört jelent, amelyre már sokan felfigyeltek, nemzetközi téren monográfiák is születtek erről.¹² Növeli az efféle szövegek fontosságát, hogy *eskü* (-jellegű) szövegek, amelyek általános vallástudományi értelemben az önmegátkozás jövőbeni feltételhez kötött verbális kifejeződései.¹³ Katolikus szertartáskönyvekben ezenkívül csak a házasságkötés rítusában találkozunk velük. Jómagam az utóbbi témakörrel korábban behatóan foglalkoztam disszertációmban. Európai összehasonlító vizsgálatokkal ki lehetett mutatni, hogy noha a hazai egyházi diskurzusban már a XVI–XVII. században kialakult a házassági eskünek mint sajátosan magyar és ősi eredetű hagyománynak a sztereotípiája, az ilyen jellegű szövegeknek akadnak középkori európai előzményei és későbbi kortárs párhuzamai egyaránt.¹⁴ De mi a helyzet az ennél jóval kevésbé közismert és még szinte egyáltalán nem kutatott előzetes esküvel, amely, mint láttuk, a kiközösítettek visszafogadásának rítusához társult?

Magyarországi viszonylatban egyértelmű, hogy a Pázmány által rögzített szertartásrend az azt követő három és fél évszázadban (nagyjából a XX. század derekáig) meghatározó minta maradt. Mind a későbbi esztergomi, mind az egyéb hazai egyházmegyék szerkönyvei az előzetes esküvel kibővített rítust tartalmazták. Ezen a téren még az Esztergomtól tudatosan függetlenedni kívánó kalocsai érsekség, sőt a zágrábi egyházmegye sem volt kivétel.¹⁵ Feltűnő viszont, hogy a rituálék egyéb népnyelvű szövegbetéteivel ellentétben az összeállítók e szertartáselem kapcsán sokáig nem törekedtek az adott egyházmegye nemzetiségi viszonyait kifejező többnyelvű megoldás alkalmazására. Az esztergomi egyházmegyében például először csak a XX. század elején kiadott rituáléban jelent meg a magyar mellett a német és szlovák nyelvű fordítás is.¹⁶

¹¹ *Rituale Strigoniense* (8. jz.) 61.

¹² Ld. pl. Joachim KOBLENIA: *Muttersprachliche Elemente im Rituale. Eine Studie zu den Breslauer Diözesanritualien von 1319 bis 1931*. Opole 2002.

¹³ Friedrich HEILER: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961. 311–314.

¹⁴ BÁRTH (6. jz.) 100–126.

¹⁵ Megállapításom a hazai újkori rituálék tucatnyi kötetének áttekintése alapján történt, amelyek egyenkénti idézésétől itt eltekintek. Bibliográfiájukat ld. BÁRTH (6. jz.) 227–236.

¹⁶ *Rituale Strigoniense seu formula agendorum in administratione sacramentorum ac caeteris ecclesiae functionibus* ... Ratisbonae, Romae, Neo Eboraci et Cincinnati 1909. 118–123.

A magyar eskü forrása

Mennyire volt egyedi Pázmány megoldása a korabeli Európában? A válasz erre tömören annyi: eddigi ismereteink szerint Pázmány egyedi megoldást választott azzal, hogy a római szertartáskönyv eskütételre buzdító instrukciója mellett szövegmintákat is adott. E kijelentésem hátterében több tucatnyi európai egyházmegye XVII–XX. századi rituáléjának ilyen szempontú áttekintése áll.¹⁷ Vajon honnan vette Pázmány az „ötletet” és a mintát ehhez az eljárásához?

Természetesen Telegdi Miklóstól. A XVI. század egyik legnagyobb hatású és jelentőségű egyházi vezetője¹⁸ ugyanis feltűnően hasonló formában közölte 1583-ban (majd később 1596-ban újra) kiadott *Agendarius*-ában ezt a szertartáselemet.¹⁹ Telegdi szertartáskönyvének művelődéstörténeti értékeit már magam is több tanulmányban méltattam, megemlékezve e szokatlan mozzanat beemeléséről is, amely ily módon korántsem Pázmány, hanem jeles elődjének érdeme.²⁰ Telegdi *Ritus absolventi ab excommunicatione maiori, sive a canone, sive ab homine in externo foro lata* című ordoja — megelőzván a *Rituale Romanum*-ot — némi eltérést mutat a később általánossá váló római-esztergomi rendhez képest. Utasításai szerint a karinget és stólat viselő pap a templomon kívül kezdte meg a szertartást az előtte térdeplő kiközösítettel. A szertartásban itt a 66/67. zsoltár szerepelt, az *oratio*-ban kisebb stiláris eltérések találhatók. Az *absolutio* szövege szintén eltérően kezdődik, nem Jézus Krisztus, hanem egy isteni közbenjárásra történő hivatkozással azonnal magának a papnak mint föloldozónak a személye (*ego*) és hatalma (*auctoritas*) kerül előtérbe:

A mindenható Isten és Szent Péter és Pál apostolai, valamint az ő szent egyházának felhatalmazásával/hatalmával, amellyel rendelkezem, feloldozlak téged a kiközösítés béklyójából. ...

Az előzetes esküvésekhez Telegdi nem két, hanem három szövegmintát közölt. A Pázmány által átemelt, imént idézett szövegek mellett a harmadik arra az esetre vonatkozik, amikor a kiközösített bűne kézzelfogható károkat okozott embertársainak, és a vétkes ezekkel kapcsolatban tényleges elégtételt fogad.

Isten tégedet úgy segéllyen, Boldog asszony és mind a töb(b) szentek, hogy ennek utána engedelmes léssz az anyaszentegyháznak, és a te lelki pásztorodnak. Továbbá, hogy Istennek segítségével meg ol-

¹⁷ Ezek egyenkénti hivatkozásától most eltekintek. Bibliográfiájukat ld. BÁRTH (6. jz.) 227–236; BÁRTH (7. jz.) 109–133.

¹⁸ Személyére vö. legújabban: ÁCS Pál: „Telegdi Miklós”, in KÖSZEGHY Péter (főszerk.): *Magyar művelődéstörténeti lexikon XI.* Balassi Kiadó, Budapest 2011. 402–405.

¹⁹ *Agendarius liber continens ritus et caeremonias, quibus in administrandis sacramentis, benedictionibus, et aliis quibusdam ecclesiasticis functionibus parochi et alii curati, in dioecesi et provincia Strigoniensi utuntur. Quibus additae sunt, lingua vernacula, piaie et catholicae aliquot exhortationes, ad eos, qui utuntur sacramentis, et qui eorum administrationi intersunt.* Nagyszombat 1583. 115–118.

²⁰ BÁRTH Dániel: „Telegdi Miklós szertartáskönyvének művelődéstörténeti forrásértéke”, *Rálátás. Zsákai helytörténeti, honismereti, kulturális tájékoztató* (szerk. Dankó Imre) VI (2005/2) 8–13; BÁRTH (7. jz.) 49–51.

talmazod magadat efféle vetektül, mellyért ez úttal átokba estél volt. És akit meg bántottál, meg engeszteléd, és ha mi kárt tettél, vagy ha valamivel tartozol neki, arrul eleget tépsz. Isten tégedet úgy segéllyen.

Apró eltérés, hogy Telegdi még a pap által előremondott, egyes szám második személyű formulákat közölte.

