Orpheus Noster

A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-, vallás- és kultúrtörténeti folyóirata

FILOZÓFIA,
TEOLÓGIA, IKONOGRÁFIA

VI. évfolyam (2014), 3. szám

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 1 2015.01.16. 10:41:13

Kiadó: Károli Gáspár Református Egyetem

Felelős kiadó: Sepsi Enikő, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: Imregh Monika

Szerkesztők: Fülöp József
Nagy Andrea
Péti Miklós

Szerkesztőbizottság: Hegyi Dolores
Tüskés Anna
Fabiny Tibor
Kurucz György

Német anyanyelvű lektor: Szatmári Petra

A megjelentetésre szánt kéziratokat, illetve a megrendeléseket a következő címre kérjük küldeni: orpheusnoster@googlegroups.com
Authors should submit manuscripts to the email address <orpheusnoster@googlegroups.com>

ISSN 2061-456X

Az első borítón:
Isaac Newton szobra Cambridge-ben, a Trinity College káplonájában.
Fotó: Imregh Monika.

A hátsó borítón:
A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13: „Menjetek be a szoros kapun. Mert tágas az a kapu, és széles az az út, amely a veszedelemre visz…”
Kálvin *Institutio Christianae religionis* c. művének fedlapján.
Kiadó: Antonius Rebulius, Genf 1561.

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter.

A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: www.kre.hu/portal/index.php/orpheus-noster.html

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 2 2015.01.16. 10:41:13

TARTALOM

Vassányi Miklós
Eriugena (Johannes Scottus) élete és művei, különös tekintettel a Periphyseon I. könyvére . . 7

Gerd Van Riel
A Foreword to Eriugena's Periphyseon 39

Stéphane Kalla
La khóra platonicienne & l´espace absolu de Newton, étude comparative 42

Erdei Ildikó
Isaac Newton antitrinitárius krisztológiája kiemelten a Twenty-Three Queries about the Word Ὁμοούσιος *kézirat tükrében a korai felvilágosodás kontextusában* 58

Zsengellér József
Az emberáldozat formái az ókori Közel-Keleten és azok kiváltása a JHWH-vallásban . . 75

Tüskés Anna
Adalékok Pázmány Péter ikonográfiájához 91

Konferenciabeszámoló

D. Nagy Balázs, Élő Csenge Enikő, Horváth Tamás Illés, Szénási Réka, Tomori Kitti
Beszámoló a KRE BTK-n 2014. május 9–10-én rendezett „Istenfogalom és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban" című konferenciáról 96

Élő Csenge Enikő
Tehetségnap a KRE Bölcsészettudományi Karának NTP-pályázata keretei között . . . 103

Recenzió

Gábor Tamás Péter
Giovanni Pico della Mirandola: *Benivieni neoplatonista versének kommentárja*. Fordította: Imregh Monika, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012. 108

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 3 2015.01.16. 10:41:13

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 4 2015.01.16. 10:41:13

SZÁMUNK SZERZŐI

D. NAGY BALÁZS MILÁN (1991) BA-hallgató, KRE BTK Szabadbölcsészet és Művészettudományi Tanszék

ERDEI ILDIKÓ (1975), pünkösdi teológus-lelkész, vallástudományi MA-hallgató, KRE BTK

ÉLŐ CSENGE ENIKŐ (1992), BA-hallgató, KRE BTK Szabadböcsészet és Művészettudományi Tanszék

GÁBOR TAMÁS PÉTER (1992), BA-hallgató, KRE BTK Történeti Intézet

HORVÁTH TAMÁS ILLÉS (1988), MA-hallgató, KRE BTK Szabadbölcsészet és Művészettudományi Tanszék

KALLA, STÉPHANE PhD (1982), filozófus, KRE BTK és PPKE BTK, lektor

SZÉNÁSI RÉKA (1993), BA-hallgató, KRE BTK Szabadbölcsészet és Művészettudományi Tanszék

TOMORI KITTI (1988), BA-hallgató, KRE BTK Szabadbölcsészet és Művészettudományi Tanszék

TÜSKÉS ANNA PhD (1981), irodalomtörténész, művészettörténész, MTA BTK Irodalomtudományi Intézet

VAN RIEL, GERD PhD (1967), Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium

VASSÁNYI MIKLÓS PhD (1966), filozófus, KRE BTK Szabadbölcsészet Tanszék

ZSENGELLÉR JÓZSEF Dr habil (1966), a KRE HTK dékánja, Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 5 2015.01.16. 10:41:13

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 6 2015.01.16. 10:41:13

Vassányi Miklós

Eriugena (Johannes Scottus) élete és művei, különös tekintettel a *Periphyseon* I. könyvére

*Kultúrtörténeti-filozófiatörténeti bevezetés**

I. *Eriugena avagy Johannes Scottus kora*. A Karoling reneszánsz legnagyobb filozófusa és teológusa Írországban született 800 és 825 között, és 870 után halt meg Kopasz Károly nyugati frank király birodalmában – se születésének, se halálának évét nem ismerjük pontosan (utolsó, datálható művét, az *Aulae sidereae* c. költeményt 870-ben írta).[1] A görögül is jól olvasó *magister*, akitől óír glosszák is fennmaradtak,[2] a IX. század legnagyobb gondolkodója, s egyben az egyetlen a nagy Alcuin szellemi utódai közül, aki korszakalkotó életművet hagyott maga után. Ezen életmű legeredetibb és legfontosabb darabja, a *Periphyseon* c. spekulatív filozófiai-teológiai dialógus a Karoling reneszánsz legjelentősebb, önálló eszmei eredménye.

'Karoling reneszánsz'-nak azt a kultúrtörténeti korszakot nevezzük, mely a VIII. század utolsó negyedétől a X. század elejéig tartott – elsősorban Nagy Károly (†814), Jámbor Lajos (†840) és Kopasz Károly (†877), másodsorban Vastag Károly (†888) és a Karoling utódkirályok uralkodása alatt – a Karoling területeken, különösen a mai Közép- és Észak-Franciaország, Vallónia, a Rajna-vidék és Észak-Svájc területén, s amelynek sajátossága – a modern Eriugena-kutatás atyja, M. Cappuyns meghatározása szerint – az antik és patrisztikus, latin (jóval kisebb részben görög) nyelvű tudomány eredményeinek mélyen keresztény szellemű feldolgozása, összegzése és átörökítése, tehát nem valamely idejétmúlt kultúrán való túllépés, hanem a kialakulóban lévő középkori művelődés alapjainak lefektetése:

> A Karoling kultúra inkább a művelődés felvirágzása, mint újjászületés; nem a kezdődőben lévő középkor szellemisége elleni reakció, hanem hosszú, bár szór-

* Jelen tanulmány a Szent István Társulat könyvkiadójánál 2015-ben megjelenő *Eriugena (Johannes Scottus):* Periphyseon I című kötet bevezetője.

1 M. W. Herren, ed., *Johannis Scotti Eriugenae Carmina*. Dublin: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1993, 4 (a korábban elfogadott 877-es datálás ellenében); valamint É. Jeauneau, ed., *Jean Scot, Commentaire sur l'Évangile de Jean*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index. Paris: CERF, 1972, 11 és 21.

2 Autográf óír megjegyzéseket találhatunk Eriugena biblikus glosszái között, melyeket J. J. Contreni és P. P. Ó Néill adtak ki: *Glossae divinae historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena*, Firenze: SISMEL–Edizioni del Galluzzo, 1997.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 7 2015.01.16. 10:41:13

1. kép. Alcuin ábrázolása a Trinity College kápolnájának ólomüvegein, Cambridge. Fotó: Imregh Monika

> ványos elsajátítási erőfeszítések eredménye. A Karoling kultúra stabilizálja a középkort. Ellátja különféle eredetű szövegek arzenáljával, teológiai, politikai és más fogalmak együttesével, melyek évszázadokon át a gondolkodás normái lesznek.[3]

A Karoling reneszánsz magterületét célszerűnek tűnik a határain lévő állami és egyházi központokkal, kolostorokkal pontosabban meghatározni: északnyugaton Saint-Bertin és Corbie, északon Liège, Aachen és Corvey, keleten Fulda, Reichenau és Sankt Gallen, délen-délnyugaton Lyon, Ferrières és Tours a legfontosabb központjai. Időbeli kiterjedését köthetjük a szellemi vezéralakok működéséhez is: ez esetben az Alcuin udvari tevékenységének kezdetétől (781) Auxerre-i Remigius ha-

[3] M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène – Sa vie, son oeuvre, sa pensée.* Paris–Louvain: 1933, 30–31.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 8 2015.01.16. 10:41:14

láláig (†908) terjedő időszakra gondolhatunk. E kulturális felvirágzásban döntő jelentőségű a terület Nagy Károly kovácsolta politikai egysége (mely Jámbor Lajos halála után, a 843-as verduni szerződéssel felbomlik), a Nagy Károly és Jámbor Lajos uralkodása alatt élvezett viszonylagos békéje, adminisztratív és oktatási fejlesztése, jól képzett külhoni klerikusok és tanítómesterek behívása (Alcuin, Petrus Pisanus, Paulus Diaconus, Aquileiai Paulus, Orléans-i Theodulf, Eriugena, Sedulius Scottus, Martinus Hiberniensis), valamint különösen Nagy Károly és Kopasz Károly kifejezett érdeklődése a tudományok – köztük a rendszeres teológia és filozófia – iránt.[4]

A mélyen vallásos Carolus Magnus – aki rendeleteivel, a *capituláré*kkal megszilárdította a közrendet és az igazságszolgáltatást, betartatta az egyházi kánonokat és regulákat, a kolostori rítus szabályos rendjét[5] – nemcsak a keresztény *pietas* és az ebből fakadó jó erkölcs megőrzését tartotta fontosnak, hanem a klerikusok művelődését is. Az *Epistola de litteris colendis* (780–800 között) püspöki és kolostori iskolák felállítását rendelte el az egész birodalomban.[6] Életrajzírója, Einhard szerint Károly maga is példát mutatott e téren, amennyiben jól beszélt latinul, és „a szabad művészeteket szorgalmasan művelte, ezek tanítóit nagyra becsülte, és magas hivatalokkal tüntette ki."[7] Ugyanezen életrajz szerint grammatikára az itáliai Petrus Pisanus, retorikára, dialektikára és – ami különösen érdekelte az uralkodót – asztronómiára pedig a yorki Alcuin ('Albinus') tanította.[8]

Az angolszász Alcuinról (†804), a Karoling reneszánsz tulajdonképpeni szellemi atyjáról azért is szót kell itt ejtenünk, mert J. Marenbon kutatásai világossá tették, hogy Alcuin körének spekulatív gondolkodása előlegezte meg Eriugena filozófiai kutatásainak tematikáját, így mindenekelőtt az *usia*-fogalmat.[9] Alcuin, Candidus,

4 Sz. Jónás I., „Karoling egyház, állam és kultúra," in Klaniczay G., ed., *Európa ezer éve. A középkor* I. Budapest: Osiris, 2005, 183–204.

5 Ld. mindenekelőtt az *Admonitio generalis* c. átfogó rendeletet (798), valamint a *Capitulare Haristallensé*t (779; MGH Capitularia regum Francorum 1/1, 46–48), a *Capitulare Langobardicum*ot (802; PL 97 243 A-246 B), a *Capitulare Aquensé*t (802; PL 97, 245 C 1-252 A 3) stb. Károly vallásosságáról ld. Einhard beszámolóját: *Religionem christianam, qua ab infantia fuerat imbutus, sanctissime et cum summa pietate coluit* (*Vita Karoli Magni*, 26. fejezet; G. Waitz, ed., *Einhardi Vita Karoli Magni*, Hannoverae: Hahn, 1880, 22–23).

6 MGH Capitularia regum Francorum 1/1, 79.

7 *Artes liberales studiosissime coluit, earumque doctores plurimum veneratus, magnis adficiebat honoribus* (*Vita Karoli Magni*, 25. fejezet; Waitz, ed., *Einhardi Vita Karoli Magni*, 22).

8 Ibid.; ld. ezzel kapcsolatban Alcuin 798-as leveleit is Károlyhoz, melyekben csillagászati témákat fejteget a király kérdéseire válaszolva (PL 100, 274 C 4-284 A 6). Ld. Dungal alant említett levelét is a királyhoz a napfogyatkozás okairól. Egy érdekes dokumentum 809-ből tanúsítja továbbá, hogy az uralkodó kifejezetten érdeklődött az időszámítás problémái iránt is (*Capitula, de quibus convocati compotiste interrogati fuerint; responsiones quoque eorum, quales et ordine quo reddite fuerint, hic pariter ostenduntur*; MGH Epistolae 4, 565–567).

9 J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480–1150). An Introduction*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983, „The Circle of Alcuin" c. fejezet: 48–52; és különösen id., *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 9 2015.01.16. 10:41:14

Fridugisus és társaik kezdtek el ugyanis a Karoling-korban elsőként érdeklődni az aristotelési logikai kategóriák és azok teológiai alkalmazása iránt. Ennek bizonyítékai – egyebek mellett – az ún. *Müncheni passzusok*, melyeket feltehetőleg Alcuin kedves tanítványa, Candidus állított össze 790 és 800 között Nagy Károly palotaiskolájában, s amelyek megelőlegezik Eriugena kérdésfelvetését az *usia* (*essentia* = létező, ill. lényeg) és a többi kategória Istenre való alkalmazásának problémájában – ami a *Periphyseon* 1. könyvének központi témája.[10] Alcuin kezdte továbbá terjeszteni a tévesen Ágostonnak tulajdonított *Categoriae decem* c. művet, melyből a korszak Eriugenával együtt egyáltalán megismerhette Aristotelés kategóriatanát, még ha erősen átdolgozott verzióban is.[11] Szerzőnk tehát a két generációval korábban működő tudósok gondolatköréből örökli főművének tudományos célkitűzését és számos fontosabb fogalmát, melyekre támaszkodva megalkothatja eredeti filozófiai-teológiai szintézisét.

Eriugena alkotó tevékenységét anyagi és szellemi síkon egyaránt Kopasz Károly nyugati frank király pártfogása tette lehetővé. Carolus Calvus ugyanúgy támogatta a tudományokat, mint nagyapja, Nagy Károly. „Palotájából sohasem hiányoztak a szabad művészetek hajtásai" – írja róla a *Gesta episcoporum Autissiodorensium* (*Az auxerre-i püspökök krónikája*). Ugyanez a forrás filozófus-királyként jellemzi őt: „királyként filozofált, és filozófusként igazgatta a királyság gyeplőjét."[12] Szerzőnk 20. költeménye szintén mint a latin stúdiumok tisztelőjét dicséri Károlyt,[13] akinek teológiai és filozófiai érdeklődését fémjelzi az is, hogy Eriugenát, a királyi palota tanítómesterét felkéri Ál-Areopagita Szt. Dénes és Hitvalló Szt. Maximos műveinek latinra fordítására. Szerzőnk a király személyes jóindulatának és tudománytiszteletének köszönheti továbbá azt is, hogy a predestináció-vitában játszott, kétesnek érzékelt szerepe miatt (ld. lentebb) nem érte semmilyen komolyabb retorzió.[14]

Ír *magister*ünk szempontjából nézve azonban a kultúrapártoló Karoling királyok – Nagy Károly, Jámbor Lajos és Kopasz Károly – fő érdeme mindenekelőtt talán mégis az, hogy uralkodásuk alatt frank területeken előszeretettel fogadták ír bevándorlók érkezését. P. Riché szerint az első ír klerikusok Alcuin idejében érkeztek Nagy Károly udvarába,[15] ahol kivívták az angolszász mester megbecsülését (egy levele szerint a tudós ír *magister*ek régóta nagy szerepet játszanak a kontinens

[10] Ld. az *Usia graece* kezdetű passzust, amely Ágoston *A Szentháromságról* c. műve 5,2 fejezetét kommentálja (MARENBON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, 152; vö. még 30–43).

[11] Ibid., 16, 20 és 31.

[12] Mindkét idézet a *Gesta episcoporum Autissidorensium* 41. fejezetéből: *Eo siquidem tempore Karolus, nulli virtute secundus, totius orbis gubernabat imperium; quo sospite, felices extitere res mundi, quia et rex philosophabatur et philosophus regni moderabatur habenas; nam licet in diversa, utpote regum omnium potentissimus, extenderetur animus, liberalium artium ferulas a palatio nunquam videns deesse, sed regiae dignitatis aulam totius sapientiae gymnasium mirareris existere*. (MGH Scriptores 13, 400)

[13] HERREN, ed., *Eriugenae Carmina*, 108, lin. 5.

[14] Kopasz Károlyról történeti szempontból (esemény- és gazdaságtörténet, anyagi kultúra, forrásismeret stb.) ld. J. NELSON, *Charles the Bald*. London–New York: Longman, 1996.

[15] P. RICHÉ, „Les Irlandais et les princes Carolingiens au VIIIe et IXe siècle," in id., *Education et culture*

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 10 2015.01.16. 10:41:14

művelődésében, és 'Hibernia híres szigetén ma is a szent bölcsesség sok híve él').[16] A Nagy Károly idején érkező írek csoportjához tartozott – többek között – Saint-Denis-i Dungal, a császár egyik tanácsadója csillagászati kérdésekben.[17] Jámbor Lajos udvarában működött az ír földrajztudós és asztronómus Dicuil;[18] Lajos fia, I. Lothar császár idejében pedig a neves Sedulius Scottus, a „liège-i Vergilius," a *De rectoribus christianis* (*A keresztény uralkodókról*) c., részben verses, nagyívű és filozofikus igényű királytükör szerzője.[19] Ez az 'írbarát' tendencia érvényesült Kopasz Károly idejében és királyságában is. Mint Eriugena egyik követője, Auxerre-i Heiric írja a *Vita Sancti Germani* (*Szent Germanus élete*) Kopasz Károlyhoz címzett ajánlásában, „szinte egész Írország – a tenger képezte akadályt megvetve – filozófusok csapatával vándorol partjainkra. Az ügyesebbek közülük önként róják ki magukra e száműzetést."[20] Károly figyelme kiterjedt a korábban létrehozott, de hanyatlásnak indult ír-fogadó házak (*hospitalia Scothorum*) védelmére is.[21] E hagyomány részeként

dans l'Occident médiéval. Aldershot (Hampshire)–Brookfield (Vermont): Variorum (Ashgate), 1993, 735–745.

16 Ld. Alcuin levelét az ír egyháznak 792 és 804 között: *valde me gavisum fateor, quod dominus Iesus in hoc ruinoso cadentis saeculi fine tantos sui sanctissimi nominis laudatores et veritatis praedicatores et sanctae sapientiae sectatores probatur habere, quantos audio inclitam Hiberniae insulam usque hodie possidere* (MGH Epistolae 4, 437 = PL 100, 500 B 9-503 A 4). Ld. még az ír származású Virgilius salzburgi püspök tiszteletére írott versét, amely szintén dicséri az írországi művelődést: *haec inclita tecta / Virgilius fecit, Domini deductus amore, / Egregius praesul meritis et moribus almus, / Protulit in lucem quem mater Hibernia primum, / Instituit, docuit studiis, nutrivit, amavit* (MGH Poetae 1, 340; vö. Riché, „Les Irlandais et les princes Carolingiens," 736–737).

17 Ld. Dungal 811-es levelét a császárhoz a 810-ben történt kétszeres napfogyatkozás okáról (MGH Epistolae 4, 570–578). Az ír csillagász itt – a Cicero *Somnium Scipionis*ához Macrobius által írt kommentárra támaszkodva – a korabeli csillagászati ismeretek szinte teljes leírását adja. A napfogyatkozást éves rendszerességgel megtörténő, de a kedvezőtlen időjárás és más okok miatt nem mindig észlelt jelenségnek tartja. Nagy Károly 804–814 között Dungalhoz írott, a semmi és a sötétség mibenlétével kapcsolatos leveléből pedig arra következtethetünk, hogy Dungal filozófiai-teológiai kérdésekben is tekintélynek számított (ld. ibid., 552; vö. Riché, „Les Irlandais et les princes Carolingiens," 738).

18 Dicuil műveiről ld. ibid., 739–740.

19 *De rectoribus Christianis et regulis quibus est res publica rite gubernanda* (PL 103, 291 D 1-332 C 3 = MGH Poetae 3, 154–166: csak a verses részek).

20 *Quid Hiberniam memorem contempto pelagi discrimine paene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem. Quorum quisquis peritior est, ultro sibi indicit exilium* (MGH Poetae 3, 429).

21 Ld. a Wenilo és Rudolf püspökök, valamint Hincmar érsek részvételével 845-ben, Meaux-ban megkezdett, és 846-ban Gunbald püspök és különösen Kopasz Károly jelenlétében és jóváhagyásával Párizsban folytatott zsinat 40. határozatát, mely a királyt emlékezteti a vendégházak védelmére, és súlyos büntetést ír elő az ilyen helyek megrontóinak: *Admonenda est regia magnitudo de hospitalibus, quae tempore praedecessorum suorum et ordinata et exculta fuerunt et modo ad nichilum sunt redacta. Sed et hospitalia Scothorum, quae sancti homines gentis illius in hoc regno construxerunt et rebus pro sanctitate sua ampliaverunt, ab eodem hospitalitatis officio funditus sunt alienata. Et non solum supervenientes in eadem hospitalia non recipiuntur, verum etiam ipsi, qui ab infantia in eisdem locis sub religione Domino militaverunt, et exinde eiciuntur, et ostiatim mendicare coguntur… qui huius sceleris auctor et perpetrator esse dinoscitur, praesenti et perpetuo est anathemate feriendus* (MGH Capitularia 2, 388–421; ezen belül 408). A *hospitalia Scottorum*ot említi a Hincmar rheimsi érsek által 858-ban, a quierzy-i zsinatról Német Lajos keleti

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 11 2015.01.16. 10:41:14

az utolsó Karoling császár idejében nemcsak Eriugena érkezett Írországból, hanem mások mellett Laoni Martin (Martinus Hiberniensis) is, aki Sedulius Scottusszal és Eriugenával együtt később görögtudásáról is ismertté vált.

A Karoling reneszánsz további megkülönböztető jegye a görög stúdiumok bizonyos fokú fellendülése. A frank királyságok folyamatosan politikai kapcsolatban álltak a görög nyelvű Bizánci Birodalommal – e kapcsolattartás egyik eseményeként érkezett Bizáncból Jámbor Lajos udvarába az Ál-Areopagita Szt. Dénes műveit tartalmazó kódex 827-ben.[22] Az Alpoktól északra azonban csak kevesen tudtak görögül olvasni: az eredeti Karoling területek északi (Liège, Corbie, Laon, Compiègne, Saint-Denis) és keleti részein (St. Gallen, Reichenau) voltak a görögtudás centrumai, melyek egy részében ír mesterek is működtek.[23] Itália – melynek jelentős része a Karoling császárok ellenőrzése alatt állt – szerencsésebb helyzetben volt: a IX. század közepének „Rómája – a kolostorok vagy a Laterán – görögül tudó emberek találkozóhelye volt," írja P. Riché. Mint ugyanő rámutat, „Kopasz Károly maga ugyan nem

2. kép. Ál-Areopagita Szent Dénes a Trinity College kápolnájának ólomüveg-ábrázolásán, Cambridge. Fotó: Imregh Monika

frank királynak írott levél 10. pontja is (*Epistola synodi Carisiacensis ad Hludowicum regem Germaniae directa*; ibid., 434).

22 P. Riché, „Le grec dans les centres de culture d'Occident," in Herren, M. W., ed., *The Sacred Nectar of the Greeks*. The Study of Greek in the West in the early Middle Ages. London: King's College, 1988, 143–168, ezen belül 149–151.

23 Ibid., 149 és 154; valamint Herren, ed., *Eriugenae Carmina*, 47.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 12 2015.01.16. 10:41:15

tudott görögül, de olyan klerikusok és szerzetesek társaságát kereste, akik tudtak."[24] Ilyen, görög műveltségű tudós volt Eriugena is.

II. *Eriugena neve és élete*. Szerzőnknek már a neve is filológiai probléma. A mai szakirodalom egyes kivételektől eltekintve általában az összetett és redundáns 'Johannes Scot(t)us Eriugena' ('Írország szülötte Ír János') névalakot használja, mely egyrészt nem tekinthető a szó szoros értelmében vett tulajdonnévnek, másrészt így sohasem fordul elő a korabeli dokumentumokban. Azért terjedhetett el mégis – J. Ussher armaghi püspök kezdeményezésére és Th. Gale Eriugena-kiadása nyomán[25] –, mert szerzőnk ilyen módon megkülönböztethető más Johannes Scot(t) usoktól, mindenekelőtt Johannes Duns Scotustól, a nagy késő középkori skót filozófustól. Kortársai ezzel szemben egyszerűen csak 'Johannes,' 'Johannes Scot(t) us' vagy 'Johannes Scotigena' ('az ír János') néven emlegették Eriugenát a fennmaradt szövegekben, de általában ő maga is csak 'Johannes'-nak nevezte önmagát (verseiben vagy műveinek címében).

Nem bizonyos azonban, hogy a 'Johannes' nevet születésétől kezdve viselte, mivel ez a IX. századi Írországban még nem volt használatos. Ezért fölmerül annak lehetősége, hogy eredeti ír keresztnevét – amely J. J. Contreni és P. P. Ó Néill szerint esetleg 'Éogan' lehetett – saját maga cserélte le a hangzásában közel álló 'Johannes'-re, hogy frank környezete könnyebben meg tudja nevezni őt e latinizált biblikus néven.[26] Ami a 'Scot(t)us' terminust illeti, ez a XI. századig 'ír nemzetiségű'-t jelentett (Írország latin neve ezidőtájt *Scotia Maior*). Az ír-görög összetételű 'Eriugena,' azaz ' Ériu (Írország) szülötte' nevet pedig szerzőnk adta önmagának *A mennyei hierarchiáról* c. Dénes-mű fordításának *incipit*jében.[27] Ennek későbbi, nem autentikus változatai az 'Erigena,' illetve 'Ierugena' névalakok.

Eriugena életéről igen keveset tudunk. Minden valószínűség szerint Írországban tanult, de itt szerzett görögtudása a szakértők szerint még kezdetleges lehetett.[28] Legkésőbb 851–852-ben már a kontinensen találjuk, mert neve ekkor szerepel először egy ránk maradt, jól datálható dokumentumban, Laoni Pardulus – Remigius lyoni püspök idézte – levelében, melyből azt is megtudjuk, hogy szerzőnk Kopasz

[24] Riché, „Le grec dans les centres de culture d'Occident," 152.

[25] I. Usser, *Veterum epistolarum Hibernicarum sylloge*, Parisiis: L. Billaine, 1665, 40: *Epist. xxii, Ioannis Scoti Erigene, ad Carolum Calvum, Francorum regem*; valamint [Th. Gale (ed.)], *Joannis Scoti Eriugenae de Divisione Naturae libri quinque, diu desiderati*. Accedit appendix ex Ambiguis S. Maximi Graece & Latine. Oxonii: e Theatro Sheldoniano, 1681; reprint: Unveränderter Nachdruck, Frankfurt a. M.: Minerva GmbH, 1964.

[26] Contreni–Ó Néill, edd., *Glossae divinae historiae*, „Introduction," 83.

[27] *Incipiunt libri sancti Dionysii Ariopagitae, quos Johannes Eriugena transtulit de graeco in latinum* (PL 122, 1035 A 11–13). A névprobléma klasszikus expozícióját ld. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 3–8; I. P. Sheldon-Williams, ed., *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione naturae)*, Liber primus. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968, 1; újabban még alaposabban, óír források bevonásával Contreni–Ó Néill, edd., *Glossae divinae historiae*, „Introduction," 82–84.

[28] Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 13-29; és Contreni–Ó Néill, edd., *Glossae divinae historiae*, „Introduction," 81–82.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 13 2015.01.16. 10:41:15

Károly palotájában élt.[29] Troyes püspöke, Prudentius egy nyilatkozatából pedig arra következtethetünk, hogy Eriugena nem vett fel egyházi rendet, hanem laikus tudós és tanár volt.[30] 'Ír János' – az őt különben elítélő – lyoni Florus diakónus szerint is iskolázott és tudós ember hírében állt,[31] *Az auxerre-i püspökök krónikája* pedig egyenesen úgy fogalmaz, hogy „Gallia-szerte ontotta a bölcsesség sugarait."[32] Ha továbbá hinni lehet egy valószínűleg releváns forráscsoportnak, akkor Eriugena az orvostudományt is művelte.[33] A római tudós, Anastasius Bibliothecarius, szerzőnk kortársa és Szt. Dénes-fordításának ellenőrzője mindehhez hozzáteszi: hallomásból úgy tudja, 'Joannes Scotigena' szent életű ember.[34]

Ezzel azonban nagyjából ki is merítettük a kortárs elsődleges információforrások körét – amit ezen túlmenően állíthatunk *magister*ünk életéről, az másodlagos forrásokon és ezekből levonható következtetéseken alapul. Az előbb Prudentius troyes-i, majd Hincmar reimsi érsek által vezetett, a nyugati frank királyság ügyeiről igen tájékozott *Annales Bertiniani* (*Saint-Bertini évkönyvek*) ugyanis nem említi Eriugena nevét. E hallgatás azonban negatív következtetésekre sem adhat alapot, hiszen a krónika mindenekelőtt Jámbor Lajos, majd Kopasz Károly tetteit tárgyalja, ezeken kívül pedig szinte kizárólag állami és egyházi vezetőket, nemzetközi rangú politikai eseményeket említ.[35] A Martinus Hiberniensis, Eriugena honfitársa vezette *Annales Laudunenses* (*Laoni évkönyvek*) sem említi szerzőnket, bár rövidsége ellenére megnevezi a laoni püspöki iskola *scolasticus*ait, tanítómestereit.[36]

Másodlagos források és közvetett bizonyítékok alapján azonban állíthatjuk, hogy Johannes Scottus elsősorban Kopasz Károly frank király legkedveltebb, északkelet-franciaországi, compiègne-i palotájában (*palatium Compendium*) mű-

[29] *Sed quia haec inter se valde dissentiebant, Scotum illum, qui est in palatio regis, Joannem nomine scribere coegimus* (Remigius Lugdunensis lyoni püspök *De tribus epistulis liber* c., a predestináció-vitához kapcsolódó művében idézi így Laoni Pardulus *Epistola ad ecclesiam Lugdunensem* c. levelét, PL 121, 1052 A 12–15). Contreni–Ó Néill szerint Eriugena már a 930-as években a frank királyságban volt (Contreni–Ó Néill, edd., *Glossae divinae historiae*, „Introduction," 81).

[30] Prudentius püspök így szól ki a szövegből Eriugenához: *quis enim te barbarum et nullis ecclesiasticis gradibus insignitum… adversus… apostolicae sedis antistitem Gregorium… audiat oblatrantem* (*De praedestinatione contra Joannem Scotum*, PL 115, 1043 A 6–12).

[31] *idem homo quasi scholasticus et eruditus admirationi habetur* (M. Brennan, „Materials for the Biography of Johannes Scottus Eriugena," *Studi Medievali*, 3a serie, 27 [1986], 428 = PL 119, 103 A 6–8).

[32] *Iohannis Scotti, qui ea tempestate per Gallias sapientiae diffundebat radios* (*De gestis episcoporum Autissiodorensium*; in Brennan, „Materials," 432 = MGH Scriptores 13, 399).

[33] Kérdés, hogy e korabeli szövegekben említett *Johannes medicus* vajon azonos-e Eriugenával, vö. *Testimonia* 1–4 in Brennan, „Materials," 416–421. Az azonosság mellett érvel J. J. Contreni, „The Study and Practice of Medicine in Northern France during the Reign of Charles the Bald," *Studies in Medieval Culture* VI-VII (1974), 43–54.

[34] *Joannem innuo Scotigenam, virum quem auditu comperi per omnia sanctum* (Brennan, „Materials," 431 = PL 122, 1027 5–6).

[35] *Annales Bertiniani* (MGH Scriptores 1: „Annales et chronica aevi Carolini," 419–515).

[36] MGH Scriptores 15/2, 1294–1295. Ugyanez az évkönyv a 954-es évnél feljegyez egy pusztító magyar betörést is… (*gens Hungarorum propter peccata nostra a suis est finibus egressa et nostras deveniens in partes multa nobis intulit mala*; ibid.).

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 14 2015.01.16. 10:41:16

ködött tanítómesterként és tudósként a IX. század harmadik negyedében, s hogy rövidebb-hosszabb ideig más szellemi központokban (Reims, Soissons, Laon) is megjelent, az ott dolgozó *magister*ekkel széles körű kapcsolatokat ápolt.[37] (Az újabb kutatások fényében nem valószínű, hogy a laoni katedrális iskolájának tanítómestere lett volna.[38]) A politikai és szellemi központként egyaránt működő palota *magister*eként nemesifjakat és egyházi szolgálatra készülő fiatalokat is kellett tanítania,[39] bár a király más feladatokkal – mint például Ál-Areopagita Szt. Dénes műveinek latinra fordításával – is megbízta (J. Marenbon valószínűsíti, hogy szerzőnknek tudományos feladatai ellátásához több írnok is rendelkezésére állt[40]). A királyi palota oktatási-nevelési funkcióját érzékletesen írják le különböző korabeli dokumentumok, így például az Auxerre-i Heiric által Kopasz Károlyhoz címzett ajánlás Szt. Germanus *vitá*jának bevezetőjében,[41] *Az auxerre-i püspökök krónikájá*nak Herifridus nemesifjúval kapcsolatos részlete,[42] és Radbod utrechti püspök *vitá*jának 1. fejezete.[43] E forrásokból látható, hogy Károly palotája a király tudós híre és tudományokat pártfogoló habitusa miatt kifejezetten kedvelt 'képzési hely'-ként működött, ahol előkelő származású ifjak nem kis számban tanulták a hét szabad művészetet egy (vagy időnként több), tudása miatt tisztelt mester vezetése alatt. *Magister* és *discipulus* között a hosszú tanulmányok során szoros baráti kapcsolat alakulhatott ki – ez tükröződhet a *Periphyseon* mester és tanítvány párbeszédeként való megformálásában is. *Az auxerre-i püspökök krónikája* révén Eriugena tanítványai közül név szerint is ismerjük Wibaldot, Auxerre későbbi püspökét.[44]

37 R. McKitterick, „The Palace School of Charles the Bald," in ead., *The Frankish Kings and Culture in the Early Middle Ages*, Aldershot: Variorum, 1995, 326–339; valamint J. J. Contreni, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930 – Its Manuscripts and Masters*, München: Arbeo-Gesellschaft, 1978, Chapter Seven: „John Scottus and the Irish 'Colony' at Laon," 81–94.

38 Az ellenkező – klasszikus – nézetet képviseli Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 66. Ezzel szemben Eriugena laoni működése ellen meggyőzően érvel McKitterick, „The Palace School of Charles the Bald," *passim*; valamint Contreni, *The Cathedral School of Laon*, 83–87.

39 McKitterick, „The Palace School of Charles the Bald," 329.

40 Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, 97–98.

41 MGH Poetae 3, 429: *ita, ut merito vocitetur scola palatium, cuius apex non minus scolaribus quam militaribus consuescit cotidie disciplinis* (vö. McKitterick, „The Palace School of Charles the Bald," 326).

42 MGH Scriptores 13, 400: *regie dignitatis aulam totius sapientiae gymnasium mirareris existere. Ad hunc locum quique nobiles et regni optimates discendi gratia humani et ecclesisatici habitus soboles destinabant* (vö. McKitterick, „The Palace School of Charles the Bald," 329).

43 MGH Scriptores 15/1, 569: *Radbodus… Karoli regis Francorum… adiit palatium, non palatini honoris avidus, sed quia tunc temporis infra domesticos praefati regis parietes insigne septiformis philosophiae viguit exercitium. Huius gymnasii curam Manno philosophus freno sapientiae regebat, cui sanctus puer litterarum pollens studio sagaciter adherebat*. Ld. még Godescalcus versét Corbie-i Ratramnushoz, mely szerint a *magister*ek közül sokan tartózkodnak a királyi palotában: *Denique sunt multi Domino donante magistri / Hac regione siti ingenio locuplete beati / Unde palatina plerique morantur in aula* (*Carmen ad Rathramnum* [„Septeno Augustas decimo…"], 849; MGH Poetae 3, 736, linn. 107–109; vö. McKitterick, „The Palace School of Charles the Bald," 329).

44 *Wibaldus… a primo aetatis tyrocinio spiritualibus inbuitur disciplinis, liberalium artium studiis adprime instructus, Iohannis Scotti, qui ea tempestate per Gallias sapientie diffundebat radios, factus pedissequus, cuius*

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 15 2015.01.16. 10:41:16

A kontinensre, Kopasz Károly birodalmába nagy számban érkező ír honfitársainak kisebb csoportjait Eriugena minden bizonnyal ír nyelven is tanította, mint erről szerzőnk óír nyelvű biblikus glosszái tanúskodnak (ld. lentebb).[45] 'Ír János' egy latin disztichonja pedig arra utal, hogy e honfitársi tanár-diák kapcsolat időnként vidám, sőt, bohém is tudott lenni.[46]

Eriugena sokat tárgyalt (és vitatott színvonalú) görögtudásával külön is kell foglalkoznunk. Kétségtelen, hogy Kopasz Károly idejében és királyságában, tehát a IX. század végi Nyugaton Johannes Scottus olvasott – sőt, verselt! – legjobban ezen a nyelven. M. W. Herren szerint „Eriugena volt a görög tanulmányok Karoling-kori megújulásának fő motorja, akinek képessége a görög források önálló feldolgozására újra kapcsolatba hozta a Nyugatot a görög teológia és filozófia gazdagságának egy részével."[47] Tény ugyanakkor, hogy görögből készült műfordításai mai mércével mérve pontatlanok vagy hibásak. Ezt különösen két körülmény magyarázza: a korabeli görög kéziratok sajátos kivitelezése (ld. lentebb) és a tanulási segédletek (szótárak, nyelvtanok és nyelvkönyvek) hiánya vagy gyenge minősége. Elsősorban A. C. Dionisotti kutatásai nyomán vált világossá, hogy a klasszikus görög nyelven tanulni vágyók – képzett görög anyanyelvű tanár hiányában – milyen siralmas helyzetben voltak a IX. századi Karoling királyságokban.[48] Az ekkor rendelkezésre álló görög szótárak, glosszáriumok, nyelvtanok és nyelvkönyvek túlnyomó része ugyanis nem a kezdő görögösök, hanem a latinul tanulni akaró görögök számára íródott több évszázaddal korábban, és a mai alkalmazott nyelvészeti és didaktikai elvárásokkal és normákkal köszönő viszonyban sem volt. E nyelvtanulási segédkönyvek, valamint kétnyelvű – különösen biblikus – szövegek és patrisztikus kommentárok tanulmányozása révén ugyanakkor legalábbis nem volt teljesen lehetetlen az önálló olvasás szintjén megtanulni görögül. Szerzőnk fordításai ilyen körülmények között tehát egészen más színben tűnnek fel: különleges szellemi képességekről tanúskodnak.[49]

A későbbiekben, szerzőnk ismeretlen időpontban bekövetkezett halála után keletkezett másodlagos források nagy számban tanúsítják, hogy már a X. századtól kezdve fokozatosan kialakul egy Eriugena-legenda, melynek különböző változatai szerint Johannes előbb Athénba utazott, majd Angliába, ahol Alfréd király tanítómestere volt, mártírhalált halt, és boldoggá avatták. E – gyakorta kronológiai-

discipulatui longo inherens tempore, divina simul et humana prospicere, prospera aeque et sinistra aequali lance didicit ponderare. Dehinc juventutis solidum robur adeptus, ad aulam introductus est regiam… (MGH Scriptores 13, 399; vö. Contreni, *The Cathedral School of Laon*, 87.

45 Contreni, *The Cathedral School of Laon*, 93.

46 *Bacchus abest siccis Scottorum faucibus estu* [aestu] / *Et uentres nostros morbida replet aqua* (*Bor nem hűti az ír gégék sivatagját, / poshadt már az a víz, mely megtölti hasunk*; ford.: Imregh Monika); 19. költemény; Herren, ed., *Eriugenae Carmina*, 104; vö. Contreni, *The Cathedral School of Laon*, 93).

47 Herren, ed., *Eriugenae Carmina*, 10. Eriugena e téren való jelentőségét hangsúlyozza P. Riché is: „Le grec dans les centres de culture d'Occident," in Herren, ed., *The Sacred Nectar of the Greeks*, 153–154.

48 A. C. Dionisotti, „Greek Grammars and Dictionaries in Carolingian Europe," in Herren, ed., *The Sacred Nectar of the Greeks*, 1–56.

49 Ibid., 4–5 és 26.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 16 2015.01.16. 10:41:16

lag lehetetlen mozzanatokat tartalmazó – mondakör meghatározó elemei továbbá Eriugena mesés bölcsessége és a predestináció-vita kapcsán szerzett eretnekgyanús híre.[50] Ír *magister*ünk életéről és gondolkodásáról azonban legtöbbet a művei mondanak, melyek ismertetésére most térünk rá.

III. *Eriugena művei*. Johannes Scottus életműve terjedelmes és még nem teljesen tisztázott körvonalú – műveinek nincs két azonos listája a szakirodalomban, számos kisebb jelentőségű mű (különösen egyes glosszák és kommentárok) szerzősége változatlanul vitatott. Az életmű öt nagyobb műfaji csoportra osztható: önálló művek; műfordítások; kommentárok; költemények; levelezés.[51]

A) Önálló értekezések és szentbeszédek

1. *De divina praedestinatione liber* (*Az isteni eleve elrendelésről*, 850–851).[52] Eriugena első filozófiai-teológiai műve, melyet a IX. századi nagy predestináció-vita részeként,[53] Hincmar reimsi érsek és Pardulus laoni püspök kérésére, Kopasz Károly tudtával írt.[54] A felkérés tárgya az volt, hogy Eriugena cáfolja meg a Godescalcus – más írásmód szerint Gottschalk – által 848-ban megfogalmazott kettős predestináció (*gemina praedestinatio*) tanát, mely szerint „az eleve elrendelés kettős: vagy a kiválasztottaké megpihenésre, vagy a rosszaké a halálra."[55] Az ír *magister* cáfolata a nem létező megismerhetetlenségére való hivatkozással tagadja, hogy Isten előre tud a bűnről és a büntetésről, hiszen ezek bizonyos értelemben nem léteznek (*ea quae non sunt nec a deo sciri nec praesciri posse*),[56] s ezért elveti a bűnösök predestinációját. Álláspontja szerint az isteni szubsztancia egysége (*unitas diuinae substantiae*) miatt az eleve elrendelés csak egyszeres lehet, és csak az üdvösségre kiválasztottakra vonatkozhat. Eriugena számos morálteológiai következtetése azonban túl messzire megy, vagy nem elég pontosan meghatározott, és kiváltja több egyházi vezető – így

50 Ld. *Testimonia* 14–37 in Brennan, „Materials for the Biography of Eriugena," 433–460.

51 Eriugena műveinek különböző listáit ld. I. P. Sheldon-Williams, „A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena," *The Journal of Ecclesiastical History*, X/2 (October 1959), 198–224; Contreni–Ó Néill, edd., „Introduction," in iid., edd., *Glossae divinae historiae*, 74–75; valamint M. W. Herren, ed., *Iohannis Scotti Eriugenae Carmina*, Dublin: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1993, 5–10. Ld. továbbá I. P. Sheldon-Williams, „A List of the Works doubtfully or wrongly attributed to Johannes Scottus Eriugena," *The Journal of Ecclesiastical History*, XV/1 (April 1969), 76–98.

