
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XII. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2016

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenkettedik évfolyam, 2016/1. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Kiadja: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest,
együttműködésben a Magyar Vallástudományi Társasággal
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Főszerkesztő-helyettes: Horváth Orsolya

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

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

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

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Sepsí Enikő
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Tel.: 267-5979
harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

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

TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: A tizenkettedik évfolyam kezdetén	5
---	---

TANULMÁNYOK

KUSTÁR GYÖRGY: Gerd Theissen és az elmélet. A teoretikus tisztázatlanság veszélyei	9
CSIZY KATALIN: Böjtölés, aszkézis a pythagoreus hagyományban	32
SPANNRAFT MARCELLINA: A hajnal képei a magyar költészetben	42
VERESS DÁVID: „Bölcs történeti feljegyzések” Bevezető tanulmány az Islendingabókhoz	55

FORRÁS

ARI PORGILLSON: Islendingabók. Az izlandiak könyve Fordította: Veress Dávid	75
--	----

DISPUTA

HOVÁNYI MÁRTON: <i>A Karamazov testvérek</i> olvasatai. Válasz Adamik Tamás kritikájára	99
--	----

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

VOIGT VILMOS: Peirce módszere és kiterjesztése a vallás szemiotikájának alapfogalmaira	103
--	-----

HÍREK	115
-------	-----

RECENZIÓK	125
-----------	-----

A TIZENKETTEDIK ÉVFOLYAM KEZDETÉN

S. SZABÓ PÉTER

A Vallástudományi Szemle című folyóiratunk 2016-ban működésének tizenkettedik évfolyamát kezdi meg. Ennek az évfolyam-kezdetnek vannak olyan aktualitásai, amelyekről feltétlenül tájékoztatni szeretném a folyóirat olvasóit. Ezek az aktualitások lényegüket tekintve alapvetően pozitívak. Mindenekelőtt az tölt el bennünket megnyugvással, hogy – a folyóirat és a Károli Gáspár Református Egyetem sikeres pályázatai révén – 2016-ra is rendelkezésre állnak azok az anyagi eszközök, melyek lehetővé teszik, hogy négy magyar és egy angol nyelvű számot kiadhassunk.

Az angol nyelvű szám megjelentetéséhez a következőket fűzném hozzá. Volt már egy angol nyelvű számunk – Science of Religion in Hungary, Budapest, 2011. – de ez egyszeri kiadvány volt, a Nemzetközi Vallástörténeti Társaság Budapesten tartott konferenciájára készült. Most viszont egyre határozottabban azzal szembesülünk, hogy évről-évre folyamatosan készül a vallástudományt művelők műhelyeiben több színvonalas angol nyelvű írás, amelyeket érdemes megjelentetni. Egyértelműen a vallástudomány művelése nemzetközi folyamatába való bekapcsolódás igényéről van szó, amelynek folyóiratunk szívesen helyt ad, sőt ösztönöz. A hozzánk érkező írások egy része már megmérettetett valamilyen nemzetközi fórumon, más részük most készül erre, esetleg előmunkálat ilyen célokra. A folyóirat angol nyelvű száma így tehát egyfajta hídfőt képez, mely a vallástudomány nemzetközi áramába való bekapcsolódást segíti elő szerzőink számára. De egyben külföldi szerzők, tudósok írásai bemutatkozásának is színtere, hozzájárulva így egy széleskörű eszmecseréhez, tájékozódáshoz, esetleg vitához. Angol nyelvű számaink előzetes koncepciójában egyelőre évi egy szám megjelentetését tervezzük. Mivel ily módon egy-egy szám egy esztendő termését gyűjti össze, karaktere supplement jellegű, nincsenek külön rovatai, egyfajta összegzése a hazai kutatómunkának, annak nemzetközi tájékozódását, diskurzusát is átfogva. Megjelenését is általában az év utolsó hónapjaira tervezzük. Reményeink szerint a Vallástudományi Szemle című folyóirat angol nyelvű számaival is elnyeri szerzőink és olvasóink tetszését és megfelelő színvonalon elégti ki a hozzá fűződő igényeket, elvárásokat.

A megnövekedett feladatok miatt bővítenünk kellett a folyóirat szerkesztőségét. Amint az az impresszumból is látható – kiadóink a KRE és a KRE BTK, valamint

a L'Harmattan Kiadó vezetésének javaslatára, a folyóirat Szerkesztő Bizottsága és Szerkesztősége egyetértésével – Horváth Orsolya egyetemi docens, a KRE BTK Szabadbölcsházi Tanszéke helyettes vezetője főszerkesztő-helyettesként kapcsolódik be a folyóirat munkájába, és ezzel egyidejűleg – Hoppál Mihály, Kovács Ábrahám és Mezei Balázs mellett – az angol nyelvű számok szerkesztésébe.

Ennyit az új mozzanatokról, változásokról. A folyóirat egyébként továbbra is az alapvető célkitűzéseknek megfelelően folytatja munkáját. Mostani számunk némileg még a múlt évi folytatása. Csízy Katalin és Spannraft Marcellina tanulmánya még a „károlis” számba érkezett. Veress Dávid tovább szélesítette az izlandi kereszténység kezdeteire irányuló kutatásait. Hírt adunk a Lélekenciklopédia című nagylélegzetű vállalkozás lényegéről, amelynek anyagai feltehetően a jövőben is megjelennek majd a folyóirat lapjain. Tervezzük a KRE műhelyeinek jellemzése után más egyetemek vallástudományi képzést végző műhelyei bemutatását is, Kustár György tanulmánya már ezt a törekvést tükrözi.

TANULMÁNYOK

GERD THEISSEN ÉS AZ ELMÉLET

A teoretikus tisztázatlanság veszélyei

KUSTÁR GYÖRGY

Gerd Theissen hat ein beeindruckendes System aufgebaut, in dem er religionstheoretische, soziologische, religionspsychologische Modelle zu einer Synthese bringen konnte. Dieses Bau macht Theissen fähig über das Gotterlebnis Jesu in Zusammenhang mit dem von Jesus auf die Jüngern übertragenden Charisma und der Entwicklung des Urchristentums sprechen. Überdies kann er die ungebrochene, von Jesus selbst zum blutenden Christentum spannende traditions-geschichtliche Kontinuität zwingend demonstrieren. Dieses System hat aber schwere philosophische-theologische Inkonsequenz, die die konkreten Konklusionen tiefgreifend beeinflussen. Weil Theissen einerseits das „spezifisch Christlich“, was als hermeneutische Leit-faden dienen könnte als unerwünschte Prämisse ausschließt, liest andererseits die Voraussetzungen den von ihm benutzten theoretischen Modelle zur Geltung kommen, und ersetzt unbewusst die spezifisch religiöse Motive mit psychologischen, soziologischen, und philosophischen Faktoren.

Gerd Theissen, jelenleg a heidelbergi teológia újszövetségi tanszékének emeritusz professzora, alapjaiban kísérelte meg átgondolni a bultmanni hermeneutikát, és továbbfejleszteni a formatörténeti módszert annak előfeltevéseivel együtt, mégpedig a szociológiai hermeneutika irányába. Ennek érdekében olyan tudományágak elvi és gyakorlati eszköztárához nyúl, mint például a vallástörténet, pszichológia, szociológia, vallásfilozófia. A jelen tanulmány éppen azt a kérdést feszegeti, hogy ezek az elméletek mennyiben illeszthetők ellentmondás-mentesen egymás mellé, és hogy Theissennek magának mennyire sikerül szintézist teremtenie. A vizsgálat következtetése szerint nem jár sikerrel, és a különböző elméletek alap-premisszáinak ütközése következtében, valamint a súrlódási pontok filozófiai-hermeneutikai vizsgálatának elmaradása miatt alapvető és elméletét minden szinten befolyásoló kérdésekben nem tud dűlőre jutni.

I.

A történeti Jézus-kutatás már szimbolikusnak tekintett kezdete, azaz Reimarus Jézus-könyve (*Von dem Zweck Jesu und seiner Jüngen* - 1778) óta feloldhatatlannak tűnő apóriába bonyolódott: a történetileg hozzáférhető Jézus ettől kezdve a keresztyén egyház Krisztusának ellenségévé vált. A kutatást mindmáig ez az apória határozza meg. Történetek különböző kísérletek – és a dialektika teológia sem kivétel ez alól – arra nézve, hogy ezt a Lessing nyomán „ronda árok”-nak nevezett törésvonalat áthidalják. Noha alapvetően őt is ez a probléma mozgatja¹, Gerd Theissen új irányból közelít a kérdéshez. Számára a hagyománytörténeti dilemma másodlagos, még ha nem is érdektelen. „Kutatásunk ugyanis *feltételezi* a kontinuitást Jézus és a Jézus-mozgalom között, és ilyen módon lehetőséget ad rá, hogy a Jézus-mozgalommal kapcsolatos felismerésekből visszakövetkeztessünk magának Jézusnak az alakjára.” – írja.² Theissen eköré a feltételezés köré épülő modelljét Frank Holzbrecher olyan úttörő megoldásként üdvözli, amely kijutás lehet a történeti-Jézus kutatás „árkából”, ugyanis szerinte a Jézussal induló karizmatikus mozgalom olyan szociológiai indíttatású teória, mely az őskeresztyén mozgalmat az alapítójától a második századi megszilárdult keresztyénségig a maga *töretlen kontinuitásában* teszi kimutathatóvá.³ Ezzel együtt jár egy olyan elméleti előfeltevés-rendszer is, mely képessé teheti a kutatót az evangéliumi hagyományanyagok új összefüggésbe illesztésére, olyanba, melyet a formatörténeti vagy redakciótörténeti szemlélet még nem látott. Bultmann és Dibelius, Karl Ludwig Schmidt irodalom-kritikai eredményeire támaszkodva és azt továbbfejlesztve töredékesnek, és az ösgyülekezetek szituációjában gyökerezőnek tartotta a hagyomány legnagyobb részét.⁴ Theissen a hagyománynak legalább egyik markáns

¹ Két alapos fejezetben ismerteti a kutatás módszertani elveinek változását, és a kutatás jelenlegi kritériumait CZIRE Szabolcs: *A történeti Jézus. A kutatás múltja és jelene*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2009, 32–108, 151–194. Gerd Theissen maga is ezt a rést kívánja áthidalni. ld. Gerd THEISSEN: „Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research: or, My Attempt to Leap across Lessing’s Yawning Gulf”, in *Scottish Journal of Theology*, XLIX. évfolyam, 1996/2, 147–176, itt 155.

² Gerd THEISSEN: *A Jézus-mozgalom – Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, Kálvin Kiadó, Bp., 2006, 20. – kiem. K. Gy.

³ Frank HOLZBRECHER: *Paulus und der historische Jesus – Darstellung und Analyse der bisherigen Forschungsgeschichte*, Francke Verlag, Tübingen, 2007, 90.

⁴ Rudolf BULTMANN: *Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1995¹⁰, és Martin DIBELIUS: *Formgeschichte des Evangeliums*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1933. A formatörténeti módszer történetének alapos ismertetéséhez ld. Martin J. BUSS: *Biblical Form Criticism in its Context*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 274), Scheffield, 1999, ill. BULTMANN: *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, in *Uö: Glauben und Verstehen*, J.C.B. Mohr, Bd. IV, Tübingen, 1954, 1–41.

vonulatát viszont egészen Jézusig visszavezethetőnek látja, és magát a jézusi *Sitz im Leben*-t is komolyan veszi.⁵

A JÉZUS-MOZGALOM MINT A KONTINUITÁS KULCSA

Theissen szerint a Jézus korabeli zsidó társadalom két krízis között él. I.e. 4-ben, Nagy Heródes halála után zavargások törnek ki, Simon és Athrongész királyi aspirációit a rómaiak fojtják vérbe. Nagy Heródes fiának, Archelaosznak a bukása után (Kr.u. 6.) Galileai Júdás vezetésével a rómaiaknak fizetendő adó ellen tüntető teológiai mozgalom szerveződik, melynek hatása egészen a 64-ben kirobbanó zsidó háborúig befolyásolja a zsidó gondolkodást. A másik pólus az eleddig hatásában alulértékelt „Caligula-krízis” 39-40-ben, amikor Gaius császár megpróbálta saját szobrát felállíttatni a szentélyben. Ez hatalmas ellenállást szült, és jelproféták megjelenését eredményezte.⁶ A két esemény közt viszont viszonylag békés időszak uralkodott. A háborúk nélküli állapot Theissen szerint persze nem jelentette a konfliktusok hiányát. Ebben az intervallumban is komoly lappangó feszültségek fedezhetők fel a profitáló és produkáló társadalmi rétegek, a város és a vidék, az idegen és a hazai uralmi struktúrák, a hellenista és zsidó kultúra között. Fegyveres harcok helyett a küzdelem a *szimbólumok* szintjén zajlik. „A zsidó-palesztin társadalom krízise a vallási és társadalmi élet új útjainak keresésére ösztönzött.”⁷ Ennek az ösztönzésnek a nyomán jön létre a Jézus-mozgalom, a galileai származású Jézus, az első zsidó vándorkarizmatikus munkássága révén.⁸ Ez a mozgalom a társadalmi

⁵ A bultmanni és dibeliusi eredményeknek nem az a kifutása, hogy nincs eredeti jézusi hagyományanyag, hanem az, hogy ez a jézusi kontextus érdektelen, mivel a lényeg az az összefüggés, melyben a hagyomány jelentőssé válik. Ez pedig az ösgyülekezet situációja. Leegyszerűsítő például Edgar V. McKnight: *What is Form Criticism*, Fortress, Philadelphia, 1969, 33–38, kül. 33, aki szerint a formatörténeti módszer eredménye, hogy nincs jézusi anyag a birtokunkban, és újabban például Richard BAUCKHAM kritikája is: *Jesus and the Eyewitnesses*, Eerdmans, Grand Rapids, 2006, 10. fejezet, aki szerint a formatörténetet nem érdekli a hagyomány. Ennek épp ellenkezője igaz: a hagyomány fontos, csak éppen abból a szempontból, hogy mennyiben tükrözi a megdicsőült Krisztust. Csak egy hely Bultmantól: amikor a jézusi szavakat elemzi, arra a következtetésre jut, hogy Jézus rabbi volt, aki „rabbiként tanított, «tanítványokat» gyűjtött, és vitázott”. Csakhogy a végső redakció felől nem ez a fontos, hanem ahogyan őt a követői látták: Messiásként valamint felmagasztosult Krisztusként. ld. BULTMANN (1995¹⁰): 52–55.

⁶ THEISSEN (2006): 105–106, Gerd THEISSEN: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, (NTOA 8), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1989, 133–161, 215–232.

⁷ THEISSEN (2006): 237.

⁸ Theissen egyetlen lehetséges párhuzamot talál a jézusi vándorkarizmatikusságra, Galileai Júdást, akit szintén „tanítónak” neveztek. THEISSEN (2006): 39. vö. Gerd THEISSEN – Anette MERZ: *Der historische Jesus*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1997, 198–200.

krízisre nem a hatalom, „hanem az értékek forradalmával reagált, az értékek és magatartásformák megváltoztatásának a szándékával, és céljainak elérése végett radikálisan erőszakmentes stratégiát követett.”⁹ Jézus üzenetének középpontjában Isten Országának radikális meghirdetése állt, mely alapvető változást ígért, olyan módon, hogy a társadalom marginális helyzetben lévő tagjainak arisztokratikus értékeket tulajdonított, így számukra is megnyitotta az érvényesülés lehetőségét.¹⁰ Ehhez Jézus maga is marginalizálttá, a társadalom peremterületén élővé vált. Jézus – a primer karizmatikus – életformájához igazodva az első követők ugyanazt a radikális etikát tettek magukévá: felvállalták a vagyontalanságot, a család és házasság-nélküliséget, és a védtelenséget.¹¹ Ők a „szekunder karizmatikus” réteg.¹² Jézus prédikációja hatására emellett kialakulnak olyan helyben lakó mikro-közösségek (*familia Dei*), melyek nem vállalják a vándor-életformát. Ezek a lokális gyülekezet-csírák alkotják a „tercier karizmatikusok” körét. Gyülekezetekké szerveződve folyamatosan erősödnek, mígnem az első század végére alapvető változásokon mennek keresztül: új, kevésbé radikális, a városok életmódjához jobban alkalmazkodó ethoszt és saját lokális tekintélyeket nevelnek ki, akik idővel konkurenseivé válnak a gyülekezet-alapító vagy -vezető vándor-karizmatikusoknak.¹³ A második században népszerű irat, a *Didaché* Theissen szerint például már tipikusan ezt a képet mutatja: a vándortanító tekintélye magas (tanítását úgy kell fogadni, mint az Úr szavát), de ha túlságosan pénzsóvárnak vagy anyagiásnak mutatkozik, a gyülekezet saját belső mércéje alapján meg lehet tagadni vele a közösséget.¹⁴

⁹ NÁNAI László Endre: „Gerd Theissen: A Jézus mozgalom”, in Lelkipásztor, LXXXIII. évfolyam, 2007/5, 182.

¹⁰ THEISSEN (2006): 104, 239–286.

¹¹ Mt 10,5kk – a kiküldetési parancs. vö. THEISSEN (2006): 64; a vándorradikalizmus életformájának kifejtője egy ferences szerzetes, M. Tiwald: *Wanderradikalismus*, Frankfurt, 2002. ld. még THEISSEN (1997a): 316–318. A tézis legalaposabb kritikusa Theissen amerikai kollégája, Richard A. HORSLEY: *Sociology and the Jesus Movement*, Crossroad, New York, 1989.

¹² THEISSEN (2006): 32.

¹³ Uo. 85. Az ezzel kapcsolatos kritikát ld. KUSTÁR György, *Theissen és a kettős morál*, megjelenés alatt.

¹⁴ Didache XI, 4. THEISSEN (2006): 19. – Az ezzel kapcsolatos vitát, hogy a Didaché mennyiben a vándorradikalizmus tézisére, és mennyiben egy inkább helyben lakó és csak kisebb körutakat megtéző prófétákra vonatkoztatható, ld. W. STEGEMANN: „«Hinterm Horizont geht's weiter». Erneute Betrachtung von Gerd Theissens These zum Wanderradikalismus der Jesusbewegung”, in Peter LAMPE – Helmut SCHWIER (szerk.): *Neutestamentliche Grenzgänge – Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißens* (NTOA 75.), Vandenhoech&Ruprecht, Göttingen, 2010, 75–96, és Jonathan A. DRAPER: „Weber, Theissen and „Wandering Charismatics” in the 'Didache' (Following Adolf von Harnack's Theory of the Emergence of Early Catholicism)”, in *Journal of Early Christian Studies*, John Hopkins Press, VI. évfolyam, 1998/4, 541–576.

Az új elmélet nagyigényű, mivel a Jézusi mozgalom teológiája és a páli teológia közti diszkontinuitást is fel kívánja oldani. Mégpedig azáltal, hogy a vándor-karizmatikus és a letelepedett életformát két különböző társadalmi miliőben hatékony, de egymásnak részben megfeleltethető ethosznak tekinti. Az elmélet alapján a Palesztinában és Szíriában létrejött kisebb lokális-csoportokban huzamosabb ideig nagyobb tekintélye maradt az őket látogató igehirdetőknek, mint a hellenizált nagyvárosokban. A hellén nagyvárosi miliő hatására viszont az itt megalapuló gyülekezetekben idővel átalakulnak a szerepek. A közösségek egyre inkább a belső viszonyokra (gyülekezetszervezési problémákra és helyi tekintélyi kérdésekre) kezdenek koncentrálni, a vándortanítók befogadása és a vándorkarizmatikus etika helyett.¹⁵ Mivel pedig a keresztyénség dominanciája visszafordíthatatlanul vidékről városra, alsóbb társadalmi rétegekről a műveltebb közegre, a feszültségekkel teli palesztinai milióból a békés berendezkedésű Római birodalomba tolódik át, a változás nyomot hagy az igehirdetésben és a hagyomány *tartalmában* is. Ez azt eredményezte, hogy bizonyos elemeket (kizárólag zsidó közegben értelmezhető fogalmakat) egyszerűen nem emelnek át a pogány-keresztyéneknek szóló üzenetbe.¹⁶ Ilyen például a Tóra jézusi radikalizálása és az Isten Országá teológiája, melynek a hellenizált városi gyülekezetekben érthetően nem volt gondolati bázisa, de átütő ereje sem. Ha Pál teológiáját, vagy az evangéliumok végső formáját vizsgáljuk, és közben a hagyományrétegek teológiai sajátosságait és korát figyeljük, megrajzolhatóvá válik egy folyamat, mely láthatóvá teszi az őskeresztyénség átalakulását. Az átalakulás folyamata ugyanakkor nem egyszerűen a hagyomány különböző állapotait jelöli, hanem különböző hagyományozó csoportok sajátos *szemléletének* a lenyomata. Minden radikális felszólítás a legkorábbi hagyomány része, melyet azok a vándorkarizmatikusok (a tanítványi kör és Pál) őriznek meg, akik Jézus radikális, mindennel szakítani kész otthontalanságát, vagyontalanságát és nőtlességét választották. Az enyhébb, családbarát, és társadalmi pozíciókkal szemben elfogadóbb hagyomány azoknak a köréből származik, akik a gyülekezetek családos, vagy vagyonos tagjaiként nem tehették meg, hogy lemondanak. Persze ebben a közösségi orientációjában is mindvégig megmarad a jézusi felszólítások radikális éle: immár a vagyon, család és otthon elhagyására való *készségként*, a világi javaktól való távolságtartás ideáljában.

¹⁵ THEISSEN (2006): 291.

¹⁶ HOLZBRECHER (2007): 91.

II.

A „Jézus-mozgalom szociális víziója” című fejezet bevezetőjében Theissen azt állítja: „Egy szociális analízis rá tud világítani vallásos jelenségek genezisére, ezzel azonban nem ad magyarázatot hatásukra. Valami, ami szociális okokból jön létre, ezektől függetlenül is továbbhagyományozódhat.”¹⁷ Ennek a további vizsgálódás mottójául szolgáló mondatnak a háttérét a vallással kapcsolatos definíciója nyújtja.¹⁸ Szerinte „[a] vallás olyan kulturális jelrendszer, amely azt ígéri, hogy megfelelően egy végső valóságnak, meggyerhető az élet.”¹⁹ Tehát a vallások egyfelől *szocio-kulturális* jelrendszerek; „[t]örténetük szorosan kötődik követőik csoportjainak történetéhez. [...] Egy jelenség ugyanis csak úgy működhet, ha azt egy egész embercsoport vagy közösség anticipálja.”²⁰ Mivel azonban a korabeli Izraelben a vallás az élet és társadalom egészét áthatja, a vallás másfelől a „társadalom alapfeladatainak megoldásához nyújtott” alternatív módszer, amely révén egy megrendült társadalmi rendszer stabilizálhatja magát, tagjainak integrációja és a konfliktusok leküzdéséhez nyújtott eredményes viselkedés-repertoárok révén.²¹ Társadalom és vallás dinamikus viszonyban áll: a Jézus-mozgalmat a társadalom *anómiá*-ja hívja életre, és a vízióját az erre a válságra adott válaszként kell értelmezni.²² Theissen ebben az összefüggésben a Jézussal induló mozgalmat az „értékek forradalmának” nevezi, vagyis egy olyan sajátos zsidó megújulási mozgalomnak, mely nem politikai vagy katonai erővel, hanem, ahogy említettük, bizonyos értékek ártértékelésével, azaz szimbolikus módon veszi fel a harcot a korszak erjedést okozó erőivel. A mozgalom „keresztyénsségge” alakulása a társadalmi jelrendszer megváltozásával párhuzamosan folyik, a zsidóság saját szimbólum-rendszerének átformálódása révén. Amikor jelrendszerként definiálja a vallást, Theissen részben a neokantiánus Ernst Cassirer-t követi, aki a vallást a nyelv sajátos szerkezetű beszédformájának

¹⁷ THEISSEN (2006): 240.

¹⁸ Gerd THEISSEN: *Az első keresztyének vallása – Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*, Kálvin Kiadó, Bp., 2001, 15-42. Nem ebben a munkában fejt ki az alapelveket, azok korábbi műveiben jelennek meg: Uő: „Theoretische Probleme religionsgeschichtlicher Forschung und die Analyse des Urchristentums”, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 16, 1974, 35-56.; Uő: *Die sociologische Auswertung religiöser Überlieferungen: Ihre methodologischen Probleme am Beispiel des Urchristentums*, in *Kairos*, XVII. évfolyam, 1975, 284-299. A tanulmányok együtt: Gerd THEISSEN: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1989⁴ (1989b).

¹⁹ THEISSEN (2001): 17.

²⁰ Uo. 24. (kiemelés az eredetiben)

²¹ THEISSEN (2006): 13, THEISSEN (1989⁴): 31-32.

²² Ez az értelme annak a mondatnak, mely szerint a vallás létrejöhet tőle független okokból. vö. THEISSEN (2006): 25.

tartja²³, részben pedig George A. Lindbeck rendszeres teológus dogma-értelmezését. Cassirer szerint a világra vetett pillantást egy formális szabályrendszer irányítja és az érzetek sajátos jelrendszerben fogalmazódnak meg, amely mintegy az ember és a világ közé ékelődik.²⁴ Ez a jelrendszer azonban nem tesz lehetővé ontológiai kijelentéseket, hanem funkcionális és strukturális jelentésszervező szerepe van, az észlelt befogadásának keretét és szűrőjét nyújtva.²⁵ A cassireri elmélet kanti alapon tagadja a megismerhetővel való közvetlen találkozást, mivel eszerint a megismerhető már eleve a „lélek” formális kategóriáinak rendszerébe ágyazva alkotja az ismeret „tárgyát.” A vallási formák elemzése következképp nem lehet eredet-orientált, mivel az „önmagában vett” tények megismerhetetlenek, pusztán a tapasztalatból származó konstrukciók feltárhatók, azok a jelentésstrukturák, melyeket mi tulajdonítunk a tapasztalatoknak.²⁶ Lindbeck szerint pedig a tan olyan nyelvhez hasonló struktúra, mely kulturálisan meghatározott elemekből épül fel, és szerveződik egy jelenségeket leírni képes rendszerré.²⁷ Lindbeck számára nem a dogmák tartalma, mint inkább viselkedés-szabályozó elvei fontosak. „Kulturális-nyelvi szempontból [...] a vallás elsősorban átfogó értelmezési közeg (*interpretative medium*) vagy kategorikus keret, amelyen belül az ember bizonyos tapasztalatokat átél, és bizonyos kijelentéseket tesz.”²⁸ Theissen ezt a koncepciót fejleszti tovább: ha a vallásról beszélünk, akkor a vallási szimbolikus forma szervezi és fejezi ki egyfelől a vallásos tapasztalatot, másfelől pedig a vallásban kimondottat. Számára a vallás „kulturális fenomén, azaz se nem kizárólag természetes, se nem természetfeletti jelenség. A „kulturális” jelleg azt jelenti, hogy minden vallási jelbeszédet az ember alakítja, függetlenül attól, hogy a vallások önmagukat isteni cselekvés következményeinek tekintik.”²⁹ A jelrendszer három összetevő: a mítosz, a rítus és az ethosz kombinációjaként fejeződik ki. A vallásról mint jelrendszerről alkotott sajátos felfogás ártértékeli a genezis dilemmáját is: a vallás ugyanis olyan jelrendszer, mely

²³ THEISSEN (2001): 19, vö. ERNST CASSIRER: *Philosophie der symbolische Formen* I-III, Darmstadt, 1953-54.

²⁴ HANS JÖRG SANDKÜHLER - DETLEV PÄTZOLD (szerk.): *Kultur und Symbol – Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, J.B. Metzner Verlag, Stuttgart/Wiemar, 2003, 19, és 70-82.

²⁵ Cassirer Heidegger kritikájához ld. MARKUS HÖFNER: *Sinn, Symbol, Religion*, (Religion in Philosophy and Theology 36), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, 27-30.

²⁶ HÖFNER (2008): 40, SANDKÜHLER – PÄTZOLD (2003): 27.

²⁷ GEORGE A. LINDBECK: *A dogma természete: Vallás és teológia a posztliberális korban*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1998.

²⁸ LINDBECK (1998): 136. Ez azt is jelenti, hogy „a vallás maradandó és dogmatikailag jelentős vonását nem a tételesen megfogalmazott igazságokhoz köti, még kevésbé a belső tapasztalatokhoz, hanem ahhoz a történethez, amelyet elbeszél, és ahhoz a nyelvtanhoz, amely meghatározza, hogy a történetet hogyan beszéljük el és hogyan használják.” (uo.) Ehhez kapcsolja még Clifford Geertz szemiológiai kultúraelméletét.

²⁹ THEISSEN (2001): 24.

a társadalmi működés jelrendszerének egészébe, mint annak rész-egysége tagoldódik bele, és már eleve meghatároz.³⁰ Ez a szimbolikus, vagy mitikus jelrendszer a kultúra jelrendszerének egy szegmense, mely, ha hihetünk Cassirernek, akkor ugyanazoknak az átfogó formális szerkezeteknek a keretein belül helyezkedik el, mint a többi.³¹ A rendszeren belül a vallás *quasi* önálló jelrendszer, melynek sajátos belső törvényszerűségei és elemei vannak. Ha ez így van, és ezen a ponton Thiessen a cassirer-i logikát maga mögött hagyja és a vallásszociológia érveit használja, akkor a vallás világa a kulturális rendszerek megbomlásainak és újjáépüléseinek dinamikáját és tagjai életformájának változásait követi létében és kifejezőmódjában. A vallás születik, és elpusztul, ahogy egy bizonyos társadalmi jelrendszer kialakul, eléri kidolgozottságának legösszetettebb állapotát, majd lehanyatlik és megszűnik.³² A vallás tehát a társadalom sajátos kérdéseink és problémáinak összefüggésében létezik, sorsa az őt körülvevő és tápláló miliőtől függ.

A VALLÁSI ÉS SZOCIOLÓGIAI ISMERETELMÉLET FESZÜLTSGE

A fenti vallásfogalom messze nem problémamentes. Szociológia és a vallás egymásba illesztése komoly buktatókat rejt; és nem csak abban a formájában, melyben azokat Theissen harmonizálni igyekszik. Elméletben ugyanis az a kimondott alapfeltevés munkál, hogy a keresztyénséget, mint új vallást a társadalom *anómiá*-ja gerjeszti, és ezen belül egyfajta válaszként kell értelmezni.³³ Ez részint azzal a problémával jár, hogy a vallás keletkezésére vonatkozó elmélet a szociológiai és pszichológiai magyarázatok felügyelete alá kerül, vagyis redukcionistaává válik. Mindeközben pedig újratermelődik a vallás eredetének a dilemmája is, melyet érdemben meg kell válaszolni. Másfelől a vallás alaptapasztalata a szimbolikus formák dimenziójába tevődik át, vagyis a vallásos közösség sajátos képi és nyelvi rendszerébe. Ez az elmozdulás óhatatlanul is azzal jár, hogy a sajátosan vallásit a befogadói közeg

³⁰ Ernst CASSIRER: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Bruno Cassirer, Berlin, 1929.

³¹ Ernst CASSIRER: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 1956, 209–210.

³² THEISSEN (2001): 24.

³³ Uo. 25, Gerd THEISSEN: *Argumente für einen kritischen Glaube*, Kaiser Verlag, München, 1978, 20–22. Ezeknek a téziseknek a megismétlése in Gerd THEISSEN: *Von Jesus zur urchristlichen Zeichenwelt – Neutestamentliche Grenzgänge im Dialog*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2011, melyben a Peter Lampe és Helmut Schwier által kiadott kötetben (*Neutestamentliche Grenzgänge – Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theissens*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2010.) foglalt tanulmányokra válaszol. kül. 147–152, 169–178, és 188–237.

értelemadó formáiban keressük, és nem a tapasztalat kezdőpontjában.³⁴ Ebben az esetben viszont érdektelenné válik a vallás létrejöttének kérdése. Theissen azonban, bár érzékeli a problémát, úgy tűnik, nem dönt a két elmélet közt. Az egymásnak feszülő ismeretelméleti teóriák kibékítésének szándékával Theissen bevezeti a „hatás” (*Wirkung*) fogalmát. Célja a kauzális logika feloldása egy okot és okozatot egymástól eltávolító összefüggés megteremtése érdekében. Ezzel a döntéssel azonban inkább csak bizonytalanságot eredményez. Megkülönböztetésekének logikája ugyanis mindvégig a keletkezés kérdésének körén belül marad. „A dolog létrejöttét és érvényességét meg kell különböztetni egymástól”³⁵, - vallja - mivel még lehet igaz a vallás attól, hogy *gazdasági, politikai vagy társadalmi hatások hozzák létre*.³⁶ Theissen máshol, a marxista elmélettel vitázva még radikálisabban fogalmaz: „[...] ami egy sérült életből keletkezik, nem feltétlenül kell kárt okozzon. Az immunrendszer a betegségek révén keletkezik, azért, hogy később megőrizze az egészséget. Nem lehetséges-e, hogy a vallás ugyan az emberi élet deformációiból keletkezik, anélkül, hogy minden következményében muszáj legyen deformált hatást okoznia?”³⁷ Ezzel a határozott élel megírt gondolatlan kapcsolatban csak az nem világos, hogy miért fontos a „vallás mint betegség” tézissel szembeni apológia, és hogy Theissen hol érzi támadva magát. Mert ha a vallás szimbólumrendszer, melyben a szimbólumok egymást támogatva és egymásra utalva hoznak létre strukturális jelentésmezőt, vagyis a rendszerben a vallás létrejöttének kérdése nem kell felmerülni, akkor miért szükséges a marxista elméleti redukcióval szemben állást foglalni, ráadásul engedményeket téve a marxista valláselmélet alapfeltevésének? Másfelől, ha „ok és következmény” szétválasztható, akkor a továbbiakban milyen alapon tartható egybe a kauzalitás két logikailag egymásba kapcsolódó eleme? A probléma mélyén a több ponton egymásnak feszülő, egymást kizáró filozófiai-teoretikus elméletek konfliktusa bújk meg: ezen a ponton is a cassireri jelelmélet, a marxi osztályelmélet, vagy a freudiánus valláspszichológiai alapú társadalomkép egymásnak is ellentmondó alapszerkezete súrlódik.³⁸ Mert míg a valláspszichológiai magyarázat, vagy a marxista társadalomelmélet a vallás keletkezésének „bűvöletében”

³⁴ Ernst Cassirer hatása itt direkt módon érzékelhető: Cassirer szerint ugyanis a tapasztalatban meglévő fenomen és arra vonatkozó reprezentáció egybeesése a megértés, és nem a megismerés tárgyával való direkt kapcsolat. ld. SANDKÜHLER – PÄTZOLD (2003): 62–64.

³⁵ THEISSEN (2001): 28, THEISSEN (1978): 20.

³⁶ THEISSEN (2006): 28.

³⁷ THEISSEN (1978): 19–20.

³⁸ Ez a felsorolás részben esetleges, mivel Theissen kollázsszerűen illeszti össze az elméleteket, vegyítve a cassireri és lindbecki elméletet Geertz kultúraelméletével, a vallás szerepajánlatként kibomló értelmezésén át (Hjalmar Suden és Bernhard Lang) Albert Rietschl és Andreas Feldtkeller vallási axiómákról alkotott felfogásáig terjedően beemelve olyan elemeket, melyek a vallásról alkotott felfogását átfogóbbá teszik ugyan, de teoretikus modellekként „pusztán kiegészítő szerepet játszanak”. (THEISSEN (2001): 17.)

él, addig a lindbecki vagy cassireri szisztéma már egy új hermeneutikai körben mozog.³⁹ Theissen azonban nem látja összegyeztethetetlennek ezeket az elméleteket.⁴⁰ Gyanítható, hogy ennek az oka inkább a pragmatikus hasznosíthatóság szempontja, melyet Theissen az elméletek válogatásakor érvényesít, mintsem a felszíniesség. Esetében elvi szinten látszik eldőlni a kérdés: elméleti megalapozást pusztán annyiban tart szükségesnek, amennyiben azok új eredmények kinyerésében hasznosak, és értelmezésüket előmozdítják. Egyéb esetben a teóriák igazságtartalmának mérlegelését irrelevánsnak tekinti.⁴¹ Csakhogy ez átláthatatlansággal jár: egyrészt nem tudni, Theissen milyen elméletekből és mennyit merít.⁴² Másrészt az ezzel összefüggő módszertani naivitás is meglepő, hiszen Theissen úgy kezeli az elméleteket, mint szerszámoszládákat, amikből bármilyen elem tetszőlegesen kiemelhető, az éppen aktuális elvégzendő feladatnak megfelelően.⁴³ Ez az elv önmagában tetszetős is, és a posztmodern sokarcúság jegyében vonzó megoldásnak mutatkozik. Viszont amint azt a fenti, az immunrendszer hasonlatát használó érv világosan mutatja, naivitás elvi megállapításokat vagy kategóriákat kiemelni egy elméletből, azt gondolva, hogy az elmélet előfeltevései egyszerűen hátrahagyhatók. Az alkalmazott módszerrel beszüremkedik az képzetrendszer is: a példa esetében a vallás keletkezésére vonatkozó marxista ideológia, és ezzel együtt a negatív és redukcionista keresztyénség-kép. Az elméletek ismeretelméleti konfliktusa az egymás mellé illesztéssel nem megoldható, legfeljebb elodázható, vagy láthatatlanná tehető. Pontosan ez történik a feltámadás-történetek elemzésekor is.

A FELTÁMADÁS ÉS TÖRTÉNETISÉG

A feltámadás-történetet Theissen több módszer segítségével vizsgálja. Legelőször összehasonlító vallástudományi elemzés során veti össze a húsvét utáni jelenségeket a vallásos látomásokkal, és arra a következtetésre jut, hogy az előbbiek egészen sajátosak. Más vízióktól legalább három dolog különbözteti meg őket: (1) a Jézus-jelenségeket csoportok is átélik, szemben a látomások személyes megtapasztalás-jellegével; (2) A hallucinációk általában nem vezetnek csoportképződéshez, szemben a Jézus-jelenségekkel (3) Az elhunytak megjelenései általában nem váltják ki azt a

³⁹ Id. Mircea ELIADE elemzését in Uő: *Az eredet bűvöletében*, Cartaphilus, Bp., 2002, kül. 37–49, és 93–97.

⁴⁰ THEISSEN (2001): 26.

⁴¹ Theissen nem csinál pragmatikus szempontjából titkot. Id. THEISSEN (1989⁴): 23. vö. THEISSEN (2006): 28, THEISSEN (2001): 17, 1. lábjegyzet.

⁴² Id. John G. GAGER könyvismertetője in: *Religious Studies Review*, V. évfolyam, 1979/3, 175.

⁴³ GÉRECEZ Imre: „Övé legyen minden hatalom, gazdagság és bölcsesség...” Gerd Theissen: *A Jézus-mozgalom*, in *Pannonhalmi Szemle*, XVI. évfolyam, 2008/1, 132–138, itt 134.

meggyőződést, hogy az illető megistenült, míg Jézus megjelenései igen.⁴⁴ A látomások sajátosságainak kimutatása mellett *Az első keresztyének vallása* c. művében Theissen szociálpszichológiai és mélylélektani oldalról próbálja újrafogalmazni a problémát.⁴⁵ Ott Jézus felmagasztaltatását egyfelől a kognitív disszonancia elhárításának tekinti, vagyis a valóság és az ígélet feszültsége keltette ellentmondás feloldásának, másfelől a tanítványok személyes kudarcélményére adott feloldozásnak. Jézus „megistenülése” a zsidóság hitének összefüggésében válik igazán érhetővé: jelenéseit követő felmagasztalása a zsidó valláson belüli többletnyújtási igénynek, és a monoteisztikus tendencia erősödésének tekinthető. Theissen az érvelés további részének előkészítése gyanánt bevezeti a „többletnyújtás” fogalmát. A „többletnyújtás” azt a társadalom-lélektani folyamatot jelöli, mely során egy közösség az általa átélt nemzeti vagy közösségi kudarcot azzal kompenzálja, hogy Istenét a többi felé emeli. Szélsőséges esete – és ilyen a zsidóság fogság utáni időszakának teológiai fejlődése –, amikor a vallás az idegen isteneket ki is iktatja rendszeréből, és szigorúan monoteistává válik. Jézus esetében a kompenzáció más jellegű, de szerkezetében mégis hasonló: mivel halála a személyéhez fűzött messiási váradalmak kudarca, követői kivonják őt a földi autoritások hatásköréből, és mennyei hatalmat biztosítottak neki, ezzel kompenzálva csalódásukat. Megistenülését mozgatta az is, hogy Jézus nem apokaliptikus jelekhez kötötte a változást, hanem magát állította jelként. Posztmortális megjelenései emiatt „személye hitelességének megerősítését váltották ki.”⁴⁶

Ha mindezek mellé odaillesztjük Theissen szociológia-elméleti megfontolásait, vagy a szimbolikus formákkal, a vallással mint „nyelvvél” kapcsolatos nézeteit, megint hiányérzetünk támad. Cassirerrel és Lindbeckkel együtt Theissen azt állítja: „A vallási jelrendszer megelőzi a személyes tapasztalatokat, és nem magyarázható belőlük.”⁴⁷ Ez azt jelenti, hogy a szociológiai-kulturális kontextus előírja a gondolkodás irányultságát, és maguknak a lehetséges kérdéseknek és problémáknak a körét is lehatárolja. Ez érthető, de ebbe a jelelméletbe hogyan illeszthető bele a feltámadás-esemény? Ha Theissen megmarad a vallási jelrendszer, mint szimbolikus nyelv vizsgálatánál, állításai egybeilleszkednek.⁴⁸ A feltámadás ugyanis a zsidóságban gyökerező vallási fogalmak révén válik megérthetővé, azoknak sajátos, és új szimbólumokat generáló interpretációjaként. Ha a szociál-pszichológiai leírásnál marad, érvei szintén elfogadhatóak, hiszen egy poszt-traumás jelenség leírását és elemzését végzi el, anélkül, hogy magának a jelenségnek az igazságtartalmá-

⁴⁴ THEISSEN (2006): 51–52.

⁴⁵ Az alábbiakhoz és részletesen ld. in. THEISSEN (2001): 66–92.

⁴⁶ THEISSEN (2001): 71–75, különösen 72. 4. lábjegyzet.

⁴⁷ Uo. 74.

⁴⁸ Mint ahogy *Az első keresztyének vallása* c. művében ez a kimondott szándéka (ld. THEISSEN (2001): 29, 3. lábjegyzet)

val kapcsolatban állást kellene foglalnia. Viszont Theissen a húsvéti események kapcsán Gerd Lüdemannal szemben ragaszkodik ahhoz, hogy a feltámadás nem szubjektív vízió, hanem „objektív” tény. Elfogadása vagy elutasítása pedig pusztán attól függ, milyen a valóság szerkezetéről vallott felfogásunk.⁴⁹ Ez az érv kétarcú: a feltámadás-esemény történeti faktikusságának igazolását is szolgálhatja. De milyen értelemben? Nem lehet tudni ugyanis, mit takar az objektivitás fogalma: az esemény „megtörténtét” (történeti referenciával rendelkező ténytudását), vagy egy kulcs-tapasztalatként rögzülő „szimbolikus” értelemadást, mely beilleszthetővé válik a valóságról alkotott képünkbe? Az előbbi objektivitásfogalom felé billenti a mérleget, amikor Theissen megerősíti, hogy nem a kognitív disszonancia hozza létre a húsvéti jelenéseket, hanem éppen fordítva, a jelenések erősítik fel ezt a disszonanciát.⁵⁰ Azt jelentené mindez, hogy a feltámadás-eseményt értelmező vallási jelrendszer nem a végső valóság, hanem ezt megelőzi az azt létrehívó esemény, jelen esetben Jézus húsvéti megjelenése? De ha így is van, a megalapozó esemény és a jelenséget értelmező jelek viszonya meghatározatlan marad. Itt ugyanabba a problémába ütközünk, mint a hatás fogalma kapcsán: az eredet kérdését Theissen nem engedi el, ugyanakkor a szimbolikus jelrendszer ismeretelméleti előfeltevése nem engedi a kérdés megválaszolását: nem is érdekli a probléma. Hasonló sorsra jut az a gondolatmenet is, mely a Jézus mozgalom víziójának keletkezéséről és annak agressziót vezető hatásáról szól: „[a Jézus mozgalom tagjai, akik vállalták a bűnbak szerepét] az agresszió nagy részét más irányba terelték, átirányították, kivetítették, transzformálták és szimbolizálták. Az agressciónak ez a fajta feldolgozása nyitott teret a szeretet és a megbékélés új látomása előtt, [...] *Magának a vízióknak a létrejötte rejtély marad.* A dolog ugyanis fordítva is érvényes: az agresszió feldolgozása különböző módjainak *feltétele* a félelemmentes alaphangulat, a valóság közepette meglévő amaz új, alapvető bizalom volt, amely Jézus alakjából sugárzik – mindmáig.”⁵¹ Ha ez a néhány fejezetzáró mondat több mint retorikus pátoz, akkor láthatóvá válik, hogy a szociológiai, vallásfilozófiai és pszichológiai megfontolások egy ponton túl egymás ellen fordulnak, mivel nem teszik lehetővé a feltámadás-történet történeti problémájának alapos végiggondolását. Nem eldönthető ugyanis: a pszichológiai tényezők nyitják az utat az új látomás előtt, vagy Jézus alakja? És egyáltalán az sem: miért fontos még az eredet kérdése?⁵²

⁴⁹ THEISSEN (1997a): 442–443.

⁵⁰ THEISSEN (2001): 72, 4. lábjegyzet. Vagy amikor Dietrich Ritschl axiómaelméletére támaszkodva „nem feltétlenül nyelvi formába öntött megfogalmazások” axiomatikus szerepét emeli ki, melyek aztán összekapcsolódva nyelvtant hoznak létre, a feltámadás-eseményre is gondol. Kérdés, hogy ebben a „nem nyelvi eredet” hol helyezkedik el.

⁵¹ THEISSEN (2006): 286. (kiemelés K. Gy.)

⁵² Úgy tűnik, a theisseni nyelvezet is problémákat okoz. A vallástörténeti fejtegetéseiben ugyanis a kialakulás, a valamiből-valami-lesz logikai körei maradnak meghatározóak. Még ha Theissen

A probléma nyugvópontra juttatásához olyan terepre kellene lépnünk, melyre Theissen nem merészkedik. Elzárkózik ugyanis a „sajátosan keresztyéni” vezérelvvé emelésétől. „Egy hitvallásos szellemben kidolgozott «teológia» első látásra sokkal közelebb férkőzik e dinamikához [...] Csakhogy világosan látnunk kell: ha valaki úgy beszél az első keresztyének hitéről, hogy abból a premisszából indul ki: «Isten Jézusban megváltotta a világot és teljességre juttatta az emberi életet», az azt kockáztatja, hogy számos szekularizált kortársa elől elzárja az Újszövetség megközelítésének lehetőségét. Kivonja az őskeresztyén élet centrumát az általános eszmecseréből, és belső egyházi diskurzust folytat.”⁵³ Amellett a kérdés mellett, hogy a párbeszéd szükségessége azt jelenti-e, hogy engedményeket teszünk az egyéb tudományterületeknek, és ezzel saját álláspontunk világosságát kockáztatva elveszítjük sajátos mondanivalónkat, csak az a kérdés marad még függőben, hogy a hit szempontjának a kizárásával a kutatás nem veszít-e el valami lényegit. Mert ha a keresztyén teofániát, az isteni feltárulásának egészen *egyedi* módját mellőzzük (nem tagadjuk, csak félretesszük), és az ilyen irányú értelmezésre vonatkozó újszövetségi igényt is zárójelbe tesszük, az a megkerülhetetlen kérdés adódik: mi a garancia arra, hogy mondjuk a disszonancia-hipotézis által rajzolt dinamika nem lép-e önkéntelenül a „vallási” jelenségekben rejlő *sajátos* vallási dinamika helyére?⁵⁴ Továbbá, ha a szociológiai és szociál-lélektani elemzés, amint láttuk, a húsvét kapcsán képes is kimutatni, a Jézus-jelenések miben különböznek a látomásoktól, és arról is be tud számolni, hogy a húsvét után hogyan változik meg a hitrendszer szerkezete, nem mond semmit a húsvéti hit alapmozzanatáról, vagyis arról, hogy *minek* a hatásra változik meg a húsvét előtti hit.⁵⁵ Ha Theissen szerint a vallási hagyomány szimbolikus rendszerének átrendeződése nem köthető pusztán egy anómiás társadalmi berendezkedés kihívásaira adott válaszkényszerhez, mert a

nem is szeretné ezt az oksági logikát követni, reflektálnia kellene saját fogalomhasználatára, hogy ne keltsen hamis elvárást: azt ugyanis, hogy konkrét jelenségek kiváltó okairól beszél. Ha erre az útra lépne, akkor persze nem beszélhetne „eredetről”. Mivel ezt viszont veszélyes lépésnek tartja, ezért elkerüli.

⁵³ THEISSEN (2001): 15–16, 1. lábjegyzet.

⁵⁴ Természetesen ez a kritika csak annyiban jogos, amennyiben Theissen kimondott célja, hogy a keresztyén vallás létrejöttének magyarázatát nyújtsa. Mint láttuk, több írásába is ez a nyilvánvaló szándék, elsősorban a vallásfilozófiai jellegű munkáiban. vö. Ulrich LUZ: „Der frühchristliche Christusmythos”, in LAMPE – SCHWIER (2010): 31–51, itt 32. és ld. a következő szakaszt.