A szertartási kiegészítés eredete

Pázmány forrása tehát e téren is Telegdi szertartáskönyve volt.²¹ A következő kérdés: vajon az utóbbi honnan vette a szóban forgó ötletet? A XVI. század második felében kiadott európai agendák ilyen szempontú átvizsgálása ismét negatív eredményt hozott.²² Bár Telegdinek az anyanyelvi liturgikus elemek tudatos tükröztetésében szép számmal voltak kortárs párhuzamai,²³ nem találtam olyan európai szertartáskönyvet, amely a kiközösítettek feloldozása esetében eskümintákat közölt volna. Azt is kijelenthetem, hogy az általam ismert korábbi, középkori szertartáskönyvekben sincs hasonló sem Európában, sem Magyarországon. A XV. század végétől Oláh Miklós *Ordo et ritus*-áig nagyjából megegyező formában megjelent esztergomi *obsequiale*-k magát a kiközösítettek feloldozásának rítusát sem tartalmazzák.²⁴ Korábbi, szórványos középkori adataink jobbára a nyilvános vezeklők hamvazószerdai kiűzésének, majd nagycsütörtöki visszafogadásának rítusáról szólnak, több tanulságos rítuselemmel (pl. pálcatorés a bűnösök feje fölött, békecsók), ám esküszöveg nélkül.²⁵ Középkori, rendi eredetű szokást őriz a *Sacra arca benedictionum* című kézirat, XVII. század végi pannonhalmi szertartáskönyv egyik ordója, amely nagycsütörtökön a bencés szerzetesközösség tulajdonlás és összeesküvés tilalma ellen vétő tagjainak kiátkozását foglalja magába.²⁶ Ugyanitt a szerzetesek általános feloldozásának szertartása a nagyböjt első vasárnapja utáni hétfőn szerepel.²⁷ (Itt jegyzem meg, hogy a nyugat-európai középkori bencés átokgyakorlat kiterjedtsége a hazai gyakorlatban nem ada-

²¹ Pázmány rituáléjának korai, de máig használható értékelése ebből a szempontból RAJNER (10. jz.). (Itt röviden „a penitencia tartásnál követelt eskü” mintájáról: 207).

²² Bibliográfiai adataikat ld. BÁRTH (6. jz.) 227–236; BÁRTH (7. jz.) 109–133.

²³ Vö. BÁRTH (6. jz.) 22. (73. jegyzet).

²⁴ Nyilván abból a megfontolásból, amely az efféle rítusokat a pontifikálék hatáskörébe utalta. A forráscsoporthoz vö. BÁRTH (6. jz.) 22.

²⁵ GALAMBOS Ferenc Iréneusz: *Az egyházi év a magyar középkorban. A Megtestesülés és a Megváltás ünnepeire*. Bencés Kiadó, Pannonhalma 1953/2004. 95–97, 115; Magára az előzetes esküvés mozzanatára való utalás azért előfordul, ld. pl. az 1515. évi veszprémi zsinati határozatban, ahol a szertartás áttekintő leírását is közölték: SOLYMOSI László: *A veszprémi egyház 1515. évi zsinati határozata*. Argumentum, Budapest 1997. 77–79.

²⁶ BÁRTH (7. jz.) 59.

²⁷ „Ordo generaliter absolvendi fratres in capitulo feria secunda post dominicam primam Quadragesimae.” BÁRTH (7. jz.) 59.

tolható.²⁸) Bár a középkorhoz hasonlóan nem tartozik jelen tanulmányom tárgyához a protestáns liturgia vizsgálata sem, ezen a ponton mégis megjegyzem, hogy az exkommunikáció nyilvános, közösség előtti feloldozásának számító *eklézsiakövetés* rendtartására vonatkozóan a vártnál kevesebb adat áll rendelkezésünkre a kora újkorból.²⁹ Református részről csupán Melius Juhász Péter 1563-as és Samorjai János 1636-os agendájában, majd a XVIII. század utolsó harmadától egyre több szertartáskönyvben szerepel a visszafogadás rítusa. Evangélikus részről egy XVII. század végi,³⁰ unitárius oldalról egy XVIII. század közepi kéziratos agenda ilyen jellegű adatát tudjuk felmutatni.³¹ Mondanom sem kell, hogy eskü ezekben sincs, maguk a szertartásleírások viszont tanulságosak és önálló elemzésre várnak.

Különösen azért feltűnő a protestáns szertartásrendek viszonylagos ritkasága, mivel a korszakban más források (vizitációk, egyházfegyelmezéssel kapcsolatos levéltári iratok stb.) az exkommunikáció és az eklézsiakövetés szokását a helyi közösségek alapvető és általánosan elterjedt eszközeként mutatják be.³² Különösen igaz ez Erdélyre, ahol a kora újkorban gyakorlatilag nem csak minden protestáns felekezetenél, hanem a katolikus gyakorlatban is rendszeresen alkalmazták ezt a megoldást.³³ Ez utóbbi tényről hajlamos volt megfeledkezni a korábbi egyháztörténeti és néprajzi szakirodalom. A Gyulafehérvári Érseki Levéltár XVIII. századi iratai között kutatva magam is meglepődtem, hogy milyen gyakran és mennyire magától értődő kontextusban találkozunk a nyilvános bűnösök feloldozásának efféle katolikus közösségi szankciójával. Amikor például egy bizonyos Csörgő János nevű kázonújfalui plébános Klára nevű szolgálója ismeretlen személytől terhes lett 1740-ben, a lefolytatott vizsgálat a helyi hívek vallomásain keresztül nemcsak azt igyekezett tisztázni, hogy vajon a pap táplálta-e az asszonyt a szülés után, és vajon a szokással ellentétben *béavatta-e*, vagy csak a templomot kerültette meg véle, hanem azt is, hogy vajon miért akadályozta meg, hogy az eklézsiakövetés alkalmával a közösség megszégyenítse. Egy vallomás szerint a szolgáló

²⁸ A témakörben ld. LITTLE alapvető monográfiáját, amely a *clamor* és *maledictio* jellegű szövegek, valamint az exkommunikáció szoros kapcsolatára is kitér: LESTER K. LITTLE: *Benedictine Maledictions*. Cornell University Press, Ithaca — London 1993.

²⁹ Összefoglalóan ld. BENEDEK Sándor: *A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja*. Órisziget 1971. 294–299.

³⁰ RAFFAY Sándor: *A magyarhoni evangélikus liturgia történetéhez*. Budapest 1933. 53.

³¹ BÁRTH Dániel: „A történeti szokáskutatás kora újkori forrásai: az unitárius szertartáskönyvek”, in S. LACKOVITS Emőke — SZŐCSNÉ GAZDA Enikő (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 7. I–II. Sepsiszentgyörgy–Veszprém, 2007. I. 213–230. 225–227.

³² Legújabban NÉMETH Balázs: „...Isten nem aloszik, rejánk pislong...” *Református életforma kialakítása a folyamatosság és a változások közepette — a 16. századi Magyarország mint példa*. Kálvin János Kiadó, Budapest 2005. 224–229; KISS Réka: *Egyház és közösség a kora újkorban a Kükküllői Református Egyházmegye 17–18. századi iratainak tükrében*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2011. 256–273.