52 Kritikai kiadása: Madec, G., ed., *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber,* Turnholti: Brepols, 1978. (CC CM 50)

53 A IX. századi predestináció-vitát részletesen ismerteti É. Amann, *L'époque carolingienne*, Paris: Bloud et Gay, 1937, „La controverse prédestinatienne" c. fejezet, 320–344.

54 Madec, ed., *De divina praedestinatione*, [Praefatio], 3.

55 *…gemina est praedestinatio siue electorum ad requiem siue reproborum ad mortem* (Fr. 15, melyet Reimsi Hincmar *Liber de praedestinatione Dei et libero arbitrio* c. műve őrzött meg számunkra; in C. Lambot, ed., *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain: „Spicilegium Sacrum Lovaniense" Bureaux, 1945, 38). Godescalcus ugyanezt a – mindent előre tudás isteni attribútumára alapozott – tézist fejti ki két *Confessiő*jában is (ld. ibid., 53 és 55–56).

56 [Praefatio], in Madec, ed., *De divina praedestinatione*, 4.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 17 2015.01.16. 10:41:16

például Florus diakónus és Prudentius püspök – szigorúan elítélő állásfoglalásait,[57] a 855 januárjában összehívott valence-i és a 859 májusában összeült langres-i zsinat pedig kemény szavakkal veti el az Eriugena művéből kiemelt 19 tételt.[58] A szerző a botrány ellenére sem veszíti el a király jóindulatát, de műve évszázadokra feledésbe merül – egyetlen (párizsi) kéziratban maradt fenn napjainkig.

2. *Periphyseon* 1–5. (*A természetekről*, 864–866). A filozófiai főmű, melynek hagyományos, de téves címe: *De divisione naturae* (*A természet felosztásáról*). Részletesebb ismertetése a III-IV. pontban.

3. *Homilia in prologum sancti Evangelii secundum Joannem* (*Szentbeszéd a János-evangélium prológusáról*, 870–872),[59] melyet a szakirodalom az *incipit* alapján gyakran *Vox spiritualis aquilae* cím alatt idéz. 23 fejezetből álló homília, amely lényegileg mondatról mondatra haladó, értekezésszerű filozófiai meditáció Jn 1, 1-14-ről. A gondolatmenet János apostol laudációjával kezdődik, aki a létezőt és a gondolkodást meghaladva emelkedett fel az isteni 'lényegfelettiség' (*superessentialitas*) szemléletéhez, s akit a szerző időnként a szövegből kiszólva meg is szólít. A János-evangélium prológusa alkalmat ad Eriugenának a létfogalom sajátos, a *Perphyseon*ból már ismert értelmezésére, továbbá Atya és Fiú viszonyának részletes tárgyalására is. Krisztológiai szempontból érdekes a teremtés itt vázolt elmélete is, mely szerint az Igében időfeletti, örökkévaló módon eleve létezik a teljes valóság. E filozofikus meditáció vagy értelmezés, mely nélkülözi a hagyományos szentbeszéd formai elemeit, az isteni dicsőség tárgyalásával ér véget.

4. *Tractatus de visione Dei*. A szakirodalom e címen említi azt a szöveget, melyet az észak-franciaországi Clairmarais ciszterci apátság könyvtárának egyik kódexe tartalmazott a könyvtár XIII-XIV. századi katalógusa szerint. A katalógus a *Joannes Scotus de visione Dei* cím alatt tünteti fel a szöveget.[60] A XVII. századi tudós szerzetes, J. Mabillon OSB még látta a művet, melynek *incipit*je *Omnes sensus corporei ex coniunctione nascuntur animae et corporis…* volt.[61] A kódex az apátság könyveinek

[57] Ld. Florus, *Adversus Joannis Scoti Erigenae erroneas definitiones liber* (PL 119, 101 B 1-250 A 13); valamint Prudentius igen terjedelmes vitairatát *De praedestinatione contra Joannem Scotum cognomento Eriugenam* (PL 115, 1009 C 1–1366 A 13) címen, melynek végső *Recapitulatió*ja több tucat, részben valóban szerencsétlen megfogalmazású eriugenai tételt vet el. Kopasz Károlyhoz írott levelében maga az Eriugenát felkérő Hincmar is elítélően nyilatkozik a műről (PL 125, 56 A 5-10.)

[58] Az elítélő kánonok szövegét ld. J.-D. Mansi, *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio*, vol. 15 (855–868), Venetiis: A. Zatta, 1770, „Concilium Valentinum III," IV. kánon, col. 5; és uo., „Decreta seu canones synodi Lingonensis," IV. kánon, col. 538.

[59] A PL 122, 283 A 9-10 alapján elterjedt szerkesztői cím. A kritikai kiadás szerkesztője, É. Jeauneau az *Omelia Iohannis Scoti translatoris Ierarchiae Dionisii* címet fogadja el szerzői címnek (vö. É. Jeauneau, ed., *Jean Scot, Homélie sur le prologue de Jean*, Paris: CERF, 1969, 200).

[60] Ld. az apátsági könyvtár középkori katalógusának 1751-es másolatát: H. de Laplane, „Catalogue inédit de l'ancienne bibliothèque de l'abbaye de Clairmarais," *Bulletin historique trimestriel de la Société des antiquaires de la Morinie* 1 (1853–1854), 216–226, ezen belül 223. A katalógus javított átiratát közli ugyanő, *L'Abbaye de Clairmarais, d'après ses archives*, Saint-Omer: Fleury-Lemaire, 1863, ld. különösen 260 (Mémoires publiées par la Société des Antiquaires de la Morinie).

[61] J. Mabillon, ed., *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti in saeculorum classes distributa*. Saeculum

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 18 2015.01.16. 10:41:16

– Saint-Omer város könyvtárába került – maradékát számba vevő, XIX. századi katalógusban már nem szerepel.[62] Minden valószínűség szerint megsemmisült a francia forradalom alatt a szerzetesrendek 1791-es feloszlatását és a kolostorok kifosztását követő káoszban. A szöveg címében szereplő 'Joannes Scotus' név sok szerzőre utalhat ugyan, a szakirodalom álláspontja szerint azonban a *Periphyseon* 2 egyik passzusa – *exterior* [*sensus*] *coniunctio quaedam est animae et corporis*[63] – alapján Eriugenára kell gondolnunk.[64]

B) Klasszikus filozófiai-teológiai művek fordítása görögből latinra

5. A teljes *Corpus Dionysiacum* fordítása (860–864), majd e fordítás revíziója (865–875).[65] Ál-Areopagita Szt. Dénes négy értekezésének és tíz teológiai levelének *scriptio continuá*val (a szóközök jelölése nélkül), unciális írással (sajátos stílusú nagybetűkkel) írt kéziratát Dadogó Mihály bizánci császár 827-ben küldte ajándékba Jámbor Lajos frank királynak, egyben római császárnak. A szöveget először Hilduin, Saint-Denis apátja, majd – Kopasz Károly kérésére – Eriugena fordította latinra.[66] Fordítása minőségben messze felette áll Hilduinénak, mégis javításra szorult, mert első kidolgozásának szintaxisa és fogalmazása helyenként az érthetetlenségig szorosan követte a görög eredetit. A javított fordítást azután Anastasius Bibliothecarius, a római egyház főlevéltárosa korrigálta és magyarázta,[67] és századokkal később Szent-Viktori Hugó (†1141) is használta és idézte a Dénes értekezé-

quartum, quod est ab anno Christi DCCC ad DCCCC. Pars secunda. Venetiis: Coleti & Bettinelli, 1738, Praefationis pars secunda, xlvi, ˙ 135: *Librum de visione Dei ego deprehendi in ms. codice Claromariscensi prope Audomaropolim, cum hoc titulo et initio: Tractatus Johannis Scotti de visione Dei. Omnes sensus corporei ex coniunctione nascuntur animae et corporis etc.*

62 *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Tome III: Manuscrits de la Bibliothèque de Saint-Omer etc., Paris: Imprimerie Impériale, 1861.

63 *Periphyseon* II. [*28.*]: PL 122, 569 A 6-10; és Jeauneau, É. A., ed., *Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon*. Liber secundus. Turnholti: Brepols, 1997, 59–60.

64 Cappuyns, *Jean Scot Érigène,* 98; és Sheldon-Williams, „Bibliography," 221.

65 A görög eredetivel együtt Hilduin apát, Eriugena és mások fordítását is tartalmazza a P. Chevallier szerkesztette szinoptikus kötet: *Dionysiaca*. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopage… Tomes I-II. Bruges: Desclée de Brouwer & Cie. Éditions, s. d. [1937]; ld. még PL 122, 1029-1194.

66 A kódex leírását ld. H. Omont, „Le manuscrit des oeuvres de saint Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827," *Revue des études grecques*, XVII (1904), 230–236.

67 Ld. erről Anastasius Bibliothecarius 875 áprilisában Kopasz Károlyhoz írott levelét (PL 122, 1025-1030). A kiváló görög filológus, Anastasius egyfelől csodálkozását fejezi ki, hogy a számára csak hallomásból ismert *vir barbarus*, az „ír születésű János" a Szentlélek segítségével meg tudta érteni Dénes rendkívül nehéz szövegét, másfelől szóvá teszi, hogy a fordítás – túlságos szöveghűsége miatt – maga is értelmezésre szorul. Az eszmetörténeti szempontból igen fontos levél következő szakasza arról számol be, hogy Anastasius támpontot keresvén Dénes műveinek értelmezéséhez megszerezte és lefordította a Scythopolisi János, illetve Hitvalló Maximos által írott magyarázatokat, és a saját megjegyzéseivel kiegészítve beillesztette őket Eriugena fordításába. E nagy jelentőségű szöveget, mely támpontul szolgál a *Corpus Dionysiacum*hoz írott görög kommentár szerzőinek azonosításához, Beate R. Suchla nemrég megtalálta (vö. B. R. Suchla, ed., *Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum* De divinis nominibus *cum additamentis interpretum aliorum*. Berlin–Boston: Gruyter, 2011, 21).

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 19 2015.01.16. 10:41:17

séhez (*A mennyei hierarchiáról*) írott kommentárjában – így alakult ki a latin *Corpus Areopagiticum*.[68]

6. Hitvalló Szt. Maximos (†662) *János-Ambiguá*jának (*Ambigua ad Johannem*) fordítása latinra (862–864).[69] A nagy bizánci misztikus e műve Nazianzoszi Szt. Gergely 66 nehezen értelmezhető passzusához írott magyarázat. E fontos és terjedelmes művet Eriugena szintén Kopasz Károly kérésére fordította latinra. Az amúgy is igen nehéz szintaxisú szöveg az ír *magister*től megszokott tömörség és a – görög kézirat minőségéből fakadó – téves értelmezések folytán nem könnyen érthető ugyan, de Maximos misztikus teológiája és antropológiája ettől függetlenül nagy mértékben befolyásolta Eriugena filozófiáját, amint ezt a *Periphyseon* I is lépten-nyomon tanúsítja. A fordítást bevezető ajánlás is rámutat a feladat nehézségére (*difficillimus labor*), amelyet Eriugena – mint mondja – azért vitt mégis végig, mert Maximos magyarázataiban komoly segítséget talált Ál-Areopagita Dénes kijelentéseinek megértéséhez. E bevezető tehát elsősorban Dénes interpretálásában látja Maximos jelentőségét.

7. Hitvalló Szt. Maximos *Quaestiones ad Thalassium* (*Válasz Thalassios apát kérdéseire*) c. művének fordítása (864–866).[70] Eriugena egyidejűleg dolgozott a *Periphyseon*on és a bizánci vértanú atya e második legfontosabb művének fordításán, amelynek két fennmaradt kéziratát az 1960-as évek elején fedezte fel P. Meyvaert.[71] Maximos e műve – mint az *Ambigua* is – hermeneutikai jellegű: 64 homályos bibliai szöveghely, valamint egy morálteológiai kérdés megvilágítása a szerző barátja, Thalassios apát által küldött problémalista alapján (részben Maximostól, részben Eriugenától származó *scholion*okkal kiegészítve). A *Quaestiones* e latin fordítása egyben a mű legrégebbi – bár közvetett hagyományozású – szövegét is adja, mert a ránk maradt eredeti görög kéziratok mind későbbiek. A görög szintaxist szorosan követő fordítás minőségét a görög filológia korabeli, nyugat-európai állapotához kell mérni: a téves értelmezések nem kis részét – mint Eriugena más fordításaiban is – az magyarázza, hogy a fordító minden valószínűség szerint *scriptio continuá*val, azaz

68 *A mennyei hierarchiáról* c. mű Eriugenára gyakorolt hatásáról ld. P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York–Oxford: Oxford University Press, 1993, 77–83. A Szent-Viktori Hugó által Eriugena Dénes-fordításához írt kommentárt ld. PL 125, 923 A 9-1154 C 10. A tíz könyvből álló kommentár a második könyvtől kezdve először mindig idézi Eriugena javított fordítását, majd magyarázza azt (*expositio*).

69 Kritikai kiadása: É. Jeauneau, ed., *Maximi Confessoris Ambigua ad Johannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem*, Turnhout: Brepols–Leuven: University Press, 1988 (CC SG 18).

70 A fordítás kritikai kiadása és egyben *editio princeps*e: C. Laga–C. Steel, edd., Maximus Confessor, *Iohannes Scotus Eriugena, Quaestiones ad Thalassium I*, Quaestiones I-LV una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae, Turnhout: Brepols, 1980 (CC SG 7); és iid., edd., *Maximus Confessor, Iohannes Scotus Eriugena, Quaestiones ad Thalassium II*, Quaestiones LVI-LXV una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae, Turnhout: Brepols, 1990 (CC SG 22).

71 Ld. P. Meyvaert, „Eriugena's Translation of the *Ad Thalassium* of Maximus: Preliminaries to an Edition of this Work," in J. J. O'Meara–L. Bieler, edd., *The Mind of Eriugena*, Dublin: Irish University Press, 1973, 78–88.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 20 2015.01.16. 10:41:17

folyamatos (szóköz nélkül) írással készült unciális görög kéziratot használt. Az unciális írás szépen írott, gömbölyded betűi jól olvashatóak ugyan, de a hangsúlyt és a hehezeteket általában nem jelölték. A 64 magyarázott passzus között egyaránt vannak ó- és újszövetségiek, a morálteológiai kérdésfelvetés pedig (mellyel Maximos a *prooimion*ban, a mű bevezetőjében is foglalkozik) a fájdalom, gyönyör, vágy és félelem szerepére, Maximos szerzetesi etikájának kedvenc témáira irányul.

8. Nüsszai Szt. Gergely (†395 körül) *De hominis opificio* (*Az ember teremtéséről*) c. művének fordítása *De imagine* cím alatt (862–864).[72] Eriugena a *Periphyseon*ban – különösen annak antropológiai témájú IV. könyvében – összesen 23-szor idézi szó szerint a kappadókiai atya e fontos művét, leggyakrabban annak lélekfilozófiai tárgyú 15–18. fejezeteit, és a feltámadással kapcsolatos 27. fejezetét. Az ír *magister* a teljes művet lefordította latinra.

9. Epiphanios (†403) *Ancoratus* c. művének hosszabb részletei bukkannak fel *Liber de fide* cím alatt a *Periphyseon* 2, 4 és 5 egyes részeiben.[73] A részletek arra engednek következtetni, hogy Eriugenának rendelkezésére állt a teljes mű fordítása, bár a fordítás további részei nem maradtak fenn. A szakirodalom valószínűnek tartja, hogy a fordító maga Eriugena volt.[74]

C) Kommentárok, jegyzetek, glosszák

10. *Glossae diuinae historiae* (830–850).[75] A nagyjából 5 fólió-oldal terjedelmű latin és óír nyelvű, helyenként görög szavakat is használó ótestamentumi glosszákat, szómagyarázatokat csak körülbelül egy évszázada tulajdonítják feltételesen Eriugenának, és csak szűk két évtizede tekintik bizonyítottnak a szerzőségét. A kézirat célja a biblikus tanulmányok elősegítése a ritkább latin szavak és a görög vagy héber eredetű kifejezések tömör magyarázata révén. A két-három szóból vagy legfeljebb két-három mondatból álló magyarázatok gyakran tartalmaznak óír segítő szavakat. A mű Contreni–Ó Néill szerint a Karoling pedagógiai program részét képezte,[76] az óír magyarázatok pedig minden valószínűség szerint arra utalnak, hogy Eriugena a kontinensen is tanította ír honfitársait bibliatudományra.

11. *In Priscianum* (850-es évek). Nyelvtani-filozófiai glosszák Priscianus (500 körül) *Institutiones grammaticae* c. műve 1. könyvének 1. fejezetéhez (*De uoce*). Eriugena szerzősége nem teljesen bizonyított, csupán valószínű. A szövegből egyelőre csak a három oldalas *accessus* (bevezetés) jelent meg, mely a 7 περιοχή (*circumstantia*, körülmény) retorikai eszközének alkalmazásával vezeti be magát a kommentárt.[77]

[72] Kiadása: M. Cappuyns, ed., „Le *De imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène," *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, tome XXXII, 1965 Juillet-Décembre, 205–262.

[73] Ld. különösen *Periphyseon* IV., PL 122, 741 C 11-742 C 12 és 745 A 13-746 C 8; *Periphyseon* V., PL 122, 899 C 14-900 C 8; és sok más helyen.

[74] Contreni–Ó Néill, edd., *Glossae divinae historiae*, 75, 273. lj.; és Sheldon-Williams, „Bibliography," 198 és 206.

[75] A teljes szöveg kritikai kiadása: Contreni–Ó Néill, edd., *Glossae divinae historiae*.

[76] Ibid., 72.

[77] Ld. Dutton, P. E.–Luhtala, A., „Eriugena in Priscianum," *Mediaeval Studies* 56 (1994), 153–163.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 21 2015.01.16. 10:41:17

12. *Annotationes in Marcianum* (*Jegyzetek Martianus Capellához*, 840-es évek vagy 859–860). Martianus Capella (V. század) *De nuptiis Philologiae et Mercurii* c. művéhez írott nagyszabású kommentár, mely egyetlen párizsi kéziratban maradt fenn.[78] Felépítése hagyományos: minden bejegyzés *lémmá*ra (magyarázandó kifejezésre) és magyarázatra tagolódik. A kommentár sajátossága, hogy Eriugena saját filozófiai gondolatait is beleszövi különösen az első két könyv magyarázataiba. Ilyen – a *Periphyseon*ból is ismert – motívum a filozófia és a racionalitás dicsérete (57, 15: csak a filozófia útján lehet az égbe jutni; 17, 5: az értelem tesz erényessé; 17, 12: a bölcsesség tanulmányozása teszi halhatatlanná a lelket).[79] Szerzőnk – a *De praedestinationé*ban mondottakhoz hasonlóan – hangsúlyozza az akarat szabadságát (*liberum arbitrium*: 8, 1) is.[80] Tudománytörténeti szempontból igen jelentős ama, a platonikusoknak tulajdonított kozmológiai álláspont ismertetése, mely szerint a Merkúr, Vénusz, Mars és Jupiter nem a Föld, hanem a Nap körül keringenek (tehát csak a Hold, a Nap és a Saturnus kering a Föld körül: 13, 23).[81] E geo-heliocentrikus álláspontal talán maga Eriugena is szimpatizál, hisz ez megelőlegezi saját hasonló állásfoglalását a *Periphyseon* 3., kozmológiai és részben csillagászati könyvében.[82] Szerzőnk elfogadja továbbá az antipódusok létezését is (tehát a Földet gömb alakúnak gondolja: 298, 21 és 23).[83] Az egyedi emberi lélek és – a *Periphyseon* 1-ben is említett – világlélek (*generalis mundi anima*) viszonyát pedig a IV. századi Calcidius *Timaios*-kommentárja alapján magyarázza (490, 15).[84]

13. *Expositiones in Ierarchiam coelestem* (865–870).[85] Ál-Areopagita Szent Dénes *A mennyei hierarchiáról* c. művéhez írott, mondatról mondatra haladó, bő 200 oldalas kommentár. Eriugena a *Corpus Dionysiacum* négy értekezéséből csupán ezt az egyet magyarázta – a H. J. Floss által neki tulajdonított két másik Dénes-kommentárt (*Expositiones super Ierarchiam ecclesiasticam* és *Expositiones seu glossae in Mysticam theologiam*)[86] nem ő írta.[87] *A mennyei hierarchiáról* kommentárja mondatonként vagy tagmondatonként idézi a latin szöveget (*lémma*) Eriugena első, korrigálatlan fordí-

78 Kritikai kiadása: C. E. Lutz, ed., *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, Cambridge (Massachusetts): The Mediaeval Academy of America, 1939. A kommentár kéziratáról ld. a bevezető xii. oldalát.

79 Ibid., xvi-xvii; 27; 64. – A *lémmá*k számozása A. Dick Martianus Capella-kiadásának oldal- és sorszáma alapján (Leipzig: Teubner, 1925).

80 Lutz, ed., *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, xvii és 12.

81 Ibid., xviii-xix és 22.

82 Ld. PL 122, 698 A 9-13 és 721 B 13-C 2; vö. Lutz, ed., *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, xviii, 8. lj.

83 Lutz, ed., *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, xix-xx és 143.

84 Ibid., xxii, 1. és 2. lj., valamint 202. A világlelket Eriugena említi még az *Annotationes* 7, 10-ben is (ibid., 10), a *Periphyseon* 1-ben pedig a [*31.*] pont alatt (PL 122, 476 C 6-14 = Jeauneau, ed., *Periphyseon* I, 49–50).

85 Kritikai kiadása: J. Barbet, ed., *Iohannis Scoti Eriugenae Expositiones in Ierarchiam coelestem*, Turnholti: Brepols, 1975 (CC CM 31). Vö. Rorem, P., *Eriugena's Commentary on the Dionysian* Celestial Hierarchy, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005.

86 PL 122, 265 D 1-268 C 2, illetve 267 D 1-284 A 5.

87 A téves tulajdonítás történetét ld. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 217. Vö. még G. Théry, „L'inauthenticité

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 22 2015.01.16. 10:41:17

tásából (melyet a kommentár ilyen módon megőrzött), majd hosszasan és értően magyarázza azt.[88] A részletes, filozófiailag elmélyült magyarázatokban Eriugena mintegy belehelyezkedik Dénes teológiájába, melyben termékeny módon ötvöződik a kereszténység és az Egy újplatonikus – végső soron proklosi – ontológiája. A kommentár (mely a *Periphyseon*nal nagyjából egyszerre íródott) kitér a görög szöveg szintaxisára, és időnként expliciten tárgyalja Eriugena saját fordítási módszerét, görög szövegértelmezését is.

14. *Commentarius in Euangelium Johannis* (*Kommentár János evangéliumához*, 870-es évek).[89] Körülbelül százötven éve tulajdonítják az egyetlen fennmaradt, az elején csonkolódott (s emiatt szerző és cím nélküli) kézirat szerzőségét Eriugenának. A laoni katedrális könyvtárában őrzött mű feltehetőleg a szerző saját példánya volt.[90] A kommentár nem terjed ki az evangélium teljes szövegére, csak a következő szakaszokat magyarázza: Jn 1, 11-29; 3, 1-4, 28a; és 6, 5-14.[91] A befejezetlenség oka talán Eriugena halála lehetett.[92] A szöveg a műfaj hagyományainak megfelelően épül fel: az idézett (tag)mondatot, a *lémmá*t mindig követi a rá vonatkozó bőséges, nem ritkán 2–3 oldalas magyarázat. Ezt egészítik ki fajsúlyos teológiai és filozófiai kitérők,[93] melyek némelyike a *Periphyseon*ból is ismert témát tárgyal. E kiegészítések közül kiemelhető az eredendő bűn sajátos elmélete (I, xxx, 13–17. sor és xxxi, 49–56. sor),[94] az ennek kapcsán – Szt. Maximos alapján – kifejtett összefüggés Krisztus *enanthrópésis*a, emberré válása és az ember *theósis*a, megistenülése között (III, v, 21–37. sor és I, xxi, 20–30. sor),[95] valamint a *visio Dei* lehetőségét magyarázó teofánia elmélete (I, xxv, 65–99. sor és I, xxxii, 33–43. sor).[96] Visszaköszön itt a létezők és nem létezők sajátosan eriugenai megkülönböztetése is (I, xxvii, 94–96. sor és III, xi, 7. sor).[97] A kommentár tematikailag nem kapcsolódik közvetlenül a szerző által ugyanezen evangéliumról írott szentbeszédhez.

15. *Defloratio de libro Ambrosii Macrobii Theodosii* (*Szemelvények A. Macrobius nyelvészeti értekezéséből*).[98] Macrobius (400 körül) római nyelvész és filozófus görög-latin

du commentaire de la *Théologie mystique* attribué à Jean Scot Érigène," *Vie spirituelle* 1923, t. VIII, Supplément, 137–153.

88 Barbet, ed., *Eriugenae Expositiones*, x.

89 Kritikai kiadása: É. Jeauneau, ed., *Jean Scot, Commentaire sur l'Évangile de Jean*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index. Paris: CERF, 1972 (SC 180).

90 Sheldon-Williams, „Bibliography," 220; és Jeauneau, ed., *Jean Scot, Commentaire*, 20, 44. lj.; és 83.

91 Ibid., 13.

92 Ibid., 20.

93 Ibid., 42.

94 Ibid., 158–160 és 174 (a szöveg könyvekre és fejezetekre való felosztása a szerkesztőtől származik); vö. ibid., 50.

95 Ibid., 224–236 és 100-102; vö. ibid., 51.

96 Ibid., 122–126 és 182; vö. ibid., 53–54.

97 Ibid. 142 és 262; vö. ibid., 18.

98 A. C. Dionisotti, „Greek Grammars and Dictionaries in Carolingian Europe," in Herren, M. W., ed., *The Sacred Nectar of the Greeks*, London: King's College, 1988, 1–56, ezen belül 19–21. és 39–40; valamint Herren, ed., *Eriugenae Carmina*, 6.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 23 2015.01.16. 10:41:17

komparatív nyelvészeti értekezésének (*De differentiis et societatibus Graeci Latinique uerbi*) szemelvényes kijegyzetelése. Mint a *Periphyseon* is tanúsítja, Eriugena sűrűn használta forrásként Macrobius fő művét, a *Saturnaliát*. Az egyetlen kéziratban fennmaradt *Defloratio* ezzel szemben pedagógiai célú jegyzet görögül tanulók számára. Nem régóta tulajdonítják Eriugenának e – nyomtatásban még meg nem jelent – kéziratot. A szakirodalom nem közli a keletkezés valószínű dátumát.

D) Költemények

16. *Carmina* (850–870). Eriugena pályafutásának elejétől végéig kiváló költő is volt, aki huszonöt mélyen vallásos, többnyire krisztológiai, illetve filozófiai tárgyú, időmértékes verset hagyott hátra.[99] Hét költeménye (11., 12b, 13–17) görög nyelvű, de a latin nyelvűekben is felbukkannak díszítésképpen görög szavak vagy kifejezések, helyenként egész sorok. A versek közül 20 önálló mű, 5 pedig előszóként szerepel Eriugena görög fordításai – a *Corpus Dionysiacum*, illetve Maximos *Ambiguá*ja – előtt. A bizonyosan autentikus versek mellett további 16 tulajdonítható nagy valószínűséggel szerzőnknek. Különösen a hosszú, filozofikus költemények olvasása győz meg afelől, hogy Eriugena a költészetet az egyik legfontosabb alkotó tevékenységének tekintette (királyi költő is volt 859-től 870-ig).[100] E versek többnyire Krisztus megváltó cselekedeteire reflektálnak (megtestesülés, kereszthalál, feltámadás),[101] de a teológiai tartalom mellett megjelenik a filozófiai is (különösen a 8. költemény bővelkedik Eriugena sajátos metafizikai fogalmaiban), a versek zárása pedig gyakran aktuálpolitikai: a király üdvéért és a birodalom békéjéért való, a történeti-politikai helyzethez illeszkedő közbenjáró imádság.[102] Történeti szempontból érdekes a verszárlatban gyakran megjelenő panasz a Kopasz Károly és testvérei között dúló háborúk miatt; valamint a – IX. század során gyakori – viking betörésekre való többszöri utalás.[103] A filozófiai tematikából említésre méltó a *theósis* maximosi elméletét felidéző 1. költemény.[104] A 21. vers érzékletes képekkel magasztalja Ál-Areopagita Szt. Dénest, a 24. pedig Hitvalló Maximos alakját rajzolja meg, és a negatív teológia feladatait részletezi.[105] A kronológiailag utolsó, 25. költemény Eriugena legkésőbbi ismert műve (*Aulae sidereae*…). E nagy összegző filozófiai-teológiai vers érdekessége az asztronómiai-asztrológiai elméletet kifejtő bevezető.[106]

99 Bevezető tanulmánnyal és részletes jegyzetekkel ellátott kritikai kiadásuk: M. W. HERREN, ed., *Johannis Scotti Eriugenae Carmina*, Dublin: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1993.

100 HERREN, ed., *Eriugenae Carmina*, 3.

101 Ld. pl. 3, 57: *ex uno ueniens mors est expulsa per unum* (ibid., 70).

102 A 4. költemény ezzel szemben Károly feleségéhez, Irmintrude királynőhöz íródott (ibid., 54–55).

103 1. vers, 55. sor; 4. vers, 47 sor; és 10. vers, 2. sor (ibid., 60, 74 és 96).

104 Ld. 28. sor: *sanguis mortales nos facit esse deos* (ibid., 58).

105 Az *on* („létező") görög terminust is alkalmazó 20. sor így fogalmaz a teológiáról: *ON quod, quod non ON, denegat omne simul* (ibid., 114).

106 Ezt az alkalmi költeményt Eriugena a Kopasz Károly által az észak-franciaországi Compiègne-ben Szűz Mária tiszteletére épített templom felszentelésére (870) írta. A verset M. W. HERREN 870-re da-

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 24 2015.01.16. 10:41:18

E) Levelezés

Eriugenától – a különböző művei elé írt ajánlólevelektől eltekintve – sajnos csupán egyetlen, bizonyos *Dominus Winibertus*hoz írott levél maradt fenn, de mint J. J. Contreni és P. P. Ó Néill megjegyzik, ez a körülmény nem jelenti azt, hogy ne lett volna kiterjedt levelezése, hiszen a korszak minden ismertebb szerzőjétől jelentős episztolárium maradt hátra (így például Alcuintól 200–300 levél).[107]

Az általánosan autentikusnak tartott művek után külön is meg kell említenünk az A. M. S. Boëthius (†524) *De consolatione philosophiae* c. műve III. könyvének 9. metrumához (*O qui perpetua mundum ratione gubernas…*) írott, nyolc hasábnyi, egyetlen anonim brüsszeli kéziratban megőrzött kommentárt (859–862; *incipit*: *Expositio rationem…*), melyet kiadója, H. Silvestre 1952-ben Eriugena műveként azonosított.[108] Az Eriugenának való tulajdonítás nagy vitát váltott ki. A kommentár ugyanis valóban egy szabadon gondolkodó és önállóan érvelő, a logikai és kozmológiai fejtegetések iránt érdeklődő, görög terminusokra és etimológiákra (*logos*, *idea*, *zinzugia*, *microcosmus*) támaszkodó, és Ágostonra előszeretettel hivatkozó szerző műve. A *Periphyseon* tematikájából is megjelenik itt az isteni mozdulatlanság tézise (*Deus vero nec loco movetur nec tempore*, 52), az Isten elméjében lévő teremtő idea (*ab illo exemplari, quod fuit in mente divina*, 54), a teremtmények tervszerű előjövetele az isteni értelemben lévő preegzisztenciából (*in ipso enim omnia vivebant antequam fierent*, 55), valamint a platonikus ihletésű világlélek-elmélet (59).[109] H. Silvestre továbbá számos helyen eléggé messzemenő szövegszerű, illetve tartalmi egyezéseket mutat ki e passzusok és a *Periphyseon* különböző részei között.[110] Ugyanakkor azonban tény, hogy egyetlen jellegzetesen eriugenai *terminus technicus* sem fordul elő e rövid szövegben. Az Eriugenának való tulajdonítást ezért (és tartalmi okokból is) végül elutasította a szakma, különösen G. d'Onofrio részletes állásfoglalása után, mely szerint az Eriugena kétségtelen hatásáról tanúskodó kommentár a szerzőnk filozófiáját jól ismerő Auxerre-i Remigius vagy egy tanítványa műve.[111]

tálja: „Eriugena's *Aulae sidereae*, the *Codex Aureus*, and the Palatine Church of St. Mary at Compiègne," *Studi Medievali* 28 (1987), 593–608.

107 A Winibertus-levelet, mely a laoni katedrális könyvtárának 24. kéziratába illesztve őrződött meg, röviden ismerteti Contreni, *The Cathedral School of Laon*, 85–86. Ld. még Contreni–Ó Néill, edd., *Glossae divinae historiae*, „Introduction," 73.

108 Silvestre, H., „Le commentaire inédit de Jean Scot Érigène au métre ix du livre iii du *De consolatione Philosophiae* de Boèce," *Revue d'histoire ecclésiastique* XLVII (1952), 44–122.

109 Hivatkozások a Silvestre-féle kiadás oldalszámaira.

110 Ezen egyezések közül kiemelkedik Krisztus – ágostoni eredetű – jellemzése a Boëthius-kommentárban a *pondus sine pondere, numerus sine numero* kifejezéssel, amely szinte ugyanígy fordul elő a *Periphyseon* 2-ben is Isten jellemzéseként (*numerus sine numero, pondus sine pondere*; PL 122, 590 B 8-9).

111 G. d'Onofrio, „Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio," *Studi medievali*, Serie terza 22 (1982), 587–693, ezen belül 598–608 és különösen 628–630; ld. még Marenbon, *Early Medieval Philosophy*, 179. I. P. Sheldon-Williams még elfogadta Eriugena szerzőségét: „A Bibliography of the Works of J. S. Eriugena," 198 és 202–203. A kora középkori Boëthius-kommentárokról összefoglalóan ld. P. Courcelle könyvét: *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, Paris: Études augustiniennes, 1967.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 25 2015.01.16. 10:41:18

M. W. Herren valószínűsíti továbbá, hogy Eriugena még öt kézirat előállításában működött közre, illetve hogy ezek szerzője részben ő maga.[112] Ezek a következők: egy, a görög nyelv tanulását elősegítő kódex; Priscianus Lydus *Solutiones ad Chosroem* c. művének fordítása; egy interlineáris (a görög szöveg sorközeibe írt) evangélium-fordítás; Boëthius *Opuscula sacra* c. műveihez írott kommentár;[113] és Vergilius *Aeneis*ének VI. énekéhez írott jegyzetek.[114] E – részben már Herren előtt is előterjeszett – tulajdonításokról szakirodalmi konszenzus még nem alakult ki, eltekintve a Boëthius-kommentártól, melyet a szakértők ma már egyértelműen elvitatnak Eriugenától, és Auxerre-i Remigiusnak tulajdonítanak.[115] A *Patrologia Latina* 122-es kötetében Eriugena neve alatt szereplő többi művet pedig a mai kutatás nem tekinti autentikusnak.[116]

IV. *A* Periphyseon *címe, keletkezése és felépítése*. Mint É. Jeauneau megállapította, a mű hagyományos címe: *De divisione naturae* (*A természet felosztásáról*) téves, ez valójában az első könyv első részének alcíme.[117] Eredeti, szerzői címe görög kifejezés: *Periphyseon* (περὶ φύσεων, *A természetekről*). Eriugena 864–866 között írta ezt a latin nyelvű, öt könyvből álló, körülbelül 600 oldalas filozófiai-teológiai művet, mely formailag dialógus Mester és Tanítvány között (a dialógusformát már Alcuin is kedvelte, és az ő körében keletkezett *Müncheni passzusok* között is találunk filozófiai beszélgetést).[118] E dialógusban a Tanítvány szerepe általában a fejtegetés dialektikus taglalására, kérdések és – időnként filozófiailag súlyos – nehézségek felvetésére korlátozódik, a végső szót mindig a Mester mondja ki.

A *Periphyseon* szövege négy különböző változatban maradt fenn, melyeket összesen három – egy rheimsi, egy bambergi és egy párizsi – kódex tartalmaz. A változatok fő oka az, hogy Eriugena folyamatosan javította – illetve javíttatta – saját művét: a szöveg egymást követő revíziós hullámok során mindig alakult, fejlődött,

[112] Herren, ed., *Eriugenae Carmina*, 6–7 és 9.

[113] E. K. Rand, *Der Kommentar des Johannes Scottus zu den* Opuscula sacra *des Boethius*, München: 1906; és d'Onofrio, „Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre." J. Marenbon elveti a tulajdonítást, vö. *Early Medieval Philosophy*, 75.

[114] J. J. Savage, „The Scholia in the Virgil of Tours, Bernensis 165," *Harvard Studies in Classical Philology* 36 (1925), 91–164.

[115] Eriugena szerzősége mellett először E. K. Rand érvelt, aki közölte a szerzőnknek tulajdonított kommentár szövegét is: *Johannes Scottus 1: Der Kommentar des Johannes Scottus zu den* Opuscula sacra *des Boethius*, München: C. H. Beck, 1906 (ezen belül a kommentár: 30–80). G. d'Onofrio („Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre," 593–598) és J. Marenbon (*Early Medieval Philosophy*, 75) azonban meggyőző érveléssel elvetik Eriugena szerzőségét, és a glosszákat Auxerre-i Remigiusnak tulajdonítják.

[116] Sheldon-Williams, „A List of the Works doubtfully or wrongly attributed to Johannes Scottus Eriugena."

[117] Ld. É. A. Jeauneau, ed., *Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon*. Liber primus, Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, MCMXCVI, 1996 (CC CM, vol. CLXI), Chapitre 1: Présentation du Periphyseon, v-xi.

[118] Ld. J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge: CUP, 1981, 154–157.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 26 2015.01.16. 10:41:18

bővült.[119] É. Jeauneau filológiai kutatásai szerint az első fázisban leírt szöveget maga a szerző is javította egy második fázisban. A harmadik fázisban idegen kéz által, de még szerzői felügyelet mellett történtek további változtatások. Mint a kéziratban árulkodó jelek tanúsítják, a 4. fázisban azután már nemcsak a szerzői szándéknak megfelelő, hanem attól független, értelemmódosító betoldások is keletkeztek idegen kéztől. A Jeauneau által kiadott, történetileg-kritikailag rekonstruált főszöveg a második fázis végeredményét mutatja; ezt tartalmazza megjelenés előtt álló fordításunk.[120]

Eriugena eredeti tervei szerint a mű négy könyvből állt volna, melyek mindegyike a 'természet' alant ismertetett négyszeres felosztásának egy-egy kategóriáját tárgyalta volna. Mint azonban Jeauneau kimutatta, a szerző menet közben öt könyvre kényszerült kibővíteni a tervet.[121] A végső kidolgozásban az egyes könyvek ennek megfelelően a következő – itt csak jelzésszerűen összefoglalt – témákat tárgyalják: az *I. könyv* (melyet a következő pontban részletesen is ismertetünk) témája a „teremtő, de nem teremtett természet," tehát Isten. A fő kérdésfelvetés itt onto-teológiai: Isten és a lét viszonyának meghatározására irányul, de a könyv fontos motívuma ehhez kapcsolódóan még a teológia mint Istenről való beszéd megfelelő módozata (állító vagy tagadó) is. A *II. könyv* a „teremtő és teremtett természet" kategóriáját tárgyalja, tehát az ún. eredendő okok elméletét, melyet röviden már az I. könyv is érint. A *III. könyv* témája a „teremtett, de nem teremtő természet," tehát az időben és térben kibontakozó világ. Eriugena e kozmológiai részt a biblikus teremtéstörténet hatnapos sémája szerint fejti ki, gyakran visszatérve még a megelőző könyv témájára is. A *IV. könyv* Eriugena filozófiai antropológiája: a főbb témák itt – Mózes I. könyvére reflektáló kommentár formájában – az ember teremtése és a bűnbeesés. Az utolsó, *V. könyv* a teremtés Istenbe való visszatérését tárgyalja. A teljes mű gondolatmenete így az Istenből való kiáradás (*processio*) – Istenbe való visszatérés (*reditus*) újplatonikus sémáját követi.

V. *A* Periphyseon *I. tartalmi ismertetése*. A *Periphyseon* I. az Alcuin (†804) körében meghonosodott módon logikai analízishoz kapcsolja az ontológiai felosztást.[122] Az [*1.*] fejezet kiindulási tétele a 'természet' (*natura*) mint legáltalánosabb jelentésű terminus felosztása létezőkre és nem létezőkre (*quae sunt et quae non sunt*).[123] Az ilyen értelemben vett 'természet'-nek a Mester fejtegetése szerint négy fajtája van: 1. teremtő, de nem teremtett (Isten); 2. teremtő és teremtett (az ún. eredendő okok); 3. nem teremtő és teremtett (a világ); 4. nem teremtő és nem teremtett (a világ az

[119] Jeauneau szerint „nem egy befejezett művel állunk szemben, hanem egy folyékony állapotú anyaggal; nem kanonikus módon rögzített és lezárt, hanem folyamatosan keletkezésben lévő szöveggel." (Jeauneau, ed., *Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon*. Liber primus, xix.)

[120] A szöveg keletkezési fázisainak rekonstrukciójáról ld. Jeauneau, ed., *Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon*. Liber primus, xix-xx

[121] Ibid., xi-xv.

[122] Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, 154–157.

[123] E híres felosztás hatása érezhető a pseudo-augustinusi *Categoriae decem*hez írott kora középkori glosszákon is, ld. ibid., 121–123 és 185–186.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 27 2015.01.16. 10:41:18

Istenbe való visszatérés, *reditus* után). Bár e második kategorizálás is a 'természet' felosztása, a létezés fogalmára támaszkodó kétszeres, illetve a teremtés fogalmára támaszkodó négyszeres felosztás egymáshoz való logikai viszonyát mégsem könnyű meghatározni. Annyi bizonyos, hogy a Mester a nem létező kategóriáját meghatározott értelemben azonosítja a teremtés-szempontú felosztás 4. kategóriájával.

Eriugena ezután tovább finomítja az első, létezőkre és nem létezőkre való felosztást, melyet a [*2–7.*] fejezetekben öt módon értelmez: 1. létezik az, ami érzékkel vagy értelemmel felfogható, és nem létezik az, ami ezeket meghaladja; 2. létező a magasabb létrend az alacsonyabbhoz képest, az alacsonyabb pedig nem létező a magasabbhoz képest; 3. létező a megvalósult világ, a még okaiban lévő világ pedig nem létező; 4. létező a tisztán értelmi természetű valóság (ideális világ), nem létező az anyagi valóság (reális világ); 5. létező a megváltott ember, nem létező a bűnbeesett ember. Látható, hogy az ötödik értelmezési módozat nem egyetemes érvényű, hanem csak a filozófiai antropológiára terjed ki. Az első, második és negyedik értelmezés relatív, aspektuális felosztást eredményez. Csak a harmadik értelmezés nevezhető szorosabb értelemben ontológiainak. Eriugena fundamentálteológiájának kiindulási kategóriája azonban mindenképp a létező fogalma, melyet az aristotelési kategóriatan keretei között való vizsgálódás után, negatív teológiai értelemben tagadni fog Istenről, de ugyanakkor állítani fogja, hogy a létező Istentől ered. Az I. könyv ezt a dialektikai programot hajtja végre számos, részletekbe menő, de filozófiailag termékeny kitérővel.