⁵⁵ Még akkor is, ha elismerjük, hogy a vallási tapasztalatban sok szociológiai-pszichológiai mozzanat van is jelen. Az azonban nehezen feltételezhető, hogy *pusztán* ezek alkossák, vagy hozzák létre. Ez a fenomenológiai és történeti vallástudomány harcának dilemmája is, melyben Theissen megint nem foglal állást, hanem a kettőt próbálja elegyíteni: történeti okokról beszél, miközben mégis a vallás belső, sajátos jellegét igyekszik feltárni. (vö. ELIADE (2002): 70–71.) ld. alább.

vallás ennél *több*, akkor magyarázatot kellene tudnia adnia arra a kérdésre, hogy mely ponton illeszthető be a transzcendens elem (a nem szimbolikus eredet?) a cassireri szimbolikus, a lindbecki nyelvi vagy a valláslélektani modellbe. Ugyanez a probléma Jézus tanításának eredetével is. Jézus tanításának szociológiai jellegű vonatkozásai, agresszió-kezelő és érték-forradalmat hirdető jellege még nem jelenti azt, hogy a tanítást ezek a tényezők gerjesztik. De vajon miért nem látható a hit belső dinamikája annak ellenére, hogy a szociológiai és vallásfilozófiai erőfeszítések ennek tisztázása igényével lépnek fel?

THEISSEN ÉS A VALLÁSI „IGAZSÁG”

Szó sincs arról, hogy ezek a kérdések igazságtalanok lennének Theissennel szemben. Nem kérdeznak ugyanis semmi olyasmire, amit ne akart volna ő maga is megválaszolni. Már az 1978-ban megjelent, részben apologetikus szándékú vallásfilozófiai írásában is a vallási jelenségek sajátosságának kimutatását kísérli meg.⁵⁶ Vallásfenomenológiai kategóriák alkalmazásával érvel amellet, hogy a vallás több mint pszichózis, vagy szociális kényszercselekvés. A vallás a szent és a profán ontológiai hasadéka révén megkülönböztetett alapvető emberi meghatározottság (*conditio humana*).⁵⁷ A vallási alaptapasztalat egy kettősség feszültségében megszülető élmény: a rezonancia (a természetfeletti megtapasztalása) és az abszurditás (a természetfeletti romboló jelenléte) közötti lét.⁵⁸ A vallási megtapasztalásának lehetősége a világra való nyitottságunknak és az emberi reakciók nem-determináltságának köszönhető, mely az állatok reakciójának direktségével szemben sokfajta kifejeződési módot tesz lehetővé. Ez azt jelenti, hogy a vallási eredője egy „nem meghatározott imperatívusz”, melynek megtapasztalása már a szociológiai-antropológiai-pszichológiai emberi *Gestalt* szerkezetében nyeri el meghatározott formáját – vagyis a *megértett* élmény szubjektívitasában. Másképpen: a vallási „ös-élmény”, eredet és annak megjelenési formája közt választék, minőségi differencia található. A definíció szerint továbbá, mivel a vallási paradoxon sokoldalú élményt generál, a konkrét megtapasztalás mindig viszonylagos és változó.⁵⁹ Ennek a viszonylagosságnak a másik oka a megértés feltételeként adott értelmezői keret és az azt kifejezésre juttatni hivatott forma alapvetően kulturális kódoltsága és az egyén

⁵⁶ Theissen újabban is foglalkozik a problémával, a bibliai hermeneutika problémáinak tárgyalása során. Az 1978-as művéhez képest azonban alig mond újat. ld. Gerd THEISSEN: *Polyphones Verstehen – Entwürfe zur Bibelhermeneutik*, Lit Verlag, Berlin, 2014, kül. 459–487.

⁵⁷ THEISSEN (1978): 23–25.

⁵⁸ Uo. 49–69.

⁵⁹ THEISSEN (1978): 70. THEISSEN (2011): 220.

meghatározottságai által lehatárolt „konstrukció” volta.⁶⁰ Vagyis minden vallási alapélmény (a transzcendens betörési pontja) elkerülhetetlenül az értelmezettség formáiba áramlik, mely az adott kulturális kódoknak, és az egyéni meghatározottságoknak alárendelt. Ez nem lenne problematikus, ha Theissen nem próbálná meg kimutatni a keresztyén világértelmezés és a technikalizált világszemlélet *alapvető* (ontológiai) különbségét, elkülönítve egymástól a vallási megtapasztalást, a pszichológiai kivetítést illetve az esztétikai tapasztalatot, Rudolf Bultmann érve-ihéz sok esetben erősen közelítve.⁶¹ És itt adódik a furcsa ellentmondás: Theissen ugyanis egyfelől azt állítja, hogy a vallásos alaptapasztalatba már a kezdetektől belefonódik a kulturálisan meghatározott értelmezői keret, másfelől viszont azt állítja, a vallási és a nem vallási megtapasztalása közt alapvető különbség van. De amennyiben ez így van, mik a kritériumok, melyek ezt a megkülönböztetést lehetővé teszik? Mielőtt a problémára visszatérünk, érdemes megint a teológiai-filozófiai előfeltevésekre vetnünk egy pillantást.

A zavar mélyén rejlő ok talán az, hogy Theissen megmarad az emberi lét *értelmességének* kérdésénél, és így érvelésében a fenomenológiai egzisztencializmus ontológiai kérdezésmódját részesíti előnyben. Eszerint a vallás a lét értelmességére vagy értelmére adott válasz, és a „lét abszurdításának tagadása”. Ezzel álláspontja a vallás egzisztenciális értelmezéséhez közelít, mely *Dasein*-központú, és mely a vallásos igazságot az értelem (a létezni tudás) feltárulásához segítségével látja.⁶² Theissen abban is egzisztenciális irányultságú marad, hogy a kijelentést az egzisztencia megtapasztalásába helyezi, még ha ennek klasszikus egzisztenciális-antropológiai konkrétságát ki is iktatja a szemléletéből. Egyetért az egzisztencialistákkal abban, hogy a *Verstehen* folyamata az értelem irányulásának egy egzisztenciálisan meghatározott (azaz a létkérdésre irányuló) módja,⁶³ mely az egzisztencia vallási

⁶⁰ THEISSEN (1978): 29, 90. – Ennek az érvelésnek fontos hivatkozási pontja Rudolf Otto vallás-fenomenológiája, és Ludwig Wittgenstein nyelv- és vallásfilozófiai tézise. THEISSEN (2011): 174–177.

⁶¹ THEISSEN (1978): 33. – Azzal a különbséggel, hogy például a hatalmi késztetéseket legitimként ismeri el, de a vallás ezek kontrolljául és kritikájául szolgál. (vö. uo. 37.). A Bultmann munkásságával való kontinuitás nyílt elismerését ld. pl. THEISSEN (2011): 236.

⁶² Rudolf BULTMANN: *Glauben und Verstehen*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1. kötet, 1964. (GuV I), II. kötet, 1965. (GuV II), 3. kötet, 1965. (GuV III), 4. kötet, 1965. (GuV IV). GuV III, 8, 115, GuV II, 230, vö. Rudolf BULTMANN: *Jesus*, Tübingen 1961 (1926), 7k., Uő: *Geschichte und Eschatologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1958, 137. Bultmann és Martin Heidegger kapcsolatáról, és bultmanni egzisztenciális fenomenológia heideggeri hangsúlyairól ld. Szirtes András alapos tanulmányát. (SZIRTES András: „Ancillae Theologiae – Bultmann és Heidegger” I. rész, in *Egyházforum*. XXIV. évfolyam. 2009/2, 18–22; II. rész. in *Egyházforum*. XXIV. évfolyam, 2009/3, 17–20.)

⁶³ Martin Heidegger szerint „a megértés a jelenvaló lét saját lenni-tudásának egzisztenciális léte, mégpedig úgy, hogy ez a lét önmagát feltárja, hogy hányadán áll önnön létével.” Martin HEIDEGGER: *Lét és idő*, Gondolat, Bp., 1998, 284.

tapasztalatának megértésében segédkezik.⁶⁴ Ugyanakkor Theissen az egzisztenciális antropológiát hatályon kívül helyezve, a szociológiai és mélylélektani kultúr-antropológiát illeszti a megértés születésénél bábáskodó közeg helyére. A vallási Theissen számára ezáltal olyan meghatározhatatlan érintettség marad, melynek végpontját mi jelöljük ki, és adjuk neki például az „isten” nevet.⁶⁵ Az „isten” fogalom tartalma viszont kulturális közegünk függvényében értelmezett és megélt valóság-értelmezésünk folyománya. Ha viszont a vallási a *numinózum* a tartalmiság és irányultság nélküli érintettség megtapasztalására korlátozódik, a vallási élmény és az arra adott konkrét válasz közti illeszték megtalálása igencsak problematikusnak tűnik. A „látható” ugyanis pusztán az egzisztencia vallásos megtapasztalása marad – eredőjére kérdezni viszont nem tudunk. A kapcsolat leírása így óhatatlanul a homályos és pusztán a kapcsolat *dass*-ját kifejező fogalmak tautológiájába torkollik. Ennek szemléltetésére elegendő egyetlen példa. A hiteles vallási élmény Theissen szerint azt jelenti, hogy amikor ezzel a vallási érintettséggel közeledünk a szöveghez, a szöveg és a mögötte meghúzódó valóság beszélni kezd, vagyis egy olyan kreatív megtapasztalás válik kifejezetté, mely egyszerre a saját és a történetileg elmúlt megtapasztalásának része is.⁶⁶ Az így megszülető tapasztalat nem legitimálható kizárólag a történeti-kritikai kutatás révén, mint ahogy egy szerelmes joga is megvan arra, hogy a kedveséről alkotott képét megtartsa, még ha ez mások szemében túllépi azt a realitást, amelyben ők látják a szeretett személyt.⁶⁷ Ez lenne a vallás poétikus vagy mitikus arca – mely a szeretetkapcsolathoz hasonlóan a hétköznapi tapasztalat túllépésében megragadható.⁶⁸ A gond az, hogy

⁶⁴ THEISSEN (1978): 69. Az érvelés alapján bultmanni, aki ezen a ponton haladja meg Heideggert. „A filozófia azt mondja, hogy a [*Dasein*] autentikusan létezik, amennyiben önmagát, mint véglegest igenli, és amennyiben ebben a bezártságban meghalni-készen a situációt felvállalja. A hit azt mondja, hogy ez a bezártság az a kétség, mely előjele annak, hogy nem az, aminek lennie kellene.” (Rudolf BULTMANN: *Theologische Enzyklopädie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1984, 89.) Ezután fejti ki, hogy ez a „másként-lét” az Istennel való lét. (BULTMANN (1984): 89–92.) vö. Andreas GROSSMANN elemzését: „Was sich nicht von selbst versteht”, in Ingolf U. DALFERTH, Pierre BÜHLER és Andreas HUNZIKER (Hrsg.): *Hermeneutische Theologie – heute?*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 55–87, kül. 70–79. Szirtes András szerint ennek az is az oka, hogy Bultmann komolyabban épít Kierkegaard-ra, mint Heidegger (SZIRTES (2009a): 22, SZIRTES (2009b): 17.) Kérdés, hogy Theissen milyen értelemben használja a *Dasein* fogalmát, mivel bizonyos pontokon elhatárolódni látszik a klasszikus fenomenológiai egzisztenciál-ontológiától. (vö. THEISSEN (1978): 68, 107, THEISSEN (1989⁴): 21, 55–58, 107, és Gerd THEISSEN – Dagmar WINTER: *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1997, 267–270.) Az érvelés alapján bultmanni.

⁶⁵ THEISSEN (1978): 123.

⁶⁶ Uo. 104.

⁶⁷ Uo. 105.

⁶⁸ Ezen a ponton Theissen egyértelműen Paul Ricoeur kijelentésfogalmával dolgozik. ld. Paul RICOEUR: „Hermeneutik der Idee der Offenbarung”, in Uö: *An den Grenzen der Hermeneutik*.

ez a néhány mondat hemzseg a nyitott kérdésektől: 1. mit jelent, hogy a szöveg „beszélni kezd”? A beszédben kimondott milyen kapcsolatban áll a megtapasztalt természetfelettil? 2. Mi a „kreatív megértés” tartalma, és mi biztosítja a megértés kreatív elemét? 3. Mi a viszony a történeti-kritikai és szerelmi románként leírt vallási közt? A kérdések valójában egy irányba mutatnak, és egy újabb, a fentebbi kérdések eredőjénél megbújó kérdésbe torkollnak: mi ennek a vallási megtapasztalásnak a transzcendens oldaláról megnyíló *sajátossága*? Létezik-e ilyen? Úgy látszik, Theissen számára a vallásnak ez a sajátossága nem lesz elválasztható a pszichológiai és szociológiai magyarázó elméletektől, mivel az, amit láthatunk, már szárbá szökése előtt a tudatban létező és az „objektiváció” eredményeként előálló *értelmezett tapasztalat*. Csakhogy ezen a ponton zavar keletkezik, mert a fenomenológiai és kantianus-cassirer-i értelmezés közötti ideológiai feszültség nem tűnik feloldhatónak, vagy legalábbis nem lehet egyszerűen – filozófiai reflexió nélkül – félretenni.⁶⁹ A fenomenológiai elemzés ugyanis a sajátosan vallási feltárását éppen feltörésének helyén (a sajátosan vallási területén) kísérli meg elvégezni, a kantianus alapokon nyugvó cassirer-i vagy a nyelvelméleti lindbecki rendszer viszont a vallást az azt befogadó értelemadó struktúrákba tolja át. Azáltal, hogy Theissen az ember szocio-kulturális meghatározottságából kiindulva érvel, és elutasítja az egzisztenciál-ontológiai *Dasein* következetes fenomenológiai értelmezését, láthatóan teret enged a projekció-elméletnek és a marxista szociológiai értelmezés igényének. Amikor viszont a transzcendensről beszél, nem hajlandó a kölcsönzött elméletek episztemológiai előfeltevéseit a maguk radikalitásában hasznosítani, éppen fenomenológiai hangsúlyai miatt. Így viszont megint csak meghatározatlan marad a különböző tudományelméleti modellekhez fűződő viszonya, és érvelése gyengül a teoretikus ateizmus, vagy a freudi pszichoanalízis érveivel szemben, melynek legalább világos ismeretelméleti bázisa van.⁷⁰ A filozófiai átgondoltság hiánya ebben az esetben nem tűnik érénynek, mivel a fogalmak a vallás eredetvidékén elbizonytalanodnak és elvesztik jelentésüket: az „érintettség”, a „meghatározatlan imperatívusz” jelölt nélküli jelölökké válnak, amiknek ugyan nem mi adunk irányt, de mi adunk jelentést.

Philosophische Reflexionen über der Religion, Veronica Hoffmann (ed.), Freiburg in Breisgau, Alber, 2008, 41–83, itt 68.

⁶⁹ Ezt a feszültséget Heikki Räisänen a szisztematikus és újszövetséges Gerd Theissen között érzékeli. ld. in LAMPE - SCHWIER (2010): 56.

⁷⁰ Ezek elemzését, és ambivalens alkalmazásukat ld. THEISSEN (1989⁴): 21–34, 55–62, és THEISSEN (2006) bevezető fejezetében.

III.

A problémának van egy további csavarja, mégpedig az, amikor Theissen az isteni betörését egy olyan meghatározatlan érintettségnek tekinti, melynek ugyanakkor mégis van valamiféle *irányultsága*.⁷¹ Ez az irányultság sajátosan vallási. Úgy tűnik, a vallásos élmény (a betörési pontjában) valamilyen módon eleve „etikai”, abban az értelemben mindenképpen, hogy a másikkal és az összes létezővel való egyetértésre szólít fel.⁷² A numinózus átélése tőle elválaszthatatlanul együtt jár ezzel az újfajta orientációval.⁷³ Ilyen értelemben a vallási megtapasztalás kulcsának lehet nevezni az „arany szabályt”: „Amit szeretnétek, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is azt cselekedjétek velük (Lk 6,31 par).”⁷⁴ Lényegében Theissen szerint ennek, az elvet konkrétsággal megtöltő és történetileg illetve kulturálisan változó etikai orientációnak a háttérében felfedhető egy strukturális váz, melynek bizonyos elemei konstansnak tekinthetők, mégpedig a következők: „1. Feltétel nélkül igeneld a létet, akkor is, ha ezt nem tudod [értsd: racionálisan] megalapozni! 2. Kutasd és tiszteld a valóság törvényeit, szabályszerűségeit és összefüggéseit! 3. Tartsd meg és segítsd elő az életet magad körül; csökkentsd a fájdalmat és a félelmet, az éhséget és a betegséget! 4. Mozdíts elő mindent, ami az emberek közti szeretetet és megértést lehetővé teszi! 5. Szánd oda magad olyan embereknek és embercsoportoknak, akiket lekicsinyelnek, megvetnek, vagy becsapnak! 6. Tiszteld és gyarapítsd a szép formáit!”⁷⁵ Ezek az általános imperatívuszok a vallásos megtapasztalás hatására előálló késztetések, vagy motivációk.⁷⁶ A hat irányba kifutó imperatívusz közös eredője (bár nem tiszta, milyen értelemben) a szeretet – ez a szeretet Theissen szerint az emberi dimenzió túl élmény nyoma, a másikkal és az egész világgal való együvé-tartozás-érzés, mely a személyközi szeretetben éri el kiteljesedését.⁷⁷ Különleges embereknek (a *karizmatikusoknak*) megvan az a képességük, hogy az alapvető vallásos megtapasztalásból származó impulzusok gerjesztette hat „etikai” alapirányultság alkotó módon munkásságuk részévé tegyék. A történeti Jézus is

⁷¹ Persze, hogy ezek az impulzusok mennyire magából a megtapasztaltból, és mennyire a tapasztalás értelmező tevékenységből fakadnak, fejtegetéseiből nem derül ki. Ennek elemzést a doktori dolgozatban végezzük el.

⁷² Gerd THEISSEN: *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, Güntersloh, 2007, és THEISSEN (1978): 81–84. Ezeknek a téziseknek a megismétlése megtalálható THEISSEN (2011): 147–152, 169–178.

⁷³ Talán nem kell különösebben felhívni a figyelmet ezen a ponton a bultmanni tézissel való szembeötlő párhuzamra: „a szeretet iránya a szeretet megélése során dől el”. GuV II 70, vö. GuV I 233–235, II 99–100, IV 162, BULTMANN (1984): 41k.

⁷⁴ THEISSEN (2007): 408.

⁷⁵ THEISSEN (2011): 174k.

⁷⁶ THEISSEN (1978): 85, 89, 110.

⁷⁷ Uo. 85, 110, THEISSEN (2011): 176.

egy ilyen alak volt.⁷⁸ Theissen nagy erénye, hogy a transzcendens etikai irányultság felfejtése révén képes kapcsolatot teremteni a vallási megtapasztalás eredetvidéke és egy történeti személy tettei közt. Konkrétan Jézusról beszélve azt tudja mondani: a róla szóló szimbolikus rendet maga hívja létre,⁷⁹ az ő munkásságában találja meg történeti támasztékát,⁸⁰ ösztönzését.⁸¹ Jézusból, a példázatokban beszélőből lesz „Isten szava”.⁸² A szimbolikus rendszer nullpontjában az a „karizmatikus” Jézus áll, akinek új vallási megtapasztalása (a rezonanciatapasztalat intenzív megélése), tettei (a csoda a karizmatikusok „adottsága”) és az ennek hatásaként életre keltett szimbólumrendszer indítja útjára a később önálló vallássá fejlődő keresztyéniséget.⁸³ „[...] Annak ellenére, hogy a szimbólumok a vallási megtapasztalás kifejeződései, és önmagukban transzformatív erővel bírnak, szükségünk van a történeti Jézusra, mivel az ő személye alapozza meg és fogja egybe ezeket a szimbólumokat, mint konkrét történeti személy. Az őskeresztyéniségben később az általa megélt és meghirdetett váradalmak erősödnek fel, és univerzalizálódnak. Ezekben a szimbólumokban fejeződik ki a transzcendens megtapasztalása, úgy, hogy az többé már nem rendelődik a magyarázó logosz alá.”⁸⁴ Ez a gondolatmenet arról árulkodik, hogy egy ponton a szimbólumok veszik át az üdvüzenet közvetítését, és a történeti Jézus szerepe és a szimbólumok átalakító ereje közti kapcsolat elvékonyodni látszik. Mégpedig éppen azért, mert a történeti és szimbolikus *átmenetét* leíró kategóriák homályosak és megfoghatatlanok. Nem érthető például, mit jelent a mondat: „Jézus a szimbólumok megtestesülése”. Ez Jézus szimbolikus szavaira/tetteire vonatkozik, vagy a benne összegződő és megújuló szimbolikus *rendre*? Ha Jézus a szimbólumok eredete, jogos lehet a speciálisan „jézusi” vizsgálata, viszont a húsvéti esemény Theissen szerint olyan meghatározó határpontot jelöl, melyen túl a szimbólumok önálló életre kelnek.⁸⁵ Következésképp a húsvéti hit önálló ha-

⁷⁸ THEISSEN (1989): 494.

⁷⁹ THEISSEN (1978): 108.

⁸⁰ Uo. 106.

⁸¹ Uo. 105.

⁸² THEISSEN (2011): 177.

⁸³ Jézus karizmatikusságával kapcsolatos elképzeléseket itt nem tárgyaljuk, mivel szempontunkból Jézus istenkapcsolata a fontos. Ez pedig nem kap helyet a neo-weberianusok vitáiban. ld. bevezetőként Pierluigi PIOVANELLI: „Jesus’ Charismatic Authority: On the Historical Applicability of a Sociological Model”, in *Journal of the American Academy of Religion*, LXXIII. évfolyam, 2005, 395–427. A vita legfontosabb alakjai John G. GAGER: *Kingdom and Community - The Social World of Early Christianity*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1975, 66–76, Bruce J. MALINA: „Was Jesus a Charismatic Leader?”, in Uő: *The Social World of Jesus and the Gospels*, Routledge, London/ New York, 1996, 123–143.

⁸⁴ LUZ (2010): 49, THEISSEN (2011): 178.

⁸⁵ THEISSEN (1989): 487–488, és „A názáreti Jézus történetéhez kötődő újszövetségi történeti kapcsolat (*Geschichtsbezug*) szükséges, mivel rajta keresztül a vallásos alaptapasztalatok, a végeesség, szenvedés és bűn határai ellenére, megújulnak. Ez a történet a mitikus felemelkedés

tóerővé válik, mely *szemléltető* eseményekként ugyan befogadja a történeti Jézus tetteit, de mint *konstruktív* elemeket már nem kell tartalmazza, mivel a létrejött szimbólumrendszer önmagában hatékony. Ha jól értettük meg a problémát, akkor ennek következményeként a történeti Jézus *történetiségének* szükségessége a bultmanni teológiához hasonlóan egy pusztá impulzusra korlátozódik, mely egyedül a történeti lehorgonyozottság igényének biztosítását szolgálja.⁸⁶ Alig láthatóan, de a történeti Jézus „karizmatikus” vallási megtapasztalása, a megélt történeti események, és az ő konkrét szimbolikus tettei/szavai révén létrejövő szimbolikus rendszer között nem áthidalható rés támad – miközben Jézus alakja is egy pusztá eredet-ponttá zsugorodik.

AZ ISTENKAPCSOLAT PARADOXONJA

Theissen szerint a szimbolikus formák olyan alakzatok, melyeket keresztül-kasul átszőnek az antropomorf (*biomorf*, *szociomorf*, illetve *pszichomorf*) elemek. Emberlétünkéből következően Isten személye nehezen elképzelhető szeretet, harag, szándék nélkül.⁸⁷ Ezt az antropomorfizmust azonban veszélyes a természetfelettire alkalmazni, mivel 1. az evolúcióval járó fiziognómius meghatározottságunk része – egy túlélési mechanizmus, tehát belőlünk fakadó pszichológiai kódoltság, 2. mitológiai elemeket hordoz.⁸⁸ A mitológiai elemek azok a megnyilvánulási formák, melyek „az emberi területén helyénvalóak”, de őket „a terület határain kívül az emberfelettire terjesztik, ahol a beszéd, kérés, könyörgés, engedelmesség szociális viselkedésformái eredeti kontextusuktól elidegenednek, és egy új kontextusba illeszkednek be.”⁸⁹ A rekontextualizálás eseményének megértéséhez a megszemélyesítés helyett Theissen szerint inkább a semlegesebb „rezonanciatapasztalat” használata

(*Überhöhung*) révén a határátlépések történetévé lesz. Egy preexisztens személy érkezik a mennyből, sétál földön és vízen, majd visszatér a mennybe, ahonnan eljött. Ez a mítosz a vallás poézise. Senki nem kell ezeket a képeket szó szerint vegye, még akkor sem, ha egy olyan történettel kapcsolódnak össze, mely ténylegesen megesett.” (Gerd THEISSEN: „Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik”, in *Evangelische Theologie*, LXXII. évfolyam, 2012/4, 291–306, itt 300.) Ebből a néhány mondatból is a bizonytalanság árad: a „történeti” és „mitikus” viszonyának fel nem oldott feszültsége.

⁸⁶ THEISSEN (1978): 105–108, az egészen egzisztenciál-teológiai különbséget a történeti és kérümatikus Jézus közt in. THEISSEN (2012): 300. ld. még az előbbi lábjegyzet idézetét. vö. Rudolf BULTMANN: *Jesus*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München/Hamburg, 1964 (1926), 10.

⁸⁷ THEISSEN (1978): 45–46. vö. Gerd THEISSEN: „Kasualattribution und Theodizee”, in. Gerd THEISSEN/Petra von GEMÜNDEN (Hrsg.): *Erkennen und Erleben – Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Güntersloh, 2007, 186.

⁸⁸ THEISSEN (2007): 125.

⁸⁹ THEISSEN (1978): 62, vö. 45, 90.

lenne ajánlott.⁹⁰ Az isteni vagy természetfeletti konkrét megtapasztalása így kívül kerül az „antropológiai” és személyes kategóriákon. De milyen értelemben gyanús ez az antropomorfizmus? Theissen ragaszkodik ahhoz, hogy a természetfeletti megtapasztalásából származó impulzusnak nincs konkrét irányultsága (leszámítva a hat etikai impulzust?), csak az arra adott válasznak: a válasz pedig *fiziomorf* és szemiotikus. Ilyen értelemben a vallásos ember lehet példakép, mivel az ő természetfeletti hatásra adott reakciójuk révén konkrét életmodellt kínálnak, ez a modell azonban szubjektív marad, mivel az ő *fiziomorf* modell-élményeihez (gyermekkori tapasztalatok, gyerek-szülő kapcsolat elsajátított mintázatai, tanult társadalmi viszonzszerepek) és konkrét megtapasztalási mintájához kötött.⁹¹ A transzcendens erő, mint például a korinthusi gyülekezetben megtapasztalt kegyelmi ajándékok élményei, csakúgy, mint Pál számára az *eros* vagy *agapé* olyan *quasi* mágikus tapasztalat, vagy „őslémény” megnyilvánulási formáit takarják, melyekről annyi mondható el, hogy transzformatív erővel bírnak, vagy mint egy betegség „megfertőznek”.⁹² A transzcendens megtapasztalás ilyen de-antropomorfizációja érdekes kettősséghez vezet: az összes numinózum-élmény egy személyes és ugyanakkor személytelen megtapasztalásba ver gyökeret. Személyes abban az értelemben, hogy az érintettségünk a legmélyebb emberi dimenziókba nyúlik, személytelen viszont abból a szempontból, hogy a vallásit nem személyközi kapcsolatként tapasztaljuk, hanem áradásként és irányultság nélküli erőként. Elkerülhetetlen az a nyugtalanító érzés, hogy ezen a ponton a Bultmann számára a hittartalmat és az Isten megtapasztalását összekötő egzisztenciális *dass* definiálhatatlansága tér vissza.⁹³ Az előfeltevés, mely szerint a *genuin* vallási jelenség valamilyen természetfeletti, nem racionalizálható betörése a tapasztalati térbe, lezárja az utat az isteni és emberi szféra kapcsolatának további vizsgálata előtt.⁹⁴ Csakhogy mindennek fényében szinte értelmetlen marad, mit jelent a *Der historische Jesus* zárófejezetének egyik mondata: „Jézus üzenetének központjában a zsidó istenhit állt: számára Isten egy *hallatlan etikus energia* volt, amely a szegények, gyengék és betegek megmentésébe alakult át, ami pedig azok számára, akik nem engedték magukat rajta keresztül megragadni, az ítélet „pokoli tüzévé” változhatott.”⁹⁵ Itt megint egy kulcsmozzanat marad tisztázatlanul: hogyan alakul át az energia személytelen áradásból

⁹⁰ Uo. 48.

⁹¹ Gerd THEISSEN: „Eros und Urchristentum – Am Beispiel des Paulus”, in Hans-Georg Pott (szerk.): *Liebe und Gesellschaft der Musen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1997, 9–31, itt 22, THEISSEN (2007): 128.

⁹² THEISSEN (1997b): 22–23, THEISSEN (2007): 120.

⁹³ Bultmann szerint a hit nem fogalmaz meg kijelentéseket, pusztán cselekszik. A hit tartalma tehát nem felfejthető tartalom, hanem az eredendő tett: Isten és önmagam megtalálása. ld. GuV IV 131, vö. GuV II 139.

⁹⁴ THEISSEN (1978): 31, THEISSEN (2011): 207. hasonlóan THEISSEN (2007): 119.

⁹⁵ THEISSEN (1997a): 494. – kiem. K. Gy.

személyes kapcsolattá, mások felé fordulássá? A kutatástörténetben felismerték, hogy Jézusnak az Atyához fűződő viszonya egy egészen sajátos kapcsolat feltárlásának lehetőségét sejteti, túl a „kifejezésre jutott” hitélmény mögött.⁹⁶ Csakhogy Theissen ezt a kapcsolatot látványosan demitologizálja, például amikor az Úri ima elemzésében az Isten Országa jövőbeli betöréséről mint „etikus energiáról” beszél, és az „Atyát” a fentebb említett értelemben olyan általános szimbólumként értelmezi, mely arra szolgál, hogy Istennel a gondoskodás képzetét kapcsolja össze.⁹⁷ Az „Atya-metaforika” vizsgálata során konkrétan Jeremiassal vitatkozik: „Csak a bizonyítékok ártértékelésével lehet Jézus Atya-megszólítását egy egyedi és párhuzam nélküli bizalmi kifejeződéssé tenni”. Érdemes idézni a lábjegyzetet is: „J. Schlosser, [...] védelmébe veszi Jeremiast, de hangsúlyozza: amennyiben az «Atya» az Úri imában eredeti megszólítás, akkor e benne kifejeződésre jutó Isten-közelség nem érthető krisztológiailag. [Az Isten-közelség] a tanítványokra is érvényes. [...] Ami számunkra fontos, hogy az őskereszténységben Isten Atyaként való megszólítását a Lélek természetfeletti erejére vezetik vissza (Gal 4,6; Róm 8,15).”⁹⁸ Jézus karizmatikus tapasztalata így egy megmentő és ítéletet hirdető energia befogadásává változik, melynek irányát és hatását egyfelől Jézus értelmezése (felismerése?), másfelől a befogadó hit határozza meg.⁹⁹ Arra azonban, hogy az impulzus és annak megértése közt milyen kapcsolat van, nem kapunk választ.

ÖSSZEGZÉS

Theissen rendszere így is bámulatos teljesítmény. Egészen az istentapasztalat eredőjéig visszahatolva, és onnan kiindulva képes folytonosságot kimutatni a történeti Jézus, az első követők hite, és a pogánykereszténységben virágzásnak induló őskereszténység közt. Jézus, a természetfelettiből áramló energia újjáértelmezőjeként (vagy a numinózus élményben rejlő etikus tendencia felismerőjeként?) „példaként”, „modellként” állt a tanítványok előtt. Radikális vándorkarizmatikus révén Isten

⁹⁶ Pl. Joachim JEREMIAS: „Abba”, in Uő: *Abba – Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1966, 15–58, VERMES Géza, *A zsidó Jézus*, Osiris, Bp., 2005, 274–278, James D. G. DUNN: *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, 14.2§.

⁹⁷ THEISSEN (1997a): 241.

⁹⁸ Uo. 458–459. – kiem. K. Gy.

⁹⁹ Nem lényegtelen a különbség: ha itt Jézus értelmezéséről van szó, akkor a transzcendens élmény eredője és a megtapasztalt kimondhatóvá tétele közti rés tágabb, ha felismerésről beszélünk, akkor pedig arról van szó, hogy Jézus az Istennel kapcsolatos megtapasztalása és ebből fakadó tettei és szavai maguk is transzcendensek. Ez persze már annak a hitbeli állásfoglalásnak a terepe, melyet Theissen a szociológiai vallásfilozófiai vizsgálatai érdekében zárójelbe tesz.

radikális felhívását közvetítette, és testesítette meg tetteiben. Jézus és követőinek sorsa pedig valóban a maga kontinuitásában szemlélhető, ha a tanítványok értelmezését és életformáját a Jézuséval való összefüggésben látjuk. A tanítványok ugyanis a jézusi radikális életformát vállalták, annak minden konzekvenciájával együtt. A kontinuitás ívének töretlensége és a vázlat magabiztossága azonban mégsem tudja feledtetni az elméleti következetlenségekből fakadó törésvonalakat, melyek a legtöbb Theissen által vizsgált kérdésbe betörnek, és egészen a vallásfilozófiai tézisekig komoly és megválaszolásra váró dilemmákat hagynak maguk után.

BÖJTÖLÉS, ASZKÉZIS A PYTHAGOREUS HAGYOMÁNYBAN¹

CSÍZY KATALIN

A böjtölés történeti és mélyen megalapozott elméleti hátterének kutatásához érdekes témát kínálhat számunkra a Kr. e. 6. században élt Pythagoras és iskolája. A pythagoreus hagyomány valójában egy állandó böjtölést, önmegtartóztatást, azaz aszketikus életmódot írt elő híveinek, s azt hirdette, hogy ennek eredményeként megtisztulhatunk, s földi pályánk végeztével a szárazföldtől elválasztott lelkek az égbe juthatnak: „Hermész a lelkek őre (...) A tisztákat a magasságba vezeti, a tisztátalanoknak azonban nem szabad sem ezekhez, sem egymáshoz közelíteniük, hanem az Erinnysek elszakíthatatlan bilincsekkel fogva tartják őket.” (DL 8, 31).²

Pythagoras, a filozófus mind a mai napig nagy népszerűségnek örvend. Talán a modern kor szerteágazó és az antik elméleteket sokszor előtérbe helyező vallási érdeklődését tekintve ez még inkább elmondható. Az elkövetkezendőkben arra teszünk kísérletet, hogy bemutassuk a pythagoreusok böjtjének, illetve sajátosságos étkezési szokásainak filozófiai hátterét, különös tekintettel Pythagorasra és az újplatonista Porphyriosra. Jóllehet kettejüket több emberöltő, mintegy ezer év választotta el egymástól, de mégis utóbbi bölcselő több vonatkozásban kötődött nagynevű elődjéhez. Mindez alapvetően annak köszönhető, hogy Platón nagyra tartotta a szamoszi filozófust, s ennek következtében a platonizmus mintegy magába olvasztotta a pythagoreizmust, ami kiváltképp elmondható a Kr. u. 3. századi újplatonizmusról. E filozófiai irányzat első meghatározó egyéniségének Plótínost tekintjük, aki egyszersmind Porphyrios mestere volt.³

Amennyiben Pythagoras életére és működésére vagyunk kíváncsiak, elsősorban

¹ A tanulmány a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási Ösztöndíjának támogatásával készült.

² LONG, H. S. (ed.): *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum*, Oxford, Oxford. Univ. Press, 1964. Magyar nyelvű kiadása: ROKAY Z. (ed.): *Diogenész Laertiosz. A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*, I-II. k., Budapest, Jel Kiadó, 2005, 216. A szövegben DL rövidítéssel szereplő idézetek Diogenész Laertiosz életrajzából valók, ezeket Rokay Z. fordításában közlöm.

³ KAHN, CH. H.: *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publ. Comp., 2001; O'MEARA, D. J.: *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

három antik művet szükséges tanulmányoznunk. Az egyik a Kr. u. 3. században tevékenykedő Diogenés Laertiosé, aki „A filozófiában jeleskedők élete és nézetei” című tíz könyvre terjedő írásában jelentékeny életrajzot hagyott hátra Pythagorasról és követőiről. Másik szerzőnk az újplatonista filozófus, Porphyrios, ő kortársa volt az előbb említettnek.⁴ A harmadik életrajz Porphyrios tanítványától, Iamblichostól származik, aki *Vita Pythagorica*jában a legterjedelmesebb ismertetést hagyta az utókorra.⁵

A Kr. e. 6. században tevékenykedő Pythagoras holisztikus, minden tudományterületre kiterjedő vizsgálódásai ma is ámulatba ejtenek bennünket, hiszen nem csupán matematikai tételéről híresült el, hanem a zenei hangok közti összefüggések, a kvart, a kvint és az oktáv arányszámainak felismerése és gyógyításban történő alkalmazása révén is. Meggyőződése volt, hogy minden betegségnek lelki eredete van, a bajok azonban a zene segítségével gyógyíthatók.⁶ Magáról azt hirdette, hogy hallja a szférák zenéjét, s a lélekvándorlást azzal a hittel vallotta, hogy tudja, mely alakokban jelent meg korábbi életeiben. Pythagoras ezoterikus közössége számára fogalmazta meg üzeneteit, a pythagoreus szimbólumokat, amelyek elsődleges jelentésük szerint elváláskor két barát, avagy rokon által szétvált, majd találkozáskor összeilleszthető feliratos tárgyak (*symbola*) voltak.⁷ A pythagoreusok

⁴ DES PLACES, É. (ed.): *Vie de Pythagore, Lettre à Macella*, Paris, Les Belles Lettres, 1982; RITOÓK Zs.: *Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1982, 46-83; 212-219; 286-301; BURKERT, W.: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kulturwissenschaft X., Nürnberg, Carl, 1962, 150-175, 187-202, 431-440; FRITZ, K. VON: *Mathematiker und Akousmatiker bei den alten Pythagoreern*, Sitz.-Ber. Bayr. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse Heft 11., München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1960.

⁵ DEUBNER, L., KLEIN, U. (ed): *Iamblichi De vita Pythagorica liber*, Stuttgart, Teubner, 1975. DILLON, J. HERSHBELL, J. (ed.): *Iamblichus On the Pythagorean Way of Life*, Texts and Translations 29, Graeco-Roman Religion Series 11, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1991; STAAB, G.: *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, Beiträge zur Altertumskunde Bd. 165, München, Leipzig, K. G. Saur Verlag, 2002; LURJE, M.: „Die Vita Pythagorica Iamblichos als Manifest der neuplatonischen Paideia”, in ALBRECHT, M. VON, DILLON, J., GEORGE, M., DU TOIT, D., LURJE, M. (Hrsg.): *Iamblich. Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, 225.

⁶ RITOÓK: i.m., 45-81; BURKERT: i.m., 150-175, 187-202, 431-440; Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története 2.*, Budapest, Osiris, 1995, 145 skk.; ZHMUD, L.: *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin, Akademie Verlag, 1997; ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Vol. 1-3., Leipzig, Tübingen, Fues Verlag, 1856-1868, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 3.2, 89-93; K. Csízy K.: „A Pythagoras-életrajzok misztikus elemei”, *Orpheus Noster* IV. évfolyam, 2012/4, 7-16.

⁷ VANYÓ L.: *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, Budapest, Jel Kiadó, 2010, 12; CSÖRGŐ Z.: *A szimbólumok szerepe a modern kori ember életében* <http://www.inco.hu/inco3/hagyo/cikkoh.htm> (letöltés: 2013. 11. 01. 10.20)

körében a szimbólumok az egyes allegorikus kijelentések és az azokra adott válaszok voltak, így ezek csak a közösség tagjai számára volt érthetőek. A „ne éleszd a tüzet karddal” azt jelentette, hogy „ne szítsd a hatalmasok haragját”, a „ne ülj a gabonaszákon” üzenete az volt, hogy „gondoskodj a jelenről és a jövőről; a gabonaszák ugyanis mindennapi táplálék” (DL 8, 18), és még sorolhatnánk az egyes szállóigévé vált mondásokat. Pythagoras intelmeit ugyancsak sokszor idézték, mint pl. „a barátoknak mindenük közös”, „a barátság azonosság” (DL 8, 10), a törvénynek engedelmeskedni kell, az emberek közt leginkább a szülőket kell tisztelni (DL 8, 23). Továbbá az erény összhang (8, 33 τὴν τ'ἀρετὴν ἀρμονίαν εἶναι), az egészség, valamint minden, ami jó összhang, ahogyan az Isten is, ezért van a mindenség (τὰ ὅλα) harmóniában, amint a barátság nem más, mint „harmonikus egyenlőség” (DL 8, 33).

Pythagoras tanításait a sokáig neki tulajdonított *Chrysa epé*, latinul *Carmen aureum*, azaz *Arany mondások* című gyűjtemény őrizte meg.⁸ Ezek a mondások tulajdonképpen szállóigék, gnómák, amelyek determináns szerepet játszottak az egykori filozófiai nevelésben, egyszersmind alkalmasak voltak arra, hogy megfelelően jellemezzenek egyes iskolákat és irányzatokat.⁹

Diogenész Laertiosztól tudjuk, hogy Pythagoras nevét Pythiának, a delphoi jóda papnőjének köszönhette, miszerint az igazság hirdetésében nem maradt el a papnő mögött (DL 8, 21.). Kijelentéseit azzal a meggyőződéssel idézték, hogy „*autos ephé*”, ami annyit tesz, hogy „ő mondta”, maga a filozófus, akit nem is volt szükséges néven nevezni, hiszen tudták, kiről van szó.¹⁰

Pythagoras étkezési előírásait feltehetően a kultuszokból vette át, e szokásrend célja a *hagneia*, az erkölcsi tisztaság.¹¹ Elsősorban a lelkes élőlények fogyasztását tiltotta, erről Diogenész Laertiosznál magyarázatként a következőket találjuk: „A lélek ugyanis halhatatlan, mivel halhatatlan az is, amiből leszakadt. Az élőlények

⁸ DIEHL, E., YOUNG, D. (ÉD.): *Theognis. Ps-Pythagoras. Ps.-Phocylides. Chares. Anonymi Aulodia. Fragmentum Teliambicum*. Lipsiae, 1961.

⁹ KOCSISNÉ CSÍZY K.: *Proverbiumok és proverbiális kifejezések Iulianus Apostata beszédeiben*, Piliscsaba, PPKE BTK, 2006, a pythagoreusokra vonatkozóan 155-157. A közmondások, szólások a magyar és az idegen nyelvű szakmunkákban és az irodalomban: SZEMERKÉNYI Á.: *Szólások és közmondások*, Budapest, Osiris, 2009; Uő.: *Közmondás nem hazug szólás*, Néprajzi tanulmányok, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994.

¹⁰ Az újplatonikus filozófiának a Kr. u. 3. századra jellemző vallásos szemlélete a buzgó Istenkeresésben nyilvánult meg, ennek hatására a platonisták is rátaláltak saját profétáikra. Maga Pythagoras is ilyen minőségben jelent meg, s lett példakép a filozófusok és a filozófushallgatók számára. ZINTZEN, C.: „Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie”, *Rheinisches Museum N.F.* 1965/108, 71-100, 72-73; CSÍZY: (2012): 7-16.

¹¹ Iambl. VP 28, 138, 7-10. GAÁL B.: *A dietetikától az etikáig. Ókori görög étkezési tabuk és magyarázataik*. http://www.academia.edu/4321750/A_dietetikától_az_etikáig_ókori_görög_étkezési_tabuk_es_magyarázataik 49-56, 50 (letöltés: 2013. 10. 22. 12.40).

egymástól jönnek létre a magból, a földből való létrejövés nem lehetséges. A mag viszont az agyvelő cseppje, amely önmagában tartalmaz egy meleg lehetet. Ha ez bejut az anyaméhbe, akkor az agyvelőből savó vagy nedv, vagy vér válik ki, amelyekből a hús, az idegek, a csontok, a szőrzet és az egész test összeáll. A lehetetből pedig a lélek és az érzékelés.” (DL 8, 28) Jóllehet Diogenész Laertios egy helyütt azt mondja, hogy elsősorban a mértékletes életre való nevelés miatt tiltotta az élőlények húsának fogyasztását, s azért, hogy a táplálékot könnyebben szerezzék be, valamint nyers ételeket egyenek. Mindenesetre Pythagoras követőinek még áldozat alkalmával sem volt szabad állatot bemutatni (DL. 8, 13).

A pythagoreusok körében nem volt megengedett az *erythinos/erythrinus*, avagy a sügérfélék családjába tartozó közönséges vörösdurbincs és a fekete farkú hal, a *melanuros*, avagy a fekete durbincs fogyasztása, a bajuszos vörösmárna, a *triglé*, a szív, a tojás és a bab sem szerepelhetett az étlapon (DL 8, 19, 33).



Balra: *Pagellus erythrinus* – közönséges vörösdurbincs

Forrás: <http://www.horgasz.hu/page/200/art/2476/akt/20/html/kozonseges-voirosdurbincs.html> – (Letöltés: 2013. november 2. 15.16)

Jobbra: *Vicia faba* – lóbab

Forrás: https://www.google.hu/search?q=vicia+faba&espv=2&biw=1680&bih=949&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=oCAYQ_AUoAWoVChMIhaDZu5XbxwIVo7xyCh oI3gLt&dpr=1#imgsrc=wSba6t8ecum3OM%3A – (Letöltés: 2015. szeptember 3. 17.24)

Ez az ókori bab, nem más, mint a lóbab (*vicia faba*), amely nem azonos a közönséges, ma is ismert babbal (*phaseolus vulgaris*).¹² Messze elhíresült a bab tilalma, amelyet különféleképpen magyaráztak. A legkörültekintőbb interpretációt Aristotelésnél (fr. 194-195 Rose) találhatjuk meg, a filozófus magyarázatát Diogenész Laertios átvette: talán mert szeméremtestre, vagy Hádész kapujára hasonlít, vagy mert csomó nélküli, vagy mert káros (*phtheirei*), vagy mert hasonlít a természet egészére, vagy mert az oligarchiához kapcsolható, hiszen babbal sorsoltak (DL 8, 34). Ez utóbbi politikai összefüggésről nem csupán Aristotelés, hanem Iamblichos, Plutarchos és

¹² E kiegészítésért szeretnék köszönetet mondani Csoma Zsigmond kollégámnak.

Hippolytos is beszámolt. Mindezek alapján az a szólás, hogy „Tartózkodj a babtól” egyszersmind a politikai tisztségek elutasítását jelentette.¹³ A babot eleusisi kultusközpontban is tisztátalannak tekintették.¹⁴ Az orphikus-pythagoreus hagyományban még érintése is tilos volt.¹⁵ Egy Homéros *scholion* e pythagoreus szokást idézi a következő verses szöveghellyel:

„Egy s ugyanaz, ha eszel babot és ha fejét szüleidnek:

Ősök lelkeinek hágcsoja az és folyosója

Hadésnak, ha lakából ők feljönnek a fényre.”¹⁶

Más helyütt kozmogóniai vonatkozásban az ember születésével hozzák összefüggésbe, miszerint a világ kezdetén egy ősananyagból keletkezett az ember és a bab.¹⁷

Ettől eltérő interpretáció alapján azért tiltják, mert felfúvódást okoz, s ilyen módon a lélekkel hozzák kapcsolatba, mert *pneuma*-, ill. lélekszerű (πνευματώδης) (DL 8, 24), s nyugtalan alvást okoz. Egyszersmind fogyasztása azért sem kívánatos, mert felkorbácsolja az érzelmeket.¹⁸

Pythagoras számára a bab olyannyira kerülendő volt, hogy amikor a legenda szerint krotóniak a tyrannistól való félelmük miatt üldözték őt, s házat is felgyújtották, ő menekülés közben egy babföldre ért, de ezen nem akart keresztülmenni, így inkább a halált választotta (DL 8, 39, 45).¹⁹

A halak, így a durbincsök (*erythrinós*, *melanuros*) és a vörösmárna fogyasztása hasonlóképpen azért lehetett tiltott, mert ugyancsak az alvilággal hozhatók kapcsolatba,²⁰ amint ezt a Homéros-scholion tanúsága alapján a bab esetében is láthattuk. Ennek egyik interpretációja, hogy a halak ürülékevők, továbbá egymást, sőt *horribile dictu* embert is esznek.²¹ Mindezeknek ellentmondani látszik, hogy már az ókorban volt olyan halfajta, ez a pérhal (*kestreus*), amely kimondottan böjti étel volt, erről árulkodik egyik elnevezése, amennyiben *néstis*nek, böjthalnak mondták.

¹³ Arist. Fr. 195, 13 Rose; Iambl. VP 35, 260, 3-5; Plut. De lib. educ. 17, 12 sk.; Hippolytos: Refutatio omnium haeresium VI, 27, 5; GAÁL: i.m., 52.

¹⁴ Pausan. I, 37,4; GAÁL: i.m., 50.

¹⁵ Uo.: 50.

¹⁶ Eustathios: Commentarii ad Homeri Iliadem, III, 518, 15-17 Bergk.

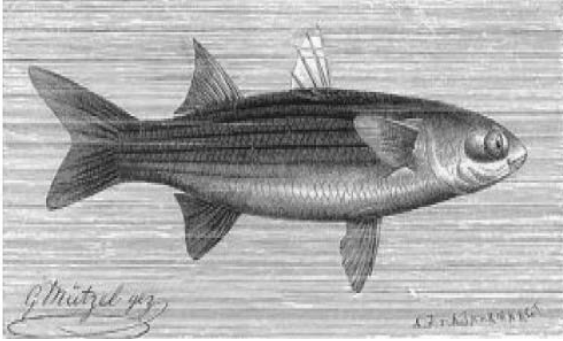
¹⁷ Porphy. VP 43-44.

¹⁸ Gellius: Noctes Atticae IV, 11,10; GAÁL: i.m., 51.

¹⁹ Továbbá: Neanthés fr 22a 29-30 Müller; smyrnai Hermippos fr. 20 Wehrli.

²⁰ Iambl. VP 24, 109, 11-13; DL 8, 34.

²¹ Epicharmos fr. 63 Kaibel; Ailianos De natura animalium II, 41; GAÁL: i.m., 53.