³³ A szokás elterjedtségét a nyelvi adatok sokasága is jelzi: SZABÓ T. Attila (szerk.): *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* I–(XII). Kriterion — Akadémiai Kiadó, Bukarest — Budapest 1975-től. II. (1978) 736.

máig sem mondotta meg, kitől terhesedett volt meg, elég, hogy az egész faluban pap kurvájának hitták, s mikor ekléziát követett, a megye meg akarta szalma-koronáztatni, a páter ő kegyelme nem engedte meg, mi okra nézve, nem tudom.³⁴

A forrás: Telegdi Miklós

Végezetül térjünk vissza Telegdi Miklóshoz, akinek véleményem szerint kulcsszerepe volt a fent tárgyalt rítus magyarországi formájának kialakításában. Miként láttuk, e magyar ordó különlegessége az esküformulák közlésében ragadható meg. Telegdi vélhetően e téren nem valamiféle külföldi vagy korábbi hazai mintát követett, hanem gyakorlatilag saját maga szerkesztette meg a későbbiekben mintaadóvá vált alapszöveget. Az általa összeállított *Agendarius* jó néhány magyar nyelvű szövegbetéte kapcsán (a keresztelezés és házasságkötés vonatkozó részei mellett számos magyar beszédmintát közöl, például bérnálásnál, bűnbánatnál, utolsó kenetnél, valamint egy teljes gyónási tükör is található benne) korábban a XVI. századi humanista főpap hazai „prototípusának” számító püspök haladó hozzáállását dicsértük.³⁵ A jelen esetben azonban talán Telegdi személyiségének másik oldala, a jogtudós pontosságra törekvése mutatkozik meg. Nyilvánvaló, hogy a kiközösítettek feloldozása előtt ő is fontosnak érezte az előzetes nyomatékosító, megerősítő szerepű eskü letételét. Ennek nálunk meg is volt a maga hagyománya. Hogy a szövegek körüli bizonytalanságot, esetleges rendellenességeket kiküszöbölje, maga szerkesztett mintákat. Azt azonban bizonyára még ő sem gondolta volna, hogy ezen eskü sorai majd évszázadokon keresztül változatlan formában átörökítődnék, használatban maradnak, míg végül a XXI. század elején egy tudományos konferencia előadásának, majd az abból készült tanulmánynak a középpontjában kötnek ki.

³⁴ Gyulafehérvári Érseki Levéltár I. (Püspöki Levéltár) 1. (Püspöki Hivatal Iratai) 15/1740.

³⁵ BÁRTH (20. jz.).

Írások megtérésről és kizárástól

Isten megtérése

Tatár György

שובו אלי ואשובה אליכם אמר יהוה צבאות
„Térjetez hozzám, és én hozzátok térek,
azt mondja a Seregek Ura.”* (Ml 3,7)

1.

A homérosi eposzok alapját alkotó hellén hősének keletkezését egy szellemes feltevés arra a vándorlási folyamatra vezeti vissza, amelynek során a héroszok sírjainál dicsőítő énekkel kísért halottkultusz gyakorlói kiszorultak e kultushelyek területeiről. Ennek nyomán az énekek recitálása földrajzilag eltávolodott a kultushelyektől. Mítosz és kultusz így elszakadtak egymástól, ami megteremtette a feltételt a mítoszok költői önállósulásához.

Egy költői műfaj önállósodásának ez az igen meggyőző magyarázata azonban nem rejtheti el előlünk, hogy semmiféle megoldást nem kínál arra a másik kérdésre, honnan származhat e mitikus világ egész beláthatatlan alakgazdagságának önállósága mindennemű kultusszal szemben. A görög istenek fékezhetetlen elevenességét hátrahagyott kultuszuk legfeljebb messziről követheti irigy pillantásokkal. Az istenek magukban és egymás közt élt élete olyannyira elkülönül a rajtuk kívüli világ életétől, hogy ez kitörölhetetlen nyomot hagy még majd Platón filozófiáján is, ahol az isteni ideák semmiféle viszonyban nem állnak az érzéki valósággal. Mire az újplatonizmus átfozó kísérletet tesz e viszonytalanság áthidalására, motívumai közt már valószínűleg jelen van a bibliai teremtetésszeme konkurenciája is.

Az ókori Kelet legősibb államaiban ezzel szemben az istenek pályafutása mintha örökre belefagyott volna a kultuszukba. Elképzelhetetlen egy Maurice Druon regényéhez, a *Zeusz emlékiratai*hoz hasonló mű, mondjuk valamelyik egyiptomi istennel kapcsolatban. Ehhez egyikük sem él eléggé saját, eleven életet. A görög istenvilág kalandos élete egy olyan szabadságon alapul, amit az ókori Kelet réstelen világrendje nem tesz lehetővé. Jan Assmann-tól tudjuk, hogy ha Egyiptom isteneinek a kultuszukhoz fűződő viszonya a görögökéhez csak megközelítőleg is hasonlóvá lazulhatna, az évezredekkel dacoló állammonstrum nyomban összedőlt volna. Az állam a maga egészében kultikus létező volt, intézményeinek istenei nem képviselhetek szerelmi kalandokat, féltékenységet, vagy zokogó megbékélésbe torkolló egyszeri szenvedélykitöréseket. A kultikus szerep kötöttségei nem engedik meg az istenek improvizálását.

* A bibliai idézetek a tanulmány szerzőjének fordításai.

A Szentírásban rálelhetünk annak egy kissé elmosódott nyomára, hogy Izráel Istene behatóan ismeri a szóban forgó egyiptomi mentalitást. Az égő csipkebokor jelenetének egy alig kommentált mozzanatáról van szó. Isten ekkorra már azonosította magát Mózes előtt, vázolta számára a küldetés feladatát, Mózes pedig már belefogott kifogásainak elősorolásába. Már túl vagyunk a név rejtélyes kinyilatkoztatásán is, amikor párbeszédük egy fokkal gyakorlatiasabb irányt vesz. Isten újból összefoglalja, mit is mondjon Mózes Izráel fiainak arról, hogy ki küldte őt, miért küldte, mi a szándéka velük, és pontosan hová fogja kivezetni őket. Majd ugyanazzal a lélegzettel így folytatja:

És hallgatnak hangodra, és jössz te és Izráel vénjei Egyiptom királyához, és szóltok hozzá: az Úr, a héberek Istene ránk akadt [נקרה עלינו], s most hadd menjünk háromnapra útra a sivatagba, s vágóáldozunk [נזבחה] az Úrnak, Istenünknek. (Ex 3,18)

Jóllehet a következő mondatból nyomatékosan kiderül, miszerint Istennek szeményi kétsége sincs afelől, hogy a fáraó semmiképp nem fogja útjára engedni Izráelt, mégis előírja Mózesnek ezeket a szavakat. Egészen mást üzen a népnek, mint a királynak. Úgy tetszik, fontosnak látja, hogy Egyiptom királya pontosan értse, mihez nem fog hozzájárulni. Mert a király azt a nyelvet érti, amelyen a népek áldozatot mutatnak be isteneiknek, legfeljebb nem engedélyezi. De annak értésétől már ég és föld távolsága választja el, hogy Isten megemlékeznék egy, az ősöknek hajdan tett ígéretéről, amit a nép jelenlegi szenvedései idéztek fel előtte, és ezért egy egykor megígért jövőbe akarja vezetni őket. A kultusz csak emlékezni tud, s még akkor is ezt teszi, amikor egy egykori sikeres történet aprólékos újraismétléseivel igyekszik kikövezni az idő örök medrét. A kultusz az örök létezés azzal biztosítja, hogy a múltból őrzött jelen talpköveit rakosgatja maga elé, és így szakadatlanul emlékezik a jövőre. A küszöbön álló veszedelmet áldozati felajánlásával változtatja mindig újra hajdanivá. Az eljövendőhöz múltként viszonyul, s az eljövendő engedelmeskedik neki. A kultusz arra nézve nyújt garanciát, hogy mindig lesz jelen. Az öröklét múlt-idejűségéből fakad az a képzet is, hogy az elmúlás, vagyis a halál az, ami örökké tesz. Az egyiptomi halottkultusz nem az örök életről szól, hanem az örök múlt időbe való belépésről. Az elmúltság változtat az istenekhez hasonlóvá.

Az a tény, hogy Isten a fáraóval szemben éppen a saját kultuszát használja fel ürügyként, hogy mögé rejthesse e kultuszt messze meghaladó célját, arra vall, nem érzi magát otthon Egyiptomban. Indulatát nyilvánvalóan nem csupán népének nyomorúsága mozgatja, hanem valami más is. Az egyiptomi világ felülmúlhatatlan monumentalitását és tartósságát annak a mindent átható összefüggésnek köszönhetette, amely egyetlen szerkezetként működtette az univerzumot a társadalommal, a kultuszt a politikával, a mágiát az uralommal. Egyugyanazon kultusz tartja fenn a Nap járását, valamint az állami és politikai rendet, s a világ keletkezése közvetlenül függ össze a birodalom keletkezésével. Egyetlen rend hat át mindeneket, melyben a társadalmi zavarok a világ fennmaradását veszélyeztetik, a király pedig a mindenség őrizője.