Ilyen kitérő mindjárt a [*7.*] fejezet második része is, mely a létezőkre és nem létezőkre való ötszörös felosztás harmadik értelmezése – a megvalósult, illetve a még okaiban rejlő világ megkülönböztetése – kapcsán vet fel egy problémát Szt. Ágostonra (†430) való hivatkozással. A legnagyobb latin egyházatya tanítása szerint ugyanis Isten elméje olyan, teremtő ideák tárháza, melyeket az angyalok értelmi szemlélettel szemlélhetnek, s így már a teremtés előtt megismerik a még nem létező világot. Eriugena szerint viszont csak az ideák redukált képe szemlélhető az angyali értelem számára.

Ez a diszkusszió vezet a kitérő tulajdonképpeni tárgyához, a *teofánia* elméletéhez. A teofánia a teremtmény (angyal vagy ember) felfogóképességével arányosra redukált isteni megmutatkozás, melyet a teremtmény egyfajta istenlátással vagy üdvözítő látással szemlél (*visio beatifica*, [*8.*] fejezet). Eriugena szerint az elme nemcsak az üdvösség állapotában lehet képes teofániák látására, hanem az elragadtatás (*excessus mentis*) állapotában már az evilágon is. Fontos megszorítás azonban, hogy az üdvözítő látás tárgya minden esetben csak a teofánia, nem maga az isteni lényeg közvetlenül.

A Mester ezután Hitvalló Szt. Maximos (†662) álláspontját ismerteti a teofániáról, aki szerint ennek feltétele az emberi természet *theósis*a, megistenülése. Eriugena e tan kapcsán – egy kitérő nagy ívű kitérőjeként – tárgyalja az *unio mystica* elméletét: a fénnyel átjárt levegő hasonlatát, valamint az izzó vas és a tűz órigenési és maximosi eredetű példáját. E hasonlatok teológiai jelentősége az, hogy lehetségesnek

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 28 2015.01.16. 10:41:18

mutatják az isteni és az emberi természet egy alanyban való egyesülését (pontosabban összeolvadás nélküli összekapcsolódását), de nem mutatják lehetségesnek e természetek konszubsztancialitását (azonossá válását): mindkét természet megőrzi a maga sajátos differenciáját az egyesülésben is. Bár a Mester figyelmeztetése ezek után – a [*10*.] fejezet végén – jelzi, hogy a teofánia és a misztikus unió egész tárgyalása csak kitérő volt, mégis úgy érezzük, hogy e kitérő szinte nagyobb antropológiai-teológiai jelentőségű (és ezért Eriugena számára fontosabb), mint maga az alapproblematika, melynek tárgyalását a kitérő kedvéért megszakítottuk.

A [*11*.] és [*12*.] fejezetek visszatérnek a fundamentál-teológiára, és bevezetik az I. könyv fő témáját, ami tág értelemben az Istenről való állítások lehetősége egyáltalán. Isten a teremtés-szempontú, négyszeres felosztás első kategóriájában úgy jelenik meg, mint a világ kezdete (hatóoka), médiuma (közege) és vége (céloka), aki mindent magában foglal, mindent mozgat, és minden lényeget meghatároz. Ez a megfogalmazás arra engedne következtetni, hogy Eriugena istenfogalma egyfajta szubsztanciális monizmus keretei között helyezkedik el, de az ontológiai fejtegetés későbbi részei – különösen a [*62–63*.] szakaszok – ettől eltérően fogják meghatározni Isten és a létező viszonyát.

A tételes fundamentál-teológia következő problémája ([*13*.] szakasz) lényegileg a teremtés-szempontú, négyszeres felosztás második-harmadik kategóriáinak értelmezése, illetve Istenre való alkalmazása. Miután az egész teremtés Isten megnyilatkozása, automanifesztációja, ezért e kategóriákon belül Isten ebben a meghatározott értelemben „teremtetik." E megfontolás hosszabb teremtés-teológiai fejtegetést vezet be, melynek fő tétele az, hogy Istenről a lényegi megismerhetetlensége ellenére is állíthatjuk, hogy létezik, hogy bölcs, és hogy él. A Tanítvány újabb kérdésfelvetése nyomán a fejtegetés e ponton kitérőbe bocsátkozik a szentháromság-teológia irányában. Eriugena érvelése szerint a három isteni személy csupán a 'viszony' értelmében vett *habitus* révén különíthető el az egyetlen isteni lényegben, tehát e lényegbe csak aspektuális megkülönböztetéseket visz be.

A szakasz végén a diszkusszió ismét visszakanyarodik az Istenről való beszéd alapvető problémájához. A (lényegileg változatlan) fő kérdés itt abban a konkrét formában merül fel, hogy az aristotelési kategóriák vajon állíthatóak-e tulajdonképpeni értelemben Istenről? A tárgyalás innét kezdve sokkal rendszeresebb lesz.

A [*14*.] szakasz az I. könyv egyik kitüntetett témáját, az állító és a tagadó teológia különbségét hozza válaszul az előbbi kérdésre. Eszerint – az isteni lényeg abszolút transzcendenciájából és felfoghatatlanságából fakadóan – Istenről nem állíthatóak olyan tulajdonságok, amelyeknek van ellentétük. Isten tulajdonképpeni nevei (pl. 'több mint jó') így csupán a hagyományos isteni attribútumok meghaladását fejezhetik ki. Az Istenről való beszéd egyedül helyes módozata ezért a negatív (apofatikus) teológia, szemben a pozitív (katafatikus) istentannal. A negatív és a pozitív teológia ugyanakkor azonban nem állnak szemben egymással, hanem kiegészítik egymást.

Eriugena itt szakaszok során át tételesen bizonyítja, hogy a tíz aristotelési kategória (szubsztancia, mennyiség, minőség, hely, idő, helyzet, viszony, birtoklás,

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 29 2015.01.16. 10:41:18

cselekvés, elszenvedés) – melyeket ő csupán a pseudo-ágostoni *Categoriae decem* platonikus átértelmezésében ismer – tulajdonképpeni értelemben nem alkalmazható Istenre, csak *secundum causam*, az okozatról az okra átvitt értelemben. A mű gerincét innen kezdve az aristotelési kategóriatan tárgyalása adja, különös tekintettel a szubsztancia (*οὐσία*, *usia*) kategóriájára.

A [*22–25*.] szakaszok két átfogó kategória, az 'állás' és a 'mozgás' alá rendezik el a tíz kategóriát. Eriugena itt többek között bizonyítani kívánja, hogy a *habitus* (azaz viszony), valamint az összefüggés[124] kategóriája a mozgás, míg a mennyiség, a hely és a helyzet az állás magasabb kategóriájába tartozik. A Mester ezután az *οὐσία* aristotelési kategóriáját (szubsztancia, egyedi létező) kezdi átértelmezni 'egyetemes létező'-vé, amivel kezdetét veszi a mű metafizikai főmotívumának részletesebb kidolgozása.

Az itt következő hosszabb rész [*26–46*. szakaszok] szerint az *οὐσία* a legáltalánosabb nem, a *genus generalissimum*. A további aristotelési kategóriák sajátosságainak tárgyalása során szembetűnő, hogy Eriugena idealizálja – anyagtalannak fogja fel – ezeket. A [*33*.] szakasz vége vonja le végül azt a következtetést, hogy az *οὐσία* nem testi, hanem testetlen természetű, és így a kategóriák sem testiek (ezért nem is anyagiak). Az anyagi természet eszerint bizonyos, önmagukban testetlen kategóriák együttműködése, egymásba hatolása révén áll elő ([*42*.] szakasz). A 'határ, behatárolás' (*diffinitio*) fogalmának tárgyalása is a geometriai alakzatok és végül a testek és az anyag testetlenségének, immaterialitásának, idealitásának belátásához vezet. A 'hely' sem más, mint az értelmes lélekben lévő meghatározás, tehát szellemi jelenség, mivel a létező önmagában véve nem érzékelhető, és értelem által sem felfogható – csak annyit tudunk róla, hogy létezik. Ezért a fizikai hely nem a létező tényleges vagy valóságos helye: a hely és az idő egyaránt csupán a teremtett létezés elengedhetetlen feltételei (*sine qua non*, *ὧν ἄνευ*), nem önálló létezők, és nem is hagyományos értelemben vett járulékok ([*45–46*.] szakaszok).

A létező metafizikai karakterisztikájának további taglalása során (a [*47–49*.] szakaszokban) Eriugena test és létező szembenállására mutat rá: miután a test lényege szerint pusztulásra képes, ezért a romolhatatlan, a maga *dynamis*ától és *energeiá*jától elválaszthatatlan *οὐσία* nem lehet anyagi test. A 'létező' fogalma ezenkívül kombinálja magában a lényeg és a lét jelentésmozzanatait: az *οὐσία* – latin írásmóddal *usia* – participált prototípus, platonikus ősforma. Olyan lényeg, amely létezés; illetve a lét vagy létező mint lényeg. Leggyakoribb latin fordítása, az *essentia* terminus szintén tartalmazza az *esse* elemet is, tehát a létezésre való utalást.

A létező fogalmának kiemelkedően fontos határozmánya az unicitása, egyetlensége, miáltal az *usia* terminus kiváltképpen az egyetemes létezőt jelöli Eriugena ontológiájában (ez az álláspont bizonyos fokig hasonló a szubsztancia unicitásának (egyedülvalóságának) spinozai téziséhez):

[124] Ez a görög *πρός τι = ad aliquid* (ld. 463 A és 466 D), ami a későbbiekben *relatio* néven szerepel a szövegben (először 464 D-ben, később végig folyamatosan 469 B végétől).

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 30 2015.01.16. 10:41:18

> Az *οὐσία* ellenben, bár egyedül az ész által fölosztható a maga nemeire s fajaira és egyedeire, a maga természetes képessége révén mégis megmarad oszthatatlanul, és semminő látható cselekvés vagy működés útján sem darabolható fel; mert teljes egészében áll fenn egyszerre és mindig a maga tagolódásaiban örökké s változhatatlanul, s őbenne ez az összes tagolódás egyszerre és mindig egyetlen fölbonthatatlan egység.

Az *usia* tehát az egyetlen egyetemes létező, mely egyszersmind lényeg is, és amely az hiperbolikusan (túlzóan) transzcendens Isten immanens okozata.

A következő nagyobb tartalmi egység – az [*50–53*.] szakaszok – a test fogalmát határolja el az *usia* fogalmától. Eriugena szerint a test az *usia* bizonyos meghatározott mennyisége, amely képes nem létezni: „más a test, és más az *οὐσία*, minthogy a test olykor nem rendelkezik *οὐσία*-val, máskor viszont az *οὐσία*-hoz kapcsolódik, hogy valóságossá váljék." A látható világ s benne az anyagi testek ennek megfelelően az *usiá*ból mint láthatatlan, érzékfeletti hordozóból állnak elő a mennyiség és a minőség kategóriáinak közvetítésével. Ezért talán fogalmazhatunk úgy, hogy az egyetemes létező *második* derivátuma a látható anyagi test:

> Az *οὐσία* azonban mindig csupán az értelem révén ismerhető fel, mivel semmiben sem jelenik meg láthatóan; míg a mennyiség és a minőség oly módon vannak láthatatlanul az *οὐσία*-ban, hogy egy bizonyos meghatározott mennyiségben s egy bizonyos meghatározott minőségben nyilatkoznak meg látható módon, amennyiben egymáshoz kapcsolódva érzékelhető testet képeznek.

Ez tág értelemben alanyok egymásból fakadó kaszkádját, eredését jelenti: „A mennyiség ugyanis mintegy a második alany az *οὐσία* után." Ilyen módon tehát végső soron az anyagtalan *usiá*tól származik az anyag is, és ennyiben Eriugena joggal nevezhető idealistának.

Ezt az álláspontot veti alá részletes kritikai vizsgálatnak az [*54*.]-től a [*60*.] szakaszig tartó fejtegetés, mely először az emberi test konkrét példáját elemzi. Az ember lényege eszerint a testetlen természet, és csak tulajdona (járuléka) a test: „saját lényegünk vagyunk, amely megelevenítő erejű és értelmi természetű." Változatlanul problémának tűnik azonban, hogy miként jöhet létre az *usia* anyagtalan attribútumaiból az anyagi test? A Tanítvány – Boëthiusra (†526) alapozott – kérdésfelvetésére a Mester tekintélyes szerzők definícióit idézi: az anyag „formák befogadására képes változékonyság," ill. „formahiány." A test ezért – különösen Nüsszai Szt. Gergelyre (†395 körül) való hivatkozással – felbontható testetlen, anyagtalan összetevőkre. A test mindezek alapján az *οὐσία* járulékainak – különösen a mennyiségnek és a minőségnek – az egybekapcsolódása. Tágabb metafizikai értelemben azonban természetesen minden forma és formahiány egyaránt a formát meghaladó, magasabb formahiányból árad ki, ami Isten Igéje ([*59*.] szakasz).

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 31 2015.01.16. 10:41:19

Az anyagfogalom tárgyalása után Eriugena rátér két újabb kategória: a cselekvés és az elszenvedés értékelésére, melyek szintén nem állíthatók Istenről szigorú értelemben ([*61–63*.] szakaszok). A fejtegetés az *usia*-fogalomra támaszkodik, melyet a Mester ezúttal az egyedi szubsztanciához való viszonyában is meghatároz:

> magából a létezőből, mely mindenekben egyetlenként s egyetemesként teremtetett, és amely mindenekben közös, minélfogva – minden benne részesülőnek tulajdona lévén – egyetlen benne részesülő egyedi dolog sajátjának sem nevezhető, árad ki természetes haladással bizonyos saját szubsztancia, mely semmi másé azon az egy dolgon kívül, amelyiké.

Az *usia* ezek szerint szintén teremtett létező: univerzális szubsztancia, amelyből emanációval, kiáradással az alapszubsztancia járulékaiként jönnek létre az egyedi. Az egyetemes *usia* e járulékai maguk is hordozhatnak további (másodlagos) járulékokat. Ilyen például az idő, amely definíciója szerint „a változni képes dolgok tartamának s mozgásának szabályozott és értelmi kiterjedése." Az *usia* teremtője, Isten azonban nem fogad be semmilyen járulékot, így a cselekvést és az elszenvedést sem. Ezek alapján előzetesen megfogalmazhatóak az I. könyv fundamentálteológiai eredményei: az aristotelési kategóriatan nem alkalmazható Istenre, aki az egyetemes létezőt, az *usiát* is meghaladja, hiszen azt is Ő teremtette.

A Szentírás fentiekkel ellentétes, antropomorfizáló teológiai kijelentéseit az magyarázza, hogy a szent szöveg próbál valamit megértetni a felfoghatatlan isteni természetből, ezért az antropomorfizmusokat átvitt értelemben kell érteni ([*64–69*.] szakaszok). Miután pedig Isten hiperbolikusan transzcendens, ezért a róla való beszéd igazabb módozata a tagadás, a negatív teológia, bár az állító, pozitív teológiát is megalapozza Isten oki működése. A Szentírás ilyen kijelentéseinek tehát valójában pedagógiai szerepük van, helyes értelmezésük az „helyes gondolkodás" (*vera ratio*) feladata. Az auktoritás értelmezője így a természetes racionalitás lesz, de végső soron mindkettő forrása az isteni bölcsesség. A pozitív teológiát pedig összességében véve úgy értékelhetjük, hogy Istenről, a teremtő természetről (*natura conditrix*) tökéletes transzcendenciája miatt csak metaforikus értelemben tudunk állítani olyan tulajdonságokat, melyeket a teremtett természetről (*natura condita*) viszünk át rá.

A következő részvizsgálat tárgya az a kérdés, hogy a mozgás állítható-e Istenről ([*70*.] szakasz). Minden teremtmény (akár aktív, akár passzív) mozog, de a Teremtő nem – érvel Eriugena –, mert neki nincs hová mozognia, hiszen Ő a többi dolog forrása és végcélja. Így például az eszes teremtménynek közelebbről az a végcélja, hogy megérkezzen Istenbe, és teljesen azonosuljon vele a misztikus unióban. De a teremtett világ általánosságban is mozog Istenből, Istenben és Istenbe. A misztikus unióban megvalósuló teljes és kölcsönös azonosulás speciális esetét hosszú Hitvalló Maximos-idézettel támasztja alá. Ennek kapcsán érdemes röviden említenünk, hogy ez és a többi görög idézet is Eriugena saját fordítása. Az ilyen passzusok szintaxisa szorosan követi a görög mondatszerkezetet, igen nehezen követhető, sőt,

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 32 2015.01.16. 10:41:19

valójában csak úgy érthető, ha hozzáolvassuk az idézett szerző eredeti szövegét is. – A részvizsgálódást Maximos mozgásdefiníciói zárják.

Isten mindezek alapján nem mozog ([*71–73.*] szakaszok). Csupán képletes értelemben állítható, hogy Isten 'keletkezik:' „Isten egyetemesen keletkezik a maga teremtményeiben, mert felismerjük, hogy ezekben Ő nemcsak a létezés, mely nélkül nem létezhetnek, hanem Ő a lényegük is." Ezt az ontológiai tételt szerzőnk Ál-Areopagita Szt. Dénes (500 körül) híres tézisére való hivatkozással állítja, mely szerint „a lét fölött álló istenség az összes dolgok léte" (*A mennyei hierarchiáról* 4, 1). Isten – ugyancsak képletesen – a hit által is 'létrejön' a hívő lelkében. A világ Teremtőjének lényegéhez azonban a szó szoros értelmében véve nem tartozhat a mozgás, mivel nincs hová mozognia, hiszen rajta kívül nincs semmi: „Őbenne vannak mindenek, sőt Ő maga a mindenség." Istennek továbbá nemcsak a lényege, hanem a járuléka sem lehet a mozgás, mert ez ellentétben állna az isteni egyszerűség attribútumával. Miután azonban a teremtés kétségkívül egyfajta mozgás vagy legalábbis változás, ezért az isteni impasszibilitás védelmében át kell értelmeznünk a teremtésfogalmat. Isten teremtő cselekvése ezért egyfelől vele egyformán örökkévaló („így hát Istennel egyformán örökkévaló és vele azonos lényegű az ő készítő cselekvése"), másfelől pedig 'teremtés' alatt azt kell érteni, hogy Isten a dolgok lényege:

> Amidőn mármost azt halljuk, hogy Isten alkot mindeneket, ez alatt nem mást kell értenünk, mint azt, hogy Isten van mindenekben, tehát hogy Isten minden dolog lényege. Mert egyedül Ő létezik önmaga által valóságosan, s amiről csak azt mondjuk, hogy valóban a létező dolgok között van, mindaz egyes-egyedül Ő. Elvégre a létező dolgok egyike sincs önmaga által valóságosan; amit pedig valóban megértünk egy létező dologban, azt e dolog azon egyetlen lényben való részesülés folytán kapja, aki egyedül létezik valóságosan önmaga által.

Eriugena e ponton is megelőlegezi az I. könyv végkövetkeztetését, mely szerint „Istenre egyetlen kategória sem vonatkozik." Istenről tehát egyrészt nem a teremtményekre vonatkozó értelemben állíthatók „a lét s az akarás és alkotás és szeretet és kedvelés s a látás és a többi ilyesféle," másrészt pedig őbenne mindezek magasabb értelemben egybeesnek a kimondhatatlan lényegében.

Az utolsó tartalmi egység – [*74–78.*] szakaszok – a(z elvetendő) mozgásattribútum egy speciális esetét: az isteni szeretetet elemzi. Ezt is sajátosan át kell értelmeznünk. Isten ugyanis a szerető és a szeretett minden valóságos mozgásától mentes, és csupán annyiban nevezhető 'szeretet'-nek, hogy Ő minden szeretet oka és a világ egységprincípiuma, valamint minden szeretet tárgya. Ez azonban nem azt jelenti, hogy – akár mozgatóként is – bármilyen értelemben mozogna. Hiszen mint Aristotelés is mondja – érvel Eriugena –, Isten mozgás nélkül mozgat: „a mindenség oka is önmagához vezet vissza mindent, ami őbelőle veszi eredetét, anélkül hogy maga mozogna, csupán szépségének ereje folytán." Újfent belátjuk tehát, hogy a Teremtő csak átvitt értelemben mozog és mozgat:

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 33 2015.01.16. 10:41:19

míg egyfelől önmaga révén és önmagában változhatatlanul s örökkévalóan áll, addig másfelől azt mondjuk róla, hogy mindeneket mozgat, mivel őáltala s őbenne áll fenn és halad a nemlétből a létezés felé minden; mert azáltal, hogy Ő a minden, vonul minden a semmiből a létbe, illetve Ő vonz mindeneket önnön magához. Azt is mondjuk, hogy mozgatás tárgyát képezi, miután önmagát mozgatja önmagához, minélfogva saját magát mozgatja, és úgyszólván önnön mozgatásának tárgya.

Az Istenről való beszéd lehetőségeinek áttekintése a katafatikus, ill. apofatikus (a meghaladás értelmében tagadó) teológiák összegző értékelésére is alkalmat ad:

először a pozitív, tehát állító teológia szerint kell mindent, akár névszókat, akár igéket állítanunk róla, de nem a szó szoros értelmében beszélve, hanem átvitt értelemben; azután pedig mindazt, amit állítunk róla a pozitív teológia útján, tagadjuk róla a negatív, azaz tagadó teológiának megfelelően, de nem átvitt értelemben, hanem a szó szoros értemében szólva.

Isten tehát végső soron lényegfölötti természet, és csak mint okról állíthatjuk róla a létezést, a cselekvést, az elszenvedést, a készítést, a keletkezést stb. Ezzel a következtetéssel a *Periphyseon* I. könyve teljesítette a kitűzött filozófiai-teológiai programot.

VI. *A* Periphyseon I. *filozófiai értékelése*. Mint a *Periphyseon* I. könyvének fenti lineáris ismertetése mutatja, a nagy szintetizáló mű ezen első részének fő témája az Isten és a létező közötti viszony meghatározása, mely a létező fogalmának (*usia*) egyetemes szubsztanciaként való, sajátos értelmezésén alapul. Isten úgy viszonyul az *usiá*hoz, hogy – annak teremtője lévén – meghaladja azt. E tézis, miszerint Isten túl van a létezőn (és a léten), lényegileg a klasszikus újplatonikus metafizika alaptételének behozatala a keresztény fundamentálteológiába (történetileg természetesen nem Eriugena az első, aki erre vállalkozik, hiszen legkésőbb Dénes megteszi ezt, de már a kappadókiai teológia is hasonlóan gondolkodik az isteni természetről). Isten mindent meghaladó természete miatt az aristotelési kategóriatan és tágabb értelemben a nyelv sem alkalmazható rá. Isten ugyanakkor egyetemes hatóok is, amely a szó szoros értelmében véve csak addig és annyiban érintkezik a léttel, ameddig megteremti azt. Ezért Isten lényege megismerhetetlen és kimondhatatlan – a kauzalitására alapuló kijelentések (*principium,* ἀρχή) sem írják le, bár Isten oki működéseibe bizonyos távolságra bevilágítanak. Eriugena ilyen módon a negatív teológiai hagyomány része, hiszen Isten alapvető természetét – az isteni megismerhetetlenség attribútuma révén – módszertanilag éppen a negatív teológia eszközeivel határozza meg, amennyiben az istenfogalmat első közelítésben lényegileg a világtól határolja el az anyagi szubsztancia aristotelési attribútumainak, illetve járulékainak egymás utáni tagadásával. Ennyiben tehát nem panteista.

Metafizikájának átfogó értelmezését azonban nehezíti, Isten és az *usia* viszonyának elgondolását erősen árnyalja ama számos, különböző megfogalmazású kijelen-

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 34 2015.01.16. 10:41:19

tése, melyek szerint a világ Istenből jön, Istenben van, és Istenbe is tér vissza (ill. a világ kezdete, közege és végcélja Isten stb.). Isten ebben a megközelítésben az egyetlen valóságos vagy a szó szoros értelmében vett létező, melyhez képest a világ nem létezik, illetve nem önállóan létezik. A későbbi skolasztikus terminológiával élve, Isten így *ens a se* (önmagától való létező), a teremtés pedig *ens ab alio* (mástól való létező).

Isten ebben a felfogásban továbbá nemcsak az egyetlen igazi létező, hanem az egyetlen valóságos lényeg is, mely minden lényeget meghatároz, sőt, amely minden dolog lényege. Az egyedi létezők léte tehát nem valóságos lét, amennyiben nem önmaga általi lét; és lényegük nem önálló lényeg, hanem ontológiailag Istentől függő lényeg, illetve Isten maga. Isten ilyen szemlélettel nézve az egész mindenség. Ezek a tézisek a fentiekkel – Istennek a világtól való metafizikai eltávolításával – szemben Isten és a világ azonosítását sugallják, tehát azt, hogy Eriugena panteista.

Ugyanez az értelmezési nehézség jelentkezik a teremtésfogalom kapcsán is. Miután Istenben Eriugena fundamentálteológiája értelmében nem gondolható el mozgás vagy változás, ezért a világ szükségképp koéternus, egyformán örökkévaló Istennel. A teremtés így nem más, mint a dolgok Isten létezése általi örök létesítése, Isten örökös és változatlan kauzalitása, melynek révén Isten léte egyszersmind az egyedi létezők léte is. Az örök teremtés ezen elmélete erős olvasatban ismét Isten és a világ azonosítását jelentené, s filozófiatörténeti tekintetben különösen élesen veti fel az újplatonikus emanációtan és a keresztény teremtésteológia összeegyeztethetőségének kérdését.

Ezt a dialektikai feszültséget talán úgy oldhatjuk fel, ha a *Periphyseon* I. metafizikai alaptónusának a – lényegesen többször hangoztatott és rendszeresen-módszeresen bizonyított – hiperbolikus isteni transzcendencia tézisét tartjuk, az ennek ellentmondó megnyilatkozásokat pedig a kauzalitás értelmében vesszük. Isten eszerint abban a meghatározott értelemben a létező és a lényeg, hogy a teremtés nélkül nem lenne se létező, se lényeg. Isten és a világ azonossága ebben az értelmezésben tehát a világ teljes ontológiai függését jelenti Istentől.

Isten gyökeres másságának, ontológiai különbségének tézisét támasztja alá az Isten-ember-viszonyt meghatározó teofánia elmélete is. A teofánia Eriugena szerint még az üdvösségben is csak erősen korlátozott, nem lényegi istenismeretet tesz lehetővé, amely inkább imaginatív (képileg megjelenítő), mintsem fogalmi-intellektuális jellegű. Eriugena ugyanakkor az isteni természet megismerhetetlensége ellenére is lehetségesnek tartja az isteni és emberi lényegek egyetlen alanyban való egyesülését. Az emberi természet ilyenformán a végső *theósis*-ban egy olyan Istennel kapcsolódik össze, aki egyfelől lényegében mindörökké megoldhatatlan talány marad, másfelől viszont az egyetlen valóságos valóság, amely minden lényeg lényege.

Eriugena metafizikájának fontos és sajátos vonása az anyag eredeztetésének elmélete is, mely szerint az Isten teremtette anyagtalan *usiá*ból, az egyetemes létezőből második fokon, az *usia* elsőrendű járulékainak közvetítésével jön létre az anyag. Az anyag tehát a teremtett világnak sem elsőrendű sajátossága, hanem ideális ter-

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 35 2015.01.16. 10:41:19

mészetű tényezők működésének okozata, így saját aktív princípiuma sem lehet. Ilyenformán pedig az egész teremtés eredendően és lényegileg inkább intelligibilis, mintsem érzékelhető természetű.

Eriugena mindezeket a természetes racionalitásra és az egyetemesen elismert egyházatyák *auctoritas*ára egyaránt támaszkodva fejti ki, ezért ész és tekintély viszonyát e téren kiegyensúlyozottnak mondhatjuk nála. A Szentírás gyakran antropomorfizáló, pozitív teológiai kijelentéseinek helyes értelmezését pedig általában a „helyes gondolkodás"-ra (*vera ratio*) bízza. A biblikus *auctoritas* értelmezője így a természetes racionalitás lesz – de Eriugena szerint végső soron mindkettő forrása az isteni bölcsesség. Ez az elgondolás John Locke álláspontját előlegezi meg az *Értekezés az emberi értelemről* IV, 18-ban.

VII. *Eriugena forrásai*. Eriugena enciklopédikus műveltségű szerző. Legfontosabb latin auktoritása Szt. Ágoston (*Vallomások, A Teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* és más művek), de jól ismeri és sokat idézi a késő antik enciklopédistákat, Martianus Capellát, Marius Victorinust, Macrobiust is. Fontos forrásai továbbá Quintilianus, a Platón-fordító Calcidius, valamint Cassiodorus, Boëthius (*De institutione arithmetica*), Isidorus (*Etymologiae*) és Beda Venerabilis is. A görög atyák közül az I. könyv legtöbbször az Eriugena által latinra fordított nagy bizánci misztikus teológust, Hitvalló Szt. Maximost (*János-Ambigua*) és a platonizáló Ál-Areopagita Szt. Dénest idézi, akin keresztül még Proklos ontológiájának hatása is érezhető a szövegben. Eriugena igen gyakran hivatkozik továbbá Nüsszai Szt. Gergelyre (*De hominis opificio*, *Az ember teremtéséről*), valamint Nazianzoszi Szt. Gergelyre is.[125] A Karoling-kori filozófus fontos szellemi öröksége mindezeken kívül az aristotelési kategóriatan platonizáló, logikai-ontológiai alkalmazása, melynek gyakorlata még Alcuin körében alakult ki.[126]

VIII. *Kiadástörténet*. A mű *editio princeps*e Thomas Gale műve (Oxford, 1681).[127] A *Patrologia Latina* 122. kötetében közölt, mára erősen túlhaladott szöveget H. J.

[125] Eriugena forrásairól általában ld. Beierwaltes, W., ed., *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1980; valamint Madec, G., *Jean Scot et ses auteurs. Annotations Érigéniennes*, Paris: Études Augustiniennes, 1988. Görög forrásairól ld. I. P. Sheldon-Williams, „Eriugena's Greek Sources," in O'Meara, J. J.–Bieler, L., edd., *The Mind of Eriugena*, Dublin: Irish University Press, 1973, 1–12. Az Ágoston által Eriugenára gyakorolt hatással kiterjedt szakirodalom foglalkozik: Russell, R., „Some Augustinian Influences in Eriugena's *De Diuisione naturae*," in O'Meara–Bieler, edd., *The Mind of Eriugena*, 31–39; O'Meara, J. J., „Eriugena's Use of Augustine in his Teaching on the Return of the Soul and the Vision of God," in Roques, ed., *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, 191–200; Madec, G., „Observations sur le dossier augustinien du »Periphyseon«," in Beierwaltes, ed., *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, 75–84; Madec, G., „Le dossier augustinien du *Periphyseon* de Jean Scot," in Madec, *Jean Scot et ses auteurs*, 73–137.

[126] Ld. a *Categoriae decem*hez írott anonim glosszákat: Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, 173–206.

[127] [Th. Gale], ed., *Joannis Scoti Eriugenae de Divisione Naturae libri quinque, diu desiderati*. Oxonii: e Theatro Sheldoniano, anno MDCLXXXI. Reprint: Unveränderter Nachdruck, Frankfurt a.M.: Minerva GmbH, 1964.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 36 2015.01.16. 10:41:19

Floss adta ki (Párizs, 1853).[128] A megjelenés előtt álló magyar fordítás alapjául az É. A. Jeauneau szerkesztette történeti-kritikai kiadás szolgált: *Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon*, liber primus, Turnholti: Brepols, 1996 (CC CM 161). A legátfogóbb Eriugena-bibliográfia M. Brennan műve,[129] az általa kezdett munkát G. Van Riel folytatta.[130]

A műből magyarul eddig csak a Redl Károly szerkesztette *Az égi és a földi szépről* c. antológiában jelentek meg válogatott, esztétikai szempontból fontos részek (*A természet felosztásáról* cím alatt) Horváth Judit fordításában.[131] E fordítás alapjául a *Patrologia Latina* 122. kötetének szövege szolgált, bár ekkor már rendelkezésre állt I. P. Sheldon-Williams kritikai kiadásának három kötete.[132] 2013 végén jelent meg továbbá saját fordításom egy részlete az *Ókor* c. folyóiratban.[133]

Eriugena és a Karoling-kori filozófiatörténet ma Magyarországon teljesen elhanyagolt kutatási terület. Jelen áttekintés és a *Periphyseon* I. könyvének fordítása csak az első lépések közé tartozhatnak ezen a területen. Szeretnénk, ha e rendkívüli, kereszténységet és újplatonizmust eredeti módon ötvöző szerző további kutatások és fordítások révén egyre ismertebbé válna hazánkban is, hiszen Nyugaton már régóta igen komoly tudományos érdeklődés övezi.

128 H. J. Floss, ed., *Joannis Scoti opera quae supersunt omnia* ad fidem Italicorum etc. codicum partim primus edidit, partim recognovit H. J. Floss. Paris: 1853 (PL 122). Reprint: Turnhout: Brepols editores pontificii, 1978.

129 *Guide des études érigéniennes – A Guide to Eriugenian Studies.* Bibliographie commentée des publications 1930-1987. A Survey of Publications 1930–1987. Fribourg, Suisse: Éditions Universitaires–Paris: Éditions du CERF, 1989. E művet megelőzte egy, a szerző által magánúton terjesztett, nyomtatásba nem került gépirat: Brennan, M., *A Tentative List of Publications in the Field of Eriugenian Scholarship from 1924 to the Present*, Dublin: University College, 1964.

130 G. Van Riel, „A Bibliographical Survey of Eriugenian Studies 1987–1995," in Van Riel *et al*., edd., *Iohannes Scottus Eriugena*, 367–400. Ez az összefoglaló Brennan, *Guide des études érigéniennes* folytatása az 1987-tól 1996-ig terjedő időszakra, 1997-től évente kiegészítve a SPES (Society for the Promotion of Eriugenian Studies) gépírásos hírlevelében. Ezt a hírlevelet, mely 1991-től 1999-ig jelent meg, és az *Eriugena—The Annual Bulletin of SPES* címet viselte, csak a társaság tagjai és néhány könyvtár kapták. Minden szám tartalmazta a legfrissebb publikációk bibliográfiáját, az első 4 számban anonim szerzőtől, az 5–8. számokban G. Van Rieltől. Van Riel további fontos bibliográfiai műve az „Eriugenian Studies 1995–2000," in J. McEvoy–M. Dunne, edd., *History and Eschatology in John Scottus Eriugena*, Leuven: Leuven University Press, 2002, 611–626.

131 Redl K., ed., *Az égi és a földi szépről.* Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez. Szerk. Redl K. Budapest: Gondolat, 1988, 249–267, jegyzetekkel.

132 Sheldon-Williams, I. P., ed., *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione naturae)*, Liber primus, secundus, tertius. Edited with the collaboration of L. Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968, 1972, 1981. (Scriptores Latini Hiberniae, voll. VII, IX, XI.)

133 Vassányi M., ford., „*Johannes Scottus Eriugena: Periphyseon. Részlet az 1. könyvből*." Bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia. *Ókor*, 2013/4, 56–67. A részlet az 1. könyv [*1-12.*] pontjait tartalmazza.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 37 2015.01.16. 10:41:20

The Life and Work of Eriugena or John the Scot with Especial Respect to Periphyseon I
A Historical and Philosophical Introduction

Abstract
In this paper the author offers a historical introduction into what is called the Carolingian Renaissance and, especially, into the life and oeuvre *of the greatest theologian and philosopher of the time, John the Scot, also called Eriugena. The paper enumerates and briefly characterizes every single known work of this epoch-making Irish scholar, and identifies the* dubia *and* spuria *with the help of the most recent literature. In the central part, the content of Book I of the* Periphyseon, *John's main work, is outlined in detail. This is followed by a short philosophical evaluation of the metaphysical character of Eriugena's teaching, in which the difficulties of interpretation are pointed out. A short presentation is given of John's sources, and the paper closes with a review of both translation-related terminological problems and philological instruments of research.*

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 38 2015.01.16. 10:41:20

Gerd Van Riel

A Foreword to Eriugena's *Periphyseon*

A world in which the knowledge of the Greek roots of civilization is fading – or at least, where the direct exposure to the Greek original texts is becoming rare –, this world should reflect on how the transmission of our cultural heritage took place. John Scottus Eriugena represents an extremely interesting case: in his days (the ninth century), hardly anyone knew Greek in the West. Yet there he was, an Irish scholar who was well versed in Greek, and well acquainted with Greek philosophical literature. Through him – and, admittedly, through the visionary policy of the king of *Francia*, Charles the Bald, who attracted Eriugena to his court – Greek texts became available in translation: important works by Maximus Confessor, Gregory of Nyssa, and Ps.-Dionysius the Areopagite were translated by Eriugena. Moreover, on the basis of what he found in his Greek sources, Eriugena presented his own version of Neoplatonizing Christendom. *De divisione naturae*, also transmitted under its Greek title *Periphyseōn* (lit. "On natures"), constitutes a major achievement in bringing together Eastern and Western philosophical thought. Eriugena combines Augustine's and Martianus Capella's Latinized Neoplatonic Christianity with its Greek counterpart, which results in a very original mixture. The general flavor of the doctrine is undoubtedly Greek, opting for a spirituality that stresses the role of intellect in human divinization, whilst denying any positive determination or ultimate comprehensibility of God's being.

Eriugena's influence in the West has not been overwhelming. Mystics have always been keen on reading him, and late medieval thinkers like Nicholas of Cusa and Giordano Bruno were adepts of Eriugena's doctrines. Apart from that, it seems that those who were relying on Eriugena, either implicitly or explicitly, were not well regarded – indeed, ideas of followers of Eriugena were condemned on several occasions (culminating in the 1225 condemnation by pope Honorius III, who ordered that all copies of "*Periphysis*" should be burnt).[1]

Yet it is perhaps exaggerated to state that "on the whole, the West has not welcomed his ideas."[2] Recent studies have revealed the extent to which Anselm, Hugh of St. Victor, Alanus of Lille, and Robert Grosseteste have been influenced by Eriu-

[1] See D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 273-277.

[2] J.J. O'Meara, *Eriugena. Periphyseon (The Division of Nature)*. Translation by I.P. Sheldon-Williams, re-

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 39 2015.01.16. 10:41:20

gena.[3] This influence was, to large extent, due to the fact that from the twelfth century onwards, an abbreviated version of the *Periphyseōn* was circulating under the title *Clavis Physicae* (probably by Honorius Augustodunensis).

In 1685 Thomas Gale printed the *editio princeps* of the *Periphyseōn*, and the work continued to influence philosophers. Several scholars have pointed out links between Eriugena's work and the thought of Hegel and Schopenhauer. And the renewal of interest in the history of the Platonic tradition has brought forth a growing scholarly attention towards this medieval Latin upshot of Neoplatonism.

In the second half of the twentieth century, one can even speak of a boom in Eriugenian studies. Under the instigation of the late prof. James McEvoy, a scholarly association saw the light: the 'Society for the Promotion of Eriugenian Studies' (SPES). This society organizes a series of conferences, the most recent of which was the eleventh, held at the University of Chicago in 2012, under the title *Eriugena and Creation*.[4] Moreover, since a decade ago, the study of *Periphyseōn* can greatly benefit from the work of the French scholar Édouard Jeauneau, who after having published a critical edition of Eriugena's *Homily on the Prologue to the Gospel of St. John* in 1969,[5] took on the challenge to edit the Latin text of *Periphyseōn* in a modern critical edition. The final volume appeared in 2003.[6]

One can thus hardly maintain, to-date, that Eriugena is a neglected author. Bibliographical surveys of Eriugenian studies[7] reveal an enormous scholarly interest

vised by John J. O'Meara, Montréal: Bellarmin / Washington: Dumbarton Oaks, 1987, *Introduction*, p. 21.

3 S. Gersh, 'John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury', in J. Marenbon (ed.), *Routledge History of Philosophy*. Volume III. *Medieval Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, p. 120-149; J.J. McEvoy, 'John Scottus Eriugena and Robert Grosseteste', in W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit,* Heidelberg, 1987, p. 192-213; Moran, *o.c.*, p. 277-278.

4 W. Otten and M. I. Allen (eds.), *Eriugena and Creation*, Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, Held in Honor of Édouard Jeauneau, Chicago, 9-12 November 2012, Turnhout: Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 68), forthcoming 2014.

5 É. Jeauneau, *Jean Scot. Homélie sur le Prologue de Jean*, Introduction, texte critique, traduction et notes, Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes, 151), 1969.

6 Édouard Jeauneau, *Iohannes Scottus Eriugena. Periphyseon*. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 161-165). *Liber primus*, 1996. *Liber secundus*, 1997. *Liber tertius*, 1999. *Liber quartus*, 2000. *Liber quintus*, 2003.

7 M. Brennan, *A Guide to Eriugenian Studies. A Survey of Publications 1930-1987 / Guide des études érigéniennes. Bibliographie commentée des publications 1930-1987*, Fribourg : Éditions universitaires / Paris : Éditions du Cerf (Vestigia. Études et documents de philosophie antique et médiévale, 5), 1989 ; G. Van Riel, 'A Bibliographical Survey of Eriugenian Studies 1987-1995', in G. Van Riel, C. Steel, and J. McEvoy, *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Leuven – Louvain-la-Neuve, June 7-10, 1995*, Leuven: Leuven University Press (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre Series I, XX), 1996, p. 367-400 ; G. Van Riel, 'Eriugenian Studies 1995-2000', in J. McEvoy and M. Dunne (eds.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth – Dublin (August 16-20, 2000)*,

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 40 2015.01.16. 10:41:20

in this author. From a wide variety of angles, people are approaching the work of this exceptional medieval thinker. Complete modern translations of *Periphyseōn* are available in English,[8] French,[9] German,[10] Italian,[11] Spanish,[12] and Polish.[13]

With the forthcoming Hungarian translation of *Periphyseon* I, a new landmark is reached, which will open this remarkable book to new audiences, thus contributing to what Eriugena himself proclaims:

> "Do not be afraid. For now we must follow reason, which investigates the truth of things and is not overborne by any authority, and is by no means prevented from revealing publicly to all men the things which it zealously searches out by circuitous reasoning and discovers with much toil." (John Scottus Eriugena, *Periphyseōn* I, 508D-509A)

Leuven: Leuven University Press (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre Series I, XXX), 2002, 611-636.

8 I.P. Sheldon-Williams, *Eriugena. Periphyseon (The Division of Nature)*. Translation revised by John J. O'Meara, Montréal: Bellarmin / Washington: Dumbarton Oaks, 1987.

9 F. Bertin, Jean Scot Érigène, *De la division de la nature. Periphyseon. Introduction, traduction et notes*, Paris: Presses Universitaires de France. *Livre I. La nature créatrice incréée. Livre II. La nature créatrice créée*, 1995. *Livre III. La nature créée incréatrice*, 1995. *Livre IV. La nature créée incréatrice*, 2000. *Livre V. La nature incréatrice et incréée*, 2009.

10 L. Noack, *Johannes Scotus Eriugena. Über Die Einteilung Der Natur*, Berlin, 1870-1874. Nachdruck mit einer Vorbemerkung und neuer Bibliographie von Werner Beierwaltes Hamburg: Felix Meiner, 1984.

11 M. Pereira, *Giovanni Scoto Eriugena. Sulle nature dell'universo (Periphyseon)*, Milano: Mondadori – Fondazione Lorenzo Valla *Libro I*, 2012. *Libro II*, 2013. *Libro III*, 2014; N. Gorlani, *Giovanni Scoto Eriugena. Divisione Della Natura*, Milano: Bompiani, 2013.