Kestreus mugilida, vagy
pérhal, ill. bőjthal

Forrás: https://www.google.hu/search?q=p%C3%A9rhal&espv=2&biw=1680&bih=949&tbm=isch&imgil=yyTaZaP_C4-4MM%253A%253BauSAUJGTjQ_3KM%253Bhttp%25253A%25252F%25252Fmek.oszk.hu%25252F03400%25252F03408%25252Fhtml%25252F2310.html&source=iu&pf=m&fir=yyTaZaP_C4-4MM%253A%252CauSAUJGTjQ_3KM%252C_&usg=__bMbWOL7z4PLVwQK7EIzbKRYuPdk%3D&ved=oCCgQyjdqFQoTCM6Kj9uW28cCFQZVFAodCgoLbg&ei=2WboVY66PIaqUYqURPAG#imgsrc=yyTaZaP_C4-4MM%3A&usg=__bMbWOL7z4PLVwQK7EIzbKRYuPdk%3D - (Letöltés: 2015. 09. 3. 17.32.)

A pérhal azonban vegetáriánus hírében állott, ezért volt szabad fogyasztani.²² Általában más elbírálás alá tartoztak az áldozati állatok, mivel azokba nem költözik emberi lélek, ezért felajánlásuk filozófiai alapon is magyarázható volt, jöllehet a pythagoreusok még ezek feláldozását is tiltották.²³ Egy ettől eltérő interpretáció szerint a halak némasága egyszersmind a pythagoreus beszédtilalom jelképe volt.²⁴

A szekta étkezési rendjét Diogenész Laertios szavaival élve a következőképpen foglalhatjuk össze: „zöltségfélét esznek és vizet isznak rá” (DL 8, 38). Szokásaikhoz tartozott az is, hogy a kenyeret nem volt szabad megtörni (DL 8, 35), valamint a sót azért tették az asztalra, hogy az igazságosságra emlékeztessen: „A só ugyanis magában tartalmaz mindent, amit nyer, s abból keletkezik, ami a legtisztább: a Naptól és a tengerből.” (DL 8, 35).

S most térjünk át a hagyomány Kr. u. 3. századi megjelenésére. A pythagoreus alapokon nyugvó platonizmus a kései ókorban a sztoa hatására egyre inkább az etika irányába tolódott, ezért az iskola erre az időre már erőteljesen morálfilozófiai színezetet öltött. Ennek megfelelően a pythagoreusok lelkes élőlényektől való tartózkodását az igazságosság megnyilvánulásaként tartották számon,²⁵

²² Athénaios: Deipnosophistai VII, 78, 307c. Innen a közmondás, miszerint „Bőjtől, mint a pérhal.” Diogenianos V, 53; Zénobios IV, 52; Apostolios IX, 76: *Kestreus nésteuei*. GAÁL: i.m., 53.

²³ Iambl. VP 18, 85, 8-10; 21, 98, 8-10; Porph. VP 34; De abst. I, 26, 3; II, 28, 2.

²⁴ Plutarchos: Quaestiones conviviales VIII, 8, 1, 728e.

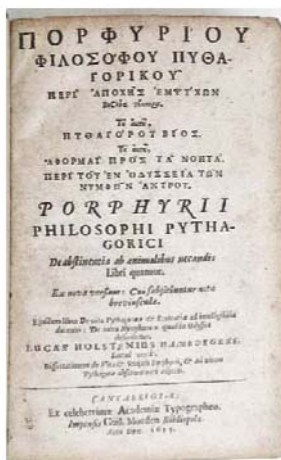
²⁵ DL 8, 13; Iambl. VP 16, 69; 24, 108; 30, 168-169; Iambl. Protr. 21, 39, 125.

amint erre Cicero már a Kr. e. 1. században hivatkozott *De re publica* (III, 11, 19) című művében: „Nem átlagos férfiak, hanem a legjelesebb tudósok, Pythagoras és Empedocles hirdetik, hogy valamennyi élőlény egyetlen jog szerint él, és hangoztatják, miszerint feltétlen büntetéssel kell sújtani azokat, akik egy élőlényt megsebeznek.” E gondolat jegyében írta Plutarchos, hogy Pythagoras számára ez az állatokkal szemben megmutatkozó igazságosság egyszersmind a szelidség és gyengédség jele, ami a *philanthrópia*, az emberszeretet rendkívül széles spektrumú fogalmában is benne rejlik.²⁶

A fentiekben említett újplatonista Iamblichos terjedelmes Pythagoras-életrajzában kiválóan ötvözte a platonista erénytant a pythagoreus alapokkal. Ebben az írásában a pythagoreusok hat fő erényét mutatta be, ahol a négy platóni sarkalatos erény, a bölcsesség (*sophia*), az igazságosság (*dikaio syné*), a mértékletesség (*sóphrosyné*) és a bátorság (*andreia*) mellett a nehezen fordítható, sűrített jelentéstartalommal bíró *eusebeia* (jámbor vallásosság) és a *philia* (barátság, szeretet, vonzalom) követendő erényekként jelennek meg.²⁷ Iamblichos, ill. Pythagoras szerint ezek a tulajdonságok vezetnek el minket a tökéletességre, a fundamentumot



Porphyrios (234-305)



Porphyrios: *De abstinentia*

Forrás: https://www.google.hu/search?q=Porphyry+De+abstinentia&espv=2&biw=1680&bih=949&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=oCAYQ_AUoAWoVChMIoqHGgJjbxwIVYRByCh3sXA2w#imgrc=XRiBAUCOjroTKM%3A - (Letöltés: 2013. november 4. 16.25)

²⁶ Plut. *De esu animalium* II, 3, 997e; *De sollertia animalium* 2, 959 sk.

²⁷ A pythagoreusok kitüntetett figyelmet szenteltek az *eusebeia* interpretációjának. Vö.: THESLEFF, H.: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, Ser. A Humaniora Vol. 30 nr I, Åbo, Åbo Akademi, 1965, különösen: 71-84, 97-102, 107-108, 187-188.

pedig az állandó böjt, az aszketikus létforma nyújtotta, amelyben egyúttal a tanítványok, avagy hívek igazságos és *philanthróp* magatartásformája jutott kifejezésre.

Hasonló elveket vallott Porphyrios, aki nem csupán Pythagoras életét írta meg görög nyelven, hanem *Peri tou apochés empsychón*, latinul *De abstinentia ab esu animalium*, „A lelkes élőlényektől való tartózkodásról” című értekezésével kimondottan a pythagoreus étkezési hagyományok elméleti háttérének állított emléket. E mű homlokterében a lelki fejlődés, a legfőbb platóni erény, az igazságosság elérésének útja áll. E tekintetben Porphyrios azt hangoztatja, hogy az igazságosság többek között a lelkes élőlényektől való tartózkodásban juthat kifejezésre.²⁸ Az egykori közeli tanulótársához, Firmus Castriciushoz írott munka 263 és 271 között keletkezhetett.²⁹ Porphyrios már a bevezetőben utal arra, hogy mestere Pythagoras (I, 3, 3).

A *De abstinentia* négy könyvből áll, amelyek közül a szerző az elsőben egy rövid bevezetés után a vegetarianizmus elleni érveket sorakoztatja fel, így többek között a sztoa (I, 4), a peripatetikus iskola (I, 5-6), valamint az epikureusok (I, 7-12), majd a platonista Hérakleides Pontikos és a Nápolyi Klódios (I, 13-26) véleményét. Ezek után az absztinencia elméleti megalapozása következik (I, 27-57). A filozófus nem egyesülhet az Istenséggel, amennyiben nem folytat önmegtartóztató, vegetáriánus életformát. A második könyvben az áldozatok bemutatásának módozatairól esik szó. A harmadik könyv az állatok megölésének tilalmát tárgyalja, mivel a fogyasztást szükségszerűen megelőzi az állatok elpusztítása. Porphyrios szerint a filozófiai síkon megalapozott vallási gyakorlatban nem szabad megengedni az állatok leölését.

A negyedik könyvben azt taglalja a filozófus, hogy eddig egyetlen nép sem fordított kellő figyelmet a vegetarianizmusra. E könyv fejezetei történeti szempontból is nagy jelentőséggel bírnak, amennyiben a szerző különböző ókori népek étkezési szokásairól emlékezik meg. Miközben Porphyrios az egyes fémekhez társítható világkorszakok legendáját tárja elénk, az aranykor mítoszát az erőszakmentesség szimbólumaként aposztrofálja, ahol az állatok és az emberek békében élhettek egymás mellett. Az újplatonista gondolkodó etikai és aszketikus érveket felsorakoztatva alapozza meg a vegetarianizmust, amelynek végeredménye, hogy a teoretikus életforma kizárja a húsevést. A húsetel elnehezíti a testet, elkészítése költséges, a lényegről vonja el a filozófus figyelmét.

A teljes művet az egyes összetartozó könyvek alapján rendszerezhetjük: az első kettőben az absztinencia mellett szóló belső érveket találhatunk, míg az utolsó kettőben a külső okok kerülnek meghatározásra. Az I. és a II. könyv alapmotívuma, hogy a húsevés összeegyeztethetetlen az egészséges életmóddal. Az elsőben kvantitatív a megközelítés, miszerint a húsevés tönkreteszi az aszkézist, mert a

²⁸ Porph. De abst. III, 1, 4; 26, 1; 8.

²⁹ BOUFFARTIGUE, J.: *Porphyre De l'abstinence*, Tome 1, Paris, Les Belles Lettres, 1977, XVIII-XIX.

hús nehéz étel, ráadásul költséges. Ezzel szemben a második kvalitatív érveket tartalmaz: a hús minőségi összetétele nem megfelelő, amennyiben kimondottan szennyezett, olyannyira, hogy mintegy beviszi az emberbe a rossz démonokat, valamint a megölt állatok lelkét (II, 43; 47). A rossz démonok távol állnak az isteni tökéletességtől, egyszersmind az anyagi világot és a gonoszt testesítik meg (II, 46, 2). E gondolatokban Porphyriosnak a keleti, különösképpen az iráni vallásban gyökerező dualista vallásfilozófiai nézetei jutnak kifejezésre.³⁰

A III. és a IV. könyv a lelkes élőlények életvitelét és lelki szempontjait vizsgálja. Ebben a tekintetben az ember életútja során megnyilvánuló törekvéseit mutatja be. Ezen előmenetel alkalmával a filozófus legfőbb célja az önismereten alapuló Istenkövetés kell, hogy legyen.³¹

Porphyrios filozófiájának három markáns aspektusa rajzolódik ki előttünk: az első a teológiai, a második a pszichológiai, a harmadik pedig az etikus-misztikus nézőpont.³² A léleknek két része van, az egyik a saját, a másik az idegen elem (I, 30, 6-7). A lélek az ún. intelligibilis (*noeron*) létezők között lakik, amikor az emberbe költözik, akkor az égi szférákon át alászállva elfelejti eredetét, elnehezül (I, 28, 2), a test részévé lesz (II, 39, 2 - *sómatikon*). A platóni hármas felosztással szemben Porphyriosnál a léleknek két összetevője van: az egyik az értelmes, racionális lélekrész (*νοῦς, λόγος, λογισμός*), a másik az irracionális (*τὸ ἄλογον, τὸ παθητικόν*). Ez utóbbi segítségével kötődik a lélek az érzéki világhoz (I, I, 30, 6; I, 33, 2; I, 34, 4; I, 38, 2; I, 46, 1; IV, 13, 8 etc.). Mindez megfelel a pythagoreusok által hangoztatott férfi és női princípiumnak, ami modern pszichológiában a racionális férfi és az intuitív női gondolkodás kettősében jut kifejezésre.

Az irracionális lélekrész uralkodik, de lényegét, a logikus részt nem veszíti el (I, 30), a jelenben az előbbi pathetikus lélekrész irányít, ahelyett, hogy a logikusnak adná át a helyét (I, I, 39, 1-2), pedig ez az *ousia noera* (intelligibilis létező) az, ami az örök, romolhatatlan lélekrészünk. Az egészségmegőrzés egyedüli eszköze a közeledés az intelligibilis szféra felé, ami által maga a lélek is csaknem teljes egészében intelligibilissé válik.³³ A szakirodalomban vitatott, hogy Porphyrios mennyiben fogadta el a *metempsychosis/metensómatósis*, vagyis a lélekvándorlás tanát.³⁴

³⁰ BOUFFARTIGUE, J.: *Porphyre De l'abstinence*, Tome 2, Paris, Les Belles Lettres, 1979, XLI-XLII.

³¹ Uo.: XXIV-XXV. A lélek tökéletesedésének újplatonista útjáról: O'MEARA, D. J.: *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 2003, 40 skk.

³² BOUFFARTIGUE (1979): XXXIX.

³³ Ez az elgondolás ellentmond Plótinus tanításának, aki azt vallotta, hogy mi magunk nem a *nous* vagyunk. Porphyrios szerint az egyén személyiségét ez a logikus lélekrész határozza meg. Plótinus filozófiájában a misztikus egyesülés lehetővé teszi, hogy a lélek teljes egészében a *nous*hoz kapcsolódjon. BOUFFARTIGUE (1979): L.

³⁴ Uo. LI-LIII.

A *De abstinetia* fundamentuma, hogy az önmegtartóztatás igazi célja az egészség elérése, amely mintegy menekvés (σωτηρία), önmagunk megmentése (σώζειν ἑαυτόν) (II, 49, 2), valójában a boldog állapot elérésének eszköze. A mű ebben a tekintetben parainézés, egyfajta buzdító irat, még hozzá a lelkiismeret, az öntudat exhortációja. A szerző arra lelkesít, hogy az önkeresés folyamatában sosem szabad megpihenni, állandóan fel kell tennünk azt a kérdést, hogy kik vagyunk, s honnan jövünk. Ez a megismerési folyamat azonban nem csupán teoretikus úton halad, hanem egyszersmind a szavak, az értelem (λόγος) mellett igényli a tetteket (ἔργα) is (I, 29). Ennek érdekében el kell hagyni mindent, ami anyagi és romlandó, s lehetővé kell tennünk a kiindulóponthoz való visszatérésünket, oda, ahonnan a lélek alászállt. Az önvalóhoz történő visszatérés Porphyrios filozófiájának alapvető eleme. Mindez a kontempláció útján, a *nous* megismerésével lehetséges. Ez az út egyfajta vallásos misztikus előrehaladás segítségével járható be, amelynek gyűjtőpontjában az önismereten át vezető megismerés áll. Ez segít minket ahhoz, hogy hasonuljunk az istenséghez, sőt mi több a misztikus unió egységében el is érzük azt.³⁵ Ebben a folyamatban a filozófus nem más, mint a pythagoreusok terminológiájával élve a legfőbb istenség papja.³⁶ E létformának meghatározó eleme volt Pythagoras és követői által hirdetett vegetarianizmus, az az aszketikus *modus vivendi*, ami egy konstans böjtöt, absztinenciát követelt meg híveitől.

³⁵ Ὁμοιοῦσθαι θεῷ: II, 34, 3; II, 43, 3; II, 45, 4; III, 27, 1; ὁμοίωσις θεοῦ: I, 54, 6; ὁμοίωσις πρὸς τὸ κρεῖττον: III, 26, 10; πρὸς τὸ θεόν: III, 27, 1; μίμησις θεοῦ: II, 3, 1. Egyesülés: θεοῦ συνουσίας: I, 56, 3; más megfogalmazásban: I, 57, 1; II, 49, 1 és 3.

³⁶ BOUFFARTIGUE (1979): LV-LVII. K. CSÍZY, K.: „Über die Relation zwischen den Tugenden eines Priesters und eines Herrschers. Die Brieffragmente 89A und 89B von Julian dem Abtrünnigen”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 2010/50, 79-87, 84.

A HAJNAL KÉPEI A MAGYAR KÖLTÉSZETBEN

SPANNRAFT MARCELLINA

BEVEZETŐ

„A világ kétarcú az ember számára, amiként kétarcú az ember magatartása a világban.

Az ember magatartása kétarcú, amiként kettő az alapszó, amit kimondani képes.

Az alapszók nem szavak, hanem szópárok.”¹ – írja Martin Buber. *Fent és lent, emelkedés és süllyedés, hajnal és alkony.*

Bármily csalóka is, az ember – legalábbis a nem panel-rengetegben élő ember – napi tapasztalata a hajnalonként Keleten kelő, majd alkonyatkor Nyugaton lenyugvó Nap látványa.

A FENT ÉS LENT vertikális térdimenzió-párból, valamint az ezzel szorosan összefüggő fényjelenségek és a velük összefonódó univerzális emberi tapasztalatok tanulmányozásából kiindulva juthatunk el a hajnallal kapcsolatos elképzelések, kulturális konnotációk, metaforák megértéséhez.

Több, korábbi tanulmányomban esett már szó a Nap-metafora leszálló ágáról, melynek képzetkörébe, mintázatába (*Pattern*) a LENT térdimenzióhoz kapcsolódó, különféle metaforák tartoznak, például: *ősz, alkony, álom, betegség, válság, halál*, valamint az ezekkel érintkező *veszteség, félelem, fájdalom és gyász*. E tanulmányban a kelő Nap mintázatába rendeződő tartalmakat, és az ezekhez kapcsolódó, pozitív értékjelentésű nyelvi kifejezéseket vesszük szemügyre.

NAPKELTE, KIKELET, KELETKEZÉS

„Az a tendencia, hogy az embereket vagy kedvező, vagy kedvezőtlen kategóriákba soroljuk, minden kultúrában megfigyelhető: *mi és ők, barát és ellenség, jó és rossz, becsületes és becstelen*. Vannak kutatók, akik ezt a dualisztikus gondolkodásmódot a mentális működések alapvető sajátosságának tartják.”²

Fontos látnunk, hogy nyelvünk – minden bizonnyal az összes többihez ha-

¹ BUBER, Martin: *Én és Te*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1999, 5.

² BECK, Aaron T.: *A gyűlölet fogságában*, Budapest, Háttér Kiadó, 1999, 209.

sonlóan – a LENT térdimenzióhoz kapcsolódó sötétséget negatív, a FENT világához tartozó világosságot pedig pozitív értékjelentésűnek³ tekinti – Szilágyi N. Sándor értékjelentés-meghatározása alapján. Ez egyértelműen kirajzolódik a nyelvi kifejezések tanulmányozása révén is. Lássunk néhány példát!

TÉRDIMENZIÓ	FENT (+)	LENT (-)
FÉNY	<i>világos, fényes, nappal</i>	<i>sötét, éjszaka</i>
ÉRTELEM	<i>fényes/ ragyogó elme, világos gondolat, tiszta ész</i>	<i>sötét, mint az éjszaka,</i>
ERKÖLC	<i>tiszta szándék (vö. tiszta égbolt), magasztos, emelkedett</i>	<i>sötét szándék, alantas, aljas</i>
HATALOM	<i>fenség, felség</i>	<i>alattvaló</i>

A *hajnal* szó első, tulajdonképpeni jelentését – az ÉrtSz. alapján – ’a napkelte körüli napszak’ leírással adhatjuk meg. Második, átvitt jelentéseként az értelmező szótár mint ’sebb, jobb állapot kezdete’ irodalmi jelentést említi, példaként a *szabadság hajnala* nyelvi kifejezéssel. A *hajnal* metaforikus jelentése mindig pozitív értékjelentésű, annak ellenére, hogy valójában a tulajdonképpeni jelentésben rejlő ’kezdet’ mozzanat nem abszolút, csupán a „Napkerék” körmozgásában ciklikusan, újra meg újra megjelenő szakasz.

A *Szimbólumtárban* ezt olvashatjuk a *hajnal* címszónál: „A napkelte időszaka, a pozitív erőknek a gonoszság felett aratott győzelmét jelzi; ellentéte az éjszaka. Mindig fiatal, halhatatlan, minden új nap reggelén megjelenik, és minden lehetőséget magában rejt; a remény szimbóluma.”⁴

Az evangéliumok tanúsága szerint, az európai civilizáció legmeghatározóbb történetében Krisztus szenvedése és kereszthalála idején a világ sötétbe borult, a feltámadt test eltűnését pedig hajnalban tapasztalták meg a nyughelyet felkereső asszonyok. (Mk 16,2; Jn 20,1; Lk 24,1)

A sötét éjszaka az ószövetségi zsoltárokból is az ember érzelmi, lelki LENT állapota (vö. *a lélek sötét éjszakája*), a kelő nap pedig örömet és reményt (vö. *reménysugár*) hoz számunkra. Ahogy a zsoltáros írja:

„Ha este sírás látogat is meg,
Reggel visszatér az öröm.” (Zsolt 30,6)⁵

³ Vö. SZILÁGYI N. SÁNDOR: *Hogyan teremtsünk világot?* Kolozsvár, Erdélyi Tankönyvtanács, 1997, 11.

⁴ PÁL József–ÚJVÁRI Edit: *Szimbólumtár*, Budapest, Balassi Kiadó, 2001.

⁵ Idézi DOPPELFELD, Basilius: *Szimbólumok II. Ember és idő*, Pannonhalma, Bencés Kiadó, 1998, 53.

Foglaljuk össze röviden a Nap látható útjának és néhány metaforájának a körét, a térdimenzióknak megfelelően! Megfigyelhetjük, miként rendeződnek hasonló mintázatba a makrokozmoszra és a mikrokozmoszra vonatkozó nyelvi kifejezések.⁶

	FEL	FENT	LE
Nap	<i>Keleten kel/ felkel, feljön; napkelte, hajnalhasadás, pir- kadat</i>	<i>Délben a tetőpontjára ér, tető- fokára hág; zenit, dél</i>	<i>Nyugaton nyugszik, lemegy, le- bukik; napnyugta, napszállta, napeste (rég)</i>
Ember 1	<i>felébred, felkel, felsejken</i>	<i>fent van, aktív, talpon van</i>	<i>lefekszik, lepihen, nyugovóra tér</i>
Ember 2	<i>születik, keletkezik; élete haj- nalán</i>	<i>ereje teljében van, a csúcson; élete delelőjén/ delén</i>	<i>leáldozott a napja, leszálló ágban van, élete alkonyán</i>
Korszak	<i>kezdet, egy új kor hajnala, a szabadság hajnala</i>	<i>tündöklés, ragyogás</i>	<i>hanyatlás, alkony</i>

A fény megszemélyesített megjelenése a hajnali égen, a világosság, mely mintegy „elűzi” a sötétséget, számos költeményben hordoz szakrális-szimbolikus üzenetet. Például:

„Óh, szent hajnal-zengés:

Élet szimfóniája” (Ady Endre: Sójajtás a hajnalban)

A fenti táblázat emberre vonatkozó metaforáinak első szintjén a Nap napi útja és az ember napi ritmusa között jön létre analógiás kapcsolat: NAP = EMBER. A makrokozmosz és a mikrokozmosz azonos mintázatban mutatkozik. Minden reggel magában hordozza az újrakezdés, a megvilágosodás lehetőségét is. Ahogy Giuseppe Ungaretti írja *Mattina* (Reggel) című versében – Rónay György fordításában –: „Megvilágosodom/ a végtelennel”.

A metafora második szintjén az EMBERI ÉLET = EGY NAP. „A reggel a csecsemőkornak felel meg, a délidő az ember felnőttkorának, az este pedig az öregkornak.” – írja Kövecses Zoltán.⁷

A metafora harmadik szintje már nem az egyénre, hanem nagyobb közösségek, népek, nemzetek, korszakok kezdetére, emelkedésére, tetőpontjára, ereszkedő pályájára, majd végére, eltűnésére vonatkozik. A néphagyomány szimbolikusan is őrzi nemegyszer ezt az összefüggést. Például Csiksomlyón régi szokás a pünkösdi virrasztás. A zarándokok együtt várják Pünkösdi hajnalban a kelő napot, mely az

⁶ THASS–THIENEMANN, Theodore: *The Subconscious Language*, New York, Washington Square Press, 1967, 158.

⁷ KÖVECSES Zoltán: *A metafora*, Budapest, Typotex, 2005, 25.

új áldás, az új kegyelem jelképe. Nem véletlen, hogy éppen egy Mária-kegyhelyen történik mindez. (A Napot szülő istenanya képéről a Szűz Mária litániák metaforáinak elemzése során, egy korábbi tanulmányban már esett szó bővebben.)⁸

„Az indiai bölcsélet kiterjeszti és részleteiben is kimunkálja a kozmikus teremtetést és pusztulást meghatározó ritmust. Egy ciklus legkisebb egysége a juga korszak. E felfogás átmeneti időszakként a jugát megelőző »hajnalt«, és az azt követő »alkonyt« különíti el.”⁹

„A babiloni felfogás szerint az alkony időszakát mindig paradicsomi hajnal követi. A paradicsomi korszakot, mint várható, gyakran a király koronázása nyitja meg.”¹⁰

A HAJNAL SZÍNEI

A virradat költői képeiben többnyire különböző színnevek is megjelennek. Az egyes nyelvek ’hajnal’ jelentésű szavainak tövében szintén gyakran találunk színneveket. A magyar *pirkadat* szóban a *piros* szó töve, a latin *alba* (’hajnal’) szóban az *albus* (’fehér’) töve rejtőzik. A svéd *gryning* a ’szürke’ jelentésű szóval függ össze, ahogyan a német nyelv is ismeri a *Morgen-grauen* összetételt.¹¹ (Bár a napfelkelte előtti derengés költői képeiben a *szürke* színnév több magyar versben – többek között Tóth Árpád: *Körúti hajnal* és Radnóti Miklós: *Hajnal* c. versében – is megjelenik, a magyarban a *szürkület* szó csupán a naplemente utáni színátmenetre vonatkozik.)

A magyar nyelvben a *hajnal* prototipikus színe a *piros*. Ezt szótövükben rögzítik a nyelvben mint világmodellben található nyelvi kifejezések is: *pirkad*, *pirkadat*, *hajnalpír*.

Nézzünk néhány példát! Az első, gyimesi szöveget Táncczos Vilmos idézi.¹²

„Piros hajnal hasada,
égi madár reppene”

Különös, milyen erő van a *hajnalhasadás* szóban. Ez az erő ugyanakkor nemcsak a magyar szót jellemzi; az angol az azonos jelentésű *daybreak*, a német a *Tagesanbruch* szót használja.¹³

⁸ SPANNRAFT Marcellina: „A Szűz Mária litániák szemantikai megközelítése”, *Vallástudományi Szemle*, 2011. 3. sz., 106–114.

⁹ ELIADE, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1998, 166.

¹⁰ ELIADE, Mircea: i. m. 187.

¹¹ THASS-THIENEMANN, Theodore: i. m. 158.

¹² TÁNCCZOS Vilmos: *Nyiss kaput, Angyal!* Budapest, Püski Kiadó, 2001, 184.

¹³ THASS-THIENEMANN, Theodore: i. m. 158.

„Ne aludj el, két szememnek világa,
mert már felkelt piros hajnal csillaga.” (népdal)

„Mink vagyunk a rózsák:
Mink szeressük egymást,
Szép piros hajnalban
Megöleljük egymást.”¹⁴

A fenti népdal *szép* szava – ahogy erre Tánczos fel is hívja a figyelmet – jelentése az adott kontextusban: ’tisztá, szűzi’.

Mintha csak a fentiekre rímelnének a híres sorok, Kékszakállú szavai:

„Hajnalban az elsőt leltem,
Piros, szagos szép hajnalban.
Övé most már minden hajnal,
Övé piros, hús palástja,
Övé ezüst koronája,
Övé most már minden hajnal.” (Balázs Béla: A Kékszakállú herceg vára)

Bár a fenti részletben a *piros* szó önmagában nem utal a hajnal uralkodói voltára – szemben a *bíbor* színnévvel, melyről még lesz szó a későbbiekben –, a *palást* és a *korona* szavak környezetében mégis egyértelműen királyi színnek tekinthetjük.

A *piros* színnév használata – különösen napjainkban – ritka a *hajnal* szó közvetlen környezetében, e szóösszetételt inkább csak népdalaink őrzik, illetve a néphagyományban mélyen gyökerező költőink, például: „a hajnal piros pallói” (Nagy László: *A vasárnap gyönyöre*). A *pirkad*, *pirkadat* szavak *pir*- töve ugyanakkor egyértelműen azonos a *piros* színnévvel.

Érdemes még megemlítenünk a *piros hajnal* előfordulási köréből egy imakezdetet, melyben a Hajnal alakja immáron egyértelműen Máriára utal. Tánczos Vilmos az idézett sorban az angyali üdvözlét képét látja.

„Hajnal, hajnal, piros hajnal,
kit szépen köszönt az angyal,
kibe Márja nyuguvék,
urunk tölle születék,
pokol tölle töreték.”¹⁵

¹⁴ Erdélyi Zsuzsanna gyűjtéséből idézi TÁNCZOS Vilmos (2001): 188.

¹⁵ Idézi TÁNCZOS Vilmos: „A népi imák ébresztés-motívumáról”, *Kalligram*, 2001. január-február

A hajnal szoros mitopoétikus kapcsolatban áll – hogy csak a mi kultúrkörünkben legismertebbeket említsük – Rhodéval, a hajnalszülővel, Aphroditével/ Venusszal és Máriával is. Rhodé nevének jelentése 'rózsa'. A Venus-kultuszban fontos szerepük volt a rózsauinnepeknek (lat. *Rosalia*).¹⁶ (Szűz Mária nem véletlenül jelenik meg a litániák szövegében *titkos értelmű rózsaként*.)

A Vénusz bolygó neve a magyarban: *Hajnalcsillag*¹⁷ vagy *Esthajnalcsillag*.

A magyar költészetben a *rózsa* szó megjelenése a hajnal képeiben Homérosz híres állandó díszítőjelzőjére vezethető vissza: *Rhododaktülosz Éősz* 'rózsaujjú/ rózsásujjú hajnal'. Például:

„És hogy a rózsásujjú Hajnal kélt ki a ködből,
kélt keveretjéről Odüszeusz szeretett fiúsarja,”¹⁸ (Homérosz: Ödüsszeia)

„s míg csak a rózsásujjú Hajnal nem közelített,
sírtak a szánandó holttestnél.”¹⁹ (Homérosz: Iliász)

Lássunk hát magyar költői példákat a *rózsa* szó előfordulására a hajnal megjelölésében!

„Sasfi nagy éhében forróbban nem lesi anyját,
Mint ezek a hajnalt. S ím rózsás sátora nyilván
Feljön ezüst csillag, s az aranyhajú napnak előtte
Szolgaleányzóként megkezdi szemérmesen útját,” (Vörösmarty Mihály: Eger)

„Ébredj deli hajnal, te rózsa-özönlő!” (Arany János: Buda halála)

„Hajnal pirosuló fénye tört elé,
A rózsahajnalé,” (Arany János: Bolond Istók)

„rózsa ujjakkal kivirran a hajnal” (Babits Mihály: Odysseiabeli tájkép)

„A rózsakötőjű nap csak nekem integet,” (József Attila: Alkohol)

„A rózsásujjú Hajnal istenasszony előbbre lépeget, amerre csak feltűnik csudálatos
nagyszerűsége, daloló kedvvel a madarak köszöntik.” (József Attila: Hajnali vers
kedvesemnek)

¹⁶ HOPPÁL Mihály et al.: *Jelképtár*, Budapest, Helikon Kiadó, 2004, 252.

¹⁷ HELLER, A.: *Bibliai szimbólumok*, Evangéliumi Kiadó, é. n., 82.

¹⁸ Devecseri Gábor fordítása.

¹⁹ Devecseri Gábor fordítása.

A mai magyar nyelvben a *rózsa* prototipikus színe a *vörös*. Bár a *vörössel* etimológiai rokonságban lévő *vér* szó elsősorban az alkonyi égbolt képeiben jelenik meg a magyar költészetben – ahogyan ezt Juhász Gyula alkony-költészete kapcsán egy korábbi tanulmány bemutatta –,²⁰ nem ritka, hogy hajnal-képeken is megjelenik.

Egy lehetséges mitopoétikus összefüggéssel az aztékok világában találkozunk. Itt ugyanis az áldozati cselekmények során emberi szívek kiontott vérével táplálták a Napot, hogy „a téli napforduló reggelén ki tudjon emelkedni a sötétség fagyos birodalmából”.²¹

A piros árnyalatai közül a *bíbor* fordul elő még leggyakrabban a magyar hajnal-versekben. A korábbiakban elemzett alkony-ábrázolásokhoz hasonlóan, itt is az uralkodói, az égi királynői konnotáció erősödik fel általa.

„Irma jár az hajnal bíborában” (Kazinczy Ferenc: Gibárt és Irma)

„Ha a hajnal bíborszínnel

Az égen pirosodik.” (Berzsenyi Dániel: Szerelmes bánkódás)

„Ahol rőten a vér bíborától

Végre a nap földerűlni mer,”

„Rég ohajtott hajnal keletén” (Vörösmarty Mihály: Liszt Ferenchez)

„Szellő támad hűs hajnalra,

Bíborodik az ég alja;” (Arany János: Rege a csodaszarvasról)

A kelő Nap képeiben – az alkonyábrázolásokhoz hasonlóan – gyakran nem csupán a fényre, a világosságra, hanem a Nap tűz-természetére is találunk direkt vagy indirekt utalást.

„tűzcsóva lobbant,

egy mennyei kastély kapuja tárult,

körötte láng gyúlt,” (Kosztolányi Dezső: Hajnali részegség)

A *tűz* kognitív metaforarendszerében vannak pozitív és negatív aspektusok is, akár azonos forrás- és céltartomány vonatkozásában is. Például a SZERELEM = TŰZ alapmetaforához tartozó nyelvi kifejezés a *lángoló szerelem*, de a *perzselő szerelem* is.²² A hajnali fény – mitopoétikus konnotációi miatt is – szelíd és szűzies, ezért a hajnali képekben megjelenő tűz-metaforák is pozitív értékjelentésűek, ahogy az

²⁰ SPANNRAFT Marcellina: „Ősz, alkony, halál”, *Pszichoterápia*, 2000. február, 49–54.

²¹ JANKOVICS Marcell: *A Nap könyve*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 1996, 11.

²² Vö. KÖVECSES Zoltán: i. m. 47.

alábbi idézetekben is. Mint láthatjuk, ezekben a versekben az öröm képe is összefonódik a tűzével, a hajnaléval. (Erre a köznyelvben is találunk kifejezéseket, például *örömtűz, fényes öröm, sugárzik az örömtől*.) Nézzünk néhány költői példát!

„Csak az öröm szép hajnala
Virradozott felettünk.” (Berzsenyi Dániel: Fannim emléke)

„S mint a Zephyr tavaszkor
A rózsailatokkal.
Bájos tekintetiben
Vidám öröm sugárzik,
S mint a nap égi lángja ...” (Berzsenyi Dániel: Egy leánykához)

Az *Egy leánykához* c. vers azt is illusztrálja, hogyan jelenik meg egyetlen mintázatban a *tavasz*, a *rózsa*, az *illat*, a *nap*, az *ég*, a *láng*. Mindezeket a *bájos* és *vidám* – szintén pozitív értékjelentésű szavak – fel is erősítik.

Egy kortárs példát is hadd idézzek arra, hogyan „keresik” egymást – kissé szürreálisan-szinesztéziásan – a szavak (*bölcső, hajnal, piros, öröm*), hogy egyetlen komplex képben mutakozzanak:

„bölcsőnkben, találkozol Vele,
– hajnal, ámbraízü piros korál!
Megérint az öröm.” (Szál Anna: Az öröm felé)

A magyar nyelvben a *száll, repes, repül* stb. igék vonzaskörébe nemcsak Földünk szárnyas lényei (madarak, pillangók, méhek stb.) tartoznak – bár szimbolikusan ezek is hírnökök egyes mítoszokban, a folklórban –, hanem égi közvetítők, angyalok is. Metaforikusan ugyanakkor *száll* az idő is, az ima és az ének, a zengő hang.

„Harang és kürtő szólal, a siket,
Vak éjszakát riasztva hosszú jajjal.
Az élet fölzeng: itt a drága hajnal!” (Juhász Gyula: Hajnal)

A fenti Juhász Gyula sorok intenzitását az adja, hogy a *siket*, *vak éjszaka* kontrasztjaként jelenik meg a *drága hajnal*, s az *élet fölzeng* igekötője is megerősíti a költői képnek a FENT térdimenzióhoz, a pozitív értékjelentéshez való tartozását.

„Szűz rózsákkal kél a hajnal...
égő szívvel, dalos ajkkal
üdvözöllek, Alkotóm!” (Weöres Sándor: Áhitat)

Weöres Sándor fent idézett hajnali himnuszában egyszerre jelenik meg a Hajnal szüzi természete – mely a *rózsza*, gazdag szimbolikájával egészül ki – és a *dalos ajk* szó szerkezet, mely a *szív*, az *üdvözöllek*, *Alkotóm* kifejezések kontextusában valóban áhitatos, magasztaló imává emelkedik.

A Hajnal istennőjének a neve a görög mitológiában *Éósz*, a rómaiaknál *Aurora*. Az *Aurora* név a latin *Aurum* ('arany') szóval etimológiai rokonságban is áll, így a mitopoétikus szálakat erősíti a szótörténet.

„Az aranyat a nap fémének tekintette a világ minden népe.”²³ „Az arany színnek hangsúlyozottan szoláris jellege van, mindig a fénnel van valamiféle kapcsolatban. Az arany az égi fehér színhez hasonlóan spirituális jelentést kap.”²⁴ A Nappal kapcsolatos nyelvi kifejezésekben többször is megjelenik az *arany*²⁵ szó mint előtag. Például: *aranyhíd*, *aranykapu*.²⁶

„Hajnal aranykapuján a nap fejedelme kijött már,” (Vörösmarty Mihály: Eger)

„A Szántó, mihelyest kél az aranyhajú
Hajnal, tulkaival metszeti gyöppeit,” (Virág Benedek: Múzsámhoz)

„S már nem látták, a Nap még mint dobott
Arany csókot egy munkáslány kezére...” (Tóth Árpád: Körúti hajnal)

„Az istenes Napfény viruló orcája boldog mosollyal üdvözli Holdsugára szőke fürteit; éppen most lépett ki hajnali fürdőjéből, mert aranyos alakját még fátyol fűdi.” (József Attila: Hajnali vers kedvesemnek)

A Hajnal istennő alakjához kapcsolódó *arany* színnév helyett olykor más, az adott kontextusokban szinonim szavak is megjelenhetnek – *sárga*, *szőke*, *sáfrány* – görög és latin klasszikusok fordításaiban és a mitológiát jól ismerő magyar költők műveiben is. Például:

„És hogy a Hajnalcsillag kélt, hírt hozva a fényről,
majd sáfrány-leplét terítette a vízre a Hajnal,” (Homérosz: Iliász)²⁷

„sárgahajú Hajnal meglát, hogy az éjt tovaűzte,
s elrabol, ellene voltam bár. Hadd mondjam, anélkül,

²³ JANKOVICS Marcell: i. m. 10.

²⁴ TÁNCZOS Vilmos: *Szimbolikus formák a folklórban*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2007, 172.

²⁵ Vö. HELLER, A.: i. m. 22.

²⁶ Vö. Thass–Thienemann, Theodore példája: *Golden Gate* i. m. 158.

²⁷ Devecseri Gábor fordítása.

hogy megsértsem az istennőt, a valót. Noha arca
rózsás szépségű, s éj s napnak bírja határát,” (Ovidius: Átváltozások)²⁸

„Hálóink, vasaink vadvérrel telve, ti társak;
mára szerencsénk már megvolt. Mikor eljön az új fény,
sáfrányos szekerén amikor meghozza a Hajnal,
folytatjuk szépen;” (Ovidius: Átváltozások)²⁹

„Jön a söprőgép tompa morajjal,
mögötte a hajnal
fut lobogó szőke hajjal,” (Weöres Sándor: Az éjszaka csodái)

A HAJNAL SZÁRNYA ÉS SZEKERE

A HAJNAL = SZEMÉLY metafora leggyakrabban implicit mozzanatokban mutatkozik meg. Az elemzésben már említett költeményeink szavait újraidézve: *orcája és szőke/ arany haja van, kötőt visel, ujjai vannak, integet, fut, csókot dob*.

A Hajnal istennő – Hélios napisten és Szeléné holdistennő húga³⁰ – az antik ábrázolásokon gyakran fogatot hajtó szárnyas női alakként jelenik meg. Ezt a mitológiai képet is őrzik magyar költemények. Például:

„Minekutánna már szép hajnal szekere
Mindeneket indított gyönyörűsége,” (Zrínyi Miklós: Szigeti veszedelem)

„De már a nap a tengerrül
Emelgeti szekerét.” (Faludi Ferenc: A hajnal)

„De már a szép hajnal piros szekerével
Fellépett egünkre ohajtott fénnével
Új életre hozza világ gyermekeit,” (Ányos Pál: A szép tudományoknak áldozott versek)

„Ím, leszállt a hajnal rózsá-kocsijából;
Kivetkezett a föld éjjeli gyászából;
Ébred a természet mély nyúgodalmából,

²⁸ Devecseri Gábor fordítása.

²⁹ Devecseri Gábor fordítása.

³⁰ FONTANA, David: *Szimbólumok titkos világa*, Budapest, Tericum Kiadó, 1995, 121.

S véle minden állat felserken álmából.” (Batsányi János: A magyar költő idegen messze földön)

A fenti Batsányi-idézet is szemléletes példája annak, hogyan rendeződik azonos mintázatba a kozmikus és az emberi rend: *éjjel és hajnal* egyfelől, *álom és ébredés, felserkenés* másfelől. Az *éjjel* negatív értékjelentését a *mély* és a *gyász* szavak, a *hajnal* pozitív értékjelentését pedig a *rózsa* szó nyomatékosítja.

A *hajnal szárnya* metafora arra utal, hogy a Hajnal mediátorként³¹ képes „közlekedni” Ég és Föld között. A görög mitológiában szárnyuk van a szeleknek (*Zephürosz, Boreasz*) és a szivárványnak (*Írisz*). A napszakoknak (a Hajnalon kívül, az Esti szürkületnek és az Éjszakának is). Vannak szárnyas csillagképek (*Szűz, Hattyú, Pegazus*), és gyakran szárnyas lények az istenek küldöttei (pl. *Niké, Hermész*) is, hiszen a szárny „az égi és légi jelenségek megtestesítőinek, az égben, az ég és föld között közlekedő földöntúli lényeknek, ill. ezek közlekedőeszközeinek megkülönböztető jelvénye”.³²

Fordításokban és eredeti magyar költeményekben is találunk példákat a szárnyas hajnal megjelenítésére:

„Elpirosult mégis, nem akarja, de fénylik is, ég is,
tűnik is újra a pír arcáról, mint ha az ég s lég
bíborosul, mihelyest legelőbb felrebben a hajnal,
majd amidőn a nap is fölgyúl, már elhalaványúl.” (Ovidius: Átváltozások)³³

„Ha a hajnal szárnyát venném,
És az égre emelkedném,” (Szenci Molnár Albert: CXXXIX. Zsoltár)

„A hajnal bársony szárnyain” (Csokonai vitéz Mihály: Hymnus)

„látja hogy szép hajnal
Röpdözve előljün harmatos szárnyával.” (Zrínyi Miklós: Arianna sírása)

HAJNALI HARMAT

A fenti Zrínyi-idézetben a hajnal szárnya *harmatos*. Ráadásul a vers címében ott van a *sírás* szó is. A hajnal „tüzes” képe mellett megjelenik tehát egy „vizes me-

³¹ SZILÁGYI N. Sándor: i. m. 23.

³² HOPPÁL Mihály et al.: i. m. 271.

³³ Devecseri Gábor fordítása.

tafora is. Hogyan kapcsolódik egymáshoz mítoszban és emberi tapasztalatban a hajnal és a harmat?³⁴

A hajnali harmat „élet-, tisztaság- és erőjelkép”³⁵ a folklórban.

„A harmat jelképiségének alakulásában a napkelte előtti hajnali időnek (...) fontos szerepe van, hiszen a szent kezdethez való tartozás fokozza a (...) víz mágiikus erejét.”³⁶

A Hajnal alakját az antik művészet gyakran állítja elénk a fiát, Memnont sirató anyaként költői szövegekben és képi ábrázolásokon egyaránt.³⁷

„ám Aurora egész máig csak mint anya gyászol:
könnye pereg, s az egész földet vele harmatosítja.” (Ovidius: Átváltozások. Memnon)

„Kelj fel, pásztor! hull a harmat,
Hinti hajnal gyöngyeit.” (Faludi Ferenc: A hajnal)

„A hajnal pírul,
Harmat is lehull,” (Faludi Ferenc: Tavaszi üdő)

„Amelynek piros rózsából rakatott
Oltárára hint le a hajnal harmatot,” (Csokonai Vitéz Mihály: A reggel)

„Áldás a hajnal hulló harmata,” (Tomba Mihály: Emléksorok egy szép hölgyhöz)

„Volnék kis pacsirta, hogy zenghetne dalom
Harmatos, virágos, illatos hajnalon.” (Arany János: Hiú sóvárgás)

A hajnal képét illetően különös egybecsengés mutatkozik a latin *rosa* ('rózsa) és a *ros* ('harmat') szavak, valamint közös mitológiai képbe rendezettségük között.

Végezetül hadd idézzünk egy kortárs magyar haikut, melyben a harmatos hajnal képe együtt jelenik meg az égi aranytúzzal. A cím az új kezdetre, a *harangszó* a szakrális emberi világra utal. Az alapösszefüggés, mely 17 szótagban is elmondható:

„hajnali harmat
a harangszó aranya
újra megcsomóz” (Botos Ferenc: Feltámadás)

³⁴ Vö. HELLER, A.: i. m. 89.

³⁵ TÁNCZOS Vilmos (2007): 342.

³⁶ TÁNCZOS Vilmos (2007): 342.

³⁷ PÁL József–ÚJVÁRI Edit: i. m.

ZÁRÓGONDOLATOK

A hajnal ábrázolása a köznyelvi és költői szövegekben egyaránt őrzi és meg-megcsillantja azokat a mélyebb összefüggéseket, melyekhez egyébként csak etimológiai vizsgálódások, illetve ősi mítoszok tanulmányozása révén juthatnánk közelebb.

A nyelvben rejlő világmodell ugyan gyakran kerül ellentmondásba tudományos ismereteinkkel – ahogyan a *napkeltének* is nevezett hajnal megtapasztalása során is –, ugyanakkor tudatosítása, tanulmányozása révén közelebb juthatunk az emberi gondolkodás, saját anyanyelvünk és személyes metaforahasználatunk mélyebb rétegeihez, szimbolikus természetéhez is.

Bibliográfia

- BECK, Aaron T.: *A gyűlölet fogságában*, Budapest, Háttér Kiadó, 1999.
- BUBER, Martin: *Én és Te*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1999.
- DOPPELFELD, Basilius: *Szimbólumok II. Ember és idő*, Pannonhalma, Bencés Kiadó, 1998.
- ELIADE, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1998.
- FONTANA, David: *Szimbólumok titkos világa*, Budapest, Tericum Kiadó, 1995.
- HELLER, A.: *Bibliai szimbólumok*, Budapest, Evangéliumi Kiadó, é. n.
- JANKOVICS Marcell: *A Nap könyve*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 1996.
- PÁL József–ÚJVÁRI Edit: *Szimbólumtár*, Budapest, Balassi Kiadó, 2001.
- SPANNRAFT Marcellina: „Ősz, alkony, halál”, *Pszichoterápia*, 2000. február, 49–54.
- SPANNRAFT Marcellina: „A Szűz Mária litániák szemantikai megközelítése”, *Vallástudományi Szemle*, 2011. 3. sz., 106–114.
- SZILÁGYI N. Sándor: *Hogyan teremtsünk világot?* Kolozsvár, Erdélyi Tankönyvtanács, 1997.
- TÁNCZOS Vilmos: *Nyiss kaput, Angyal!* Budapest, Püski Kiadó, 2001.
- TÁNCZOS Vilmos: „A népi imák ébresztés-motívumáról”, *Kalligram*, 2001. január – február
- TÁNCZOS Vilmos: *Szimbolikus formák a folklórban*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2007.
- THASS–THIENEMANN, Theodore: *The Subconscious Language*, New York, Washington Square Press, 1967.

„BÖLCS TÖRTÉNETI FELJEGYZÉSEK”

Bevezető tanulmány az Íslendingabókhoz

VERESS DÁVID

Az izlandi történetírás kezdeti elválaszthatatlanok a kereszténységtől. Nem sokkal a 999/1000-ben tartott országos népgyűlés, az Alþingi lezárulta után, amelynek legfontosabb eredménye az új hit – közmegegyezéses és lényegében vérmentes – törvénybevétele volt, a legtehetősebb izlandi törzsfők Európa káptalani iskoláiba küldték fiaikat tanulni.¹ Ezzel nagyjából egy időben idegen utazópüspökök érkeztek a szigetre, akiknek krisztianizáló tevékenysége az izlandi nép megkeresztelésére, a kereszténység legalapvetőbb tanításainak megismertetésére és az első honi klerikusok kinevelésére terjedt ki. Az európai műveltség rajtuk és a külföldi tanulmányaikról hazatérő fiatal papokon keresztül érte el először Izland partjait, a műveltséget hordozó latin betűkészlet meghonosodásával pedig megjelenhettek az első hosszabb, leíró elbeszélések. E leírások azonban ekkor még mindössze kiegészítették azt a régóta fennálló szóbeli kultúrát, amelynek központjai a szabad ég alatt tartott gyűlések (*þing*) és a törzsfők csarnokai (*hof*) voltak. A jelentős szóbeliségnek köszönhetően a helyi hagyományok már többé-kevésbé kialakult formában öröklődtek tovább az írásbeliség megjelenésekor, s ezzel jelentősen megkönnyítették azok megőrzését. A keresztény európai műveltség és a helybéli hagyományok ötvözetéből kibontakozó korai izlandi irodalom önálló és kivételes műfajokat hozott létre, mégpedig a korban egyedülálló módon: anyanyelven.

