
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XIV. ÉVFOLYAM 4. SZÁM

2018

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizennegyedik évfolyam, 2018/4. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



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

Szerkesztők:
Adamik Tamás (Disputa)
Németh György (Forrás)
Pecsuk Ottó (Tanulmányok)
Kovács Ábrahám, Sarnyai Csaba Máté (Tudományunk története és műhelyei)
Bakos Áron (Hírek)
Szeiler Zsolt (Recenziók)

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

Olvasószerkesztő: Szathmári Éva

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

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

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

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

TARTALOM

PECSUK OTTÓ: Előszó	5
TANULMÁNYOK	
VOIGT VILMOS: Füst Milán: <i>Ádvent</i>	9
RIXER ÁDÁM: Vallási szélsőségek tipológiája Magyarországon	15
LANYI GABOR J.: The Great Awakening and the American Revolution	31
FORRÁS	
Nakkirar: <i>Tirumurukārruppaṭai, Útbaigazítás Murukan Urunkhoz</i> Fordította, a bevezetőt és a jegyzeteket írta: FERENCZI ROLAND	49
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: Lactantius az emberi fejről (De opificio Dei 8-10)	67
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
ADAMIK TAMÁS: Egyházatyák Pécseli Király Imre <i>Bevezetés a retorikába</i> című művében	79
HÍREK	91
RECENZÍÓK	99

ELŐSZÓ

PECSUK OTTÓ

A Vallástudományi Szemle 2018/4-es számában igyekszünk minden, a vallástudomány iránt érdeklődő olvasónknak valamilyen érdekességet és újdonságot kínálni. *Tanulmányok* rovatunk ezúttal három, meglehetősen eltérő jellegű és témájú írást vonultat fel. Nehéz, de talán nem is szükséges közöttük kapcsolatot találni. Voigt Vilmos írása (*Füst Milán: Advent*) eredetileg előadásként hangzott el a Károli Egyetem és a Magyar Vallástudományi Társaság közös szervezésében tartott *Vallási üldözés* elnevezésű konferencián, 2018. október 26-án. Füst Milán egy korai kisregényének vallástudományi és valláslélektani elemzését ismerhetjük meg ebben a rövid írásban. Voigt Vilmos rámutat arra a többszörös áttételességre, amellyel Füst Milán megközelítette a vallási üldözés témáját, korban eltávolítva a saját korától, áthelyezve a 17. századi Angliába, ugyanakkor ma is aktuális beleérzéssel feltárva a félelem és az önkény időfeletti kapcsolatát. Rixer Ádám tanulmánya (*Vallási szélsőségek tipológiája Magyarországon*) elsősorban jogelméleti jellegű, de témájánál fogva joggal kérhet helyet egy vallástudományi lapban. A szerző azt vizsgálja, hogy a jog eszközeivel hogyan állapítható meg egy vallási csoportról vagy irányzatról, hogy annak eszméi és tevékenysége „szélsőségesnek” tekinthető-e, és ebből fakadóan mikor válik szankcionálhatóvá, sőt egyenesen szankcionálandóvá. A szerző a „vallási szélsőség” definíciós problémái mellett arról is értekezik, hogy a sokat bírált, és nemrégiben az európai bíróság döntése értelmében parlamenti változtatást is látott 2011-es egyházi törvény hogyan állít fel „értékválasztó” kategóriákat, amikor különbséget tesz korábban (1990 és 2011 között) egyöntetűen „egyházként” elfogadott vallási közösségek között. A harmadik tanulmányunk (*The Great Awakening and the American Revolution*) némileg formabontó módon egy angol nyelvű írás, Lányi Gábor tollából. A korábbi években a VTSZ négy magyar nyelvű száma mellett igyekeztünk egyet teljesen az angol nyelvű tanulmányoknak szentelni, de ez 2017-18-ban több okból sem valósulhatott meg. Ugyanakkor fontosnak tartjuk, hogy a színvonalas angol nyelvű vallástudományi munkák hazai szerzőktől napvilágot láthassanak, mintegy elismerve, hogy az angol mára a vallástudomány egyik, ha nem a legfontosabb közvetítő nyelvévé vált, de segítve is a magyarországi kutatókat abban, hogy eredményeikkel kiléphessenek a nemzetközi tudományos agórára.

A nagy nemzetközi tudományos szaklapokban teljesen bevett gyakorlat, hogy két-három különböző nyelven is megjelenhetnek írások, és ez nem gátja, hanem éppen eszköze a tudományos diskurzusnak. Lányi Gábor írása egyébként arra az izgalmas kérdésre keresi a választ, hogy vajon felállítható-e logikai kapcsolat az amerikai „nagy ébredés” George Whitefield és Jonathan Edwards által fémjelzett vallási mozgalma és az amerikai függetlenségi háború (vagy polgári forradalom) között. A szerző szerint a szakirodalom szélsőségesen eltérő válaszokat ad erre a kérdésre, és ennek a meglepő ténynek az okát igyekeznek a cikkben feltárni.

Forrás rovatunk anyagából meg kell említenünk Ferenczi Roland forrásközlését: elsőként jelenik meg magyar nyelven a tamil vallásos irodalom egyik legfontosabb darabja, „Az Úr Murukan-hoz vezető út” című költemény. Murukan dél-indiai istenség, aki mind a mai napig fontos szerepet játszik a tamilok vallási életében és ettől nem függetlenül nemzeti identitásában. A nem szakértő olvasót (és valljuk be, többségünk ilyen) meglepetésként a költemény homéroszi eposzokra emlékeztető nyelvezete (az eredeti költemény időmértékes verselésű), szóválasztása és visszatérő, rögzültnek tűnő jelzői, szó szerkezetek. Nagyon idegen, és mégis, mintha valahol már olvastunk volna arról, ahogyan itt a szerelem és a háború, a tánc és a processzió kéz a kézben jár.

A *Disputa* és a *Tudományunk története* rovatainkból ez alkalommal Adamik Tamás professzor két írása kívánczozik említésre. Lactantius *De opificio Dei* című művében írja le az emberi fejet, mint ami Isten teremő hatalmának és ötletességének a bizonyítéka. Adamik professzor úr a tőle megszokott olvasottsággal és kreativitással vezet végig bennünket azon a gazdag hagyományon, amelyet a görög és latin auctorok hoztak létre az emberi test funkcionalitása és esztétikai értéke tárgykörében, és biztos kézzel helyezi el ebben Lactantius rejtett apologetikus munkáját. A másik Adamik-írás Pécseli Király Imre 17. századi protestáns prédikátor és teológus „Bevezetés a retorikába” című rövid írásában kutatja a klasszikus idézetek, motívumok és referenciák forrását, és általában arra kérdez rá, hogy mennyiben tartható fenn a közkeletű vélekedés: a reformátorok a Biblia iránti lángoló elkötelezettségükben egyszersmind szakítottak a patrisztikus irodalommal és szentírásertelmezési hagyománnyal is. Talán nem áruljuk el az irodalmi detektív-munkának is beillő írás titkát, ha megelégedzünk a választ: a reformációban nincs szó szakításról a patrisztikus hagyománnyal, sőt, bizonyos értelemben ott is „profiltisztítást” hajtottak végre a reformátorok, igyekezve elválasztani egymástól a követendőnek és elutasítandónak érzett ógyházi szerzőket és írásokat.