12 Lorenzo Velázquez y Pedro Arias, *Juan Escoto Eriúgena. Sobre Las Naturalezas (Periphyseon)*. Pamplona: Eunsa, 2007.

13 A. Kijewska, *Jan Szkot Eriugena. Periphyseon*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty ("Ad fontes"). Księga I, 2009. Księga II, 2010. Księga III, 2010. Księga IV, 2012.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 41 2015.01.16. 10:41:20

STÉPHANE KALLA

La khóra platonicienne & l'espace absolu de Newton, étude comparative[1]

Allons, je vais te dire et tu vas entendre
quelles sont les seules voies de recherche ouvertes à l'intelligence ;
l'une, que l'être est, que le non-être n'est pas,
chemin de la certitude, qui accompagne la vérité ;
l'autre, que l'être n'est pas : et que le non-être est forcément,
route où je te le dis, tu ne dois aucunement te laisser séduire.
Tu ne peux avoir connaissance de ce qui n'est pas, tu ne peux le saisir ni l'exprimer…[2]

Notre étude se propose de mettre en parallèle les fonctions de la khóra et de l'espace absolu dans leurs systèmes philosophiques respectifs. Malgré des différences contextuelles, historiques et méthodologiques évidentes, nous pensons que les deux notions peuvent être étudiées et rapprochées dans une perspective précise : celle qui consiste à identifier la répétition de schémas et de structures formelles dont procède l'ordonnancement systématique des différents niveaux d'information des théories concernées. En l'occurrence, nous souhaitons nous intéresser en particulier à la valeur philosophique de ces deux concepts et aux conséquences épistémiques que leurs définitions impliquent à l'échelle de leurs systèmes respectifs, et plus généralement du point de vue d'une théorie de la connaissance. Nous essaierons de mettre en relief la position nodale de la khóra (ou chôra) dans l'ontologie platonicienne et ses conséquences épistémologiques. En parallèle, nous établirons des points de convergence entre la khóra et les fonctions que l'« espace absolu » occupe dans la métaphysique de Newton, afin d'une part, d'utiliser les concepts de la métaphysique newtonienne comme des outils de relecture et de réinterprétation des passages du Timée les plus ambigus, dans une perspective essentiellement herméneutique ; et d'autre part de mettre en évidence la réactualisation dans la pensée de Newton de la problématique parménidienne de l'être et du non être, et la fonction nodale que tient l'« espace absolu » dans son onto-cosmologie, fonction que nous estimons être semblable à celle qu'occupe la khóra dans l'onto-cosmologie platonicienne.

[1] Cf. Kalla, Stéphane : L'acte de la Perception, Pour une métaphysique de l'espace. Thèse de doctorat en Philosophie - Études des systèmes. Sous la direction de Jean-Joël DUHOT. Présentée et soutenue publiquement le 9 novembre 2009. Université Jean Moulin Lyon 3. En ligne : http://theses.univ-lyon3.fr/documents/lyon3/2009/kalla_s#p=0&a=top

[2] Parménide, *De la nature*, §2.

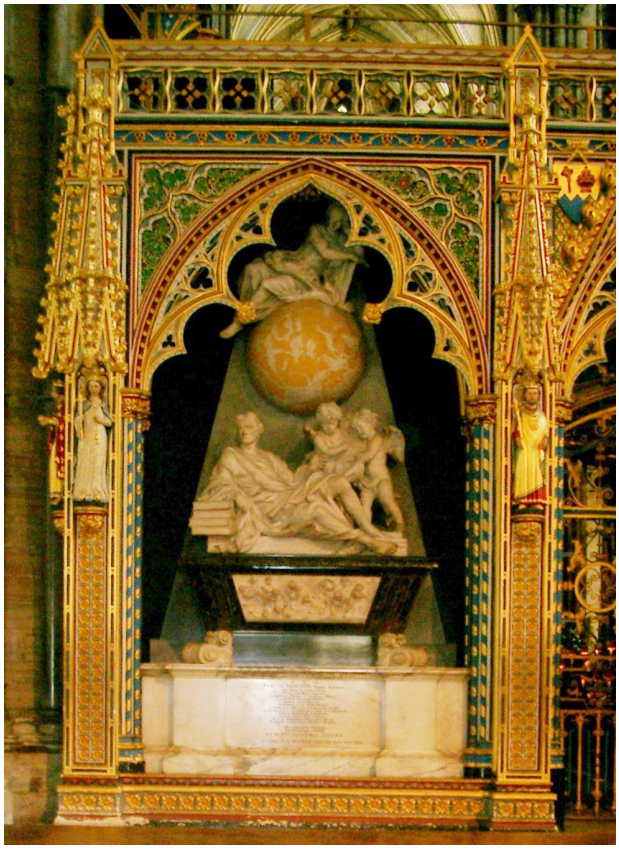
Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 42 2015.01.16. 10:41:21

« L'être est, le non-être n'est pas », aux origines de l'ontologie platonicienne.

Commençons par nous pencher quelques instants sur la conception platonicienne de l'être, telle que la résume Étienne Gilson dans « l'Être et l'Essence ». La problématique est la suivante : « *Qu'est-ce qu'être* ***réellement réel*** *? Comme Platon ne se lasse pas de le dire, c'est être* ***soi-même en tant que soi-même*** »[3]. La marque de l'être est donc le principe de l'identité, n'est réellement que ce qui est identique à soi-même et de façon permanente, c'est une relation d'égalité :

« « Être » pour une chose quelconque, c'est ***être ce qu'elle est****. Cette formule abstraite prend un sens concret, si nous nous demandons ce que ce serait, pour l'un quelconque d'entre-nous, que de* ***devenir un autre****. »*[4].

Vouloir définir ce qu'est la corporéité suppose que nous concevions celle-ci comme un être, c'est à dire quelque chose qui ait une « *permanence dans l'identité à soi même* »[5]. Mais dans la doctrine platonicienne, « […] *le genre de ce qui naît et meurt est toujours en mouvement, tombe sous les prises des sens et ne peut être par conséquent objet de science, mais seulement d'opinion. L'antithèse entre ce qui* ***est toujours*** *et ce qui* ***n'est jamais*** *repose donc bien sur l'opposition primitive entre le même et l'autre. Si l'être se confond vraiment avec la pureté ontologique d'une essence que ne souille nul mélange, tout le monde de l'expérience sensible se trouve relégué dans l'ordre de l'apparence et, pour autant, du non être.* »[6]



3. kép. Isaac Newton síremléke a Westminster Abbeyben. Fotó: Klaus-Dieter Keller.

3 Gilson, Étienne : *L'être et l'essence,* Paris, Vrin, 1948, 28.
4 Ibid, 28.
5 Ibid, 28.
6 Ibid, 28.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 43 2015.01.16. 10:41:21

Ainsi, dans l'ontologie platonicienne, la notion de matière (ou plus exactement de corporéité) est intrinsèquement déterminée par les notions de mouvement et de changement, en vertu desquelles ladite corporéité apparaîtra toujours comme *ce qui n'est pas réellement*, au sens où Platon comprend la notion de l'*être* (comme permanence dans l'identité à soi même). Cette assimilation de la sensibilité au changement permanent contraint Platon à différencier ce qui, dans le champ des apparitions phénoménales, participe du chaos primordial de la sensibilité, entendue comme indétermination fondamentale, et ce qui, au contraire, participe d'une permanence ontologique, d'un ordre immuable et finalisé qu'il s'agira de penser et de comprendre en pratiquant la philosophie. Cette dualité ontologique entre l'être et le devenir a des conséquences épistémologiques bien connues, elle fonde notamment la distinction entre deux niveaux de connaissance bien distincts : tout d'abord, celui de la connaissance sensible, autrement désignée par la notion d'*opinion* (doxa) ; soumise à de perpétuelles révisions en raison de la nature intrinsèquement instable des apparitions phénoménales qui constituent son irréductible substrat, cette connaissance doit être l'objet de toutes les méfiances pour celui qui désire accéder à la vérité. En effet, étant dépendante de ce qui est en perpétuel changement et n'*est* par conséquent *point véritablement*, elle condamne les esprits de ceux qui en sont les adeptes au relativisme le plus absolu dans tous les domaines de la connaissance. À ce niveau de connaissance trop aléatoire, il faudra substituer celui de la connaissance des réalités permanentes, des formes idéales, des principes premiers dont la pérennité métaphysique préserve la science du scepticisme épistémologique. Ces formes idéales doivent donc être immatérielles, car inassujetties au devenir, elles sont donc imperceptibles. En outre, elles ne peuvent être intégrées dans aucune forme de durée, elles n'ont ni passé ni futur, elles sont comme inscrites dans un présent d'éternité qui garantit la pérennité de leur être, ainsi que le mentionnait Parménide. Mais comment dans ce cas comprendre les rapports entre ces formes idéales et les réalités sensibles, entre l'être et le non-être ? Comment ce qui n'est engagé ni dans l'espace ni dans le temps, peut-il influer sur les phénomènes donnés dans l'expérience sensible ? La notion de « participation » permet de surmonter cette apparente contradiction :

« *On ne peut aborder la question de la participation des choses sensibles aux formes intelligibles sans admettre les cinq prémisses suivantes, que l'on peut discerner dans un passage bien connu du Phédon (100c9-d9) : 1) formes intelligibles et choses sensibles ne se situent pas au même plan de réalité, elles sont séparées ; 2) les choses sensibles doivent pourtant entretenir une relation avec les formes intelligibles ; 3) cette relation est assimilée à une imitation, car le sensible entretient avec l'intelligible le rapport de copie à modèle ; 4) dans le cadre de la métaphore de l'imitation, l'intelligible tient le rôle de cause et le sensible celui d'effet ; 5) par suite, la relation entre sensible et intelligible n'est pas une relation symétrique, le sensible dépendant pour son existence et pour sa structure de l'intelligible qui, lui, est en soi. C'est la première prémisse qui donne tout son sens aux autres.* »[7]

[7] Brisson, Luc : *À quelles conditions peut-on parler de « matière » dans le Timée de Platon ?,* Revue de métaphysique et de morale 1/2003 (nº 37), 5-21.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 44 2015.01.16. 10:41:21

La séparation ontologique des formes intelligibles et des choses sensibles n'interdit pas de penser la dépendance réelle des secondes vis à vis des premières. En effet, si nous entendons que les apparitions phénoménales ne sont que des *images* dynamiques des formes archétypales (dont dépend l'intelligibilité du monde), le formalisme scientifique appliqué aux fluctuations des phénomènes prend la forme d'un retour à *ce qui est*. La science apparaît ainsi comme la mise en forme du chaos sensible dans un processus de « conversion »[8] de l'âme qui progressivement se détourne des choses sensibles jusqu'à discerner plus ou moins distinctement les principes inconditionnés dont procèdent les apparitions phénoménales et leurs fluctuations continues. La conscience est donc imprégnée continûment de ces images plus ou moins confuses de l'être ; ce dernier n'est point *dans* le flux des apparitions phénoménales, car son identité à soi, qui garantit son unité ontologique, son autosuffisance et son immutabilité, le préserve de toute intégration dans un *milieu* spatio-temporel soumis au changement, à la génération et à la corruption des choses. Ce souci de bien identifier l'être par opposition au mouvement et au multiple s'inscrit parfaitement dans la continuité des recommandations de Parménide et vise à préserver l'unité et la cohérence des énoncés philosophiques, moraux et scientifiques, qui, sans références axiomatiques inamovibles, seraient sans cesse révisés et relativisés au gré des fluctuations de l'expérience et de l'opinion, perdant ainsi toute légitimité épistémique. Mais ce rejet du « mouvement » et du « multiple » de la définition de l'être déréalise la totalité du champ des apparitions phénoménales, reléguées à de simples images, ou reflets de ce qui *est* :

« Bref, l'être se définit ici comme de l'identique à soi-même et l'incompatible avec le changement. Dès son origine, l'ontologie du « ce qui est » aboutit donc à la négation du mouvement qui, parce qu'il contredit l'identité de l'être à soi-même, se trouve exclu d'entrée de jeu comme étant à la fois irréel et impensable. Il résulte immédiatement de là que tout le monde de l'expérience sensible, avec les changements perpétuels dont il est le théâtre, doit être exclu de l'ordre de l'être et renvoyé à celui de l'apparence, ou, ce qui revient au même puisqu'on ne peut penser que ce qui est, exclu de l'ordre de la connaissance vraie et renvoyé à celui l'opinion. »[9]

L'intellect ne peut donc pas représenter le mouvant, ou en tout cas n'est pas apte à le faire. Mais pourquoi ? Plutôt que de parler d'« expérience sensible », il faut d'après-nous parler d'*expérience* tout court. En procédant ainsi, on comprend mieux la problématique de l'être et du mouvement développée par Parménide. Ce dernier, lorsqu'il mentionne l'être, est concret : « *…il ne parle pas exactement de l'**être** mais plutôt de **ce qui est** »*.[10] Or « ce qui est » doit être selon Parménide « *…doué de*

[8] Dans la métaphysique de Plotin, la *conversion*, par opposition à la *procession,* désignera le mouvement par lequel l'âme s'arrache à la contemplation des réalités sensibles (le multiple) et s'en retourne à sa source divine (l'Un).

[9] Gilson : i. m. 26-27.

[10] Ibid, 25.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 45 2015.01.16. 10:41:22

tous les attributs qui s'apparentent à la notion d'identité. »[11] Dépourvu desdits attributs (auto-suffisance, unité, immatérialité etc…), lesquels sont déduits du principe de l'identité à soi de l'être, le devenir sensible est nécessairement exclu de l'ontologie parménidienne et platonicienne : « … *la doctrine de Parménide aboutit donc à opposer l'être à l'existence : ce qui est n'existe pas ou, si l'on veut encore attribuer l'existence au devenir du monde sensible, ce qui* ***existe*** *n'****est*** *pas.* »[12]

Mais qu'est-ce exactement que le « devenir sensible » ? Cette expression désigne-t-elle les fluctuations continues des apparitions phénoménales dans le champ de l'expérience consciente ? Les objets sensibles disposés dans l'espace ne sont point totalement dénués d'une certaine consistance ontologique, tout du moins en apparence, puisqu'ils se distinguent les uns des autres par une répartition discriminatoire dans l'espace (chaque objet occupant un « lieu » exclut tous les autres objets dudit « lieu ») et des caractéristiques matérielles différenciées permettant de les appréhender plus ou moins distinctement dans des actes de perception et de re-présentation. Mais cette unité des objets sensibles dans leurs apparitions respectives n'est qu'apparente, car ces derniers ne détiennent en eux ni le principe de leur manifestation, ni celui de leur subsistance ; cette absence d'auto-détermination fait de ces objets sensibles des réalités incomplètes, interdépendantes et sans identité véritable une fois dissociées du flux continu de leurs apparitions. Cette absence d'auto-détermination implique que ces réalités phénoménales ne peuvent s'auto-générer, il faut donc suggérer un principe de leur manifestation qui ne soit point lui même phénoménal, ainsi le mouvement devra-t-il être re-présenté comme une émanation de l'immobile, le sensible une émanation de l'intelligible, le non-être une émanation de l'être. Mais comment dans ce cas peut-on se représenter ne serait-ce qu'une forme minimale de rapport entre les formes idéales et les choses sensibles ?

« *En fait, le devenir sensible est composé de* ***choses ainsi faites qu'elles sont à la fois et ne sont pas****, si bien qu'elles tiennent en quelque sorte* ***le milieu entre l'être pur et le non-être absolu****. C'est même pourquoi, flottant entre l'être et le non-être, elles tombent sous les prises de cette connaissance bâtarde, intermédiaire entre la science et l'ignorance, que nous nommons l'opinion. C'est aussi pourquoi, chez Platon, alors que la science porte de plein droit sur les purs objets abstraits que la raison définit et que l'intellect contemple, tout ce qui relève du devenir et de l'existence concrète rentre par là même dans le domaine du mythe, c'est à dire du simple récit. Histoire des origines du monde dans le Timée, histoire des origines et de la destinée des âmes dans le Phédon et dans la République, rien de tout cela n'atteint le niveau de la science, parce que les existants ne sont pas des êtres, mais de simples images de* ***ce qui est****. Incapable de rattacher le devenir concret à sa notion du réellement réel, Platon se heurte donc à de sérieuses difficultés lorsqu'il s'agit pour lui d'expliquer, par l'être tel qu'il le conçoit, le monde de l'apparence qui, nous assure-t-il, en dépend. Il est aisé de dire que le sensible dérive*

[11] Ibid, 25.
[12] Ibid, 27.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 46 2015.01.16. 10:41:22

de l'intelligible et le mouvement de l'immobile, mais il est beaucoup plus difficile de le faire comprendre. Platon lui-même l'a bien vu. S'il y a des Idées, ou formes archétypes, elles sont ce qu'elles sont en elles-mêmes ou, tout au plus, en vertu de leurs relations mutuelles, mais elles sont sans rapport avec le monde sensible. »[13]

L'hypothèse de la « khóra »

Platon distingue non pas deux mais trois genres d'êtres : ceux qui sont invisibles, identiques et immuables (accessibles par l'intellect) ; ceux qui sont en mouvement, en devenir (accessibles par la sensibilité et l'opinion) ; plus un troisième genre qui procure aux choses un lieu déterminé (la khóra) :

« Puisqu'il en est ainsi, il faut convenir qu'il y a une première espèce : la forme intelligible qui reste la même, qui est inengendrée et indestructible, qui ne reçoit pas en elle-même autre chose venant d'ailleurs et qui elle-même n'entre en aucune autre chose où que ce soit, qui est invisible et ne peut être perçue par les sens ; voilà ce qui a été attribué comme objet de contemplation à l'intellection. Il y a une seconde espèce qui porte le même nom que la première et qui lui ressemble, qui est perceptible par les sens, qui est engendrée, qui est toujours en mouvement, qui vient à l'être en un lieu quelconque pour en disparaître ensuite, et qu'appréhende l'opinion jointe à la sensation. Par ailleurs, il y a une troisième espèce, celle du genre […] qui est toujours, celui de la khóra qui est éternel, qui n'admet pas la destruction, qui fournit un emplacement à tout ce qui naît, une réalité qu'on ne peut saisir qu'au terme d'un raisonnement bâtard qui ne s'appuie par sur la sensation ; c'est à peine si on peut y croire. Dès là que vers lui nous dirigeons notre attention, nous rêvons les yeux ouverts et nous déclarons, je suppose, qu'il faut bien que tout ce qui est se trouve en un lieu et occupe une place, et qu'il n'y a rien qui ne se trouve ou sur terre, ou quelque part dans le ciel. Toutes ces choses-là et d'autres qui sont leurs sœurs et qui touchent aussi à ce qui appartient non pas au monde du rêve, mais à celui de la réalité, l'illusion dans laquelle nous maintient le rêve ne nous permet pas d'en parler, comme si nous étions éveillés, en faisant les distinctions qu'imposent la vérité. »[14]

La khóra apparaît ainsi comme une réalité particulièrement opaque : distincte des formes intelligibles mais immuable et auto-suffisante, imperceptible mais participant de la structure des corps, aussi bien du point de vue de leur localisation que de leur constitution. Plus précisément, la khóra semble être pour tout phénomène sensible la détermination intrinsèque d'être *quelque part*. Le phénomène est donc un *là* qui se manifeste, ou plus précisément le *là* est le phénomène dans sa manifestation, la khóra étant l'*étendue* du phénomène en question. La khóra doit donc être distinguée du « topos » *(τόπος)*, le topos ne désignant rien de plus que la localisation d'un corps dans l'espace, tandis que la khóra désigne pour un corps la qualité substantielle d'être *étendu*. Mais comment comprendre la notion d'*étendue*

[13] Ibid, 38-39.

[14] Platon, *Timée*, 51e 6-52c1. Trad. Luc Brisson, Flammarion, 1999, p.153.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 47 2015.01.16. 10:41:22

dans un tel contexte spéculatif ? La khóra est-elle une simple désignation de la *spatialité* ? Est-elle un concept équivalent au concept moderne de *matière* ? La khóra semble désigner *ce qui* (en tant que réceptacle) accueille les copies des modèles intelligibles, en leur attribuant un lieu et une certaine consistance ontologique. Par conséquent, la khóra est bien différenciée substantiellement à la fois des réalités archétypales et des réalités sensibles. Elle semble tenir en quelque sorte un rôle de schème ontologique, liant la versatilité des apparitions sensibles à certains attributs des formes idéales (dont elle semble partiellement pourvue) : immutabilité, immatérialité, invisibilité, et fonction principielle. Mais la khóra n'est point seulement le réceptacle des formes sensibles, elle en est aussi la matrice, la structure inhérente ou ***matière*** originelle :

4. kép. Isaac Newton szobra Oxfordban, az egyetem Természettudományi Múzeuma előtt. Fotó: Andrew Gray

« *Cela dit, il en va de même pour l'entité qui doit, sur toute son étendue, recevoir maintes fois et dans de bonnes conditions les représentations de tous les êtres éternels ; il convient qu'elle reste par nature distincte de toute forme. Voilà bien pourquoi nous disons que la mère et le réceptacle de tout ce qui est venu à l'être, de ce qui est visible ou du moins perceptible par un sens, n'est ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de tout ce qui vient de ces éléments et de tout ce dont ils dérivent. Mais si nous disons qu'il s'agit d'une espèce dépourvue de forme, qui ne peut être perçue par la vue, reçoit tout, participe de l'intelligible d'une façon particulièrement problématique et se laisse difficilement saisir, nous ne mentirons point. Et dans la mesure où tout ce qui vient d'être dit permet d'approcher sa nature, voici de quelle manière on pourrait en parler correctement.* »[15]

[15] Ibid, 50e-51a.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 48 2015.01.16. 10:41:24

La khóra n'a pas de forme déterminée, elle est *ce à travers quoi* les phénomènes se manifestent continûment, et sa nature est insaisissable par les sens comme par l'intellect, c'est pourquoi seul un « raisonnement bâtard » peut en rendre compte indirectement, notamment par l'utilisation de symboles. La khóra est le milieu où se projettent et se déploient les images de l'être, autrement dit les choses sensibles. Ce milieu n'est pas le produit d'une intuition, il est absolument indépendant de notre perception des phénomènes, il est en quelque sorte un espace idéal et absolu en quoi et par quoi peuvent se manifester une infinité de figures. Il rappelle en cela fortement l'espace absolu de Newton, tel que défini dans le « De gravitatione » et dans les « Principia » :

« *C'est ainsi, en effet, que nous croyons que sont sphériques tous les espaces à travers lesquels une sphère progressivement mue d'instant en instant est jamais passée, alors même que les traces sensibles de cette sphère-là ne demeurent plus en ces espaces. Bien plus, nous croyons que l'espace a été sphérique avant d'être occupé par la sphère, de manière à pouvoir la contenir ; par conséquent, comme il y a partout des espaces pouvant contenir exactement une sphère matérielle, il est clair qu'il y a partout des espaces sphériques. Il en va ainsi des autres figures.* »[16]

L'« espace absolu » de Newton

Newton pose dans le même ouvrage l'inséparabilité de l'être et du *là*, l'espace étant déterminé par le métaphysicien comme la forme absolue des manifestations de l'être :

« *Dieu est partout, les esprits créés sont quelque part, le corps est dans l'espace qu'il remplit et toute chose qui n'est ni partout ni quelque part, n'a pas d'être. Il suit de là que l'espace est un effet émanant d'un être qui existe à titre premier, puisque, quel que soit l'être que l'on pose, l'espace est posé par là même.* »[17]

L'espace absolu de Newton est présenté comme une émanation divine, ou plus exactement comme une conséquence de la perfection divine : « *l'espace a une durée éternelle et une nature immuable, et ce, parce qu'il est l'effet émanant d'un être éternel et immuable* ».[18]

Ledit « espace » partage donc avec Dieu (ou l'Être) des attributs essentiels comme la permanence ontologique, l'éternité, l'immatérialité : « *L'espace absolu, de par sa nature, et sans relation à quoi que ce soit d'extérieur, demeure toujours semblable et immobile, […]* ».[19] À l'instar de la khóra, l'espace absolu de Newton, bien que distinct de l'Être, est pourvu de qualités identiques à ce dernier, tant et si bien que

16 Newton, *De Gravitatione,* Paris, Gallimard, 1995, 122.

17 Ibid, 128.

18 Ibid, 129.

19 Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. française de la Marquise du Châtelet, 2 vols, Paris, 1759, livre III, Scholie général, vol. 1, 10.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 49 2015.01.16. 10:41:24

Leibniz critiquera vigoureusement cette trop grande proximité ontologique des attributs de Dieu et de l'espace absolu.[20] Mais cette *absolutisation* de l'espace dans la métaphysique de Newton doit être entendue comme une tentative de neutraliser la trop grande indétermination de la nature corporelle, cette dernière n'étant pourvue d'aucune consistance ontologique véritable. Ainsi, à l'instar de Platon dans le « Timée », Newton pose en deçà de tous les mouvements relatifs qui constituent le « devenir » l'existence d'un espace supposément immobile :

« *Le mouvement entier & absolu d'un corps est composé du mouvement de ce corps dans le lieu où l'on le suppose, du mouvement de ce lieu dans le lieu où il est placé lui même, & ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à un lieu immobile […]. Ainsi les mouvements entiers & absolus ne peuvent se déterminer qu'en les considérant dans un lieu immobile : & c'est pourquoi j'ai rapporté ci-dessus les mouvements absolus à un lieu immobile, & les mouvements relatifs à un lieu mobile.* »[21]

Newton, en métaphysicien, reprend donc la définition classique de l'absolu, à savoir « […] *ce qui, dans la pensée comme dans la réalité, ne dépend d'aucune autre chose et porte en soi même sa raison-d'être* »[22] Or les corps ne sont ni auto-suffisants quant à leurs mouvements, ni auto-suffisants quant à leur être, ils sont en effet continûment dépendants d'autres corps et de forces extérieures, c'est pourquoi Newton ne peut concevoir de réduire l'espace à la corporéité, car il perdrait le cas échéant le fondement épistémique et métaphysique le plus précieux de sa science-physique :

« *[…] il est nécessaire de rapporter la détermination des lieux et donc le mouvement local à quelque être immobile tel que l'étendue seule ou l'espace considéré comme quelque chose de réellement distinct des corps.* »[23] L'espace doit donc être, à l'instar de la khóra platonicienne, totalement dissocié des réalités corporelles, c'est à ce prix qu'une pensée scientifique peut entamer l'étude du Cosmos sans tomber nécessairement dans le relativisme épistémique inhérent à l'inconsistance ontologique des corps : « *Que nous croyons que l'étendue existe partout où nous n'imaginons pas de corps et que nous ne pouvons croire qu'elle doive périr avec le corps si Dieu annihile ce corps : il suit que l'étendue n'existe pas sous le mode d'un accident, c'est à dire en étant inhérent à un sujet. Ce n'est donc pas un accident.* »[24]

Ce rapport d'exclusion entre « espace » et « corporéité » est éminemment platonicien, il s'agit de neutraliser le relativisme de la connaissance des corps en intégrant le « devenir sensible » dans un espace auto-référentiel, immuable et immatériel, qui permet de rattacher l'indétermination des apparitions phénoménales à la nécessité des principes de la raison. L'existence de l'espace absolu est par conséquent nécessaire, tandis que l'existence des corps est toute relative : « […]

[20] Voir à ce sujet la « *Correspondance Leibniz-Clarke* » présentée par André Robinet.

[21] Newton, *Principes mathématiques…*, vol. 1, 12.

[22] LALANDE, André : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, à Absolu,* 2. Métaphysique, Quadrige / Presses Universitaires de France.

[23] Newton, *De Gravitatione*, 122.

[24] Ibid, 123.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 50 2015.01.16. 10:41:24

bien que peut-être nous puissions imaginer qu'il n'y ait rien dans l'espace, nous ne pouvons cependant pas penser que l'espace n'existe pas. »[25] À l'instar des êtres du monde sensible, engagés dans ce que Platon nomme la « *genesis* » (ou le « *devenir* » des apparitions phénoménales), les réalités corporelles sont dans le « De Gravitatione » de Newton clairement exclues du domaine de la connaissance vraie et certaine, ces dernières ne pouvant n'être, en raison de leur nature insaisissable, que les objets d'une connaissance relative, en perpétuel changement. Dans les métaphysiques de Platon et Newton, les corps sont donc frappés du sceau de l'indétermination originelle, et dans les deux systèmes en question, la fonction de la spatialité semble similaire : en effet, la *khóra* dans le premier, l'*espace absolu* dans le second, forment un milieu autoréférentiel, homogène, immuable et imperceptible où se déploient les apparitions phénoménales selon un certain ordre, une certaine harmonie procédant indirectement de la nature parfaite des premiers principes (ou de Dieu dans l'onto-cosmologie newtonienne). Les réalités corporelles pourraient bien n'être que des songes, l'essentiel est pour la science, que ces derniers soient bien réglés, c'est à dire formellement répartis dans l'espace selon des lois mathématiques, l'*espace absolu* n'étant autre que la condition de possibilité de la mise en place de cet ordre cosmique :

« *En ce qui concerne l'existence de ces êtres* [les corps], *il n'est pas besoin d'imaginer qu'est donnée une substance non intelligible en laquelle une forme substantielle serait inhérente comme en un sujet : l'étendue et l'acte de la volonté divine suffisent. L'étendue, en laquelle la forme du corps est conservée par la volonté divine, joue le rôle de sujet substantiel ; et cet effet de la volonté divine est la forme ou la raison formelle du corps, désignant tout l'intervalle d'espace où le corps est amené à l'être.* »[26]

Nous retrouvons dans l'onto-cosmologie platonicienne un schéma similaire : l'être véritable (l'Un) se projette en divers existants dans la khóra qui reçoit par conséquent l'empreinte (*ekmageion*, « Timée », 50 c 1) du divin. La khóra est donc un milieu intermédiaire entre l'être et le non-être, et les réalités corporelles ne sont *rien* indépendamment de l'être, dont elles constituent l'image incomplète (*eikôn)*. Symboliquement, la métaphysique newtonienne établit entre l'espace absolu et les réalités corporelles qui s'y manifestent un lien ontologico-épistémique comparable à celui des différents niveaux de la connaissance du réel dans la fameuse allégorie du livre VII de « La République » de Platon : l'espace absolu renverrait à la paroi de la caverne, une sorte de *lieu* (ayant sa propre consistance, semblable à la khóra du « Timée ») où se manifestent temporairement les images (ou *ombres*) fallacieuses des réalités intelligibles, autrement-dit les réalités corporelles. Sans la paroi de la caverne, les ombres ne pourraient point se présenter, l'espace est donc bien la condition formelle des apparitions phénoménales, en raison justement de sa nature irréductible à celle, fantasmagorique, desdites apparitions. Dans l'onto-cosmologie newtonienne, l'espace est une émanation de la perfection divine (il ne se confond

[25] Ibid, 129.
[26] Ibid, 132-133.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 51 2015.01.16. 10:41:24

pas avec elle), il est la condition formelle de la manifestation des réalités corporelles, tandis que Dieu est la raison ultime de l'existence de ces dernières. Cette absence totale d'autonomie de la réalité corporelle quant à son être et sa substance justifie la méfiance que Newton nourrit à l'égard des choses sensibles, la nature véritable de ces dernières ne pouvant jamais être appréhendée de façon certaine et durable par la pensée :

« *Or, comme elle existe [la nature corporelle], non pas nécessairement mais par la volonté divine, son explication sera plus incertaine puisqu'il ne nous est pas permis de connaître les limites de la puissance divine, c'est à dire puisque nous ne savons pas si la matière a pu être créée d'une seule façon, ou s'il existe plusieurs façons de produire des êtres différents les uns des autres et pourtant tout à fait semblables à des corps.* »[27]

La nature fantasmagorique des corps est fortement accentuée dans ce dernier extrait du « De Gravitatione », à tel point que la dernière partie de la citation semble poser une indétermination fondamentale de la matière, et par extension de la nature corporelle. En effet, il est possible que la matière puisse être créée de différentes façons, ce qui implique que les réalités corporelles perceptibles dans l'espace ne soient peut-être point bornées à un seul mode de manifestation. Plus précisément, la matière, en tant que substrat des réalités corporelles, n'est point nécessairement *une et homogène*, il se pourrait en effet qu'il existe autant de *matières* que de modalités d'apparitions des corps, des phénomènes. Par exemple, ne faut-il pas distinguer la *matière* des corps perçus au cours d'un rêve, de la *matière* des corps que nous appréhendons éveillés ? Dans les deux cas quelque chose nous est donné à percevoir, selon un certain agencement de qualités sensibles étendues dans un espace apparemment homogène. Par conséquent les réalités corporelles n'ont pas d'*être véritable*, elles ne sont en définitive que de pures apparitions, semblables à des songes bien agencés :

« *Et bien qu'il ne semble pas croyable que Dieu puisse créer des êtres semblables à des corps, qui produiraient toutes les actions des corps et en auraient les apparences, sans pour autant être des corps dans leur constitution essentielle et métaphysique ; comme, toutefois, je n'ai pas encore de perception claire et distincte de ce sujet, je n'oserai pas affirmer le contraire et je ne veux donc pas dire positivement ce qu'est la nature corporelle mais décrire plutôt un certain genre d'êtres en tout point semblables à des corps, dont nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que la création est au pouvoir de Dieu et dont nous ne pouvons pas dire avec certitude qu'ils ne sont pas des corps.* »[28]

Et un peu plus en avant dans sa démonstration Newton ajoute que : «… *tout ce que nous croyons réels dans les corps vient de leurs apparences et de leurs qualités sensibles* ». Ainsi, des êtres qui « *[…] seraient capables de recevoir toutes les qualités de ce type et pourraient en montrer de la même manière toutes les apparences, nous ne les jugerions pas moins réels, pourvu qu'ils existassent.* »[29]

[27] Ibid, 130.
[28] Ibid, 130-131.
[29] Ibid, 133.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 52 2015.01.16. 10:41:24

La matière qui compose les corps n'est pas intelligible d'une façon suffisamment claire et distincte ; par conséquent la nature corporelle est dans son ensemble rejetée hors du domaine des principes immuables du savoir. L'*être* d'un corps est tout entier réductible à son apparition. Cette apparition est voulue par Dieu seul, et sera prolongée dans l'existence aussi longtemps que Dieu le décidera. Indépendamment de Dieu, cette apparition du corps n'*est* rien. Les deux seuls principes qui soutiennent tout l'édifice de la métaphysique newtonienne sont donc Dieu (l'Être premier et véritable) et l'espace absolu. Le corps n'ayant point de nature intrinsèque, indépendante, il est une illusion maintenue provisoirement par Dieu dans l'espace :

« *La substance [corporelle] est une illusion maintenue par Dieu seul ; si Dieu cessait de soutenir l'illusion, la substance serait annihilée, l'étendue ne le serait pas.* »[30]

La khóra et l'« espace absolu » : la même fonction de schème ontologique ?

Ainsi, à l'instar de la khóra platonicienne, l'espace absolu newtonien se tient entre deux ordres ontologiques bien distincts : tout d'abord l'ordre des premiers principes, des décrets de Dieu, qui renferment la raison-d'être de tout ce qui existe ; ensuite l'ordre des réalités corporelles, des apparitions phénoménales, distinct du précédent par la contingence et les changements permanents qui le caractérisent. Entre ces deux extrêmes, l'espace absolu se tient comme un schème ontologique : il est d'une part, ce qui donne une *présence* aux corps, aux phénomènes, en leur attribuant un « lieu », et d'autre part il est un vecteur essentiel des décrets de Dieu, en tant qu'il informe le chaos originel de la matière selon des lois immuables. Newton, comme Platon, tient absolument à maintenir une distance infranchissable entre l'ordre ontologique des premiers principes et celui des réalités corporelles, mais la science exige, pour se représenter l'influence du premier sur le second, un point de contact entre les deux, c'est donc à l'espace absolu qu'échoira cette tâche dans le système métaphysique du « De Gravitatione ». Il s'agit notamment pour Newton de critiquer l'identification cartésienne de l'étendue et du corps[31], qui est selon lui une cause des progrès de l'athéisme : « *[…] on ne trouve guère d'autre cause à l'athéisme que cette notion de corps en tant que dotés d'une réalité en soi, complète, absolue et indépendante.* » […] « *Si nous disons avec Descartes que l'étendue est un corps, ne frayons-nous pas la voie à l'Athéisme, manifestement, tant parce que l'étendue est non pas une créature mais*

[30] Hall, A. Rupert – Hall, Marie Boas: *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton, A selection from the Portsmouth Collection in the University Library, Cambridge,* Cambridge, University Press, 1962, 79.

[31] Descartes dans « Les Principes de la Philosophie » (seconde partie, §4), identifie espace et corporéité : si l'on prive un corps donné quelconque de toutes ses qualités sensibles, « […] *nous trouverons que la véritable idée que nous en avons consiste en cela seul que nous apercevons distinctement qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur ; or cela même est compris en l'idée que nous avons de l'espace, non seulement de celui qui est plein de corps, mais encore de celui qu'on appelle vide.* » De même, en ce qui concerne sa définition du corps : « […] *ce n'est pas la pesanteur, ni la dureté, ni la couleur, etc., qui constitue la nature du corps, mais l'extension seule* ».

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 53 2015.01.16. 10:41:24

existe de toute éternité que parce que nous en avons une idée absolue, sans aucune relation à Dieu et qu'ainsi nous pouvons concevoir qu'elle existe tout en imaginant que Dieu n'existe pas ? »[32]

La tentation de l'athéisme est dans l'argumentation de Newton un motif supplémentaire de rejet catégorique de la réduction de l'espace à la matière. Le désir d'expliquer, et de justifier l'ordre des réalités corporelles, du devenir sensible et du mouvement permanent *(genesis)* qui caractérise le champ des apparitions phénoménales, à partir d'un ordre distinct de principes immuables, intrinsèquement dérivés et dépendants des attributs d'un être absolu (*ontôs on,* Dieu), impose à Newton (comme jadis à Platon) de conférer aux mathématiques, dans son onto-cosmologie, la fonction nodale de *mise en forme* du sensible selon des lois régulières, voire immuables. C'est pourquoi l'espace doit être substantiellement différent de la nature corporelle, afin de pouvoir justifier le postulat métaphysique d'un ordonnancement du réel selon des lois mathématiques immuables. Il faut donc préserver les lois divines du relativisme des corps, et bien différencier ces deux ordres de réalités, comme Platon le fit avec les principes premiers de son ontologie qu'il distingua précisément des réalités corporelles selon le schéma bien connu du « Modèle » et de la « copie du Modèle » :

« *…force est d'admettre que, puisque le monde sensible est dominé par une âme qui présente une structure mathématique particulièrement rigoureuse, et puisque le démiurge a façonné mathématiquement la khóra en y introduisant les polyèdres réguliers, toute transformation d'un corps dans un autre peut être expliquée en termes d'interactions et de corrélations mathématiques. Les mathématiques permettent d'appliquer au monde sensible certains des prédicats du monde intelligible dont il participe ; le monde sensible se voit ainsi revêtu de permanence et de régularité. En dernière instance, ce sont les mathématiques qui rendent compte de la participation du monde sensible au monde intelligible. Et si le monde sensible est bien une image de l'intelligible il doit donc être construit mathématiquement ; dans cette perspective, ce sont les mathématiques qui fixent les limites de la cosmologie platonicienne.* »[33]

Nous retrouvons une structure similaire dans l'onto-cosmologie newtonienne, avec la représentation d'un espace absolu doté d'un certain nombre d'attributs principiels directement tirés de la perfection du premier principe qu'est Dieu :

« *Elle [l'étendue] n'est pas substance d'une part puisqu'elle ne demeure absolument pas par elle-même mais comme un effet émanant de Dieu ou une certaine affection de tout être…* »[34]

La nécessité de ne point confondre l'espace avec le mouvement des corps est l'une des raisons essentielles contraignant Newton à poser ledit espace comme « absolu ». En effet, dès le début de son argumentation dans le « De Gravita-

[32] Newton, *De Gravitatione*, 136-137.

[33] Luc Brisson « À quelles conditions peut-on parler de « matière » dans le Timée de Platon ? », *Revue de métaphysique et de morale* 1/2003 (nº 37), page 21.

[34] Newton, *De Gravitatione*, 123.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 54 2015.01.16. 10:41:25

tione », Newton dénonce l'identification cartésienne du corps et de l'étendue, et nous pouvons interpréter les « définitions » de cet ouvrage comme un effort général visant à émanciper l'étendue de toute influence des réalités corporelles, et donc, à poser la spatialité comme absolument *autonome* du devenir sensible. Nous avons relevé à quel point les attributs spécifiques du divin sont très proches de ceux que Newton accorde à l'espace, et cela se comprend parfaitement si l'on conçoit clairement qu'en l'esprit de Newton, Dieu et l'espace ont ce point commun fondamental de l'*autonomie substantielle*[35]. Dans une telle approche de la spatialité, la perception des corps est ontologiquement dévalorisée au profit d'une idéalisation de l'étendue, qui existe indépendamment de celui qui perçoit. Cette dévalorisation de la perception manifeste la volonté newtonienne d'émanciper de l'esprit humain les lois régissant l'univers, afin que ces dernières ne reposent en définitive que sur un espace « immobile », identique à soi de toute éternité. L'autonomie de l'espace est donc bien, métaphysiquement, fondatrice de sa nature absolue. Est *autonome* ce qui jouit d'une indépendance totale par rapport à tout ce qui est extérieur à sa propre essence. Dieu, l'espace et le temps partagent, en l'esprit de Newton, cette perfection, et c'est en cela qu'ils sont qualifiés d'absolus :

« *Le temps absolu, vrai et mathématique, en lui-même et de sa propre nature, coule uniformément sans relation à rien d'extérieur, et d'un autre nom est appelé Durée, […]. L'espace absolu, de par sa nature, et sans relation à quoi que ce soit d'extérieur, demeure toujours semblable et immobile* ».[36]

Nous trouvons une idéalisation de l'espace similaire dans le « Timée », à travers l'emploi de la notion de *khóra*, bien que cette dernière soit intrinsèquement ambiguë, de l'aveu même de Platon. Néanmoins, la khóra peut être perçue dans l'épistémologie platonicienne comme une déréalisation de l'étendue physique au profit d'un espace mathématique, dont les modèles doivent permettre à la Raison de subsumer l'indéfinie variété des phénomènes particuliers du « devenir sensible » sous des lois synthétiques *a priori* (pour reprendre un vocabulaire anachronique bien connu), et de se libérer des propriétés épistémiques insuffisamment rigoureuses du discours mythique. Augustin Berque, prolongeant l'argumentation d'Alain Boutot[37], interprète ce processus de déréalisation de l'espace comme un détachement de la notion de « khóra » de celle de « contrée » (*Gegend*), participant de la défiance globale de l'épistémologie platonicienne vis à vis de l'expérience sensible et du pouvoir épistémique de l'imagination :

« *Ainsi donc, le « troisième genre » de la chôra demeure une aporie : un obstacle infran-*

[35] Notons que l'autonomie substantielle de l´espace est moindre que celle de Dieu, ledit espace étant une « émanation » de la perfection divine. Dieu est le seul être absolument inconditionné.

[36] Newton, *Principes mathématiques…*,Vol. 1, 10.

[37] « *…en transformant, dans et par son idéalisme, la chôra primitive en milieu amorphe qui reçoit tous les corps, Platon occulte de manière décisive la dimension originaire de la spatialité comme contrée (Gegend) qui était perceptible au premier matin de la pensée* » (Boutot, Alain : *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987, 224).