Elsősorban az izlandiak korán megmutatkozó – és mindmáig igen meghatározó – írás-olvasás iránti fogékonyságának köszönhető, hogy épp itt jelent meg és terjedt el Észak-Európában először az anyanyelvi írásbeliség. Míg a sagamondás szokása egyes feltételezések szerint a 9. század végi honfoglalással egyidős, a kontinentális skandináv országokban és más észak-atlanti szigeteken gyakori rúnairás Izlandon

¹ Az általunk használt időszámítás szerint a kereszténységet törvénybe vevő gyűlésnek 999 júniusában kellett összeülnie, amint arra Ólafia Einarsdóttir rámutatott. A korban bevett szokás volt az évet szeptember 1-jével kezdeni, és valószínűleg Ari is ezt a naptárt követte. Az *Íslendingabók* 6. fejezete szerint a gyűlést Óláfr Tryggvason norvég király halálának nyarán tartották, s mivel ez utóbbit szeptember 9-re datálja Ari, az a korabeli számítás szerint 1000-re esett. (Ma mindkét eseményt 999-re tennénk). Ólafia EINARSDÓTTIR: *Studier i kronologiske metode i tidlig islandsk historieskrivning*. København, 1964, 74–80; 107–126.

sosem volt elterjedt jelenség.² A régészek itt csupán elvétve találtak az első fennmaradt kéziratoknál idősebb – legfeljebb néhány szavas – rúnákra.³

Az egyházszervezet első építőköveit letevő idegen utazópüspökök kora után két püspöki széket emeltek a szigeten: az elsőt 1056-ban Skálholtban, a másodikat ötven évre rá, az északi Hólarban.⁴ Mindkettőhöz jól működő iskola társult, melyek a nagyobb tanyák papneveldei mellett a legkorábbi irodalmi központok szerepét töltötték be.⁵ Az írástudók számának rohamos gyarapodásával együtt nőtt az addig szóban őrzött versek, mítoszok és történetek leírása utáni igény, és a 12. századtól egy irodalmi aranykor vette kezdetét a szigeten. Miután a papír, tej és takarmány igen nagy ritkaságnak számított, az izlandiak a télen eltarthatatlan, s így levágni kényszerült párhetes borjak bőréből készült pergamenekre rótták emlékeiket.⁶

Snorri Sturluson – a *Próza-Edda* (1220–1230 k.) szerzője – szerint óészaki nyelven Ari Þorgilsson hinn fróði, vagyis a Tanult Ari írt először történelmet.⁷ Ezzel az 1140 körüli *Első nyelvtani értekezés* néven emlegetett fonológiai traktátus szerzője is egyetért, aki szerint csak *lög, áttvísi* és *þýðingar helgar*, vagyis törvények, genealógiák és vallásos művek születtek azelőtt, hogy Ari „a bölcs történeti feljegyzéseit

² A *saga* szó eredetileg mondát, elbeszélt történetet jelent. A jelenlegi tudományos konszenzus 871±2-re helyezi a honfoglalás kezdetét.

³ PULSIANO, Phillip – WOLF, Kirsten (szerk.): *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. New York & London, Garland, 1993, 376. A ma ismert legkorábbi lelet egy 11. századi, rúnákkal díszített orsó, amely egy reykjavíki ásatáson került elő 2008-ban. A legrégebbi fennmaradt kéziratok a 12. század közepéről valók, ezek azonban nem az első ilyen izlandi munkák, mivel íráskéjük gyakorlott írnokokat sejtet. TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel: *Origins of Icelandic Literature*, Oxford, 1953, 74.

⁴ Az izlandi egyház eleinte a hamburg-brémai érsekség, majd 1104-től – az akkor épp Dániához tartozó – lundi érsekség, végül 1154-től a niðarósi (mai nevén Trondheim) érsekség alá tartozott.

⁵ Hólar első püspöke, Jón Ögmundsson, zenét, aritmetikát és latin grammatikát tanító külföldi klerikusokat is hívott iskolájába, amelynek diákjai közt hallunk egy leányról (későbbi tanár-ról), Ingunn Árnorsdóttirról, aki olyan kitűnő volt latinból, hogy kézímunkájával ölében, hallás után javította a felolvasó fiúk írásait. Hímzései gyakran ábrázolták a szentek életének eseményeit, amiért a *Jóns saga helga* (*Szent Jón sagája*) úgy ír róla, mint aki „*Isten dicsőségét nem csupán ajka szavaival, de keze munkájával is hirdette.*” SIGURGEIR STEINGRÍMSSON – ÓLAFUR HALDÓRSSON – PETER FOOTE (szerk.): *Biskupa Sögur I, Íslensk fornrit (ÍF) XV1–XV2*, Reykjavík, Hið íslenska fornritafélag, 2003, 219–220.

⁶ Egy kis borjúból négy fólió-lap, nyolc nagy oldal telt ki. BERNÁTH István: *Skandináv mitológia*, Budapest, Corvina, 2011, 25.

⁷ Ari állandó jelzője, a *hinn fróði*, elsősorban azokat a 11–12. századi krónikásokat illette meg, akik a helyi és skandináv hagyományokban szereztek nagyfokú jártasságot, így Arin kívül még Sæmundrt, Kolskeggrt és Brandrt. A 12. század végén élt bencés szerzetesre, Oddr Snorrasonra mindössze egyszer, Snorrira kétszer hivatkoztak így, a külföldi szerzők közül pedig egyedül a Tiszteletreméltó Beda volt *fróði*.

könyvekbe foglalta volna a maga éles értelmével”.⁸ Ari rendkívüli jelentőségű műve, az *Íslendingabók* (Az izlandiak könyve) az egyetlen fennmaradt történeti munka a 12. századból, s így az ország korai történelmének egyik legfontosabb forrását adja. A műnek két változata ismert, de csak a későbbi, feltehetőleg jóval rövidebb kiadás maradt ránk. Ezt a változatot a legóvatosabb datálás 1122–1133 közé helyezi, s így ez, összehasonlításképp, 60–70 évvel idősebb az első magyar nyelvemlékünknel, a *Halotti beszéd és könyörgés*nél.

ARI ÞORGILSSON ÉLETE ÉS MŰVEI

Ari életéről keveset lehet tudni, s azt a keveset is vagy ő maga közöli az *Íslendingabók*ban, vagy – a későbbi szerzők elejtett, rövid megjegyzéseit nem számítva – Snorri *Heimskringlájának* (Földkerekség) előszavából hámozhatjuk ki. Mivel születési évét a források hol 1067-re, hol 1068-ra teszik, feltételezhetően a téli hónapok valamelyikén látta meg a napvilágot egy nyugat-izlandi, igen előkelő családban.⁹ Saját nemzetségtáblájában Ari harmincnyolc felmenőjét sorolja fel, köztük az ősi skandináv Yngling dinasztia több tagját, s általuk a pogány istenek egynémelyikét, így magát Yngvit (Freyr) is, aki ezen a helyen „a törökök királya” címen szerepel. A középkori keresztény szerzők körében oly kedvelt euhémerezisztikus megközelítés értelmében ugyanis a mitikus istenek a távoli múltban északra költözött ázsiai királyok voltak, amelynek bizonyítására például Snorri az *ás* (plur. *æsir*) pogány istencsoport nevének etimológiáját hozza: a szó szerint az *Ásía* földrajzi névből ered, s az ászok eredendően Trója uralkodói voltak.¹⁰ E szemléletmód által Ari a skandináv királyokéval vetekedő nemesi leszármazást tulajdoníthatott magának úgy, hogy közben a kétségtelen pogány vonatkozások nem jelentettek problémát a megváltozott, keresztény közegben.

A *Laxdæla saga* (Lazacfolyó-völgyiek története) utolsó fejezete szerint Ari apja, Þorgils, fiatalon vízbe veszett társaival együtt a Breiðafjörðrben, ami után a kis

⁸ Hreinn BENEDIKTSSON (szerk.): *The First Grammatical Treatise*, Reykjavík, Institute of Nordic Linguistics, 1972. Az *Első nyelvtani értekezés* ismeretlen szerző munkája, amely a 14. század közepéről fennmaradt legidősebb kéziratában cím nélkül szerepel. A mű az óészaki nyelv és a latin betűkészlet összeegyeztetésének lehetséges módjait tárgyalja, valamint az írásmód egységesítésére törekszik.

⁹ Jakob BENEDIKTSSON (szerk.): *Íslendingabók. Landnámabók*, Íslenzk fornrit I1, Reykjavík, Hið Íslenzka Fornritafélag, 1968, iii–xlx. Az évkönyvek többsége (*Konungs annál*, *Gottskálks annál* és *Flateyarbók*) 1067-re teszi Ari születési évét, a *Resens annál* 1066-ra, míg Snorri 1067–1068 teléről beszél. Ari azt írja, hogy Ísleifr püspök halálakor (1080. július 5.) 12 éves volt, így 1068 a valószínűbb évszám.

¹⁰ Snorri Sturluson: *Heimskringla* I–III, Íslenzk fornrit XXVI–XXVIII, Szerk. Bjarni Aðalbarnarson, Reykjavík, Hið íslenzka fornritafélag, 1941–1951, I:14–16; BERNÁTH: i. m. 56–58.

Ari nagyapja, Gellir Þorkellson helgafelli tanyájára került.¹¹ Helgafell a pogány és a keresztény Izland történetének egyaránt kitüntetett települése volt. A Szent hegy, amelyről nevét kapta, olyan nagy tiszteletben állt, hogy a sagák tanúságtétele szerint mosdatlanul még csak feléje se volt szabad nézni. Többek számára egyfajta túlvilági úticélt jelentett a hegy belseje, ami Þórr kultuszának Nyugat-Norvégiában elterjedt formájával mutat rokonságot. Snorri goði, a tanya eredeti birtokosa, jó barátságban állt Guðrún Ósvífrsdóttirral, aki Ari dédnagyanyja és az első izlandi remete-apáca volt. Kettejük barátsága révén került a föld Ari családjának birtokába, ugyanis 1008-ban, amikor Guðrún a negyedik (és egyben utolsó) férjével élt, tanyát cseréltek egymással. Ari anyjáról, Jóreiðrről, nem szólnak forrásaink; mindössze annyit tudni, hogy a kereszténység izlandi felvételében kulcsszerepet játszó Siðu-Hallr Þórsteinsson dédunokája volt, akárcsak a Tanult Sæmundr Sigfússon – a kor egyik legműveltebb elméje és a népemlékezet kedvelt alakja. Az *Íslendingabók* prologusában is szereplő Sæmundr nevéhez fűződik többek közt az egyik első latin nyelvű, mára elveszett, norvég királyokról szóló történeti munka, s a hagyomány hosszú időn át tévesen neki tulajdonította az *Edda-versek* szerzőségét is.¹² Érdekes módon Snorri, a harmadik nagy izlandi történetíró, szintén felmenői közt tudhatta Siðu-Hallrt anyai ágon, akinek hetedízen volt leszármazottja.¹³

Gellir, Ari nagyapja, idős korában római zarándokutat tett, amelyről hazafele jövet, a dániai Roskilde közelében hunyt el 1073-ban. Az ekkor hat esztendősi Ari egy évvel később Haukadálrba került Hallr Þórarinssonhoz, akinél az első izlandi püspök fia és a második püspök testvére, Teitr Ísleifsson is nevelkedett.¹⁴ Ettől kezdve Ari közeli kapcsolatban állt az első két honi püspököt adó családdal. Haukadálr a két fiún túl otthona volt az ekkoriban működő négy izlandi iskola egyikének,¹⁵ s az itt eltöltött tizennégy év kétségtelenül meghatározta Ari történelemszemléletét. A néhány évvel idősebb Teitr vélhetőleg már ekkor jelentős szerepet játszott a papnevelde működtetésében, hiszen Ari a nevelőjének (*fóstri*) mondja, annak ellenére,

¹¹ Einar Ól. Sveinsson (szerk.): *Laxdæla saga*, Íslenzk fornrit V, Reykjavík, Hið íslenzka fornritafélag, 1934, 229.

¹² Az 1190 körüli *Nóregskonungatal* című szkaldikus költemény Sæmundr Sigfússon munkáját vette alapul, amely a norvég királyok Széphajú Haraldtól (850–933) Jó Magnúsig († 1047) terjedő történetét mutatja be. A Tanult Sæmundr elveszett művéhez ez a 83 strófából álló vers áll a legközelebb.

¹³ A *Landnámabók Sturlubók*ban megőrzött változatának 310. fejezetében olvashatjuk Snorri nemzetségtáblájának vonatkozó részét: „Þorgerður Hallsdóttir volt Yngvild anyja, aki Ljóté, Járngerð apjájé, aki meg Valgerð anyja volt, aki Böðvaré, Guðný apjájé, aki Sturla fiainak volt az anyja.” ÍF 12, 318.

¹⁴ Később mindketten az *Íslendingabók* kútfői lettek. Az első skálholti püspök Ísleifr Gizurarson (1006–1080) volt, akit a fia, Gizurr Ísleifsson (1042–1118) követett a tisztségben.

¹⁵ Haukadálrön kívül a két püspöki széken és Oddiban működött még iskola, ahol Sæmundr Sigfússon és egy ideig a fiatal Snorri is élt.

hogy mindketten a nyolcvanas éveiben járó Hallr gyámoltjai voltak. Az iskolaéveket követően szinte semmilyen közvetlen ismeretünk sincs Ari életről. Tudjuk, hogy pappá szentelték, megnősült, és született egy fia, a szintén pap Þorgils (megh. 1170), aki a snæfellsnesi Staðrben (ma Staðarstaðr) élt, ahol később Ari unokája, Erös Ari († 1188) törzsfőként működött.¹⁶ Ezek alapján feltehető, hogy Ari maga is nyugaton telepedett le, valamint az sem zárható ki, hogy megörökölte nagyapja törzsfői rangját, jóllehet semmi sem utal a korabeli közéletben való részvételére. Halldór Hermannsson véleménye szerint Gizurr püspök szolgálatában állhatott, amit a püspökkel kapcsolatos személyes megjegyzések alapján tételezett fel.¹⁷ Ha valóban így történt, úgy Arinak módjában állt bejárni az ország egészét, miközben kikérdezhetette a különböző részekben élő nagy tudású bölcseket, és jegyzeteket készíthetett azok beszámolóiból. Az évkönyvek feljegyzései szerint 81 éves korában, 1148. november 9-én hunyt el az izlandi történetírás atyja. Halálával az izlandiak saját történelmük iránti érdeklődése jó időre alábbhagyott, s a történeti munkák helyét a norvég királyokról szóló sagák vették át.

A későbbi szerzők rövid, elismerő megjegyzései alapján Ari személyét és munkáit egyöntetű tisztelet övezte. Bár e szerzők mindig többes számban hivatkoznak műveire, bizonytalan, hogy pontosan hány könyvet írt, s hogy ezek teljesen kidolgozott, kész alkotások voltak-e, vagy csupán *minnisgrein*ireket, jegyzetgyűjteményeket érthetünk alattuk.¹⁸ Az *Íslendingabók* előszavának első mondata rögtön említést tesz egy korábbi, már említett, azonos című munkáról, amelynek a norvég királyok élettörténete (*konunga ævi*) és egy nemzedékrend (*áttartala*) is részét képezte. E korábbi munkát többen jóval terjedelmesebbnek gondolják a fennmaradt változatnál, s a mű első, nyomtatásban megjelent 1688-as latin kiadásának (*Libellus Islandorum*) címadását követve az idősebb műről olykor *Liberként*, a fiatalabbról *Libellusként* beszélnek.¹⁹ Jóllehet néhány saga Arira hivatkozva igyekszik igazolni egyes események helytállóságát, ezeknek semmilyen nyoma sincs az általunk ismert változatban. Ebből kifolyólag néhány kutató, mint Konrad Maurer vagy E. O. G. Turville-Petre, a *Libert* a *Libellushoz* igen hasonló felépítésű, de annál jóval terjedelmesebb, nagyjából száz írott oldalt kitevő munkának gondolta. Snorri és mások megjegyzései alapján úgy tűnik, a régebbi műben szó kellett essen számos skandináv és angol király életéről, részletes leírást lehetett olvasni Izland betelepü-

¹⁶ Az izlandi kéziratokat összegyűjtő Árni Magnússon (1663–1730) szerint Ari maga is a snæfellsnesi Staðrben élt, amely feltevését a legtöbb kutató osztja. Finnur Jónsson (szerk.): *Árni Magnússons Levned og skrifur* II, København, 1930, 16.

¹⁷ Halldór HERMANNSON: „Ari Þorgilsson fróði”. *Skírnir*, CXXII, 1948, 7.; *ÍF* I, vi–vii.

¹⁸ GRÖNLIE, Siân (szerk.): *Íslendingabók. Kristni Saga*, London, Viking Society for Northern Research, 2006, xiii.

¹⁹ Þórður Þórláksson püspök utasítására Hendrick Krufe adta ki először a művet Skálholtban (AM 367 4to).

léséről, valamint a *Hvítramannaland* (Fehér emberek földje) vagy *Írland hit mikla* (Nagy-Írország) néven emlegetett sziget is szerepelt benne. E szigetről úgy tartották, hogy háromnapi hajóútra feküdt Írországtól nyugatra. Ari Mássont, Ari ükapját, állítólag idevetette a tenger, ahonnet csak nagy nehézségek árán tudott szabadulni. Ezeken túl a grönlandi és vínlandi beszámoló is jóval részletesebb lehetett.²⁰

Az *Izlandiak könyvé*n kívül még két fennmaradt írással hozták összefüggésbe Arit: egy 1143-as jegyzékkel, amely az izlandi felsőklérust veszi számba, valamint a Snorri Þorgrímsson életét tömören leíró *Ævi Snorra goðával*.²¹ E műveken túl a honfoglalók történeteit elbeszélő, több nemzedéken át íródott *Landnámabók* (*Honfoglalás könyve*) első, mára elveszett változatát is többen neki tulajdonítják, bár meg kell hagynunk, a fent említett esetek egyikében sem állítható teljes bizonyossággal Ari szerzősége.²²

AZ ÍSLENDINGABÓK

Az *Íslendingabók* címe már önmagában figyelemreméltó. Nemcsak a – bizonyos mértékig – önálló nemzettudatra utaló „izlandiak” szó egyik első előfordulása ez az óészaki nyelvben, de a mai értelemben vett „könyvé” is. Ezt megelőzően a *bók* mindössze három-négy alkalommal került elő a szkaldikus költeményekben, ahol értékes, figurális ábrázolásokkal díszített szöveget jelentésében állt.²³ Azáltal, hogy Ari a *bók* nevet adta művének, tovább nyomatékosította a korban még kizárólag előszóban előadott sagák és a saját írott története közti különbséget. A cím másik felével kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy már a legkorábbi izlandi művekben olyan kifejezések tűnnek fel, mint „a mi országunk” (*vár land*), „a mi nyelvünk” (*vár tunga*), „a mi törvényük” (*vár lög*), vagy „nekünk, izlandiaknak” (*oss íslendingum*). Nagyjából ugyanekkor a külhoni szerzőknél is önálló nyelvet beszélő külön népként jelentek meg az izlandiak, aminek egyik első előfordulása

²⁰ TURVILLE-PETRE: i. m. 90–102.

²¹ A jegyzék a *Diplomatarium Islandicum* első kötetében található: JÓN SIGURÐSSON – JÓN ÞORKEIÐSSON (szerk.): *Diplomatarium Islandicum (DI) I*, Kaupmannahöfn: S. L. Møller, 1857, 180–194. Az *Ævi Snorra goðát* az *Eyrbyggja saga* egyik kézírata őrizte meg, és a mai kiadásokban is e történet függelékét képzí. EINAR ÖL. SVEINSSON – MATTHÍAS ÞÓRÐARSSON (szerk.): *Eyrbyggja saga*, Íslenzk fornrit IV, Reykjavík, Hið íslenska fornritfélag, 1935, 185–186.

²² A *Hauksbók* szerint a tudós pap, Ari Þorgilsson és Kolskeggr Ásbjarnarson írt először a honfoglalásról. *ÍF* I₂, 395. Meglehet, hogy az *Íslendingabók* előszavában említett kihagyott nemzedékrend volt a *Landnámabók* első változata.

²³ CLEASBY, Richard – GUDBRAND VIGFUSSON: *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1875, 73.

Cantebury Ælnod 1120 körül írott *Vita et Passio Sancti Canuti* (Szent Knut élete és vértanúsága) című művében található.²⁴

A népuralom (930–1262) idejéről származó törvényeket fenntartó *Grágás* (Szürkelúd) című összeállítás mindvégig következetesen különbséget tesz az izlandiak és a külföldiek (*útlendir menn*) közt. A külföldieknek két nagy csoportja volt: a „dán nyelvet” (*dönsk tunga*) beszélőké – amelybe a norvégok, dánok és svédek tartoztak –, és az idegeneké. Aki az akkoriban még nagyjából egységes skandináv nyelvet beszélte, közvetlenül jogosult volt az izlandi közéleti tisztségek betöltésére, míg másoknak ehhez legalább három évet előtte Izlandon kellett élnie.²⁵ Történelmi és politikai okokból kifolyólag a norvégok és izlandiak még inkább együvé tartoztak. A férfi honfoglalók többsége Norvégiából származott,²⁶ a norvégok mentesültek az izlandi révvám fizetése alól, s a két nép kölcsönös jogokat és előnyöket élvezett a másik fél hazájában, melyeket 1030 körül egyezményesítettek.²⁷ Végeredményben az izlandiakat két „geopolitikai” eltérés különböztette meg a norvégtól: az országaik közti jelentős földrajzi távolság és a norvég koronához fűződő viszonyuk. Az izlandiság tehát a vonatkozó törvények és szokások mellett a közösen birtokolt földterületben állt, jóllehet önálló kulturális identitás hiányában sosem válhatott volna valóban független nemzet a sziget lakóiból. Ez utóbbi kialakítását a törvények leírása, az *Első nyelvtani értekezés* és az *Íslendingabók* indította el.²⁸

Az *Izlandiak könyve* a honfoglalás megindulása előtti időktől 1118-ig foglalja össze az ország történelmét, tíz kronologikusan haladó, velős fejezetben. A hagyományos időszámításon túl Ari négy eseményt tekint vonatkozási alapnak az időpontok meghatározásakor: Vértanú Szent Eadmund kelet-angliai király 870-es halálát, Óláfr Tryggvason norvég király elestét (999/1000), a kereszténység izlandi felvételét ugyanabban az évben és az 1120-as új holdciklus kezdetét. Az események leírását a törvénytmondók sora és azok hivatali idejének meghatározása tarkítja,²⁹

²⁴ OLRIK, Hans: *Danske Helgeners Levned* I-II, København, Rosenkilde & Bagger, 1968, 30.

²⁵ Vilhjálmur FINSÉN (szerk.): *Grágás* I-IV (GRÁGÁS), Odense, Odense University Press, 1974 (az 1852-es kiadás reprintje), I:38.

²⁶ A DNS-vizsgálatok alapján a férfi honfoglalók 66%-a skandináv (elsősorban norvég), míg a nők 60%-a kelta felmenőkkel bírt. Agnar HELGASON, et al.: „mtDNA and the Islands of the North Atlantic: Estimating the Proportions of Norse and Gaelic Ancestry”. *The American Journal of Human Genetics*, LXVIII, 2001. 723–737.; Agnar, et al.: „Origin of the Icelanders: Deciphering Signals of Recent Population History”. *The American Journal of Human Genetics*, LXVI, 2000. 999–1016.

²⁷ GRÁGÁS I:172–174; II:197–198.

²⁸ HASTRUP, Kirsten: „Defining a Society: The Icelandic Free State Between Two Worlds”. *Scandinavian Studies*, LVI, 1984/3, 236–239.

²⁹ A püspökségek előtti egyetlen fizetett tisztséget a törvénytmondó (*lögsögumaðr*) töltötte be, aki hároméves ciklusa alatt minden évben kikiáltotta törvények egyharmadát az országgyűlésen, a Törvénykövön (*Lögberg*) állva. Ezenkívül a törvénytmondó feladata volt kihirdetni az eljárás menetét, bejelenteni a hivatalos ügyeket és jogi tanáccsal szolgálni minden hozzáfutó

ami egyfelől megtöri a történet menetét, másfelől viszont összhangba hozza a helybéli időszámítást a kontinensével. A mű világosan két részre tagolódik: a 6. fejezettel bezárólag a pogányság kora, attól kezdve a kereszténnyé lett ország valamivel több mint egy évszázada kerül tárgyalásra, középre helyezve az új hit felvételét. Katolikus pap lévén, Ari számára nyilvánvalóan ez utóbbi jelentette Izland rövid történelmének legkitűntetettebb pillanatát, a két korszakot azonban nemhogy nem kezelte függetlenül egymástól, de szétválaszthatatlan egységként fogta fel.

A következőkben végigvesszünk néhányat a mű és kora társadalmának megértését segítő részletek közül. A honfoglalás kezdetét leíró első fejezet vadregényes, paradicsomi képet fest az óceán közepén fekvő szigetről, melyet „*erdőségek borítottak a hegyektől egészen a tengerpartig.*” Az ország felfedezőiről semmit se hallunk ugyan, de kitüntetett figyelmet kap Izland és Reykjavík első állandó lakosa, Ingólfr Arnarson, akinek utazásairól részletes beszámoló olvasható a *Landnámabók* elején.³⁰ Ez a nyugatnorrvég törzsfő 865 környékén hajózott ki először, nevelt testvérével együtt, Izlandra, ahol korábban a svéd Garðarr Svavarsson és a sziget nevét adó norvég Flóki Vilgerðarson is megfordult. Néhány évvel első útjuk után, Ingólfrékat száműzték egy gyilkosság miatt Norvégiából, így családjukkal és szolgálkikkal együtt végleg Izlandra költöznek. E második útjuk – a nagyjából hatvan évig tartó – izlandi honfoglalás kezdetét jelentette.

Ezt követően igen fontos részletet tudunk meg Aritól: a sziget nem volt teljesen lakatlan az első északiak megjelenésekor. „*Keresztények éltek itt abban az időben, akiket a nordmannok papaknak neveztek. [...] Ír könyveket, csengettyűket és botokat hagytak maguk után; ezekből tudni lehet, hogy írek voltak.*” A 8. századi Írországbán a hagyományos kolostori élet hanyatlásnak indult; a földi javak felértékelődtek, a vallásos életet elhanyagolták. Mindennek következtében a remeték egy új csoportja tűnt fel, akiket *Céli Dé*nek, óészaki nyelven *kúldearnak*, azaz Isten szolgálóinak neveztek. Az aszkézis nagyobb jelentőséggel bírt számukra a tanulásnál, s nyugalmaikat a távoli szigetek magányában keresték.³¹ Az *Íslendingabók*on túl a *Landnámabók*, valamint az ír származású Karoling szerzetes és földrajztudós, Dicuil 825 körül írott műve, a *Liber de mensura orbis terrae* (A földgolyó felméréséről) és a Tiszteletreméltó Beda is tud e remetékről.³² Dicuil szerint harminc évvel a könyvének megírása előtti nyáron telepedtek le először Thulén a remeték,

számára. Ari beszámolójában az egész társadalmat érintő beszédek mind a Törvénykövön hangzottak el, így az az alkotmányos népuralom szimbolikus középpontja volt.

³⁰ *ÍF* I, 40–45.

³¹ Jónas GÍSLASON: „Acceptance of Christianity in Iceland in the Year 1000 (999)”. In Ahlback, Tore (szerk.): *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*. Åbo, Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1990, 224.

³² HURST, David (szerk.): *Bedae venerabilis opera: Pars II: Opera Exegetica* 2, Turnhout, Brepolis, 1962, 317.

akiknek elmondása szerint olyan világosak voltak az ottani éjszakák, hogy éjfélkor úgy dolgozhattak (vagy olyan könnyen vehették ki a tetveket az ingükből), mintha fényes nappal lett volna. Továbbá, a szigettől északra, egy napi hajóútra fagyos volt a tenger, így a leírásban szereplő Thule szigetén a szerző biztosan Izlandot értette.³³ Régészeti leletek eddig nem támasztották alá az írott források beszámolóit; az ír csengettyűkre emlékeztető – bár skandináv kovácmesterek kezéből kikerülő –, kisméretű bronzharangok azonban két izlandi sírból is előkerültek.³⁴ Egy helyneveken alapuló feltételezés szerint az első északiak akár hosszabb ideig is együtt élhettek a *papakkal*, akiknek működése így inkább térítő jellegű, mintsem szerzetesi lehetett.³⁵ Mások valószínűtlennek tartják, hogy a remeték maguktól hagyták volna hátra értékes tárgyaikat. Gyanújuk szerint kirabolhatták, megölhették vagy rabul ejthették őket.³⁶

A második fejezet a később égtájak szerint felosztott országnegyedek honfoglalói közül emel ki egyet-egyet, valamint beszámol az első hazai törvények felállításáról. A kiemelt honfoglalók gyakori szereplői a sagáknak, így számos szóban őrzött történet keringhetett róluk a korban, az *Íslendingabók*ba azonban minden bizonnyal más okból kerültek. Ari hármójukat saját felmenői közé sorolta; az első két püspök családját Ketilbjörn Ketillssonig vezette vissza; míg Þorlákr, a harmadik skálalholti püspököt, Auðr Ívarsdóttirig; a hóлари Jón püspököt Hrollaugr Rognvaldssonig, az őt követő Ketill püspököt pedig Helgi Eyvindarsonig. Az ország négy részéről származó honfoglaló és az első négy honi püspök közti kapcsolat így mintegy előrevetíti azt kivételes vallástörténeti eseményt, amelynek során Izland közös akarattal vette törvénybe és szilárdította meg a kereszténységet – legalábbis a történetírói hagyomány szerint.

A honfoglalást egyértelműen úgy mutatja be Ari, mint ami Norvégiából indult ki, s mindössze a honfoglalók norvég kötődéseit hangsúlyozza. A nevek és DNS-vizsgálatok alapján ugyan valóban a norvégok voltak többségben, számos honfoglaló azonban más skandináv országokból, Írországból és a kisebb atlanti szigetekről származott, ahol már a 8. század vége óta keveredett egymással a helyi kelta és a nordmann lakosság. Néhány önálló kelta telep is akadt ugyan a honfoglalók

³³ „...sed quicquid homo operari voluerit, vel pediculos de camisia abstrahere, tanquam in praesentia solis potest: [...] sed, navigatione unius diei ex illa ad boream, congelatum mare invenerunt.” Walckenaer, Charles Athanasie (szerk.): *DICUI Hibernicus: Liber de Mensura Orbis Terrae. Ex duobus codd. mss. bibliothecae imperialis*, Paris, Didot, 1807, 29–30.

³⁴ Kristján ELDJÁRN: *Kuml og haugfé úr heiðnum sið á Íslandi*. Aureyri, Norðri, 1956, 330–332.

³⁵ MORRIS, Christopher D. 2004. „From Birsay to Brattahlíð: Recent Perspectives on Norse Christianity in Orkney, Shetland and the North Atlantic Region”. In ADAMS, Jonathan – HOLMAN, Katherine (szerk.): *Scandinavia and Europe 800–1350: Contact, Conflict and Coexistence*, Turnhout, Brepolis, 2004, 181–184.

³⁶ Hermann PÁLSSON: *Keltar á Íslandi*. Reykjavík, Háskólaútgáfan, 1997, 37.; GRÖNLIE: i. m. 18.

sorában, a tisztán kelta felmenőkkel bíró emberek többsége azonban nő volt vagy rabszolgaként került a szigetre.

A harmadik fejezet az Alþingi megalapításának történetét meséli el. Ez az intézmény a népuralom sarokköve volt, melyet más skandináv országok térségi gyűléseinek mintájára alakítottak ki, bár azoktól két dologban eltért: országos fennhatósággal bírt, és a végrehajtói hatalmat teljesen nélkülözte.³⁷ A két hétig tartó országgyűlés 999 után a nyár tizedik hetében (vagyis egy június 18. és 24. közti csütörtökön) vette kezdetét. E gyűléseken kötelező volt megjelennie minden *goðin*nak, akik eredetileg papi-politikai funkciókat ellátó pogány vezetők, majd a kereszténység felvételével igen gyakran keresztény papok voltak. A *goðik*at nem választották, a cím leginkább öröklődött, azonban megosztható, áruba bocsátható, sőt ideiglenesen kölcsönadható is volt. A *goðik* hatalma a rögzített földrajzi határok nélküli *goðordok*ra terjedt ki, melyek a követők számától és erejétől függően igen eltérően alakultak. A fegyverviselési joggal bíró szabad parasztok, a *bóndik* (plur. *bændr*) ugyanis elméletileg maguk dönthettek arról, hogy mely *goði*hoz kívántak tartozni, s ezáltal annak gyűlésbelijévé (*þingmaðr*) válni. A gyűlésbelieknek kötelességük volt elkísérni *goðijukat* a helyi tavaszi gyűlésre (*várþing*), az országgyűlésen pedig az összes követő kilenced részének kellett megjelennie, akiknek útiköltségeit a gyűlésre nem menő férfiak állták. Ezenkívül a *goðik* hatáskörébe tartozott még a jogi ügyek lefolyásának tisztaságát biztosító bírók kinevezése is.³⁸ Peres ügyekben két úton jutottak döntésre az izlandiak: vagy valamely bíróság ítélte jogosnak az adott jogsérelmet egy hosszú és nehézkes folyamat végén, vagy pedig döntőbíró választottak, aki egymaga próbált egyezséget köttetni a két fél között. Az enyhébb kihágásokat jóvátétel-fizetési kötelezettséggel büntették, a legtöbb esetben azonban teljes (*skóggangr*) vagy részleges (*fjörbaugr*) száműzéshez folyamodtak.³⁹ Végrehajtói hatalom hiányában a sértett félre, valamint annak egész családjára és támogatóira hárult az ítéletek be- és végrehajtása.

A negyedik fejezet a naptári év pontos meghatározását, az ötödik az országnegyedek és helyi gyűlések felállítását veszi számba, így az első öt fejezetben az izlandi társadalom kialakulását követhetjük végig az első honfoglalók partraszállásától a népuralom legfontosabb intézményeinek megalapításáig. A hatodik fejezet Grönland és az észak-amerikai Vínland felfedezéséről számol be, amelyre fél évezreddel Kolumbusz Kristóf első útja előtt került sor. Egyes vélemények szerint ez a mindössze egy bekezdésnyi szakasz kilóg a többi fejezet

³⁷ Az Alþingi Európa első országgyűlése volt, a leghosszabb megszakítatlan működésű parlament azonban a szintén nordmannok által alapított man-szigeteki Tynwald.

³⁸ Egy bírónak szabad, házzal bíró, felelősségteljes és legalább tizenkét esztendő férfiembernek kellett lennie. GRÁGÁS I:38–39.

³⁹ DENNIS, Andrew – FOOTE, Peter – PERKINS, Richard (szerk.): *Grágás. Laws of Early Iceland: Grágás I*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1980, 7–8.

közül, mivel közvetlenül nem Izland történelmét tárgyalja.⁴⁰ Véleményünk szerint ez a meglátás túl szigorú. Egyrészt Izlandon letelepedett vagy született emberek tetteiről van szó, másrészt a felfedezések kitüntetett fontossággal bírtak az ország számára, hiszen az óészaki világ periferiája általuk nyugatabbra tolódott, s így Izland is központibb szerepet tölthetett be.

Az eddigieknél sokkalta összefüggőbb és részletesebb képet mutat a fennmaradó négy fejezet, melyek a 996 utáni történéseket foglalják össze, és a mű 3/5-ét teszik ki. Ennek oka minden valószínűség szerint a bennük foglalt események szinte kortárs mivoltában kereshető, hiszen Ari forrásainak egynémelyike már maga is szemtanúja volt azoknak. Korábban említettük, hogy az *Íslendingabók* központi fejezete a kereszténység felvételét (*kristnitaka*) beszéli el. Ari beszámolója az óészaki irodalom egyik legismertebb története, s a későbbi szerzők újrameséléseinek alapja. Ez a fejezet a mű leghosszabb és legjobban kidolgozott része, amelyben a leírás stílusa érezhetően megváltozik. Nemcsak, hogy dramatizáltabb, szövevényesebb a cselekményvezetése, de még direkt beszédet és egy szkaldikus strófát is találunk benne. Voltaképp egy proto-sagával van dolgunk. Érdekes megfigyelni, hogy míg a fejezetet nyitó kijelentés szerint Óláfr Tryggvason hozta el a kereszténységet Izlandra, addig a végére semmi kétségünk sincs afelől, hogy mindez valójában a nyitott gondolkodású izlandiak akaratából vált lehetővé. A középkorban kialakult történetírói hagyomány értelmében a *kristnitaka* kivételessége épp Izland társadalmi felépítésében állt, mely lehetővé tette a közmegegyezésem uralmat és a viszályok döntőbíráskodás útján való megoldását.⁴¹ Ari számára a kereszténység felvétele nem annyira az üdvösségről, mint inkább a politikai egység megőrzéséről szólt. A hit kérdéseinél jóval inkább foglalkoztatták a jogi és intézményi vonatkozások, és beszámolója alapján úgy tűnik, hogy a kereszténységet nem hitbéli meggyőződésből, hanem a nagyon is valós veszélyt jelentő polgárháború fenyegetésének következtében vették fel. Leírása elsősorban a hatékony válságkezelést illusztrálja, melyben a békesség megőrzésére való törekvés és a bölcsesség győz a viszály és széthúzás ereje felett.

A szakirodalomban két fő vélekedést olvashatunk arról, hogy miért, és miért így vették fel a kereszténységet az izlandiak. Az első szerint már jóval korábban keresztények lehettek, így a törvénybevétel nem volt több puszta formalitásnál. Ennek minden írott forrás és a régészeti leletek is ellentmondanak. A második vélemény dörzsölt politikusoknak tekinti az izlandiakat, akik tisztában voltak az Európában végbemenő változásokkal, így a kellemetlenségek elkerülése végett maguk is áttértek az új hitre, ami azonban nem jelentett különösebb változást a mindennapokban. Ennek megint csak ellentmondanak a sírleletek, mivel 1000

⁴⁰ TURVILLE-PETRE: i. m. 91.

⁴¹ JOCHENS, Jenny: „Late and Peaceful: Iceland’s Conversion Through Arbitration in 1000”. In *Speculum* LXXIV, 1999/3, 652.

után a pogány temetkezés nyom nélkül eltűnt az országból.⁴² Ugyanakkor mindkét véleményben van némi igazság. A keresztények támogatói jóval többen lehettek a gyűlés idején, mint azt forrásaink sejtetik, a politikai-diplomáciai megfontolások jelentős részt játszhattak a döntésben, és a pusztai törvénybevétel sem jelentett többet pusztán névleges kereszténységnél. A 999/1000-ben tartott országgyűlés azonban az egész társadalmat átalakító, hosszú időt felölelő krisztianizációnak mégis kulcsfontosságú pillanata volt.

A fennmaradó három fejezet az egyházszervezet alapköveit letevő első püspökök működését mutatja be. A nyolcadik fejezet, „*A külhoni püspökökről*” cím ellenére, az idegen püspökök nevein és az Izlandon töltött éveik számán túl mindössze annyit közöl, hogy három „*ermkirmenn*”, azaz örmény is volt köztük, akik feltehetőleg keleti ortodox hitet hirdettek. A latinul nem beszélő papokkal való érintkezést a Grágás külön cikkelyben szabályozza,⁴³ a hólari püspökség krónikája, a *Hungrvaka* (Étvágygerjesztő) pedig azt írja, az örmények „*gyarlóbb kereszténységet tanítottak a többiekénél, ezért tetszésre leltek a rossz emberek között.*”⁴⁴ Az utolsó fejezetek az első két honi püspök életét, az első izlandi iskolák és püspöki székek megalapítását, valamint a békés aranykorként ábrázolt 11. század legfontosabb eseményeit beszél-
lik el. E békés időszak csúcspontján az 1097-es év állt: ekkor került bevezetésre az egyházi tized, méghozzá elsőként az északi országok sorában. Korábban, az 1080-as években tettek ugyan egy kísérletet a tized bevezetésére Dániában, ez azonban nemhogy nem járt sikerrel, de a Szent Knútr (ur. 1018–1035) elleni felkelés egyik fő kiváltó oka volt. Izlandon a kereszténység törvénybevételét követően hamar megjelentek a kisméretű és könnyen felépíthető magántemplomok, amelyeknek tulajdonosai leginkább törzsfők vagy módos gazdák voltak. Az újonnan bevezetett tized, amely a szokásostól eltérően nem a teljes jövedelem tizedrészét, hanem a gazda tulajdonának 1%-át tette ki, felerészben őket illette meg.⁴⁵

Végül még a mű végén szereplő népszámlálási adatot érdemes kiemelni, amely csupán az önálló háztartással bíró családfőket vette jegyzékbe. Eszerint a 11. század végén kerekén hétszer száz *bóndi* élt keleten, tízszer száz délen, kilenc-szer száz nyugaton és tizenkétszer száz északon, vagyis összesen 3800-an fizettek tizedet. Ez az összeg azonban bizonytalan, mivel Ari egyaránt használta a latin és az északi duodecimális százast, így a *bóndik* száma akár 4560 is lehetett. Az 1311-ben tartott népszámláláskor 3812-en voltak az izlandi családfők, a 18. században pedig nagyjából 4000-en. A teljes népesség tekintetében ez nagyjából 40–60 ezer

⁴² Orri VÉSTEINSSON: *The Christianization of Iceland. Priests, Power and Social Change 1000–1300*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 45.

⁴³ GRÁGÁS I:21–22.

⁴⁴ Ásdís EGILSDÓTTIR (szerk.): *Biskupa sögur II, Íslenskr fornrit XVI*, Reykjavík, Hið íslenska fornritafélag, 2003, 8–9. Továbbiakért lásd a fordítás 59. lábjegyzetét.

⁴⁵ VÉSTEINSSON: i. m. 67–80.

főt jelentett, amely a korabeli földművelő–állattartó életforma mellett, úgy tűnik, a föld teherbíró-képességének optima volt.⁴⁶

A Tanult Arival hivatkozások és történelmi hitelességre való törekvés tekintetében talán csak a Tiszteletreméltó Beda lehetne összemérhető. Az *Íslendingabók* kútfői körületeként kerültek kiválasztásra, és nemcsak nevesítve, de minősítve is szerepelnek a műben. A „bölcs” (*spakr, margspakr*), „jó emlékezetű” (*minnigr*) „megbízhatóan tájékozott” (*óljúgfróðr*) vagy „igazmondó” (*ólyginn*) jelzők gyakori társai a megnevezett előkelő tanúknak. Többen úgy vélik, hogy ezzel Ari az európai szerzők példáját követte, akiknek forrásai gyakorta *doctusok* és *sapiensek*.⁴⁷ Ellenben meglehetősen vita tárgyát képezi a kutatók körében, hogy voltaképp melyek is voltak ezek a mintaként szolgáló külföldi szerzők. A mű előszóra és címekkel ellátott fejezetekre osztott felépítése latin történeti munkák hatását sejteti, ezek közül viszont Ari mindössze egyet említ, „Szent Eadmund sagáját,” amelynek azonosítása kétséges.⁴⁸ Egyes feltételezések szerint Beda *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*át (*Az angol nép egyháztörténete*) használta az események időbeli elhelyezéséhez, mások ezt kizártnak tartják.⁴⁹ Megint mások a Tanult Sæmundr norvég királyokról szóló munkáját és Brémai Ádám krónikáját említik lehetséges forrásként,⁵⁰ de még a Biblia is felmerült előkép gyanánt.⁵¹ A sokszor meggyőző érvelések ellenére egyik írott mű felhasználása sem bizonyítható egyértelműen.

Kétségtelen, hogy az izlandi történetírás atyja egyoldalúan mutatta be Izland történelmét. Leginkább saját felmenőit vette számba, és bár feltehetőleg róluk hallott a legtöbbet, a későbbi művek alapján szembetűnő, hogy a délnyugat-izlandi hagyomány mennyivel nagyobb hangsúlyt kapott nála az ország többi részénél, különösen ami a térítéseket és a kereszténység felvételét illeti.⁵² Az *Íslendingabók* ugyanakkor egyszerre rendkívül tárgyilagos és személyes írás: Ari a saját életét is elhelyezte az események hálójában, magával kezdte és magával fejezte be művét, miközben mindvégig megmaradt elfogulatlan(nak tűnő) és józan tudósítónak. Beszámolója kétségkívül megbízható hagyományon alapul, ez azonban egy gondosan megformált hagyomány volt az izlandi szervezett egyház egyik bölcsőjéből, Haukadálból.⁵³ A mű megírásához Ari az ország két püspökének indíttatására

⁴⁶ Uo. 11.

⁴⁷ GRØNLIE: i. m. xix.

⁴⁸ : Ehhez lásd a fordítás 14. lábjegyzetét!

⁴⁹ Björn SIGFUSSON: „Íslendingabók”. In: John Danstrup (szerk.): *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*, København: Rosenkilde & Bagger, 1956–1971, VII:493–495.

⁵⁰ MUNDAL, Else: „Íslendingabók vurdert som bispestolskrønike”. In *Alvíssmál*, III, 1994, 63–72.

⁵¹ HERMANN, Pernille: „Íslendingabók and History”. In Uő. – Jens P. Schjødt – Rasmus T. Kristensen (szerk.): *Reflections on Old Norse Myths*, Turnhout, Brepols, 2007, 28.

⁵² A *Kristni saga* például jóval többet árul el az első térítőpárosról és az északi eseményekről.

⁵³ VÉSTEINSSON: i. m. 17–18.

fogott hozzá, akik mindketten átolvasták a művet, és a benne foglaltakat „*tetszésük szerint megtartották vagy kiegészítették*”. Ezenkívül az országot irányító egyházi és világi családokból kikerülő, forrásként szolgáló emberek többségét vérokonosság, házasság és barátság fűzte össze – ami persze nem túl meglepő egy olyan kis közösség életében, mint amilyen a korabeli Izland volt.

A kritikusok több „hibát” felróhatnak a műnek: az ír remeték túlságosan hirtelen tűnnek szem elől, a keresztény kelta honfoglalókról semmit se hallunk, a politikai szándékok nélkül érkező – és feltehetőleg keleti ortodox tanokat hirdető – első térítő, Fridrekr püspök épp csak említésre kerül, míg az őt kísérő izlandi társa, Világlátott Porvaldr még ennyi figyelmet sem kap. Az örményekkel szemben, „*akik püspököknek mondták magukat*,” meglehetősen bizalmatlan Ari, az összes idegen püspök tevékenységét pedig homályban hagyja, sőt, azt a benyomást igyekszik kelteni róluk, hogy jóval az első honi püspök előtt fordultak meg a szigeten.⁵⁴ Mindez azt sejteti, hogy az egyházszervezetet kialakító és megszilárdító római irányzat, amelynek Ari is tagja volt, a valósnál kedvezőbb képet igyekezett festeni önmagáról. A kereszténységet úgy próbálták meg beállítani, mint amely Rómából kiindulva, pápai indíttatásra érkezett a szigetre, a többi, egykor nagyon is jelenlévő keresztény irányzatra pedig igyekeztek a lehető legkevesebb szót fecsérelni.

Ari – különösen az első fejezetekben – igen szűkre vette közlendőjét. Az Alþingi megalapításáról szolt ugyan néhány szót, de a tárgy tekintetében érdektelennek tűnő részletekbe bonyolódott, Izland felfedezőiről semmit se tudunk meg, a honfoglalók pedig csak válogatva kerültek bemutatásra. Ezt magyarázhatja egyfelől, hogy Ari, tisztességes és körültekintő történész lévén, csupán megbízható információkkal kívánt szolgálni, de meglehet, hogy mindössze az országot irányító családok és a közülük kikerülő egyházi előjárók történetei foglalkoztatták. A műből továbbá Ari norvég királyokhoz fűződő rokonszenve is kiviláglik, amely akár tudattalanul is, de mindenképp befolyásolta az eseményekről alkotott képét. Turville-Petre szerint: „*Bármilyen értékes is legyen, a Libellus nem magyarázza meg azt a népszerűséget, amelyet Ari élvezett a késő középkori tudósok és a sagák szerzőinek körében.*”⁵⁵ Ez jó érv lehet arra nézve, hogy a Tanult Ari több és fontosabb munkát is maga mögött hagyott, a mű ma ismert változata azonban önmagában is kivételesen fontos nyelv- és kultúrtörténeti emlék, amely történelemtudományként is igen időtállóan bizonyult, hiszen az általa megállapított események időrendjétől a történészek lényegében mindmáig nem tértek el. A kritika élet mindazonáltal maga a kritika élet mindazonáltal maga Ari tompítja a leginkább, aki a mű prológosában azt tanácsolja, hogy minden esetben a lehető legbiztosabb tudást kövessük

⁵⁴ A *Hungrvakából* világosan kitetszik, hogy legalább néhányan kortársai voltak egymásnak. ÍF XVI, 11–13.

⁵⁵ TURVILLE-PETRE: i. m. 92.

Fennáll a kérdés, hogy tulajdonképpen milyen műfajba is tartozik az *Íslendingabók*. Ari egyértelműen objektív történeti munkaként gondolt rá, ezzel azonban, mint láttuk, vannak problémák. Nézőpontunktól függően vehetjük nemzettörténetnek, egyháztörténetnek, családtörténetnek, de egy történeti köntösbe bújtatott mítosznak is. Ez utóbbival kapcsolatban különösen John Lindow tanulmányát érdemes kiemelni, amely megfelelteti az *Íslendingabók* cselekményvezetését az *Eddák* kozmogóniájának.⁵⁶ Az *izlandiak* könyvében a legnagyobb hangsúlyt a kereszténység rövid története kapja, Ari azonban az izlandi egyházszervezetet elsősorban nem az egyetemes anyaszentegyház helyi kirendeltségének tekintette. Például annak ellenére sem beszél a hamburg-brémai érsekség északi térítőútjairól, hogy Ísleifr püspököt Brémában szentelték fel, és az investitúra-harcról sem tudunk meg tőle semmit, noha Liemar hamburgi érsek († 1101) kiátkozása után Gizurr püspök Rómába utazott, hogy utasításokat kapjon a pápától. Ari számára az egyház, úgy tűnik, leginkább nemzetszervező szekuláris intézményként volt fontos, s ezt támasztja alá az is, hogy a püspököket elsősorban nem jámborságukért, hanem társadalmi szerepvállalásukért dicséri.⁵⁷

Máshonnan nézve, a mű magyarázattal szolgál arra, hogy miért épp az Ariéhoz hasonló előkelő családok tagjai kerültek az ország vezető tisztségeibe. A családtörténeti vonatkozásokat erősítik továbbá a gyakori genealógiák is, amelyek ugyan jók lehetnek arra, hogy növeljék a patrónusok és a szerző dicsőségét, a törzsi alapon szerveződő társadalmakban azonban – ma már elképzelhetetlenül – fontosabb volt tisztában lennie mindenkinek a maga felmenőivel. Az *Íslendingabók*, közvetett módon, talán azért mutatta be a népuralom „eredetileg fennálló” berendezkedését és a békés együttműködésben rejlő lehetőségeket, hogy az ahhoz való visszatérést elősegítse. A Tanult Ari korában ugyanis a hatalom néhány egymással véres viszályokat folytató törzsfői család kezében összpontosult, akiknek küzdelme idővel teljes országnegyedekre, majd a sziget egészére is kiterjedt. E korról, amely az izlandi népemlékezet talán legfontosabb tárgyköre volt, a Jelenkori sagákban (például a *Sturlunga sagáiban*) sokat olvashatunk. A jószándékú törekvések ellenére a béketeremtés reménytelennek bizonyult egy erős központi hatalom hiányában, míg végül 1262–1264-ben az ország a norvég korona fennhatósága alá nem került, s ezzel majd 700 évre elvesztette függetlenségét.