Ez az önmagát (mindent egyként magába foglaló) mindenségnek tudó birodalom több mint feltűnő hasonlóságot mutat azzal a filozófiai helyzettel, amit Franz Rosenzweig ír le a hegeli filozófia vívmányaként. Eszerint a hegeli rendszer nem csupán a tudhatónak feltételezett mindenség tudásának van a birtokában, de egyben ennek a saját tudásának is a tudatára jutott. Ez annyit jelent, hogy hozzá képest nincs immár semmi külső, semmi, ami számára tudhatatlan volna, a megismert mindenség valóban mindenség. Nem akadhat semmi, ami ne ő maga volna. Ahhoz, hogy itt még valami ellenvetést lehessen tenni, ezen a mindségen kívüli „archimédési pont-ra” volna szükség, s Rosenzweig Kierkegaard, Schopenhauer és Nietzsche példáján mutatja be ennek a mindségen kívül eső álláspontnak a megszerzését. Ez az álláspont végső soron nem egyéb, mint a névvel megjelölt személy abszolút egyedisége, örökkön örökké megismételhetetlen egyszerűsége, amely — mint ilyen — teljességgel kívül esik a mindségen. Minden, ami nem kizárólagosan egyszeri és személyes, belül esik a mindségen, miközben ez az egyszeri csak kívülről veszi szemügyre a mindenséget, már ha kíváncsi rá egyáltalán. Ami fogalmilag megragadhatatlan, az a rendszer számára nem létezik. Mai szóval úgy mondanánk: rendszeridegen.

Amikor Rosenzweig leírja ennek az egyedi „abszolútumnak” a kilépését a filozófia tudható világmindenségéből, arra hívja fel a figyelmet, hogy e lépéssel a mindenség elvesztette döntő alapfogalmát. A mindenség nem mondhatja többé magáról, hogy ő a *mindenség*, mert hiszen miféle mindenség az, amin kívül van még valami. E fejtegetését egy nagyon különös metaforával zárja, ami így hangzik:

Így hát e mindenség ellen, amely a mindent mint egységet zárja magába, egy körülzárt egység fellázd, és egyes egyedként, az egyes ember egyes életeként, kieroszakolta a szabad elvonulást. A mindenség tehát nem állíthatja többé, hogy ő minden; egyetlensége elveszett.

Rosenzweig kommentátorai hajlamosak a fenti hasonlatot annak a közismert ténynek tulajdonítani, hogy az azt tartalmazó mű, *A megváltás csillaga* az első világháború egyik frontján született. Jóllehet ez a tény bizonyára nem közömbös, a problémának az *Exodus*szal való hasonlósága miatt mégis érdemes gondolati jelentőséget is tulajdonítani neki. Az *Exodus* egy körülzárt egység zendülése volt egy mindent magába foglaló mindségen belül, amelyből kieroszakolta szabad elvonulását. A történeti Egyiptom immanens mindensége pedig Izráel kivonulásáról éppúgy nem szerzett soha tudomást, akárcsak Hegel filozófiája Kierkegaard-ról vagy Nietzsche-ről. De az érvényessége belerokkant.

Amit a kivonuló Izráel maga mögött hagy, természetesen még mindig világ, de már csak Egyiptom világa. Egy világ csupán, más lehetséges és valóságos világok között. Támadt egy olyan álláspont, amely visszanez a birodalom mindenség-tudatára. A kivonulásról a történeti Egyiptom maga semmilyen értékelhető forrást nem hagyott ránk, mert az immanens mindenség nem szerzett tudomást arról, hogy immár nem ő a Minden, hanem csak a valamik egyike egy nála mérhetetlenül tágasabb teremtesen belül. Ne felejtsük el, hogy bár a kivonuló nép a megígért szabadság elérésére indul a sivatag mélyére, az, aki hol felhő-, hol tűzszlop képében vezeti exodusukat,

a szabadságnak egy olyan teljével bír, amilyenell az átfogó kultikus szerepszerkezet egyetlen istene sem rendelkezik. Szabadságánál fogva itt maga a szabadító Isten a tökéletesen rendszeridegen elem, a kultikus szerep kétdimenziós falfestményein megjeleníthetetlen alak. Fáraó világában teljesen jogosult a kérdés:

Kicsoda JHWH, akinek hallgatnék hangjára? (Ex 5,2)

A birodalmi mindenségben belül ő egyedül Mózes hangját hallja, s ahová Mózes ujja mutat, ott ő nem láthat semmit. Az Egyiptomot érő csapásokat nyilvánvalóan látja, de jelentésük láthatatlan a számára, mert jelentésüket a mindenségben kívül hordják. Belülről tekintve csupán természeti katasztrófák látszanak. Ami Hegel esetében a fogalmi megragadhatatlanság, az a Kivonulásnál a kultikus megragadhatatlanság. A tíz csapás el nem hárított veszedelme nem alapíthatott kultuszt, mert kultikus keretek közt nem is volt tapasztalható: láthatatlan jelentése szerint nem a birodalom mindenségben belüli esemény volt, hanem a birodalom mindenség voltát sújtotta semmivé. Isten szabadságát a nép őseinek tett — esküvel alátámasztott — ígérete is egyedül azért köti meg, mert Ő akarja, hogy megkösse, hogy szabadon tett ígérete szabadon teljesüljön. Ez a maga alakította szabadság formálja személyiségét.

Ezt a szabadságot ugyanakkor nem világítottuk meg teljesen, ha csupán a kultusz szerepkötöttségétől való szabadságot értjük rajta. Már a hegeli filozófia rendszerével való összevetés is mutatta, hogy a rendszer általános fogalmai számára megemésztetetlen egyén sem csak a fogalmak szabta szerepösszefüggéseket és szerepkötelességeket rázza le magáról. Önmaga fogalmát persze mindeközben meghagyta a rendszer számára. Ő maga lépett ki a rendszerből, nem a fogalma. Fogalmát hátrahagyva távozott. Akár Egyiptom mindenség-birodalmára gondolunk, akár a hegeli filozófia tudásmindenségére, egyikük sem szerezhethet tudomást a fellázadt egység kioroszakolt elvonulásáról, mert az immanens rendszer mindkét esetben csak fogalmi összefüggések észlelésére alkalmas, e tekintetben pedig nem történt semmi változás. Platónnal tréfálkozva úgy is mondhatnánk, hogy a Hegel utáni gondolkodó ledobta bilincseit, és úgy indult el a barlangból kifelé, hogy árnyéka továbbra is ott maradt a barlang hátsó falán, s így a többiek nem is észlelték a távozását.

2.

Aristoteléstől tudjuk, hogy a filozófia a csodálkozással veszi kezdetét. Ez a csodálkozás mára már leginkább az azzal való akadémiai foglalatosság formáját öltötte, hogy ugyan mikén is voltak képesek csodálkozni ezek a régiek. Kétségtelen, hogy maga Aristotelés sem fűzte hozzá, pedig ő még tudta, hogy a régiek nem csupán dolgokon csodálkoztak el, hanem azon is, hogy a többiek miért nem csodálkoznak.