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 55 2015.01.16. 10:41:25

chissable à l'intellection. Celle-ci, devant ce troisième genre, se trouve « sans ressources » (aporei). Pourquoi donc ? La question a bien entendu rapport avec la capacité de l'intellection elle-même, c'est-à-dire en somme avec la logique. Il faudra certes attendre Aristote pour que celle-ci se construise en tant que telle, mais nous en avons là en puissance les trois actants principaux, du moins dans le cadre de la pensée européenne : le principe d'identité (A : le Modèle, qui est toujours identique à soi-même), le principe de contradiction (non-A : la copie, qui n'est pas le Modèle), et le principe du tiers exclu ; car la chôra, qui n'est ni le Modèle ni sa copie, est d'un « troisième genre », ni A ni non-A, lequel reste en fin de compte inintelligible, exclu par la raison.[…] *Or pourquoi l'idéalisme du Timée ne peut-il pas, ne peut-il plus saisir la contréité (la Gegendheit) de la chôra ? Pourquoi ce « troisième genre» est-il aporétique ? Parce que, dans le cadre de la pensée qui se met en ordre* […] *avec Platon, et s'institue en République, on en a fini avec le mythe.* »[38]

La khóra se tient donc entre les deux extrêmes de l'ontologie parménidienne, l'être et le non-être. Cette notion joue donc un rôle essentiel en ce sens qu'elle articule schématiquement *être* et *non-être*, d'une façon certes confuse et mystérieuse, mais indéniable puisque sans elle, il deviendrait impossible de se représenter comment les réalités sensibles participent de l'être. La khóra est la matérialisation (apparition physique) des images ou reflets des modèles éternels, elle est comme un miroir qui renvoie par le prisme de la perception sensible les visions parcellaires et déformées des réalités intelligibles. Elle est donc à la fois le *lieu* des apparitions continues de ces reflets, mais aussi l'*être* desdits reflets, puisque ces derniers ne pourraient advenir à l'existence sans ce « vecteur » de leur manifestation, qui leur attribue un « là », un « quelque part » pour se déployer. Nous estimons que la fonction cruciale occupée par l'« espace absolu » dans la métaphysique newtonienne aide rétrospectivement à comprendre la nécessité de la khóra dans l'ontologie platonicienne. En effet, dans les deux systèmes philosophiques, l'espace idéal neutralise l'irréductible relativité de la nature corporelle, et libère la pensée du relativisme cognitif inhérent aux sciences du « devenir sensible ». Ainsi l'espace idéal devient un schème opératoire efficace, qui articule les principes immuables de la métaphysique et les données contingentes de l'expérience sensible à travers un formalisme mathématique rigoureux. Ce schème ne doit pas être entendu comme un simple outil de la pensée logique, il existe indépendamment de l'acte de la perception, en tant que forme effective et concrète de ladite perception. L'autonomie réelle, effective de cet espace idéal est essentielle, en ce que la valeur épistémique des lois mathématiques appliquées aux faits contingents du devenir sensible est légitimée par l'existence autonome d'une telle structure, sans quoi lesdites lois ne seraient rien de plus que des outils temporaires d'organisation et de mise en forme des données de l'expérience. Or il faut, dans l'ontologie platonicienne comme dans la métaphysique de Newton, que la valeur épistémique des énoncés scientifiques

[38] BERQUE, Augustin : « La chôra chez Platon ». In Thierry Paquot et Chris Younès (dir.) : *Espace et lieu dans la pensée occidentale de Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte, 2012, page 26.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 56 2015.01.16. 10:41:25

soit fondée sur un invariant principiel indiscutable (la khóra ou l'« espace absolu ») qui compense l'opacité ontologique des réalités physiques étudiées, et justifie la dépendance ontologique de ces dernières vis à vis des lois mathématiques et des principes premiers dont procède la création du monde (par le Démiurge dans un cas, par Dieu dans l'autre). La référence à cet espace idéal est ainsi, en amont des investigations de la Raison, et pour chacun de ces deux systèmes, une tentative de neutralisation définitive du scepticisme.

Résumé (abstract)

Cet article se propose de comparer les notions de la « khóra » platonicienne et de l'« espace absolu » newtonien. Nous étudierons la fonction et le statut de ces deux notions dans leurs systèmes philosophiques respectifs. Nous essaierons de souligner la position nodale de la khóra (ou chôra) dans l'ontologie platonicienne et ses conséquences épistémologiques. En parallèle, nous établirons des points de convergence entre la khóra et les fonctions que l'« espace absolu » occupe dans la métaphysique de Newton, afin d'une part, d'utiliser les concepts de la métaphysique newtonienne comme des outils de relecture et de réinterprétation des passages du Timée les plus cruciaux, dans une perspective essentiellement herméneutique ; et d'autre part de mettre en évidence la réactualisation dans la métaphysique newtonienne de la problématique parménidienne de l'être et du non être, et la fonction déterminante que tient l'« espace absolu » dans son onto-cosmologie, fonction que nous estimons être similaire à celle qu'occupe la « khóra » dans l'onto-cosmologie platonicienne.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 57 2015.01.16. 10:41:25

ERDEI ILDIKÓ

Isaac Newton *Huszonhárom kérdés a Ὁμοούσιος-ról* című kéziratának elemzése

A felvilágosodás nagy formátumú gondolkodói közé tartozik Isaac Newton (1643–1727), aki eddig jobbára csak mint korszakalkotó fizikus volt ismert a magyar közönség előtt, jóllehet sokat foglalkozott filozófiával és teológiával is. A halála után egy évvel kiadott *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, valamint az *Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John* című,[1] poszthumusz kiadott művén kívül teológiai írásai nem jelentek meg nyomtatásban, és kéziratos hagyatékának feldolgozása is csak a második világháborút követően kezdődött meg.[2]

Tanulmányomban Newton több ezer oldalas kéziratanyagából egy viszonylag rövid, de rendkívül érdekes és a szerzőre nagyon jellemző írást vizsgálok, a *Twenty-Three Queries about the Word Ὁμοούσιος (Huszonhárom kérdés a Ὁμοούσιος-ról)* című, a cambridge-i King's College-ban őrzött kéziratát.[3] A niceai hitvallás egy-

5. kép. Isaac Newton szobra Cambridge-ben, a Trinity College kápolnájában. Fotó: Imregh Monika

[1] London, 1733. Magyarul *Észrevételek Dániel próféciájáról és Szt. János Apokalipszisáról* címmel jelent meg Szabó-Nagy Zsuzsanna fordításában, D7 Kiadó, 2012. Recenzió: ERDEI Ildikó: Sir Isaac Newton: „Észrevételek Dániel próféciájáról és Szt. János Apokalipszisáról". *Orpheus Noster*, V, 2013/3. 112–118.

[2] A kéziratok történetéről bővebben ld. ERDEI, 2013, 112–113. A kéziratok nagy része egyenlőre csak digitalizált formában áll rendelkezésre a *Newton project*nek köszönhetően az eredeti sérült szövegformában és annak javított változatában is: newtonproject.sussex.ac.uk/prism.php?id=1 (utolsó letöltés: 2014. október 16.)

[3] 3 Jelzet: Keynes Ms. 11. Betűhív és korrigált átirata publikálva 2002-ben: newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00011 (utolsó letöltés: 2014. január 28.). Newton 23 kérdéséből 22-t (utolsó mondata ugyanis befejezetlen) először nagy életrajzírója, David Brewster közölt a *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton* 2. kötetében (Edinburgh, 1855, 532–534.)

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 58 2015.01.16. 10:41:27

lényegűséggel foglalkozó cikkelyével kapcsolatos kételyeit ebben a kéziratban fejti ki a legtömörebben. Ebből kiderül, hogy a tudós alapvető dogmatikai ortodoxiája megkérdőjelezhető a Szentháromsággal kapcsolatos nézetei miatt, de, mint látni fogjuk, Newtont leginkább egyházkritikai megfontolások vezérelték.

6. kép. A Trinity College udvara, Cambridge. Fotó: Imregh Monika

A query *műfaja és a kézirat stílusa*

A jegyzet címe Newtonra jellemzően beszédes, hiszen ahelyett, hogy határozott kijelentéseket tenne, inkább pontokba szedett kérdésekkel *(query)* él. A *query* a filozófiatörténet látószögéből az antikvitásig visszanyúló *terminus technicus*. Ennek alkalmazásával Newton tulajdonképpen egy arisztotelészi műfajhoz nyúlt vissza, nemcsak itt, hanem már az *Optika* 3. könyvében is. Arisztotelész teremtette meg a probléma felvetésének ezt a módját *Προβλήματα* című művében. A „kérdések műfaja" tökéletesen megfelelt a felvilágosodás nagy gondolkodójának. Mivel Newton alább részletezett kérdései nem bizonyíthatóak határozottan – hiszen hatalmas idő választotta el a patrisztikus kor történéseit saját korától –, a szerző nem állít, hanem „vajon"-nal kezdődő mondataival kérdéseket fogalmaz meg. A kézirat erőteljesen viseli a magánjegyzetelés jegyeit, ami némi nehézséget okoz az elemzés számára, mivel nem huszonhárom jól megszerkesztett mondatról beszélünk, hanem huszonhárom olyan gyorsan feljegyzett gondolatról, amelyeket Newton minden valószínűség szerint még ellenőrzésre és kidolgozásra szánt. Stílusa semmiben nem különbözik attól, ahogyan hevenyészett gondolatainkat gyorsan papírra vetjük, nehogy elfelejtsük őket. A sok áthúzás és javítás jól látszik az eredeti – a szövegjavításokon még át nem esett – angol textuson. Mindez azt bizonyítja, hogy Newton írás közben is folyamatosan revideálta önmagát, és jelzi, hogy mondatait maga sem tekintette kiforrott gondolatoknak. Mivel a jegyzetelés stílusa kevéssé élvezetes olvasmány, a könnyebb érthetőség és az élvezhetőség kedvéért mellékletbe helyeztem a fordítást, az elemzés közben pedig eltekintettem a mondatok szó szerinti idézésétől.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 59 2015.01.16. 10:41:27

A huszonhárom kérdés

1. kérdés: Newton a listát az evangéliumok értelmezésének egy nagyon gyakorlatias és alapvető kérdésével kezdi: vajon Jézus az apostolait azzal bízta-e meg, hogy a tanulatlan átlagembereknek és családjuknak metafizikát prédikáljanak?

A költői kérdéssel Newton egyfelől általában felhívja a figyelmet arra, hogy az evangélium nem tartalmaz metafizikai fejtegetéseket, másfelől pedig konkrétan arra is, hogy az egylényegűség tana nem része az evangéliumnak, és mivel soha nem volt része, ezért a tudós sejteti, hogy továbbra sem kellene annak lennie. Ezzel együtt a *homousios* tanát egyértelműen a metafizika tárgykörébe utalja.

A *homousios* kifejezés tudvalevőleg már keletkezésének korában is nagy vitákat kavart.[4] Sokan még azok közül is támadták a kifejezés használatát, akik különben elfogadták a Niceai Hitvallást. Sokan javasolták, hogy filozófiai terminusok helyett csak szentírási kifejezésekkel éljenek, de ezek a törekevések nem jutottak sikerre. Végül, amikor Rómában megkeresztelkedett az újplatonikus Marius Victorinus, sikeresen fejtette ki a *homousios* kifejezés tartalmát[5] a plótinosi metafizika felismeréseire támaszkodva. Abban tehát igaza volt Newtonnak, hogy a kérdés sokkal inkább metafizikai, és megmagyarázni is inkább a filozófia nyelvén, mint a teológia nyelvén lehetett.

2. kérdés: A következő pontban Newton arra tesz utalást, hogy a *homousios* kifejezés olyan új terminus volt, amely egyetlen Nicea előtti szinóduson sem fordult elő, és a zsinaton részt vevő püspökök korábban soha nem éltek ezzel a kifejezéssel.

Bár sokáig úgy hitték, hogy a *homousios* terminus már régóta bevett volt nyugaton mint a tertullianus-i *una substantia* megfelelője, manapság azonban elég egyöntetű konszenzus van a tekintetben, hogy a kifejezés nyugati interpretációját fel kell adni, és helyette inkább az a valószínű, hogy a kifejezést azért használták, mert azt Areios már korábban elítélte.[6]

A terminus maga a pogány korokra nyúlik vissza, majd a gnosztikus irodalomban is megtalálható. A keresztény írók közül Eirénaios[7] használta először a szót, mégpedig ötször, éppen a gnosztikusok ellen írt munkájában, de még itt sem a Szentháromság kapcsán.[8] Órigenés sem az Atya és Fiú azonosságát jelölte a szóval,

4 VANYÓ LÁSZLÓ: *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe,* Budapest, Szent István Társulat, 2009, 397.

5 A IV. századi, keresztény hitre tért római rétor, Marius Victorinus szinte minden művének fő témája a *homousios* tételének bizonyítása különösen az arianizmussal szemben, vö. *Marii Victorini rhetoris urbis Romae ad candidum Arianum*, 28–29 (Locher, ed., 25–26); és uő. *Liber primus de Trinitate* (= *Adversus Arium liber primus*) 15–63.

6 STEAD, C.: *Filozófia a keresztény ókorban,* Budapest, Osiris, 2002, 183.

7 Szent Eirénaios, (szül. Smyrna, 115 és 150 között, meghalt 202/203, Lugdunum, ma Lyon) Lyon görög anyanyelvű, második püspöke, aki Rómában tett látogatása alkalmával ismerkedett meg a gnosztikus tanokkal.

8 STEAD, C. *Divine Substance,* Oxford, Oxford University Press, 1977, 190.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 60 2015.01.16. 10:41:28

hanem a személyek részességét ugyanazon lényegben.[9] Mindenkinek megvolt tehát a maga saját értelmezése a szóra, ami főként az illető filozófiai iskolázottságától függött, s ami sok későbbi vitára adott okot.

A szentháromság kapcsán az első bizonyítható megjelenés Dionysios alexandriai püspök és Dionysios római pápa vitájában fordult elő 255–260 táján.[10] A második nagy vita a 268-as antiókhiai zsinaton zajlott, ahol Samosatai Pál tanításának ellenében elvetették a kifejezést.[11]

A newtoni megítélés annyiban mindenképpen helyes, hogy ez a gyakorlat a niceai zsinat előtt hivatalosan és deklaráltan nem lett bevezetve, bár előzményei voltak.

3. kérdés: A szerző a harmadik pontban felveti, vajon a *homousios* használatának bevezetése nem volt-e ellentétes az apostolok szabályával, amely ragaszkodott a megbízható terminusokhoz?

Ezzel a megjegyzéssel kapcsolatban elsősorban annak kell utánajárnunk, hogy Newton mit értett pontosan a *the Apostles rule* kifejezésen. Szóban forgó kéziratunkon kívül a *Drafts on the History of the Church*[12] című kéziratában fordul elő többször a kifejezés: az ötödik részben Pál azon tanítását nevezi *the Apostles rule*-nak, hogy a körülmetélt és a körülmetéletlen is maradjon meg elhívott állapotában, és ne akarjon azon változtatni.[13] Ugyanezen jegyzet 3. részében Newton kifejti,[14] hogy több zsinat is azért utasította el az *ousia* és a belőle képzett szavak használatát, mert az ellenkezett a *the Apostles rule*-lal, mely szerint nem szabad olyan kifejezéseket használni hitünk megfogalmazására,

7. kép. A Trinity College kápolnája, Cambridge. Fotó: Imregh Monika

9 Órigenés, *Comm. in. Io.* XX 20.

10 Vanyó, 2009, 399.

11 Baán István: „Monarchiánizmus". *Keresztény Magvető,* LIX, 1927/2, 101–140.

12 Forrás: Yahuda Ms. 15.5, National Library of Israel, Jerusalem, online kiadás, 2006. augusztus: newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00222 (utolsó letöltés, 2014. június 12.)

13 Gal 5:6, 1Kor 7: 18-20.

14 Forrás: Yahuda Ms. 15.3, National Library of Israel, Jerusalem, online publikálás: 2006. június (utolsó letöltés: 2014. június 12.)

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 61 2015.01.16. 10:41:29

amelyek nem szerepelnek a Szentírásban. Az ötödik részben használt apostoli szabály közvetlenül Pál apostoltól ered, ugyanakkor a harmadik részben említett a szavak használatával kapcsolatos *rule*, bármennyire is „apostoli" jelzőt kapott Newtontól, mégis leginkább az ariánus vagy félariánus, de mindenképpen az apostoli korok után élt hívők egy részének véleményét tükrözte. Itt tehát valójában nem az apostolokat, hanem a Niceával vitában álló hívők állításait ismételte meg Newton a *the Apostles rule* fedőnév alatt.

4. kérdés: Newton szerint a kifejezés használata egyfajta nyomásgyakorlás volt a niceai zsinaton, amellyel a jelenlévő püspökök nagy része nem értett egyet.

Ami a nyomásgyakorlást illeti, mondhatnánk, hogy a zsinat légköre ilyen „távolságból" már nem ellenőrizhető, a tényeket pedig nehéz megállapítani, mert a zsinat hivatalos aktái nem maradtak fönn. Szókratész[15] viszont úgy tudósít,[16] hogy a hitvallást 318-an írták alá, és csupán öten voltak, akik nem helyeselték, mert ellenezték az „egylényegű" kifejezést. Őket a zsinat kiközösítette és száműzte. A kiközösítéssel és száműzéssel való fenyegetettség tehát feltételezhetően nyomást jelenthetett a zsinaton.

5. kérdés: Newton ezután felteszi azt a kérdést, hogy nem maga Nagy Konstantin gyakorolt-e nyomást a zsinatra, aki maga még csak keresztség előtt álló katekumen volt?

A rendelkezésünkre álló beszámolók alapján tudjuk, hogy a császárnak az előzetesen Hosius által írt levele a vitában álló Alexandros és Areios számára békülékeny hangot ütött meg, és annak reményében íródott, hogy a két fél megbékülhet. Eszerint Konstantin nem azért ment a zsinatra, hogy ott elítéljék az ariánusokat, ezért kezdeményezései sem ellenük irányultak.

Tény viszont, hogy a *homousios* kifejezést maga a császár kezdeményezte Hosius javaslatára. A szó a nyugati egyháznak felelt meg, amely Tertullianus óta a Szentháromságot mint három egylényegű személyt fogta fel, ugyanakkor nem felelt meg az órigenistáknak, így a zsinaton nagyobb számban részt vevő keleti püspökök többségének sem. Ezek után valóban kérdés, hogy miként történhetett, hogy azon a zsinaton, ahol jórészt görögök vettek részt, mégis majdnem mindenki aláírta a hitvallást. Newton szerint csupán a császár személyes nyomásgyakorlása lehetett, az oka ennek a máskülönben valószínűtlen eredménynek.

6. kérdés: Newton úgy véli, hogy az aláírás csak úgy történhetett, hogy az aláírók mást értettek a kifejezésen. Felvetése szerint a püspökök úgy járultak hozzá a kifejezéshez, hogy az semmi mást nem jelenthet, mint hogy Isten Fia az Atya képmásá-

[15] Szókratész 380 körül született Konstantinápolyban, itt lett ügyvéd, majd írta meg egyháztörténeti művét. Az első bizánci historiográfusként tartják számon.

[16] BAÁN István (ford.): *Szókratész Egyháztörténete*, Budapest, Szent István Társulat, 1984. (ÓÍ 9, 56)

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 62 2015.01.16. 10:41:29

nak kifejeződése, és csakis ebben az értelemben hagyták jóvá a kifejezést, ami tulajdonképpen azt jelentette, hogy Jézus *homoiusios,* tehát *hasonló lényegű* az Atyával.

Hogy miként értették a püspökök az „egylényegű" kifejezést, azt ma nehéz megállapítani, mert úgy tűnik, hogy maga Konstantin is inkább úgy látta jónak, ne határozzák meg túl pontosan. Ez viszont lehetőséget adott arra, hogy mindenki a saját szája íze szerint értelmezze. Így caesareai Eusebios kissé ariánus módon értette a hitvallást. Levelében részletesen igyekszik elmagyarázni a vezetése alatt álló híveknek, hogy mit kell érteni az „egylényegű" szó alatt.[17] A történetíró az Atyához való hasonlóságként értelmezi az „egylényegű" szót,[18] ami egyezik Newton véleményével.

7. kérdés: Newton ezután felveti, hogy Hosius a hitvallás latinra való fordításával nem erőltette-e rá ezt az értelmezést a nyugati egyházakra azáltal, hogy a *homousios* szót az *unius substantiae* („egylényegű") szavakkal fordította le a *consubstantialis* („hasonló lényegű")[19] terminus helyett? E fordítás által ugyanis a latin gyülekezetek arra a véleményre jutottak, hogy az Atya és a Fiú egyetlen közös *substantia*

8. kép. A Trinity College kápolnájának mennyezete. Fotó: Imregh Monika

17 Szókratész: i. m. (ÓÍ 9, 484.)

18 Szókratész: i. m. (ÓÍ 9, 60)

19 A *consubstantialis*nak több jelentése is van, pl. szó szerint 'közös lényegű', de a latin szótárak alapján több más jelentése mellett 'hasonló lényegű'-nek is fordítható, és Newton érveléséből következik, hogy ő 'hasonló lényegű'-t ért alatta.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 63 2015.01.16. 10:41:29

(gör. *hypostasis*), okot adva ezzel a keleti egyházaknak (közvetlenül a serdikai zsinat után), hogy a nyugati gyülekezeteket szabelliánusoknak tekintsék.

Tény, hogy a *homousios*t latinra nem *consubstantialis*nak (*hasonló lényegű*nek) fordították le, hanem *unius substantiae*nek, azaz *egylényegű*nek. Az „egy lényeg" kifejezés azért volt gyanús, mert Szabellosz volt az, aki azt állította, hogy a három személy az egy Isten három kijelentésmódja. Szerinte az Atya, a Fiú és a Szentlélek egyetlen létező, csak neveikben különböznek. A szabellianizmust ugyanakkor már 261-ben eretnekségként elutasították. Nagy Konstantin halála után, amikor kiújultak a viták, Kelet és Nyugat ellentéte egyre erőteljesebbé vált. Míg a latinok triteizmussal vádolták a keletieket mint olyanokat, akik három valósággal *(hypostasis)* három lényeget *(ousia, substantia)* is vallanak az istenségben, addig a Nyugat egyre kevésbé tudta lemosni magáról a szabellianista vádakat.[20]

8. kérdés: A következőkben Newton úgy véli, hogy a görögök – szemben a fent említett latin értelmezéssel, miszerint ők egy szubsztanciáról, azaz *hypostasis*ról beszéltek – inkább a három *hypostasis* nyelvezetét használták, úgy, hogy szerinte azokban az időkben a *hypostasis* kifejezés szubsztanciát jelentett.

Stead hosszasan elemzi a *lényeg* és *személy* terminusok használatát a patrisztikus korban, és arra jut, hogy a latin *essentia* – a görög *ousia* pontos megfelelője – kikopott a használatból, ezért a latin teológusok az *ousiá*t *substantia*ként adták vissza, ami viszont a görög *hypostasis* megfelelője, és ami további félreértésekre adott okot. Itt tehát Stead egyetért Newtonnal.

9. kérdés: Newton úgy véli, hogy a latinok akkoriban mindenkit arianizmussal vádoltak, aki a „három *hypostasis*" kifejezést használta, s ezáltal még magát a niceai zsinatot is ezzel vádolták anélkül, hogy tisztában lettek volna a Niceai Hitvallás igazi jelentésével.

Nicea valóban megosztotta az egyházat. A nyugati egyház határozottan állította Jézus Krisztus teljes istenségét, de az istenség örökkévaló hármassága felől már nem voltak ilyen határozottak. A másik oldalon viszont a keleti egyház órigenistái világosan kimondták a hármasságot, de bizonytalanok voltak Krisztus istenségével kapcsolatban. Az órigenisták nem voltak ariánusok, de Jézus az Atyához képest alacsonyabb rendű volt számukra, és így valóban ariánusoknak tűntek a nicea-pártiak szemében. A félreértések és polarizálódások miatt a két párt csaknem fél évszázadon át harcolt egymás ellen, amit Newton ironikus felvetésével illusztrál.

10. kérdés: Newton véleménye szerint a latinoknak az volt a meggyőződésük az ariminumi zsinaton, hogy a niceai zsinat a *homousios* szó használatán nem értett semmi többet, mint hogy a Fiú az Atya pontos képmása.

Az ariminumi (rimini) zsinat 359-ben gyűlt össze. Bár a cél természetesen az

[20] VANYÓ László: *Az ókeresztény egyház irodalma*, II, Budapest, Jel Kiadó, 1999, 438.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 64 2015.01.16. 10:41:30

összhang megteremtése volt, ennek épp az ellenkezője valósult meg, és a baljós fejleményeket már az is előrevetítette, hogy az eredetileg egyetemesnek szánt zsinat már a kezdet kezdetén két helyszínre került. Mivel az Ariminumban zajló események nem eléggé fedik Newton véleményét, az ezzel párhuzamosan folyó másik zsinatra kell odafigyelnünk. Az ellen-zsinatként meghirdetett seleukiai zsinatot 359 szeptemberében alig tudták elkezdeni a hiányzó püspökök miatt. Akakiosék pártja nyíltan elvetette a niceai hitet, a többségnek viszont csak az „egylényegű" kifejezéssel volt problémája. Végül nem írtak új hitvallást, csak felújították a 358-as antiokhiait, ami viszont némiképp módosította a Niceai Hitvallás jelentését, méghozzá éppen az „egylényegű" kifejezés tekintetében. A hitvallás ahelyett, hogy kiállt volna az „egylényegű" szó mellett, azt állította, hogy Jézus „az Atya istenségének, lényegének, erejének, akaratának és dicsőségének semmiben nem különböző képe."[21] Mindez fedi Newton vélelmét.

11. kérdés: Newton véleménye szerint Athanasios, Hilarius és általában a görögök és a latinok Julianus Aposztata uralkodásától fogva ismerték el az Atya–Fiú–Szentlelket mint három *hypostasis*-t, mindaddig, míg a teológusok meg nem változtatták a *hypostasis* szó jelentését, és át nem ültették a három személy fogalmát az egyetlen *substantia* fogalmába.

A neoplatonikus tanok felé forduló, „hitehagyott" császár trónra lépésekor kedvezményben részesített olyan rétegeket, akiket Konstantius császár hátrányos helyzetbe hozott. Így jobbnak látta, hogy ha apja ariánus volt, akkor ő az addig elnyomott egylényegűség-pártiakat támogassa. Így Athanasios is visszatért száműzetéséből, és Alexandria újra Athanasiosé lett. 362 nyarán a városban püspöki zsinatot tartottak, ahol megerősítették az egylényegű háromság tanát. Newton azzal, hogy az eseményeket Julianus császárhoz köti, azt kívánja sejtetni, amit számos más írásában is érzékeltet: hogy véleménye szerint az egylényegűség diadala csakis egy politikai helyezkedés eredménye, nem hitbeli megfontolásé.

12. kérdés: A következő pontban Newton azt veti fel, hogy a három *substantia* egyenlőségének gondolatát Julianus Aposztata uralma alatt indította el Athanasios, Hilarius és a többiek.

Hilarius nem értett egyet Athanasios leváltásával, sőt, ellenállást szervezett Saturnius arles-i metropolitával szemben, aki viszont elérte, hogy Hilariust ezért száműzze II. Constantinus császár. Hilarius már száműzetésének első hónapjaiban elkezdte írni *De Trinitate* című főművét (356–359). Itt azt tűzte ki célul, hogy kimutassa: az „egylényegűség" megfelelő kifejezés az Atya és a Fiú kapcsolatának jelölésére, és bár nem szentírási fogalom, a tartalma biblikus.[22] Száműzetése 359-ben ért véget, s így még Julianus trónra lépése előtt két évvel belevetette magát az

[21] Szókratész: i. m. (ÓÍ 9, 131)

[22] Vanyó, 1999, 756.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 65 2015.01.16. 10:41:30

ariánusokkal szembeni munkába. Ami a Nicea védelmében való munkásságának idejét illeti,[23] Julianus császár másfél éves uralma alatt még inkább kibontakozhattak az egylényegűségpártiak szolgálatai, ami által Hilarius is akadály nélkül terjeszthette nézeteit.

9. kép. A Trinity College főkapuja az udvar felől, Cambridge. Fotó: Imregh Monika

13. kérdés: Newton ezután a serdikai zsinatot teszi felelőssé amiatt, hogy utat nyitott a Szentlélek imádásának, ami a tudós radikálisan monoteista szemléletét erősen bántotta.

A zsinatot I. Gyula pápa hívta össze 342-ben, hogy a keleti és nyugati birodalom határán fekvő Serdikában kompromisszumos döntés szülessen a béke érdekében. A zsinatot egyetemesnek szánták, de mivel a magukat kisebbségben érző, arianizmus felé hajló eusebiánusok kivonultak a zsinatról, az nem került be az egyetemes zsinatok közé. A zsinat fő témája Athanasios helyzete, és nem tudunk róla, hogy a Szentlélek kérdése komolyan előkerült volna.

A niceai zsinat csupán annyit mondott ki, hogy „és hiszünk a Szentlélekben", s bár az újabb zsinatok mindig kicsit bővebben nyilatkoztak róla, mégis igaz, hogy a 4. század második feléig nincs olyan irodalmi mű, amelynek tárgya kifejezetten a Szentlélek istensége volna.[24] A kérdés akkor lett fontossá, amikor Makedonios és párthívei a Szentlelket ariánus szemlélettel csak teremtménynek kezdték nevezni. Ez már erőteljes támadásnak tűnt az egylényegűség-pártiak szemében, így ettől kezdve próbálták tisztázni a Szentlélek helyzetét. Nazianzoszi Gergely még

[23] A Newtonnál előforduló egy-két éves elcsúszások oka a közben bekövetkezett naptárváltozás is lehetett, hiszen Newton igen pontos volt a naptárszámítás területén.

[24] VANYÓ LÁSZLÓ: *Dogmatörténet,* Budapest, Hittudományi Akadémia, 1977, 418.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 66 2015.01.16. 10:41:31

bizonytalan a Lélek imádásával kapcsolatban,[25] Nagy Basileios viszont *De Spiritu Sancto* című művében már határozottan állást foglal az istenség mellett.[26] Mindez viszont csak előkészíti a konstantinápolyi zsinatot, ahol először deklarálják hivatalosan, hogy „a Szentlelket együtt imádjuk az Atyával és a Fiúval." Newton valamely oknál fogva a serdikai zsinat utánra helyezi a Szentlélek imádásának kezdetét. Ennek pontos idejét nyilván senki sem tudja, de valószínű, hogy Makedoniosék ezzel kapcsolatos véleményének hangoztatása révén jelent meg. A serdikai zsinat viszont megerősítette a Niceai Hitvallást, ami kiindulópontja lehetett annak, hogy Krisztus után most már a Szentlelket is „bevonják" a Szentháromságba.

14. kérdés: Newton a továbbiakban szintén e zsinat hibájának tartja, hogy elsőként foglalt állást a „konszubsztanciális hármasság" mellett, és ugyanitt erősítették meg azt, hogy az Atya, Fiú, Szent Lélek egy *hypostasis*.

Való igaz, hogy bár a zsinaton hamar szakadás történt az Athanasios-párti és az őket ellenzők között, de a városban maradók megerősítették a niceai hitet, és a „hasonlót" elvetve még nyilvánvalóbb módon hirdették az *egylényegű* kifejezést.[27]

15. kérdés: Newton további kérdéseit a pápaság kialakulási folyamatának szenteli, és igyekszik az eseményeket politikai szempontból vizsgálni. Elsőként azt állítja, hogy Róma püspökéhez öt évvel Nagy Konstantin halála után (Kr. u. 341.) fellebbezést intéztek a görög zsinatok, és tulajdonképpen ez volt a kezdete annak, hogy Róma püspöke az egyetemes püspökséget bitorolni kezdte.

Newton itt valószínűleg a serdikai zsinat azon döntésére gondol, amellyel Róma püspökére bízták a döntés jogát vitás kérdésekben. Igaz, a 341-es antiokhiai zsinat kánonja kimondta, hogy ha a tartományon belül egyhangúlag letesznek egy püspököt, akkor az a továbbiakban nem fellebbezhet még Rómába sem,[28] s e döntést éppen azért hozták, mert ez gyakran előfordult, de Róma püspöke mindezt nem vette figyelembe.

16. kérdés: Newton a következő pontban arra utal, hogy Róma püspöke azzal, hogy felmentette a hozzá fellebbezőket a kiközösítés alól, saját magát közösítette ki, és vitát nyitott a görög egyházzal.

Róma püspöke természetesen vitát szított azzal, hogy felülbírálta a keleti zsinatok döntését. Az viszont, hogy Newton szerint ezzel a püspök saját magát kiközösítette volna, már a tudósnak a Róma hatalmával kapcsolatos cinizmusából fakad. Newton szerint, ha egy püspök felülbírálja egy sok püspökből álló zsinat döntését,

25 *Or. 31*, 5 (PG 35, 137)

26 *De Spiritu Sancto,* 17, 43 (PG 32, 148; ÓÍ 6, 120.)

27 Szókratész: i. m. (ÓÍ 9, 148.)

28 Erről szól az antiokhiai zsinat 4., 12. és a 15. kánonja is: *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, ford., bev., jegyz. Erdő Péter (ÓÍ 5.) Budapest, Szent István Társulat, 1983, 299.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 67 2015.01.16. 10:41:31

akkor ezzel saját magát közösíti ki. Természetesen a gondolatmenetben van logika, ha ezt olyan valaki gondolja, aki számára a római püspök csak egy a sok közül.

17. kérdés: A tudós következő kérdése szerint azzal, hogy Róma püspöke Kr. u. 342-ben a görög egyház összes püspökét a római zsinat elé idézte, uralmat próbált gyakorolni felettük, és háborút kezdett velük a hatalom megszerzéséért.

I. Gyula 340-ben valóban zsinatot hívott össze Rómába, melyre meghívta a keleti püspököket is. Nikomédiai Eusebios követői, az euszebiánusok azonban nem jelentek meg a zsinaton, sőt levélben fejezték ki nemtetszésüket a zsinat iránt. A zsinaton részt vevő mintegy ötven püspök azonban egyetértett Gyula püspökkel abban, hogy rehabilitálják Athanasiost és a többi, az ariánusok által hivataluktól megfosztott püspököt. A határozatot Róma püspöke levélben közölte az ariánusokkal, ők azonban nem nyugodtak bele a döntésbe. Ennek következménye lett a már említett antiokhiai zsinat 341-ben, ahol felújították vitájukat Athanasios elmozdításáról. Ekkor I. Gyula védelmébe fogadta az alexandriai püspököt és a Niceai Hitvallást, szembeszegülve az ariánus nézetekkel. 342-ben a római zsinaton Gyula személyesen erősítette meg tisztségében Athanasiost.

Az egyháztörténeti eseményekről olvasva nyilvánvalóan nem tudjuk pontosan megállapítani, hogy Róma püspökének mi volt a belső motivációja. Egy, a pápaság intézményét tisztelő ember jóhiszemű megközelítése alapján mondhatjuk, hogy I. Gyulát csupán hitvédelmi szempontok vezérelték. De Newton számára, aki a katolikus egyház nagy rákfenéjének a pápaságot tartotta, ezek az események csak azt bizonyítják, hogy Róma már akkor el akarta hallgattatni a keleti püspököket, és hatalmának kiépítésére használta a zsinatot.

18. kérdés: A következő pontban Newton folytatja előző kérdését, hogy vajon a római zsinat azzal, hogy visszafogadta a fellebbezőket a közösségbe, nem közösítette-e ki saját magát, és nem támogatta-e Róma püspökét azt állítva, hogy a fellebbezők a világ minden tájáról valók?

A tudósnak az adott lehetőséget erre a gondolatmenetre, hogy a római zsinat nem volt egyetemes szinódus, és mivel nem képviseltette magát a birodalom minden része püspökökkel, ezért a gyűlés egy olyan ellen-zsinatnak nevezhető, amilyen előzőleg az antiokhiai volt Rómával szemben. A római gyűlés célja ténylegesen az volt, hogy felülbírálja a keleti püspökök előző döntését, természetesen nélkülük. Newton szerint ez megint csak azt jelenti, hogy a római zsinat ezzel saját magát közösítette ki, mert felülbírált egy előző döntést.

19. kérdés: Isaac Newton pápa-ellenes olvasatában úgy látja, hogy a serdikai zsinat azzal, hogy visszafogadta a fellebbezőket a közösségbe, és kiterjesztette a döntést az összes egyházra, úgyszintén magát közösítette ki, ráadásul bűnössé vált abban a hitszakadásban, amely ezek miatt következett be, miközben ezzel létrehozták a pápaságot nyugaton.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 68 2015.01.16. 10:41:32

A serdikai zsinatnak valóban óriási szerepe volt a pápaság kialakulásában, ezt a zsinat szerencsésen fennmaradt[29] kánonjaiból világosan láthatjuk. Ezen a gyűlésen fogalmazták meg hivatalosan először, hogy fellebbezések esetén Róma püspökének van joga intézkedni,[30] és teljes felülvizsgálati hatalma van. Newton azon visszatérő felvetése, hogy Róma az előző zsinatokkal ellentétes álláspontjával magát közösítette ki, érdemel némi reagálást. A probléma a zsinatok tekintélyével kapcsolatos kérdésből fakad. Newton, úgy tűnik, nem rangsorolta különösebben a zsinatokat, hacsak úgy nem, hogy az ariánusoknak kedvezőbb zsinatokat előnyben részesítette, ugyanakkor nem vette figyelembe az egyetemes zsinat fogalmát. Persze a szóban forgó 4. századi zsinatokon is volt vita erről a fogalomról. Az ariánusok a kisebb helyi zsinatokat is egyetemesnek mondták, ha azt a császár hívta össze, így kötelező érvényűnek tartották, amit ebből a szempontból Róma püspöke számtalanszor megszegett. I. Gyula viszont úgy érvelt, hogy egy zsinatnak csak az adhat általánosan kötelező jelleget, ha az egész egyház elismeri, amivel együtt jár, hogy keletről és nyugatról is megfelelő számú püspöknek kell képviseltetnie magát. Tehát ortodox szemmel nézve nem áll meg Newton kérdése, mert Róma egyetlen egyetemes zsinaton kimondott döntéssel sem vitatkozott a későbbi kisebb helyi gyűléseken, csak a lokális ariánus zsinatok ellen szervezett másikat. Ha viszont nem vesszük figyelembe az egyetemes zsinat fogalmát, vagy nem úgy értelmezzük, ahogy azt a katolikus egyház tette, akkor Newton érvelése érthető és elfogadható.

20. kérdés: Ezután a szerző felteszi a kérdést, hogy vajon Konstantius császár a milánói és aquileiai zsinat (Kr. u. 365.)[31] összehívása által nem szüntette-e meg a pápaságot, és vajon Hilariust és Lucifert nem azért száműzték-e, mert ragaszkodtak a pápa azon hatalmához, hogy fellebbezéseket fogadjon a görög zsinatoktól?

Az ún. nagy milánói zsinatot II. Konstantius császár hívta össze Liberius pápa kérésre 355-ben, hogy ismét tárgyalják Athanasios és a niceai hit ügyét. Az ariánus Konstantius rövidre zárta az ügyet azzal, hogy az Athanasios-párti Luciferéket a palotájába idézve megverette, majd száműzte őket, kihirdetve az ariánus tábor

[29] A legrégebbi rekonstruálható latin kánongyűjteményben csakis a niceai és a velük egyesített serdikai kánonok találhatók.

[30] Róma hatalmának megerősítéséről szól a III., IV. az V. és a IX. kánon is. (Erdő, 1983, 305–315.)

[31] Newton a jegyzetében külön jelöli, hogy a 365-ös aquileai zsinatra gondol, amiről viszont napjainkban nem tudunk semmit. Bár Aquileiában több zsinat is volt, de az első, amely különben szintén az ariánus vita jegyében telt, a 381-es, Gratianus által összehívott zsinat volt, melynek eseményei egyébként sem felelnek meg annak, amit itt Newton állít, hiszen itt az arianizmust elítélő döntés született. Az uralkodókkal kapcsolatban megemlítendő, hogy II. Konstantius 361-ig uralkodott, ámbár mindig felmerül a kérdés, hogy Newton más naptárt használt, mint ami ma használatos, hiszen történeti számításaihoz saját naptárt használt. A mi naptárunk szerint 365-ben már I. Nagy Valentinianus volt a császár. Newton beazonosíthatatlan feljegyzéseinek lehet oka az is, hogy mivel talán emlékezetből jegyzetelt, elképzelhető, hogy rosszul emlékezett az adatokra, de az sem teljesen kizárt, hogy 300 évvel ezelőtt rendelkezésére állt még olyan forrás, amelyben volt szó egy 365-ös aquileiai zsinatról.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 69 2015.01.16. 10:41:32

10. kép. VIII. Henrik kezében a széklábbal a Trinitiy College kapujának külső homlokzatán, Cambridge. Fotó: Imregh Monika

győzelmét. Mivel Lucifer és Hilarius a pápa nézetét osztotta, ezt Newton úgy értelmezi, hogy száműzésük magára a pápaságra mért csapás volt.

21. kérdés: Newton következő költői kérdése az, hogy vajon Gratianus császár Kr. u. 379-ben kiadott ediktumával nem állította-e helyre Róma egyetemes püspökségét az egész nyugaton? És vajon Róma püspökének ez a fennhatósága nem folytatódik-e azóta is?

Tény, hogy az „istenfélő" Gratianus császár visszahívta az előzőleg száműzetésbe küldött ortodox püspököket. Mivel egyházpolitikája Ambrosius befolyása alatt szigorúan ortodox-keresztény irányzatú volt, ezért az egylényegű párt híveit támogatta, s ennélfogva Róma hitét tartotta előrébb valónak. Az ő uralma alatt – de leginkább Theodosius társ-császár nevéhez fűződve – született meg 379-ben az az ediktum, amely száműzetéssel fenyegette meg mindazokat, akik nem a niceai hitformulát vallották.

22. kérdés: Végül Newton összeállítja a maga feketelistáját, melyen Hosios, Athanasios, Hilarius, Ambrosius, Jeromos, Augustinus úgy szerepelnek mint „pápisták", de az is kitűnik, hogy Newton számára a *pápista* nem csak azt jelentette, hogy valaki a mindenkori pápának elkötelezett, vagy hogy a pápaság intézményének híve, hanem azt, hogy ezek az emberek írásaikkal maguk is sok erőfeszítést tettek az arianizmussal szemben az ortodox hit védelmére.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 70 2015.01.16. 10:41:32

Bár a szöveg címe Newton huszonhárom kérdésére utal, az utolsó kérdés egy be nem fejezett mondat, amelyre nem tudunk érdemben reagálni. Összességében viszont elmondható, hogy bár a szövegben előfordulnak pontatlanságok, Newton mégis hatalmas kortörténeti tudásról tesz tanúbizonyságot például azzal, hogy nemcsak az ismert egyetemes zsinatokról ír, hanem az olyan, kis jelentőségűekről is tud, melyeknek a híre napjainkban épp hogy feledésbe nem merült. Úgy tűnik, ugyanazok az adatok álltak rendelkezésére, mint ma bármelyik patrisztikus korral foglalkozó kutatónak, de ugyanazokkal az adatokkal, melyekkel ma sokan az ortodoxia diadalát igazolják, ő a történések egy ariánus-párti olvasatát adja, anélkül, hogy bármely adatot módosítana vagy meghamisítana. Ezzel pedig mindannyiunkat elvezet a történetírás dilemmájához: vajon lehet-e az egyházkrónikát objektíven művelni, vagy az megmarad a szubjektivitás kategóriájában?