Amint Siân Grønlie írja: „*Ari történetére talán legjobb új irodalmi műfajként tekinteni, melyet azért hoztak létre, hogy kielégítse a kora középkori Európában egyedülállóan sajátos politikai rendszerrel bíró új nép igényeit.*”⁵⁸ A mű így az etnikailag és kulturálisan igen sokszínű izlandiak közös identitásának kialakítására

⁵⁶ LINDOW, John: „Íslendingabók and Myth”. In *Scandinavian Studies*, LXIX, 1997/4, 454–464.

⁵⁷ GRØNLIE: i. m. xxii–xxiii.

⁵⁸ Uo. xxviii.

tett törekvés jegyében születhetett, amely identitás egy keresztény világon belüli független országot és népet takart. Ennek valóra váltásához közös nemzetmítoszra és nyelvre volt szükség, melyeket Ari vallásos ideológiától és retorikától mentes beszámolója sikerrel ki is alakított.

MEGJEGYZÉS A FORDÍTÁSRÓL, HELYESÍRÁSRÓL ÉS KIEJTÉSÉRŐL

Az *Íslendingabók* ma ismert változatának legnagyobb része két, 17. század közepi másolatban maradt fenn (az Árni Magnússon Intézet rövidítésével: AM 113 fol. a és b), melyeket egy mostanra elveszett, 1200 körüli kéziratról készített Jón Erlendsson (†1672) Villingaholtban, a skálholti püspök utasítására.⁵⁹ A filológiai kutatások alapján a másolat hűen követte forrását, amit az eredeti szövegből vett korai idézetek is alátámasztanak.⁶⁰ Mindkét kézirat a *Schedæ Ara prests fröða* fejléccet viseli, ami jelentheti azt, hogy néhány különálló lapon maradt fenn a forrásként szolgáló mű, de azt is, hogy csupán jegyzeteknek gondolták őket. A *schedula* név ugyanakkor egész könyveket is takarhatott; a norvég bencés szerzetes, Theodoricus Monachus például e néven illette a maga történeti feljegyzéseit.⁶¹ Az *Íslendingabók* negyedik fejezete az 1200 körüli GKS 1812 4to-ból, az ötödik fejezet a *Hænsa-Þóris saga* egyik kéziratából származik.⁶² A mű nyelvezete egyszerű, veretes, összeszedett és tiszta. A stílus néhol ugyan botladozik, ami különösen az összetett alárendelő mellékmondatok esetében szembetűnő (ezeket igyekeztünk megőrizni, és megértésüket írásjelekkel könnyíteni), máshol azonban tündököl.

A lábjegyzetek összeállításakor nagymértékben támaszkodtunk Siân Grønlie 2006-os kiadására, de csak a szélesebb érdeklődésre számottevő vagy a megértést segítő információk közlésére szorítkoztunk. A további tájékozódásért elsősorban a fenn említett kiváló munkát, elmélyültebb filológia ismeretekért pedig a Jakob Benediktsson által szerkesztett Íslenszk fornrit összkiadás első kötetét ajánljuk (az izlandiul tudók számára). Az utóbbi mű szolgált fordításunk forrásszövegéül. A szabályos óészaki írásjeleket és a nevek szokásos alanyesetragját megőriztük.

⁵⁹ Az AM 113 fol. b végén Jón Erlendsson azt írja, 1651-ben készítette a másolatot, a Dominicam Jubilate utáni hétfőn, vagyis április 21-én.

⁶⁰ Jón Hnefill AÐALSTEINSSON: *Under the Cloak: A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland*. Reykjavík, University of Iceland Press, 1999, 55–57; Björn SIGFÚSSON: *Um Íslendingabók*, Reykjavík, Szerzői kiadás, 1944.

⁶¹ Theodoricus Monachus: *Historia de Antiquitate Regum Norwagiensium. An Account of the Ancient History of the Norwegian Kings*, Ford. és Szerk. David McDougall – Ian McDougall, London: Viking Society for Northern Research, 1998, 2; 54.

⁶² Grønlie: i. m. xiv.

Szögletes zárójelbe [] vagy értelmezést segítő betoldások, vagy az eredetiben szereplő szavak kerültek, melyeknek ragozott alakjait megtartottuk. A „beszélő helyneveket” megközelítő magyar megfelelők normál zárójelben () állnak, és a ragadványneveket is igyekeztünk magyarosítani. A könnyebb érthetőség végett, az Ari által használt dátumokat és értékeket számokban adtuk meg, az északi duodecimális számítást pedig átalakítottuk, így nem „tizenkétszer száz” vagy „a negyedik század negyedik napja,” hanem 1440 és 364 áll a szövegben. A műben elvértve található latin szavakat megőriztük.

A „þ”(þorn) a rúnaábécéből került át a ma is használt izlandi betűkészletbe, amelyet *þursnak* (óriás) is neveztek, és eredetileg mágikus, szerelmi örületet hozó rúnának számított.⁶³ A „þ” zöngétlen, dentális réshang, kiejtése akár a *th*-é az angol *thing*ben. A „ð”(eð) egy zöngés, alveoláris vagy dentális réshang, mint a *th* az angol *that*ben. Az óészaki „q” és „ø” a 13. században egybeolvadt az „ö” magánhangzóban, kiejtése megfelel a magyar ö-nek. Az „æ” és „œ” közötti különbség szintén elveszett, s az előbbi maradt használatban, amelyet magyarul nagyjából az *áj* hangkapcsolattal lehet visszaadni. Az ékezetek hosszúságot jelölnek, akár a magyarban; az óészaki „á” kiejtése *au*-hoz hasonló. Az „y” és „ý” rövid és hosszú *i*-ként olvasandó.

⁶³ CLEASBY: i. m. 729.

FORRÁS

ARI ÞORGILSSON: ÍSLENDINGABÓK

Az izlandiak könyve

FORDÍTOTTA: VERESS DÁVID

PROLÓGUS

Az izlandiak könyvét először Þorlákr és Ketill püspökeink számára készítettem, és megmutattam mind őnekik, mind Sæmundr papnak, hogy tetszésük szerint megtartsák vagy kiegészítsék.¹ Majd ugyanabban a tárgyban megírtam ezt [a könyvet], elhagyva a királyok leszármazását és élettörténetét, és hozzátettem mindazt, amiről utóbb megbizonyosodtam, s amiket ebben a könyvben teljesebben adok közre, mint az előzőben. Viszont ha valami helytelenül került volna e feljegyzések közé, úgy ki-ki ahhoz tartsa magát, ami pontosabbnak bizonyul.

Fehérlábú Hálfdan, az upplandiak királya,² Fadöntő Óláfr svéd király fia³ volt Fingó Eysteinn apja,⁴ aki Bókezű – de Étellel-fukar – Hálfdan apja volt,⁵ aki a Va-

¹ Þorlákr Rúnólfsson (1086–1133) 1118-tól volt Skálholt püspöke, Ketill Þorsteinsson (1075–1145) 1122-től Hólaré. Mindkettejük leszármazási listája megtalálható a függelékben. Þorlákr és Ketill püspökök alkották meg – Sæmundr Sigfússon és Özurr lundi érsek támogatásával – az izlandi törvények kereszténységgel kapcsolatos rendelkezéseit 1125-ben. A Tanult Sæmundr (1056–1133) az egyik legelőkelőbb dél-izlandi család sarja volt, akinek a hagyomány hosszú időn át tévesen tulajdonította a *Verses Edda* szerzőségét. Számos saga kétségbenvonhatatlan tekintélyként tünteti fel, művei közül azonban sajnos egy sem maradt fenn. Mindazonáltal a norvég királyokról szóló, latin nyelvű krónikája meghatározó forrása lehetett a későbbi izlandi történetírásnak.

² Ez a – sok esetben későbbi kiegészítésnek gondolt – genealógia az izlandi honfoglalás megindulásában központi szerepet betöltő Széphajú Harald (850–933 k.) előtörténetét hivatott felvázolni. Az egyes királyokról bővebben Snorri Sturluson *Heimskringlájában*, az *Ynglinga sagában* olvashatunk. Fehérlábú Hálfdan legendás norvég kiskirály volt; Uppland nagyjából a mai norvég Oppland megyét jelenti.

³ Ari – a *Historia Norwegie* szerzőjéhez hasonlóan – úgy véli, Óláfr a svédek királya maradt, Snorri azonban arról tudósít, hogy a Norvégiával határos Värmlandba üzték Közép-Svédországból, ahol a letelepedés érdekében erdőirtásba kezdett. Innen ered ragadványneve, és a fia is ezért válhatott norvég királlyá. PHELPSTEAD, Carl (szerk.): *A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr (HN)*, Ford. Devra Kunin, London, Viking Society for Northern Research, 2001, 13.

⁴ A norvég Romerike és Vestfold királya, ragadványnevének eredete ismeretlen.

⁵ Snorri szerint Hálfdan olyan bőkezűen bánt az arannyal, mint más királyok az ezüsttel, embereit azonban éhezette.

dászkirály Goðrøðr⁶, aki Fekete Hálfdané,⁷ aki Széphajú Haraldré, aki elsőként lett e nemzetségből egyedüli királlyá Norvégia egésze felett.⁸

IN HOC CODICE CONTINENTUR CAPITULA⁹

1. Izland betelepüléséről
2. A honfoglalókról és a törvényadásról
3. Az Alþingi megalapításáról
4. Az évek számításáról
5. A negyedekre osztásról
6. Grönland betelepüléséről
7. Arról, hogy miként jött a kereszténység Izlandra
8. A külhoni püspökökről
9. Ísleifr püspökről
10. Gizurr püspökről

INCIPIT LIBELLUS ISLANDORUM¹⁰

1. FEJEZET

IZLAND BETELEPÜLÉSÉRŐL

Izland először Norvégia felől települt be Széphajú Harald uralkodásának napjaiban, aki Fekete Hálfdan fia volt, abban az időben, ami többek becslése és számítása szerint – így Ísleifr püspök fia, Teitr, a nevelőatyám és a legbölcsebb ember szerint, akit ismerek; és az atyai nagybátyám, Þorkell Gellisson szerint, aki messzire viszszaemlékezett; és Þuríðr, Snorri goði leánya szerint, aki sok dologban igen bölcs és

⁶ Az *Ynglingatal* című szkaldikus költemény Goðrøðrt vestfoldi királynak és *inn gofuglátin*ak, vagyis bőkezűnek mondja.

⁷ Vestfold királya a 9. században.

⁸ A Széphajú név egy – magát kérető hercegnőnek adott – eskü beteljesítése után ragadt Haraldrra, aki mindaddig nem volt hajlandó levágtatni vagy megfésülni a haját, míg meg nem hódította Norvégia egészét. A Hálfdan, Harald és Uppland közötti kapcsolat feltehetőleg egy későbbi izlandi lelemény, amely a norvég királyi családot a legendás svéd Yngling-dinasztiával kívánta összekapcsolni.

⁹ A következő fejezetek találhatók ebben a könyvben. (*lat.*)

¹⁰ Itt kezdődik az Izlandiak Könyvecskéje. (*lat.*)

megbízhatóan tájékozott volt [óljúgfróð] –,¹¹ amikor Ívarr, Szörösnadrágú Ragnarr¹² fia, megölette Szent Eadmundot, az angolok királyát.¹³ Ez pedig 870 évvel Krisztus születése után történt, amint Eadmund sagája írja.¹⁴

Volt egy Ingólfr nevű norvég [nórrænn] ember, akiről bizonyosan elmondható, hogy akkor jött először Izlandra, amikor Széphajú Haraldr tizenhat esztendő volt, másodjára pedig néhány évvel később. Reykjavík (Füstölgő öböl) déli részén telepedett le.¹⁵ A Minþakseyrrtól (Minþak-földnyelv) keletre fekvő területet,¹⁶ ahol először szállt partra, Ingólfshöfðinek (Ingólfr-fok) nevezik, annak az Ölfossától (Ölfus-folyó) nyugatra eső vidéknek pedig, amit később birtokba vett, Ingólfsfell (Ingólfr-hegy) a neve.

Akkoriban Izlandot erdőségek borították a hegyektől egészen a tengerpartig.¹⁷ Keresztények éltek itt abban az időben, akiket a nordmannok [Norðmenn] papaknak neveztek,¹⁸ s akik később elmentek innét, mert nem akartak együtt maradni a pogányokkal. Ír könyveket, csengettyűket és botokat hagytak maguk után; ezekből tudni lehet, hogy írek voltak.

¹¹ Teitr Ísleifsson Hallr Þórarinnsson nevelte a haukadalri tanyáján, amelyet később meg is örökölt tőle. Az itt működő iskola diákjai közt találjuk Ari mellett Þorlákr és Björn Gilsson püspököket. Az 1025/26-ban született, 88 évet megélt Þuríðr-ról az *Eyrbyggja sagában* olvashatunk többet.

¹² Szörösnadrágú Ragnarr valószínűleg azzal a Reginherivel azonos, aki a 9. század közepén számos vikingportyát vezetett ír és francia vidékekre (845-ben Párizst is kifosztotta), s akire a későbbi hagyomány félig mitikus hősként és skandináv királyok őseként emlékezett. Az egyik fia, Csonttalan Ívarr vezette a négy angolszász királyságot lerohanó viking sereget 865-ben.

¹³ Különösnek hat, hogy egy angol szent mártíromságától számítja Ari Izland betelepülését. Egyes magyarázatok szerint ennek hátterében az állhat, hogy a három említett kútfő (Teitr, Þorkell, Þuríðr) mindegyike a maga őseinek tartotta Eadmundot; mások szerint a király hivatalos szentté avatása indokolhatja ezt, amelyre az *Íslendingabók* születése környékén, egy 1122-ben tartott oxfordi zsinaton került sor; megint mások szerint inkább Ragnarron van a hangsúly a mondatban, akit Ari is a felmenői közé sorolt.

¹⁴ Ez alatt valószínűleg Abbo Floriacensis *Passio sancti Edmundi* (985–987 k.) című műve értendő, bár többek közt Hermannus archidiaconus *De miraculis Sancti Eadmundi*ja sem zárható ki, mivel az előbbi munka nem adja meg a szent halálának időpontját.

¹⁵ Ma Reykjavík, a 19. század közepétől Izland fővárosa.

¹⁶ Ez a helynév az ír *menadach*, „zabkása” szóból ered. A *Landnámabók* szerint az ír rabszolgák szomjukat ivóvíz hiányában liszt és vaj keverékével oltották, majd amikor az étel megpenésedett, tengerbe vetették, s a helyet, ahol később partra vetült, ez után nevezték el. Jakob BENEDIKTSSON (szerk.): *Íslendingabók. Landnámabók*, Íslenszka fornrit (ÍF) I1, Reykjavík, Híð Íslenszka Fornritafélag, 1968, 42–43.

¹⁷ Az Izlandon végzett talajvizsgálatok megerősítik Ari kijelentését: a sziget peremvidékét legnagyobbbrészt molyhos nyír (*Betula pubescens*) és tealevelű fűz (*Salix phylicifolia*) borította a honfoglalás korában, az erdőségek mértéke azonban az éghajlatváltozás, vulkáni működés és a fokozódó emberi jelenlét következtében 900 után egyre csökkent.

¹⁸ Az eredetiben szereplő *papar* (sing. *papi*) kifejezés valószínűleg az óír *papa* „pap, szerzetes, remete” alakból ered. Továbbiakért lásd a bevezető tanulmányt.

Sokan költöztek ezután ide Norvégiából, míg Haraldr király meg nem tiltotta, mivel úgy találta, hogy a végén még elnéptelenedik az országa. Később arra az egyezségre jutottak, hogy mindazok, akik ide utaztak, és nem kaptak felmentést, öt *eyrir* ezüstöt fizesse a királynak.¹⁹ Úgy tartják, hogy Haraldr hetven évig volt király, és nyolcvan évet ért meg. Innen ered az adó, amit ma földilletéknek [*landaaurar*] neveznek, s aminek címén néha többet, néha kevesebbet fizettek mindaddig, míg Kövér Óláfr el nem rendelte,²⁰ hogy a Norvégia és Izland közti hajózásért mindenki fél márkával tartozik a királynak – nem számítva a nőket és azokat, akiket ő maga mentesített alóla.²¹ Így mondta el ezt nekünk Þorkell Gellison.

2. FEJEZET

A HONFOGLALÓKRÓL ÉS A TÖRVÉNYADÁSRÓL

Hrollaugr, a Mæriða való Rognvaldr jarl fia,²² Síðától (Partvidék) keletre települt le; tőle származnak a síðabeliek.

A norvég Ketilbjörn Ketillsson felső Mosfell (Tözeghegy) déli részén települt le; tőle származnak a mosfelliek.

Auðr, aki egy norvég hersir,²³ Laposorrú Ketill lánya volt, nyugaton települt le a Breiðafjörðrben (Széles-fjord); tőle származnak a breiðafjörðri emberek.

A norvég Vézna Helgi, aki Keleti Eyvindr fia volt, északon települt le az Eyjafjörðrben (Szigetes-fjord); tőle származnak az eyjafjörðriek.²⁴

¹⁹ Az *eyrir* (plur. *aurar*) egy korabeli súly, majd pénzérték volt. Leginkább ezüstben mérték: egy *eyrir* 27, illetve 32,5 grammot jelentett. Nyolc *eyrir* ezüst tett ki egy márkát (*mqrk*), amely megfelelt egy *eyrir* aranynek vagy négy fejőstehénnek. E szóból ered a későbbi skandináv váltópénz, az öre neve.

²⁰ Óláfr Haraldsson (995–1030) norvég király volt az első szentté avatott skandináv uralkodó.

²¹ Később a Norvégiába utazó izlandiak voltak kötelesek földilletéket fizetni, amelyet végül 1262–1264-ben töröltek el.

²² A kettős jelentéssel bíró *jarl* szó az angolban is használatos *earl* (gróf) egy korábbi alakja. Eredetileg az előkelő, harcos férfiakat, illetve a nemesség egészét értették rajta, amellyel szemben a köznép (*karlar*, *búendir*) állt. Később – és ehelyütt – egy nagyhatalmú vezér vagy valamely uralkodó helytartójának a címe.

²³ Szó szerint: uraság. Egy norvég kistérség vezetője, aki az izlandi goðikhoz hasonlóan papi-politikai funkciókat látott el. Snorri szerint egy jarl alá legalább négy hersir tartozott Széphajú Haraldr idejében.

²⁴ Ari a fenti honfoglalók norvég származását hangsúlyozza, míg kelta kötődéseikről feltűnően hallgat: Hrollaugr családjából kerültek ki Shetland és az Orkney-szigetek jarljai; Auðr Dublinban és Caithnessben élt, mielőtt a Hebridákon, Orkney és a Feröer-szigeteken át Izlandra költözött volna; az Írországból és a Hebridákon felnövekedett Vézna Helgi pedig egy ír király unokája volt.

Teitr mondta el nekünk, hogy elsőként egy Úlfjljótr nevű keleti²⁵ hozott törvényeket ide Norvégiából, mikor Izland egészen benépesült, ezért Úlfjljótr-törvényeknek nevezték el azokat; Úlfjljótr Gunnar apja volt, akitől a Djúpadalriak (Mélyvölgy) származnak az Eyjafjörðben.²⁶ A törvények legnagyobbreszt úgy szóltak, mint a korabeli Gulapíng-törvények, a többit pedig Hǫrða-Kári-fia, Bölcs Þorleifr tanácsára kibővítették, megkurtították, vagy másképp fektették le.²⁷ Úlfjljótr a keleti Lónban (Sekély-öböl) élt.

Azt beszélük, hogy Úlfjljótr tanácsára egész Izlandot bejárta a nevelt testvére, Kecseszakállú Grímr, még az Alþingi összehívása előtt.²⁸ Ennek fejében egy *penninget* kapott mindenkitől az országban, ő meg a pénzt később a *hof*oknak adta.²⁹

3. FEJEZET

AZ ALÞINGI MEGALAPÍTÁSÁRÓL

Az Alþingit Úlfjljótr és mindenki más döntése alapján hívták össze a mai helyén;³⁰ de előtte is volt egy gyűlés Kjalarnesben (Hajótőke-fok), amit Þorsteinn, a honfoglaló Ingólfr fia és a törvénytmondó Hold Þorkell apja tartott együtt néhány ott megjelent törzsfővel. Itt egy embert, akinek Bláskógarban (Kékerdő) volt földje, számúztak egy szolga vagy szabados meggyilkolásáért. Göndörszakállú Þórirnak

²⁵ A „keleti” (*austmaðr*) kifejezést a „norvég” szinonimájaként is lehetne használni, jóllehet egyes feltevések szerint a kelet-norvégokat, sőt a svédeket érthették alatta.

²⁶ Többen tipológiai párhuzamot vélnek felfedezni Úlfjljótr és más törvényadók, kiváltképp Mózes között. Sigurður LÍNDAL: „Sendiför Úlfjljóts: Ásamt nokkrum athugasemdum um landnám Ingólfs Arnarsonar”. *Skírnir* CXLIII, 1969, 14–24.; HERMANN, Pernille: „Íslendingabók and History”. In Uó – Jens Peter Schjødt – Rasmus Trandum Kristensen (szerk.): *Reflections on Old Norse Myths*. Turnhout, Brepolis, 2007, 28. A *Hauksbók* szerint Úlfjljótr 60 éves volt, mikor Norvégiába utazott az ottani törvények tanulmányozása végett; visszatértének dátumát pedig 926–928 közé teszik az évkönyvek. *ÍF* I, 313.

²⁷ Számos honfoglaló a nyugat-norvégiai Gulapíng gyűléshely környékéről származott. Ekkoriban még nem voltak írott törvények Norvégiában, így Úlfjljótr valószínűleg jogszokásokat gyűjtöhetett. Az Úlfjljótr-törvények nyitó záradékait idézi a *Hauksbók*, a *Þorsteins þáttir uxafóts*, a *Skarðsárþók*, a *Þórðarbók* függeléke és a *Þórðar saga hreðu*, ezek azonban feltehetőleg későbbi szerzők rekonstrukciói az 1200-as évek elejéről.

²⁸ Grímr vagy megfelelő helyet keresett az Alþingi számára, vagy az azon való részvétellel igyekezte rávenni az ország lakóit.

²⁹ Mai skandináv nyelveken a pénz általános megnevezése a *penningr* szóból ered, amely egy változó értékű pénzérme volt. A sagák leírásai alapján a *hof*okat egyesek pogány templom-épületeknek gondolják, efféle különálló szentélyeknek azonban Izlandon eddig nem találtak nyomát. Feltehetőleg a goðik ivócsarnokait érthetjük alattuk, amelyek a bennük tartott áldozatok során szent térként szolgáltak.

³⁰ Délnyugat-Izlandon, az Öxará folyó menti Þingvelliren (Gyűlés mezeje) tartották az izlandi szabadok az országgyűléseit. Továbbiakért lásd a bevezető tanulmányt és a 38. lábjegyzetet.

hívták, a lánya fiát meg Göndörszakállú Þorvaldrnak, aki később a keleti fjordokba ment, és ott rágyújtotta a fivérére, Gunarra a házát. Így mondta Hallr Órækjusun. A meggyilkolt embert Kolrnak hívták. A szakadékot, ahol a maradványokat találták, azóta Kolsgjának (Kol-szurdok) nevezik, és utána kapta ezt a nevet. A föld ezután köztulajdonná lett, amit az ország népe az Alþingi számára tartott fenn. Azért közös ott a föld, hogy ellássa a gyűlést fával az erdőből, s hogy elég legelő legyen a lovaknak. Ezt Úlfheðinn-től tudjuk.³¹

Azt is elmondták a bölcsek, hogy hatvan esztendő alatt települt be egészen Izland, úgyhogy ezután már nem volt foglalatlan föld. Nagyjából ekkoriban lett Hrafn, a honfoglaló Hængr fia, törvénytmondó Úlfjótr után, és húsz nyáron át megmaradt annak.³² A Rangá (Ferde-folyó) mellékéről származott. Bölcs emberek számítása szerint ez hatvan évvel Eadmund király meggyilkolása után, és egy-két évvel Széphajú Haraldr halála előtt történt. Ragi fivére, Þórarinn, Kardmarkolatos Óleifr fia lett a törvénytmondó Hrafn után, és ő is húsz nyáron át viselte a tisztséget. Borgarfjörðr-ből (Borg-fjord) származott.³³

4. FEJEZET

AZ ÉVEK SZÁMÍTÁSÁRÓL

Szintén ekkoriban számították ki az ország legbölcsebb emberei, hogy az év két fele együtt 364 napból áll – ami ötvenkét hetet ad ki, vagy tizenkét harmincnapos hónapot és még négy napot annak felébe –, majd a nap járását figyelve észrevették, hogy egyre korábban kezdődik a nyár.³⁴ Ennek okát azonban senki sem tudta megmondani, vagyis hogy egy nappal több van a két évszakban, mint ami egyenlő volna a teljes hetekkel.

Volt egy Breiðafjörðr-be való, Fekete Þorsteinn nevű ember, aki Hallsteinn fia volt, aki meg a honfoglaló Þórolfr Mostrarskeggé,³⁵ az anyja pedig Ósk volt, Vörös

³¹ Úlfheðinn Gunnarson 1108–1116 között volt Izland törvénytmondója.

³² Nem világos, hogy Ari Úlfjótrt vagy Hrafn-t tartotta-e az első törvénytmondónak, sem az, hogy Hrafn 930 körüli kinevezése előtt mennyivel alapították meg az Alþingit.

³³ Borgarfjörðr valószínűleg a költő Egill Skallagrímsson apjának tanyája (Borg) után kapta a nevét.

³⁴ Az izlandiak csak két évszakot tartottak számon, a 26–26 hétből álló nyarat és telet. Az idő múlását általában telekben (és nem években) mérték. A pontos naptár igényét minden valószínűség szerint az Alþingi és a mezőgazdasági munkálatok kezdetének meghatározása váltotta ki. Az izlandi év 1 és ¼ nappal volt rövidebb a napévnél, amely 24 év alatt 30 napos eltolódást eredményezett a kettő között.

³⁵ Lefordíthatatlan ragadványnév. A norvégiai Mostr-szigetének és skegg, „szakáll” szavak összetétele, vagyis egy Mostr szigetről származó szakállas férfit jelöl. Az Eyrbyggja sagában azonban ezt a olvashatjuk: „[Þórolfr] nagy és erős ember volt, jóképű és nagyszakállú. Ezért

Þorsteinn lánya. Ez a Þorsteinn egyszer azt álmodta, hogy a Törvénykövön áll egy nagy tömeg közepén, de úgy tűnt neki, hogy míg ő ébren van, mindenki más alszik körülötte. Majd olyan volt, mintha ő aludt volna el, a többiek meg felkelnének. Ezt az álmát Ósýfr Helgason, Gellir Þorkelsson anyai nagyapja úgy értelmezte, hogy mindenki csöndben fogja hallgatni Þorsteint, míg a Törvénykőnél beszél, de hangos tetszésnyilvánítással fogadják majd a mondottakat, ha elhallgatott. Mindketten igen bölcs emberek voltak.

Amikor aztán az emberek megérkeztek a gyűlésbe, azzal a javaslattal állt elő Þorsteinn a Törvénykőnél, hogy minden hetedik nyarat bővítsék ki egy héttel, és figyeljék meg, hogy ez beválik-e. És úgy lett, ahogy Ósýfr értelmezte az álmot: mindenki ráébredt a javaslat helyességére, amit rögvest törvénné tettek Hold Þorkell és más bölcs férfiak tanácsára.³⁶

Helyesen számolva 365 nappól áll minden esztendő, ha nem szökőévről van szó, mert akkor egy nappal többől; a mi számításunk szerint azonban 364 nap tesz ki egy évet. Viszont ha minden hetedik évet kibővítünk egy héttel a mi számításunk szerint, és nem adunk hozzá a másikhöz semmit, úgy a hét egymást követő év mindkettőben ugyanolyan hosszú lesz. Ha azonban két szökőév kerül a meghosszabbított évek közé, úgy a hatodik évet kell meghosszabbítani.

5. FEJEZET

A NEGYEDEKRE OSZTÁSRÓL

Nagy vizsály támadt a gyűlésen Üvöltő Þórðr, a breiðafjörðri Ijedős Óleifr fia és Oddr között, akit Tungu-Oddrnek hívtak,³⁷ és Borgarfjörðrben lakott. Oddr fia, Þorvaldr ugyanis együtt volt Tyúkász Þórirral Szendergő Ketill-fia Þorkell megégetésekor Qrnólfsdalrban (Örnólf-völgy). Üvöltő Þórðr képviselte a vádat, mivel Hersteinn, aki Szendergő Ketill fia volt, Þórunnt, az ő nővérének a lányát vette feleségül. Þórunn Helga és Gunnar lánya volt, a nővérét, Þorsteinn Egilsson feleségét, pedig Jófriðrnek hívták.

A gyűjtogatókat a borgarfjörðri gyűlésen fogták perbe, azon a helyen, amit azóta Þingnesnek (Gyűlés-fok) neveznek. Akkoriban az volt a törvény, hogy gyilkossági ügyekben az esethez legközelebb eső gyűléshelyen kellett vádat emelni. Ezek viszont úgy összeverekedtek, hogy nem lehetett megtartani a gyűlést a törvények

Erösszakállúnak nevezték.” Einar Ól. SVEINSSON – Matthías ÞÓRÐARSON (szerk.): *Eyrbyggja saga*, Íslenzk fornrit IV, Reykjavík, Hið íslenzka fornritfélag, 1935, 13.

³⁶ Ennek röviddel Þorsteinn 960-as vízbe fulladása előtt kellett történnie. Hold Þorkell 970–984 között volt törvénytörő.

³⁷ A Tungu-Oddr nevében található *Tunga* a Reykjadalá és Hvítá folyók közt fekvő földnyelvet jelöli. Oddr apja, a honfoglaló Qnundr telepedett le itt.

szerint. Ott esett el Róka Þórólfr, a Völgységi Álfr fivére, Üvöltő Þórðr oldalán. A pert később átvitték az Alþingire, ahol megint csak összecsaptak. Akkor Oddr csapatából estek el többen; majd száműzték Tyúkász Þóirt, akit később meggyilkoltak több más gyújtogatóval együtt.

Üvöltő Þórðr valamivel ezután beszédet tartott a Törvénykőnél, és elmondta, hogy milyen szerencsétlen dolog gyilkosságok vagy egyéb sérelmek miatt ismeretlen gyűlésekbe járnia az embereknek, hogy mi minden hátráltatta, míg az ügyében törvényt tettek, és hogy sorra fogják felütni a fejüket a nehézségek mindaddig, míg helyre nem teszik a törvényt.

Az országot ekkor negyedekre osztották úgy, hogy minden negyedben három gyűléshely legyen, s az egy gyűlésbe tartozók maguk tárgyalhassák a pereiket. Egyedül az északi negyedben lett négy gyűlés kijelölve, mert máshogy nem tudtak megegyezni. Az Eyjafjörðrtől északra élők nem voltak hajlandók az ottani gyűlésbe menni, ahogy a Skagafjörðrtől (Partfok-fjord) nyugatra élők sem amoda.³⁸ Ellenben ugyanannyi bírót és törvényhozót kellett kinevezni ebből a negyedből is, mint a többiből.³⁹ A negyedgyűléseket [*þjórdungaping*] később állították fel.⁴⁰ Így mondta el ezt nekünk a törvénymondó Úlfheðinn Gunnarsson.

Ragi fivére, Þórarinn után Hold Þorkell, Þorsteinn Ingólfsson fia volt a törvénymondó tizenöt nyáron keresztül; utána meg a Ljósavátn (Fényes-tó) partjáról származó Þorgeirr Þorkelsson tizenhét nyáron át.⁴¹

³⁸ Ez a 965 körüli reform több változást is hozott az Alþingi működésébe. A tavaszi gyűlések [*várping*] számának rögzítésével az ország goðijainak száma 36-ról 48-ra nőtt. A gyűléseken három-három goði elnökölt, a déli, nyugati és keleti negyedekből pedig kilenc új törzsfő került a bírói testületbe, hogy kiegyensúlyozzák a negyedik északi gyűléshely által okozott egyenlőtlen képviseletet. A 4–7 napig tartó tavaszi gyűléseket a nyár negyedik-hatodik hetében, vagyis májusban tartották. Az Alþingin négy, 36 főből álló negyedbírószágot állítottak fel, amelyek elsőfokú bíróságként szolgáltak, illetve a tavaszi gyűlések fellebbezési ügyeit tárgyalták.

³⁹ A Bírói testület (*Lögretta*) 36 (később 48) goðiból, azok két-két tanácsadójából, a törvénymondókból, később a püspökökből tevődött össze. Évenkénti üléseiken törvényeket hoztak, módosítottak és értelmeztek, továbbá ez a testület választotta a törvénymondót, és látta el az izlandi külügyeket.

⁴⁰ A negyedgyűlésekről nem sokat tudni. Feltehetőleg a különböző tavaszi gyűlésekbe tartozó emberek közötti ügyekben szolgált pártatlan, nem rendszeresen összeülő bíróságként.

⁴¹ A *Landnámabók* (ÍF I, 47) szerint Hold Þorkell „*olyan tiszta életet élt, mint a legjobb keresztények*”, és halálos ágyán arra az istenre bízta magát, aki „*a Napot teremtette*.” A kereszténység törvénybevételekor a fia, Þormóðr volt az Alþingit szentesítő allsherjargoði, a törvénymondói tisztségben őt követő – és a kereszténység felvételében központi szerepet betöltő – Þorgeirnek pedig másod-unokatestvére volt. Ehhez kapcsolódóan lásd a 7. fejezetet!

6. FEJEZET

GRÖNLAND BETELEPÜLÉSÉRŐL

A Grönlandnak (Zöldföld) nevezett országot Izlandról fedezték fel és telepítették be.⁴²

Egy Breiðafjörðrba való, Vörös Eiríkr nevezetű ember hajózott ki oda, és vette birtokba azt a földet, amit azóta Eiríksfjörðrnek (Erik-fjord) hívnak. Grönlandnak nevezte el az országot, mondván, hogy szívesen költöznek majd oda az emberek, ha jó nevet visel a vidék.⁴³ Az ország keleti és nyugati felén egyaránt emberek nyomaira bukkantak: bőrcsónakok darabjaira és kőszerszámokra, amiből tudni lehet, hogy ugyanaz a nép haladt át ott, mint ami Vínlandot (Borföld) lakja,⁴⁴ és amit a grönlandiak *skræling*nek neveznek.⁴⁵ Eiríkr tizennégy vagy tizenöt évvel a kereszténység Izlandra jötte előtt kezdte meg a honfoglalást, aszerint, amit Porkell Gellissonnak mondott Grönlandon egy Vörös Eiríkkal tartó ember.

⁴² Grönlandot először IX. Leó pápa 1053-as, Adalbert brémai érseknek címzett levele (*DII*, 18), majd Brémai Ádám (IV:36) és a *Historia Norwegie* (*HN* 3–4) említi. Ari adja felfedezésének és betelepülésének első izlandi forrását, amelyről a *Landnámabók*ban, az *Eiríks saga rauðá*ban és a *Grænlandinga saga*ban hosszabb leírás olvasható. SCHMEIDLER, Bernhard (szerk.): *Adamus Bremensis: Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hannover & Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1917.

⁴³ Brémai Ádám szerint (IV:36) Grönland a szigetet körülvevő tenger színéről, illetve a sós tengervíztől zöldes árnyalatú, itt élő emberekről kapta a nevét.

⁴⁴ Vínland óizlandi nyelven először itt kerül említésre. Brémai Ádám (IV:38) és a sagák szerint Vínland az itt termő vadszőlő (*vínber*) után kapta a nevét, míg mások a *vin* (gen. *vinjar*), „rét, legelő” szóval hozzák összefüggésbe. Feltehetőleg a Labrador-félsziget délkeleti vagy Új-Fundland északi részét érthetjük alatta (ez utóbbi helyen, L'Anse-aux-Meadows közelében, egy nyolc tűzégházból álló óészaki település maradványait tárták fel 1960-ban). Az utolsó történelmi adattal az izlandi évkönyvek szolgálnak, amelyek szerint 1121-ben Eiríkr püspök kihajózott Grönlandról, hogy felkeresse az addigra feledésbe merült Vínlandot, feltehetőleg missziós szándékkal.

⁴⁵ A *Skræling(j)*ar etimológiája bizonytalan, talán a norvég dialektusban élő *skræla*, „kiáltani” vagy az izlandi *skrælna*, „összeaszik, kiszárad” szavakkal áll kapcsolatban. Kétségtelenül becsmérő értelemmel bír, elég összevetni a modern norvég *skræling*, „nyápic, hitvány” vagy az izlandi *skrælingi*, „barbár” kifejezésekkel. Az *Eiríks saga rauða* és a *Grænlandinga saga* a vínlandi bennszülöttekre (*ÍF* IV, 228–230; 256; 261–264), míg a *Historia Norwegie* a grönlandiakra (*HN* 3) használja, anélkül, hogy különbséget tenne az indiánok és inukok között. Az Ari által említett emberi nyomok a korai inuit Dorset-kultúrára utalnak, amelynek tagjai Kr. e. 700–Kr. u. 200 között telepedtek le Grönland keleti és nyugati partjain. A hátrahagyott tárgyak mindenesetre érdekes irodalmi párhuzamot mutatnak az első fejezetben leírt izlandi eseményekkel.

7. FEJEZET

ARRÓL, HOGY MIKÉNT JÖTT A KERESZTÉNYSÉG IZLANDRA

Óláfr rex [király], aki Tryggvi, aki Óláfr, aki Széphajú Haraldr fia volt, hozta el a kereszténységet Norvégiába és Izlandra.⁴⁶

Egy Pangbrandr nevű papot küldött ide, aki hirdette a kereszténységet a népnek, és mindenkit megkeresztelt, aki elfogadta a hitet.⁴⁷ A Partvidéki Hallr Þorsteinsson pedig korán megkereszteltette magát, ahogy a Þjórsárdali (Borjú-völgy) Hjalti Skeggjason és Fehér Gizurr Teitsson is, aki a mosfelli Ketilbjörn unokája volt, és rajtuk kívül még sok más törzsfő hasonlóan tett.⁴⁸ Többen voltak azonban, akik a kereszténység ellen szóaltak fel, és visszautasították a hitet. Amikor egy vagy két esztendeje volt itt Pangbrandr, elhagyta az országot, és megölt két vagy három őt gyalázó embert.⁴⁹ Miután keletre ért, beszámolt Óláfr királynak mindarról, ami megesett vele, és azt mondta, semmi esélye még annak, hogy a kereszténységet felvegyék Izlandon. Erre a király igen nagy haragra gyúlt, és meg akarta öleti vagy csonkíttatni az országunkból épp ott tartózkodókat. Ugyanazon a nyáron Gizurr és Hjalti is odautaztak innét, és meggyőzték a királyt, hogy engedje szabadon a foglyokat, amikor a szavukat adták, hogy maguk fognak egy újabb próbát tenni

⁴⁶ Óláfr Tryggvason norvég király 995–999/1000 között. A hagyomány egy scilly-szigeteki remete-prófétának tulajdonítja a megkeresztelést, keresztapjának pedig Készületlen Ethelred angol királyt tartja. A – vele szemben egyébként ellenséges – Brémai Ádám (II:36) Norvégia első keresztény királyaként beszél róla, a norvég királyok 1190 körül írott története, az *Ágrip* szerint pedig uralkodásának öt éve alatt öt országot (Norvégia, Izland, Shetland, Orkney és a Feröer-szigetek) térített meg. DRISCOLL, Matthew (szerk.). *Ágrip af Noregskonungasögum: A Twelfth-Century Synoptic History of the Kings of Norway*, London, Viking Society for Northern Research, 2008, 30. Térítői jelentőségét minden valószínűség szerint eltülozzák a történeti források. Egyes feltevések szerint voltak, akik beszámolóikkal a szentté avatását igyekeztek elősegíteni, (pl. Oddr Snorrason). Sverrir TÓMASSON: *Formálar íslenskra sagnaritara á miðöldum*. Rannsókn bókmennatahefðar, Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, 1988, 273–276.

⁴⁷ A fríz vagy szász származású Pangbrandr térítőúttjáról a *Kristni saga* 7–8. fejezetében és a *Njáls sagában* olvashatunk többet. VERESS Dávid: „Kristni saga. A kereszténység története”. In *Vallástudományi Szemle*, XI, 2015/1, 61–65.

⁴⁸ Hallr Hrollaugrtól eredeztette magát, és leszármazottai között találjuk Magnús püspököt, Szent Jönt, Tanult Sæmundrt, Arit és a Sturlungokat. A *Hungrvaka* szerint Ísleifr püspök apja, Fehér Gizurr volt az, aki „Izlandra hozta a kereszténységet”. Ásdís EGILSDÓTTIR (szerk.): *Biskupa sögur* II, Íslenzk fornrit XVI, Reykjavík, Hið íslenska fornritafélag, 2003, 6. Hjalti Skeggjason Gizurr lányát, Vilborgot vette feleségül, később pedig Szt. Óláfr Haraldsson svédországi követe lett. Snorri STURLUSON: *Heimskringla* I–III, Íslenzk fornrit XXVI–XXVIII, Szerk. Bjarni Aðalbjarnarson, Reykjavík, Hið íslenska fornritafélag, 1941–1951, II:77, 86–112.

⁴⁹ Theodoricus szerint „majdnem két évig”, míg a *Kristni saga* szerint három évig volt Pangbrandr Izlandon, mialatt többeket megölt.

a kereszténység felvetetésére, és azt mondták, nem is várnak mást, mint hogy sikerrel fognak járni.

A következő nyáron elhajóztak keletről egy Þormóðr nevű pappal,⁵⁰ és amikor tíz hét telt el a nyárból, a Vestmannaeyjarhoz (Nyugatiak-szigete) értek, és minden tekintetben jó útjuk volt.⁵¹ Teitr azt mondta, hogy olyasvalakitől hallotta ezt, aki maga is velük volt. Az előző nyáron törvénné tették, hogy a nyár tizedik hetében kezdődjön az Alpingi, míg korábban egy héttel hamarabb gyűltek össze.⁵² Gizurrék rögvést átkeltek a szárazföldre, útnak indultak a gyűlésbe, és meggyőzték Hjaltit, hogy maradjon hátra Laugardalrban (Mosó-völgy) tizenkét emberrel, mivel az előző nyáron részleges száműzésre ítélték istenkáromlásért, vagyis amiért elszavalta a Törvénykőnél ezt a kis verset:

*Istenekre csaholni ki gondolna,
de Freyja mintha szuka volna.*⁵³

Gizurrék azonban továbbmentek, míg az Qlfossvatn (Ölfus-tó) melletti Vellankatla (Bogyogó-katlan) nevű helyre nem értek; onnan meg a gyűlésbe üzentek, hogy minden támogatójuk [*fulltingsmenn*] jöjjön elébük, mert úgy hallották, hogy elle-neik erővel akarják őket visszatartani a gyűlés mezejétől. Mielőtt továbbindultak volna, Hjalti és a többi hátrahagyott ember lóháton érkezett közéjük. Ezután a gyűlésbe vágtattak, és rokonaik eléjük jöttek barátaikkal együtt, ahogyan kérték. A pogányok ekkor összecsiszolódtak teljes fegyverzetben, és olyan közel voltak a harchoz, hogy senki sem tudta megmondani, mi lesz a dologból.

Másnap Gizurr és Hjalti bejelentette ügyét [*erendi sín*] a Törvénykőnél; és azt mondják, különösen jól beszéltek. Erre viszont az emberek sorra tanúkat neveztek meg, és mind a keresztény, mind a pogány fél a másikétől különböző törvényt alá vetette magát, majd otthagyták a Törvénykövet.

Ekkor a keresztények megkérték Partvidéki Hallrt, hogy mondja fel a kereszténységgel járó törvényeket, aki azonban kimentette magát, és megegyezett a törvénytmondó Þorgeirrel, hogy ő mondja fel helyette azokat – pedig ekkor még

⁵⁰ Þormóðr (vagy Thermo) más leírásokban is előkerül, de csak Theodoricusnál kap kiemelt szerepet, aki a kereszténység izlandi felvételét inkább az ő prédikációinak, mintsem Gizurrék diplomatikus tárgyalásának tulajdonítja.

⁵¹ *Vestmaðr*: nyugati (ember), vagyis brit-szigeteki, kiváltképp ír. A szigetet az itt megölt írek után kapta a nevét.

⁵² Ennek két oka lehet: vagy az időeltolódás, vagy az a szándék, hogy a távoli vidékeken élő pogányok is időben a perdöntő gyűlésbe tudjanak érni.

⁵³ „*Vil ek eigi goð geyja / grey þykki mér Freyja.*” Oddr Snorrason változata és az *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* még két sort illeszt a vershez: „*æ mun annat tveggja / Óðinn grey eða Freyja*” (Döntse el, kinek van fortély, / melyik a kutya: Óðinn vagy Freyja).

pogány volt.⁵⁴ Később, amikor mindenki visszatért a maga hajlékába [*búðir*], Þorgeirr leheveredett, fejére borította köpenyét, és ott feküdt egész nap és a rákövetkező éjjel egy szót sem szólva.⁵⁵ Másnap reggel felkelt, és megüzente, hogy mindenki jöjjön a Törvényköhöz.

Mikor a nép összegyűlt, hozzáfogott a beszédéhez, és azt mondta, hogy szerinte nem sok jó származna abból, ha külön törvények alatt élnének az országban. Sokféleképp próbálta meggyőzni őket arról, hogy ezt nem volna szabad hagyniuk, és azt mondta, olyan viszály támadna ebből, ami biztosan háborúszághoz vezetne az emberek között, és romba dőntené az országot. Arról is beszélt, miként békétlenkedett és csatározott egymással hosszú időn át a norvég és dán király, míg népeik békét nem kötöttek akarataik ellenére. Ez a döntés pedig olyan jónak bizonyult, hogy nemsokára ajándékokat kezdett küldeni egymásnak a két király, és békében éltek egész életükben.⁵⁶

„Most pedig azt javaslom,” mondta, „hogy ne engedjük azoknak, akik a leginkább egymásnak akarnak esni, hanem járjunk közben köztük úgy, hogy mindkét fél kapjon valamit, de ugyanaz legyen mindnyájunk törvénye és vallása [*síð*]. Mert be fog bizonyosodni: ha megbontjuk a törvényt, a békét is megbontjuk vele.”

Beszéde végén mindkét fél beleegyezett, hogy közös törvényüknek kell lennie, mégpedig annak, amit Þorgeirr hirdet ki. Ezután törvénnyé tették, hogy mindenki legyen kereszténnyé, és aki még nem volt megkeresztelve az országban, keresztelkedjen meg; de a régi törvények maradjanak érvényben a gyermekek kitételét és a lóhúsevést illetően.⁵⁷ Az emberek tovább áldozhatnak [*blóta*] titokban, ha úgy

⁵⁴ A *megegyezettnek* fordított „keypti at” éppúgy utalhat a törvénymondói tisztséggel járó fizetésre (240 rőf gyapjú háziszőttes és a peres ügyek során kiszabott bírságok fele), mint megvesztegetésre. Oddr Snorrason változatában Þorgeirr azonnal kihirdeti a keresztény törvényt fél márkáért cserébe; az *Óláfs saga Tryggvassonar en mesta* Hallrra hagyja a legfontosabb kitételek rögzítését az általa fizetett félszáz ezüst fejében; a *Kristni sagá*ban Þorgeirrnek ugyanakkora összegért „mindkét törvényt” fel kell mondania; míg a *Njáls sagá*ban három márka üti a törvénymondó markát.

⁵⁵ Különböző vélekedések vannak arról, mit csinálhatott Þorgeirr a köpenye alatt. Björn M. Ólsen szerint másnapi beszédét fogalmazgatta, Sigurður Nordal meglátásában azért maradt ébren, hogy „*belső hangjára figyeljen*”, Jan de Vries és Jón Hnefill Aðalsteinsson pedig egy ősi, sámánisztikus ritust vél felfedezni a leírásban. Björn M. ÓLSEN: *Um kristnitökuna árið 1000 og tildrög hennar*. Reykjavík, Hinu Íslenska Bókmenntafjelagi, 1900, 103.; Sigurður NORDAL: *Icelandic Culture*, Ford. Vilhjálmur T. Bjarnar, New York, Ithaca, 1990, 178.; DE VRIES, Jan: „Ein Problem in der Bekehrungsgeschichte Islands”. *Zeitschrift für deutsches Altertum*, LXXXIX, 1958/1959, 75–82.; Jón Hnefill AÐALSTEINSSON: *Under the Cloak: A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland*. Reykjavík, University of Iceland Press, 1999, 103–123.

⁵⁶ A két király azonosítására tett kísérletek sikertelennek bizonyultak.