Remélem, ez a kis ízelítő 2018/4-es lapszámunkból meghozta tisztelt Olvasóink kedvét az olvasáshoz és a vallástudományi írások sokszínű kavalkádjában való alámerítkezéshez.

TANULMÁNYOK

FÜST MILÁN: ADVENT¹

VOIGT VILMOS

A sokoldalú és igazán gazdag életművet felmutató író 1920-ban – nem tudjuk, melyik hónapban – írta meg Angliában játszódó kisregényét, amely több év késéssel 1923-ban jelent meg könyvalakban az – 1920-ban Reiter László által alapított, és neves művészek illusztrációit közlő – Amicus kiadónál, az akkor szinte ismeretlen Derkovits Gyula nyomasztóan fekete rajzaival. Ekkor a korábban a közléstől a többi kiadóval együtt elzárkózó *Nyugat* folyóirat is megjelentette. Minimális stilisztikai javítással 1949-ben ismét kiadták. Ebben „Előszó az Adventhez” címmel maga az író számol be a mű keletkezéséről. Ám azt is megemlíti, hogy naplójának megfelelő része, és ide tartozó feljegyzései elpusztultak Budapest ostroma idején. A mű az író későbbi, gyűjteményes köteteiben is hozzáférhető, általában több kisregényével együtt. Az „Előszóban” leírja, hogy 1920-ban két bíró embertelen magatartásának és szörnyű ítéleteinek hatása alatt fogant meg benne a mű (lásd 5. lap az 1976-os kiadásban). Megjelenése után fehér tisztek keresték lakásán az író, jó ideig barátainál kellett rejtőznie. Egy akkori koronaügyész mentette meg a bajtól.

A Füst Milánról szóló, és a vártnál jóval gazdagabb szakirodalomban és bibliográfiákban szokás ugyan megemlíteni az *Adventet*, ám tudtommal irodalomkritikánk nem fordított különös figyelmet rá: igazában nem elemezték. Noha kézenfekvő lenne az író életének az 1919 és 1921 közötti szakaszát összevetni a regénnyel – ezt sem tették meg. Ugyanakkor sietek leszögezni, hogy az *Advent* nem kulcsregény, nem is propaganda, és az író által említett „bajok” már a kisregény megírása után következtek be. Viszont az a vonás, hogy vádügyészek, ügyvédek a fontos szereplők (és nem például lelkészek vagy szerzetesek), alighanem ebből az élményből ered.

Az első személyben elmondott, egyszerű szerkezetű, a 17. századi Londonban játszódó kisregény helyszíne az angol egyházváltoztatás kora, pontosan év szerint nem datálva. Köztudott, hogy 1534-ben VIII. Henrik király országát elszakítja a római egyháztól. Halála után Stuart Mária 1553-ban visszatéríti katolikussá az

¹ Az írás előadás formában a Magyar Vallástudományi Társaság és a KRE által közösen szervezett „Vallási üldözés” konferencián hangzott el, 2018. október 26-án.

országot, majd I. Erzsébet 1559-ben megint az önálló anglikán államegyházhoz tér vissza. E többszörös csere politikailag is motivált: az angolok ellenségeinek tekintett skótok és írek a katolikus egyház érdekeit képviselik, külpolitikailag Franciaország pedig nyíltan is, titokban is támogatja az angliai katolicizmust. Az „üldözés” ezért egymástól elválaszthatatlanul egyszerre egyházi és világi. Az egy-egy emberöltő alatti sok változás, egyházi és politikai csoportok egymással vívott kemény harcai, hadjáratok, új meg új egyházi és világi törvények, perek és kivégzések soksága ez időben mindenki életét alapvetően befolyásolta.

A kisregény hőse egy fiatal londoni nemes, Sir Edward Esdaile baronet, akinek unokanővére a hivatalos állam és egyház rangos híve. Az ifjú nem tartja vele a kapcsolatot, és titokban katolikus marad.

Nem is a lakásán lakik, hanem szobát bérel egy gyanakvó öregasszonynál, a nevét is eltitkolva, tanulást színlelve. Könyveit, és a 150 évvel korábbi (azaz jóval a reformáció előtti) Párizst ábrázoló metszeteit tanulmányozza. Anyagilag egy Thomas Thring Esq. nevű férfi támogatja. Közeli barátja volt Lord Edward Harrys, aki provokatív módon hangoztatta katolikus nézeteit. Egy évvel korábban elfogták, és az öt rögtönítélő bíró egyike, James Van Gelden halálra ítélte. Kivégezték, és Sir Edward azóta is siratja.

A regény arról szól, hogyan retteg a főhős, aki üldözöttnek érzi magát, s még a szobát is úgy választotta, hogy az ablakon át el tudjon menekülni. November 2-án azonban úgy dönt, hogy – James Freeman ügyvéd révén, aki a perekben előszere-tettel volt vádló – megismerkedik Van Geldennel.

A londoni külvárosból az előkelő városközpontba vezető útja közben egy fura, lerongyolódott emberrel találkozik, akinek foglalkozása „templomtorony-csúcs-aranyozó” és a baronet kérdésre bevallja, hogy katolikus, majd eltűnik a sikátorokban. Az ügyvéd lakásában három férfi ül a kandalló előtt, üzleti ügyekről beszélnek, és Sir Edward meggondolatlan szavaira élesen válaszolnak. Ők is félnek a még meg sem érkezett bírótól, aki „amilyen vadember, ez képes rá és valamennyinket feljelent” (1976-os kiadás, 33. lap) – például a dohányfüst miatt. Freeman szóvá teszi, hogy nem tudni, hol is lakik a baronet. Ő azt feleli, testvérénél, a király második unokatestvérének nejeénél. „Én legalábbis másként voltam e dologról értesülve” – mondja erre az ügyvéd (36). „Őnök bizonyos politikai okoknál fogva ... kitérnek egymás útjából” (36). A baronet magában azzal győzi meg magát, hogy a nővére nem fogja elárulni. Majd megkérdi, létezik-e „templomtorony-aranyozó”. Meglepetésére kiderül, hogy az ügyvéd „egy kis kémszervezetet létesített”, amely az írek és a katolikusok összeesküvését kutatja és rájött, hogy az aranyozó nem más, mint Mac Rochum, az írek új vezére (42).