Konklúzió

Ahogy Owen Chadwick megfogalmazta, Sozzini és a hozzá hasonló gondolkodásúak feltették a reformáció balszárnyának egyik döntő kérdését: megvédhető-e a Szentháromság-tan nyelvezete egyedül a Szentírás tekintélye alapján, az óegyházra és dogmáira való hivatkozás nélkül?[32] Newton válasza szerint nem. Huszonhárom kérdése, melyek kis részben filológiai problémákkal, nagyrészt az óegyház egyházpolitikai kérdéseivel foglalkoznak, azt sejteti, hogy szerinte a szentháromságtan kialakulásának oka egyértelműen valamiféle egyházpolitikai célkitűzés, és hogy e dogma nem a Szentírásból fakad. Számára a Szentháromság kérdése nem is annyira dogmatikai kérdés, hiszen akkor teológiai eszközökkel harcolna ellene, hanem már önmagában attól sem hiteles, hogy az általa korruptnak tekintett korai egyház produktuma. Igyekszik ellentmondásokat találni a folyamatok mögött, ezzel is feltárva a zsinatok szerinte visszás döntéseit. A számára visszás egyháztörténeti fejlemények eléggé indokolják, hogy elvesse a *homousios* létjogosultságát.

Newtonnak azonban az egyházkritikán kívül lehetett más oka is arra, hogy megkérdőjelezze a szóban forgó dogmát. Bár eredetileg puritán családban született, és a Jézus Krisztus iránti keresztény érzelmeit soha nem adta fel, figyelemre méltó a zsidóság iránti érdeklődése is. Kézirataiban számtalanszor utal Philónra és Maimonidészre, és természetesen a kor művelt teológusaival együtt héberül olvasta az Ószövetséget, valamint számtalan jegyzete készült a zsidó szokásokról, a Jeruzsálemi Templomról és az abban folyó zsidó rituálékról. Számos tudós úgy véli, hogy Newton a zsidó teológia elemeit alkalmazta saját kérdéseihez,[33] John Maynard Keynes (az egyik legnagyobb Newton-archívum létrehozója) pedig úgy jel-

[32] Chadwick, Owen: *A reformáció,* Budapest, Osiris, 1998, 194.

[33] Goldish, Matthew: „Judaism in the Theology of Newton". *The Jewish Quarterly Review,* 2001, 456–459.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 71 2015.01.16. 10:41:32

lemzi Newtont, mint „a maimonidészi iskola judaista monoteista”[34] képviselőjét. Ez viszont nem lehet teljesen igaz, hiszen Newton számára nem elhanyagolható jelentősége van Jézus megváltásának, sőt Krisztus második eljövetelével kapcsolatos írásai is központiak. Ebből kifolyólag vannak, akik inkább a radikálisan monoteista, de elviekben még kereszténynek mondható szociniánusokkal hozzák őt kapcsolatba, de teljes egyetértés velük sem alakult ki. Newton egyéni hite több felekezet különböző elemeit ötvözte, ami bármely keresztény emberrel előfordulhat. Valójában csak nagyon kevesen vannak, akik saját felekezetük minden dogmáját és vallási praxisát teljes mértékben magukévá tudják tenni, ez pedig fokozottan igaz az olyan széles látókörű értelmiségiekre, mint amilyen Isaac Newton volt. Mindez pedig tovább erősíti azt a mondást, hogy hivatalos teológia nem létezik, hanem csak egyéni.

Melléklet

Huszonhárom kérdés a Ὁμοούσιος-ról

1. Vajon Krisztus azért küldte el apostolait a tanulatlan átlagemberekhez, feleségeikhez és gyerekeikhez, hogy azoknak metafizikát prédikáljanak?
2. Vajon a *homousios* szó előfordult-e bármilyen, Nicea előtti hitvallásban, vagy bármely hitvallást készített-e a niceai zsinat bármely püspöke azért, hogy jóváhagyja e szó használatát?
3. Vajon e szó használata nem volt ellentétes az apostoli szabállyal, miszerint ragaszkodni kell a megbízható szavak formájához?
4. Vajon e kifejezés használata nem olyan nyomásgyakorlás volt a niceai zsinaton, amellyel a zsinat nagy része nem értett egyet?
5. Vajon nem az a Nagy Konstantin császár gyakorolt rájuk nyomást, aki maga még meg sem volt keresztelve, és nem is volt a zsinat tagja?
6. Vajon nem értett egyet a zsinat abban, hogy amikor a kifejezést Isten fiára alkalmazták, akkor ez nem jelenthet többet, mint hogy Krisztus az Atya képmásának kifejeződése, és vajon sok püspök, mivel a zsinat engedélyezte a szónak ezen magyarázatát, aláírásában nem adta-e hozzá a τούτεστιν ὁμοιούσιος -t[35] óvatosságból?
7. Vajon Hosios (vagy bárki más, aki a hitvallást latinra fordította) nem erőltette-e rá ezt az értelmezést a nyugati egyházakra azáltal, hogy a *homousios* szót az *unius substantiae* (‘egylényegű’) szavakkal fordította le a *consubstantialis*

[34] „Judaic monotheist of the school of Maimonides.” Snobelen, S. D.: „The Mystery of This Restitution of all Things: Isaac Newton on the Return of the Jews”. In: J. E. Force and R. H. Popkin (Eds.): *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: The Millenarian Turn,* Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2001, 96 (95–118).

[35] Vagyis hogy ez hasonló lényegű.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 72 2015.01.16. 10:41:33

('hasonló lényegű') terminus helyett? E fordítás által ugyanis a latin gyülekezetek arra a véleményre jutottak, hogy az Atya és a Fiú egyetlen közös *substantia* (gör. *hypostasis*), okot adva ezzel a keleti egyházaknak (közvetlenül a serdikai zsinat után), hogy a nyugati gyülekezeteket szabelliánusoknak tekintsék.

8. Vajon a görögök – ezzel az elgondolással és nyelvezettel szemben – nem a három *hypostasis* nyelvezetét használták-e, és vajon azokban az időkben a *hypostasis* kifejezés nem szubsztanciát jelentett-e?
9. Vajon a latinok akkor nem vádoltak-e mindenkit arianizmussal, akik a három *hypostasis* kifejezést használták, ezáltal arianizmussal vádolva a niceai zsinatot, anélkül, hogy tisztában lettek volna a Niceai Hitvallás igazi jelentésével?
10. Vajon a latinoknak az ariminumi zsinaton nem az volt-e a meggyőződésük, hogy a niceai zsinat a *homousios* szó használatán nem értett semmi többet, mint hogy a Fiú az Atya pontos képmása volt? A niceai zsinat aktái nem azért készültek, hogy meggyőzzék őket. És a zsinat ezt bizonyító aktáinak elkészülése után a makedoniánusok és néhányan mások vajon nem vádolták-e képmutatással azokat a püspököket, akik a *homoiusios* értelmében írták alá azokat az aktákat?
11. Vajon Athanasios, Hilarius és általában a görögök és a latinok, nem Julianus aposztata uralkodásától fogva ismerték el az Atya, Fiú, Szent Lelket, mint három *hypostasis*-t, és tették ezt folyamatosan, egészen addig, míg a teológusok meg nem változtatták a *hypostasis* szó jelentését, és ültették át a három személy fogalmát az egyetlen *substantia* fogalmába?
12. Vajon a három *substantia* egyenlőségének gondolatát nem Julianus aposztata uralma alatt indította el Athanasios, Hilarius és a többiek?
13. Vajon a Szent Lélek imádása nem közvetlenül a serdikai zsinat után jelent meg?
14. Vajon nem a serdikai volt az első zsinat, amely deklarálta a *consubsztanciá*k hármasságának doktrináját, és vajon nem ugyanez a zsinat erősítette meg azt, hogy az Atya, Fiú, Szent Lélek egy *hypostasis*?
15. Vajon Róma püspökéhez öt évvel Nagy Konstantin halála után (Kr. u. 341.) nem nyújtottak be fellebbezést a görög zsinatoktól, és nem ezzel kezdte bitorolni (Róma püspöke) az egyetemes püspökséget?
16. Vajon Róma püspöke felmentette a hozzá fellebbezőket a kiközösítés alól, és befogadva őket nem közösítette ki saját magát, és nyitott vitát a görög egyházzal?
17. Vajon Róma püspöke a görög egyház összes püspökét a római zsinat elé idézve Kr. u. 342-ben, nem próbált uralmat gyakorolni felettük, és kezdett velük háborút a hatalom megszerzéséért?
18. Vajon a római zsinat azzal, hogy támogatva Róma püspökét, visszafogadta a fellebbezőket a közösségbe, azt állítva, hogy azok a világ minden tájáról valók, nem közösítette –e ki saját magát?

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 73 2015.01.16. 10:41:33

19. Vajon a serdikai zsinat visszafogadva a fellebbezőket a közösségbe, és így rendelkezve a fellebbezőkről az összes gyülekezettől Róma püspökéig, mindezzel nem közösítette ki saját magát és vált bűnössé abban a hitszakadásban, amely ezek miatt következett, létrehozva a pápaságot az egész nyugaton?
20. Vajon Konstantius császár a milánói és aquileiai zsinat (Kr. u. 365) összehívása által nem szüntette meg a pápaságot, és vajon Hilarius és Lucifer nem lett száműzve azért, mert ragaszkodtak a pápa azon hatalmához, hogy fellebbezéseket fogadjon a görög zsinatoktól?
21. Vajon Gratianus császár Kr. u. 379-ben kiadott ediktumával nem állította-e helyre Róma egyetemes püspökségét az egész nyugaton? És vajon Róma püspökének ez a fennhatósága nem folytatódik azóta is?
22. Vajon Hosius, Szent Athanasios, Szent Hilarius, Szent Ambrosius, Szent Jeromos és Szent Augustinus nem pápisták voltak?
23. A nyugati püspökök meg voltak-e győződve arról, hogy a niceai zsinat a *homousios* szó által…

Abstract

Ildikó Erdei
Newton: Twenty-three queries concerning the Ομοούσιος

Isaac Newton has been known till today only as a revolutionary scientist, despite the fact that in his time he was well-known for his fervent religiosity. While all England was proud of the brilliant scientist, Newton secretly embarked on researching in the field of theology, and partly giving up his puritan background, he began to tend to Socinianism and other unorthodox doctrine movements. But not so that to commit himself, but also to develop his own theological view, whose the main feature was the strong criticism of the Church, the opposition of the pontificate, and denial of the Trinity doctrine. The scientist left behind thousands of pages of his own manuscripts of Church history writings, the Bible and the Apocalypse explanations, most of which have never been published, and we only started processing them not long ago. From this unknown collection I choose one: the Twenty-Three Queries about the Word Ὁμοούσιος paper, *by whose analysing I examine why and how Newton attacked the orthodox doctrine of Trinity.*

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 74 2015.01.16. 10:41:33

Zsengellér József

Az emberáldozat formái az ókori Közel-Keleten és azok kiváltása a JHWH-vallásban

Bevezetés

Az áldozat kérdéskörén belül az emberáldozat időről időre előkerül az ókorkutatás aktuális témái között. Az elmúlt másfél évtizedből csak két nagy gyűjteményes publikációt említve, 1999-ben ezzel a témával indult útjára az *Archiv für Religionsgeschichte* című folyóirat Jan Assman főszerkesztésében, illetve a *Numen* vallástörténeti folyóirat könyvsorozatában 2007-ben látott napvilágot a *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* című kötet, mely címével ellentétben az ókori Mediterráneum egész spektrumát felöleli.[1]

Az áldozat szélesebb problematikája iránti folyamatos érdeklődés oka az, hogy az emberi létezés minden viszonyrendszerében megtalálható az áldozat fogalomköre. A vallástörténetben használt latin kifejezés, a *sacrificium* összetétele nyomán, vagyis a *sacer* „megszentelt" és a *facere* „tesz, cselekszik, (többedik jelentésében) birtokává tesz" kombinációjaként a fogalom a „valamit a szent szférájába helyez" értelmet hordozza.[2] A *Magyar Értelmező Kéziszótár* az „áldozat" első jelentésében azt hozza, hogy „Az a szertartásos cselekmény, amellyel valamely természetfölötti hatalomnak feláldoznak valakit vagy valamit;" második jelentésben pedig úgy határozza meg, hogy „Akit, amit e cselekményben feláldoznak."[3] Ez a két igen eltérő meghatározás abból adódik, hogy a magyar „áldozat" kifejezésünk igei formájában a régi magyar nyelv „áld" szavának a „megáld," melletti „feláldoz" jelentéséből származik, ugyanakkor alakilag azonos a főnévi formával,[4] és így a német „Opfer" szóhoz hasonlóan egyszerre jelenti a cselekményt és a cselekvés tárgyát. Ez a kettős jelentés egyértelművé teszi, hogy itt két feltétel egyidejű teljesülése szükséges, vagyis a cselekvés végrehajtásához jelen kell lennie a tárgyának is. Az *Értelmező Kéziszótár* definíciója rámutat arra a tényre is, hogy a cselekvés tárgya lehet ember is, és ez esetben beszélhetünk az emberáldozatról, kicsit drasztikusabban fogalmazva, rituális gyilkosságról. Mielőtt az emberáldozatok egyik ezen alapvető elemének

1 Finsterbusch, Karin – Lange, Armin – Römheld, Diethard: *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition,* Numen Book Series 112, Leiden, Brill, 2007.

2 Seiwert, Hubert: "Opfer," in Cancik, H. – Gladigow, B. – Kohl, K.-H. (szerk.) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* IV, Stuttgart, Kohlhammer, 1998, 268–284, kül. 270.

3 Pusztai Ferenc et al. (szerk.): *Magyar Értelmező Kéziszótár*, Budapest, Akadémia kiadó, 2003², 25.

4 Katona Lajos, „Áldozat," in *Pallas Nagylexikon* I. *A–Aradmegye*, Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., 1893, 326.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 75 2015.01.16. 10:41:33

kiiktatásáról, vagyis az ember helyettesítéséről szólnék a JHWH-vallásban, szükséges áttekinteni az ókori emberáldozatok fajtáit, hogy lássuk, milyen esetekben jelenhet meg a kiváltás.

Az emberáldozatok

Amikor ezt az összefüggést vizsgáljuk, mégpedig mindenképpen egyben – vagyis emberek feláldozását –, akkor is különbséget kell tennünk, bár más értelemben, a cselekvés és annak tárgya között. A distinkciót azért kell megfogalmazni, mert ez az áldozattípus különböző formákat ölt, és eltérő vallási, teológiai jelentéseket hordoz, attól függően, hogy egy vagy több ember hajtja végre az áldozatot; milyen körülmények között és milyen céllal; illetve attól függően is, hogy hány és milyen emberen hajtják végre. Végül még egy szempontot érdemes hozzávenni, mégpedig, hogy kinek, melyik istenségnek mutatják be ezt az áldozatot. Az ókori Közel-Kelet társadalmaiban kivétel nélkül megtaláljuk az emberáldozatnak ezeket a formáit, melyeket a legkülönbözőbb isteneknek mutattak be.

Kollektív emberáldozat

A cselekvés felől vizsgálva az emberáldozatot, elsőként a közösségi vagy kollektív áldozatbemutatást kell számba venni.[5] A kollektív emberáldozat legáltalánosabb formája a háború, melyben az egyén mint *homo militaris* jelenik meg.[6] Az istenek harca a földi világban az egyes istenek területei közötti küzdelemben jelenik meg, aminek révén a háború önmagában is szakrális jelleget ölt, így az ellenség megölése egyfajta áldozatbemutatás.[7] Assur világ feletti uralmának biztosítása az asszír seregek menetelésének segítségével valósul meg, erről szól pl. I. Sulmánu-asarídu felirata:

> 9–10 Aššur és a nagy istenek, az én uraim segítségével ezt a várost elfoglaltam, leromboltam … 15 Ezekben a napokban Muzri országot tejes egészében Aššur isten, az én uram lábához aláztam.[8]

5 A kollektív gyilkossághoz lásd Jensen, Adolf Ellegard: „Über das Toten als kulturgeschichtliche Erscheinung". *Paideuma,* IV, 1950. 23–38. Gladigow, Burkhard: „Homo publice necans: Kulturelle Bedingungen kollektiven Totens". *Saeculum,* XXXVII, 1986. 150–165.

6 Garlan, Yvon: *War in the Ancient World: A Social History,* Ancient Culture and Society, London, Chatto & Windus, 1975; Stietencron, Heinrich Von – Rupke, Jörg (szerk.): *Töten im Krieg,* Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie 6, Freiburg i. Br., Alber, 1995.

7 Kang, Sa-Moon: *Divine War in the Old Testament and in Ancient Near East,* BZAW 177, Berlin, De Gruyter, 1989.

8 Magyar fordítás: Komoróczy Géza in Harmatta, János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 165–166.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 76 2015.01.16. 10:41:34

Assur-ah-idina feliratában az istenség maga is részese a háborúnak, a hadvezér-uralkodó pedig mint szakrális személy vezeti az öldöklést:

> Midőn Ištár, a harc és a csata úrnője, főpapi voltom kedvelője, az oldalamra állván, íjjukat szétroppantotta, harci rendjüket megoldotta…[9]

A győzelem jele nem csupán a harcosok, de a hadvezérek és királyok istenség előtti legyilkolása:

> Aššur isten, uram erejének szemléltetésére a főembereik nyakába akasztottam (a fejüket), s énekesekkel és citerával Ninua utcáin végigvonultam (kíséretükkel).[10]

Hasonlóan Assur-bán-apli Elám elleni győzelme során végrehajtott vérengzéséről írja:

> Elhelyeztem Teumman levágott fejét Ninive belsővárosi kapujával szemben mint egy áldozatot.[11]

Rylke Borger szöveg rekonstrukciója és a reliefek részletei alapján Beate Pongratz-Leisten szerint, Assur-bán-apli a győzelmi trófeaként levágott fej felett libációt hajt végre.[12]

Mesa móábi király sztéléjén az elesettek Kemós isten számára felajánlott áldozatként jelennek meg:

> 11–12, Megöltem Qir egész népét, megelégedésül Kemósnak és Móábnak …
> 16. megöltem mind, hétezer férfit, ifjút, nőt, hajadont és terheset, mert Astar-Kemósnak ajánlottam (החרמתה) fel.[13]

A móábi szövegben szereplő áldozat, a חרם már egy sajátos teológiai koncepcióként jelenik meg az Ószövetségben. Izrael számára a JHWH által meghirdetett háború, az ígéret földjének elfoglalása ez, melyben minden élőt és minden zsákmányt JHWH-nek kell felajánlani, feláldozni:

9 Magyar fordítás: Komoróczy Géza in Harmatta: 1965, 178.

10 Uo., 180.

11 Prism B vi 66–67 in Borger, Rykle: *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals: Die Prismenklassen A, B,C=K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften,* Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, 107: *nikis qaqqad* I*Teumman ina irat abulli qabal āli ša Ninaki umahhira mahhuriš.* A Rassam cilinderen e mondat nem szerepel: „Királya, Teumman fejét, aki vakmerően gonoszságot tervelt, levágtam. Vitézeit számlálatlanul öltem meg." in Harmatta: 1965, 202. (Komoróczy Géza fordítása).

12 Beate Pongratz-Leisten: „Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East," in Finsterbusch – Lange – Römheld: 2007, 3–33. kül. 20–21.

13 Saját fordítás, bár több magyar fordítás is létezik: Hahn István in Harmatta: 1965, 285. Hodossy-Takács Előd: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában,* Kréné 9, Budapest, Újmandátum kiadó, 2008, 124–125.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 77 2015.01.16. 10:41:34

1. kép. Assur-bán-aplinak a Kr.e. 653-ban az elámiakkal vívott til-tubai csatája, domborű a Kr.e. 7. századi asszír palotából, Ninive

Amikor bevisz téged az ÚR, a te Istened arra a földre, amelyre már készülsz bemenni, hogy birtokba vedd, és elűz előled sok népet, a hettitákat, girgásiakat, emóriakat, kánaániakat, perizzieket, hivvieket és jebúsziakat: hét népet, amelyek nagyobbak és erősebbek nálad, és hatalmadba adja őket Istened, az ÚR, és te megvered őket, akkor mindenestül irtsd ki azokat, ne köss velük szövetséget, és ne kegyelmezz nekik! (Deut 7,1–2)

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 78 2015.01.16. 10:41:34

A חרם teológiai értelmezési lehetőségeinek sokszínűsége jól látható Lohfink klasszikus összefoglaló cikkében, mégis újabban Thomas Römer kiemelten az Ószövetség emberáldozatainak kategóriájához kapcsolta.[14]

A Gibeában meghalt lévita felesége miatt indított irtóhadjárat, a Benjaminiták kiirtása is értelmezhető kollektív emberáldozatként, mivel a Bír 20,1-9-ben az Úr színe előtt leírt sorsvetés alapján isteni döntésként történik azok megölése, mégpedig a חרם jellemzői értelmében:

> …kardélre hányták a városban lakó embereket, állatokat és mindent, amit csak találtak. Az ott található városokat is mind lángba borították. (Bír 20,48)

Kollektív emberáldozatként értelmezhető a szent célnak tartott haza halálig tartó védelme, ahogyan Kr. e. 480-ban Leónidasz spártai király utolsó emberig tartotta Thermopülait. Hérodotosz beszámolója szerint a delphoi phütia jóslata segítette erre az önfeláldozásra:

> Sorsotok, ím ez lesz majd, tág terü Spárta lakói:
> vagy gyönyörű város dől romba a perzsa kezétől,
> vagy, ha nem így lesz, majd Héraklész hős ivadékát
> gyászolják – a királyt –, kik lakják szép Lakedaimónt.
> Nála erősebb nincs bika sem vagy bátor oroszlán:
> Zeusz ad néki erőt, s addig nem jósol az ajkam,
> míg nem teljesedik be az egyik lehetőség.[15]

A kollektív emberáldozat sajátos formáját jelenti a prominens személy halálakor vele együtt eltemetett rokonok vagy szolga személyzet megölése. Az *Iliász*ban (*Il.* 18.333–7 (23.19–23) Patroklosz temetésekor Akhilleusz 12 trójai fogoly fiút áldoz fel, megöli és elégeti őket állatokkal együtt, ami nyilvánvalóan egy khtonikus istenségnek bemutatott temetési rítus.[16]

Hasonló jelenetet örökít meg a François-sír egyik freskója az etruszk Vulci városából, Közép-Olaszországban, melyen a többi freskóhoz hasonlóan emberáldozat látható, de azoktól eltérően itt csoportos kivitelezésben.[17]

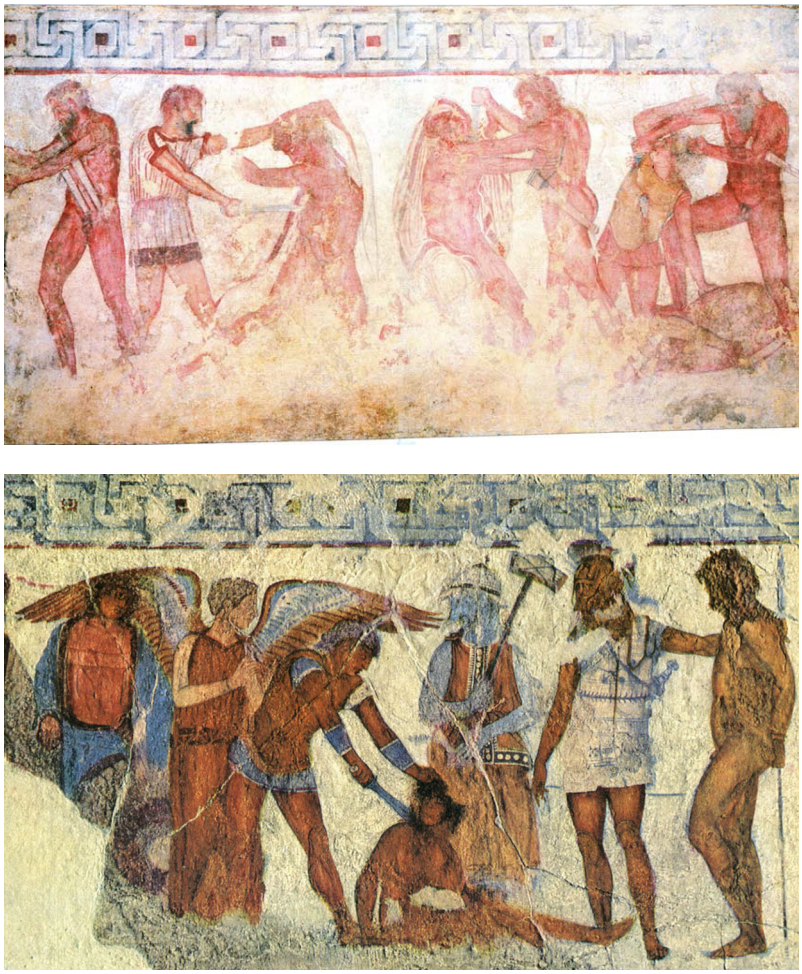
[14] Lohfink, Norbert: „חרם," in Botterweck, G. J. – Ringgren, H. (szerk.): *Theological Dictionary of the Old Testament V.*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 198), 180–199; Römer, Thomas: „Le sacrifice humain en Juda et Israel au premier millenaire avant notre ere". *Archiv für Religionsgeschichte,* I, 1999. 16–26.

[15] Hérodotosz, *A görög-perzsa háború* (Muraközy Gyula (ford.), Bibliotheca Classica, Budapest, Európa könyvkiadó, 1989, 543–544).

[16] Huges, Denis D.: *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London – New York, Routledge, 1991, 49–56.

[17] Weiler, Gabrielle: „Human Sacrifice in Greek Culture". In Finsterbusch – Lange – Römheldv: 2007, 35–64. kül. 46.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 79 2015.01.16. 10:41:34



2. kép. François-sír, etruszk freskó, Vulci, i.e. 4. század utolsó negyede

Végül Jósiás, júdai király északi vallástisztító tevékenységével kapcsolatos szakrális cselekményét is meg kell említeni. A 2Kir 23,19-20 összefoglaló verseiben azt olvassuk, hogy a Bételben történtek mintájára

> Lemészárolta/feláldozta az áldozóhalmok összes ott lévő papját az oltárokon, és emberi csontokat égetett el rajtuk. (2Kir 20)

A cselekvés kifejezése a véres áldozatot bemutatni, זבח szóval szerepel a szövegben, ami egy szentélyben nem indikálhat mást, mint rituális cselekedetet. Következésképpen a nem jeruzsálemi papság tömeges legyilkolása feláldozásukat jelentette. A deuteronomisztikus teológiai szóhasználat alapján mindez idegen istenek kultuszának templomaiban történik, vallástörténetileg szemlélve azonban ezek

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 80 2015.01.16. 10:41:35

3. kép. Iphigénia feláldozása, i.e. 375–350, vörösalakos váza, lelőhely: Basilicata, őrzési hely: London, British Museum

között lehettek JHWH templomok is, mint pl. Bétel. Így az áldozatbemutatás címzettje maga JHWH is lehetett.

Ezeket a kollektív áldozatokat tehát csoportosan hajtják végre, vagyis az áldozat bemutatója maga a közösség. Még akkor is mondhatjuk ezt, ha a szövegek alapvetően a királyról beszélnek. Ő mint a közösség vezetője és képviselője, sőt akár mint pontifex maximus a közösség nevében mutatja be az emberáldozatot. Másrészről az áldozatok is csoportok, vagyis tömeges áldozatbemutatás zajlott ezekben az esetekben.

Elkülönítve jelenik meg a csoport által az egyénen végrehajtott rituális gyilkosság, vagyis amikor egy pozíciója vagy korábbi cselekvése vagy más összefüggés miatt különleges személy lesz az emberáldozat tárgya.

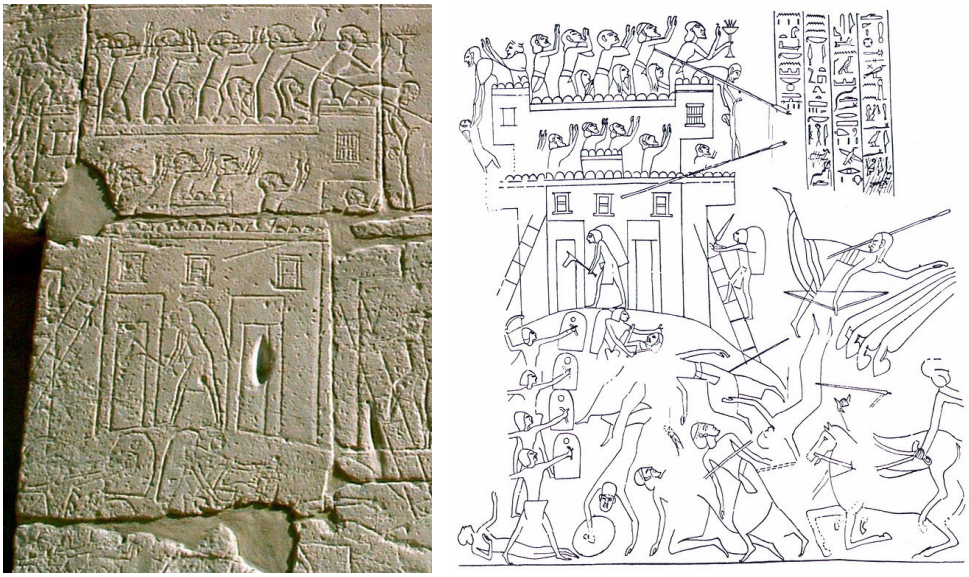
A már említett háborús kontextusban a háború sikeréért bemutatandó emberáldozatokban a közösség egyéneket áldoz fel. A görög hagyományban a görög csapatok Trójába indulása előtt Agamemnon feláldozza lányát, Iphigéniát Artemisz istennőnek.[18]

Jefte az ammóniak elleni sikeres hadjárat esetére ígéri házanépe egy tagjának feláldozását JHWH számára (Bír 11,30-31). Mesa, Móáb királya Izraellel vívott háborúja során Kir-Hareset városában a városfalon nyilvánosan feláldozta a fiát (2Kir 3,27); mivel Móáb istene Kemós volt, nyilván ő volt az áldozatbemutatás címzettje. Az áldozat sikeresnek volt mondható, hiszen a szöveg szerint Izrael felháborodásában felhagyott az ostrommal.[19] Askelon város ostromáról Mernephtah fáraó karnaki reliefjein igen beszédes képet láthatunk. Az egyiptomi katonák harci aktusa köz-

[18] A történet eltérő hagyományformákban maradt meg Homérosznál, illetve Euripidésznél.

[19] A történet rövid elemzését lásd in Hodossy-Takács: 2008, 137–138.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 81 2015.01.16. 10:41:35



4. kép. Dombormű a Cachette-udvar nyugati falán, Amun-Re kerület a karnaki templomegyüttesben

ben a városvédők felemelt kézzel imdákoznak, és áldozatot mutatnak be, egyikük füstölő áldozatot, két másik emberáldozatot.[20]

A közösség által bemutatott emberáldozat krízishelyzetben történik, és az egész közösség javát hivatott szolgálni az istenség befolyásolásával. Ezt azért fontos kiemelni, mert más kontextusban ilyen jellegű kollektív emberáldozat, vagyis a saját közösséghez tartozók közül valók feláldozása nem jellemző. Az áldozati emberek a történetekben megadóan viselkednek, ami az elérendő céllal való egyetértésüket mutatja.

Az egyéni emberáldozat

Az emberáldozatok esetében általában egyes emberek feláldozására szoktunk gondolni. A kollektív kategória legvégén felsorolt esetek az egyéni emberáldozat sorába is kapcsolhatók, hiszen szinte ott is mindenütt egy-egy embert áldoznak fel. Mégis az egyéni emberáldozat mozgatórugója nem a kollektív szükséghelyzet megoldása, hanem rendszeres és szükségszerű, vagy esetenként az egyéni szükséghelyzet megoldása. Vagyis a cselekvő ezekben az esetekben a *homo necans*, aki emberi áldozatát kultikus kontextusban öli meg és áldozza fel.[21]

Az emberáldozat szükségszerűségének oka lehet valakinek az akaratlagos vagy véletlen bűne, tisztátalanná válása vagy az istenség másként elkerülhetetlennek

[20] A relief értelmezéséhez lásd Stager, Laurence E.: „Merenptah, Israel and Sea Peoples: New Light on an Old Relief". *Eretz-Israel,* XVIII, 1985. 56–64.

[21] Lásd Pongratz-Leisten: 2007, 5.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 82 2015.01.16. 10:41:36

5. kép. Nanna = Szuen pecséthenger, London, British Museum, ltsz. 89.126

tűnő ítélete. Ugyanakkor már itt, magán az emberáldozaton belül is megjelenik egyfajta helyettesítés: a felnőtt helyett a gyermeke hal meg. Az egyéni emberáldozat legjellemzőbb formájaként, főként a nyugati sémi területen, a gyermekáldozattal találkozunk.

Eltekintve számos mezopotámiai mitológiai szövegtől, melyekben valakit fel kell áldozni akár a világ, akár az emberek teremtéséért,[22] közvetlen egyéni emberáldozatokról is maradtak fenn adatok.

A mezopotámiai leletek közül Khaskamernek, Iskun-Szín urának, az úr-i Un-Engur vazallusának egy kb. Kr. e. 2400-ból származó pecsétnyomója szépen ábrázolja, amint az istenség, Szín, holdisten előtt emberáldozatot mutat be. Az áldozat egymagas Khaskamerrel, így valószínű, hogy nem gyermekáldozatról van szó.[23]

Izraelben, az északi országrész, Samária eleste után II. Sarrukin által különböző helyekről betelepítettek vallásgyakorlatával kapcsolatban a 2Királyokban olvassuk azt, hogy:

> a Szefarvaimból valók pedig elégették fiaikat áldozatul Adrammeleknek és Anammeleknek, Szefarvaim isteneinek. (2Kir 17,31)

A Deir ʼAlla-i Bálám-szöveg kevésbé ismert 2. kombinációjában Jo Ann Heckett szerint az első kombinációban olvasható próféciára reagálva gyermekáldozat bemutatásával kívánják megbékíteni az isteneket.[24]

[22] Vö. Tiamat vagy Kingu feláldozását a világ részeinek, illetve az embernek a megalkotása során az Enuma Elišben. Rákos Sándor – Komoróczy Géza: *Gilgames. Agyagtáblák üzenete*, Bukarest, Kriterion, 1986, 23–24. 26.

[23] Collon, Dominique: First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East, London, The British Museum Press, 1987, fig. 532.

[24] Hackett, Jo Ann: *The Balaam Text from Deir Alla*, Harvard Semitic Monographs 31, Chico, Calif.,

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 83 2015.01.16. 10:41:36

A mai Amman repülőterén az 1960-as években feltártak egy templomot, benne több ezer emberi és néhány állati csontmaradvánnyal. A megégett csontokat az elemzés során főként 14–18 év körüli férfiak és nők maradványaként azonosították be, akiket a megégetés előtt ölhettek meg. Az épület formájából, méretéből és elhelyezkedéséből a kutatók egy Kr. e. 13–12. századi emberáldozati templomként határozzák meg.[25]

Több föníciai és pun feliraton olvasható, hogy Tanitnak, Baál Hamonnak mutatnak be gyermekáldozatot.[26]

A történelmi Izrael és Júda esetében is elsődlegesen a gyermekáldozatok, azon belül is az elsőszülöttek feláldozásának gyakorlatára utalnak a szövegek. Armin Lange három szöveg alapján feltételezi a vaskori Izrael vallásában meglévő gyermekáldozatot.[27] A fogság előtti Szövetség könyvének (Ex 20,22-23,29) egyik részlete a következő előírást őrizte meg:

> Ne késsél adni abból, amiből bőséged és felesleged van! Elsőszülött fiadat/gyermekedet add nekem! Így cselekedj marháddal és juhoddal: Hét napig legyen az anyjával, a nyolcadik napon add nekem! (Ex 22,28-29)

Karin Finsterbusch szerint a szövegben szereplő בכור בניך jelentése általánosan elsőszülött gyermek, nemi distinkció nélkül,[28] míg általában elsőszülött fiúként szokás fordítani. Azért preferálható ez az általánosabb forma, mert az elsőszülöttet mint az anyja méhének megnyitóját kell a teremtés aktusának gyakorlása miatt az istenségnek, jelen esetben JHWH-nak áldozni, akár fiú, akár lány, akár hím, akár nőstény. A második, egy korábbi korszakot felidéző szöveg Jefte történetéből: a lányának feláldozása (Bír 11,31.34.39), mely, ahogyan már utaltunk rá, egy szükséghelyzethez kapcsolódik, mégis a fogadalom körülményeinek használatával egy általánosabb emberáldozati gyakorlatra utalhat. Végül a harmadik szöveg a fogság idejéhez kötődő Ezékiel könyvében szerepel:

.....

Scholars Press, 1980, 80–85; Uő., „Religious Traditions in Israelite Transjordan". In Miller, P. D. – Hanson, P.D. – McBride, S. D. (szerk.) *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, Pa., Fortress, 1987, 125–136, kül. 126.

25 Hennessy, John B.: „Thirteenth Century B.C. Temple of Human Sacrifice at Amman". In Gubel, E. (szerk.): *Phoenicia and its Neighbours: Proceedings of the Colloquium held on the 9th and 10th of December 1983 at the "Vrije Universiteit Brussel," in cooperation with the "Centrum voor Myceense en Archaisch-Griekse Cultuur"*, Studia Phoenicia 3, Leuven, Peeters, 1985, 85–104.

26 A szövegeket lásd 61A in Donner, Herbert – Röllig, Wolfgang: *Kanaanäische und aramäische Inschriften I.*, 5.kiad., Wiesbanden, Harrassowitz Verlag, 2002, 17.

27 Lange, Armin: „'They Burn Their Sons and Daughters—That Was No Command of Mine' (Jer 7:31) Child Sacrifice in the Hebrew Bible and in the Deuteronomistic Jeremiah Redaction". In Finsterbusch – Lange – Römheld: 2007, 109–131.

28 Finsterbusch, Karin: „The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible". In Finsterbusch – Lange – Römheld: 2007, 87–108.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 84 2015.01.16. 10:41:36

> Ezért én is hagytam, hogy legyenek olyan rendelkezéseik, amelyek nem jók, és olyan törvényeik, amelyek által nem élnek. Hagytam, hogy tisztátalanokká váljanak ajándékaikkal, amikor áldozatul elégettek minden elsőszülöttet; hagytam, hogy maguk is megrémüljenek, és megtudják, hogy én vagyok az ÚR! (Ez 20,25-26)

Itt nem egyszerűen a JHWH-nak bemutatott emberáldozat gyakorlata nyer igazolást a fogság előtti időben, de mindez teológiai dimenzióba is kerül. JHWH azért hagyta, engedte, parancsolta mindezt, hogy ilyen tisztátalanná tételük által elkerülhetetlenné váljon a fogság. De erre már a deuteronomisztikus szövegek reflektálnak, úgy a Deuteronomiumban, mind a Királyok könyveiben (2Kir 17,17,18; és 2Kir 21,6.10-15), illetve Jeremiásnál.

A királyság és azt megelőző idők áldozati kultuszaiban, akár az Illés és hozzá hasonló próféták által képviselt orthodox jahvizmusban, akár a más vallásokat toleráló heterodox jahvizmusban, akár a nem JHWH-vallások elemeivel telített szinkretista jahvizmusban[29] egyértelműen jelen van az emberáldozat, különösen is a gyermekáldozat.

A felsorolt szövegekből és utalásokból jól látható, hogy Mezopotámiában már korábban, de a pun, föníciai és kánaáni területen is legalább a Kr. e. 12. századtól kezdve nyomon követhető az emberáldozat jelenléte.

Az emberáldozatok kiváltása

Az emberáldozat kiváltása, miként maga az emberáldozat is, általános jelenség volt az ókori Mediterráneum országaiban és birodalmaiban. Jól ismert egyik archetípusa, Inanna/Istár alvilági útjának fiaskója, amikor az istennő azzal a feltétellel térhet vissza a világba, ha szerez maga helyett valakit.

A királyt helyettesítő áldozatok tipikus formái az emberáldozat kiváltásának már a Kr. e. 14–13. századi hettita, illetve az újasszír és újbabiloni szövegek szerint. A helyettesítő lehetett állat vagy emberalak (helyettesítő szobor). A királyt helyettesítő áldozat bemutatása akár több napos ünnep is volt, melynek lényege az uralkodó megtisztulása és a jövőbeli sors biztosítása.[30]

Eseti állatkiváltásokkal is találkozunk, így például a görögöknél is Euripidész *Iphigénia Tauriszban* című művében Iphigénia feláldozásakor egy szarvas került a lány helyébe, akit az istenség Tauriszba visz, és így megmarad az emberélet.[31]

[29] A jahvizmus e formáinak részleteihez lásd Miller, Patrick D.: *Religion of Ancient Israel*, Luoisville, Westminster John Knox Press, 2000, 59.

[30] Kümmel, Hans, M.: *Ersatzrituale für den hettitischen König*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1967. Taracha, Piotr: *Ersetzen und entsühnen. Das mittelhettitische Ersatzritual für den Grosskönig Tuthalija (CTH *448,4) und verwandte Texte*, CHANE 5, Leiden – Boston, Brill, 2000.

[31] További hasonló helyettesítő áldozatokhoz a görög irodalomból lásd Huges: 1991, 79–86.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 85 2015.01.16. 10:41:36

A bűnbak rituálé évezredes hagyományának különböző fázisaiból ismertek szövegek. Úgy a mezopotámiai, mind a hettita birodalmakban, ahol a bak különböző típusú helyettesítő áldozati állatként jelenik meg.[32]

A váltságdíj sem modern találmány. A Kr. e. 1. évezredi mezopotámiai szövegek között vannak olyan tisztulási rítushoz kapcsolódóak, melyek arról tanúskodnak, hogy az isteneknek fizetett váltságdíjjal a halállal fenyegetett emberek kompenzálhatják életüket. Ezt mutatja a következő szöveg is:

> mérje ki a váltságdíjának ezüstjét (és mondja): Ó Šamaš, ezt az ezüstöt értem, az első feleségemért, (többi) feleségeimért (és) [fiaimért és lányaimért] váltságdíjul adtam neked.[33]

Bár az ószövetségi teológiai összkép azt sugallja, hogy JHWH nem kívánja az ember halálát, mégis, amint láthattuk a korábbiakból is, a JHWH vallás története során különböző szinteken jelen volt az emberáldozat. A gyakorlat megváltozása sem az eredeti okok megszűnéséből, vagyis az emberáldozat igényének eltűnéséből adódik, hanem ahogyan a teológiai gondolkodás, a JHWH-vel való viszonyrendszer változott, úgy alakultak ki az emberáldozat helyettesítésének lehetőségei.