Ha a kései Schelling roppant töredékeit vesszük közelebbről szemügyre, csodálkozása bennünket is magával ragad, és vele csodálkozunk. *A mitológia filozófiájában* többek közt egy olyan kérdés nyugtalanítja, amit a vallástörténész úgy kerül el, hogy

elintézettnak feltételezi. A legegyszerűbben fogalmazva, ez a kérdés a mitológia keletkezésének a kérdése. A probléma legközelebből a nyelvtudósok számára ismerős, akik a nyelv keletkezésének kérdését — ha már nem tudják elkerülni —, azzal válaszolják meg, hogy az „fokozatosan” ment végbe. Jóllehet elképzelni sem tudunk egy kialakulófélben lévő nyelvet, a helyzet igencsak hasonlít a mitológiához. Schelling a görög mítoszokat átható genealógia felől közelíti meg a kérdést, amit a „szukcesszív politeizmus” impozáns fogalmával jelöl. A mai történeti tudományok számára érthetetlen fogalomként vezeti be a „történelem előtti” fogalmát (*Vorgeschichte*), amikor nem egyszerűen az írásmentes korként állítja szembe az írásos magaskultúrák korával, hanem minőségileg más világállapotnak tartja. Ha gondolatait le akarjuk fordítani mai, történeti képzetekkel teli gondolkodásunkra, például így fogalmazhatnánk: a görög mitológia egymást követő istennemzedékekről számol be, melyek egyben egymást váltó isteni uralmakat is képviselnek. A sor Uranosszal kezdődik, Kronossal folytatódik, és Zeusz olymposi hatalmával ér véget. A róluk szóló történetek számos olyan isteni alakról is tudnak, akikről csak régi történetek beszélnek, de már vagy semmilyen szerepük nincs, vagy például a Tartarosba zárva toporzékolnak. Ha a vallástörténet valamilyen viszonyra vágyik a történelemtudománnyal, nyíltan vagy burkoltan kénytelen feltételezni, hogy az egymást váltó istennemzedékek valamilyen párhuzamban állnak emberi-történeti nemzedékekkel. Ez legalább valamelyes magyarázatot is kínálna arra, hogy egyáltalán miért vált fel egy isteni uralom egy korábbi. E történelmi magyarázat szerint tehát az Uranos-kultusz gyakorlóit a Kronos-kultuszei szorították ki a hatalomból, majd végre megérkeztek Zeus híveinek felmentő csapatai. Az istenek nemzedékeinek tehát voltak emberi kortársai.

Részletesebben véve szemügyre a dolgot, nem csupán az a problémánk, hogy az égvilágon semmi nem támasztja alá ezt a hipotézist, de ellentmondani is látszik magának a mitológiai-genealógiai szemléletnek. Többek közt az is következne ugyanis belőle, hogy volt olyan „idő”, amikor Uranosnak még nem született meg Kronos nevű fia, értelemszerűen Zeusról pedig még csak nem is hallott senki. Más mítoszt is idevonva pedig elmondhatnánk, hogy volt olyan „idő” is, amikor Orpheus szépséges feleségéről, Eurydikéről tudták, hogy már meghalt, de Orpheusról még csak találgatták, mikor szánja el magát az alvilágjárásra.

Csak hogy a mitikus világ narratív ideje csak látszólag hasonlít a mi történeti időnkre. Sosem volt olyan „idő”, amelyben Zeusnak ne lettek volna felmenői, Orpheus már mindig is az alvilágba alászálló dalnok volt, és az istennemzedékek már mindig is váltották egymást. Schelling nagyszabású intuíciója szerint a mitológia keletkezése annak mentén gondolandó el, amilyen annak saját, belső ideje. Olyan korról, amikor a mitológia éppen születőben van, egyáltalán nem tudunk. A mitológia nem egyszerűen a történelem előtti kor (*Vorgeschichte*) tartama alatt jött létre, hanem ő maga a *Vorgeschichte*. Ez magyarul voltaképp annyit tesz, hogy a mitológiának nem fokozatosan, hanem egy csapásra kellett létrejönnie, még ha ez az „egy csapás” kronoló-

gialag ki tudja mennyi időt vett is igénybe. Mindenesetre, amennyit igénybe vett, annyi a *Vorgeschichte* „ideje”.

Az emberi történelem ott kezdődik, amikor mindez már a múlté. Schelling természetesen egy szóval sem állítja, hogy a történelem előtti időben ne történtek volna akár jelentős események. Csak annyit állít, hogy ezek mindenekelőtt a mitológia tudattörténeti eseményei voltak. A történeti idők emberisége egy olyan jelenben él, amelynek a múltja a mitikus világ. Eredetileg nincs is más múlt, mint a mítoszoké. A mitológia már mindig is a múltból való beszéd. A jelen egyáltalán nem fogható föl, ha nem előzi meg — már mindig is — múlt. Ennek az előtörténetnek a születése nem más, mint a múlt születése. A múlt mitológia képében születik. A genealógia ugyan látszólag finoman simuló múltrétegeket terít egymás fölé a mitológián belül, de a történelmi emberiség múltja a mitológia mint egész, amelynek egyetlen pontja sem „múltabb” a többinél. Történeteinek egymásutánisága egyszerre múlt el, hogy a múlt idő kerek és egész lehessen.

Wilamowitz nagy hellén vallástörténetének (*Der Glaube der Hellenen*) halhatatlan indító mondata — *Die Götter sind da* (az istenek már megvannak) — Schelling szellemében úgy is fordítható volna: *Die Vergangenheit ist da* (a múlt már megvan). Ahogyan Wilamowitz ezzel az istenek történeti keletkezésének kérdését láttatja feltehetetlen kérdésnek, úgy tűnik értelmetlennek és tudománytalannak a múlt keletkezésére irányuló kérdés is. Márpedig a mitológia a maga módján megválaszolja ezt a fel sem tett kérdést. Az istenek természetének legszembeötlőbb vonása, a halhatatlanságuk, lényük „el nem enyésző” volta, egyenesen következik abból a tudatból, hogy születésük már mindig is a múlté. Ami a tudat számára mindig is múlt volt, azaz olyan „jelen”, amely nem csupán múltként, de egyenesen múltnak született, nem csak hogy nem a halandók múltja, de mint múlt, nem is halandó. Mindenesetre az istenek halhatatlansága szorosabban tűnik kötődni a múltnak ehhez az elmúlhatatlanságához, mint az emberi vágyteljesítés lélektani fogalmához. Nehezen indokolható, miért is volna vágyaink teljesítése mások halhatatlansága.

A mítoszok nyelvi létmódja az elbeszélő múlt. A költészetben bizonyára előfordulhatott, de a való életben aligha, hogy mondjuk valaki azon törje a fejét, vajon az istenek valamelyike, például Hermész, most éppen mivel töltheti az idejét. A hangsúly a „most”-on van, a szóban forgó isteni tevékenységgel való egyidejűségen. Ha a hős magán érezte is — valamely nagy tette idején — az istenek fürkésző tekintetét, ez az érzés mindenekelőtt őrá magáról szólt, és nem az istenekről. Mindaz, ami valóban az istenekről szólt, az elmúlt életkalandjaikra vonatkozott. Ez az elmúltság ugyanakkor valósággal kicsattan az élettől, egykor voltának falai mögött színpompás életöröm tombol. Az istenek végtelen elevenségének — a végzeten kívül — semmi nem szab határt, kivéve a nyelvet. Az elbeszélő múlt az, amiből nem léphetnek ki, bár azon belül szinte teljesen szabadon élik a saját életüket. A történelmi jelennel egyetlen ponton tartanak némi kapcsolatot, a kultusz szervezett találkozójának alkalmakor, ilyenkor azonban szerepüket élik, nem a „magánéletüket”. Szabadságuk a múlté,

de (ha Schellingnek igaza van) csak a múlt a szabadságuké. A mitikus világ egyetlen istenéről sem volna elgondolható, hogy elkeseredett haragjában berontson az emberi időbeliség jelenébe, hogy ott lerombolja saját kultuszhelyét.