Megérkezik Van Gelden, hamar elmondja, hogy fiatalként ismerte a baronet nagybátyját, együtt ittak. A társaság a borozás közben a rögtönítélő bíró ítéleteit emlegeti, amikor egy-egy jó tréfáért hoz kedvező döntést. Majd a „jóság” fogal-

máról beszélnek, és arról, voltaképpen kik lehetnek azok a szellemek, amelyeket a bíró lát? A baronet egyre gyanúsabban fogalmaz, bevallja, hogy egyetlen bírósági tárgyaláson és ítéletvégrehajtáson sem vett részt. Kivégzett barátja mellett ékesen szól. Ugyanakkor egyre rokonszenvesebb számára a kiismerhetetlen elnök. Végül megígéri, hogy elmegy egy per tárgyalására.

A kisregény első fele itt ér véget. A résztvevők mind érzékeltetik a gyanakvás és félelem légkörét. A baronet hol rejtegeti félelmét, hol királypárti és katolikus-ellenes érvelést ad elő. A többi résztvevőt lenézi, veszedelmes és vad senkiknek tartja őket. Van Gelden, az elnök úr viszont félelmetes intellektus, nemcsak korlátlan hatalmát demonstrálja, hanem a baronet gyermeki, következtelen és ingatag viselkedésének megváltoztatására törekszik. A férfitársaságot az alá- és fölérendeltség jellemzi, mindannyian gazdagságra és jólértesültségre törekednek. Hedonista vonásként az ételek és italok próbái következnek, ideértve az akkor újdonság dohányt, sőt a forrázott teát is. Igen hasonlóak, az író több vonással mégis egyéníti őket. Az igazi téma és a szócsaták célja a baronet „törbe csalása”. És ebben „mindenki szem a láncban”.

A regény második része azzal kezdődik, hogy a baronet szinte mámorosan tér haza, és látogatása alapján megkísérli megfogalmazni életcélját. Noha a templomtorony-aranyozó története a vezérfonal a következő részekben, voltaképpen a baronet lelki fejlődését és ennek zavarait, következtelenségét mutatja be az író. Egy kocsmai ismerőst, a züllött William Peachy zenészt bízza meg azzal, hogy az időközben elfogott Mac Rochum perének üléseire járjon el, és számoljon be a látottakról. Néhány nap múlva, az utolsó adventi tárgyalási napon maga is elmegy a bíróságra. Az elnök felismeri a közönség soraiban. A vádlott utolsó védőbeszédét tartja: „én meghalok, de az eszme élni fog” befejezéssel (127). A vád- és védőbeszéd után a bíróság visszavonul az ítélet megszövegezésére. Az elnök szobájába invitálja a baronetet, aki arra kéri: „irgalmazzon!” (141). A perekről általában beszélve az elnök azt mondja: „Az állam érdekében hozott ítéletekben hogy lenne igazság? Mikor ezek a hatalom perei.” (144). Majd megmutatja ragyogó borritkaság-gyűjteményét. A baronet életéről mesél, és kimondja: ő katolikus (154). Időközben a tárgyalóterem is megélénkül. Eljött a tekintélyes és gazdag Tillaroud úr, akiről úgy hírlik, hogy a katolikusokhoz húz. Behozzák a véglegesen kimerültnak látszó toronygomb-aranyozót. Lezajlik az ítélethirdetés: tettei veszélytelensége miatt a vádlottat „végérvényesen felmentjük” (165). A baronet boldogan omlik a földre.

Az *Advent* tematikusan és ideológiailag további rétegeket is kifejt: a baronet szellemi fejlődésének bemutatását, ide véve látomásait is. Másrészt maga az „advent” említése keretbe zárja a művet: A mű Isten eljövetelel kezdődik (11), és ezzel is fejeződik be (167). Most e rétegeket nem vizsgáljuk, csak arra hívjuk fel a figyelmet, hogy Füst Milán kivételes beleérző képessége lehetővé teszi, hogy a vallási üldözést egy ritkán bemutatott szemszögből láttassa. Nem dokumentum-regény, hanem

önálló írói fantázia terméke. Annál tanulságosabb (sőt egyedülálló) ábrázolása az üldözés „fenomenológiájának”.

Az önálló, tanulni vágyó, talán csakugyan költői érzületű fiatalember főhős biztos és érvényes szellemi köteléket keres, de nem tud igazán ilyet megragadni, s a nőkkel sem tud kapcsolatot létesíteni. Nem a jelen megpróbáltatásai érdeklik, hanem csendre és igazságosságra vágyik. Hagyományból katolikus, és felismeri ennek aktuális veszélyeit, ugyanakkor szeretné megfogalmazni és bevallani érzéseit, és legalább együttérezni a hasonló emberekkel. Fantáziájában akár népvészér vagy király szeretne lenni. Az igazság és jóság, valamint ezek gyakorlása érdeklik. Felismeri az üldözők kegyetlenségét, az áruláson alapuló és alakoskodó életvitelt. Azt is észreveszi, hogy maga is hasonlóan viselkedik. Töprengéseiben legtöbbször a félelem, menekülés és alakoskodás nyilvánul meg. Magáról szólván is gyakran használja e megnevezéseket. Ugyanakkor arra is késztetést érez, hogy elárulja katolikus szolidaritását. Ellenfelei viszont éppen ilyen vallomást szeretnének kicsikarni belőle.

A kisregény a vallásüldözés elvi háttérét mutatja be: ezért kérdezik a szereplők, mi és mire jó a jóság és igazság?

A vallás kezelése csak egy része a politikának és az üldözés jogi formái mind a közösségre, mind az egyénre érvényesítettek. Füst Milán úgy mutatja be szereplőit, ahogy e keretekhez alkalmazkodnak, mégpedig akkor is, ha – mint a baronet esetében –, ezzel szeretnének szembeszállni. Az ő sírása, álomba zuhanása, öntudatának elvesztése is ezt jelzi.

Az *Advent* szerkesztésének sajátossága, hogy nincs perspektívája: az író tudatosan kiiktat bármilyen utalást hősei jövőjére vonatkozólag. Ám a „vallási üldözés” mindennapjait és távlatait Füst Milán így is páratlan pontossággal érzékeltette.

Nem csupán a regény szereplői élnek és gondolkodnak így. Ezzel kapcsolatban az író felfogása általában is hasonló volt. Könnyű ezt igazolni.