⁵⁷ A sagák gyakran társítják – a feltehetőleg népességszabályozó szerepet betöltő – gyermekek kitételét (*barnaútburð*) a pogány korral. A lóhúsevés (*hrossakjötsát*) elleni későbbi intézkedések

kívánják, de részleges száműzetés sújtja azt, aki ellen tanúkat állítanak. Néhány év múltán e pogány kitételek a többihez hasonlóan eltöröltettek.⁵⁸

Teitr mondta el nekünk annak sorát, hogy miként jött a kereszténység Izlandra. Sæmundr pap szerint Óláfr Tryggvason ugyanezen a nyáron esett el, mikor a dán király, Sveinn Haraldsson, a svéd Óláfr király, az uppsalai Eiríkr fia, és Eiríkr Hákonarson, a későbbi norvég jarl ellen harcolt. A bevett időszámítás [*alþýðu tali*] szerint ez százharminc évvel Eadmund meggyilkolása és ezer esztendővel Krisztus születése után történt.

8. FEJEZET

A KÜLHONI PÜSPÖKÖKRŐL

Az Izlandon megfordult idegen püspökök nevei a következők voltak, amint azt Teitr számba vette: Friðrekr a pogány korban jött ide, emezek pedig később: az Írástudó [*inn bókvísi*] Bjarnharðr öt évig volt itt, Kolr néhány évig, Hrðólfr tizenkilenc évig, az Ír Jóhan néhány évig, Bjarnharðr tizenkilenc évig, Heinrekr két évig.⁵⁹

Öt olyan is megfordult itt, akik püspököknek mondták magukat: Qrnolfr, Goðiskolkr és három örmény [*ermskir*]: Petrus, Abrahám és Stephánus.⁶⁰

ugyan magyarázhatók a lóáldozatot magában foglaló pogány rítusokkal, de a tilalom széleskörű volt, és nem korlátozódott Skandináviára.

⁵⁸ Erre 1016 körül került sor, Szt. Óláfr uralkodása alatt. *ÍF* XXVII, 77.

⁵⁹ Egyes feltételezések szerint Adalag brémai érsek küldte Friðrekr Izlandra, míg mások úgy vélik, hogy keleti keresztény tanokat hirdetett. Sigurður LÍNDAL: „Upphaf kristni og kirkju”. In Uő. (szerk.): *Saga Íslands* I, Reykjavík, Bókmenntafélagið, 1974, 227–88.; Jónas GÍSLASON: „Acceptance of Christianity in Iceland in the Year 1000 (999)”. In Ahlbäck, Tore (szerk.): *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*. Åbo, Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1990, 232–233. A *Kristni saga*, *Grettis saga*, *Vatnsdæla saga* és az *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* megőrzött néhány róla szóló történetet. Bjarnharðr a Szt. Óláfr udvarában szolgáló angol püspökök egyike volt, majd később Nagy Knútr (az akkor épp Dániához tartozó) Skåne püspökévé tette. Kolrt valószínűleg szintén Szt. Óláfr küldte Izlandra, ahol Hallrnál élt Haukadálrban. Ő volt az első püspök, akit Skálholtban temettek el. Hrðólfr (Roðulf) megintcsak Óláfr király angol püspökei közé tartozott, és talán Libentius érsek küldte 1030 körül Izlandra, ahol a borgarfjörðri Bærban és Lundrban élt. Az angol források szerint 1050-ben tért vissza Angliába, és 1052-ben hunyt el Abingdon apátjaként. Jóhan feltehetőleg Ádám mester Johannes Scotusa (III:21, 51), aki Magdeburg püspöke volt, mielőtt 1066-ban mártírhálált halt Wendlandban vagy Mecklenburgban. Bjarnharðr püspök Zordszavú Harald és az őt Norvégiába küldő Adalbert érsek közti ellenségeskedés miatt került Izlandra 1047/1048-ban, és 1067-ig maradt a szigeten. Norvégiába való visszatérte után először Selje, majd Békés Óláfr idejében Bergen püspöke lett. Heinrekr valószínűleg az a lundi püspök, aki Brémai Ádám (IV:8) leírása szerint egy 1066-ban tartott tivornyán halt meg részegen.

⁶⁰ A *Grágás* és a *Hungrvaka* (*ÍF* XVI, 8–9) feltehetőleg ugyanezeket a püspököket marasztalja el. Az utóbbi szerint Ísleifrrel egy időben működtek, és lényegesen megengedőbbek voltak

Porgeirr után a mosfelli Grímr Svertingsson lett a törvénytmondó, és két éven át töltötte be a tisztséget, majd azt kérte, hogy az unokaöccse, Skapti Þóroddsson mondja fel inkább a törvényt helyette, mert ő maga rekedt volt.⁶¹ Skapti huszonhét nyáron keresztül volt törvénytmondó. Ő állította fel az ötödik bíróságot és a törvényt, miszerint egyetlen gyilkos sem nevezhet meg felelősnek mást magán kívül egy gyilkosság elkövetéséért, míg korábban azok a törvények voltak itt érvényben, mint Norvégiában.⁶² Skapti idejében sok törzsfőt és hatalmasságot közösítettek ki vagy kergettek el az országból gyilkosságok vagy verekedések miatt, s ez mind az ő tekintélyének és vezetésének volt köszönhető. Ugyanabban az évben adta ki a lelkét Skapti, mint amikor Kóvér Óláfr, Haraldr fia, Goðrøðr fia, Björn fia, Széphajú Haraldr fia elesett, harminc évvel Óláfr Tryggvason halála után. A tisztségben Steinn Þorgestsson követte őt, aki három nyáron át volt törvénytmondó; majd hús nyáron keresztül Þorkell Tjörvason mondta fel a törvényt; majd Gellir Þölverksson következett kilenc nyár erejére.

nála. Jörgensen és Jón Jóhannesson az örmény pauliciánus dualista szekta tagjainak gondolja őket – akik tagadták Krisztus testének valódiságát, és elvetették az egyházi hierarchiát a külső istentisztelet minden formájával együtt. JÖRGENSEN, Adolf D: *Den nordiske kirkes grundlæggelse og første udvikling*, København, Selskabet for Danmarks kirkehistorie, 1874–1878, 694; JÓN JÓHANNESSON: *A History of the Old Icelandic Commonwealth*. Ford. Haraldur Bessason, Manitoba, University of Manitoba Press, 1974, 143. Magnús Már Lárusson ezzel szemben azon az állásponton áll, hogy inkább ortodox püspökök lehettek (a mai Észak-Lengyelországban található) Warmia vidékéről, ahol 1000 környékétől a 12. századig egy szláv rítus szerint működő püspökség állt fenn. Magnús Már LÁRUSSEN: *On the so-called „Armenian” bishops*. Reykjavík: Heimskpokeild Háskóla Íslands, 1960. Bölcs Jaroszláv (1019–1054) idejében szoros kapcsolatok fűzték a keleti területeket Skandináviához, bizonyos jelek pedig ugyanebben az időben ortodox püspökök jelenlétére utalnak Norvégiában és Svédországban.

⁶¹ Skapti Þóroddsson 1004–1030 között volt Izland törvénytmondója; Szt. Óláfr hozzá intézte a pogány kitételek eltörléséről szóló kérvényét. Skapti nővére, Þordís, Fehér Gizurr harmadik felesége és Ísleifr püspök anyja volt.

⁶² A többségi alapon döntő ötödik bíróság első fokon tárgyalta a jogi eljárást sértő és hamis tanúzási ügyeket, valamint fellebbezési fórumként szolgált minden olyan esetben, ahol a negyedbíróságok nem tudtak egyhangú döntésre jutni. A nyilvánosan be nem jelentett emberölés Izlandon gyilkosságnak számított, amit lényegesen súlyosabb vétségnek ítélték Vilhjálmur FINSÉN (szerk.): *Grágás I-IV (GRÁGÁS)*, Odense, Odense University Press, 1974, 154–157. Ari megjegyzése szerint bevett szokás lehetett a tehetősebbek körében másokra hárítani a felelősséget egy-egy gyilkosságért, ezzel elkerülve a saját száműzetésüket.

9. FEJEZET

ÍSLEIFR PÜSPÖKRŐL

Fehér Gizurr fiát, Ísleifrt, a norvég Harald király – aki Sigurðr fia volt, aki Hálfdané, aki Fattyú Sigurðre, aki Széphajú Haraldre – uralkodásának napjaiban szentelték fel püspöknek.⁶³ Mikor a törzsfők és derék férfiak úgy találták, hogy Ísleifr messze alkalmasabb a többi papnál, akikhez akkoriban hozzá lehetett jutni az országban, sokuk hozzá küldte el a fiait tanulni, és papokká szenteltetni. Ezek közül kettőből később püspök lett: Kolr a norvégiai Víkben (Öböl) és Jóan Hólarban (Halom).⁶⁴

Ísleifrnek három fia volt; mindből rátermett törzsfő vált: Gizurr püspök, Teitr atya – aki Hallr apja volt – és Þorvaldr.⁶⁵ Teitr Haukadalrban (Sólyom-völgy) nevelkedett Hallrnál, akit mindenki az ország legjámborabb és legkiválóbb emberének tartott a világiak közt.⁶⁶ Hétéves koromban én is Hallrhoz kerültem, egy évvel Gellir Þorkelsson, az apai nagyapám és nevelőapám halála után; és tizennégy évig éltem nála.

Bölcs Gunnarr lett a törvénytmondó Gellir után, és három nyáron át töltötte be a tisztséget, majd Kolbeinn Flosason követte őt hat évig. Azon a nyáron esett el Harald rex Angliában, amikor Kolbeinn először mondta fel a törvényt.⁶⁷ Aztán Gellir másodjára is törvénytmondó lett három év erejéig; majd ismét Gunnar követette őt egy nyárig; akit meg Sighvatr Surtsson, Kolbein unokaöccse, nyolc nyáron keresztül. Ekkoriban jött vissza Sæmundr Sigfússon a déli Frakklandból (Franciaország), és később pappá szenteltette magát.⁶⁸

⁶³ Adalbert érsek 1056-ban avatta püspökké Ísleifrt. Ezt az évet Brémai Ádám (IV:36) Izland „megtérese” dátumaként adja meg, ami a számára egyet kellett jelentsen azzal, hogy az ország a hamburg-brémai érsekség fennhatósága alá került.

⁶⁴ Kolr Ísleifr unokatestvérének az unokája volt. A püspökök közül először őt szentelték fel az újonnan alapított lundi érsekségen, 1106-ban. Az 1200 nyarán tartott Alþingi szentként ismerte el.

⁶⁵ Þorvaldr-ról mindössze annyit tudni, hogy Hraungerðrben volt törzsfő. A kivételes nyelvtelenségű Hallr Teitsson (megh. 1150) Hafliði Másson sógora volt. A *Hungrvaka* szerint bármely országban is fordult meg, mindenütt anyanyelvi szinten beszélt a helyiek nyelvét. Ugyane forrás azt írja, hogy 1149-ben püspökké szentelték, Rómából Lundbe tartva azonban hirtelen meghalt. *ÍF* XVI, 34.

⁶⁶ Snorri szerint Hallr Þórarinnson (995/996–1089) világlátott ember volt, aki ismeretségben és üzleti kapcsolatban állt Szt. Óláfral. *ÍF* XXVI, 6–7.

⁶⁷ Vagyis Zordszavú Harald, aki az 1066-os stamford bridge-i csatában esett el, amikor a wessexi Tostig jarlall közösen megtámadta Harold Godwinsont, az utolsó angolszász uralkodót Anglia trónján.

⁶⁸ Az *Oddverja annáll* szerint Sæmundr Párizsban tanult. Izlandra való visszatérte – amit az évkönyvek 1067 és 1078 közé tesznek –, valamint külföldi tanulóévei kedvelt tárgyai az izlandi népmeséknek.

Ísleifr ötvenéves korában szentelték fel, mikor Leó septimus volt a pápa.⁶⁹ A rákövetkező telet Norvégiában töltötte, majd hazajött onnét. Skálaholtban (Erdőszín) hunyt el, püspöksége huszonnegyedik esztendejében; így mondta nekünk Teitr. Az Úr napján történt, hat éjjel Péter és Pál ünnepe után, nyolcvan évvel Óláfr Tryggvason halálát követően.⁷⁰

Ott voltam én is, együtt a nevelőapámmal, Teitrrel tizenkét éves koromban. A jó emlékezetű és igazmondó Hallr pedig, aki a saját keresztelőjére is emlékezett, azt mondta nekünk, hogy Pangbrandr keresztelte meg hároméves korában, amire egy évvel a kereszténység törvénybe vétele előtt került sor. Hallr harmincévesen építette fel a tanyáját, hatvannégy éven át élt Haukadalrban, és kilencvennégy esztendőskorában lehelte ki a lelkét Marten püspök ünnepén, az Ísleifr püspök halálát követő tizedik évben.⁷¹

10. FEJEZET GIZURR PÜSPÖKRŐL

Gizurr püspököt, Ísleifr fiát, a nép kérésére szentelték fel püspöknek Óláfr Haraldsson király napjaiban, két évvel Ísleifr halála után. Az első évet itthon, a másodikat Gautlandban (Gótföld) töltötte. Ekkor a neve Gisrøðre változott, amit ő maga mondott el nekünk.⁷²

Markús Skeggjason lett a törvénymondó Sighvat után, és azon a nyáron vette fel a tisztséget, amikor Gizurr püspök egy éve volt az országban; huszonnégy nyáron át végezte feladatait.⁷³ Mindazon törvénymondók élete, akik korábban éltek, mint amíg emlékezetünk terjed, az ő elbeszélése alapján került leírásra ebben a könyvben. A bátyja, Þórarinn, az apjuk, Skeggi és más bölcs férfiak is beszéltek neki azoknak az életéről, akik túlnyúltak az emlékezetén, amint azt Bölcs Bjarnitól, az apai nagyapjuktól hallották, aki még emlékezett a törvénymondó Þórarinnra és az őt követő hat utódjára.

Gizurr püspököt jobban szerette a népe, mint bárki mást, akiről tudjuk, hogy

⁶⁹ Valójában nem VII. Leó (936–939), hanem IX. Leó volt 1054-ben a pápa, akit egy évvel később II. Viktor követett. A *Hungrvaka* szerint Ísleifr felszentelésére 1054 pünkösdvasárnapján (május 25.) került sor.

⁷⁰ 1080. július 5.

⁷¹ A Savariában (a mai Szombathelyen) született Tours-i Szent Márton november 11-i ünnepnapján, 1089-ben.

⁷² A Gis(f)røðr név a német Gisfrid vagy Gisfred megfelelője; feltehetőleg a németek nevezték így Gizurr.

⁷³ Markús (megh. 1107) viselte legtovább a törvénymondói tisztséget. Külföldi útjai során három királyhoz is írt verset: a svéd Ingi Steinkelssonhoz (1080–1111), Szt. Knútrhoz (1080–86) és a dán Eiríkr Sveinssonhoz (megh. 1103).

ebben az országban élt. A közkedveltsége, Sæmundrral közösen tartott beszédeinek meggyőző ereje és Markús törvénymondó irányítása által törvénné lett, hogy mindenki becsülje fel a tulajdonát, és tegyen esküt annak helytállóságáról, legyen az földben vagy ingóságban, és fizessen tizedet utána. Nagy jele ez annak, mily engedelmes volt az ország népe ezíránt az ember iránt, aki véghezvitte, hogy minden izlandi tulajdon eskü alatt felbecsültessek, beleértve a földet is, és hogy tized fizetessen utánuk, és törvényben rögzítessek, hogy ez maradjon is így mindaddig, míg Izlandot emberek lakják.

Gizurr püspök tette törvénné azt is, hogy a püspöki székhely Skálaholtban álljon, míg korábban sehol sem volt ilyen, és a püspökségnek adományozta a skálaholti birtokot sok más kincssel együtt földben és mozdítható tulajdonban.⁷⁴ Mikor úgy találta, hogy a székhely meggazdagodott, arra adta püspöksége több mint negyedét, hogy egy helyett két püspökség legyen az országban, engedve az északiak kérésének. Először megszámláltatta a *bóndikat* az országban, és kerek 840-en voltak az Austfjörðiek negyedében (Keleti-fjordok negyede), 1200-an a Rangá mellékiek negyedében, 1080-an a Breiðafjörðiek negyedében és 1440-en az Eyjafjörðiek negyedében; de azokat, akik mentesültek a *þingadó* [*þingfararkaup*] fizetése alól, sehol sem adták hozzá ehhez az országban.⁷⁵

Úlfheðinn, Bölcs Gunnarr fia lett a törvénymondó Markús után, és kilenc nyáron át töltötte be a tisztséget, majd Bergþórr Hrafnsson lett az hat nyáron át, majd Goðmundr Þorgeirsson tizenkét nyáron keresztül. Az első nyáron, amikor Bergþórr mondta fel a törvényt, bejelentetett, hogy a következő télen egy könyvbe kell foglalni a törvényeket Hafliði Mássonnál – Hafliði, Bergþórr és más, erre kiválasztott bölcs férfiak utasítása szerint, és vezetése alatt.⁷⁶ Új rendelkezéseket kellett hozniuk a törvényben minden esetben, amikor azt jobbnak találták a régieknél. Ezeket ki kellett hirdetni a következő nyáron a Bírói testületben, és mindazt meg kellett tartani, amit nem ellenzett a többség. Ebből született a gyilkossági eljárás és más egyebek leírása a törvényekben, amit a papok felolvastak a Bírói testület előtt a következő nyáron.⁷⁷ Igen elégedett volt velük mindenki, és senki sem ellenezte őket.

Ugyanazon a nyáron, mikor Bergþórr először mondta fel a törvényt, történt az is, hogy Gizurr püspök nem jutott el a gyűlésbe a betegsége miatt. Ekkor megüzente

⁷⁴ A korábbi püspökök területi fennhatóság nélküli térítő vagy *in partibus infidelium* (hitetlenek vidékén lévő) püspökök voltak. Izland Gizurr idejében vált a középkori egyházmegyerendszer részévé.

⁷⁵ Az országgyűlésbe nem menő és meghatározott anyagi színvonal felett élő családfők kötelesek voltak állni a goðijukat kísérő emberek költségeit. Ezt az évente fizetendő (és nem túl megterhelő) összeget nevezték *þingadónak*.

⁷⁶ Erre 1117–1118 között került sor. Az első leírt törvényeket a *Hafliðaskrá* (*Hafliði tekerése*) névvel illették.

⁷⁷ A gyilkossági eljárás (*GRÁGÁS* I:144–192) meghatározza a testi sértések formáit, azok büntetését és a tárgyalásukat előkészítő jogi lépéseket.

barátainak és a törzsfőeknek az Alþingin, hogy kérjék meg Þorlákr, Runólfr fiát, aki a haukadalri Hallr fivérének, Þorleikrnek volt a fia, hogy szenteltesse fel magát püspöknek.⁷⁸ Mindenki az utasításai szerint járt el, amiért korábban Gizurr maga sürgette oly erősen az ügyet. Þorlákr még a nyáron külföldre ment, és a következő nyáron felszentelt püspökként tért vissza.

Gizurr negyvenéves korában szentelték fel püspöknek, amikor Grégórius septimus volt a pápa.⁷⁹ A következő telet Dániában töltötte, majd a rákövetkező nyáron hazatért. Mikor huszonnégyszéves volt püspök, éppúgy, mint az apja, Jóan Qgmundarsont szentelték fel püspöknek – elsőként a hólari püspökség élére. Ekkor ötvennégy éves volt. Tizenkét évvel később, Gizurr püspökségének harminchatodik évében, Þorlákr szentelték fel püspöknek. Gizurr még a maga életében szenteltette fel őt a skálaholti püspökség élére. Þorlákr ekkor harminckét éves volt, Gizurr püspök pedig harminc éjjel később hunyt el Skálaholtban, a hét harmadik napján, öt [nappal] június kalendája előtt.⁸⁰

Gizurr püspök előtt obiit⁸¹ ugyanabban az évben Paschalis secundus pápa,⁸² ahogy Baldvin, Jeruzsálem királya, Arnuldus jeruzsálemi pátriárka és Philippus, a svédek királya, majd valamivel később ugyanazon nyáron Alexíus, a görögök királya, aki ekkor harmincnyolcadik éve ült Miklagarðr (Konstantinápoly) trónján.⁸³ Két évvel később egy új holdciklus [aldamót] kezdődött.⁸⁴ Eysteinn és Sigurðr tizenhetedik éve uralkodott ekkor Norvégiában atyjuk, Magnús után, aki Óláfr

⁷⁸ Þorlákr 1118-ban szentelték fel Lundben. Habár nem tisztázott, hogy pontosan miként választották az izlandi püspököket 1150 előtt, az adott püspökök gyakran maguk nevezték ki utódaikat, még ha ezt kánonjogi előírások tiltották is. ORRI VÉSTEINSSON: *The Christianization of Iceland. Priests, Power and Social Change 1000–1300*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 144.

⁷⁹ VII. Gergely római pápa 1073–1085 között.

⁸⁰ 1118. május 28.

⁸¹ (lat.) hunyt el.

⁸² II. Paszkál római pápa 1099–1118 között.

⁸³ Ez a lista feltehetőleg összefüggésben áll Fulcher de Chartres krónikájával, a *Historia Hierosolymitanával*, amely az első keresztes hadjárat történetét beszéli el. SKÅRUP, Poul: „Ari frodes dødsliste for året 1118”. In Peter Springborg, et al. (szerk.): *Opuscula*, VI, Hafniae: Reitzel, 1979, 18–23. Alexíus Kirjalax császárként is ismert az óészaki hagyományban, aki többek közt Jó Eiríkr és Jeruzsálemjáró Sigurðr királyok vendéglátója volt Konstantinápolyban. A svéd Philippust a 13. század közepétől említik a svéd genealógiák, valamint egy 1254 körül keletkezett izlandi forrásban is szerepel. Egy külföldi zarándokúton hunyt el, ami talán magyarázattal szolgál arra, hogy miért került fel erre a listára. Ólafia EINARSDÓTTIR: *Studier i kronologiske metode i tidlig islandsk historieskrivning*. København, 1964, 33–35.; FAULKES, Anthony. „The Earliest Icelandic Genealogies and Regnal Lists”. In *Saga-Book*, XXIX, 2005, 119.

⁸⁴ A holdciklus (más néven Metón-ciklus) 19 évből áll, amit követően a Hold fázisai a napév ugyanazon napjaira esnek. A középkorban a húsvétszámításhoz használták, amelyet a tavaszi napéjegyenlőség utáni első holdtöltét követő vasárnap tartottak.

Haraldsson fia volt. Ez – a számítások alapján – százhusz évvel Óláfr Tryggvason eleste, kétszázötven évvel Eadmund, az angolok királya meggyilkolása és ötszáz-tizenhat évvel Grégórius pápa elhunytá után történt, aki Angliába hozta a kereszténységet. Fókas császár uralkodásának második évében lehelte ki a lelkét [a pápa], a szokványos időszámítás szerint 604 évvel Krisztus születése után. Mindez 1120 esztendőtt tesz ki összesen.

Itt végződik ez a könyv.

Az izlandi püspökök származása és nemzedékrendje

A honfoglaló Ketilbjörn, aki délen települt le felső Mosfellnél, Teitr apja volt, aki Fehér Gizurré, aki Ísleifré, az első skálaholti püspöké, aki meg Gizurr püspöké.

A honfoglaló Hrollaugr, aki Síða keleti felén, Breiðabólstaðrban települt le, Qzurr apja volt, aki Þórdísé, Síða-Hallr anyjáié. Síða-Hallr Egill apja volt, aki Þorgerðré, Jóan anyjáié. Jóan volt az első püspök Hólarban.

Auðr, a női honfoglaló, aki nyugaton települt le a breiðafjörðri Hvammrban (Völgy), Vörös Þorsteinn anyja volt. Vörös Þorsteinn Ijedős Óleifr apja volt, aki Üvöltő Þórðré, aki Hófajd Þórhildré, Lófejű Þórðr anyjáié. Lófejű Þórðr Karlsefni apja volt, aki meg Snorrié, aki Hallfríðré, Þorlákr anyjáié. Þorlákr a mostani püspök Skálaholtban Gizurr után.

A honfoglaló Vézna Helgi, aki északon telepedett le az Eyjafjörðrben Kristnesnél (Krisztus-fok), Helga apja volt, aki meg Einarr anyja. Einarr Eyjólf Valgerðarson apja volt, aki Goðmundré, aki Eyjólfre, aki Þorsteinné, aki Ketillé, aki Jóan után a mostani hólari püspök.

Az Ynglingek és Breiðafjörðriek férfiági leszármazottainak nevei

1. Yngvi, a törökök királya. 2. Njorðr, a svédek királya. 3. Freyr. 4. Fjölfnir, aki Frið-Fróðinál halt meg. 5. Svegðir. 6. Vanlandi. 7. Vísburr. 8. Dómaldr. 9. Dómarr. 10. Dyggvi. 11. Dagr. 12. Alrekr. 13. Agni. 14. Yngvi. 15. Jorundr. 16. Az Öreg Aun. 17. A vendilli Varjú Egill. 18. Öttarr. 19. Az uppsalai Aðils. 20. Eysteinn. 21. Yngvarr. 22. Út-Qnundr. 23. Gonoszsavú Ingjaldr. 24. Fadöntő Óláfr. 25. Fehérlábú Hálfdan, az upplandiak királya. 26. Goðrøðr. 27. Óláfr. 28. Helgi. 29. Ingjaldr, Sigurðr leányának a fia, aki Szórösnadrágú Ragnarr fia volt. 30. Fehér Óleifr. 31. Vörös Þorsteinn. 32. Ijedős Óleifr, aki elsőként telepedett le közülük Izlandon. 33. Üvöltő Þórðr. 34. Eyjólf, akit öreg korában kereszteltek meg, mikor a kereszténység Izlandra jött.

35. Þorkell. 36. Gellir, Þorkell apja – aki Brandé – és Þorgilsé, az apámé; engem pedig Arinak hívnak.

Izland korai történelmének legfontosabb évszámai

870 k.	Izland felfedezése és a honfoglalás kezdete.
927 k.	Úlfjótr-törvények.
930 k.	Az izlandi honfoglalás vége; az Alþingi felállítása.
960 k.	A naptár kiigazítása.
965 k.	Izland felosztása országnegyedekre.
981–985	Friðrekr püspök és Világlátott Þorvaldr térítőútja.
985/986	Grönland felfedezése és betelepítése.
995/996	Stefnir térítőútja.
998/999	Þangbrandr térítőútja.
999/1000	A kereszténység felvétele Izlandon; Óláfr Tryggvason eleste.
1000 k.	Leifr Eiríksson felfedezi Vínlandot.
1004 k.	Az ötödik bíróság felállítása.
1016 k.	A pogány kitételek eltörlése a törvényekből.
1020 k.	A földilleték meghatározása.
1056	Ísleifr püspök felszentelése.
1067/1068	Ari Þorgilsson születése.
1082	Gizurr püspök kinevezése a skalaholti szék élére.
1096/1097	A tized bevezetése.
1106	Jón püspök felszentelése a hólari szék élére.
1117–1118	A törvények leírása.
1118	Þorlákr püspök felszentelése; Gizurr halála.
1122	Ketill püspök felszentelése.

Az izlandiak könyvében említett törvénytmondók nevei és hivatali idejük

Úlfjótr	930 előtt
Hrafn Hoengsson	930–949
Þórarinn Óleifsson	950–969
Hold Þorkell	970–984
Þorgeirr Þorkelsson	985–1001
Grimr Svertingsson	1002–1003
Skapti Þóroddsson	1004–1030
Steinn Þorgestsson	1031–1033

Þorkell Tjörvason	1034–1053
Gellir Bqlverksson	1054–1062, 1072–1074
Gunnarr Þorgrímsson	1063–1065, 1075
Kolbeinn Flosason	1066–1071
Sighvatr Surtsson	1076–1083
Markús Skeggason	1084–1107
Úlfheðinn Gunnarsson	1108–1116
Bergþórr Hrafnsson	1117–1122
Goðmundr Þorgeirsson	1123–1134

Rövidítések

- DI* = Diplomatarium Islandicum. Jón SIGURÐSSON – Jón ÞORKELSSON (szerk.): *Diplomatarium Islandicum* I, Kaupmannahöfn: S. L. Møller, 1857.
- GRÁGÁS* = Vilhjálmur FINSSEN (szerk.): *Grágás* I-IV, Odense, Odense University Press, 1974.
- HN* = Historia Norwegie. *A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*, Ford. Devra Kunin, London, Viking Society for Northern Research, 2001.
- ÍF* = Íslenzk Fornrít.

DISPUTA

A KARAMAZOV TESTVÉREK OLVASATAI

Válasz Adamik Tamás kritikájára

HOVÁNYI MÁRTON

A Vallástudományi Szemle legutóbbi, 2015/3–4. számának *Disputa* rovatában Adamik Tamás professzor tanulmány terjedelmű recenziójában foglalkozott *Prophetic Counterparts in The Brothers Karamazov* című könyvvel. Írására adott reakción a kitüntető figyelemért adott köszönettel kell, hogy kezdődjön. Alighanem illőbb is hallgatnia a recenzeált könyv szerzőjének egy ilyen esetben. A szerkesztőség felkérése, illetve a *Disputa* rovat műfaji sajátossága azonban egyaránt arra készítet, hogy röviden folytassam a megkezdett párbeszédet Adamik Tamással.

A szerző recenziójának törzsanyagát *A Karamazov testvérek* cselekményének ismertetése alkotja, mintegy hétoldalas terjedelemben. Ezt előzik meg, illetve követik azok a kritikai megjegyzések, amelyeknek tulajdonképpeni megalapozásaként olvasható a cselekményi összefoglaló. A kritikai megjegyzések közül elsőként annak a hiánynak a jogos szóvá tételére reflektálok, amelyek az apokrif keresztény irodalom alapvető forrásaira és/vagy szakirodalmára hívták fel a figyelmet. Adamik Tamás jogosan hiányolta a bibliai próféataságtól a sivatagi atyákon és az Athosz-hegyén élő remete-szerzeteseken keresztül az optynai remetességig vezető történeti-referenciális áttekintéséből a korai szerzetesség olyan alapműveit, mint *A szent öregek könyve* vagy *Jeromos Pál* élete című munkája. Ezek a szövegek kétségtelenül fontos hozzájárulások lettek volna ahhoz, hogy Dosztojevskij regényének szerzetesi ideálját és az általam vizsgált bibliai próféataság kapcsolatát, referenciális szempontok mentén, még több érveléssel megalapozva mutassam be. Könyvem célja elsősorban egy immanens, szövegközi vizsgálat volt, amely eleve csak kitéréseinek egyikét látta ennek a történeti szálnak a felgöngyölítésében, ezért vehette magának a bátorságot, hogy kizárólag legfontosabb állomásaira utaljon ennek az egyébiránt valóban elágazásokban és részleteiben gazdag útnak. Az e témakörben ajánlott szakirodalmak közül Adamik Tamás tanulmányainak és könyveinek egy-egy darabját is figyelmembe ajánlotta. A *Vita Antonii* és a *Vita Pauli* című munkák egymáshoz fűződő viszonyáról írott szövegét nemcsak olvastam, de azt korábban, a szerző *Sanctissima Religio* című vaskos kötetéről a Sapientiana folyóirat számára írott recenzióm során, alaposan fel is dolgoztam. Könyvem gondolatmenetében, meglátásom szerint, a szóban forgó kitérőnek egy

részletesebb kidolgozásakor megemlíthető lett volna ugyan ez a szöveg, de ennél a *Vita Pauli* hiányát megfontolásra érdemesebb kritikai észrevételnek tekintem. A könyvem angol nyelvű kiadása miatt ugyan a *Vita Pauli* magyar fordítása nem lehet perdöntő érv a hiányok felróvásakor, hiszen az angol fordítása már régóta rendelkezésre áll, de a forrás felhasználása valóban előnyére vált volna dolgozatomnak.

Ugyanígy fontos kritikai észrevételként mondok köszönetet az apokrif irodalom hiányát kimondó sorokért. Valóban az ortodox liturgiára és teológiai tradícióra nem egyszer jelentősebb hatást gyakoroltak ezek a szövegek, mint például a nyugati kereszténység esetében. Mindez azért fontos, mert a referenciális kitérőn túl, könnyen adódhat, hogy a bibliai interpretációk közvetítésében is fontos szerepet játszott némely apokrif, ami az immanens szövegolvasatok esetében is érdekes lehet. Mi több, Adamik professzor keresztény apokrifokra tett javaslatainál még izgalmasabb lehet a héber szentírás apokrifjei közül a próféta-sággal kapcsolatos iratok áttekintése is. Egy későbbi átdolgozás során ezt a szövegtörzset mindenképpen érdemesnek látom beemelni a könyv látóterébe.

Írásában recenzensem a hazai Dosztojevszkij-szakirodalom két felhasználatlan tételét is hiányolta. Bakcsi György és Bognár Ferenc könyveit azért nem illesztettem be munkámba, mert a szerzők elméleti előfeltevése és ebből következően *A Karamazov testvérek* szövegének konkrét vizsgálata is markáns ellentéte az általam preferált olvasásmódnak. Első pillantásra ez önmagában még nem kizáró ok, sőt, a gondolkodás kölcsönös megtermékenyítését is eredményezheti. Dolgozatom első változataiban ezért Bakcsi György munkásságával el is végeztem a kritikai számvetést, esetében azonban olyannyira az életrajzi és referenciális kódok valamint az ideologikus olvasás nyert teret, hogy szerencsésebbnek láttam elhagyni ezeket a részeket. Kevésbé idejét múlt Bognár *A Karamazovok hitetlensége és Dosztojevszkij szellemi teljesítménye* című könyve, amely azonban explicit távolságot kíván venni attól a bahtyini olvasattól, amelyre a meglátásom szerint mai napig jelentős Dosztojevszkij szakirodalom kivétel nélkül épít. Ebből következik az is, ahogyan a polifónikus szerkezet félreértett elvetése miatt a narrátori szólam klasszikus, rezonőri funkcióját kiemelve beszél Bognár az ironia szereplők fölé rendelt státusáról. Ez a hierarchizált dialógusokat és leírásokat eredményező olvasat egyrészt idegen a diszkurzív poétika számomra produktív megközelítésétől, másrészt alkalmatlan arra, hogy prófétai beszédmód nem motivikus, hanem diszkurzív jellegét feltárjam. Érthető, hogy Bognár Ferenc, amikor antropológiai és eszmetörténeti vizsgálatok tárgyaként tekint a regényre, képes ezekhez az elméleti előfeltevésekhez kötődni, bár számomra kétséges, hogy ennek a Karamazov olvasatnak mennyire lehet gyümölcsöző az irodalomtudományos hozadéka. A tematikájában látszólag közeli monográfia olvasásmódjában távol van tehát az általam feltett kérdésektől.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

PEIRCE MÓDSZERE ÉS KITERJESZTÉSE: A VALLÁS SZEMIOTIKÁJÁNAK ALAPFOGALMAIRA

VOIGT VILMOS

The starting-point of the universe, God the Creator, is the Absolute First; the terminus of the universe, God completely revealed, is the Absolute Second; every state of the universe as a measurable point of time is the third. (Peirce CP 1.362)

Charles Sanders Peirce amerikai filozófus (1839-1914)¹ nemcsak az amerikai pragmatizmus megalapozója, hanem a mai szemiotika alapjait is ő fogalmazta meg. Eszerint a világban működő jelek egy triádikus rendszert alkotnak, amelyben minden tényező egyformán fontos. A jel három szempontból közelíthető meg: van maga a jeltárgy, van a jel milyensége és van a jel magyarázója (interpretánsa). Mind a három tényező jól csoportosítható, Peirce jeltipológiája itt három triádát különít el. Maguk a jelek lehetnek egyedi jelek, minőségi jelek és törvényszerű jelek. A jel és a jeltárgy kapcsolatának is három formája van: az ikon, index és szimbólum. Végül az interpretáns háromféle módon fogja fel a jelet, amely lehet: réma, tétel és argumentum.²

Az a lelkesedés, amely az 1960-as évektől kezdve kifejeződött, és egy új, teljes Peirce-kiadás előkészítésében csúcsonodott ki – mára alábbhagyott, nem utolsósorban az „új” kiadás lassú és időnként kaotikus volta miatt. Ez időben világszerte

¹ Charles Peirce életéről a legkiválóbb, igazán érdekes áttekintés: Joseph Brent: Chales Sanders Peirce. A Life. Bloomington – Indianapolis, 1993, Indiana University Press. Peirce szemiotikáját áttekintettem: Voigt Vilmos: Bevezetés a szemiotikába. Budapest, 2008. Loisir, főként 85-94.

² Peirce maga évtizedeken át foglalkozott a jelek osztályozásával és értelmezésével, eközben módosította is az elnevezéseket. Előbb az 1960-as években volt első „szemiotikai” periódusa munkásságának, főként jeltipológiai szempontból. Noha sosem hagyta abba szemiotikai kutatásait, bizonyos szünet után a 20. század első éveiben tért vissza a jelek értelmezéséhez. E második periódusban a jelek egymásra vonatkozását vizsgálta. Életében ugyan sok írása megjelent, ám szemiotikai áttekintést nem írt. Az 1930-as években kezdték meg kéziratainak áttekintését, és ezekből tematikus jellegű köteteket állítottak össze: ez a *Collected Papers* (= CP) könyvsorozata. Az 1960-as évektől több új kiadvány indult meg, ezek kronológikus sorrendben hozzák műveit *Writings* 1982-. Főként e kiadások nyomán indult meg Peirce második szemiotikai periódusának tüzetes vizsgálata. A fent használt rövid áttekintésem forrása az első magyar Peirce-fordítás: „A jelek felosztása” In: Horányi Özséb – Szépe György szerk.: A jel tudománya. Budapest, 1975. Gondolat, 9-41. A megnevezéseken minimális módon változtattunk.

arra vártak a Peirce nézeteivel eddigelé már valamely szintig megismerkedettek, hogy műveinek teljes gyűjteménye és ezek pontos kronológiai sorrendje segítsen abban, hogy Peirce korszakalkotó felismeréseit pontosabban tudjuk értelmezni. Az mindig is nyilvánvaló volt, hogy Peirce igen sok tudományterületen zseniális újtó volt – és az is, hogy ugyanazon témákkal évtizedeken át foglalkozott – gyakran újrafogalmazva felismeréseit, ugyanakkor megőrizve a szerző kiindulópontját és gondolkodásmódját. A legnevezetesebb ilyen „megszüntetve–megőrzött” kutatási területekhez tartozik a „szemiotika”, ahol az 1860-as évek felvetett nagyszabású jelklasszifikációt az 1860-as években újrafogalmazta, más összefüggéseket is hangsúlyozva.

A nemzetközi jeltudomány a triádikus jel-fogalmat (*sign – object – interpretant*) és az ebből származó jeltipológiát szokta kiinduló pontnak tekinteni, ha bármilyen témával kapcsolatban Peirce nézeteire akar hivatkozni. Nem különbözik ettől a magyar szemiotika sem: amikor az 1970-es években az első komoly magyar Peirce-hivatkozások megszülettek, ezek is innen indultak. Nálunk is megfigyelhető volt az is, hogy Peirce nézeteinek Charles Morris által eszközölt továbbfejlesztése (a kommunikációelmélet felé és egy tág „szöveg” /*discourse*/ fogalom használata) legalábbis köztudottá vált. Ugyanakkor szinte napjainkig nálunk sem következett be a további Peirce-fogalmak (például: *firstness – secondness – thirdness*) átvétele és diszkussziója, és nyilván ezért az „interpretáns” (és általában a jel-folyamat) újszerű értelmezése, az interpretáns három fokozatának vizsgálata. Minthogy elméletileg nem foglalkoztunk ezekkel a kérdésekkel – nyilvánvalóan ezek gyakorlati hasznosítása sem következett be.

Az közismert, hogy Peirce éppen e fogalmakkal és csoportosítással kapcsolatban többször is változtatja, módosítja megfogalmazásait, időnként új szempontokat vagy távlatokat emel ki. Például ma az *immediate – dynamical – final interpretant* megnevezéseket szoktunk használni, ám Peirce a harmadikat előbb (?) *normal interpretant* névvel vezette be. Noha a Peirce-kutatók előszeretettel szoktak szubtilis fogalomtörténeti exkurzusokat készíteni – magam úgy gondolom, most nem is fogok e terminusok alakulásának történetével foglalkozni, csupán használok Peirce ide tartozó zseniális ötleteit. (Ugyanúgy, amint a *representamen* és *sign*, vagy az „ikon–index–szimbólum” esetében is lehetséges az, hogy e kategóriákat „adott”-nak tekintve, minden további szörszálhasogatás nélkül dolgozzunk velük.)

Még előljáróban azt is szeretném leszögezni, hogy a „triádikus” (és nem „duális”) logika Peirce esetében alapvetően fontos. Sokszor utal arra, hogy az általa általában kedvelt középkori logika meg az általa általában utált hegeli „dialektikus logika” duális és egymást hierarchikus emeletekbe rendező fogalomvilága nemcsak téves, hanem használhatatlan is. Ezzel szemben a maga triádikus fogalmai (pl. a *sign* esetében is) egymástól soha el nem választható, egyenértékű aspektusokat fejeznek ki. Maga nevezte *triadomany* (hármasság-mánia) névvel azt a törekvését,

hogy e „hármasegység” meglétét igazolja a logikában, pszichológiában, biológiában, fizikában stb. Ez az érvényesítési igény – mint látni fogjuk – még tovább is kiterjeszthető, például a vallás vizsgálatára is.

Miért hagyott abba az utóbbi évtizedekben a nemzetközi szemiotika Peirce iránti lelkesedése? Nyilván a nehéz és rangos filozófia iránt fogékony szemiotikusok száma is tovább (?) csökkent. Másrészt ezt a gigantikus méretű életművet még áttekinteni sem egyszerű. Mindenféle új divatok (hermeneutika, posztkolonializmus, *gender studies* és *cultural studies* stb.) követői megelégedhettek azzal, hogy itt-ott, *salt and pepper* módon emlegessék Peirce fogalmait. Ehhez képest csak néhány témakörben látom azt, hogy ezekre kiterjesztve a „Peircian” szemiotika élvezetes eredményeket mutatott fel. Számomra korábban Gérard Deladalle és az ismeretelmélet, majd John Deely és a filozófiatörténet, Dinda Gorlée és a fordításelmélet bizonyos részeinek újrafogalmazása ilyen bizonyítékok. Abban is tanulságosak, hogy egy biztos és szigorúan „peircianus” kiindulópont nem akadályozza annak, hogy egészen más (az említett esetekben fenomenológiai, skolasztikus vagy éppen Wittgensteintől származó) következtetésekkel folytassuk elemzéseinket. Ugyanakkor azt is meg kell jegyeznem, hogy – meglepetésemre – sem Sebeok zooszemiotikája, sem Kalevi Kull és az új tartui bioszemiotika nem használja Peirce gondolatait. Nem foglalkozom most azzal a kérdéssel, hogy ez a „hiány” indokolt- és „kijavítható”-e?

Ami a vallás szemiotikáját illeti, évtizedek óta igyekszem figyelni ennek eredményeit – szakterületünk nemzetközi kereteiben is. Pontosabban: figyelném, márha lennének ilyenek. Vallási és szemiotikai kézikönyvekben egyező módon semmi (!) értelmeset nem tudtam fellelni a vallásszemiotika elméletéről. Pedig még a legegyszerűbb *common sense* is sugallja, a pasztorálteológia pedig évszázadok, sőt évezredek óta képviseli azt a felfogást, miszerint a vallás jeleket közöl számunkra, mi pedig erre jelekkel válaszolunk. (Szándékosan használok többes számot – ez a teljeskörű általánosítás retorikájának felel meg.)

Noha nem ez dolgozatom fő témája, egy bekezdés terjedelméig ki lehet térni Peirce és a vallás személyes viszonyára. Úgy látom, ő pragmatikus amerikai értelmiségiként objektív idealista és pantheisztikus vallásfelfogást képviselt, amit azonban nem kevert össze a tudomány tényeivel és kutatási módjával. Ennél azonban számunkra érdekesebb, milyen gyakran foglalkozik (logikai—szemiotikai szempontból) az Isten kérdésével – korai írásaival kezdve élete végéig. Peirce maga határozott, ám korában szokatlan vallásos elképzeléseket alakított ki. Igen korai, 1859-ből származik az a Peirce életében kiadatlan írás (*An Essay on the Limits of Religious Thought Written to Prove That We Can Reason upon the Nature of God*), amely Isten létének a róla való gondolkodásban megnyilvánuló bizonyítékát véli igazolni. Ez a rövid írás természetesen sok további kérdést vet fel, azonban számunkra azért is igen fontos, mivel ismerjük az élete végén, 1903-ban elkezdett és végül 1908-ban megfogalmazott, hasonló célú, jelentősként számon tartott tanulmányát

(*A Neglected Argument for the Reality of God*) amely voltaképpen az egykori gondolatcsíra kifejtése. Peirce véleménye szerint az Istenre vonatkozó hipotézis maga a bizonyíték. Ennek az Istenre vonatkozó gondolkodásnak a milyenségét a „*play of musement*” névvel illeti. A kifejezés szállóigévé vált a peirciánusok körében (Thomas Sebeok is előszeretettel emlegeti). Azt is tudjuk, hogy ez a megfogalmazás Friedrich Schiller „játékelméletéből” lett átvéve, és az ember magával született „játékvágyának” (*Spieltrieb*) amerikaira fordítása. Ez az önmagában is sokfelé mutató fogalom a kései Peirce számára azt jelentette, hogy az ember gondolkodása során nem csupán a már meglevő formákhoz kíván ragaszkodni (*Formtrieb*), hanem mindig valami újra, új csoportosításra törekszik. Peirce ebben a még tőle is szokatlanul gondolatgazdag „kései” írásában azt fejtegeti, hogy az emberi „játéktevékenység” logikája vezet Isten fogalmához, ami a harmadik „univerzum” keretében van. Ez a harmadik „univerzum”-fogalom nála ekkor nyilvánvalóan a *thirdness* világa. A tanulmány bevezető mondata azt közli, hogy az Isten, amely az *Ens necessarium* (a szükségszerűségek miatt létező) jelölése – Peirce szerint a tapasztalat mindhárom univerzumának valódi alkotója (...*in my belief Really creator of all three Universes of Experience*). Ez után egy hosszú bekezdés foglalkozik azzal, mi is e három univerzum. Noha e nyilatkozat minden mozzanata további diszkussziót igényelne, most csupán hivatkozom erre, azt kívánván érzékeltetni, milyen komplikált (sőt itt költői, határok nélküli, olykor egyenesen bizzarr felsorolásokra utaló), és a köztudatban a filozófusról alkotott képtől eltérő is e téren Peirce saját fogalmazása.

„Of the three Universes of Experience familiar to us all, the first comprises all mere Ideas, those airy nothings to which the mind of poet, pure mathematician, or another *might* give local habitation and a name within that mind. Their very airyness, the fact that their Being consists in mere capacity of getting thought, not in anybody’s Actually thinking them, saves their Reality. The second Universe is that of the Brute Actuality of things and facts. I am confident that their Being consists in reactions against brute forces, notwithstanding objections redoubtable until they are fairly and closely examined. The third Universe comprises everything whose being consists in active power to establish connections between different objects, especially between objects in different Universes. Such is everything which is essentially a Sign – not the mere body of the Sign, which is not essentially such, but, so to speak, the Sign’s Soul, which has its Being in power of serving as intermediary between its Object and a Mind. Such, too, is a living consciousness, and such the life, the power of growth, of a plant. Such is a living constitution – a daily newspaper, a great fortune, a social movement”.

Különös érvéles ez mind az Istenre, mind a három „univerzumra”, mind a jelekre vonatkozólag! Ha Peirce más írásaiból nem tudnánk, mire is gondolt ebben az összegezésben, és melyik szó, fogalom más írásai alapján mit is jelenthet – nem is értenénk, miről beszél és mit állít? A részletes magyarázat helyett most

csak azt bontanám ki e passzusból, ami későbbi következtetéseinkhez szükséges. A három „univerzum” az, amit másutt a *firstness*, *secondness* és *thirdness* egymásra következő fogalmaival írt le. Ezek közül az első csak általában ad valamit, üres eszmét, egy „légi semmi” (*airy nothing* – Shakespeare szavával)³, amelyhez a költő, az elméleti matematikus vagy bárki elméje adhat helyi értéket és megnevezést. A második dolgok és tények „brutális aktualitása” (például amikor egy gyermek a tűzbe nyúl és így érzékeli az égést). Erre reagálunk, avagy ezeket tagadhatjuk addig, amíg tüzetesen meg nem vizsgáljuk. A harmadik univerzum összekapcsol mindent, különböző tárgyakat, kiváltképpen a különböző univerzumok tárgyait. Ezért mindaz, ami jel, és nem csupán a jel teste, hanem a jel lelke, a maga létében közvetít a jel tárgya és az elme között. Ez élő tudás, mint az élet, a növekvés, egy növény. Eleven képződmény, mint a napilap, a jószerencse, egy társadalmi mozgás.

Ne felejtjük, ez az érvelés egy, az Isten bizonyítékáról szóló értekezés elején olvasható. Ilyen összefüggésbe visszahelyezve körülbelül azt állítja, hogy az Isten a három univerzumban úgy nyilvánul meg, hogy az elsőben csupán elképzelhetjük a *Spieltrieb/play of musement* formájában és valamilyen helyet és nevet adunk neki. A másodikban egy brutális élettényre adunk választ és értelmezzük azt. (Mondjuk a természeti csapás, a halál, a lélek halhatatlansága ilyen módon értelmezésével.) A harmadik univerzumban különböző dolgokat kapcsolunk össze egymással. A tárgy és az elme összekapcsolása a jel, egy eleven szervezet. Ezt az elegáns Peirce-i logikát és szemiotikát még tovább egyszerűsíthetjük a vallástudomány számára: a három univerzumban az Istent minden ok nélkül, önmagában elképzelhetjük, ismerünk hozzá kapcsolható „brutális” tényeket és ezekre válaszolunk, végül a sokmindent egymással összekapcsoló jelek is a vallás részei (lehetnek).

Gondolom, azt nem kell részleteznem, hogy a vallás tágabb fogalom, mint az Isten – ám ha az Istent szemiotikailag már meg tudjuk közelíteni, akkor az egész vallás (és a vallások) szemiotikájának körvonalazásában is előbbre jutottunk; azzal is összefüggésben, hogy milyen hiedelemrendszer, milyen vallás keretei között milyen „Isten” létét mutatjuk be e filozófiai–logikai fogalmak révén.