A helyettesítéssel kapcsolatos szövegek is különböző szerzői köröktől származnak. A deuteronomisztikus körhöz kapcsolt Ex 13,2-16-ban olvashatjuk:

> Nekem szentelj Izráel fiai közül minden elsőszülöttet, amely megnyitja anyja méhét; akár ember, akár állat, enyém az. (Ex 13,2)
> Amikor bevisz az ÚR a kánaániak földjére, ahogyan megesküdött neked és őseidnek, hogy neked adja, akkor add át az ÚRnak mindazt, ami megnyitja anyja méhét. Minden állatodnak az elsőszülöttje, ha hím, az ÚRé. A szamár elsőszülöttjét juhon váltsd meg. Ha nem váltod meg, szegd a nyakát. Minden ember elsőszülött fiát váltsd meg. (Ex 13,11-13)

Az elsőszülöttek feláldozásának módját a szamárral kapcsolatban rögzíti a szöveg, ugyanakkor éppen a szamárról mondja azt, hogy opcionálisan megváltható. Az ember elsőszülöttjének a megváltását azonban egyértelműen elrendeli a szöveg, a mikéntjéről azonban nem szól. Ebben a kérdésben részletezőbben, de hasonlóan fogalmaz a papi írói körhöz kötött Numeri 18 is:

[32] A bűnbakrítus Haas, Volkert: „Betrachtungen zur Traditionsgeschichte hettitischer Rituale am Beispiel des „Sündenbock"-Motivs". In Beckman, G. (szerk.) *Hittite Studies in Honor of H. A. Hoffner Jr.*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 131–141. Janowski, Bernd – Wilhelm, G.: „Der Bock der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte von Lev 16,10.21f". In Janowski B. – Koch K – Wilhelm G. (szerk.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, OBO 129, Feriburg – Göttingen, Academic Press Fribourg – Vandenhoeck & Rupprecht, 1993, 109–169.

[33] Pongratz-Leisten: 2007, 46 (AMT 72,1 rev. 28.k. sor).

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 86 2015.01.16. 10:41:37

> Tied legyen az élők közül mindaz, ami az anyaméhet megnyitja, és amit bemutatnak az ÚRnak, akár embertől, akár állattól való. De az ember elsőszülöttjét meg kell váltanod, és a tisztátalan állat elsőszülöttjét is váltsd meg. Akiket meg kell váltani, egyhónapos korukban váltsd meg öt ezüst sekelre becsülve a szent sekel szerint, amelyben húsz géra van. (Num 18,15-16)

A papi szövegben már bővül a megváltandók köre. A gyermekek esetében az Ex 22-höz képest a nyolc nap helyett már egy hónap a megváltás ideje, és a megváltás módja pénzbeli, mégpedig a mezopotámiai váltságdíjakhoz hasonlóan ezüst fizetőeszközben adja meg.

Az egyetlen szöveg, mely nem törvényi előírásban, hanem elbeszélésben ismerteti meg a gyermekáldozatot, az Izsák megkötözésének története. Az Ex 22,1-14.19, mint a szöveg fogság előtti része Ábrahám istenfélelmére koncentrál, az istenfélelem pedig nem kívánja meg az emberáldozatot:

> Az angyal így szólt: Ne nyújtsd ki kezedet a fiúra, és ne bántsd őt, mert most már tudom, hogy istenfélő vagy, és nem tagadtad meg tőlem a fiadat, a te egyetlenedet. Akkor fölemelte Ábrahám a tekintetét, és meglátta, hogy ott van egy kos, szarvánál fogva fönnakadva a bozótban. Odament Ábrahám, fogta a kost, és azt áldozta föl égőáldozatul a fia helyett. (Ex 22,12-13)

A helyettesítés mechanizmusa konkrétan egy állat, egy kos feláldozása, mégpedig égő áldozatul (עלה). A gyermek feláldozása ugyan késsel történt volna, a körülmények égő áldozatra utalnak, ahol bár terminológiájában eltér, de körülményeiben mégis közel áll a papi és deuteronomisztikus tűzön átvinni vagy megégetni kifejezésekhez.[34]

A helyettesítés kollektív formájával is találkozunk az izraeli emberáldozat esetében, szintén a papi írói körhöz tartozó szövegben:

> Válaszd külön a lévitákat Izráel fiaitól, hogy a léviták az enyémek legyenek. Csak azután kezdhetik el a léviták a szolgálatot a kijelentés sátránál, ha megtisztítottad és felajánlottad őket ajándékul. Mert egészen az én tulajdonaim ők Izráel fiai között. Őket választottam ki magamnak Izráel fiai közül minden elsőszülött helyett, aki anyja méhét megnyitja. Mert enyém minden elsőszülött Izráel fiainál, akár embertől, akár állattól való. (Num 8,14-17)

A szentséghez tartozás különös formája valósul itt meg. A teljes életüket JHWH szolgálatára szántak emberáldozatnak számítanak, akik így helyettesíthetik Izrael elsőszülötteit. Ez a rendelkezés okafogyottá tenné az Exodusban szereplő egyé-

[34] Izsák megkötözése elbeszélés értelmezéstörténetéhez lásd Xeravits Géza (szerk.): *Izsák megkötözése,* Budapest, Sapientia – L'Harmattan, 2009.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 87 2015.01.16. 10:41:37

ni helyettesítést, de a Numeri 18-ban előírt pénzbeli megváltást is. A helyettesítés azonban csak teológiai szinten valósult meg, mivel az elsőszülöttekért való pénzbeli megváltás gyakorlata még az Újszövetség korában is megvolt.

A kollektív emberáldozat kiváltása más formában is megtörténik, mégpedig a bűnért való áldozat szintjén. A *Jom Kippur*kor, a nagy engesztelő áldozati ünnepen az emberek helyett két bakot áldoznak, az egyiket égőáldozatul, a másikat bűnbakként Azazélnek. Itt már a helyettesítés démonizálásának előfutára jelenik meg.[35]

A kiváltás gyakorlata ugyan később is megmaradt, az emberáldozat egy speciális formáját a fogság utáni korban kifejezetten tiltották. Már a jósiási reform szövegei is utalnak ilyen irányú szankciókra, bár ezek történeti valósága, illetve tartóssága kérdéses. A fogság utáni Szentség törvényében[36] egyértelműen megtiltja a szöveg a MLK gyermekáldozatot:

> Magzatodat ne add oda, hogy elégessék a Moloknak. Meg ne gyalázd Istened nevét. Én vagyok az ÚR (Lev 18,21)

A MLK/Molok terminológia definiálásának problematikájába itt most nem szeretnék részletesebben belemenni,[37] mégis fontosnak tartom kiemelni, ahogyan azt Armin Lange is kimutatta, hogy a fogság utáni deuteronomiumi és Jeremiás redakció kifejezetten a MLK gyermekáldozat típusát tiltja.

> Ha bemégy arra a földre, amelyet Istened, az ÚR ad neked, ne tanuld el azokat az utálatos dolgokat, amelyeket azok a népek művelnek. Ne legyen köztetek olyan, aki a fiát vagy leányát áldozatul elégeti, (Deut 18,9-10)[38]
> Fölépítették a Tófet áldozóhalmait a Ben-Hinnóm völgyében, tűzben égették el fiaikat és leányaikat, pedig ezt nem parancsoltam, sőt eszembe sem jutott. (Jer 7,31)
> Áldozóhalmokat is építettek a Baalnak, és elégették fiaikat égőáldozatul a Baalnak, amit én nem parancsoltam, nem rendeltem, sőt eszembe sem jutott. (Jer 19,5)[39]
> Áldozóhalmokat építettek a Baalnak a Ben-Hinnóm völgyében, és feláldozták fiaikat és leányaikat a Moloknak. Pedig ezt nem parancsoltam, sőt eszembe sem

35 A *Jom Kippur* rituálé értelmezéstörténetéhez lásd: Hiecke, Thomas – Nicklas, Tobias (szerk.): *The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*, TBN 15, Ledien – Boston, Brill, 2012.

36 Crüsemann, Frank: *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1992, 323–329.

37 A gyermekáldozati szövegek kontextusában megjelenő מלך szó olvasatának és jelentésének újabb megvitatásához lásd Reynolds, Bennie H.: „Molek – Dead or Alive? The meaning and derivation of *mlk* and מלך". In Finsterbusch – Lange – Römheld: 2007, 133–150.

38 További deuteronomisztikus tiltások: (Deut 12,31; 2 Kir 16,3;17,17; 21,6).

39 Itt Lange szerint Baál JHWH szimbolikus anti-neve. Lange: 2007, 130–131.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 88 2015.01.16. 10:41:37

> jutott, hogy ilyen utálatos dolgot követnek el, és ezzel viszik vétekbe Júdát. (Jer 32,35)[40]

A fogság után Nehemiás könyve szerint:

> Elsőszülött fiainkkal és állatainkkal is úgy járunk el, ahogyan elő van írva a törvényben. (Neh 10,37)

S jóllehet még nem tudjuk pontosan, mi is ez a „törvény" ebben a szövegben, az eddigiek alapján elmondható, hogy az elsőszülöttek áldozatát a kiváltás okán nem gyakorolták, a MLK áldozatot tiltották mint kánaáni csökevényt, bár talán még folytatták egy darabig a perzsa korban. A hellenisztikus korban egyrészt démonizálták az emberáldozatokat azáltal, hogy a démonok is szerepet kaptak bennük, így riasztóvá és idegenné váltak.[41] Jefte és Izsák történetének újraértelmezései révén[42] az emberáldozat egy új fajtája jelenik meg, az önfeláldozás, a mártírium.

Összegzés

Az ókori Izrael vallásgyakorlatának különböző formáiban tehát megtalálható az emberáldozat. A hivatalos JHWH-kultuszban, vagyis az orthodox jahvizmusban azonban már a helyettesítés, a kiváltás vagy megváltás révén fokozatosan kiszorult a gyakorlatból, a teológia szintjén pedig elítélték. Az ókori közel-keleti emberáldozati hagyományok és az Ószövetség hivatalossá váló teológiája közötti alapvető különbségként ennek nyomán általánosságban az fogalmazható meg, hogy míg azokban nincs közvetlen kapcsolat az emberáldozat és a tisztulási rítusok között, vagyis nincsen a bűn vagy vétek kiengesztelésére szolgáló áldozat, addig az Ószövetség – és később arra építve az Újszövetség – teológiai gondolkodásának éppen egyik alapkövét jelenti a bűn vagy vétek kiengesztelésére szolgáló helyettesítő áldozat.

[40] A késői jeremiási szövegek kontextusa Jeruzsálem ellen irányul, ahogyan a késői Mikeás redakcióé is: „Mivel járuljak az ÚR elé? Hajlongjak-e a magasságos Isten előtt? Talán égőáldozattal járuljak elébe, esztendős borjakkal? Talán kedvét leli az ÚR a kosok ezreiben, vagy az olajpatakok tízezreiben? Talán elsőszülöttemet áldozzam bűnömért, drága gyermekemet vétkes életemért?" (Mik 6,6-8).

[41] Bertelot, Katell: „Jewish Views of Human Sacrifice in the Hellenistic and Roman Period." In Finsterbusch – Lange – Römheld: 2007, 151–173. kül. 161.

[42] *Pseudo-Jubileumok* = 4Q225; Josephus és Pszeudo-Philón.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 89 2015.01.16. 10:41:37

József Zsengellér

Forms of Human Sacrifice in the Ancient Near East and Its Substitution in the YHWH Religion

Human sacrifice seems to have been a well-known phenomenon of religious practices in the Ancient Near East. Our sources reveal different forms of this practice which we can label as collective and individual sacrifices. Collective sacrifice is the war made in the name of or by the order of gods. Its biblical form is called חרם *presented e.g. in the Book of Joshua. Similarly collective sacrifice is the putting to death the died ruler's servants. Next to these cases, when a group of people performed the sacrifice on another group, a separate case is the execution of a single person by a group. Individual sacrifice made by individuals* (*the* homo necans) *was the most popular and children, generally the firstborns were the victims. The substitutional character of this sacrifice is recognized in several religions, but in the orthodox Yahwistic religion the human firstborns were also substituted. This act was connected to the atonement for sins and became the typos of this idea in Christianity.*

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 90 2015.01.16. 10:41:38

Tüskés Anna

Adalékok Pázmány Péter ikonográfiájához

Pázmány Péter ikonográfiájával először Vayer Lajos foglalkozott behatóan 1935-ben.[1] Kutatásának középpontjában a portrék autentikusságának és kronológiájának kérdése áll: hat, feltehetően Pázmány életében készült arcképet, azokról készült hét másolatot és további nyolc, XIX. századi ábrázolást közöl.[2] Írása végén kitekint a modern kori portrékra, és kilenc, 1885 és 1935 közötti alkotást vesz számba.[3] Újabban Babucsik Anna először szakdolgozatában, majd 2006-ban megjelent, *A Pázmány-ikonográfia új kérdései* című tanulmányában vetette fel a további kutatás szükségességét.[4] Vizsgálatában az autentikusság szempontja helyett a portrék rendeltetése szerint csoportosítja a képmásokat. A katalógusban harminchét ábrázolást tart számon. A legkorábbi, 1616-os portréval foglalkozik Tusor Péter 2013-as cikkében.[5] Ez a Pannonhalmán őrzött kép Pázmányt turóci prépostként ábrázolja. Jelen tanulmányomban az egyetemtörténet képi forrásaira irányuló kutatásaim során előkerült négy, eddig ismeretlen és közöletlen Pázmány-portréval foglalkozom.[6]

Ismeretlen festő műve az a nagyméretű olajkép, amelyet a nagyszombati Nyugat-Szlovákiai Múzeum őriz (1. kép).[7] A térdképen az alak és a fej majdnem szemben, kissé balra fordul. A háttérben aranyszállal szőtt növényi ornamentális díszű függöny. A fejen szürke *quadratum*, a ruházat fehér karingből és bíborbélésű szürke *pallium*ból áll. A karing a csuklóknál és csípőmagasságtól lefelé csipkésen szegélye-

1 Vayer Lajos: „Pázmány Péter ikonográfiája". *Századok,* XII, 1935. 273–320.

2 Vayer (1935): 278.

3 Vayer (1935): 318–320.

4 Babucsik Anna: *A Pázmány Péter képek ikonográfiája,* PPKE BTK, szakdolgozat, témavezető Hargittay Emil; Babucsik Anna: „A Pázmány-ikonográfia új kérdései". In Hargittay Emil (szerk.): *Textológia és forráskritika*: *Pázmány-kutatások 2006-ban*, Piliscsaba, PPKE BTK, 2006 (Pázmány Irodalmi Műhely – Tanulmányok, 6), 139–166.

5 Tusor Péter: A legkorábbi Pázmány-portré „rejtélye". *Művészettörténeti Értesítő,* LXII, 2013, dec. 2. sz. 303–310.

6 Borsodi Csaba – Tüskés Anna*: Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának története képekben 1635–2010, Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, 2010.*

7 Olajfestmény. Západoslovenské múzeum v Trnave. Kiállítva az állandó kiállítás legfölső szintjén. A festményről készített fényképem korábban megjelent az ELTE Egyetemi Könyvtár Pázmány Péter pozsonyi magánkönyvtárának köteteit bemutató kiállításkatalógusának címlapján: Knapp Éva: *Pázmány-relikviák a budapesti Egyetemi Könyvtárban, Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtár, 2012.*

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 91 2015.01.16. 10:41:38

zett. A nyakkivágásban fehér gallér, a *pallium* alól nyakba akasztott aranykereszt tűnik elő. A haj szürke, a bajusz és a szakáll ősz. Baljával a karing fehér zsinórját fogja. Asztalra támasztott jobb kezében drágakövekkel kirakott aranykeresztet és feliratos lapot tart. A felirat: „Petrus de Pázmány Archiepiscopus Strigoniensis A. D. MDCXXXV." Más jelzés a képen nem látható. A portré vonásai közel állnak a Vayer Lajos által autentikusnak elfogadott portrékhoz, a viselet és a kellékek azonban eltérnek az eddig ismert képektől. A kép autentikus voltára és egykorúságára nincsenek adataink.

A második mű alkotója és eredete ugyancsak ismeretlen, jelenleg a Magyar Nemzeti Galéria Grafikai Osztálya őrzi (2. kép).[8] A 18. századi szépiafestményen oszlopos architektúrába foglalt ovális mellképen az alak és a fej majdnem szemben, kissé jobbra fordul. Az oválist részben eltakarja az architektúra tetejéről leomló függöny. A baloldali oszlopon párnára helyezett bíborosi kalap, a jobboldalin püspöksüveg. Fején *quadratum*ot visel, ruházata *pallium*ból áll, melynek nyakkivágásában fehér gallér tűnik elő. A *pallium*on elöl két gomb. Az ovális alatt a talapzaton felirat olvasható: „Petrus Pazmani S. R. E. Cardinalis". A portré vonásai hasonlítanak Szelepcsényi György rézmetszeteihez. Feltehetően halotti portré, és egy nagyszombati diák festménye.

A Magyar Nemzeti Galéria Festészeti Osztálya őrzi Lotz Károly Pázmány-portréját (3. kép).[9] A kisméretű, felül félköríves záródású, álló formátumú olajképen az alak és a fej majdnem szemben, kissé jobbra fordul. Zöld háttér előtt jelenik meg. A fejen piros *quadratum*, a ruházat bíborbélésű szürke *pallium*ból áll. A nyakkivágásban fehér gallér tűnik elő. A *pallium*on elöl kilenc gomb. A haj, a bajusz és a szakáll szürke. A képen jelzés nem látható. A portré vonásai hasonlítanak a Vayer Lajos által autentikusnak elfogadott portrékhoz, a kép közel áll Szelepcsényi György rézmetszeteihez. Lotz talán a Magyar Tudományos Akadémia dísztermébe festett freskója kapcsán készíthette ezt a képet.

A Szomolnokon született festőművész és gimnáziumi rajztanár, Ócsvár Rezső (1877–1968) 1923-ban Szatmárban festett Pázmány-portrét (4. kép). A rézmetsző családból származó Ócsvár rozsnyói gimnáziumi évei után püspöki ösztöndíjjal elvégezte az Országos Magyar Királyi Mintarajziskolát, ahol 1899-ben kapott diplomát.[10] Negyven évig tanított a szatmárnémeti és a pesterzsébeti gimnáziumban. Jelentősek tájképei, műemlékeket ábrázoló akvarelljei és történelmi tárgyú festményei. Utóbbiak sorába illeszkedik *Pázmány Péter arcké*pét ábrázoló olajfestménye. A szatmárnémeti püspöki palota folyosóján őrzött olajképen az idős, ősz szakállú bíborost főpapi öltözetben, mélyzöld háttér előtt látjuk. Az arc vonásai követik

[8] Papír, szépia. Méret: 45 x 28 cm. Leltári szám: F.K. 4410. Az Ernst Múzeum gyűjteménynek műtárgyaiból rendezett árverésen vásárolta a múzeum 1939-ben. Köszönöm Hessky Orsolya segítségét a kutatásban.

[9] Olaj, fa. Méret: 18,5 x 12,5 cm. Keret: 36 x 23 x 3 cm. Leltári szám: F.K. 6009. Köszönöm Bakó Zsuzsanna segítségét a kutatásban.

[10] VÍZY LÁSZLÓ: *A Czinka Panna festője,* Budapest, 2001.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 92 2015.01.16. 10:41:38

1. Ismeretlen festő: *Pázmány Péter,* Nagyszombat, Nyugat-Szlovákiai Múzeum. Fotó: Tüskés Anna

2. Ismeretlen festő: *Pázmány Péter,* Budapest, Magyar Nemzeti Galéria, Grafikai Osztály. Fotó: Tüskés Anna

Szelepcsényi György második rézmetszetét, erre utal a bal felső sarokban elhelyezett felirat: „Pázmány Péter 1634".

E négy példa jól mutatja, hogy további Pázmány-ábrázolások bukkanhatnak fel, a Pázmány-ikonográfia kutatóinak számos képzőművészeti ábrázolást kell számba vennie, s csak ezután kerülhet sor az átfogó, monografikus feldolgozásra. A grafikai ábrázolások gazdag gyűjteményét őrzi a Magyar Nemzeti Múzeum Történelmi Képcsarnoka (5. kép),[11] és számos érem található a Magyar Nemzeti Galéria Éremtárában (6. kép).[12] Az utóbbi években újabb Pázmány-ábrázolások is készültek: festmény a SOTÉ-n, a Trnavská Univerzita (Nagyszombati Egyetem) rektori szobájában és a PPKE rektori hivatalában.[13] A legújabb ábrázolás bronzszobor az ELTE Jogi Kar épülete (Budapest, Egyetem tér 1–3.) előtt, amelyet 2014 májusában avattak fel (7. kép). Az egészalakos álló szobor Buda István szobrász- és éremművész alkotása. A *quadratum*ot és *pallium*ot viselő érsek baljában nyitott könyvet, jobbjában tollat tart. A könyv vagy irattekercs visszatérő motívum a pásztorbot mellett a Pázmány-

[11] Szelepcsényi György után ismeretlen mester (XIX. század első fele), 19,5 x 12,3 cm, papír, litográfia. Lelt. szám: 54.243. Köszönöm Vajda László és Király Attila segítségét a kutatásban.

[12] Berán Lajos, vert pénz, lelt. szám: 54.1605, 55.1105-P; Berán Lajos, vert jelvény, lelt. szám: 54.738, 55.238-P; Berán Lajos, vert érem, lelt. szám: 4985/172, 56.172-P; Berán Lajos, vert érem, lelt. szám: 54.737, 55. 237-P; Beck Ö. Fülöp, lelt. szám: 71.68-P; Pátzay Pál, lelt. szám: 56.1135-P. Köszönöm Tokai Gábor segítségét a kutatásban.

[13] Köszönöm az adatokat Hargittay Emilnek.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 93 2015.01.16. 10:41:39

3. Lotz Károly: *Pázmány Péter*, Budapest, Magyar Nemzeti Galéria, Festészeti Osztály. Fotó: Tüskés Anna

4. Ócsvár Rezső: *Pázmány Péter,* Szatmárnémeti, Püspöki Palota. Fotó: Tüskés Anna

5. Szelepcsényi György után ismeretlen mester: *Pázmány Péter,* Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok. Fotó: Tüskés Anna

6. Beck Ö. Fülöp: *Pázmány Péter,* Budapest, Magyar Nemzeti Galéria, Éremtár. Fotó: Tüskés Anna

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 94 2015.01.16. 10:41:42

7. Buda István: *Pázmány Péter,* Budapest, Egyetem tér 1–3. Fotó: Tüskés Anna

ábrázolásokon, a könyv és a toll együttese ritkább attribútum. A figura testalkata nem annyira az esztergomi érsek portréiról ismert testes alakot idézi fel, mint inkább a reformátor Kálvin János aszketikus alakját.[14]

Abstract

Addenda to the Artistic Representations of Péter Pázmány

Despite the vast research on historical iconography, little is known about the representations of Péter Pázmány. The overall image that emerges from previous literature is to be enhanced and elaborated on: since Lajos Vayer's 1935 survey many studies adressed the problem partially, but comprehensive analysis is still missing. This study is the presentation of four hitherto unknown representations from the 17th–20th centuries: three oil paintings and a sepia painting. Their iconography attests to the constant change of Pázmány's image in the eyes of posterity. In addition to permanent elements one can find many innovations in composition as well as in the use of motifs.

[14] Vö. Tüskés Anna: „Kálvin János képi ábrázolásai a Kárpát-medencén kívül a 16. század második negyedétől napjainkig". In Békési Sándor (szerk.): *Pius efficit ardor: A művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában,* Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2009, 171–246.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 95 2015.01.16. 10:41:42

KONFERENCIABESZÁMOLÓ

D. NAGY BALÁZS, ÉLŐ CSENGE ENIKŐ,
HORVÁTH TAMÁS ILLÉS, SZÉNÁSI RÉKA, TOMORI KITTI

Beszámoló a KRE BTK-n 2014. május 9–10-én megrendezett *Istenfogalom és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban* című konferenciáról

Stéphane Kalla francia filozófus, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Francia Tanszékének és a Károli Gáspár Református Egyetem Idegennyelvi Lektorátusának lektora *Valeur épistémique du silence dans la théologie négative* címmel, francia nyelven tartott nyitó előadást a negatív teológiáról a konferencia első napján. Stéphane Kalla Platón barlanghasonlatától egészen Baudelaire-ig terjedő történeti áttekintést nyújtott. Párhuzamot talált Husserl és Plótinosz gondolatai között: míg Plótinosz szerint a tagadás az első lépés a hibáink felismerésében, majd a lélek megértése a következő lépcsőfok, amit el kell érnünk, Husserl szerint a filozófiának egy szellemi megvilágosodáshoz kell eljutnia, hiszen a nyelv képtelen kifejezni az egységet Istennel. A negatív teológia problémája abban rejlik, hogy az ún. istenélmény során nem magát a tárgyat látjuk, hanem csak annak egyfajta reprezentációját. Miután így Isten nincs közvetlen tapasztalatunkban, antropomorf módon jelenítjük meg. Hogy ne essünk a reprezentációnk fogságába, szükségünk van a csendre, az elcsendesedésre, hogy így eltaláljunk – illetve Ál-Areopagita Szent Dénes kifejezésével élve visszataláljunk – Istenhez.

Az első nap második előadását Bugár István tartotta *Affirmatív teológia, negatív teológia, paradox teológia* címmel. A Debreceni Egyetem tanszékvezetője három antik teológiai hagyományt ismertetett. Az első az affirmatív vagy pozitív, állító teológiai iskola volt, többek között Órigenész és Alkinoosz mester gondolatai alapján. Az ókori teológusok véleménye szerint Isten megérthető, és tulajdonságai megfogalmazhatóak. A második a negatív teológiai iskola, amelynek központi mondanivalója az isteni megismerhetetlenség tanában gyökerezik. Istenről nem állíthatunk semmit – se nem behatárolt, se nem határtalan. A harmadik iskola a paradox teológia iskolája, amelyet az előadó Platón, Hérakleitosz és Meliton, Szárdész püspöke gondolatai alapján mutatott be. Ebben a teológiai rendszerben Istenről egyszerre állítunk ellentétes fogalmakat, és így jutunk el a megismeréséhez.

Borbély Gábor, az ELTE tudományos főmunkatársa *Hogyan épül föl a nyugati teológia istenfogalma? Az evolúciós pszichológiai magyarázat* című előadása inkább pszichológai, mintsem filozófiai oldalról közelítette meg az istenfogalom kérdését. Előadásában két problémát vett górcső alá. Elsőként a mindentudó ágensek megjelenését kísérelte meg magyarázni, majd felvetette a kérdést, létezik-e egyáltalán mindentudás. A választ öt pontban ismertette. Először azon kognitív feltételekről

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 96 2015.01.16. 10:41:43

beszélt, melyek nélkül a kulturálisan sikeres vallási fogalmaknak és azok magyarázatainak megjelenése, valamint transzmissziója nem jöhetett volna létre. A második tényező az az emberi képesség, amely mások mentális állapotainak reprezentációját szolgálja. Harmadik pontként a pletyka szociális és regulatív funkcióját fejtette ki, amit azután az evolúciós melléktermékek és adaptáció meghatározása követett. Befejezésül pedig filozófiai érveket sorakoztatott fel a mindentudás lehetőségével szemben.

Dobos Károly Dániel, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hebraisztika Tanszék adjunktusa, *Maimonidész istenképe: a világ teremtéséről vagy örökkévaló létéről folyó vita hatása Maimonidész istenfogalmának alakulására* című előadásában Maimonidész rövid, ám annál velősebb bemutatását adta. Képet kaptunk többek között arról, hogyan tekintett a zsidóság Maimonidészre, miért nevezték őt *vallásjogásznak,* és milyen művek kapcsolódnak a nevéhez. Az előadó *A tévelygők útmutatója* mentén haladva vezette be hallgatóságát az istenfogalom alakulásába és azon belül Isten megismerésének forrásaiba, amit a világ teremtésének vagy örökkévalóságának kérdésének tárgyalás követett. Az előbbinél megfogalmazta a hívő fő feladatát, ami a világ teremtésének bizonyítása. Az utóbbinál három modellt vázolt fel: az arisztotelészit, ami a világ örökléte vagy szükségszerű kiáramlása; az *ex nihilo creatió*t, ami egy tudatos aktus; és a platóni modellt, ami egy eleve létező anyag megformálását jelenti. A világ teremtettsége vagy örökkévalósága észérvekkel igazolhatatlan, ezért a legtöbb, amit tehetünk, hogy a kinyilatkoztatásra hagyatkozunk egy előzetes elköteleződés révén. Maimonidész szerint egy egzisztenciális döntés eredményeképpen tudjuk megválaszolni a kérdést.

Boros Gábor, az ELTE Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék Tanszékvezetője és a Filozófia Doktori Iskola vezetője a Kolnai Aurél (1900–1973) értéketikájában megfogalmazott istenfogalomról tartott előadást. Kolnai Aurél *Politikai emlékiratok* című munkájában gyűjtötte össze alapvető tanulmányait az undorról, a gőgről és a gyűlöletről. Ebben leírta megtérését a számára egyetlen igaz vallásra, a jezsuita karakterű katolicizmusra. Számára a kereszténység egyenlő volt a katolicizmussal. Szemben a tomista és janzenista filozófiai iskolával a jezsuita istenfogalom azt mondja ki, hogy Isten tartozik nekünk az üdvösséggel, ha annak minden kritériumát teljesítjük. De ennél tovább megy, kijelenti, hogy ígéretétől függetlenül tartozik nekünk Isten a boldog színelátással is.

Sepsi Enikő, a Károli Gáspár Református egyetem Bölcsésztudományi karának dékánja Simone Weil Istenről alkotott képét magyarázta röviden. Weil egyik legmeghatározóbb életeseménye az 1938-as közvetlen Krisztus-tapasztalás volt, ami további gondolkodását döntően meghatározta. Úgy látta, hogy Dionüszosz, Bacchus, Homérosz és Ozirisz is Krisztus előképei voltak. A világ rendje nem más, mint a világ személyként felfogott rendje, aki egyszersmind Isten Fia. Nem is példázhatná Krisztus teljességét és paradox voltát jobban más, mint az a geometriai fejtegetés, hogy Krisztus a mértani közép a körátmérőben, aki egyszerre páros és páratlan. Ez lenne Krisztus szimbóluma: Ő a közvetítő Isten és ember között. Bár mély filozo-

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 97 2015.01.16. 10:41:43

fikus gondolatai voltak az Úr Krisztusáról, mégsem tért keresztény hitre, és végül zsidó hitűként halt meg 1943-ban.

Bányai Ferenc, az ELTE Állam- és Jogtudományi Kar Jog- és Társadalomelméleti Tanszékének docense, előadásában a nem csak muszlim világban nagyot alkotó Avicenna tanításait vizsgálta *Istenfogalom, lélek és megismerés Avicenna filozófiájában* című előadásában. Összefoglalta a gondolkodó istenfogalmának elemeit: Isten saját maga által van, nem szorul rá semmire, lényege és léte egy, abszolút szükségszerű létező, és ő az első ok. Avicenna a negatív teológia szempontjait sem hagyja figyelmen kívül, hangsúlyozza, hogy az „önmaga által szükségszerű létezőnek" nincs és nem is lehet meghatározása, genusza, ellentéte vagy hasonmása. Előadásban Bányai kitért Avicenna külön értekezésben írt próféciájára is. Vajon honnét ered a prófécia? Milyen mentális tevékenység eredménye? Az ember formából és anyagból áll, tehát távol áll az Egytől. Közelebb kerülni úgy lehet, hogy elválunk a testünktől. Ehhez az intuíció képessége kell. Vannak emberek, akikben ez a képesség működik. Ez az aktív intellektus szerepe. Avicenna szerint az Egy csakis egyet teremthet, a belőle kiinduló emanáció 10 lépcsőn keresztül jut el az aktív intellektushoz. Ezt szentnek nevezi. Ezáltal, valamint a képzelőerő segítségével lehet prófétálni, mert az aktív intellektus belátásait képekben tudják kifejezni.

Pavlovits Tamás a Szegedi Tudományegyetem adjunktusa, *Az istenfogalom megkettőződése Blaise Pascal és Jean-Luc Marion gondolkodásában* című előadásának központi kérdése az volt, vajon visszavezethető-e a modern fenomenológiai alapú metafizika-kritikában megkettőződő istenfogalom Pascalra, aki a nyugati gondolkodásban elsőként tett különbséget a filozófusok istenének és a vallás istenének fogalma között. A pascali megkülönböztetés tovább él a 20. században, felbukkan Heidegger bizonyos szövegeiben, és Jean-Luc Marion gondolkodásában is központi szerepet kap. Marionnál éppúgy, mint Pascalnál, Isten megismerésében a szív és a szeretet kap kulcsszerepet. Egyedül a szív képes megérezni Istent. Marion különbséget tesz bálvány és ikon között. A bálvány szerinte egy ember által és ember mintájára készített kép, ami nem Isten, az ikon viszont meghaladja a bálványt, az ikon egy kép Istenről. Ezt a különbségtételt fogalmi szinten is rekonstruálja. Az igazság bálvány, és Marion szerint az ember csinált belőle bálványt; felteszi a kérdést: pusztán racionális viszonyunk van-e az igazsághoz vagy affektív is? A szív érzi az igazságot, szeretet nélkül pedig képtelen vagyunk megismerni azt.

Ullmann Tamás, az ELTE BTK Filozófia Intézet Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének adjunktusa *A kései Schelling istenfogalma* címmel tartott előadást. Ullmann szerint Schellingnél nem az affektivitáson keresztül lehet meghaladni a hagyományos istenfogalmat, hanem úgy, hogy Istent fejlődésben lévőként gondoljuk el. Isten nem tiszta aktualitás és önazonosság. Fontos az alap és az egzisztencia megkülönböztetése. Istenben is feltételezzük alap és egzisztencia különbségét, de ezek egyszerre léteznek, nincs köztük ok-okozati viszony. Az 1809-es *Szabadságirat*ban jelenik meg először ez a megkülönböztetés, a rossz problémájának elemzése során. Magában Istenben kell feltennünk egy hasadást ahhoz, hogy magyarázzuk a rossz

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 98 2015.01.16. 10:41:43

problémáját. Istennek a léthez szüksége van egy alapra, amely azonban Őbenne van. Alap és egzisztencia ellentétesek, de együtt vannak. Az alap nem az egzisztencia előzetes oka.

Ruzsa Ferenc, az ELTE Filozófiai Intézetének egyetemi docense, a 10. századi hindu Udajana mester fő művéből, a *Njája kuszuma-andzsali*ból *(Imádságos felajánlás a logika virágaiból)* mutatott be néhány istenérvet. A mű tanúsága szerint a hindu istenbizonyítékok elsősorban az isten személyes elfogadásán és a kinyilatkoztatások érvényességén alapszanak. Ezek határozzák meg a világ erkölcsi rendjét, azonban evidens, hogy van egy nem evilági törvény is, a *karma*, amely szintén befolyásoló tényezője a vallásgyakorlatnak és az erkölcsnek. Udajana mester szerint a nem tapasztalati eredetű tudás forrása csakis Isten lehet.

Hamvas Endre klasszika-filológus, a *hódmezővásárhelyi* Bethlen Gábor Református Gimnázium tanára, *Divina ratio: introspectióra épülő istenérvek a görög–római filozófiai hagyományban* című előadásából kiderült, hogy több antik és késő antik szerző szerint az *introspectio*, a befelé fordulás által istenismerethez juthatunk el. Saját mentális állapotunk vizsgálata és önreflexiós gyakorlatok elvégzése során megismerjük magunkat, miáltal bizonyossághoz jutunk el a transzcendencia létével kapcsolatban; érzékeljük lelkünk mozgásának gyorsaságát, és ezzel Istenre asszociálunk. Megfigyeléseink végén így szólunk magunkhoz: ha a mi lelkünk ilyen gyorsan tud mozogni, akkor milyen gyorsan tud az Isten! Az előadás második feléből kiderült, hogy Istent értelmünkkel tudjuk felfogni. A lélek fel tud szállni a magasba, és felülről látja a világ rendjét. Az önismereten keresztül eljuthatunk egy megragadható istenfogalomhoz; ezt a módszert a képzelőerő megfelelő alkalmazásával lehet elérni.

Vassányi Miklós, a Károli Gáspár Református Egyetem tanszékvezető docense *Hitvalló Maximos krisztológiai érvei a Pyrrhos-vita tükrében* címmel tartott előadást. Pyrrhos és Maximos vitájának bemutatásában kitért Pyrrhos monotheléta ideológiai álláspontjára, amelyért háromszori kiátkozással sújtották. Ugyanakkor Maximos is hasonló bánásmódban részesült azon kérdésre adott válaszát követően, hogy az isteni akarat összefér-e az emberi akarattal egyetlen személyen belül anélkül, hogy az isteni akarat kioltaná az emberi akaratot. Maximos úgy vélte, hogy a Megváltónak két akarata van: egy isteni és egy emberi. Krisztus emberszeretetből veszi fel az emberi mivoltot, ezért amihez az emberi természet eredendően ragaszkodik, ahhoz Krisztus is kötődni fog, és ez paradox módon a Gondviselés igazolása. Maximos továbbá azt is kijelenti, hogy vagy két külön akaratot kell megvallani, vagy ha nem, akkor két külön természetről sem beszélhetünk. Felvetődik a kérdés, hogyan fér össze két önálló akarat Krisztusban, amire Maximos azt feleli, hogy Isten felől az egyetértés akarása mutatkozik meg, az ember felől pedig az engedelmesség akarása. Az érvelés fő mozgatórugója: ha nem sikerül az ember egészét belevinni Istenbe, akkor nincs megmentve az ember, és akkor Isten megváltó szándéka kudarcot vall, ami elgondolhatatlan.

Schmal Dániel, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem egyetemi docense *Az ontológiai istenérv alakváltozatai a kora újkorban* című előadása Descartes és Leibniz onto-

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 99 2015.01.16. 10:41:43

lógiai istenérveit helyezte más kontextusba. Leibniz célja lényegében a descartes-i istenérvek kritikája és továbbgondolása volt, ami Descartes azon gondolatával vette kezdetét, hogy ha az első létezőről gondolkodom, akkor szükségszerű neki tulajdonítanom valamennyi tökéletességet, és ennek során elkerülhetetlen, hogy a létezés tökéletességét is neki tulajdonítsam. Erre Leibniz úgy válaszol, hogy igen, lehetséges, de csak akkor, ha bizonyítottuk, hogy a tökéletes lény egyáltalán lehetséges. Ennek bizonyításától tehát megváltozik az érv szerkezete. A gondolatmenet helyes, ha a Legfőbb Létező lehetséges. Az a Legfőbb Természet privilégiuma, hogy létezik, ha lehetséges. Ezen a gondolatmeneten továbbindulva igazolást kapunk a fizika világából is, hiszen ha nem merül fel ellenállás, akkor minden lehetséges dolog automatikusan átmegy a lehetőségből a megvalósulásba. Ez strukturális hasonlóság az istentan és a fizika között. Leibniz szerint minden csak azért lehetséges, mert Isten létezik.

Steiger Kornél, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Ókori és Középkori Filozófia Tanszékének tanára a konferencia második napján tartott, *Epiktétosz tanítása a személyes isteni gondviselésről* című előadásában arról beszélt, hogyan gondolkodott Epiktétosz a személyes isteni gondviselésről. Steiger egy rövid életrajzi bevezető után Epiktétosz *Beszélgetések* című munkája alapján öt álláspontot sorakoztatott fel. Az 5. pont alapján az isteni gondviselés lehet személyes és személyre szóló, ez Epiktétosz álláspontja is, hiszen Isten nem szóban, hanem eseményeken át közli velünk utasításait, amelyeket nekünk helyesen kell értékelnünk, és ebben a filozófia lehet segítségünkre. Epiktétosz szemléletét rabszolgamúltjával magyarázzák (és ezért nevezik rabszolgamorálnak), ám ha megváltoztatjuk szempontjainkat, és nem a Római Birodalom polgárának, hanem a világ polgárainak, azaz nem a császár alattvalójának, hanem istenének tekintjük magunkat, akkor a helyes szemléletmód révén – az előadó szavaival élve – a „kisszerű teendőket egy nagyszabású feladat végrehajtásaként szemlélhetjük."

Kendeffy Gábor, a Károli Gáspár Református Egyetem Filozófia és Szabadbölcsészet tanszékeinek docense, *Az isteni gondviselés és az emberi megismerőképesség kapcsolata Lactantius életművében* címmel tartott előadást. Kendeffy Gábor Lactantius két fontosabb művét vizsgálta: a *De opificio Dei*t *(Gondviselés és megismerés az Isten művében)* és az *Institutiones divinae* címűt *(Gondviselés az Isteni tanításokban)*. Az elsőben arról szól a filozófus, hogy minden ember az örök boldogság miatt jön létre, és ezt Isten szemlélete adja, ez egyfajta szent hivatás. Úgy tartja, hogy az érzékcsalódás értelmetlen, mert az értelem tudja ezeket korrigálni, illetve az emberi test és lélek működésének vannak látható és világos, illetve nem látható és homályos részei, és hogy általában csak a testi funkciók világosak. Második művében, ami a keresztényüldözések alatt íródott, úgy gondolta, hogy az üldözések egy isteni „csel" miatt történhetnek, mivel az embernek meg kell különböztetni a valóságot a látszattól. Az isteni csel szerint a pokolba vezető út a jó, és a mennybe vezető a rossz. Ennek a felismerésnek segítségére lehet a filozófia, viszont ez is egyfajta vélekedés, a belsőleg tudás csak isten számára lehetséges, mi csak a kívülről érkező tudást is-

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 100 2015.01.16. 10:41:44

merhetjük meg. A tudás tehát a lélekből fakad, ami az ég sarja, a tudatlanság pedig a testből, ezért mind Istennel, mind az állatokkal közös vonások vannak bennünk. Tehát Lactantius számára az egész filozófia tartalmazza az igazságot szétszórt formában, ezt nevezi *veritas sparsá*nak. A kereszténység az igazi „filozófia," abban az értelemben, hogy a kereszténység az igaz, a filozófia pedig csak a másolata.

Tóth Anna, a Károli Gáspár Református Egyetem tudományos munkatársa az isten születését és az isteni státusszal bíró félisteneket mutatta be a görög mitológiában. *Az isten születése – isteni sztátuszú félistenek a görög mitológiában* című előadásának központi kérdése a félistenek státusza volt. Megállapítható, hogy az istenek és a halandók szélsőséges találkozásából megfogant gyermekek halandók lesznek, ám a halál után isteni státuszba kerülnek. Bizonyos esetekben pedig eleve istenként születnek meg, mint például Dionysos. A mitológiák alapján az istenné válás az ikrek számára van fenntartva, illetve a császármetszéssel kapcsolatos történetek azt sejtetik, hogy az ilyen úton született gyermekek valamilyen kivételes képességgel rendelkeznek.

Németh Attila az ELTE BTK Filozófia Intézet Ókori és Középkori Filozófia Tanszékének tudományos munkatársa, szakterülete pedig az epikureus filozófia. Ez alkalommal is ezen irányzat neves képviselőjének, Lucretius Carusnak a költeményeit elemezte. A *Lucretius és az istenség utánzása* című előadásában arra kereste a választ, miként bukkan fel a *homoiósis theói* gondolata e költeményekben, s milyen filozófiai megfontolások alapján képzelhető el; valamint: Lucretius miként tartotta lehetségesnek a saját epikureus apoteózisát? Az istenhez hasonulás *(homoiósis theói)* gondolata prominens formában Platón dialógusaiban jelenik meg először. A *Timaios*ban kozmológiai értelmet kap a kifejezés: a párhuzam felismerése a kozmosz isteni elrendezése és a lélek isteni küldetés között. A léleknek az ideákra kell irányítania figyelmét, hogy hasonlóvá váljon az istenhez. Előadásában Németh Attila nemcsak Lucretius istenimitációját szemléltette, hanem Lucretius Epikuroszhoz való hasonulását is, valamint felhívta a figyelmet a maitól eltérő, ókori „barátság" fogalmának jelentésére. Lucretius intellektuális interakciója Epikurosszal ugyanis barátságuk keretei között valósul meg a tanköltményben.