Füst Milán egyik legnevezetesebb verse, az 1934-ben (vagyis jóval az *Advent* megjelenése után) írott *Levél a réműletről*. Ebben a félelem egyetemessége, kikerülhetetlensége a téma. Nemcsak okkal, ok nélkül, szinte magától értetődően is félnek az emberek. A vers hőse, a békekötés hírére Madrid felé kocogó keresztes köpenyt viselő lovag azt veszi észre, hogy az emberek elrejtőznek előle.: „Nem tudta persze más a titkomat. / Hogy nincs mit félniök, mert durva kezek közt is lány maradtam.” Ám maga a tegnap még fiatalon alvó vizekhez hasonló ifjú a vers idejére „sötét és hallgatag. Kifordult sarkából az életem”. A megváltozott helyzetben nincs lassú, szemlélődő élet, a világ lassú nézése. Emiatt sír. Aki fél, maga is része a félelemnek. E helyzetből vonja le a költő a vers utolsó sorában a következtetést: „En futni nem fogok.” És ez az a végső pont, ahová Sir Edward is eljutott az üldözés korában.



IRODALOM

Mint említettem, a Füst Milánról szóló szakirodalomban nem találtam erre a szempontra utaló publikációt. Nem találtam szükségesnek, hogy a kisregény különféle lehetséges értelmezéseit kifejtsem. A mű ugyanis nemcsak vallási, hanem például társadalmi képet is nyújt. Ezúton köszönöm viszont azok segítségét, akik bíráló szándékkal átolvasták dolgozatomat.

FÜGGELÉK

Talán tanulságos megemlíteni az „ír király koronája”, illetve az „Írország királya” megnevezéseket a 17. századi Angliában.

Írország uralkodói (királyi) jelvényeként először egy, I. Erzsébet angol királynő által 1583-ban Dublin városának kiadott oklevélen látható – egy megkoronázott címerpajzson – az ír hárfa. Magára az „ír király” elnevezésre már Kr. u. 641-től kezdve vannak írott adatok. Különböző óír szövegek sok „királyt” említenek, azonban később, a középkorban nem uralkodtak az európai gyakorlattal egyező jogállású „ír királyok”. Írország a római pápa (és nem az angol király) hűbérbirtoka volt. Államjogi önállóságra törekvéseinek megfelelően 1541-ben VIII. Henrik megváltoztatta az ír sziget államjogi státusát, és a korábbi „Lordship” megnevezés helyett a „Kingdom” megnevezést kodifikálta. Az új helyzet azonban kétélű fegyver volt, mivel az angol uralkodó mellett egy másik, az ír korona és egy másik, az ír király működésére is utalhatott. A 17. század elején több jogi vagy történeti irat egybe is veti az angol és az ír király (sőt akár a „spanyol király”) jogi helyzetét. A ténylegesen nem is uralkodó ír királyokra utaló ábrázolások között nevezetes Brian Róramha, „az ír monarcha” ábrázolása 1726-ból (vö. D. O’CONNOR: *The General History of Ireland*. Dublin, 1726). Egyébként az ő működését az 1014-ben lezajlott clontarfi csatáig vezetik vissza, amelyben az utolsó ír főkirály, Brian elesett. Az ilyen nagy távlatú „ír királyság” fogalom még a 19. század ír nemzeti mozgalmában is fontos szerepet játszott. (Lásd: Breandán Ó Buachalla: *The Crown of Ireland*. Centre for Irish Studies at the National University of Ireland, Galway, 2006, 33.) Amikor az *Advent* hőse arról ábrándozik, hogy királyként népe vezére lesz, erre, az ekkor csak virtuális ír királyra, és nem a valóban uralkodó angol királyra (pl. I. Jakab) gondolhatunk. A „skótok királya” megnevezés viszont valódi hatalommal bíró személy volt.

VALLÁSI SZÉLSŐSÉGEK TIPOLÓGIÁJA MAGYARORSZÁGON

RIXER ÁDÁM

1. BEVEZETÉS

A vallási szélsőségek kérdésköre a hazai – és nemzetközi – szakirodalomban is leginkább a vallási fanatizmus,¹ a terrorizmus különféle formái,² illetve a „hagyományos” szekta-kérdés különféle olvasatai formájában van jelen. Kevés azonban az olyan munka, amely a szélsőségesség (extremizmus) definícióján, illetve főbb gyakorlati megvalósulási formáin túl kifinomult szempontrendszert és utóbbi nyomán taxatív tipológiát kínálna.

Jelen munka éppen erre vállalkozik: egy háromelemű szempontrendszer felhasználásával felállít egy, a szélsőséges vallási tevékenységek csoportosítását elvégző tipológiát. Teszi ezt úgy, hogy egy konkrét állam (Magyarország) valós történéseit bemutatva egyúttal példákat is hoz az egyes típusokhoz – már ahol vannak példák, hiszen szerencsés módon egyes erőszakos, vallási motivációjú jelenségek hiánya miatt nem minden vonatkozásban találunk magyar példákat. Ezen magyarországi példákat természetesen kontextusba kell ágyaznunk, s ennek megfelelően a magyar egyházügyi szabályozás főbb kontúrjai, az elmúlt évtizedek tendenciái, és a nagyobb horderejű változások okai is megjelennek e munkában.

E munka – amint az az eddigiekből is kiviláglik – elsősorban a jogtudomány és a szociológia megközelítéseit és módszereit alkalmazza, nem idegenkedik azonban a politikatudomány, s más területek szemléletmódjától és eredményeitől sem: az alábbiakban egy tudatosan komplex megközelítés eredményei olvashatóak.

¹ Cherribi, Sam: „Bad Faith: The Danger of Religious Extremism by Neil J. Kressel. Review”. *Political Psychology*, XXX, 2009/2. 319-323; Iannaccone, Laurence R.: „Religious Extremism: Origins and Consequences”. *Contemporary Jewry*, XX, 1999/1. 8-29.

² Тускнова, Юлия Валериевна: „ISIS and Al-Qaeda as the Determinants of Religious Extremism in the UK”. *Society: Politics, Economics, Law*, XIV, 2017/8. 1-4.