Ahhoz, hogy előbbre jussunk egy peirciánus szemiotikai valláselmélet bemutatásában, „vissza kell lépnünk” – azzal kell foglalkoznunk mi is a három univerzum, és milyen a háromféle interpretáns?

Peirce voltaképpen magukban a dolgokban (és nem értelmezésükben) mutatja ki a „egy-ség – kettő-ség – három-ság” létezési módjainak milyenségét.⁴ Eszerint a *firstness* „the mode of being of that which is such as it is, positively and without

³ Még tanulságosabb, ha a teljes szövegösszefüggést adjuk meg a Szentivánéji álom legelejéről: The form of things unknown, the poet's pen / turns them to shapes and gives to airy nothing / a local habitation and a name.

⁴ Itt most nem részletezem, miért nem a nálunk eddig megszokottnak tekintett „első-”, „második-”, „harmadik-” megnevezéseket, hanem az „egy-”, „kettő-”, „három-” megnevezéseket

reference to anything else” – a *secondness* „the mode of being of that which is such as it is, with respect to a second but regardless to any third” – a *thirdness* „the mode of being of that which is such as it is, in bringing a second and third into relation to each other” (8,328). Ez a lapidáris és tautológikus meghatározás azt jelenti, hogy az „egy-ség” önmagában pozitív módon létezik, bármihez való további viszony nélkül – a „kettő-ség” már egy másodikhoz kapcsolódik, de harmadikhoz nem – a „három-ság” viszont a másodikhoz és a harmadikhoz kapcsolódik. Például a világosság mint olyan – „egy-ség”, a világosság/sötétség – egy „kettő-ség”, és egy lámpa használata/nem használata – már „három-ság”. Könnyű példákat találni arra, hogy a vallások alapfogalmai könnyen leírhatók ilyen módon. Például : a „föld”, a „föld/menny” és a „világmindenség/kozmosz” ilyen létformák. Általában a „minőség” (*quality*) fogalmával szokás az „egy-ség”-et azonosítani, ám Peirce azt is hangsúlyozza, hogy ez határtalan és ellenőrizhetetlen változatossággal jelenik meg (1.302). A „kettő-ség” oksági és állandó jellegű, rendszerint „párokbán” jelenik meg, és a valóság része (1.325). A „három-ság” ehhez képest az általánosság, végnélküliség, folyamatosság, elterjedés, növekedés, értelem megnyilvánulása. És ide tartozik a jel vagy reprezentáció eszméje (*idea of a sign, or representation*) (1:339, 340). Ha visszagondolunk fenti példáinkra (világosság, kozmosz) – ezt a rendszerezést vallástudományilag találónak tarthatjuk. A vallás igen gyakran axiómának tart sok állítást: akár a világ teremtettségét, az ember lelkét. Ezek az „egy-ség” fogalmával jól leírhatóak, meg az a körülmény is, hogy ezek nem szorulnak bizonyítékokra, önmagukban léteznek. „Kettő-séggé” akkor lesznek, ha valamivel összekapcsolódnak, mint pl. a bűn – büntetés, bűn – kegyelem. A „három-ság” arbitrális és folyton változó megnyilvánulásait láthatjuk az ég – föld – pokol (majd purgatórium) fogalmaiban, a világ teremtése, mai működése és a világ vége, a létezés meg a halál és a halhatatlanság fogalmaiban. Azt is szükséges leszögezni, hogy e három létforma nem logikai műveletek során születik meg és kapcsolódik egymáshoz, hanem mindegyikük önmaga által igazolódik. A vallás általában is bizonyíthatatlan és nem is bizonyítandó igazságnak tartja állításait. Ha az ördögök és angyalok létét próbáljuk meghatározni, a fenti kategóriák szerint ez könnyűszerrel megtehető – ugyanakkor a szó szoros értelmében vett ismeretelmélet és logika számára ez megoldhatatlan feladat.

Mindezt egy további oldalról közelítjük meg, ha az „interpretáns” kérdését is megvizsgáljuk. Itt abból kell kiindulnunk, amit Peirce is gondol, ám amit legkivált Umberto Eco szokott hangsúlyozni: a jel mind három aspektusa fontos, ám a legfontosabb az interpretáns. Ha nincs interpretáns – nincs jel. Amíg nem volt fényképünk a Hold túlsó oldaláról – ott nem voltak jelek.

használok. Azt kívánom érzékeltetni, hogy egyik sem „primér” vagy „szekunder” jellegű, a többihez képest.

Az első a közvetlen (*immediate*) interpretáns, ami elválaszthatatlan a jeltől. Kukorékol a kakas, ugat a kutya, megszólal a kapucsengő vagy a mobiltelefon: rögtön azonosítjuk („interpretáljuk”). Injekciót adnak be, a fájdalmat olyannak interpretáljuk, amilyen (nem kapcsoljuk össze tovább semmi mással). Viselkedésünk azonnal a megfelelő módon „interpretál” – a tűző napfényben hunyorogva nézünk vagy lehunyjuk a szemünket – a félhomályban és a sötétben tágra nyitjuk (és rendszerint motiválatlanul félünk). A második a dinamikus (*dynamical*) interpretáns – válaszolunk a jelre. Fájdalmunkban felkiáltunk, káromkodunk, imádkozunk. A képernyőn megjelenő betűket vagy szavakat felismerjük, megértjük: milyen nyelven minek felelnek meg. Az angol [pürs] hangalak értelmezése a rövidárú-üzletben az ’erszény’ (latin *bursa*), ebben a dolgozatban viszont az ’amerikai szemiotikus’. Egy templomba belépve levesszük a kalapunkat vagy éppen hogy feltesszük, mezítláb lépünk be – gyakorlatilag automatikusan, ugyanekkor ez nyilvánvalóan dinamikus válasza a „második” interpretánsnak. A harmadik a végső, befejező (*final*) interpretáns az, amely/aki kreatív módon válaszol a jelre: a használati utasításban megadott ábra alapján összeszereljük a turmix-gépet, a zongorán lejátsszuk a kottába írt dallamot, stb. Ilyen a megkeresztelés, körülmetélés, gyónás vallási gyakorlata. Mind a háromféle interpretáns voltaképpen a cselekvés (*action*) bizonyos fokozataiban nyilvánul meg.

Peirce egyébként más módon is háromféle csoportba osztotta az interpretánsokat: *emotional*, *energetical* és *logical* interpretációról beszél. A két terminológia akár össze is vezethető egymással – noha éppen az a tanulságos, hogy el is térnek egymástól. Az érzelmi (*emotional*) interpretáns lehet a sírás – a vereshagyma, a gyász vagy a színészi rutin hatására. Az energiát kifejtő (*energetical*) interpretáns kontrollált cselekvést hoz létre (például egy kosárlabda-mérkőzésen ilyenek a játékosok mozdulatai az egyes pillanatokban), amely azonban mégsem nevezhető logikusnak. Ha úgy volna, mindig mindenki a kosárba találna a labdával. A logikai (*logical*) interpretáns tervez és alkot: például elénekli a kottán látott dalt, akár többször és bizonyos fokig eltérő módon is. Ha ezt az interpretáns-csoportosítást vesszük figyelembe, szintén megtaláljuk a vallás tipikus jelenségeit: az *emotional* formának felel meg pl. az „üdvözült mosoly”, amelynek ábrázolása egyaránt megvan az „archaikus Apollo-torzón”, Buddha ábrázolásain, sőt akár Mona Lisa mosolyában is – ugyanakkor tartalma voltaképpen nincs. Az *energetical* formának felel meg például az Úrfelmutatás ceremóniája: az isteni jelenlét interpretálása a füstölés, a csengettyűzés, a letérdelés és a hirtelen teljes csönd. Végül a *logical* interpretáns megvan az egész teológiában, annak mind nagyobb és mind kisebb állításaiban, a különböző vallásokban kialakított étkezési kódokban és ezek magyarázataként például az élőlények klasszifikálásában. „Logikus” jellege azt jelenti, minden körülmények között következetes.

Az interpretánsok mindkét sorozata alkalmas arra, hogy segítségükkel vizsgáljuk a vallás szemiotikáját. A mostani dolgozat keretei sem tették lehetővé, hogy

itt a vallások teljes jelvilágát említjük. Készakarattal Peirce szemiotikájának csak ismeretelméleti–logikai alapjaival ismerkedtünk, arra utalva, hogy mindezek a vallás szempontjából is alapvetőek lehetnek.

Ugyanakkor felmerül az a kérdés: elégséges-e ahhoz, hogy már ezek alapján szemiotikailag értelmezzük a vallást? A laikus jelvizsgáló a vallásban nyilván a színpompás külsőségeket – mint amilyenek a szertartások, öltözetek, szentélyek, a vallásos művészet tárgyai, a szentek attribútumai stb. – tartja sajátos, leírandó jelvilágnak. A társadalomtudós a vallást mint csoport-identitást és sajátos tudatformát tételezi. Számtalan olyan jelensége van a vallásoknak, amelyeket az előbb említett Peirce-kategóriákkal alig tudunk megközelíteni. Természetesen sokféle vallás ismert, és ezeknek a jelvilága is különbözik egymástól. Legtöbbjükre jellemző a materializmussal szemben az idealizmus, valamint a transzcendens elfogadása. Nemcsak a „pragmatikus” filozófus Peirce, hanem a szemiotikus sem érvényesíti a „transzcendens” fogalmát. Amit Peirce általában a miszticizmusnak, vagyis a logikával szemben álló valaminek tekintett. Nem csoda hát, hogy a vallásnak ezt az összetevőjét nem tartotta külön vizsgálatra érdemesnek.

Olcsó dialektika lenne azt állítani, hogy Peirce-nek nincs tudományos (szemiotikai) véleménye a vallásról – ugyanakkor, a fentiek értelmében a vallás leírásakor használhatjuk szemiotikájának alaptételeit. Ezt a lapidáris megállapítást éppen vallástudomány szempontjából ki kell egészíteni. A vallásnak, mint társadalmi intézménynek és tudatformának van néhány olyan alapvető vonása, amely igencsak kiválthatja a szemiotika érdeklődését. A kultúra más rendszereihez hasonlóan, a vallásra is jellemző *reflexív és autotelikus* volta. Tevékenysége (ide értve a gondolati tevékenységet is) önmagára utal vissza és célját is önmagában találja meg. A *Korán* az isteni törvény, amelyet vita nélkül követni kell, és ami önmagát teljesíti be. A keresztény család a vallás életének természetes alapegysége – tehát keresztény etikával kell a családot meghatározni és működtetni. Uralkodók és politikai szervezetek legitimációját kötik a valláshoz, olykor (mint a japán császár, vagy a Dalai láma esetében) egyenesen az Istenhez vagy az istenség megnyilvánulásához. Mindezt szinte jeltudományi példatárnak tekinthetjük. És mindez jól leírható a peirce-i szemiotika fent bemutatott elvei szerint.

Még azt az apróságot is megemlíthetjük, hogy Peircenek az Istenre vonatkozó nyilatkozatai (mint például a dolgozat mottójában) noha szószerint is vehetők, igazában csak a bemutatott fogalmi keretben érthetők igazán. Hasonló módon több szemiotikai terminusa is „vallásos” eredetű. Legismertebb ezek között a *szimbólum* és az *ikon*.

Dolgozatomban a Peirce által is kedvelt „kiterjesztés” szó arra is utal, olyan kutatási területeken is felhasználhatjuk gondolatait és módszerét, amelyekre maga Peirce közvetlenül nem is gondolt, és akár nem is gondolhatott (mint például az utóbbi évszázadban létrejött kibernetika, modern genetika stb. esetében. Magam

ezt a kiterjesztést fontosabb, gyümölcsözőbb szemiotikai tevékenységnek vélem, mint, mondjuk a szentképek vagy a dogmák fejlődésének (egyébként lehetséges) jeltudományi tárgyalását. Ám természetesen nyitva az út nem-peirciánus vallásszemiotikák előtt is (mondjuk Greimas, a tartui iskola vagy az „Entrevernes” csoport és a *Semeia* folyóirat körének módszertani keretéből kiindulva). Azonban erre most nem térek ki, mivel nem általában a „vallásszemiotika” részletezését, hanem Peirce fogalmainak a vallások jelviszonyai bemutatására használható voltát kívántam érzékeltetni.

Dolgozatom előadása, majd megvitatása során néhány további kérdés merült fel.

Egyrészt nevezhetjük-e Peirce itt bemutatott logikai/szemiotikai következtetéseit egy „önálló” vallástudomány körvonalainak? Véleményem szerint Peirce nem 10 vagy akár 20 különböző tudományterülettel foglalkozott, voltaképpen csak filozófiai, ismeretelméleti, logikai (és matematikai) rendszereket fogalmazott meg. Ezeket lehet aztán alkalmazni *ad libitum* tudomány- sőt élet-területeken: az irodalmi műfajoktól a bűnügyi nyomozásig. Ilyen módon lehet Peirce felismerései alapján a vallás általános elméletéhez is közelíteni.

Vajon mennyiben végleges megoldás a vallás vonatkozásában a „hármasság-mánia”? Vagyis lehet-e további fokozatokról beszélni (pl. „négy-ség” stb.). Véleményem szerint ez nem vallásszemiotikai, hanem logikai probléma. Amivel kapcsolatban azonban elárulhatom a véleményemet: nem. Peirce (Aquinoi Szent Tamás és Hegel és mások) hármasságrendszerezése pontosan ezzel a végső fokozattal be is fejeződik – mivel úgy van konstruálva. Attól még kitűnően lehet használni mindegyiküket – a vallástudományban is.

Ezzel összefüggésben felmerülhet az a kérdés, vajon a társadalmi-művelődéstörténeti tények mennyiben befolyásolják a vallások jeleit és azok magyarázatát? Nyilvánvaló, hogy egy olasz vagy spanyol barokk templom meg egy kép- és szobor-nélküli, hófehérre meszelt protestáns imaterem más-és-más jelfelismerést eredményez. Egyébként egyazon kultúrán belül történeti korszakokonként ugyanúgy különböznek a jelhordozók és a jelek. Le Corbusier ronchampi (katolikus) kápolnája, a helsinki (evangélikus) sziklatemplom, a Hit Gyülekezete budapesti előadóközpontja jól jellemezhető művészettörténeti-jeltörténeti szempontból is – mint a tudatos „jel-újítás” esete. E különbségeket gondosan kell szemiotikailag is vizsgálni. Ám ennél általánosabb szemiotikai vallásértelmezés is elképzelhető – amire fentebb utaltam is.

Nálunk a dolgozatok élére szokás mottót illeszteni. Ám a végükre is lehet. Íme: megintcsak egy közismert, Peirce-kedvelte idézetre („az ember lényegének csillogó képe”) utalok, amely az ember – vallásszemiotikailag is tárgyalható lényegére utal – és amelyet a kortársak oly brutális módon nem értettek meg.

/Man's/ His glassy essence, like an angry ape / Plays such fantastic tricks before the high heaven / as make the angels weep. (Shakespeare: Measure for measure)

Megjegyzés a szakirodalomról

Mint említettem, számomra hasznosítható és elméleti jellegű vallásszemiotikai tanulmányról nem tudok. Rainer Volp bugyuta és Eckhard Tramsen teljességgel szemiotikátlan fejezetei a *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft* 13.3 kötetében ezt sajnálatos módon dokumentálják. A teológus Hermann Deuser németül adta ki (1995) Peirce „vallásfilozófiainak” nevezett műveit. Ezzel kapcsolatban nincs mit kommentálnom. Ezeknél vallásszemiotikai szempontból is sokkal jobb kiinduló alap néhány távlatos mentalitástörténeti áttekintés (amelyben viszont utalás sincs Peirce-re). Például: Dinzelbacher, Peter hrsg. : *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Stuttgart, 1993.

Peirce ismert munkáit címük szerint említem. Csak ritkábban adok nehezebben hozzáférhető forráshivatkozást. Nem foglalkoztam azzal sem, mások milyen más szempontból vizsgálták Peirce itt bemutatott egyes fogalmait, ezek kifejlődését és változatait. Kézikönyvek címszavait vagy fejezeteit, antológiák kommentárjait sem említem. Minthogy több, általam most bemutatott fogalomnak nincs (egységes) magyar megfelelője, áthidaló megoldásokra törekedtem és ezért legtöbbször megadom az angol eredetit is.

HÍREK

MEGJELENT A *LÉLEKENCIKLOPÉDIA* I. KÖTETE

Simon-Székely Attila főszerkesztő tízéves munkájának eredményeképpen egy nagyszabású, négy kötetre tervezett tudományos vállalkozás, a *Lélekenciklopédia* első kötete nemrég elhagyta a L'Harmattan Kiadó nyomdáját. A *Lélekenciklopédia* a különböző antik és modern vallások és szaktudományok lélekképzeteit mutatja be rendszeres-módszeres formában, kiterjedt, neves szakértőgárda szerzőségében. Az első, bő 500 oldalas kötetet a Párbeszéd Házában mutatta be a Kiadó a Főszerkesztő, Bagdy Emőke, Voigt Vilmos és Vassányi Miklós segítségével. Az est házigazdája Sajgó Szabolcs SJ, a Párbeszéd Háza igazgatója volt. A bemutató a Főszerkesztő videoüzenetével kezdődött, amelynek szerkesztett szövegét alant közöljük.

Vassányi Miklós

A *LÉLEKENCIKLOPÉDIA*-PROJEKT

A *Lélekenciklopédia* I. kötete végre megjelent. Elérkezett a nap, melyen egy igazán szép és értékes kötetet tarthatunk a kezünkben. Elkezdődött a sorozat kiadása, és hamarosan megjelennek a következő kötetek is.

A „*Lélekenciklopédia*-projekt” 2005-ben kezdődött, és 2014 végén fejeződött be, vagyis az írási és szerkesztési munkálatok mintegy 10 éven keresztül tartottak. Páratlan munka született: a *Lélekenciklopédia* a maga sajátos tartalma folytán, 4 kötetes, 3000 oldalas (kb. hétmillió leütéses) terjedelmével egyedülállónak tekinthető a magyar és a nemzetközi tudomány- és kultúrtörténetben.

De miért is olyan fontos a lélek az emberiség egyetemes kultúrájában, létében? A lélek, melynek szűkebb része a tudat, a magasabbrendű élőlények lényege, létük alapvető, meghatározó princípiuma. A mítoszok és vallások túlnyomó többségének is ez a princípium a kiindulópontja, lényege és célja. Ugyanakkor azt is mondhatjuk, hogy az emberi hit és tudomány a lelket tekinti az egyik meghatározó problémájának. Amikor feltesszük a kérdést: „Ki vagyok én?”, „Mi is az én?”, „Miért éppen én vagyok itt, vagy miért létezik az én saját tudatom is?”, akkor tulajdonképpen a lélek eredete, mibenléte felől érdeklődünk.

Ezeket a kérdéseket minden időben, minden ember és minden nép feltette bizonyos formában. A lélek – nevezzük akár elmének, szellemnek, tudatnak, öntudatnak, pszichikumnak, pszükhének – az emberi lét és ugyanakkor az univerzális lét lényege, alfája és ómegája.

A *Lélekenciklopédia* nem vallási vagy mitológiai lexikon, hanem multidiszciplináris – néprajzi, filozófiai, pszichológiai, pszichiátriai, teológiai, antropológiai, természettudományos stb. – tudástár. A lélekre vonatkozó vagy azzal kapcsolatos összes képzetet ismerteti, így pl. a szellem, lehelet, pszichikum, tudat, öntudat, eszmélet, éberség, tudattalan, tudatalatti, test, szív, élet, halál, újjászületés, halhatatlanság, szellemek, démonok, ördögök, túlvilág, égi világ, alvilág fogalmait is, figyelembe véve a szerkesztőbizottság által egységesített, különleges fogalmi és szerkezeti kritériumokat.

Az I. kötet a világ összes nagy vallásának a tára, a II. kötet az európai filozófiát, a különböző természettudományokat és a paratudományokat tartalmazza, a III. kötet a világ összes jelentős mítoszáét, míg a IV. kötet a népvallások, keleti filozófiák és hitvilág, a fekete afrikai, törzsi hitrendszerek és az új vallások, mozgalmak, irányzatok lélekfelfogásait mutatja be.

A *Lélekenciklopédia* sajátossága, különlegessége épp abban rejlik, hogy legtöbb cikkét az adott hitvilág képviselői írták: a kereszténység összes vallásáról az adott felekezetek tanárai vagy papjai, a judaizmusról a zsidó vallás tudósa, az iszlámról az iszlám vallás tudósai, a buddhizmusról a buddhisták, a hinduizmusról a hinduizmus hívei írtak, a szikh vallásról szóló cikket szikh vallástörténész lektorálta, ahol pedig nem lehetett az adott vallásbelieket elérni, olyan néprajztudósok írták a cikkeket, akik az adott népcsoportok között éltek éveken át.

Ez azért van így, mert meggyőződése, hogy a lélek fogalmát az adott vallásban a leghitelesebben az illető hitvilágot képviselő tudós képes leírni, ha a saját vallásáról ír (I. kötet), vagy az illető filozófus, tudós, ill. paratudós, aki az általa magas fokon művelt filozófiáról, tudományáról, ill. paratudományról számol be (lásd a II. kötetet).

De a mitológiákról szóló kötetben (III.), valamint a népvallások, kínai vallások és filozófiák, a japán, a mongol, a tibeti, a dzsaina, a szikh, a dél- és észak-amerikai indián hitvilág, Fekete-Afrika törzsi vallásai, sőt, az újvallások esetében is (IV.) ugyanez volt a követelmény – a leghitelesebb szakemberek írták le a lélekképzeteket. Míg más enciklopédiákban legtöbb esetben kívülről álló emberek írnak adott világnézetekről, hitvilágokról, a *Lélekenciklopédiában* a lélek különböző fogalomrendszereiről csak „beavatottak” írhattak.

Az enciklopédia csapatát 160 szakember alkotja: szerzők, szaklektorok és általános lektorok. Az 52 tagú szerkesztőbizottságot az enciklopédia munkálataiban jelentős részt vállaló szerzők és lektorok alkotják.

Ami az enciklopédia szerkezetét, tartalmát illeti: minden kívülről jövő kritikát,

javaslatot, érvet szívesen fogadtunk a 10 év során, és konstruktív módon álltunk hozzá. Az évek folyamán számos javaslat, észrevétel, ötlet érkezett az MTA különböző kutatóintézeteinek vezetőitől és kutatóitól, egyetemi oktatóktól, vallási vezetőktől, független szakértőktől. Ezeket a véleményeket, javaslatokat, kritikákat minden esetben mérlegeltük, és amennyiben helyesnek, indokoltnak ítéltük meg, beépítettük az enciklopédiába.

Emiatt ez a hatalmas munka az eltelt időben sok szerkezeti és tartalmi változáson ment keresztül, amíg kialakult – a kezdeti 21, majd a 6, 3, illetve 2 kötetes struktúrák után – a végső, 4 kötetet felölelő szerkezete. Ezúton is szeretném megköszönni mindazon véleményeket, javaslatokat, tanácsokat, amelyek lényegesen hozzájárultak az enciklopédia jelenlegi formájához.

Ezekben az években szomorú események is történtek. Elhunyt a szerkesztőbizottság 5 tagja: László János pszichológus, a szerkesztőbizottság elnökhelyettese, egyetemi tanár, az MTA Pszichológiai Kutatóintézetének főmunkatársa, a Pécsi Egyetem volt rektorhelyettese és Pszichológiai Intézetének vezetője, a narratív pszichológia magyarországi meghonosítója; Puskás Ildikó indológus, vallástörténész, az ELTE Ókortörténeti Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára; Füssi Nagy Géza nyelvész, néprajzkutató, műfordító, Afrika-kutató, az ELTE Alkalmazott Nyelvészeti Tanszékének tudományos főmunkatársa; főtisztelt Rázmány Csaba, unitárius püspök; Szilágyi János György etruszkológus, professor emeritus, a Szépművészeti Múzeum tudományos főmunkatársa. Kegyelettel emlékezünk volt kollégáinkra.

Köszönetemet fejezem ki azon intézményeknek, amelyek szervezői-szerkesztői munkámat támogatták a 10 év során: az MTA Domus Programjának, a Mozgáskorlátozottak Egyesületeinek Országos Szövetségének (MEOSZ), valamint a kiadás anyagi támogatóinak: az Emberi Erőforrások Minisztériumának és a Nemzeti Kulturális Alapnak.

Íme: a *Lélekenciklopédia* a tíz év alatt felcseperedett, átesett a gyermekbetegségeken, leküzdötte a serdülőkor nehézségeit, és felnőtté vált. Ezennel saját, önálló útjára bocsátom: az emberiség csodálatos kultúrája iránt érdeklődő tisztelt Olvasó figyelmébe ajánlom.

Simon-Székelly Attila
(főszerk., projektvezető, szerk.biz. elnök)

BESZÁMOLÓ A KRE BTK-N MEGRENDEZETT INITIATION INTO THE MYSTERIES C. NEMZETKÖZI KONFERENCIÁRÓL

2015. november 20-21., Károli Gáspár Református
Egyetem, Bölcsészettudományi Kar

A Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Kara és az ott működő OTKA „Misztikus Hagyományok” Kutatócsoport (K 101503 – „A misztika fogalmai és hagyományai az európai gondolkodásban”) 2015. november 20-21-én rendezte meg Budapesten az *Initiation into the Mysteries* című nemzetközi projektzáró konferenciát. A rendezvény elsődleges célja az volt, hogy interdiszciplináris jelleggel bemutassa a misztika eltérő hagyományait az európai eszmétörténetben. A szervezők fontosnak tartották, hogy a keresztény tradíción túl mindazon témakörök is helyet kapjanak, amelyekben a misztikába való bevezetés fogalma szerepet játszik, úgymint a beavatás, műsztagógia, misztika, vallási eksztázis, továbbá mindezek történeti és logikai vonatkozásai. Ennek eredményeképpen filozófiatörténeti, vallásfilozófiai, vallástörténeti, színháztudományi, pszichológiai megközelítésű előadások is szerepeltek a programban; a tudományterületek rangos hazai kutatói mellett nemzetközileg elismert kutatók előadásai is elhangzottak.

A megnyitón köszöntőt mondott Dr. Sepsi Enikő, a KRE BTK dékánja, a Művészettudományi és Szabadbölcsészeti Intézet alapítója és vezetője, a Misztika-kutatócsoport tagja, aki beszédében kiemelte, hogy jelen konferencia a karon folyó négyéves OTKA kutatócsoporti munka méltó lezárása, amely gazdag anyagával jól példázza azt az interdiszciplináris kutatási és oktatási munkát, mellyel az egyetem egyre inkább bekapcsolódik a nemzetközi tudományos életbe. A megnyitó második felében a kutatócsoport további tagjai, Dr. Daróczi Anikó, a Néderlandisztika Tanszék vezetője, valamint Dr. Vassányi Miklós, a Szabadbölcsészet Tanszék vezetője köszöntötték a résztvevőket. Külön megtiszteltetésként számoltak be arról, hogy a Leuveni Katolikus Egyetem részéről – amellyel az egyetem több éve szoros szakmai kapcsolatokat ápol – két vezető kutató is elfogadta a szervezők meghívását: Dr. Gerd Van Riel, a Filozófiai Intézet dékánhelyettese és kutatóprofesszora, valamint Dr. Martin Moors professor emeritus.

A kétnapos angol nyelvű konferencián 11 szekcióban összesen 32, a misztikát különféle megközelítésben interpretáló előadás hangzott el. Az OTKA Kutatócsoport tagjai beszámoltak a filozófiai, történettudományi, színháztudományi

és zenetudományi témakörben folytatott kutatásairól. Dr. Vassányi Miklós a keresztény misztikus, Areopagita Szent Dénes *Az isteni nevekről* című művében szereplő beavatásfogalmak értelmezésére tett kísérletet *St Denys on Initiation in De divinis nominibus* című előadásában. Dr. Bányai Ferenc Eckhart mester „örök-születés” tanításának előzményeit és a miszticizmusra gyakorolt hatásait ismertette (előadásának címe: *The Eternal Birth: An Initiation by Meister Eckhart*), Dr. Hamvas Endre pedig a hermetikus irodalom Richard Reitzenstein-féle interpretációját elemezte (*Initiation-Mysteries in the Hermetic texts*). Dr. Sepsi Enikő előadásában (*Theatrical Approaches to Mystery: The „Kenotic” Theatre*) Grotowski organikus színházfogalmát alapul véve a misztika és a *kenósis* fogalmait vizsgálta Valère Novarina művei kapcsán. Dr. Daróczi Anikó a középkori németalföldi keresztény író, Hadewijch misztikus dalairól tartott tudományos előadást *Hadewijch in the East. A Flemish woman mystic’s Hungarian voice* címmel.

A kutatócsoport tagjai mellett az egyetem főállású oktatói is bekapcsolódtak a tudományos diskurzusba. A Művészettudományi és Szabaddölcsészeti Intézet részéről Dr. habil. Pásztori-Kupán István Küroszi Theodorosz felvetése mentén a hitről mint a misztériumba való beavatás előfeltételéről beszélt (*Faith as a Prerequisite of the Initiation into the Mysteries in Theodoret of Cyrus*); Dr. Rákóczy Anita a Samuel Beckett-művekben tetten érhető isteni jelenlétet elemezte *Denials of the Divine: The Mystery of Ineluctable Presence in Samuel Beckett’s Dramatic Works* című előadásában; Dr. habil. Domokos Johanna Jari Ehrnrooth finn író, filozófus, atléta elmélete alapján a hosszútávutást a misztikus beavatás lehetséges útjaként értelmezte (*Endurance Running as a Mystical Method*); Dr. Horváth Orsolya pedig hermeneutikai határhelyzetekről tartott előadást Kierkegaard Ábrahám-történet értelmezése kapcsán (*Hermeneutical Borderline Situations – Kierkegaard and the ‘Compelling Sign’*).

A misztika fogalmának filozófiai értelmezése a konferencia mindkét napján dominánsan jelen volt, a Leuveni Katolikus Egyetem vendégprofesszorai e tudományterület képviselőiként tartottak előadást: Dr. Gerd Van Riel Damaszkiosz miszticizmusáról (*Damascius’ Mysticism*), Dr. Martin Moors pedig a kései Schelling misztagógiájáról *Which Initiation Does not Lead astray from the True Mysteries? The Later Schelling’s Philosophical Quest for a True Method* címmel. Továbbá szó esett Assisi Szent Ferenc és a kortárs ferences misztika kapcsolatáról (Rád Anita: *The Effect of the Different Images of Saint Francis of Assisi on the Contemporary Franciscan Mysticism*), Dr. Kate Larson, a Waterloo Egyetem docense *Authentic Presence – on the Phenomenology of Initiation* című előadásában pedig fenomenológiai szempontból elemezte Simone Weil miszticizmusát. Mindezekén túl a programban helyet kaptak a pszichológiai megközelítések is: a Kövi Zsuzsanna–Mersdorf Anna–Mirnics Zsuzsanna–Tóth István–Fogarassy Levente–Vass Zoltán szerzőgárda a misztikus kapcsolatok és a lelki jóllét össze-

függéseit vizsgálta (előadásuk címe: *Initiation into the Mysteries in Adventure Therapy*), beszámoltak az általuk szervezett hegyi- és barlangtúrák tapasztalatairól, amelyek során több mint 60 pszichológus hallgató részvételével végeztek élményterápiás gyakorlatokat.

A misztika fogalmának irodalomtudományi megközelítésével több előadó is foglalkozott. Szilárd Léna a 20. századi orosz irodalomban felfedezhető beavatás műfaji változásairól szólt (*The Development of the Genre of Initiation Novel in 20th-century Russian Literature*); Józsa György Zoltán az orosz dráma és szimbolizmus, valamint a misztikus vallásfilozófia kapcsolatát vizsgálta (*Initiation Drama in Russian Symbolism*); Sebők Melinda Rónay György vallásos költészetét elemezte (*The Aesthetics of Silence – in György Rónay's Poetry*); Kállay Katalin Flannery O'Connor *The River* című novellája kapcsán kegyelemről, beavatásról és annak kifigurázásáról beszélt *Initiation and its Travesty in The River by Flannery O'Connor* című előadásában. Dr. Filip Doroszewski az *orgia* kifejezés ókori keresztény szövegekben való előfordulását és szerepét elemezte (*Ritual or Metaphor? The Use of the Word ὄργια in Christian Writings of the Fourth and Fifth Centuries.*) Dr. Buzási Gábor Iulianus római császár írásain keresztül nyújtott betekintést az uralkodó mitikus beszámolóiba (*The Intellectual Journeys of Julian the Apostate to the Heaven and Beyond*). Dr. Voigt Vilmos professzor emeritus, a folklór, a szemiotika és a vallástudomány kiemelkedő kutatója az óizlandi misztériumokról, illetve azok hiányáról tartott előadást *A Mystery among the Mysteries: are there Old Icelandic Mysteries?* címmel. Őt Antonio Dall'Igna, a Torinói Egyetem Filozófiai Tanszékének oktatója követte, aki Giordano Bruno miszticizmusáról beszélt (*Is the Mysticism of Giordano Bruno a Form of Initiation?*). Az itáliai misztikusokhoz kapcsolódott Dr. Frazer-Imregh Monika előadása is, aki Giovanni Pico della Mirandola munkáit elemezte (*Initiation and Mysteries in Pico's works*), valamint Szőnyi E. György, aki a Lodovico Lazzarellinél megjelenő zsidó-keresztény miszticizmussal foglalkozott (*A Christian-Hermetic-Judeo Initiation Into The Mysteries: Lodovico Lazzarelli's Crater Hermetis [cca 1493]*).

A konferenciát fogadás, valamint Tóth Emese Gyöngyvér, Barvich Iván, Simon István és Daróczi Anikó *The Mystical Love Songs of a Medieval Flemish Beguine* című koncertje zárta. Az előadók magyar szöveget társítottak Hadewijch dallamaihoz, megőrizve az eredeti középkori flamand alkotásból a *trouveère* formulát és a rímképleteket. A zenészekből, zenetudósból, fordítókbl és irodalomtörténészekből álló zenekar előadásának különlegessége volt, hogy a misztikus szerelmi dalok zenei kísérete középkori eszközökön és kelet-európai, valamint arab népi hangszeren valósult meg.

Az *Initiation into the Mysteries* konferencia célja a misztika fogalmával foglalkozó, az OTKA keretei között működő tudományos kutatócsoport négyéves munkájának lezárásán és az eredmények közzétételén túl a beavatás fogalmának

értelmezése, újragondolása volt a hazai és nemzetközi tudományos élet kutatóinak közreműködésével. A konferencia válogatott anyagából a szervezők a későbbiekben angol nyelvű tanulmánykötetet állítanak össze, amely a tervek szerint a párizsi L'Harmattan Kiadó gondozásában fog megjelenni.

Boldog Dalma

RECENZIÓK

Simon-Székely Attila, főszerk.:

Lélekenciklopédia.

A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében,

I. kötet: A világvallások lélekképzetei

BUDAPEST, KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

– L'HARMATTAN KIADÓ, 2015, 540 O.

Mások méltatásukban részletesen beszámolnak arról, hány éven át és hány százan vettek részt ebben a gigantikus projektben, ideértve a kiadást is. Noha ez csak az első kötet, önmagában is kerek, és a legfontosabb „világ”-vallásokat tárgyalja, ezen belül ágazataikat, illetve egyházaikat is megkülönböztetve. Amikor Simon-Székely Attila évekkkel ezelőtt bemutatta a terveket, magam is lelkesedtem (egyszersmind elhűltem a vállalkozás nehézségei miatt). Akkor úgy láttam: egy olyan komparatív vallástudományi kézikönyv készül, amire igazán szükség van Magyarországon, mivel még egymás munkásságáról is oly keveset tudunk. (Hogy csak egyetlen példát említsek: lefogadhatom, hogy pl. „Az evangélikus egyház lélektana” című fejezet sok újdonságot tartalmaz akár a hagyományos magyar protestáns olvasóknak is.)

Most is úgy látom, szükség volt arra, hogy elmélyült szakértők mintegy összegezzék tudásukat – és az olvasóközönségnek is szüksége van egy ilyen érthető, ugyanakkor részletes áttekintésre. Mind a távoli kontinensek vallásairól és filozófiájáról, mind a környezetünkben meglevő vallási szféráról ugyanis igen kevés pontos ismeretünk van. E könyv szerzőiként az illető vallások és egyházak képviselői kapnak szót, ráadásul az „ismeretterjesztés” éppen a hazai befogadók számára készült: azt nem részletezik, amit tudunk, de arra rámutatnak, amit jó lenne tudnunk.

A főszerkesztő rögtön az elején leszögezi, hogy ez különös „enciklopédia”, és nem vallástudományi munka. A kezünkben tartott első kötet meggyőző igazáról – ugyanakkor továbbra is azt állítom, hogy ez a könyv a mostani magyar vallástudomány legkiemelkedőbb, kiváló teljesítménye. A 18 fejezet fele a kereszténységgel, valamivel kisebb fele a négy másik világvallással foglalkozik. Túlnyomó részben magyar szerzők írásai, ám lektorként, konzulensként külföldieket is felkértek. Rendkívül részletes és szigorú szerkesztői utasítást kellett követni a szerzőknek. Ők nyilván először morogtak a korlátok miatt. Most azonban csak örülhetünk e megkötöttségnek: hiszen ily módon „keresztben” is össze lehet vetni az egyes kérdésköröket. A különböző „poklok”, az emberi lélek sorsa a halál után és hasonló témák kapcsán az olvasó kétszer nézi majd át a könyvet: először „hosszában” – mivel aligha tudja letenni, ha egyszer belekezdett – másodszor meg azért, hogy

összevesse – mondjuk – a különböző buddhista irányzatok véleményét a lélekről. Ezért mégiscsak kiváló komparatív vallástudományi mű ez a könyv.

Szerencsés elgondolás volt, hogy az egyes vallások, egyházak történetét is megismerjük, mégpedig leginkább prófétáik, papjaik, filozófusaik tömör bemutatásával. Nem egyetemes dogmatörténet és nem is vallásszociológiához hasonlító egyháztörténet e könyv, azonban a lélekképzetek is a társadalmak és a társadalomtörténet termékei. Ilyen szempontból is eligazító e munka, és ezért egyszersmind kiváló vallástörténeti segédeszköz is.

Itt említem, mennyire józan és objektív a tárgyalásmód. Minden egyház igazi képviselője nyilván a maga nézőpontját tartja a legjobbnak, és a maga „dogmatikáját” mind tartalmában, mind terjedelmében szerencsésnek véli. Ez a könyv nem önmutogató, hanem toleráns, ugyanakkor nem hallgatja el a történelmi tényeket – legyen szó a kabbala „Hispaniából Dél-Franciaországba kiűzött zsidó migránsairól”, vagy a koreai buddhista kolostorok alapításairól. E józan tolerancia az egyes dolgozatok terjedelmében is megmutatkozik. A 20-30-oldalas (± 5) átlagterjedelem megfelelő lehet arra, hogy lényegi kérdésekre koncentráljon a fejezetíró, és ezeket csakugyan elemezze is. Felekkora fejezetek lapos általánosságokat adtak volna, dupla terjedelem pedig elveszett volna a részletekben.

Többen is „lektorálták” a kéziratokat. Nem tudom, ez pontosan mennyire elmélyült volt. Viszont a szerzők eleve tudták, hogy nemcsak a főszerkesztő, hanem a témák szakértői is átnézik dolgozatukat. Általában jónak látszanak az egyes bibliográfiák is. Feltűnő, hogy a vártnál több az itt említett magyar nyelvű szakirodalom. Ez kölcsönös továbbolvasásra serkenthet mindenkit. A jegyzetelés és adatolás folyamatos, kellőképpen részletes és pontos. Ez is bizonyítja a kiadvány hitelességét.

A vallási háttér mellett e kötetben még a filozófiai bukkan fel. Persze, ha minden olyan filozófust felsoroltak volna, aki foglalkozott a „lélekkel” – egész könyvtár gyűlt volna össze. Nem szokás egy 500-oldalas könyv példamutató tömörségéről beszélni, ám itt helyénvaló ez a dicséret.

Nem most kell mérlegre tenni a kötet „eredményeit”, csak örömmel fejezzük ki. Ám azért felmerül a kérdés: végül is miről szól ez a kötet? Anyagát tekintve a filozófia és vallás rendszerét mutatja be. Az alcímekben szereplő „az emberiség szellemi fejlődése” kifejezés olyan tág fogalom, amit csak majd a négy kötet ismeretében tarthatunk jónak, pontosnak vagy üresnek, netán indokolatlannak. Vajon miben is áll a „szellemi fejlődés”? A mostani kötethez képest akkor tudhatunk meg többet, ha például a görög és római (sőt, akár az egyiptomi, mezopotámiai) vallást tárgyaló fejezetek is megjelennek, és összemérhetjük ezeket a mostani vallási fejezetekkel. És az „emberiség” sem egyszerű fogalom. Nem lesz egyszerű bemutatni, hogyan sorolható az „emberiség” fejlődésébe például a maja, azték vagy inka vallás? Illetve egy másik példával élve: hogyan képzelhetjük azt, hogy az eszkimók hozzájárultak

„az emberiség szellemi fejlődéséhez” azáltal, hogy saját hiedelmeik helyett ma skandináv rendszerű lutheránusok? A felvetett fogalmak (fejlődés, emberiség) fontosak. Ám most még csak figyelemfelhívóak, és csakugyan értelmezni ezeket e könyvvel a kézben most lehet elkezdni.

Pozitív befejezésként azt mondhatom, igen szerencsés volt a „lélek” és nem a „lélekhit” alapfogalomként való használata. A negyedik kötet után azonban vissza kell erre térni. Hasonlóan jónak látszhatna az „isten(ek)” középponti témaként, ugyanígy világméretben való tárgyalása. Ám ez a másik megoldás végül is egysíkúvá tette volna a munkát – csak a valláson belülinek szólt volna. Az első tekintetre különös szó, a „lélekenciklopédia” önmagát igazolja e kitűnő kézikönyvben.

Mikor jelenik meg a második és a többi kötet?

Voigt Vilmos

Györök Tibor:
A beavató szentségek Nüsszai Szent Gergely írásai

BP., JEL KIADÓ, 2014., LITTERATURA PATRISTICA 6¹

Györök Tibor Nüsszai Szent Gergely beavató szentségeiről írott monográfiája 2014-ben jelent meg a Jel Kiadó *Litteratura Patristica* sorozatának 6. köteteként, abban a sorozatban, amelynek 2. és 3. kötete – *Katekézis, költészet és ikonográfia a IV. században*, illetve *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája* – a magyarországi patrisztikai, közelebről Nüsszai Gergely-kutatások terén elévülhetetlen érdemeket szerzett Vanyó László munkája. Györök Tibor könyvét is mindenekelőtt ebbe a kontextusba kell belehelyeznünk, aminek újabb, jelentős állomása és egyben hiánypótló műve is, hiszen első ízben jelent meg magyar nyelven nagyobb terjedelmű, összefoglaló munka a kappadokiai atya beavató szentségekről vallott tanításairól.

A megelőző kutatások bemutatása jelen keretek között nem lehetséges, annyit azonban érdemes megjegyezni, hogy Ivánka Endre és Vanyó László után a XX. század utolsó évtizedében a klasszika-filológusok, filozófusok és mások körében is megnövekedett az érdeklődés a patrisztikus témák kutatása iránt. A másik, szintén figyelemre méltó mozzanat az, hogy azon kutatók jó részét, akik a nüsszai püspök kiterjedt munkásságával foglalkoztak, személyesen is megérintette a kappadokiai atya gondolkodása, elég itt Hans Urs von Balthasar nevét említenünk, aki egész teológiáját Gergely hatása alatt dolgozta ki, de például Vanyó Lászlónak is ő volt a kedves szerzője. Györök Tibor könyvét olvasva is érezhetjük a tárgy iránti elkötelezettséget és a kutatói alázatot; és nem utolsósorban Nüsszai Gergely tanításainak aktualitását, melyet a könyv hátoldali szövege figyelemkeltően fogalmaz meg: „[...] egységes világszemlélete, a kezdetektől a végidőig ívelő üdvtörténeti horizontja, optimizmusa, a másként gondolkodókkal párbeszédet kezdeményező és őket meggyőzni igyekvő érvelései, missziós lendülete, tudományos igényessége és őszinte áhítata [...] üdítőleg és inspirálóan hat a mai Olvasóra.”

A munka – amely a szerző doktori disszertációjának átdolgozott változata – a *Bevezetés*en túl két nagy fejezetből áll: az első magát a szűkebben vett témát, Gergely beavató szentségekről vallott tanításait vizsgálja az egyes szentségek teológiai

¹ A Magyar Patrisztikai Társaság 2016. január 15-én tartott könyvbemutatóján (ELTE BTK Történeti Intézet Szekfű Gyula Könyvtára) elhangzott ismertetés szerkesztett változata.

„fontossági” sorrendjében tárgyalva, következetesen és kitartóan haladva végig az adott szentséghez kapcsolódó témákon. A második, *Szintézis* címet viselő fejezet pedig az egész gergelyi életműben – teológiájában, antropológiájában, misztikájában – próbálja meg elhelyezni a szentségtani tanításokat.

A bevezető rész röviden foglalja össze az olvasó számára, amit Nüsszai Gergely életéről, munkásságának és ezen belül szentségtanának a jelentőségéről tudnunk kell. Az egyházatya életrajzának, munkásságának jól ismert mozzanatait kicsit penzumszerűen sorolja fel (a 12. oldalon Baszileiosz születésének éve esetében egy zavaró elütés is maradt a szövegben), de az összefoglalás semmiképpen nem haszontalan, főleg a szélesebb olvasóközönség tájékozódása tekintetében.

A beavató szentségeket tárgyaló részt Györök Tibor egyrészt a Gergely szentségtana szempontjából releváns művek számbavételével, a szentségtani terminológia rövid bemutatásával és a liturgikus vonatkozások tárgyalásával indítja. A kappadokiai atya a szentségtant kifejezetten tárgyaló, összefoglaló munkát nem írt, azonban dogmatikai, exégétikai és misztikus műveiben, beszédeiben és leveleiben egyaránt tett idevonatkozó megjegyzéseket (kivéve a betegek szentségéről, 20.), természetesen nem minden esetben egyenlő mélységben, amit Györök Tibor is hangsúlyoz. Legjelentősebbek ebből a szempontból a dogmatikai művek, főleg az *Oratio catechetica magna* 32-40. fejezete, az ünnepi beszédek és az exégétikai művek.

A beavató szentségek témájának tárgyalásakor (is) felmerül két módszertani probléma, melyekkel a monográfia szerzője – kimondva vagy kimondatlanul – szintén szembenéz. Az egyik, hogy a vizsgálandó művek körét meddig célszerű bővíteni. Györök Tibor vizsgálódásainak nagy érdeme, hogy a gergelyi életmű egészében mozog (a szövegrészleteket vagy saját fordításában adja meg, vagy a már meglévő fordításokban, szükség szerint módosítva azokat), a szentségtan témájához kapcsolódó minden lényeges kérdésre kitér, nem csupán leíró, ismertető módon, hanem lényegi összefüggéseket világítva meg. Az előzményekre (mindenekelőtt Órigenészre és a platonikus, újplatonikus hatásokra) és a kortárs jelenségekre azonban csak ritkán utal, de a történeti horizont figyelmen kívül hagyása a téma nagysága miatt érthető döntés. Ugyancsak komoly módszertani megfontolásokat igényelt annak eldöntése is, hogy amikor az egyes szentségeket vizsgálja, hol vágja el a különböző (teológiai, antropológiai, protológiai, eszkatológiai, misztikus, retorikai és ki tudja még, hány irányba leágazó) szálakat ahhoz, hogy a kitérők ne menjenek a koherencia rovására. Györök Tibor mindig jó érzékkel találja meg ezeket a pontokat, és a hatalmas anyagot nagy tudással, magabiztosan mozgatja.

A másik fontos módszertani dilemma, hogy a témához kapcsolódó munkákat a művek valós vagy vélt kronológiájának a rendjében vagy attól függetlenül tárgyaljuk-e. Ha az időrendi szempontokat választjuk, a változásokra, az ellentmondásokra irányulhat rá jobban a figyelem, ha a művek kronológiájától függetlenül tárgyaljuk, akkor pedig az a benyomás kelhet, hogy egységes, változatlan, rendszerszerű néze-

tekkel van dolgunk. Györök Tibor ez utóbbit választja és a szentségtani kérdések „logikájának” rendeli alá a művekre való hivatkozást, ugyanakkor mégis érzékelteni tudja azt, hogy Gergely megnyilatkozásai nem voltak változatlanok, hanem többnyire az adott életszakasz polemikus kontextusának rendelődtek alá (pl. 77., 86.) – a kappadokiai atya soha „nem semleges nézőpontból érvel” (192.). A szerző többször is említi – helyesen –, hogy a művek nagyobb részének alkalmi jellege, a hallgatóság összetétele meghatározta azt, hogy Gergely hogyan szólt, és egy adott témával kapcsolatban éppen mit tartott fontosnak hangsúlyozni. A 87. oldalon a szerző a műfaji sajátosságokat említi mint magyarázó okot, de még inkább használhatnánk a diszkurzív keret fogalmát, amely a műfaj adta meghatározottságokon kívül több dolgot is magában foglalhat, amelyekre egyébként Györök Tibor is utal.