Németh Csaba filozófiatörténész és kritikus *Az angyalok körmozgása és Isten belseje: Istentan és istenismeret problémái Hugo de Sancto Victore Mennyei hierarchia-kommentárjában* című előadásában arra a kérdésre kereste a választ, vajon megismerhető-e Isten lényege. A keleti és nyugati egyház teológiai elképzelése szerint lehetséges, bár Aquinói Szent Tamásnál felvetődik a kérdés, hogy a teremtmény hogyan képes meglátni Isten esszenciáját. Hugo kommentárjai alapján láthatjuk, hogy Istennek van egy külső színe és van egy bizonyos kifürkészhetetlen mélye. Hugo szerint Isten csupán *per speculum* ismerhető meg.

Ötvös Csaba, akárcsak az előző előadó, a szegedi Gál Ferenc Főiskola tanára, a *Fénylő égi kép, az égi Ádám alakja az antik gnózisban* című előadásában rávilágított arra, hogy a János-apokrifonban és a *Nag Hammadi*-kódexekben az „ember" és az „emberfia" kifejezések hasonlatosak az egyházatyáknál által használt, Krisztusra al-

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 101 2015.01.16. 10:41:44

kalmazott „emberfia" terminushoz. Az előadás következtetése szerint ezek alapján ismeretessé válik az első *arkhón*.

Zsengellér József hebraista, a KRE HTK dékánja, az ószövetségi istenfogalom változásairól tartotta *Az ószövetségi istenfogalom változásai a korai zsidóságban* című előadását. Az előadó szerint az Ószövetségben és az Újszövetségben folytonossági hiányok vannak, ilyen például a babiloni fogság. Az előadás során párhuzamot vont a kereszténység és a zsidóság, a Bibliában és a Tórában szereplő nevek között, és felvetette, milyen módon beszélhetünk vagy beszélhetünk-e egyáltalán monoteizmusról a babiloni fogság előtt? A válasza az volt, hogy nem találunk feljegyzéseket a fogság előtti időkről, de a fogság után már egyértelműen egyetlen istenségről beszélhetünk. Az előadás zárógondolata az volt, hogy a zsidó istenfogalom története egy váltás a cselekvés alapú gondolkodásról a filozófiai gondolkodásra.

Hamar Imre, az ELTE BTK Kínai Tanszékének professzora, *Transzcendens Buddhák és szent hegyek Kínában* című előadását rövid vallásismertetővel kezdte, s felhívta a figyelmet arra, hogy a buddhizmus legfontosabb tényezője az, hogy nincs benne teremtő isten. Buddha ember volt, tehát (a kereszténységgel ellentétben) nincs transzcendens Istenbe vetett hit. Hit van a buddhizmusban, de istenhit nincs. Például az aszkézishez el kell fogadni a karma törvényének érvényességét, ez egyfajta hit. Buddha hisz a *karmá*ban, és látja is másokét. Buddha a nirvánába tér, kapcsolata megszűnik a világgal. Azonban a *Lótusz-Szútra* szerint Buddha mégsem tért nirvanába, hanem csak fel akarta hívni a figyelmet a nirvánába téréssel a lényegre, de valójában ő maga örökkévaló, végtelen bölcs: mindenütt jelen van, egyszerre akár több helyen is. A konfuciánizmusnak öt, a buddhizmusnak négy szent hegye van. Ezeken a szent hegyeken kolostorok találhatóak, amelyekhez zarándokút vezet, a zarándok pedig tiszta földre nyer bebocsátást. A buddhizmus egyik fontos fogalma a *bódhiszattva*, amely olyan embert vagy más lényt jelöl, akinek célja a Buddhává válás. A *bódhiszattvák* jelenléte tisztává teszi a földet.

Bene László, az ELTE tanszékvezető docense, *Ortodoxia, újpogányság és szektarianizmus – Geórgios Gemistos Pléthón Istenről* címmel tartotta a konferenciát záró előadást. Pléthón, az 1355–1452-ig élt bizánci neoplatonista filozófus, pályája elején keresztény teológiai értekezéseket írt, főként a Szentháromságról. Halála után került elő a *Törvények könyve*, ami botrányossá tette utóéletét. Nem keresztény eretnekséget hirdetett, hanem „tősgyökeres" pogányságot. Főként platóni gondolatokat hozott be a keresztény gondolkodásba. Pléthónnak kettős személyisége volt: keresztény világi politikus, tanácsadó a császári család mellett, másfelől pedig ezoterikus pogány filozófus. 1438–39 között világi ember létére tagja volt a keleti és nyugati keresztény egyház egyesítését célzó firenze–ferrarai zsinatra küldött bizánci delegációnak, és a Szentlélekkel kapcsolatos vitákban, VIII. János császár mellett, jelentős pontokon avatkozott közbe.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 102 2015.01.16. 10:41:44

Élő Csenge Enikő

Tehetségnap a KRE Bölcsészettudományi Karának NTP-pályázata keretében

A Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Kara 2014 áprilisában pályázatot nyert az NTP-TDK 13-039 keretében. A sikeres pályázat lehetővé tette, hogy tanszékenként egy, esetleg két diák nem csak tanszéki, de kari szinten is tevékenykedjen, demonstrátorkodjon. A diákoknak lehetőségük nyílt TDK-dolgozatok írására, tanszéki, illetve kari tudományos tevékenységek szervezésében való részvételre, valamint tudományos munkájuk bemutatására a Kari Tehetségnapon, amikor önállóan kutatott és TDK-témáikat 15 perces, diavetítéses előadásban mutathatták be. Az előadásokat 5 perces vita követte.

A Kari Tehetségnap május 7-én, 14 órás kezdettel került megrendezésre. Az előadássorozatot Budai Tímea pszichológus szakos hallgató kezdte, kutatásának címe: *Pszicheledikus szereket használók életminősége*. Prezentációjában több szintetikus szerről (azok hatásáról, összeállításáról és utóhatásáról) is részletes ismertetést kaphattunk. Az előadó rávilágított arra a tényre, hogy a tudatos pszichedelikum-használók számára ezek a szerek olyan meghatározó élményeket nyújtanak, amelyek nem csupán nagyban növelik az önértékelést, az élettel való elégedettséget, de egyúttal felébresztik a spiritualitás iránti vonzalmat is. Budai Tímea tanulmányában a szerhasználat célja és a szerhasználó életminősége és szociális készsége közötti kapcsolatot elemző kutatását mutatta be. Vizsgálatában összesen 212 fő vesz részt a szerhasználat megléte, illetve a szerhasználat célja alapján három csoportba sorolva.

A következő előadó a japán szakos Czifra Adrienn volt. Bemutatója a japán bábszínházra fókuszált, pontosabban a *Szonezaki sindzsú*, vagyis a *Kettős szerelmi öngyilkosság Szinezakiban* című, 1703-as előadásra, amely igazi mérföldkőnek számított a japán bábszínház történetében. A darab írója, Csikamacu Monzaemon munkásságának rövid bemutatása után néhány percben a színdarab elemzése következett. Az előadó felvázolta a keletkezési körülményeket, a mű hatását, szerkezetét és stílusát. Kutatásában a sindzsú darabok hagyományos előadásmódját és a japán bábszínházat is részletesen elemzi, hiszen ez elengedhetetlen választott darabjának megismeréséhez. Fő kérdései: vajon miért gondolta a szerző, hogy a bábszínház a legalkalmasabb közeg e jelenség bemutatására? Miben rejlik a darab óriási sikere? Végezetül: mi vezette rá a szereplőket, hogy életüket eldobva a túlvilágon keressék a boldogságot?

Élő Csenge Enikő másodéves szabadbölcsész hallgató témája az újplatonista gondolkodó, Plótinosz volt. A 15 perces bemutatkozás során megtudhattuk, hogy Plótinosz metafizikai rendszere hierarchikusan épül fel, filozófiája az Egyre és emanációira, azaz kiáradásaira összpontosít. A hierarchia legalsó szintjén a Lélek áll, amelyet a Szellem követ, a csúcson pedig az Egy foglal helyet, amely maga az abszo-

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 103 2015.01.16. 10:41:44

lút Jó és minden létező feletti. Kutatásának egyik fő kérdése: miként beszélhetünk az Egyről, vagyis arról, amiről nem is lehet beszélni, hiszen mindenen túl van, s minden rajta kívül van. Az előadást rövid eszmecsere követte a platóni lélek-kép és a plótinoszi lélekfelfogás különbségéről.

Falyuna Nóra a Magyar Nyelvtudományi Tanszék mesterszakos hallgatója. Kutatásában arra a kérdésre keresi a választ, hogy az „arcvédés" (udvarias védekezés) céljából alkalmazott hazugság hogyan válik rendszeresen alkalmazott, társadalmilag elfogadott formává az elutasítás („javasolt, kívánt cselekvés teljesítésének megtagadása") beszédaktusának végrehajtásában. Tehetségnapi prezentációjából kiderült, hogy munkájának elméleti keretét egyfelől a nyelvi udvariasság Brown és Levinson általi megközelítése, másfelől a kognitív disszonancia elméletének Arson-féle, az önigazolás mechanizmusát előtérbe állító interpretációja adja. Kutatási tervében szerepel egy kérdőíves felmérés is, amelyben az adatközlőnek ki kell választania, mely nyelvi esetben találja elfogadhatónak a hazugságot, majd válaszát indokolnia kell.

A Tehetségnap következő előadója Gamauf Patrik szociológushallgató volt. Kutatása során az ún. „Z generáció" digitális szocializációját vizsgálja, ezen belül az egyének digitális identitásának kialakulását, az „*offline*" (valós) és az „*online*" (digitális) identitásuk közötti kapcsolatot. Előadásában rávilágított a szocializáció folyamatának változására, amely egyrészt az infokommunikációs technológia térnyerésének, másrészt a digitális kultúra és a közösségi média népszerűségének is köszönhető, és amelynek következtében a klasszikusnak számító szocializációs színterek, mint a család vagy az iskola, háttérbe szorulnak. A „Z generáció" természetes közege az ún. „*technopoly*" és a digitális kultúra lett. Dolgozatában kvalitatív és kvantitatív módszereket is használni kíván. A minden tekintetben aktuális dolgozat címe: *Társas magány*.

Horn Ádám Zoltán témája Erdély és Várad pusztulása Paskó Kristóf énekében. A végzős magyar szakos hallgató előadása négy részből állt. Az első részben röviden ismertette Paskó Kristóf életrajzát, illetve említést tett arról, kik és milyen műfajban írtak még az ostromról. A második részben a nemzeti tragédiához, azaz az ostromhoz vezető utat ismertette 1657-től kezdve az 1660-as ostromig, kiegészítve a vereség vélt vagy valós okaival. A harmadik rész a műfaji hovatartozás bonyolult kérdésével foglalkozott, hiszen a szakirodalom szerint epikus költeményről van szó, ez azonban a hallgató kutatása szerint összetett kérdés. A negyedik rész bemutatta a Várad elvesztéséről szóló szövegeket, amelyeket egytől-egyig református szerzők alkottak, s megtudhattuk, hogy e művek kivétel nélkül panaszos beszédmódban adják közre a történeteket.

Rövid kávészünet után az angolszakos Ízing Marcell folytatta a tehetségnapi előadássorozatot. Kutatásának tárgya az I. világháborút lezáró békeszerződések; a téma megközelítésében David Lloyd George brit miniszterelnökre és Woodrow Wilson amerikai elnökre összpontosított. A dolgozat fő gondolatmenete a békerend-szerződésekkel kapcsolatos: a szerző szerint Lloyd George és Wilson nemzeti

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 104 2015.01.16. 10:41:44

önrendelkezésen alapuló, gazdaságilag előnyös békét akartak kötni. Meglepő módon azonban ez nem így történt, annak ellenére, hogy Franciaország, Olaszország és az újonnan megalakuló közép-kelet-európai országok politikai befolyása csak elenyésző volt Nagy-Britanniáéhoz és az Egyesült Államokéhoz képest. Ízing Marcell kutatását főként elsődleges forrásokon végzi, és elengedhetetlennek tartja, hogy felderítse a Trianonhoz hasonló kényes kérdések hátterét. Előadásában emellett hangsúlyozta, hogy szeretné elkerülni az alaptalan, torzított történelmi nézetek használatát és az ezzel járó xenofóbiát.

A Néderlandisztika Tanszéket képviselő hallgató Kozák Dávid volt, akinek kutatási témája a művészettörténetből jól ismert *viola da gamba*, illetve a Németalföldön a késő reneszánsz, valamint a barokk korban használt vonós hangszerek. A *viola de gamba* Európa-szerte a letűnt kor szimbóluma, viszonylag kevés eredeti példány maradt fenn. Ezért különös jelentősége van a korból ismert képzőművészeti alkotásokban fennmaradt ábrázolásoknak, hiszen szinte csak ezek alapján alkothatunk képet a hangszerről. Kozák Dávid kutatási kérdései: milyen szerepet töltött be a hangszer Hollandia aranykorának zenei életében, és milyen témájú ábrázolásokon szerepelt? A dolgozatban tehát egyaránt szó esik majd az adott témakör hangszer- és kultúrtörténeti, illetve ikonográfiai vonatkozásairól is.

Lips Adrián kommunikáció szakos hallgató. Dolgozatának címe: *A kettős én megjelenése Karády Katalin filmszerepeiben és személyi kultuszában*. A szerző előadásában bemutatta a készülő írásmű pontos tervezetét a témaválasztástól egészen a kutatási módszerekig. Az analízis kezdeti állapotában Karády Katalin filmszerepeire és széles körű hírnevének vizsgálatára, azon belül pedig a kettős én és a titok kapcsolatára, Karády „nyugati mintájú" sztárrá válásának folyamatára összpontosított.

A filmtörténeti előadást művészetfilozófiai bemutató követte, amelynek előadója a színháztudomány mesterszakos Nádasdi Nóra volt, aki Hegel és Schelling esztétikáját elemezte a dráma műnemének tükrében. Hegel és kortársai a tragédiát az egységesség ellentétének, küzdelemnek tekintették. A hegeli filozófia fejlődésére nagy hatással volt az a szellemi környezet, amely a filozófia új útjait a görög tragédiában kereste. Schelling elgondolása szerint a tragédia lényege mindig a valóságos küzdelem a szubjektum szabadsága és a szükségszerűség mint objektív adottság közt. A küzdelem nem az egyik fél győzelmével ér véget, hanem mindketten együtt jelennek meg győztesként és vesztesként, tökéletes indifferenciában. A tragédiában nemcsak az emberi dolgok, hanem maga az értelem is önmagában tragikus.

Pataki Viktor magyar szakos hallgató *Oravecz Imre szövegei és emlékezései* címmel folytat kutatást. Oravecz Imre az idegenség problémája mellett prózaversei nyomán költészettörténeti, valamint líra- és narrációelméleti szempontból is az újraértelmezés igényével lép fel. Prózaverseit az *1972. szeptember* című mű megjelenéséig a recepció a késő modern költészeti hagyományhoz, az objektív líra hagyományához kapcsolta, azonban az *1972. szeptember*t – megjelenését követően – már az Oravecz-líra, sőt a magyar „líratörténet" fordulópontjaként tartották, tartják számon. Dolgozatában a töredék, a nyom és az emlékezet szempontjából kívánja az *1972.*

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 105 2015.01.16. 10:41:45

szeptember című művet interpretálni. E problémák elemzésén kívül a dolgozat arra a kérdésre is válaszolni próbál, hogy Oravecz szövegei hogyan ágyazódnak be a lírai és narratív beszédmódba, és milyen hatással vannak a vers és próza hagyományára.

Szabó Noémi Anna volt a második japán szakos hallgató, aki előadást tartott a Kari Tehetségnapon. Dolgozatában a *Vasárnapi Újság*ban megjelent, Japánnal kapcsolatos híreket és a *Wiener Zeitung* hasonló témájú híreit kutatta fel és hasonlította össze az 1854-től 1855-ig tartó időszakban. Előadásában azt a kérdéskört részletezte, hogy a magyar lap szerzői mennyiben támaszkodtak az osztrák lapban megjelent tartalmakra, illetve hogy a Magyarországon megjelent, Japánnal kapcsolatos hírek fő forrásai német nyelvterületről származtak-e. A kutatás folyamán a hangsúlyt a *Vasárnapi Újság* tematikájának megfelelően az ismeretterjesztő cikkekre helyezte, de figyelmet fordított a külpolitikai hírekre is.

Újabb szünetet követően a *Magyarországi városok zsoldosállítása a Mátyás- és a Jagelló-korban* című előadással folytatódott a Kari Tehetségnap. Szokola László történelem szakos hallgató dolgozata ebben a témában az eddigi kutatásoktól némileg eltérő szemlélettel, elsősorban gazdasági és ahhoz kapcsolódóan társadalmi szempontból kívánja vizsgálni a fent megnevezett témát. Tanulmányozni kívánt területe azonban nemcsak a városok saját seregének esetleges királyi felhasználása, hanem emellett foglalkozni kíván a királyi megbízottak által a városokban és mezővárosokban toborzott, valamint a városok által a király számára felfogadott zsoldosokkal is. Munkája alapvetően a városi és királyi számadáskönyvekre, adólajstromokra és levelezésekre épül, ezeket kívánja más (szórvány) levéltári forrásokkal kiegészíteni, majd rendszerezve összesíteni.

Tóth Dominik szintén történelem szakos hallgató, fő kutatási témája a huszita típusú szekérvár megjelenése a magyar hadrendben Hunyadi János korában. Sokszor és sokan elemezték a husziták sikereit a lovagi hadseregek felett Európa-szerte, de nagyon kevesen foglalkoztak azzal, hogyan sikerült mindezt elérniük újszerű harcászati és hadászati módszereikkel. Ugyanez a helyzet Hunyadi hadjárataival az Oszmán Birodalom ellen; általában kevés szó esik seregének cseh zsoldosairól, akik a régi-új típusú fegyvernemmel nagyban hozzájárultak az elért eredményekhez. Az előadó e kevésbé kutatott kérdésekre összpontosít munkájában.

„Mit tudnak a szinkrontolmácsok, amit mi nem?" Ezzel a kérdéssel kezdte meg előadását a pszichológushallgató Turner Andrea. A szinkrontolmácsolás a kétnyelvi kontroll extrém aspektusaként kiváló kognitív teljesítményt és kreatív nyelvi produkciót igényel. A hallgató kutatásának célja annak a felmérése, hogyan befolyásolja a sokévi szinkrontolmácsolás a munkamemória-teljesítményt és a kreativitást. Felmérésében a szinkrontolmácsok szignifikánsan jobban teljesítettek pl. a komplex verbális munkamemóriát és központi végrehajtó működéseket igénylő feladatokban. Tapasztalata szerint a szinkrontolmácsok esetében a fonológiai hurok és a téri vizuális vázlattömb kapacitása nem tér el az átlagtól, míg a kiváló exekutív funkciók és a kreativitás kritikus szerepet játszanak. Kutatásában erre a kritikus szerepre kíván összpontosítani.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 106 2015.01.16. 10:41:45

Vida Léna Mária angol szakos hallgató témája a *The Wanderer (A Vándor)* című óangol vers magyarra fordításának problémája. Célja az, hogy egy olyan magyar nyelvű fordítást készítsen a versből, amely egyrészt bepillantást enged az angolszász költészet és kultúra világába azok számára is, akiknek a szakterületétől, érdeklődési körétől távol esik ez a téma vagy nyelvtudásuk nem elég elmélyült, távlati célja pedig az, hogy gazdagítsa a magyar irodalmat. Olyan tudományos diákköri dolgozatot szeretne készíteni, amely felfedi az óangolból magyar nyelvre fordítás kihívásait és nehézségeit.

A Tehetségnapot Weidinger Amelie előadása zárta. Amelie német szakos hallgató, valamint a Kodály Zoltán Zeneművészeti Középiskola tanulója is. Témája *Die Lesbarkeit von Kafkas* Schloss (*Kafka* A kastély *című művének olvashatósága*). Franz Kafka 1926-ban kiadott, terjedelmes regénytöredéke a mai napig rejtvényeket ad fel értelmezőinek. Az előadó felvázolta, milyen sokféle interpretáció született és születik ezzel a művel kapcsolatban, s hogy ez miért jelent problémát magára a műre nézve. Weidinger Amelie bemutatta azt az alapproblémát, amellyel az értelmezés során szembe kell nézni, mivel azonban a műnek egy bizonyos olvasata, úgy tűnik, kevesebb figyelmet kap, a továbbiakban főként ezt kívánja vizsgálni. Kutatásában felvázolja a vizsgálódás kiindulópontját, módszereit és elméleti bázisát.

A Tehetségnap este hét órakor ért véget. Az előadások gördülékenyen követték egymást, mindegyik bemutató gondolatébresztő volt nem csak a témavezetők, de a közönség tagjai számára is. Jól bizonyította ezt a kérdések egész sora az előadások után. Ezúton szeretnénk megköszönni az NTP-Program támogatását, minden szervező és segítő munkáját, türelmét. Reméljük, hogy ez a tehetségprogram felkerül majd éves kari rendezvényeink listájára, és jövőre ismét megrendezhetjük a fiatalok tudományos bemutatkozására lehetőséget nyújtó Kari Tehetségnapot.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 107 2015.01.16. 10:41:45

RECENZIÓ

GÁBOR TAMÁS PÉTER

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: *Benivieni neoplatonista versének kommentárja*. Fordította: Imregh Monika. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012.

Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) az itáliai reneszánsz humanista gondolkodója, filozófus. Hírnevét többek között annak is köszönhette, hogy 1486-ban, mindössze huszonhárom évesen Rómába hívta kora itáliai tudósait, hogy vitára bocsásson 900 tételt. Ezen tételeket a vallás, a filozófia, a természetfilozófia, a mágia és a kabbala témakörében állította össze. Közülük 402 skolasztikus gondolkodóktól, a platóni és az arab filozófia képviselőitől származott, 497 pedig (főként Platón és Aristotelés összevetése nyomán) a saját tézise volt. (A hiányzó 900. tételt Imregh Monika utószava alapján Pico a konferencia résztvevőivel közösen szerette volna megfogalmazni, s ez minden vallás és minden filozófia végső egyezéséről szólt volna). A 900 tételből Pedro Garçía bíboros meglehetősen ellenséges propagandája nyomán 13-at eretnekgyanúsnak nyilvánítottak, így VIII. Ince pápa a nyilvános filozófiai vitát betiltotta. Téziseinek bevezetője lett volna Az ember méltóságáról (Oratio de hominis dignitate) című beszéd, amelyet a reneszánsz humanizmus egyik kulcsszövegeként tartanak számon. Ez volt az első műve, amely magyar fordításban is megjelent.[1] (Az említett két munkáról egyébként a recenzeált munka fordítója, Imregh Monika korábban két elemzést publikált az Orpheus Nosterben.)[2]

E néhány életrajzi adatból is kiviláglik, hogy Pico korának meghatározó személyisége, gondolkodója volt. Ennek ellenére műveiből a már előbb említett *Az ember méltóságáról* című munkáján kívül mindössze kettő olvasható magyar nyelven, mindkettőt Imregh Monika fordította.[3]

Giovanni Pico della Mirandola *Benivieni neoplatonista versének kommentárja* című műve Picónak a platonizmus irányába való fordulásáról tanúskodik. Benivieni versét egyébként Marsilio Ficino *Lakoma-kommentár*ja ihlette, az ebben foglalt filozófiai eszméket igyekszik sűrítve kifejezni, költői formában. A Pico értelmezését tartalmazó kötet a következőképpen tagolódik: először az *editio princeps* kiadója,

1 In *Reneszánsz etikai antológia*, ford.: KARDOS Tiborné, Gondolat Kiadó, Budapest, 1984, 212–244.

2 IMREGH Monika, „Giovanni Pico della Mirandola 900 Tézise" in *Orpheus Noster*, I. évf. 2009/1., 83–94. IMREGH Monika, „Giovanni Pico della Mirandola: Beszéd az ember méltóságáról" in *Orpheus Noster*, II. évf. 2010/1, 141–160.

3 Giovanni Pico della Mirandola, *Heptaplus, avagy a Teremtés hétféle magyarázata*, fordítás, jegyzetek és utószó: IMREGH Monika, Arcticus Kiadó, Budapest, 2001; Giovanni Pico della Mirandola, *Benivieni neoplatonista versének kommentárja,* fordítás, jegyzetek, utószó: IMREGH Monika, KRE–L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 108 2015.01.16. 10:41:45

Biagio Bonaccorsi levelét olvashatjuk, melyben Benivienitől kér segítséget a kézirat megjelentetéséhez. Ezt követi Benivieni levele az olvasóhoz, melyben a korán elhunyt szerzőt, jó barátját siratja, s annak okait ecseteli, miért nem jelenhetett meg még az ő életében e könyv. Ezek után szerepel Benivieni verse, a Dal a szerelemről, majd Giovanni Pico della Mirandola kommentárja következik a költeményről – „a platonikusok felfogásában és szellemében". A négy könyvre tagolt kommentár után olvasható a fordító, Imregh Monika utószava, a könyv legvégén pedig a jegyzeteket találhatjuk.

Már Bonaccorsi leírja levelében, hogy a mű nem jelent meg a szerző életében, mivel nézetei, véleménye miatt kiátkozással is fenyegették. Bonaccorsi azt írja, hogy a kiadással az a célja, hogy „…ne borítsa azt más egyéb műveivel együtt a feledés homálya, és hogy minden művelt fő és ahányan csak kedvelik őt, élvezhessék írását, s megízlelhessék azt a gyümölcsöt, melyet meg nem jelent műveiben nem ízlelhetnek."

Ez után következnek Benivieni szavai az olvasóhoz. Itt Benivieni a neoplatonista eszmék miatt kissé magyarázkodik az olvasónak, és kifejezésre juttatja, hogy számára a kereszténység tézisei a legfontosabbak: „kérem olvasómat, hogy mindazokon a helyeken, ahol a vers vagy kommentár Platón tanítását követve valami módon eltér a keresztény igazságtól, nyomjon többet nála a latban Krisztus és az ő szentjeinek tekintélye, azontúl teológusaink, főként az angyali doktor, Aquinói Szent Tamás cáfolhatatlan érvei, melyeket ellenérvként hozott fel, mintsem egy pogány szerző vélekedése."

A *Dal a szerelemről* kommentárja négy könyvre tagolódik. Az első könyv első fejezeteiben a platonizmus azon tételével találkozunk, mely a létezést három módozatban határozza meg: az okszerű, a formai és a részesedett lét. Ezek után a teremtés folyamatával, majd a formai és az ideális lét közötti különbségekkel ismerteti meg a szerző az olvasót. Az első könyv közepe táján olvashatjuk az antik istennevek értelmezését több változatban. Ezekben megfigyelhető, hogy a szerző a komoly filozófiai témákat is képes könnyeden, már-már játékosan megfogalmazni. Az első könyv 12. fejezetében az ember témájában a makrokozmosz és a mikrokozmosz megegyezését fejti ki Pico.

A második könyvben a szeretet, a szépség és a vágy különböző fajtáit határozza meg és értelmezi a szerző. Ebben a részben többször is bírálja idősebb filozófus barátját, Ficinót, például a szépség és a jóság közti különbség, a szerelem értelmezése kapcsán. A fordító, Imregh Monika szerint a Pico által leírt bírálat nem minden esetben állja meg a helyét.

A harmadik könyv mindössze négy fejezetből áll: Pico az angyali és az emberi szerelemről szóló gondolatait fejti ki. A szerző itt is az égi, az emberi és az állati szerelem kategóriáival foglalkozik, ezeknek a szerepét fejtegeti. Megjelenik a kétarcú Janus isten alakja is a tökéletes lelkekkel kapcsolatban: „Ezeket a lelkeket az antik költők a kétarcú Janus alakjában jelenítették meg, mert miként ő, akinek elöl és hátul is van szeme, egyszerre képesek látni az értelmi dolgokat, és gondoskodni

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 109 2015.01.16. 10:41:45

az érzékelhetőekről." Kifejti, hogy az emberi lélek is két arccal rendelkezik – még mielőtt azok a testbe leszállnának. Itt hozza fel példának Pál apostolt és Homéroszt – akiket, miután „testi" szemükre megvakultak, magával ragadott az értelmi szépség látványa. Vagyis az égi szerelmet azok tapasztalhatják meg, élhetik át, akik elfordulnak a testtel való törődéstől. A szerző azt állítja, hogy ez a képesség minden emberben benne rejlik.

A negyedik könyvben értelmezi Pico a *Dal a szerelemről* című költeményt: a verset stanzánként, a 6. valamint 7. és 8. stanzát együttesen, majd az utolsót újra külön is elemzi. Imregh Monika így ír fordítói munkájáról: „Őszintén be kell vallanom, hogy szépségeit és mélységét csak Pico kommentárjának fényében tudtam igazán értékelni. A kommentár fordítása után elkészítettem a vers nyersfordítását is, filozófiai jelképrendszere és utalásai miatt azonban nem mertem igazi műfordítására vállalkozni."[4]

Pico a költői képeket a mai olvasó számára is rendkívül szemléletesen és ötletesen magyarázza. A negyedik stanzától kezdve a költő a szerelem jelentőségéről szól, amit az az ember életében tölt be. Kifejti, hogy a szerelem által bennünk keletkező „isteni fény" emel minket az egek felé. Erósnak Porostól és Peniától való születésének mítosza után Orpheusz és Eurydiké történetét idézi fel. A szerelmesek történetét példaként hozza arra, hogy el kell szakadni az érzékelhető világtól, hogy az ideákhoz tudjunk kapcsolódni. A 6–8. stanza tárgyalásakor mutatja be Pico az emberi szerelem hat lépcsőfokát: 1., a test szépségében való gyönyörködés; 2., a lélekben a szeretett lényről alkotott kép újraformálása; 3., az értelem fénye által a testi szépség mint olyan szemlélése; 4., annak felismerése, hogy ez az egyetemes testi szépség nem a külső érzékelhető tárgyból, hanem benső fényéből és erényéből származik; 5., saját értelméhez felemelkedve az ideák szépsége, azaz az égi Venus immár közvetlenebbül ismerhető meg számára; 6., megpihenés az Atya oldalán, aki minden szépség forrása.

A negyedik könyv után Imregh Monika utószava következik, amely a pontos és míves fordítást követően minden fontos tudnivalót megad a mű keletkezésével, körülményeivel és tartalmával kapcsolatban. Véleményem szerint tanulmánya kerülhetett volna a könyv elejére is. Előszóként, magyarázatként megkönnyítené a témában kevéssé jártas olvasók élményszerű műértelmezését. A jegyzeteket szívesebben láttam volna az oldalak alján, hiszen így nem kellene az értelmezés megkönnyítését szolgáló magyarázatok miatt a könyv végére lapozni, ami az olvasás élményéből kizökkentheti az olvasókat.

4 In: *Benivieni neoplatonista versének kommentárja*, 110.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 110 2015.01.16. 10:41:46

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 111 2015.01.16. 10:41:46

Giovanni Pico della Mirandola (1463-94) kommentárja barátja, Girolamo Benivieni neoplatonista ihletésű *Dal a szerelemről* című költeményéhez egy egymásra épülő sorozat egyik láncszeme, egy értelmezési spirál egyik állomása. A kiindulópont ebben a sorban a XV. századi olasz humanisták kedvenc filozófusának, Platónnak a *Lakoma* című dialógusa, amelynek első nagy lélegzetű kommentárja a platóni *corpus* (latinra) fordítójának, Marsilio Ficinónak, a Cosimo de' Medici támogatását élvező firenzei platóni akadémia vezetőjének tollából született 1469-ben. Girolamo Benivieni (1453-1542) e *Lakoma*-kommentártól megihletve egy neoplatonista költeményben adja vissza a ficinói mű summáját, mint azt később maga is említi a kiadáshoz írt bevezetőjében, s ezt értelmezi szintén neoplatonista szempontok alapján Pico. Amint leveleiből és a kommentárban magában tett megjegyzéseiből kiderül, e munkát csupán filozófiai ujjgyakorlatnak szánta két későbbi műve: saját *Lakoma*-kommentárja és *Poetica theologia* című mítosz-értelmezései elé, melyek azonban nem készültek el, így e munkában érhetjük tetten a leginkább e tárgykörökben is gondolatait.

Műve a kéziratokban négy könyvre oszlik, melyek közül az első egy platonista módszertani alapvetéssel kezdődik, s a létezés három módozatát az okszerű, a formai és a részesedett létben határozza meg. Ficino *Lakoma*-kommentárjához hasonlóan Pico is a plótinosi világmodell kissé leegyszerűsített változatának bemutatásával folytatja, amit a teremtés folyamatának a szerelem közreműködésével történő leírása követ szintén plótinosi értekezések alapján. A második könyv a szeretet, a vágy és a szépség különféle fajtáinak meghatározását és tárgyalását tartalmazza. A harmadik könyv témájában nem válik el élesen a második könyv témáitól, ezért is érthető, hogy a nyomtatott verzióban, amely a bázeli *Opera omnia* szövegkiadásának is alapja lett, nincs különválasztva e két egység. A negyedik könyv tartalmazza magát a verselemzést. Pico a költemény elemzésén stanzánként megy végig, a 6-7-8. *stanzát* azonban együttesen tárgyalja, majd újra külön az utolsó stanzát. A verselemzés leglényegibb momentuma a 6-7-8. *stanza* együttes tárgyalása, melyben az emberi, majd az angyali szerelem egymás után következő lépcsőfokait mutatja be, szám szerint hatot, melyeken Jákob lajtorjájához hasonlatosan Isten közelébe juthatunk fel. A mű nem jelent meg Pico életében üldöztetése és a kiátkozással való fenyegetettsége miatt, Biago Bonaccorsi beszéli rá Benivienit, hogy járuljon hozzá halott barátja nevében is a kiadáshoz, 1519-ben, huszonöt évvel Pico halála után.

ISBN 978 963 236 627 2
2000 Ft
9 789632 366272

KRE | KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM
L'Harmattan

126

Károli Könyvek

Műfordítás, forrás

Benivieni neoplatonista versének kommentárja

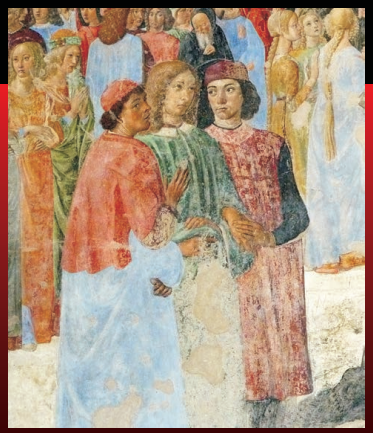
Giovanni Pico della Mirandola

KRE

L'Harmattan

Giovanni Pico della Mirandola

Benivieni neoplatonista versének kommentárja



Fordította: Imregh Monika

KRE | KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM
L'Harmattan

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 112 2015.01.16. 10:41:47

Formai kéréseink szerzőinkhez

A szöveget Word formátumban, *rtf* kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton megküldeni a következő címre: orpheusnoster@googlegroups.com. Általában maximum 1 szerzői ív (40 000 leütés szóközökkel, jegyzetekkel, bibliográfiával együtt) terjedelmű cikkeket várunk, de ennél jelentősen rövidebb cikk közlését is szívesen vállaljuk. Recenziók esetében a várt terjedelem körülbelül 5–10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt alapbetűtípus 12 pontos Times New Roman legyen, a lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg különleges fontkészletet is igényel, kérjük csatolni a fontkészletet, valamint a cikket *pdf* formátumban is. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük; a lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávval.

Hivatkozásokat lábjegyzetben és nem végjegyzetben kérünk. Külön irodalomjegyzék, bibliográfia a tanulmány végén nem feltétlenül szükséges, de szívesen vesszük, különösen, ha egy szerzőtől több művet is idéznek. Ilyen esetben javasoljuk a jegyzetekben a szerző és évszám alapján történő rövid hivatkozást. Ha nincs külön irodalomjegyzék, az első alkalommal való idézést teljes formában kérjük, utána pedig szerző és évszám alapján történő rövid hivatkozással. Kérjük, az *i. m.* hivatkozást csak abban az esetben használják, ha az adott szerzőtől csak egy művet idéznek. Kereszthivatkozások ne legyenek.

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

Hivatkozások teljes lábjegyzetben:

– könyvek, könyvfejezetek esetében

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

Szerző: „Fejezetcím". In Uő: *Könyvcím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

– gyűjteményes kötetek és bennük megjelent 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.

– folyóiratcikkek esetében

Szerző: „Cím". *Folyóirat címe*, Évfolyam római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 113 2015.01.16. 10:41:47

– heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében
SZERZŐ: „Cím". *Lap címe*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldalszám.

Hivatkozások rövid lábjegyzetben:

– egy szerző egy művének használata esetén
SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

– egy szerző több művének használata esetén
SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

– az előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében
Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a kezdő és záró oldalszámot (tehát nem 230sqq. formában), a kettő között gondolatjellel [–]. Kérjük, az oldalszámot csak abban az esetben egyértelműsítsék p. (pp.) betűkkel, ha az idézett mű jellegéből (katalógus, képkötet) következően egyébként nem volna világos, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetén kérjük ellenőrizni, hogy az idézett oldal elérhető-e még, s kérjük a hivatkozás, ill. az ellenőrzés dátumát is feltüntetni.

Kérjük, klasszikus auktorok idézésénél ne alkalmazzanak kiskapitálist. Az auktorok nevét és műveik címét lehet a szakmában bevett rövidítésekkel külön magyarázat nélkül alkalmazni. Tudományos közéletünkben kevéssé ismert folyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címét vagy ne rövidítve írják, vagy az irodalomjegyzék (illetve ennek hiányában a cikk) végéhez csatoljanak rövidítésjegyzéket.

Az idegen nyelvű, latin betűs kifejezéseket és idézeteket 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 görög, héber stb. betűkészletet használjanak, hanem unicode betűket (ha egyes ékezetes betűket az alapbetűtípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűt ajánlunk)! Dőlt betűs idézet elején és végén nem szükséges idézőjelet használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a szerző szándéka szerint tudományos vagy magyaros (az Akadémiai Helyesírásnak megfelelő) átírásban, egy cikken belül következetesen kérjük. Kérjük, görög neveket – latin auktor idézését kivéve – ne írjanak át latinosan (pl. Achilles, Homerus).

Képek esetén a képaláírásokat a szöveg legvégén beszámozva kérjük megadni. A képeket ne ágyazzák be a dokumentumba, hanem külön képfájlban, a lehető leg-

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 114 2015.01.16. 10:41:47

nagyobb méretben és felbontásban (min. 1000x1000 pixel) küldjék, és a szövegben jelöljék meg, hová szerkesszük be azokat.

A tanulmányokhoz kérünk kb. 10–15 soros angol, német, francia, olasz vagy latin nyelvű rezümét a cikkel közös fájlban, a szöveg végén. Kérjük, hogy szerzőink nevük mellett adják meg a következő információkat: születési év; tudományos fokozat; a tudományág, melynek művelőjeként a „Számunk szerzői" rovatban szeretnék magukat azonosítani; oktatási-kutatási hely. Recenziók esetében a recenzeált mű minden könyvészeti adatát kérjük a cikk címében, ill. alcímében megadni.

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

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 115 2015.01.16. 10:41:47

Guidelines for Our Authors

Authors should submit Word or rich-text files (written in a recent version of MSWord) to the email address <orpheusnoster@googlegroups.com>. Articles and essays should not normally exceed 40 000 characters (including spaces, notes, and bibliography), however The Editorial Board welcomes much shorter manuscripts, too. Book reviews should be between 5 000 and 10 000 characters in length.

The following general rules should be followed: text alignment is left and right justified (centered text); non-indented paragraphs; use as little formatting as possible, and italics where appropriate; do not add extra space between paragraphs; if using special fonts and characters, font file(s) and a copy of the manuscript in PDF format should be sent to the given email address. Main text: Times New Roman 12-point type; line spacing is 1.5. Footnotes: Times New Roman 10-point type; should not be separated by a full blank line; line spacing is single.

Use footnotes, not endnotes (i. e. eliminate from the main text unnecessary bibliographical data or parenthetical references to sources). Give complete bibliographical information the first time a work is referenced (opening and closing pages of an article, then the specific pages referred to, using the bare number only, no „p." or „pp.") and also give an individual footnote for each detail to be documented. Subsequent citations should use a short reference; decide on a standard or clear abbreviation for use after the first occurrence, but avoid complicated or ugly acronyms. The title of an article in journal or collection should be in single quotation marks. The title of a journal or book (including collections) should be in italics.

Cross-references should be avoided. References should not be necessarily gathered into a bibliography at the end of the manuscript. In that case the author's name and the year of publication should be given in the subsequent mentions (in footnotes only).

Manuscript references include the location of documents, description and folio. Online references should include URL and followed by the date accessed in square brackets.

Quotations should be given within single quotes (use double quotes only inside single quotes). Longer ones of more than three lines should be indented as a separate paragraph without quotes. Foreign-language texts in Roman type should be in italics. For non-Roman texts (Greek, Hebrew, Coptic, Syrian, etc.) use Unicode fonts.

Figures (tables, illustrations, photos and other artworks) should not be embedded in the text, but submitted separately in JP(E)G or TIF format; properly cropped line drawings should have a resolution of at least 600 dots per inch, greyscale and colour of at least 300 dots per inch at their final size. Colour figures should be supplied in CMYK (not RGB) colours.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 116 2015.01.16. 10:41:47

Put placeholders into the text to show where the image should appear. Type these placeholders on their own line, flush left, and bracketed (e.g., [Table 1]). Figure captions (with source information) should be numbered, for easy reference, and listed at the end of the document.

The manuscript should be followed by an abstract of 15 lines maximum (i.e. in the same document) in one of the following languages: English, German, French, Italian, or Latin, and accompanied by the Author's name, year of birth, academic degree, current or preferred discipline, and place of employment/research. In the case of book reviews the title should be followed by full bibliographic information.

Proofs will be sent via email to the Authors for checking. Changes to the text should be made by enabling Word's change-tracking mode (under the 'Review' tab), and by accepting or rejecting the Editor's modifications. Corrections should be returned to the Editorial email address.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 117 2015.01.16. 10:41:47

A folyóiratot a következő boltokban lehet kapni

L'Harmattan Könyvesbolt
Írók Boltja
Gondolat Könyvesház
Ráday Könyvesház
ELTE TTK-TÁTK Hallgatói Bolt
Budapesti Teleki Téka
Pécsi Antik Kft. Könyvesboltja (Szent István Könyvesbolt)
ELTE Eötvös Kiadó jegyzetboltjai
Nyitott Műhely.

Megrendelhető az orpheusnoster@googlegroups.com címen.

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 118 2015.01.16. 10:41:47

Következő számunk tartalmából

Tüskés Anna
Bernáth Aurél Illyés Gyula *Puszták népe* című művéhez készített borítója

Weidinger Amelie
Az *Urzustand* megjelenése Wagner *Ring*jében

Ramóna Bódi
„Der Demiurg ist ein Zwitter" – Ein Interpretationsversuch des Romans *Die andere Seite* von Alfred Kubin

Kappeller Rita
Hangzás és versritmus Weöres Sándor *Dob és tánc* című versében

Baranyi Gergely
Képtelen ekphraszisz – Festészet és irodalom párbeszéde Krasznahorkai László *Csak egy száraz pászma a kékben* című novellájában

Fehér Dorottya
„Két mondat közé zárja magát a világ" – Danyi Magdolna korai költészetének beszédmódozatai

Salah Rana
Konstruált terek identitásképző szerepe a *Sinistra körzet*ben

Fülöp József (ford.)
Walter Pater: *Platón esztétikája*

Orpheus Noster 2014 3 alakított.indd 119 2015.01.16. 10:41:47