2. DEFINÍCIÓS LEHETŐSÉGEK

A legelső kérdés, amit fel kell tennünk, s meg is kell válaszolnunk, hogy *mihez képest lesz valami extrém*; kinek az álláspontja lesz döntő ebben a kérdésben – nyilván érdemes elkerülnünk a végletesen relativizáló megközelítéseket.³ Jelen tanulmány – vállaltan államközpontú – kiindulópontja, hogy a *szélsőséges* volt tekintetében *elsődlegesen* az adott államon – esetünkben Magyarországon – belüli többségi álláspontot⁴ kell meghatározónak tekintenünk, *másodlagosan* azonban – tekintettel az állami szintre emelt vallási szélsőség egyes eseteire (pl. legextrémebben ISIS) – az adott „kultúrkör”, konkrétabban: az adott területen (államcsoporton belül) hagyományosan érvényesülő többségi vagy egyébként elfogadott („bevett”) vallások szokványos jelenségeihez, intézményesült gyakorlataihoz képest beszélhetünk „vallási szélsőségről”. Tehát az adott államon vagy államcsoporton belüli vallási típusú⁵ szélsőségesség(ek) vizsgálata körében növeli az objektivitást, ha – egyfajta kontrollfunkcióként – az adott területen (tágabb földrajzi térségben) meghatározó világvallás vagy világvallások uralkodó trendjeivel is egybevetjük ezt a szűkebb, fentebb elsődlegesen aposztrofált szélsőségesség-felfogást.

Amikor a magyar jogalkotó a *vallási tevékenység fogalmát* kívánja meghatározni, ad egy pozitív és egy előbbi jelentéstartalmait pontosító, határmegvonásokat alkalmazó negatív definíciót.⁶

³ Az egyik csapda e körben az, amikor kijelentjük, hogy minden vallási jelenség szükségképpen „szélsőséges”, tekintve, hogy azok lényege (valamifajta fogalmi magva) *mindig* az elkülönülés és az „önméréslet hiánya”. Ez a fajta relativizálás, illetve abszolutizáló törekvés nyilván figyelembe veendő, ám még ezen álláspont részleges elfogadása sem teszi szükségtelenné a jelenségek valamilyen tudatos rendszerezését. LIEBMAN, Charles S.: „Extremism as a Religious Norm”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, XXII, 1983/1. 75-86.

⁴ Többségi álláspont alatt – demokratikus alapszerkezetű társadalmat feltételezve – a nyilvánosság szféráiban artikulált politikai, szakmai, szűkebben vett tudományos és a médiumok által megjelenített egyéb álláspontok valamifajta súlyponti, jellemző véleményét, általánosnak nevezhető megközelítésmódjait értjük.

⁵ A vallás hagyományos fogalmát e kutatás nem érinti, továbbra is elfogadjuk, hogy a vallás nem más, mint egy értékelhető fokban intézményesült, szervezett és a jog által (is) megragadható, sajátos hitéleti objektiváció.

⁶ A lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CLXXV. törvény (a továbbiakban Ehtv.) a 6. §-ában a következőképpen fogalmaz:

„(3) A vallási tevékenység olyan világnézethez kapcsolódó tevékenység, amely természetfelettire irányul, rendszerbe foglalt hitelvekkel rendelkezik, tanai a valóság egészére irányulnak, valamint sajátos magatartáskövetelményekkel az emberi személyiség egészét átfogja.

(4) Önmagában nem tekinthető vallási tevékenységnek

a) a politikai és érdekvérvényesítő,

b) a pszichikai vagy parapszichikai,

c) a gyógyászati,

A vallási szélsőség fogalma tekintetében előbbihez hasonlóan lehetséges egy *negatív*, illetve egy *pozitív meghatározás* is: a negatív definíció azt mutatja meg, hogy melyek azok a jelenségek, amelyek bár a vallással, sőt intézményes vallással is érintkezhetnek, összekapcsolódó(hat)nak, de mégsem tekinthetők vallási eredetű vagy vallási természetű „szélsőségnek”; a *pozitív definíció* pedig egy taxatív lista keretében tesz kísérletet a szélsőségek lehetséges, főbb (hazai) típusainak felsorolására.

A vallási szélsőség *negatív definíciója* körébe kell sorolnunk például azokat a jogsértéseket, amelyek nem az adott vallás tanításaiból következnek, hanem – adott esetben – a nyilvántartásba vételi eljárás során egy csatolni elmulasztott melléklet formájában megjelenő emberi mulasztást feltételeznek. Ugyanígy, nem minősülhet vallási szélsőségnek pl. egy vallási rendezvényen bekövetkező lopás, amennyiben ez általában nem tekinthető az adott közösség „lényegéből” következő, általánosítható jelenségnek. Szintén problematikus az, amikor egy adott gyülekezet vagy egy több helyi gyülekezetből álló nagyobb vallási közösség vezetőinek kisebb-nagyobb gyengeségeiből következtetünk a működés vagy tanítás általánosan szélsőséges voltára, azaz önmagában egy „rossz”, „bűnös” vezető vagy hibás vezetési gyakorlat sem eredményezhet önmagában „vallási szélsőséget”. E körben hangsúlyoznunk kell azt is, hogy önmagában az a tény, hogy egy vallási alapú, a társadalom által tudomásul vett, de a többség által nem követett szűk csoportnorma logikailag összekapcsolható konkrét jogsértésekkel (pl. a cölibátus intézménye a cölibátusban élő személyek által gyermekek sérelmére elkövetett szexuális bűncselekményekkel) nem feltétlenül eredményezi azt, hogy magát a vallási közösséget is „szélsőségesnek” tekintjük, különösen, ha – amint azt a felhozott példa is mutatja – a csoportnorma nem a vallási nézetrendszer „lényegéhez” tartozó elem, illetve az adott vallási közösség is érdemben fellép az adott intézmény káros implikációival, illetve a konkrét bántalmazó jelenséggel szemben.⁷

-
- d) a gazdasági-vállalkozási,
 - e) a nevelési,
 - f) az oktatási,
 - g) a felsőoktatási,
 - h) az egészségügyi,
 - i) a karitatív,
 - j) a család-, gyermek- és ifjúságvédelmi,
 - k) a kulturális,
 - l) a sport,
 - m) az állat-, környezet- és természetvédelmi,
 - n) a hitéleti tevékenységhez szükségesen túlmenő adatkezelési, valamint
 - o) a szociális tevékenység.”

⁷ A katolikus (világ)egyházban több hullámban zajlott, zajlik a szembesülés, illetve szembenézés ezzel a jelenséggel is. 2012. február 6. és 9. között nemzetközi tanácskozást tartottak Rómában a

A pozitív definíció tekintetében – a fentiekből is következően – érdemes rögzítenünk, hogy *szélsőségesnek leginkább a kiterjedt, általánosítható gyakorlatokat, jelenségeket tekinthetjük*; az elszigetelt, sporadikus, egy-egy személyhez köthető, az adott vallás (valláson belüli vallási irányzat) tanításaiból le nem vezethető gyakorlatokat általában nem érdemes ebbe a körbe sorolnunk. A szélsőséges jelenségek csoportosítását megkönnyítő – s e munkában kiemelt – szempont lehet:

- a) a szélsőség révén sérülő, a többségi társadalom által elfogadott, vallott *norma típusa* (hogy tudniillik jogi vagy egyéb társadalmi normatípus sérelméről van-e szó);
- b) hogy *az adott vallási közegen, közösségen kívülre hat-e* „szélsőséges” magatartás, vagy éppenséggel – *döntően* – azon belül maradvá fejt ki káros hatását, illetve
- c) hogy *az erőszakos jellegű-e*.