A kultusztól való nagymértékű függetlenség, vagyis az isteni élet önállósága semmi képp sem oka, de feltétele annak a fordulatnak, amivel ez az élet egy meghatározott pillanatban megtagadja a mitikus múltat, és *megtér* az idő mindhárom dimenziójához. A mitikus világ egészen addig a szabad isteni élet áradó világa, amíg a benne élő isteni nem érzi egyszer csak rabságnak ezt a múlt időbe zártságot. Az elbeszélő múltat határoló, kyklopikus kövekből rótt roppant falon innen egy ígélet köré összegyűlt embercsapat várakozik. Az ígélet emléke talán kultikus emlék, de éppen ezért beteljesülése nem lehet a kultusz tárgya. Ami még soha nem következett be, arra nem lehet emlékezni. A jelenbe való *áttérés* az ígélet teljesítése. Ez ugyanis nem teljesíthető másként, mint hogy a múltban élő Isten — vagyis az atyák Istene — felidézi a saját, ugyancsak a múltban tett ígéletét, s ahhoz, hogy teljesíthesse azt, „hatalmas kézzel és kinyújtott karral” áttöri az elbeszélő múlt határát, a jelen és a jövő irányába.

Az önmaga múlt-idejűségébe zárkózott isteni élet, amely eddig mit sem volt hajlandó tudni a rajta kívüli életről, e fordulatában „megemlékezik” — ugyancsak elmúlt — ígéletéről, és mindenhatóságában az időbeliségre korlátozza magát. Az időbeli-történeti mozzanatokon persze kitörölhetetlen nyomot hagy az örökkévalóság érintése. Az Exodus ugyan történelmen belüli esemény, de a mitikus életszféráját elhagyó szellem lenyomatát viseli a homlokán. A mítosz istenei sosem bízták volna létezésük tanúsítását az emberre. Híveiktől nem várnak el hitet, mert semmi olyat nem tesznek, amitől az ember hitére kéne bízniuk magukat. Korlátlan létezésüket nem korlátozzák mások létezésének kedvéért, hanem a saját múlt idejükbe zárkoznak előle. Ehhez egyfelől túl csekély is volt az emberek iránti érdeklődésük, másfelől sosem mondtak le létezésük egyetlen pontjáról sem az ember javára. Az elbeszélő múltból, vagyis az előtörténetből való kitörés az időbeli emberrel való találkozást kereste.

3.

A filozófia nem megválaszolható, de jogosult kérdésének tartjuk, miszerint: „Miért van egyáltalán valami, és miért nem inkább semmi?” Azt értjük ezen, hogy vajon miért létezik egyáltalán világ. Ha ez a kérdésünk jogosult, akkor semmivel sem jogosulatlanabb az a másik kérdésünk, hogy ha már létezik valami, azaz létezik a világ, akkor vajon ezenfelül miért történik is még mindenféle benne, azaz miért nem elégszik meg azzal, hogy létezik? Augustinus például ezen „csodálkozott” el.

A teremtés fogalma ugyanazt a problémát mutatja, mint a világtörténelemé. A történész kezében a világtörténelem egy olyan elbeszélést jelent, amely az ősidóktól kezdődik, és tegnap délután négy óra körül ér véget. A világtörténelem filozófusa számára azonban a világ története addig tart, ameddig a világ, vagyis nem csak az tartozik bele, ami már megtörtént, hanem az is, ami még csak eljövendő. Ami tegnap dél-

után négyig történt, az még nem a világ egész története, azaz még nem világtörténet. Ha a régiek a világ történelméről írtak, nem álltak föl munkájuk mellől, míg el nem értek benne az Utolsó Ítéletig. Hasonló a helyzet a teremtés fogalmával is. Jelentése nem csupán arra terjed ki, ami már megvan, hanem mindarra is, ami majd még csak lesz. Az a tapasztalat, hogy a világ még mindig történik, vagyis teremtettségének nyilvánvaló befejezetlensége egy, a pusztta megléténél tágabb összefüggésbe helyezi. Erről a tágabb összefüggésről tanúskodik már az emberi nyelv is. Tudniillik hogy ismeri a jövő időt.

„Vessétek ki azért a gonoszt magatok közül” — „Ne ítélj, hogy ne ítéltessél”

Déri Balázs

„A kiközösítés az (ana)baptistáknál a történelemben és ma” címmel terveztem előadást a *Conversio* konferenciára. Az, hogy az előadás címe néhány nappal a konferencia előtt megváltozott, s ahogy abban idézetek vannak, az alcímbe pedig zárójel került, nyilvánvalóan mutatja a bonyolult viszonyt, a személyes érintettséget, a már lelkiileg földolgozottan is nagyon nehezen kifejezhető érintettséget.

Eredetileg azt vizsgáltam volna, hogy az angol *dissenterek* (vagyis az anglikán állam-egyházból kiváltak) mozgalmának egy ágaként formálódott, de jelképesen az 1609-ben Amszterdamban, holland mennonita közegben történt újrakereszteléssel indult újkori baptizmus — amely a XIX. században Magyarországon is gyökeret vert és amelyhez még a század végén csatlakoztak anyai nagyanyám szülei — kizárási (kiközösítési) gyakorlatában, annak teológiai megalapozásában közvetlenül vagy legalább tipológiailag kapcsolódik-e a XVI. századi reformáció harmadik, radikális ágának tartott anabaptizmushoz. A közösség által gyógyíthatatlannak ítélt bűnök miatti súlyos büntetés első hitvallási megfogalmazása a Svájcban 1525 után indult anabaptista közösség 1527-ben elfogadott, ún. Schleitheimi Hitvallásában található. Ennek rögtön a második pontja (a keresztség után) a kiközösítés (*Ban*) evangéliumi módját fogalmazza meg. A személyes (családi) érintkezést is kizáró kiközösítés büntetése azonban csak a létszámukhoz képest nagy médiafigyelem által övezett szigorú amerikai anabaptista közösségek, az Amishek, az Old Order Mennonites vagy a magyarországi anabaptisták leszármazottainak tekinthető hutteriták gyakorlatában fordul elő. A fősodorbeli, reformált mennonita irányzatokban, akár ismereteim szerint a baptistáknál, az úrvacsorától való (ideiglenes) eltiltás vagy a tagságból való kizárás nem teszi lehetetlenné a kizárttal való személyes érintkezést, és a visszafogadást.

Nem csak a téma szakirodalmában való elmélyedés akadályai és a konferenciaszervezés ismert nehézségei okozták, hogy lényegében lemondtam a tudományos előadásról. A családi emlékezet által őrzött (részben féltve őrzött, részben nehezen felejtethető) történések — mint kiderült: földolgozatlan történések — végülis egyelőre megakadályozták a higgadt bemutatást, a tudományos tárgyalást. Ami maradt, az az Oral history-ba tartozik. De talán hasznos, mert komoly kutatási nehézség, hogy az írott morál-teológiai elvek alapján hozott egyházfegyelmi szabályok, így a kiközösítés (kizárás) gyakorlatban való érvényesülésének feldolgozásáról ritkán szól híradás — akár az adott közösségben, akár a szabályok sújtotta egyénben.