A beavató szentségek tárgyalását a keresztséggel kezdi, melynek fontosságát az Eucharisziával együtt az is mutatja a gergelyi életműben, hogy a *Nagy katekétikus beszéd*ben csupán ezzel a kettővel (a keresztségre és az Eucharisziára gondolok) foglalkozik (60.). Gergely szerint a keresztségben, amely Krisztus halálának és feltámadásának utánzása (OCM, 35. fejj.), olyan kegyelmet kap az ember, amelyet majd a keresztségre válaszul adott hitben tud kibontakozni. Ezen értelmezésben, amely a keresztséget mint szentségi cselekményt utánzásnak mondja, a kappadokiai atya gondolkodásmódjának egyik kulcsfogalma, a *mimészisz* van jelen: a keresztséggel kezdődő szentségi élet a *vita christiana* egészében jelenik meg, amely nem más, mint Krisztus imitációja (67.). A keresztség azonban önmagában még kevés: nem az üdvösséget, csupán a feltámadás (helyreállítás) lehetőségét biztosítja (73.), a „lélek eredeti szépségéhez való visszavezetés”-t, amely Gergely üdvösségtanának központi gondolata (81.).

A monográfia szerzője kitér a keresztség felvételével kapcsolatos egyéb kérdésekre is, melyeket nehéz lenne most itt részletezni, hiszen az egész kérdéskörnek közel kilencven oldalt szentel. Ezek között teológiai, antropológiai, aszketikus-erkölcsi, liturgikus, a hitélet gyakorlatahoz tartozó kérdések egyaránt vannak (pl. az istenképiséghez való viszony, a szentség- és kegyelemtani kifejezések képlékeny volta, a keresztség szükségessége, a keresztség felvételét megelőző személyes állapot problémája, a szentségben való részesedés időpontjának kérdése, a keresztség beavató szentségének hatása).

A beavató szentségek tárgyalását a bérnállással, a Szentlélek kenetével folytatja (148–173.), amely a nüszsai püspök gyakorlatában összefügg azzal az apologetikus céllal, hogy hangsúlyozza a Szentlélek istenségét. Gergely ezzel a szentséggel kapcsolatban csupán szórványos megjegyzéseket tett (149.), ráadásul a krizmáció liturgiája és szentségtani értelmezése sem szilárdult meg még a korban (149.), és a változatos liturgikus hagyományban (151.) a szentségek sorrendje sem volt egyértelmű. Ahogy Györök Tibor rámutat, Gergely a krizmációt világosan megkülönböztette mind a keresztségtől, mind az Eucharisziától (160.), de hogy önálló szentséget látott-e

benne, azt végső soron eldönthetetlennek tartja (161-162.), bár ha mégis állást kellene foglalni, akkor inkább önálló rítusnak, mint szentségnek tekintené (172.).

A másik nagy beavató szentség, az Eucharisztia tárgyalását (174-199.) Györök Tibor a keresztséghez hasonlóan az *Oratio catechetica magná*ból kiindulva kezdi, és nem kérdéses számára, hogy „Krisztus valóságos jelenléte a szent színek alatt a kappadokiai atya korában nem volt vita tárgya.” (175.) Györök az Eucharisztia gergelyi értelmezésének tárgyalásakor sok esetben viszonyítási pontként kezeli a keresztség szentségét: mindkettő az ember kettős természetéhez igazodik, mindkettő az Ige megtestesülésével van kapcsolatban, és mindkettő a kegyelem és az üdvösség feltétele (174-175.), ontológiai és morális változásokat egyaránt előidézve az emberben (191.). Míg a keresztség Krisztus halálának és feltámadásának az imitációja, addig az Eucharisztia Krisztus keresztáldozatában van megalapítva, amelynek elővételezéseként tekinthető az utolsó vacsora (179.). A kappadokiai atya számára ebből az következik, hogy „[a] szentmise ősmintája a mondottaknak megfelelően nem az utolsó vacsora, hanem a keresztáldozat. Az utolsó vacsora maga is, bár kétségtelenül egyedülálló (paradigmatikus) módon, a keresztáldozat megjelenítése.” (179.).

Györök Tibor monográfiájának egyik nagy érdeme, hogy a szentségeket nem csupán önmagukban, hanem hatásukban is vizsgálja (pl. 103.), meg tudja mutatni azt, hogy a nüsszai püspök gondolkodásában a beavató szentségek és azok hatásai szoros kapcsolatban állnak egymással, az ember átalakulási folyamatában kijelölt helyük van, és az emberi természet megistenülésének a szolgálatában állnak (185.). Az állandó változásnak kitett ember folytonos megújulását, átalakítását azonban egyedül csak az Eucharisztia képes megadni (189.). A kappadokiai atya ezen felfogásából következik, hogy a beavató szentségek, különösen az Eucharisztia vizsgálatakor nemcsak dogmatikai, hanem spirituális szempontokat is érvényesíteni kell.

A többi szentséget (bűnbocsánat, papság, házasság) már sokkal rövidebben tekinti át a szerző, mindössze tizennyolc oldalt szentelve ezeknek (200-218.). A bűnbocsánat (egyházi kiengesztelődés) kérdésével kapcsolatban a Nüsszai nézeteinek az érdekessége, hogy a „hagyományos” bűnök (hittagadás, paráznaság, házasságtörés, szándékos gyilkosság) mellett a pénzsóvárságot is a bűnök közé sorolta. Gergely azonban inkább az egyház cselekményei (*ta ethé tész ekklesiász*) közé sorolja a bűnök megvallását és az egyházi kiengesztelődést, mintsem hogy szentségnek tekintené (205-206.). Hasonló a helyzet a papsággal, melynek mibenlétét a papszentelésben kapott kegyelemből kiindulva magyarázza. A házasságra pedig úgy tekint, mint a bűnbeesés következtében megjelenő szexuális vágyak megélésének törvényes keretére (216.), egy relatív értelemben vehető értékre, amellyel azonban szembeállítja a szüzesség eszményét.

Györök Tibor a szentségek tárgyalása után újabb nagy részbe kezd, *Szintézis* címmel, mintegy hetven oldalon (219-293.). Kérdéses számomra, hogy szükséges

volt-e az itt tárgyalt kérdéseket önálló részzé alakítani, s nem lett volna-e elegendő azokat az egyes szentségek bemutatásához és értelmezéséhez hozzákapcsolni. Kétségtelen – ahogy erre már utaltam – hogy a beavató szentségek témáinak olyan sokfelé vannak leágazásai („kapcsolódó linkjei”) a gergelyi életműben, hogy nehéz meghatározni, hol kell elvágni ezeket a szálakat. Könyve első nagy részében Györök jó érzékkel találta meg ezeket a pontokat, a második részben viszont mintha a saját hiányérzete nyomán futna neki újra az első részben már szinte kivétel nélkül érintett kérdéseknek. A szerzőt láthatóan az is motiválta a második rész megírására, hogy még hangsúlyosabbá tegye a szakramentumok szoros kapcsolatát a misztikával Gergely gondolkodásában; így azonban ismétlésekbe is kell bocsátkoznia.

Ebben a tekintetben mindenekelőtt a keresztény misztika atyjaként is emlegetett kappadokiai atya két nagy kései munkájára, a *Canticum-homíliákra* és a *Mózes életéte*re utal a szerző. Gergely a szentségek spiritualizálását úgy éri el, hogy egyrészt – Órigenész nyomán – szellemi jelentéseket ad a materialitásukban (víz, olaj, kenyér és bor) is megmutatkozó szentségeknek, másrészt – misztikájához kapcsolódóan – kidolgozza a szentségek, mindenekelőtt a keresztség gazdag szimbolikáját. Ugyanakkor Györök azt is hangsúlyozza, hogy ennek ellenére nem fér kétség Gergely szentségi realizmusához: egyértelműen beszél a szentségek anyagában végmennő változásokról és a szentséget vevő személyben kifejtett hatásukról is (236.). A látható és láthatatlan elem kettőssége, a materiális és a pneumatológiai oldal a szentségi struktúrában az ember antropológiai struktúrájának is megfelelő a kappadokiai atya gondolkodásában (84.).

Mindenképpen indokolt azonban a II. rész 2. pontjának külön tárgyalása, ami viszont összekapcsolható lett volna a bevezetés 3. pontjával. Ugyanis ezekben a fejezetekben tárgyalja, foglalja össze a szerző Gergely szentségtanának jelentőségét és helyét teológiai rendszerének egészében. Györök Tibor már a 21. oldalon megfogalmazza kutatásainak egyik fontos konklúzióját, hogy tudniillik a kappadokiai atya nem adott különleges hozzájárulást a szakramentális teológia fejlődéséhez, hanem inkább az egyház konstantini fordulata után kibontakozó folyamat „részesé és kiemelkedő tanúja” volt (21.). Bár a kutatók körében sok kérdés vitatott ezzel kapcsolatban, mégis kiemelkedő Gergely Eucharisztia-magyarázata (174.), és fontos szerepet játszott a szentségekkel kapcsolatos terminológia fejlődésében is, amire a monográfia szerzője több alkalommal is utal (178., 182.). Nem utolsósorban hangsúlyoznunk kell azt is, hogy a nüsszai püspök számára ezen szentségek szoros összetartozása magától értetődő volt (161.), és végső soron az ember Isten felé haladó tökéletesedésének, „megistenülésének” folyamatában nyerik el jelentőségüket.

A kérdések tárgyalásakor Györök Tibor a vonatkozó szakirodalom imponálóan széles körű ismeretéről tesz tanúbizonyságot. Nemcsak a nüsszai püspök életművének fennmaradt szövegeit ismeri jól, hanem a Gergely-kutatások vonatkozó eredményeit is. Ezen kutatások közismerten szerteágazóak és elevenek, eredményeik

már-már követhetetlenek. A hatalmas szakirodalomból a szerző célirányosan válogat, ezzel magyarázható, hogy néhány alpművet nem látunk a felhasznált irodalom jegyzékében (pl. Anthony Meredith, Johan Leemans, Morwenna Ludlow, Ilaria Ramelli, Johannes Zachhuber munkái). Ezzel együtt a mintegy harminc oldalas forrás- és irodalomjegyzék is jó tájékoztatói segédletként szolgálhat.

D. Tóth Judit

A RABBI MEG A KUTATÓ KÖZÖSSÉG(E)

Papp Richárd: *Bezzeg a mi rabbink.*

Így nevet egy pesti zsinagóga

BUDAPEST, LIBRI KIADÓ, 2015, 204 OLDAL

Ahol két zsidó van, ott három a vélemény – tartja a mondás.

Kohn és Grün mindenkori párban-léte, bóher és rabbi örök felvilágosult tudásvízszonya, meg a gondolati- és szópárbaj konstans mivolta nemcsak szituatív, jellemzőket is leíró, feltételeket is rejtetten körvonalaázó természetű, hanem alapvetően meghatározó kultikus eleme a zsidó humornak. A kettőhöz a három már eleve azért tartozik, mert nemcsak sokfélék, máshogy hisznek vagy vélekednek, hanem a mindenkori szituációtól függő hittétel-értelmezésük is gyakorta eltér. Próbátételek mellett a narratív élcélódás, elbeszélő érzékenyséé és lingvisztikai cselezés közegeben kézenfekvően életre kel az életszabályozó vallási törvényeknek megfelelés, az „előírásos”, „halacha” viselkedés megtartása is, melyeknek mindennapi életre, világképre, tudáshorizontra gyakorolt hatása mindenkor átláthatóvá vált és válik. Olvasatok, csőrűcsavaros humor, mindig öniróniára és életvezetési kritikára fókuszált, jelképdús kettős beszéd lakozik ebben a mindennapi miliőben... Kérdéstalány és válaszkétey találkozása teljességgel természetes a hagyományosan is állandósult interaktív kapcsolatokban. S hogy a mondás „igazsága” mennyiben csak kép, vagy önkép is, arról a zsidó humorban rejlő sejtelmes válaszok racionalitása és rejtett szakralitása is árulkodik. Ehhez kapcsolódik már többletként, hogy a kérdésfeltevések vállalt bizonytalansága és a mindentudás kételye iránti elkötelezettség lakozik benne egyidejűleg, meg az is, hogy e helyzet megértéséhez a kívülállóság és bennfentesség párhuzamossága elkerülhetetlen. Az élményközösségi impresszió, a közös tudás birtoklása és megszólaltatása nem „a zsidó viccnek”, hanem a zsidó humornak, világlátásnak, jelen- és jövőképnek alapeleme.

Papp Richárd új könyvének legtöbb szövegében is ez az impresszió ül véges-végig. A *Bezzeg a mi rabbink* kötetben valódi viccek valódi humorral és valódi közösségi kapcsolatokból fakadóan jelennek meg. A „rabulisztikus” érvelés, a mindenkori „harmadik” vélemény ilyen módon nem csupán illusztráció, melynek képzelt szituációjában megannyi „zsidós” humorelem mutatkozik meg – de épp attól, hogy nemcsak sűrített, hanem kissé kitekertén hamiskás lesz a mindig jelenlévő harmadikra (ha másra nem, az odaképzelt rabbira, a viselkedésmódok törvényi előírásaira vagy Istenre) gondolással, mint a zsidó közösségi olvasatok, fordulatok, szofisztikált magyarázatok sokasága esetében, ilyenné válik bármely

más textuális (nyelvi, viselkedési, kommunikatív) közlés is. Egy írásbeli (és hozzárendelten szóbeli értelmezési) kultúra esetében (Tóra és Talmud) ez korántsem meglepő, miképpen az sem, ha ez is, mint a lét dimenzióit meghatározó megannyi más elem, hasonló módon válik mindenkori értelmezés, szituatív jelentés hordozójává és lehetőségévé is.

Ezért aztán nem „zsidóviccek” gyűjteményéről van szó Papp Richárd kötetében, hanem olvasatok olvasatairól, értelmezéskultúrák értelmezéséről, ahogyan azt egy kulturális antropológus – maga is a zsinagógai közösség tagja – értelmezni vállalja, mintegy saját hangján a hívőközösség hangját tolmácsolja. Jobbára azt az önkritikus és eredeti kultúrakritikát gyakorolja, melyet a Bethlen téri *minjen* közösségből hoz, s további olvasatra kínál a remélhető olvasónak. Vagyis nem poénok és viccek válogatását vagy „okoskodó” tipológiáját, „humornéprajzát” adja, viszont kulturális antropológiai jelentésuniverzumát annál inkább. Ahogyan a közösség beszél, ahogyan önmagát „adja”, „megépíti” és élteni, ahogy mindezt az átbeszélési szertartást élvezve és gyarapítja maga is, telítve élcekkel, önkritikával, belátásokkal, megbocsátásokkal, iróniával, világképi cselekkel és narratívák narratíváival. Pótolhatatlan, ahogyan ezt Papp Richárd csinálja, mert hisz rajta kívül senki sem jár arra, aki nemcsak följegyez, gyűjt, szelektál, kérdéskörökbe szálaz szét, tematikus válogatásokba rendezi a tipizálható vicceket, hanem belelát és rálát egyszerre, elbeszélő módot talál egy folytonos elbeszélés változatainak „kibeszélé-séhez”, mely nem „árulás” vagy tanúságtétel, de mindkettő egyszerre, méghozzá a Közösség hozzájárulásával, büszkeségével és szeretetével körülvéve, megerősítve.

A humort kutató kapacitásának mintegy próbája az: meddig és miként tud saját választott terepén dolgozni, mennyire vonódik be a figyelme fókuszába került közösség intim rendjébe, s mennyire képes azt is öntesztelő módon kontrollálni, hogy bekerülése-befogadása nem kevesebb, mint fejlődési eredmény. A *Bezzeg*-kötetben hasonlóképpen a titokfejtés szertartásába, folyamatos rítusába kerülünk bele a kutatási titkok felfedésének megfigyelésével is: történnek mindennapos és ünnepélyes rítusok, megformálódik ezek értelmezéséről megannyi élmény és élc, hagyománytartó és -megújító, átélő és újrateremtő gesztus, melyekben a másságuk átélésével együtt élő szereplők megteremtik a titkot, „önjáró lényekként” alakítva-formálva a léthelyzetükre mindig reflexíven, bevontan, érdekelten és nyitottan reagáló nézőpontot. Ez a „kívülálló belüllállás” a titok lényegéhez tartozik. „A zsinagógához elválaszthatatlanul hozzátartozik a humor. Nélküle talán meg sem lehetne érteni ezt a vallást, ezt a közösséget. Főképp elviselni volna nehéz, akárcsak az életet” (Raj Tamás *100+1 jiddis szó* című kötetéből idézi Papp, 179. oldal). Az „önironia kontrollja”, ahogyan „befelé” is működik, s „a humor ebben a bonyolult történelmi-szociológiai-kulturális mátrixban, az önironikus kontrollal járul hozzá a közösségi ethosz és identitás rugalmas, adaptív és (ezzel egy időben) konzekvens fenntartásához” (írja Papp a 178. oldalon). Fölveti, hogy

mintha „mindennek kulturális hátterét a transznacionális zsidó kultúra” biztosítaná. De „a multikulturális zsidó világ, amelyben több – gyakran egymással éles vitát folytató – világnézet, identitás, vallási-szellemi vagy akár politikai irányzat van egyszerre jelen, a magyarországi zsidóság társadalmi-kulturális életét is sokszínűvé teszi” (folytatja ugyanott a szerző). Ezt a közösségi identitást is kifejező eljárásmodot a vicc és poén, irónia és keserédes humor, több(es)jelentésű nyelvi leleményesség tükrözi, mely Papp Richárd szerint „sem fordul bántóan a saját közösség felé, ahogyan mások kritikája, vagy Isten és a vallási tradíció bírálata sem válik a zsidó humor részévé”, derűs álláspont marad inkább. Rálátás a saját kultúrára, átélés az értelmezés folytonos játszma révén, s kölcsönvéve a másik, a befogadó vagy kirekesztő kultúra aspektusát, kritikai viszonyát, indulatait akár. „Az adaptációs folyamatok és helyzetek (időnként abszurd) szituációin való nevetés pedig hozzájárul a kisebbségi stratégiák folyamatos teszteléséhez. A közösségi határok, 'közelségek' és 'távolságok' elemzése a humor eszközeivel segít a *córesz* elviselésében, és a derű, a *szimhe* megőrzésében” (178-179. old.). Ez a *córesz*-állapot, a mindennapi élet körülményeinek nehézkessége viszont nemcsak generálja a zsidó humort, hanem kondicionálja, körülményeit adja, jelentésterét korlátozza, mozgatja és széttagolja is, hullámozását közvetíti, hatások, visszahatások, kölcsönhatások, önképek és kultúra-imázsok is tükröződnek benne. Reflektív textualitás ez, a szó interakciós értelmében, válaszadó, válaszkereső, kihívásokban módosuló tartalmát nézve is. Ugyanazzal veszít is, nyer is, mintegy „önkreatívan” érvényesül. Ahol fájdalmasan őszinte, ott is takarékosan nagyvonalú, s ahol kritikusan lát, még ott is a megjelenítés/megjelenés hogyanja válik fő kérdésévé („*Hogy lehet egy viccet ilyen rosszul elmesélni!*?” – kérdezi az összefoglaló fejezet címében, idézve a közösségi zrikálódás tónusát), s mindez a kölcsönhatások közegeiben is válhat a megengedés, a feloldás-feloldódás, sőt „elengedés” eszközévé... – vagyis tudássá és teremtéssé is, alkotó közösségi eljárásmodok lényegévé, együtt-kreált állapotá.

A zsinagógai viccek tartalmi, az élethelyzeti, besorolhatósági és életvilágbeli kérdéskörök mintegy rejtett üzenettként érvényesülnek, a Szerző részletesen taglalja egyes témaköreiket. Így látunk egyre több különbséget a vicc, tréfa, ugratás, irónia, humor, nyelvi cselek, szimbólum-kiforgatás, játék, talányoskodás, „jobbantudás”, hochmetzolás, nagyizolás, sztereotípiák, önkritika, kreatív torzítás szituatív megvalósulásai között. Persze nem „vicckatalógust” szerkeszt, de az együttviselkedés közös és ősi tudásából fakadó vonásként válnak láthatóvá még a „tipológiában” is. Az értelemmel telített (mintegy archaikus, vagy konstans módon modern) tudáshagyomány a fölhalmozódott és továbböröklődő bölcsességek hangján szólal meg a kötetben földéztett viccek java többségében. Szinte a „két zsidó, az három vélemény” tónusában... S amit ehhez a „közösségi folklórhoz” a helyzetelemzések és jelentés-fejtések útján hozzátesz, az rávilágít: nem „oksági összefüggések” jelentéssel telítettségéről van pusztán szó, hanem a humorban a

külső és a belső világok szimbolikus feltöltöttsége hasonlóná válhat, vagy legalább értelmezési tartományuk kijelölése megbízható szertartássá alakulhat, ha a jelentések azonos értelmezése a megismerés eszköze marad kutatónak, résztvevőnek vagy akár rabbinak is.

Papp Richárd a szituatív kommunikációk megfigyelése révén a földézett élethelyzetekben és a humorforrásokban meglévő jelentéstani egybeesést, pszichés beállítódást és a közösségi kommunikációt – tágabban értve az univerzális üzenetek közötti kapcsolatkeresés bölcsességét – teszi megnevezhetővé. Ebben a kollektív tudatban jelen van a mindenkori pszichés egyidejűség, a szinkronicitás és a véletlen szerepe is, de mindenkor függ maga a helyzet a (javarészt már ismert vagy valamely változatban már ismerni vélt) viccek elmondásmódjától, előadásától, rögtönzött változataitól is. („Legrosszabb” esetben a legdurvább kritikai értékelésnek, a még ekképpen is viccbe illő megértésnek tónusában, mely Papp Richárd összefoglaló fejezetét ebben a címben tartalmazta: *„Hogy lehet egy viccet ilyen rosszul elmesélni?!”,* 173-187. old.).

Kollektív brikolázs, valamiféle kreácsolás (kreatív barkácsolás), együttes élmény és egymásból „építkezés” a viccelődés, improvizációkkal és a Lévi-Strauss-féle értelemben vett összekomponálódási eljárásmodban. Ez a lényege, s ez kreatív teljesülésének folyamata is. A mesélés maga ugyancsak szituatív alkotás, közös *performance*, interaktív hatáseggyüttes, teremtmő játék és érzelmi-metaforikus kommunikáció alkotja (meg és újjá), párhuzamai és verziói az értelmező közösség nyelvén szólnak meg. A mindenkori „Bezzeg...!” a tudás „fensőbbségével” telített, ami ha visszaigazolódik a közösségtől, akkor már fokozott érvényesség keletkezik, vagyis visszahat a gyülekezet önképére, az identitás egészére, sőt, újabb vicceire is. A viccmesélés módja tehát éppúgy versengő jelenlét tárgya, azaz hitelesség, érvényesség, kreatív és szituatív állapot függvénye is. Az „előadás” visszafogottsága, pontossága, kiegészítő magyarázat nélkül is megálló egyértelműsége és a poén lakonikus teljessége a legkülönbébb tárgyakban leli meg táptalaját. A férfiközösség zsinagógai rendből fakadó összetartozása persze „tematizálja” is a tartalmakat: életmód, család és párkapcsolat, szexualitás, közösségi konfliktusok, pénz-vagyongyarapodás-kapzsiság, zsinagógai szertartások, rabbi és a bóherek viszonya, kivyágások, gazdagság és cőresz, előítéletesség és kitettség, zsidó közösségek közötti versengés, más egyházakhoz és hitvilágokhoz való viszony, zsidóság és társadalmi beilleszkedésének problematikussága, rabbinikus előírások és azok megszegése, eltúlzott hit vagy hitbuzgóság, vallási törvények megszegése stb. Mindezek kiadós gyűjteménye jelen van magában a kötetben, illusztratív mintaképpen vagy elemzésre méltó példaként. Ugyanakkor azért sem szimplán viccek válogatása ez, mert maga a viccmesélés mint kulturális *performance* kap főszerepet, amelyben a humor kipellengérező, belső feszültséget „szelepként” kioldó jellege a köznapi kommunikáció jelenkorából már javarészt kiveszni látszó belül-és-felülnézet meg-

valósításává válik, s ez biztosítja a zsidó humor kitartó életben maradását... Sőt, tenném hozzá: a viccmesélők életben maradását is. Papp Richárd hangsúlyozza itt: a Holokausztról és a kapcsolódó történeti időszakból sem él (tovább) a viccmesélés, viccfaragás, mely csak a hazai sztálinizmus mentális örökségében termeli ki a maga kevéske termékét („*Es hol van a Kohn...?*” fejezet, 89-133. old.).

A szerző a zsidó humor természetrajzához járul hozzá kultúrakutató és értelmező-közösséget bemutató munkájában. Korábbi könyvét² „meghaladja” tehát a komplexitások feltárásával: essen szó az identitás, a hitközösségi életszabályok, az ünnepek, a botlások, a világtképek, a szakralitás, a beszélőközösségi és élményközösségi együttlét megannyi fontos dimenziójáról, ezt végigkíséri a kutatói feladat tudatosítása: a résztvevő megfigyelés, a reflexív gyűjtés, a belátó és értelmezőközösségi attitűd. Összegző zárszavában is közli: nem „a” megfelelőt, az „egyedül” vagy kizárólagosan érvényeset találja itt, hanem a változó közösség változó, adaptív stratégiáinak változékonyságára is érzékeny variációt mindarról, amit a közösség maga (a viccek és előadásmódjuk formálta szcénában) lehetővé tesz (175-187. old.). Egyfajta dramaturgiai szerep-alakítás ez, s nemcsak érzelmi, hanem „értelmi érzékelés” is, a tudat belátásairól, a mindennapi humorról és annak változatairól, egyben a realitásba való eligazodás is a világ adott körülményei között, kellő önkritikával, önreflexióval a jelenségek iránt, és elbeszélhetőségük fontosságának bizonyításával.

Unikális kötet, a Kohn és Grün lakta világ nemcsak „harmadik” tónusa, egyben főszereplője révén megjelenített szubkultúra komplex rajza, hanem szórakozó és szórakoztató funkciójú kulturális antropológiai megközelítés empirikus önképe is. Sok ilyen kellene, más vallások humoráról, életmódjáról, habitusáról is – hiszen együtt él minden hívőközösség a maga vidámságával, életképességével, létélményével – talán hasonlóképpen...

A. Gergely András

² *Miért kell Kohn bácsinak négy hűtőszekrény? Élő humor egy budapesti zsidó hitközségben.* Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2009. 200 oldal.

ARANY, TŰZ ÉS VÉR

Bernáth István (ford.): *Völsunga saga. A Völsungok története.*
Egy 13. század közepi, izlandi pergamenkódexbe leírt hőstörténet

CORVINA KIADÓ, BUDAPEST, 2015, 128 OLD.

Elévülhetetlen érdem illeti a Corvina kiadót, amiért 2015-ben útjára indította a *Fontes Boreales – Északi források* könyvsorozatot a *Keleti források* mintájára, s ezzel rég várt előrelépést tett a magyar kulturális és tudományos élet egyik legnagyobb hiányterületének betöltése felé. Túlásról szó sincs, elég figyelembe venni, hogy nem kevesebbről, mint „az európai kultúra negyedik forrásáról,” a zsidó, görög és római hagyományok melletti „skandináv ősiségről” van szó, melyről, mi tagadás, a művelt magyar olvasók többsége jószerint semmit se tud – jóllehet nem érdektelenségük vagy önhibájuk okán. A sorozat elsődleges törekvése kultúrmissziós jellegű tehát, hűen az első (és soron következő) kötetek fordítójának, a 2012-ben elhunyt Bernáth Istvánnak életművéhez. Bernáth az óizlandi sagairodalom remekművei közül életében nyolcat ültetett át magyarra, lexikonnyi szócikket szerzett a témában, páratlan skandinavisztikai gyűjteményt hozott létre újbudai lakásán, és ilyenként voltaképp egymaga küzdött a tátongó hiánnyal szemben.

A nyolc fordításból öt hol méltóbb, hol méltatlanabb formában már korábban megjelent, az utolsó kiadása óta pedig épp 20 év kellett elteljen az *Északi források* indulásáig, így e kezdeményezés kétségkívül időszerűnek mondható. A sorozat tervezete szerint a kiadott sagákat néhány éven belül mind újraközzlik, elsőként azonban egy kéziratban maradt történethez, a *Völsunga sagához* nyúltak. És milyen jó érzékkel tették! E történet ugyanis a sagák egyik legnagyobb hatású darabja, amint azt Wagner, Ibsen, Tolkien és Thomas Mann művei is tanúsítják, s a benne szereplő nevek, mint Brynhild és Sigurð (a németek Brünhildje és Siegfriedje) itthon is ismerősen csengenek. Ennél jobb ismerkedési alapot nem is kívánhatnánk. A könyvben a fordítás mellett egy előszó, utószó és mutató kapott helyet. A főszerkesztő, Voigt Vilmos utószavában Bernáth rövid életrajzát és a sárkányölő hős történetének méltatását olvashatjuk, míg a fordító félreismerhetetlen stílusú előtanulmánya, amely eredetileg a *Kopasz-Grim-fia Egill (Egils saga)* és a *fölperzselt tanya története (Njáls saga)* előtt jelent meg, a korabeli Izlandot és a sagairodalmat érintő legfontosabb kérdésekbe nyújt bevezetést. Magáról a *Völsunga sagáról*, a legfontosabb filológiai tények felsorakoztatásán túl, nem sokat tudunk meg, jóllehet igazán elért volna egy kifejezetten róla szóló tanulmány a kötetben, s ezt feltehetőleg a laikus olvasó is hálásan fogadná.

A *Völsungok története* a sagák egy különleges, vallástörténetileg igen sok érdekességet rejtő alosztályához, a hajdankori sagákhoz (*fornaldarsögur*) tartozik, mely csoport Carl Christian Rafn 19. századi dán történész három kötetben megjelentetett kiadásának címe (*Fornaldarsögur Norðrlanda*) után kapta a nevét. Ezeket az Izland betelepülését (871±2) megelőző korokba helyezett, mitologikus elemekkel tarkított, gyakran emberfeletti hősöket és isteneket szerepeltető, kalandos stílusban előadott történeteket elsősorban a szórakoztatás céljával írták-mesélték, és volt idő, amikor csak hazug sagákként (*lýgisögur*) hivatkoztak rájuk. Leírásukra viszonylag későn, 1250–1400 között került sor, rendszerint azonban jóval korábbról származó mítosztörédeket és versrészeteket is találunk bennük. Az egyik legrégebbi hagyomány épp Sárkányölő Sigurðé, akinek történetét a ránk maradt források mind a nagy népvándorláskorba helyezik. Kegyetlen és véres tragédia ez az északi fajtából, kellő humorral, iróniával és maró gúnnyal. Elemi ösztönök testesülnek meg benne, s nem nyújt mást, mint amit várunk tőle: hősiességet, törhetetlen akaratot, önféjű figurákat, a sors kérlelhetetlen hatalmát, szerelmet, családságot, bosszút és törékeny-híú büszkeséget. Elég hívószavakat sorolnunk, visszaadni úgy sem lehet ezt a már szinte kopogó mondatfűzést, a letisztult, szenvtelen elbeszélést és a mítoszok magával ragadó világát. Hogy mégis közelebb hozzuk a művet valamivel, legjobb lesz, ha két jellegzetes idézet veszünk belőle.

Az első legyen egy veretes strófa! A sagák prózája gyakran csap át, esetenként egészen váratlanul, eddikus-szkaldikus versekbe, melyekről nagy általánosságban tudni kell, hogy lefordíthatatlanok. Nemhogy magyarra, de még a legközelebb álló skandináv nyelvekre sem lehet egészében, szerkezetestül-mondanivalóستul áttenni őket. Ennek ellenére, ha Bernáth fordítását értő módon összevetjük az eredetivel, igencsak elégedettek lehetünk:

*Kiment Sigurð
szót nem szolt többet,
hősök barátja,
bútól úgy szenvedett,
hogy szívének heve
kettészakította
vasalt vértjét
hadra kész vitéznek.*

*Út gekk Sigurðr
andspjalli frá,
hollvinr lofða
ok hnipnaði,
svá at ganga nam
gunnarfúsum
sundr of síður
serkr járnofinn.*

Ez az eddikus versmérték egy ún. *málahátt* („beszédmérték”), amely a régi germán verselés számos sajátosságát magán hordozza. A legszembeütőbb a sorvégi rímek hiánya és az alliterációk, betűrímek használata. Az óészaki nyelvben a hangsúly mindig az első szótagon áll, a versek ritmusát pedig egy-egy kiemelt, alliterációval nyomatékosított szótag teremti meg. Két rövid sor tesz ki egy önálló értelemmel bíró hosszú sort vagy egységet, a teljes strófákat pedig nyolc sor, négy

sorpár adja ki. Nincs szigorúan megszabott szótagszám, de igen nagy nehézséget jelentenek az olykor halomba hordott *kenningek* (többszörösen összetett, elmélyült mitológiai ismereteket megkövetelő metaforák). A fenti strófa hangulatát nem csupán tökéletesen megragadja a fordítás, de a szóképek javát is képes megőrizni. Lenyűgöző műfordítói teljesítmény, bár a mi magyar fülünknek – kezdetben – talán idegenül hat.

Második idézett részletül szolgáljon az óizlandi irodalom sajátos és jól ismert eszköze, az –immár önmagáért beszélő – gyalázkodó civódás (*senna*) egyik esete: Amikor egy csata előtt összeszólalkozott a Völsungok leghevesebbike az egyik rivális herceg, Höðbrodd hűbéresével, nem áttallotta a következőt mondani: „Ahogy majd enni adtál a disznóidnak meg a kutyaídnak, és bemész az asszonyodhoz, mondd meg neki nyugodtan, hogy itt vannak a Völsungok, és Helgi király érkezett meg a seregével, és ha Höðbrodd épp látni óhajtana, ő szíves örömet megvívna vele, miközben te otthon a tűz mellett csókolgatsz a fehérnépet.”

A negyvennégy hosszabb-rövidebb fejezetből álló történet cselekményét három fő részre lehet bontani. Az első tizenkét fejezetben a címadó Völsung király felmenőinek és utódainak tetteit, a harmincharmadik fejezetig Sigurð és Brynhild életét, majd pedig a hős halála utáni – és egyben az elkerülhetetlen pusztulás felé is vezető – események leírását olvashatjuk. Az egyszerű kronologikus elbeszélés ellenére rendkívül szövevényes kapcsolati háló bontakozik ki a történetből, melynek áttekintését egy mellékelt családfa nagyban segíthette volna. A kötet következő kiadásában, reméljük, ezt is megtaláljuk majd, és az elvétett nyomdahibák-figyelmetlenségek is mind javításra kerülnek. A *Völsunga sagának* „magyar fordítása eddig még nem jelent meg,” áll a 23. oldalon. Ez a kijelentés csak részben állja meg a helyét, mivel Mácsik Gábor szerzői kiadású *A skandináv mitológiája* már korábban közölt egy fordítást, jóllehet az nem az óizlandi eredetit, hanem a költő-iparművész William Morris és Eiríkr Magnússon romantizált, csonka angol fordítását vette alapjául. Így aztán „valódi” és ehhez foghatóan remek fordítást valóban most olvashatunk először magyarul. A szerkesztői munka és a szöveg szedése igényes, letisztult, hasonlóan a keményfedeles, pergamen-kódexre emlékeztető borításhoz. Éljen soká a sorozat! Még sok ilyet kérünk!

Veress Dávid

Tarkóné Vásárhelyi Mónika és Oláh Immánuel,
ford.: *Cleopa atya szól hozzánk 1.*

TEREBINT KIADÓ, BUDAPEST, 2014, 150 O.

A magyar emberek többségében megítélésem szerint elfogult kép él a szomszédos román népről, annak történelméről, kultúrájáról, vallásáról, szokásairól. Általában kétféle magatartással találkozni beszélgetésekben, ha előkerül a „román kérdés.” Egyesekben – feltehetően még a monarchiai időkből eredő – komor gyűlölet él a szomszédos nép iránt: a legkisebb értéket sem tudják felfedezni olyan dologban, amely román, illetve csak lenézéssel tudják emlegetni a szerintük barbár, műveletlen „bocskoros” népet. (Ennek az elfogult nacionalizmusnak tipikus példái a híres író, Rákosi Viktor *Korhadttal fakesztek és Elnémult harangok* című, egyébként sok nemes vonást is tartalmazó művei.) A másik véglet – talán szocialista örökségként – éppen az ellenkező pontra helyezkedik: teljes toleranciájában nem tud vagy nem akar tudomást venni a valóban súlyos román bűnökről, így a ’48/49-es, az 1918-as, a két világháború közötti, a második világháború alatti és utáni, illetve a jelenlegi magyarellenes cselekedetekről: így a magyarság általános elnyomásáról, nyelvhasználatának akadályozásáról vagy éppen a ’48/49-es és az 1945 körüli magyarellenes vérengzésekről. Megítélésem szerint mindkét álláspont téves, mivel egyfelől valóban törekedni kell a románság értékeinek megismerésére, de komoly vizsgálat tárgyává kell tenni a magyarságot ért vagy erő sérelmeket is.

A *Cleopa atya szól hozzánk* az első típusú, román-ellenes megközelítés javítására egy nemes példa. Mivel tudomásom szerint napjainkig – az alább említendő 2 munkán kívül – nemigen jelent meg a bizánci ortodox gyökerű román kereszténység életét bemutató válogatás, a mű hiánypótló munkának tekinthető. A remélhetőleg több kötetre tervezett sorozat Cleopa Ilie (1912–1998) moldvai szerzetespap tanításaiból ad válogatást. Cleopa Iliét 1945-ben szentelték pappá, de csak életének vége felé kezdték lejegyezni tanításait. Ezek összegyűjtésében és 7 kötetben való megjelentetésében nagy szerepet vállalt Ioanichie Bălan román szerzetes a XX. század végén. A gyűjteményből most az első kötet kerül a magyar olvasók elé.

Ioanichie Bălan neve nem lehet ismeretlen a témakör iránt érdeklődők előtt. Az 1930-ban született és 2007-ben elhunyt szerzetes a múlt század második felében komoly értékmentő munkát folytatott, hogy megóvja a feledéstől a nagyrészt még a román kommunizmus előtti „régi világ”-ban született öreg román teoló-

gusok, papok, szerzetesek, apácák, erdei sztarecek tanításait, életbölcsségét. Az 1980–1988 között megjelenő 3 részes gyűjtemény első kötete *Román Paterikon* (*Patericul românesc*) cím alatt régi neves román keresztények életrajzeit, a második *Beszámoló a román szent helyekről* (*Mărturii românești la locurile Sfinte*) címmel szent helyek történeteit, a harmadik – kétkötetes – munka pedig *Lelki beszélgetések* (*Convorbiri duhovnicești*) címmel közel 100 beszélgetést tartalmaz XX. századi román vallási személyekkel.

Az első műből 2002-ben jelent meg egy válogatás magyar nyelven *A moldvai szerzetesek élete* címmel (Odigitria és Osiris közös kiadás), míg a harmadikból a 2008-as *Három beszélgetés moldvai sztarecekkel* (Odigitria és L'Harmattan közös kiadás) adott közre egy kis kötetnyi tanítást. Bár már ez utóbbi tartalmazott 20 oldal terjedelemben egy sor gondolatot Cleopa Iliétől, a jelenlegi *Cleopa atya szól hozzánk* gyűjtemény a szerzetes tanításainak sokkal bővebb megismerését teszi lehetővé. A könyv 4 fő fejezetben szól az istenfélelemről, az elme megőrzéséről, az imádságról és a papi méltóságról; majd három, tanácsokat tartalmazó beszédet nyújt az olvasónak. A rövid bevezetőt jegyzetapparátus egészíti ki.

Cleopa atya tanításait a gyakori szentírási idézetekkel megerősített, a keleti egyházatyákra támaszkodó megközelítés jellemzi, ugyanakkor a fogékonyság is napjaink problémái iránt. Alább három idézet ad rövid bemutatást a román sztarec tanításaiból:

Ezért mondtam azt – a szent imádságról beszélvén –, hogy őt minden jócselekedet anyjának nevezzük, mert az ima viszi lelkünkbe a legnagyobb jócselekedetet: az Isten és a felebarát iránti szeretetet. Hallgasd, hogy mit mond az isteni Hitvalló Szent Maximosz Atya – aki a „teológia csúcsa” és az „orthodox teológia mérlege” volt a VII. században – a *Filokáliában* és *Kétértelműnek*¹ nevezett művében, mely gondolataival az „ég madarának” nevezett Areopagita Szent Dénest is felülmúlja: „Minden jócselekedet segít az embernek elnyerni az Isten szeretetét, de egy sem annyira, mint az igazság. Mert az imát azért hívják a ‘jócselekedetek anyjának,’ mert ő a legnagyobb jócselekedettel ér fel: a szeretettel. Minden jócselekedet közelebb viszi az embert Istenhez, de az imádság egyesíti Vele. Olyan ez, mint amikor készítesz egy ajtót lemezekből, vagy egy szekrényt, és látod, hogy összeillenek az egybedolgozott részek, de nem ragadnak össze, amíg nem teszel enyvet az illesztésekbe. Mikor viszont megenyvezed a szükséges részeket, összeáll egy egésze. Így van ez az imádsággal.”

¹ Az *Ambigua* – magyarul helyesen „Nehezen értelmezhető szöveghelyek (magyarázata)” – c. műről van szó. (A szerk.)

Mert az önzésből születik először is: az önsajnálat, az önkímélet, az önigazolás, az önelégültség, az önkürtölés és öndicséret, az önszeretet és önmagunk véleményéhez való ragaszkodás. Azután: a beképzeltség, a túlzott önérzetesség, „hogy valaki vagyok!”, felfuvalkodottság, önbecsülés, önbizalom, önerőre való hagyatkozás, és ha azt akarjátok, hogy tovább is fokozzam, akkor meg tudom tenni, mert ezeknek a bűnöknek van még egy sereg elágazása.

Nagy Szent Vazul szerint „a képzelet az ördögök hídja, amin keresztül bejutnak az ember lelkébe.” Ezért különös figyelemmel kell lenni az imádságnál, hogy ne képzeljünk el semmit, mert az első vám, amivel az elme találkozik a szív felé, az a képzelet. Egy gonosz tett, egy ördög, egy szenvedély sem megy be az elméből az érzékekhez, csak a képzelet által.”

Nagyon ajánljuk a téma iránt érdeklődő olvasók figyelmébe ezt a kötetet, mely a bizánci szerzetesség szellemiségének méltó folytatója.

Kocsis Domonkos

Robert Spaemann: *A végső istenérv*

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, FIDES ET RATIO – A VALLÁSBÖLCSELET
KISKÖNYVTÁRA, FORD. BOROS ISTVÁN, 2013, 148 OLD.

A kötet címét adó végső istenérvről maga a szerző fejt ki az előszóban, hogy a „végső” jelzővel – hogy őt idézzem – csupán „némi fennhéjázással” lehet ellátni. Mielőtt azonban Spaemann bizonyítaná érvelését, az „Istenbe vetett hit ésszerűsége” c. fejezetben fejt ki alapvető gondolatait a témáról. Szerzőnk itt felteszi a kérdést: miben hisz, aki Istenben hisz? A válasz az, hogy a valóság racionalitásában – mégpedig fundamentálisan. Szerinte ugyanis a hívő emberek úgy gondolják, hogy a jó alapvetőbb jelleggel bír, mint a rossz, és hogy az alacsonyabb rendű megértéséhez szükséges a magasabb rendű. A szerző hozzáteszi: a jó és a lét ez esetben azonosak egymással. Ez nem áll szemben a racionalitással, még ha így is tűnik, hiszen aki ezt a nézetet vallja, végső soron Istenben hisz. Ennek oka, hogy a jó meglátását az ész teszi lehetővé számunkra.

Spaemann a saját argumentumát abban az értelemben tekinti érvnek, mint amelyikben Pascal és Kant a maga „istenérvét.” Szerzőnk levezetésének első premisszája az, hogy amennyiben Isten nem létezik, igazság sincs. Ezt az állítást Rolf Schönberger, Spaemann tanítványa fejt ki a kötet nagy részét kitevő tanulmányának utolsó részében. Schönberger szerint mármint az „igaz” kifejezést nem relatív értelemben kell használni, hiszen minden egyes tényigazság örök jelleggel bír. Amennyiben egy kijelentés az időbeliség által meghatározható, akkor mindenképp igaznak kell lennie. Az „igaz” ebben a meghatározásban nem-relatív, tehát objektív értelemben használatos. Ezt elsősorban olyan fogalomról állíthatjuk, amelyet akkor használunk, ha kételkedünk a megfelelő megfogalmazásában. Az igaz abszolút módon áll ellentétben a tévessel.

Schönberger leszögezi: mindezek ellenére az ember nem bizonyosodhat meg teljes mértékben afelől, hogy az igazra igazként tekint, mert véges lény. Márpedig az igazság abszolút, hiszen nem kerülhet függőségi viszonyba az időbeliséggel.

A második tétel az első magyarázataként szolgál, és így hangzik: „Minden jelen egy jövőbeli jelen múltja.” Tehát minden egyes időpont egy tőle különböző időponthoz való kapcsolódása által létezik, de ez nem egyenlő azzal, amit mindannyiunk számára a múlt, a jelen és a jövő fogalmai jelentenek. Ezt – tehát az ún. objektív időt – egy olyan lényhez köthetjük, amely nem azonos a természettel, de

a pusztza ételtel sem. Schönberger a jelent két részre osztja: az első az a jelen idő, amely az idő részét képezi, a második a jelen úgy, ahogy azt a tudat észleli. Ezen a ponton Max Schelerre hivatkozik.

A harmadik tézis a leginkább támadható. Eszerint az örök igazság ontológiai státusza a tudatossá válásból fakad, nem pedig a hatásából, sem az emlékké válása által. A szerző itt rögtön semmisnek minősít két feltételezést. Ezek közül az első abból indul ki, hogy minden, ami valamilyen módon megtörténik, következményeket von maga után, amelyekből újabb következmények sarjadnak. A számos következmény közötti összefüggés egy meghatározott történés által egyre inkább veszít a fontosságából az időbeli távolság miatt. Ezeknek a bizonyos feltételeknek a sokasága kizárja azt az eshetőséget, hogy egy valódi összefüggést tételezzünk fel. – Ezt tehát Spaemann elutasítja.

A második elvetendő feltételezés így hangzik: a tudatban a múlt nem a következményei által őrződik meg, hanem az emlékezetnek köszönhetően. Ezzel pedig még nem gondoltuk el az örökkévalóságot, hiszen a tudat az emberhez tartozik, aki véges lény. A szerző hozzáteszi: ha az emberiség valamilyen okból elpusztulna, akkor többé már nem létezne emlékezet, és a múlt is semmissé válna. Ez azonban nem lehet abszolút értelemben igaz, mert ellentmondana az első tételnek, miszerint „minden tényigazság örök igazság.” Ebből kifolyólag megállapítható, hogy az igazság helye nem lehet az ember, hanem csak és kizárólag egy végtelen tudat, amely nem más, mint Isten.

De felmerül a kérdés, hogy egyáltalán szükséges-e *helyet* tulajdonítani az igazságnak? Amennyiben azonban egy igazságra olyan, igaz proposícióként tekintünk, amely egy tényt hordoz magában, akkor lehet, hogy nem is tartjuk indokoltnak a proposíció mibenlétére való rákérdezést.

Összegezve: Spaemann abból az állításból indul ki, hogy létezik igazság, amelyet a megtörtént eseményekhez kapcsol. Ezt követően megkülönbözteti a szubjektív és az objektív időt, a szubjektív időhöz az embert, az objektívhez pedig Istent kapcsolja. Ezután az első tézishoz kapcsolódóan kifejti, hogy a megtörtént események „igaz mivoltukban” valahol megőrződnek, különben megszűnnének létezni, ami nem fordulhat elő, hiszen akkor az igazság nem lenne örök, mint ahogy az első tézisében kijelentette. Ez a hely nem lehet az ember tudata, mert az igazság az ember nélkül is létezik, ezért az igazság helyét Istennel azonosítja.

Pente Barbara

Miközben teljes mértékben örülünk annak, hogy az istenhit racionalitását egy újabb filozófiai mű igyekszik kimutatni, nem tudjuk megállni, hogy el ne mondjuk: *A végső istenérv* magyar szövegébe sok hiba csúszott. Nem fordítási hibákról van szó, hanem

arról, hogy a magyar szöveg végső átolvasása, nyelvi javítása részben elmaradt, és így egyeztetési, nyelvhelyességi, stilisztikai hibák maradtak benne. Csak néhány példa a szövegből: „Az ember léthelyzetének értelmezését kifejező örökérvényű metaforái [!] közül az egyik Platón barlanghasonlata.” (7. o.) „Jóllehet matematikailag formalizálni lehet ezeket a szabályszerűségeket, mégis a természettudós számára ... mindig is okot adott [!] a rácsodálkozásra...” (9. o.) „Az alternatíva tehát nem az, hogy vagy a világ tudományos magyarázhatóság [!], vagy az istenhit; hanem az, hogy vagy lemondani a világ megértéséről, ami az ész rezignációja, vagy istenhit.” (10. o.) „Az ész, a ratio ugyanis az ész mint alapot jelent [!].” (11. o.) Pusztá gépelési hiba a következő: „Isten önmagban [!] szeretet” (19. o.); de súlyos szövegromlás történt ebben a szakaszban: „Ahol az igazság funkcionális gondolkodásunk első elvei érvényességének kérdéséről van szó [!], ott egyszerűen ... az ellentét *reductio ad absurdum*ával érvel.” (29. o.) További véglektorálási problémák is tarkítják a szöveget. Kár, hogy a vallásfilozófia magyarul igen csekély volumenű irodalmának ez az új, értékes darabja ilyen, elvileg könnyen kiküszöbölhető hibáktól szenved.

Vassányi Miklós

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

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

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

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

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

HIVATKOZÁSOK TELJES LÁBJEGYZETBEN ÉS A BIBLIOGRÁFIÁBAN

1. Könyv és könyvfejezet esetében:

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

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

2. Gyűjteményes kötetek és bennük megjelenő írások esetében:

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

SZERZŐ: „Cím”. in Szerkesztő – Szerkesztő (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

3. Folyóiratcikkek esetében:

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

4. Heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében:

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

HIVATKOZÁSOK RÖVID LÁBJEGYZETBEN

1. Egy szerző egy művének használata esetén:

SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

2. Egy szerző több művének használata esetén:

SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

3. Előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében:

Uo. Hivatkozott oldalak.

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

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

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

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

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

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

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

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

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrássy út 45.

Bibliás Könyvesbolt

1092 Budapest, Ráday u. 28.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Service Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.