Az áttekinthetőség és egyszerűség kedvéért e munkában a fenti elemekre korlátozzuk vizsgálódásunkat, s elsősorban ezekre alapítottn alakítjuk ki javasolt tipológiánkat. *Természetesen* e munka csupán egy első szemrevételezésnek tekinthető, egy *elsődleges* tipológia felállítására tett kísérletnek; a további munka során beemelhető lehet számos további szempont is, így pl. a vallási szélsőségek „elszigeteltsége” is, mint önálló aspektus. Ez azt vizsgálná, hogy milyen kiterjedt az adott szélsőséges gyakorlat, milyen mértékben lépi át az ország- és kontinenshatárokat stb. Ugyanígy izgalmas vizsgálati szempont lehet a nemzetközi összehasonlítás a jelen munkában leírt szempontok alapján, vagy éppenséggel az egyes államok (esetünkben Magyarország) vizsgálata abból a szempontból, hogy az adott államalakulat milyen irányban, mértékben és milyen módon elfogult egyik vagy másik vallás tekintetében, azaz, hogy az adott állam *vallási politikája* mennyiben tekinthető támogatónak vagy akadályozó jellegűnek valamely egyébként „szélsőségesnek” tekinthető vallási jelenség vagy jelenségcsoport tekintetében – egy kifejezetten ennek mérésére, összehasonlítására kialakított külön mérce szerint. Egy ilyen megközelítés nyilván

világ különböző egyházmegyéiből érkezett püspökök és szerzetesrendi előjárók részvételével az egyház hivatalos képviselői által elkövetett szexuális gyermekbántalmazások elleni fellépésről és az áldozatok megsegítéséről. Erre nézve lásd: Sz. n.: „Bátor szembenézés: Hatékony fellépés a gyermekek szexuális kihasználóival szemben”. *Korunk*, XXIII, 2012/4. 99-106. Az egyes országok (tag egyházainak) gyakorlatára nézve lásd továbbá Formicola, Jo Renee: „Recalibrating U.S. Catholic Church-State Relations: The Effects of Clerical Sexual Abuse”. *Journal of Church & State*, LVIII, 2016/2. 307-330; illetve McPhillips, Kathleen: „The Church, The Commission and the Truth: Inside the NSW Special Inquiry into Child Sexual Abuse”. *Journal for the Academic Study of Religion*, XXIX, 2016/1. 30-51. Ezen írások kiindulópontja – szinte minden esetben – az, hogy az ügyek eltussolásában az egyházi előjárók mellett évtizedekig az állami hatóságok is érdemben közreműködtek.

jócskán túllép azokon a hagyományos felosztásokon, melyek az államok valláshoz való viszonyának jellegét, irányát, az állami jelenlét intenzitását, az esetleges intézményes összekapcsolódás mértékét stb. vizsgálva állítanak fel tipológiákat.

A továbbiakban – Magyarország vonatkozásában – a vallási jelenségek tágabb társadalmi, illetve szűkebb közpolitikai környezetét kívánjuk érzékeltetni, elsősorban a főbb normatív jogforrások rendelkezéseinek és az ezekkel kapcsolatos jogalkalmazói gyakorlatoknak az ismertetésével, továbbá a korábbi – de már rendszerváltozás utáni – időszak „szélsőséges” vallási jelenségeinek példaszerű bemutatásával.

3. A TÁRSADALMI ÉS JOGI KÖRNYEZET MAGYARORSZÁG

3.1. A FŐBB JOGI KERETEK

A rendszerváltozással 1990-ben Magyarország a korábbi egypárti, államszocialista (kommunista) önkényuralmi rendszer helyett demokratikus alapszerkezetű, gyorsan kiépülő új politikai intézményrendszerrel rendelkező jogállam lett. A piacgazdaság megjelenésével együtt járó liberalizáció és a privatizáció mellett a különféle *merőben gazdasági típusú* igazságtételi jelenségek, intézmények (pl. kárpótlás) is megfigyelhetők ekkor. Ezek a radikális változások természetesen az egyház és az állam viszonyában is gyökeres változásokat eredményeztek. A jelképes változások⁸ mellett a különféle vallási közösségek jogállása, jogai, a közfeladatok ellátásában való elvi közreműködési lehetőségei és tényleges gazdasági lehetőségei is jelentősen megváltoztak, amellett, hogy az állam szerveinek való intézményes alárendeltség is megszűnt.

Magyarország Alaptörvénye értelmében Magyarországon az állam és a vallási közösségek különváltan működnek, a vallási közösségek önállóak.⁹ Utóbbi szabályt az is erősíti, hogy az állam a vallási közösségek irányítására, felügyeletére szervet nem működtethet, és nem hozhat létre. A „különváltan” szó használata annyiban

⁸ A volt szocialista blokk országaiban „az új Alkotmányok iránti igénnyel összefüggésben mindenütt hangsúlyosan merült fel a kereszténység (egyes esetekben a katolikus egyház) említésének igénye az alapokmányban, továbbá megfogalmazódott, hogy a szöveg(ek)nek egy invocatio Dei-vel kellene kezdődnie.” Daniel, Krystyna – Durham, W. Cole: „A vallási azonosságtudat mint a nemzeti identitás összetevője”. *Fundamentum*, I, 1997/2. 6. Utóbbi kíváncsi vagyok Magyarországon 2012. január elsején hatályba lépő Alaptörvényében is megvalósult, amennyiben az az *Isten, áldd meg a magyart!* mondattal kezdődik.

⁹ Magyarország Alaptörvénye VII. cikkének (3) bekezdése.

is pontosabb, mint a „szétválasztva” vagy „elválasztva” kifejezések, hogy világosan utal arra, hogy nem az állam „kegye” vagy aktív beavatkozása, többletaktusa révén áll elő ez a jogi (alap)helyzet.