Édesanyám már állandóan ágyban fekvő, idős betegként, talán három évvel a halála előtt mesélte el, korábban soha, hogy kislány korában, valamikor a 30-as évek elején a bugaci pusztához igen közeli, orgovány-alsói imaházban — ezt a gyülekezetet alapította rokonságával darvasi Szabó Balázs dédapám s akkortájt ő is vezette — a gyülekezet felnőtt- (hitvalló) keresztségben részesült tagjai úrvacsora után szokás szerint visszamaradtak ún. gyülekezeti órára. Ügyes-bajos dolgok mellett ez volt az ideje a fegyelmi kérdések megtárgyalásának is. Akik nem voltak tagok, így a gyermekek is, ki voltak zárva ebből a megbeszélésből. Édesanyám akkoriban nagyszülei tanyáján élt, s vagy nem ment haza, vagy talán visszament, és az imaház hátsó, a szószék felőli ajtajánál hallgatózott. Hogy mi volt a tárgyalás pontos tárgya, arra nem emlékszik, valószínűleg valamelyik leány megesett, vagy egy fiú megejtett valakit, mert fiatal elkövette, súlyos bűn volt a téma. Édesanyám csak a dédmama egyetlen mondatára emlékezett — jól lehetett hallani, mert az ajtó mögött hallgatkozó unokájához közel, a szószék előtt egy karosszékekben ült idősebb korában —; a Bibliából idézett: „Ne ítéld, hogy ne ítéltessél!” És hozzátette: „Vigyázz, még a te gyermeked is beleeshetik.” Hogy dédmama a saját gyermekét védte-e, vagy, ami még hitelesebb: a másét, arról nem szól az emlékezet. Dédszüleim egyébként kivételes szelídséggel és türelemmel viselték saját gyermekeik külön útjait, a közösség szabályainak megszegését vagy el nem fogadását. Ők, akik soha nem voltak törvénykezők, nem kapták meg jutalmul az „Én és az én házam népe az Úrnak szolgálunk” beteljesedését, legalábbis az ő értelmezésükben. Nem erőltették gyermekeik-unokáik „megtérését”, elviselték a „felemás igákat”, vagyis a vegyes házasságokat. Négy lányuk közül az egyik, anyai nagyanyám, bár egész életében járt baptista gyülekezetbe, csak 60-es éveiben keresztkedett újra, a gyermekkori református keresztség után. Nem is tudom, hogy a 94 évet élt dédmama még éppen megérte-e. Mindenesetre gyermekkoromban soha senkitől nem hallottam annyiszor a mondást, mint nagyanyámtól, hogy „Ne ítéld, hogy ne ítéltessél!”

A másik történet már gyermekkorom Budapesttől negyven kilométerre fekvő falujának baptista gyülekezetében történt meg. Egyebek mellett az, hogy anyám „felemás igában” élt, sokak szemét szúrta a gyülekezetben. Katolikus apámhoz még nem gyülekezeti tagként ment hozzá, hiszen csak évekkel születésem után, harmincas évei közepén keresztkedett újra, ő is reformátusból. (Református anyai nagyapám után ez természetes volt; Szabadszálláson keresztkelték meg.) Anyám újrakeresztelése idején még a falutól messze, egy tanyabokorban laktunk, később beköltöztünk, még később apám a faluban egy kisvendéglőben, magyarán kocsmában dolgozott. Hosszú viták után anyámnak is oda kellett mennie, nem csapos vagy felszolgáló volt, csak a konyhában alkalmazták, lángost sütött. Az egyik vasárnap — mindig csak a hónap első vasárnapján volt úrvacsora —, az úrvacsorát követő gyülekezeti óráról édesanyám sírva jött ebédelni a gondnoklakásba, ahol igen szerény körülmények közt laktunk. Semmit nem árult el. Furdalta az oldalamat a kíváncsiság, (tizenkét éves forma lehettem), mert bár rendszeresen hallgatóztam kívülről, hogy miről beszélnek

a gyülekezeti tagok, ez alkalommal semmi használható információ nem szűrődött ki a hangzavarból. Délután belopóztam az imaházba, és az egyik padban ott felejtve megtaláltam a jegyzőkönyvet. Ez még soha nem fordult elő. Természetesen elolvastam az utolsó lapnál, és ott tudtam meg, hogy anyukámat botrányos életvitele miatt, tudniillik, hogy a kocsmában dolgozott, az úrvacsorától való eltiltásra ítélték. Bizonyos idő után valahogy elérte, hogy otthagyhassa a kocsmát, és visszavették a gyülekezetbe.

Aki elszörnyülködik a szigoron, tudnia kell, hogy a nyomorult falu férfijainak nagy többsége súlyos alkoholista volt, igen sok volt a tüdőbeteg, és a problémák megoldásának rendszeres módja volt az öngyilkosság, önakasztással. A gyakori asszonyverés természetesen tartozott a családi élethez. Ebben a közegben a kocsmá, de még a lángos is, a bűn megtestesítője volt. (Egy öreg pünkösdi laikus igehirdetőre emlékszem, aki sokszor „bizonyosságot tett” arról, hogy bár rendkívül kívánja a lángost, mikor utaztában megcsapja orrát az illata, de nem megy be vendéglátóhelyre.) Azt is tudni kell, hogy anyám megfegyelmzése nem volt egyedi jelenség: effajta kérdések a modern világ beszüremkedése miatt állandóak voltak a gyülekezetben, mindenekelőtt a fiatalok dolgaiban. A szomszédos karizmatikus gyülekezet hatására a nők fejbekötése (mondanom sem kell, anyám nem kötötte be a fejét, amiért még később is volt, hogy egyszerűen lekurvázták, és kiköptek láttára), a fiúk hosszú haja — a beatnemzedéknél vagyunk —, a lányok nadrágviselete vagy a rövid szoknya, a rúzs és szemfestés, a könnyűzene hallgatása, a tánc (akár a polgári tánc is), a mozi, a tévézés, a vándorcirkusz előadása (ide nagyanyámmal lopóztunk el), mind állandó gyúanyagot biztosított a puskaporos „testvéri óráknak”. De sem az a falusi gyülekezet, sem másik közösség nem tudta, később már nem akarta kizárásokkal védeni belső határait, visszatartani a világba kikíváncozó fiataljait. Inkább a világot engedte be: ha nem is jellemző, hogy az evangelikál közösségek tagjai kocsmákban dolgozzanak, ma már biztosan nem zárnák ki anyámat, s az akkori súlyos bűnök jó része az ízlés kategóriájába tartozik, a könnyűzene meg egyenesen (a sikeres, a politikummal ügyesebben manipuláló karizmatikus-pünkösdi közösségek ellensúlyozására), az ún. discsóítás formájában mintegy-liturgikus normává emelkedett a hajdan puritán szabadegyházi gyülekezetekben is. Negyvenegynéhány év után már csak a korosztályom emlékszik a múltra, ha nem akar felejtani. Kiben milyen sebesülést okoztak az akkori kizárások. Szintén az Oral history-hoz tartozik, hogy fiatalként a jegyzőkönyvvezető magtalanságát ugyanúgy isteni büntetésnek tartottam, hogy képes volt leírni anyám kizárását — mintha csak ő hozta volna a verdiktet —, mint azt, hogy az az asszony, aki a gyülekezetben lehangosabban követelte anyám kizárását, néhány évre rá balesetben meghalt; csak akkor tudtam meg, hogy az imaházba több-kevesebb rendszerességgel járó apám titkos szeretője volt. Akkor is, amikor anyámat kizáratta. A reflektálatlan indulatokkal teli történet sötét bugyrai egy Hawthorne tollára illenek.

Skarlát betűk vérzenek a bűnösökön, és a büntetőkön is. Hetedíziglen.