Ugyanakkor az elkülönültség nem zárja ki a vallási közösségek állam általi anyagi és egyéb természetű támogatását, sőt azt sem, hogy az állam az egyes vallási közösségeket – bizonyos definiált szempontok mentén – eltérően kezelje (támogassa). Az 1990-es változások óta töretlenül jelen lévő alapelv, hogy az állam *tekintettel lehet a vallási közösségek olyan sajátosságaira*, amelyek ezen entitásokat megkülönböztetik más társadalmi szervezetektől, egyesületektől, érdek-képviselői szervektől, stb., s ezekre is tekintettel *akár egyedileg is* megállapodhat és *együttműködhet* velük a köz érdekében kifejtett tevékenységük kapcsán, anyagi eszközökkel (pénz, ingatlan) is *támogatva* azok működését – ezzel lényegében alkotmányos alapjogok megvalósítását (is) elősegítve. A 4/1993. (II. 12.) AB határozat értelmében a különböző vallási közösségek (egyházak) eltérő kezelése is korlátozhatja a közösségi vallásszabadságot, a különbségtétel azonban nem feltétlenül sérti az Alkotmányt, amennyiben tényleges társadalmi különbségeken nyugszik. Hagyományosan ilyen különbség lehet a vallási közösségek méretében, közfeladat-ellátása mértékében, aktív társadalmi jelenlétében mutatkozó eltérés.¹⁰

Az Ehtv. szerint a vallási közösségek két alaptípusa ma az Országgyűlés által elismert egyház (bevett egyház) és a vallási tevékenységet végző szervezet (egyesület). A vallási tevékenységek gyakorlati keretétől azonban nem csupán a hatályos jogban rögzített, intézményesített formák szolgálhatnak: Magyarországon az alakszerűségek nélkül, informálisan szerveződő és működő csoportosulások is élhetnek a vallásgyakorlás lehetőségével. A teljesen informális vallási mozgalmak vagy éppen időszakosan működő helyi hitéleti csoportok és a jogi személyiséggel felruházott szervezeti formák egyként jogi védelemben részesülnek.¹¹

A bevett egyházak és az egyesületek tekintetében lényeges különbség, hogy az egyházkénti elismerésről az Országgyűlés dönt,¹² míg a vallási egyesület nyilvántartásba vétele a Fővárosi Törvényszék kizárólagos illetékességébe tartozik.¹³ Az Ehtv. nyomán a korábbi mintegy 230 egyház helyett 2017 év végén 32 bevett egyház volt Magyarországon.

¹⁰ SCHANDA Balázs: „A vallásszabadság és a lelkiismeret szabadsága”. in SCHANDA Balázs – BALOGH Zsolt (szerk.): *Alkotmányjog – alapjogok*, Budapest, PPKE JÁK, 2011, 163-164.

¹¹ Ehtv. 1. § (1)-(3) bek.

¹² Ehtv. 6. § (1) Vallási közösség az Országgyűlés által elismert egyház és a vallási tevékenységet végző szervezet. Az Országgyűlés által elismert egyház bevett egyház. Tegyük hozzá, hogy az Országgyűlés által elismert egyházakat az Ehtv. melléklete tartalmazza.

¹³ Ehtv. 9/B. § (1) bek. Lényeges, hogy a jogalkotó az általános szabályokhoz képest könnyebbé teszi a vallási egyesületek nyilvántartásba vételi folyamatát azáltal is, hogy a nyilvántartásba vétel iránti kérelem alapján a bíróság *kizárólag* azt vizsgálja, hogy

A szférát szabályozó korábbi törvény, a *lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvény* (a továbbiakban: Lvt.) 9. § (1) bekezdése és 12. § (1) bekezdése alapján az egyház nyilvántartásba vételéről a székhelye szerint illetékes megyei bíróság, illetőleg a Fővárosi Bíróság határozott, nemperes eljárásban. A 2012 előtti bő húsz évben az egyházak nyilvántartásba vételi eljárása teljesen formális volt, leginkább azért, mert a bíróságok a kérelmezők nyilatkozatainak megtörténtén, illetve az általuk kötelezően benyújtandó dokumentumok létén túl nem végeztek érdemi vizsgálatokat: sem a dokumentumok tartalmának – azaz tényállításainak – valósága, sem pedig a szervezetek létrejöttének tényleges okai és céljai tekintetében. Azaz, amennyiben a megfelelő alakszerűséggel benyújtott dokumentumok alapján felsejlett egy törvényes és legalább elemi vallási tartalmakat is rögzítő cél, úgy a nyilvántartásba vétel – az esetek döntő többségében – automatikusan megtörtént. Az egyházi jogállás elnyerése 1990 után – az akkor is létező egyesületi formával szemben – komoly adózással összefüggő és egyéb többletjogszolgáltatásokat jelentett. Tekintve, hogy abban az időszakban az egyesületekre általánosan irányadó 10 fővel szemben 100 fővel már alapítható volt egyház – nyilvánvaló, hogy miért választotta szinte minden vallási közösség az egyházi jogállást. Tény, hogy a rendszerváltozás idején tudatosan rendkívül könnyűvé tett szervezetalapítás lehetősége megnyitotta a kaput a visszaélések és a vallási tevékenységet csupán álcaként használó tevékenységek előtt is.

A vallási közösségekkel kapcsolatos jogalkotás leggyakrabban akkor kerül reflektorfénybe, amikor egyes szélsőséges (nek látszó) vallási gyakorlatokra reagálva az erre jogosult elszánja magát a változtatásra.¹⁴ *Magyarországon a rendszerváltozást követően több hullámban is felmerültek problémák, visszaélési gyakorlatok; így például a kegytárgyakkal kapcsolatos mentességek nyomán*¹⁵; a külföldről érkező egyházi

a) a szervezet képviselői nyilatkoztak-e arról, hogy az alapítás vallási tevékenység végzése céljából történik,

b) a szervezet által gyakorolni kívánt tevékenység nem ütközik az Ehtv. 6. § (4) és (5) bekezdéseiben meghatározott követelményekbe,

c) legalább tíz tag a szervezet megalakulását kimondta és elfogadta annak alapszabályát,

d) a szervezet tagja kizárólag természetes személy és az alapszabály nem teszi lehetővé, hogy a szervezet tagja nem természetes személy is legyen; továbbá

e) a szervezet neve, elnevezése megfelel-e a névkizárólagosság, a névvalóság és a névszabatosság követelményének.

A Fővárosi Törvényszék tehát a nyilvántartásba vétel iránti kérelmet kizárólag abban az esetben utasíthatja el, ha a szervezet nem felel meg a fenti pontokban meghatározott valamely feltételnek.

¹⁴ DANIEL – DURHAM: i. m. 6.