Tartalomjegyzék

Tartalomjegyzék

Dezső Tamás: <i>A AFION könyvek elé</i>	5
Déri Balázs: <i>Conversio</i>	7
BEVEZETŐ ELŐADÁSOK	
Szűcs Ferenc: <i>A megtérés teológiatörténeti és rendszeres teológiai szempontból</i>	19
Kövecses Zoltán: <i>Megtérésmetaforák — kognitív nyelvészeti megközelítés</i>	25
Kelemen János: <i>A conversio poétikája: Dante</i>	33
Keserü Katalin: <i>Conversio a modern képzőművészetben. Teozófus művészet</i>	39
BIBLIAI ÉS KORA KERESZTÉNY MEGTÉRÉSNARRATÍVÁK ÉS ÉRTELMEZÉSEIK	
Barta Zsolt: <i>Egy találkozás visszhangjai Péter történetében</i>	61
Pecsuk Ottó: <i>A damaszkuszi út: megtérés vagy elhívás?</i>	69
Rényi András: <i>Befogadás testközelben. A conversio vallási tapasztalatának esztétikai közvetítése Caravaggio római Szent Pál-képén</i>	77
Lénárt Tamás: <i>A megtérés szövegnyomai. Mészöly Miklós: Saulus</i>	85
Heidl György: <i>Mária Magdolna megfordulása</i>	91
Hanula Gergely: <i>A katekumenek keresztelési előkészülete Jeruzsálemi Cirillnél</i>	101
Dejcsics Konrád OSB: <i>A megtérés narratívái IV–V. századi szerzeteselbeszélésekben</i>	109
AZ „IGAZ BETÉRŐK” — ÉS A KITÉRŐK	
Zsom Dóra: <i>Erőszakkal megkeresztelt zsidók (converso-k) az Ibériai-félszigeten</i>	119
Frank Tibor: <i>Asszimiláció és konverzió a XIX. század végi Közép-Európában</i>	127
Hetényi Zsuzsa: <i>„Egyszerre kint s bent egeret?” Orosz-zsidó írók identitásválságai/váltásai. Verziók a konverzióra</i>	135
Vincze Kata Zsófia: <i>Conversio és etnicitás a mai magyarországi zsidóságban</i>	149
MEGTÉRÉS ÉS TÉRÍTÉS AZ ISZLÁMBAN	
Maróth Miklós: <i>Az erőszak és a térítés Alfarabi politikai filozófiájában</i>	157
Vásáry István: <i>Az aranyhordai és iráni mongol uralkodók iszlámra térésének narratívái</i>	163
Hajnal István: <i>Munkában a misszió. A korai iszmá’ili misszió hittérítő tevékenységének jellemzői</i>	173
Péri Benedek: <i>Egy borissza költő megtérése. Egy XVI. századi török megtérésnarratíva</i>	189
Szombathy Zoltán: <i>Az áttérés mint etnikai kérdés. Vallás és etnikum összefonódása afrikai példák alapján</i>	199
Németh Pál: <i>Iszlám és térítés keresztyén szempontból átgondolva</i>	213
MEGTÉRÉS ÉS TÉRÍTÉS A HINDUIZMUSBAN, A BUDDHIZMUSBAN ÉS A SZIKH VALLÁSBAN	
Hidas Gergely: <i>Buddhista megtéréstörténetek</i>	221
Körtvélyesi Tibor: <i>Mára megtérése</i>	231
Kiss Csaba: <i>Sokkterápia: ki-, be- és megtérések a Matszjéndraszanhitában</i>	241
Dezső Csaba: <i>Az uralkodók személyes vallása és valláspolitikája az V–XI. századi Kasmírban</i>	247

Szántó Péter-Dániel: <i>A tantrikus buddhista megtérés társadalmi vonzatai a középkori Indiában</i>	253
Szegedi Mónika: <i>A nőstényördög megszelídül. Tibet megtérése</i>	261
Ruzsa Ferenc: <i>Miért nem léphet be a sűdra a szentélybe?</i>	283
Radnóti Alice: <i>Konverzió, kaszt és politika a mai Pandzsábben. A dérák és a szikh orthodoxya</i>	289
 A HITTÉRÍTÉS TECHNIKÁI A TÖRTÉNELEMBEN	
Kósa Gábor: <i>A kaméleon-misszió. A manicheus térítés technikái</i>	303
Voigt Vilmos: <i>Volt-e „Conversio Hungarorum”-szöveg?</i>	339
Salát Gergely: <i>A katolikus térítés Kínában. A Ricci-módszer</i>	345
 KONVERZIÓK A KÖZÉPKORI ÉS A KORA ÚJKORI EURÓPÁBAN	
Borbély Gábor: <i>Kilépés a struktúrákból: mendikáns szerzetesség. Aquinói Szent Tamás csatlakozása a dominikánus rendhez</i>	355
Boreczky Elemér: <i>John Wyclif „conversio”-ja. A természetes és a szellemi ember integritása és az új „communio”</i>	359
Ittész Gábor: <i>Megtért-e Luther 1517 előtt? A „toronyélmény” mint reformációtörténeti probléma</i>	369
Ferencz Győző: <i>John Donne és a konverzió paradoxona</i>	381
Szentmártoni Szabó Géza: <i>Balassi Bálint conversio-ja</i>	393
Koltai Kornélia: <i>Péchi Simon. Egy rendkívüli szombatos tipikus szombatos életútja</i>	411
Orlovsky Géza: <i>A gyülekezeti énekléstől a vallásos költészet felé</i>	419
 A VALLÁSI MEGÚJULÁS ALAKZATAI A KORA ÚJKORTÓL MÁIG	
Bollobás Enikő: <i>Az amerikai megtéréstörténetek performatív retorikája</i>	429
Iványi Gábor jr.: <i>Egyház, megtérés és (civil) társadalom John Wesley-nél</i>	439
Rákóczi István: <i>Az indián pajé, a jezsuita atya, a protestáns lelkipásztor és az evangelizáló prédikátor. Missziós stratégiák a modernkori Brazíliában az indiánok között</i>	449
Szalai Miklós: <i>A vallási hagyomány megmerevítése a modernitással szemben. A protestáns fundamentalizmus tanítása a Biblia inspirációjáról</i>	457
Szigeti Jenő: <i>Megtérési mozgalmak a XIX. századi magyar vallásosság hátterén</i>	465
Rajki Zoltán: <i>Megtéréstípusok az ezredforduló Magyarországon</i>	473
Benke László: <i>Magánmítoszok. A lelkiút-narratíva és a bibliaértelmezés új változatai az Újvilágban</i>	481
Birtalan Ágnes: <i>Vallási stratégiák Mongóliában az 1990-es politikai változásokat követően. (Kereszténység és iszlám)</i>	489
 MEGTÉRÉS/ÁTTÉRÉS AZ EGYHÁZJOGBAN/VALLÁSJOGBAN	
Turán Tamás: <i>A zsidóságba való betérés érvénytelenítésének problémája a zsidó vallásjogban. Történeti-kritikai áttekintés</i>	503
Balázs Gábor: <i>A betérés intézményének válsága a mai Izraelben</i>	521
Abdul-Fattah Munif: <i>Betérés és áttérés az iszlám jogban</i>	525
Juhász-Laczik Albin OSB: <i>Megtérés a katolikus egyházjogban</i>	529

APOSZTÁZIA, HITEHAGYÁS ÉS VALLÁSTALANSÁG

Ludassy Mária: <i>Rousseau konverziói. A savoyai vikárius vallásától a lengyel nemzeti hitvallásig</i>	537
Péter Ágnes: <i>Percy Bysshe Shelley romantikus ateizmusa</i>	543

EXCOMMUNICATIO ÉS ABSOLUTIO

Földvály Miklós István: <i>A Hartvik-agenda kiközösítési és visszafogadási rítusainak szerkezete és eredete</i>	551
Bárh Dániel: <i>„Ritus absolvendi ab excommunicatione”. A kiközösítettek feloldozásának kora újkori rítuselemei</i>	565

ÍRÁSOK MEGTÉRÉSRŐL ÉS KIZÁRÁSTÓL

Tatár György: <i>Isten megtérése</i>	575
Déri Balázs: <i>„Vessétek ki azért a gonoszt magatok közül” — „Ne ítélj, hogy ne ítéltessél”</i>	583

Tartalomjegyzék	589
-----------------------	-----