¹⁵ A hitélethez szükséges kiadvány, kegytárgy előállítása, értékesítése nem minősül gazdasági-vállalkozási tevékenységnek, aminek a jelentősége abban áll, hogy az adott egyház ezáltal ezen tevékenység vonatkozásában mentesül adó- és járulékfizetési kötelezettségei alól. Korábban egy alkalommal történt kísérlet arra, hogy nem vallási természetű tárgyakat új egyház alapításával

szolgáltattevőkre irányadó enyhébb letelepedési szabályokkal, illetve könnyített vízum-ügyintézésel összefüggésben; a „perselypénz” adómentességével kapcsolatban és a sorkatonai szolgálat kikerülését célzó egyházalapításokkal összefüggésben is – egyebek mellett. *Am ezekkel a jelenségekkel kapcsolatban elmondható, hogy a hatóságok nem vagy csak a legkirívóbb esetekben léptek fel*, így például az elhíresült a Gyurcsok József-féle ügyben,¹⁶ amelyben az ügyészség vállalta a nyílt fellépést is.

Az első – az érdemi szigorítás irányába elmozduló – szabályozási kísérlet a *lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról* szóló 2011. évi C. törvény volt, amelyet azonban az Alkotmánybíróság közjogi érvénytelenség miatt alkotmányellenesnek nyilvánított, és ezért megsemmisített.¹⁷ Az Alkotmánybíróság döntését¹⁸ – egyebek mellett – arra alapozta, hogy a törvény az Országgyűlési elismerés tekintetében az Országgyűlésre vonatkozó eljárási határidőket és kifejezett döntéshozatali kötelezettséget, valamint a kérelmező szervezetek oldalán a fellebbezés lehetőségét is nélkülözte. Ehhez tegyük hozzá, hogy a jogszabály rendkívül előkészítetlen volt, semmilyen előzetes hatásvizsgálat nem készült hozzá (!).¹⁹

kegytárgyként forgalmazzanak: így például figyelmet érdemel a Győrújbaráti Motoros Egyesület kísérlete, amely egy motoros cikket árusító bolt köré szervezett volna egyházat, abból a célból, hogy a boltban kapható tárgyak mindegyike kegytárgynak minősülhessen, s így komoly anyagi előny realizálódhatna/realizálódhatott volna. A kegytárgyként – vámmentesen – behozott árukat aztán – szintén kegytárgyként – adómentesen értékesítették volna. Honlapjukon sokáig olvasható volt: „(...) egyesületünk tagjai minden évben hálát adnak a Szent Karburátor Istenének és gyermekének a Szent Injektornak.” RIXER Ádám: „A vallás fogalmáról”. *Jogelméleti Szemle*, XII, 2011/4. 1-8.

¹⁶ A nevezett személy által folytatott távgógyítás nem szerepelt az egyház (Egyetemes Szeretet Egyháza) alapító okiratában – ez volt a Pest Megyei Bíróság előtti eljárás tárgya.

¹⁷ A törvény megszületésének – látszólagos, a médiumokban kommunikált – kiváltó oka az a 2000-es évek végétől elharapódzó gyakorlat volt, amelynek keretében magánfenntartású idősok otthonai – döntően az általuk gondozottak bevonásával, de tényleges vallási tevékenység folytatása nélkül – egyházzá alakultak, ily módon szert téve az ún. *egyházi kiegészítő* normatívára is.

¹⁸ A döntés részleteit lásd a 164/2011. (XII. 20.) AB határozatban.

¹⁹ A 2011. évi C. és 2011. évi CCVI. törvények végső – elfogadott – szövegváltozataihoz igazodó érdemi hatástanulmányok (előzetes hatásvizsgálatok) azért is lényegesek lettek volna, mert igazolhatták volna a már másfél évtizeddel korábbi országgyűlési vitákban is nagy teret kapó félelmeket, amelyek a destruktív – gyermekeket elnyelő, családokat szétzúzó, elesett emberek vagyonát megkaparintó és tagjaikat csoportos öngyilkosságra valamint rituális emberáldozatra biztató – szekták térnyerésétől kívánták volna megóvni a magyar társadalmat. Félő, hogy az előzetes – érdemi – hatásvizsgálatok elmaradásának egyik döntő oka éppen az tény lehet, hogy az említett félelmek nem bizonyultak valósak. Sőt egy valóban objektív felmérés vélhetően azt támasztaná alá, hogy a 2012-ben kényszerűségekből vallási egyesületté átalakult kisegyházak döntő többségének ma Magyarországon jelentős hatása van pl. a társadalmi kohézió és szolidaritásra késztettség erősítésében, a társadalom szövetének – kevéssé látványos, ám

Az ezt követően elfogadott Ehtv. több eljárási jellegű problémát kiküszöbölt, ám néhány – komoly vitákat eredményező – tartalmi probléma megmaradt, első-sorban az Országgyűlés általi elismerés fenntartásával, tekintve, hogy bár az Ehtv. 14. §-a kilenc taxatív elismerési szempontot is meghatároz, s ezek közül az első hat tekintetében a miniszter határozata (többé-kevésbé) köti az Országgyűlést, ám az utolsó három meglelte („bizonyítottsága”) tekintetében az Országgyűlés teljesen szabadon mérlegelhet. A teljesen szabad mérlegelést érdemben nem befolyásolja, hogy elutasító döntését az Országgyűlésnek határozatában indokolnia is kell. Ugyanígy nem jelenti *tartalmi kontroll* megvalósulását, hogy bár az egyházi elismerést kérő, vallási tevékenységet végző szervezet az Alkotmánybíróságtól kérheti az az országgyűlési határozat felülvizsgálatát, az Alkotmánybíróság csupán az Országgyűlés egyházként történő elismerésre irányuló eljárásának törvényességét vizsgálja felül: azt nem fogja vizsgálni, hogy – adott esetben – „[...] a közösségi célok érdekében történő együttműködés iránti szándékát és annak hosszú távú fenntartására való képességét [...]”, az adott szervezet valóban bizonyítani tudta-e.²⁰

Összefoglalva a fentebb írottakat: az alapvető konfliktushelyzet (dilemma) tehát részben az volt (s ma is az), hogy a jogalkalmazói gyakorlat, illetve az annak alapjául szolgáló jogszabályok szigorítására (pl. a vallási cél érdemi vizsgálata tekintetében) oly módon kellett sort keríteni, hogy azok a „köz érdekében” ésszerű és jól értelmezhető elvárásokat fogalmazzanak meg, másrészt pedig egyes lényeges jogok gyakorlati érvényesülését továbbra se korlátozzák.²¹

3.2. A MAGYARORSZÁGI HELYZET FINANSZÍROZÁSI OLDALRÓL:

A VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK PÉNZÜGYEI ÉS GAZDÁLKODÁSA

A Magyarországon 2012-ig ténylegesen érvényesülő modell *a finanszírozási semlegesség modellje volt*, ami annyit tesz, hogy a jogalkotó – akár világnézeti, ideológiai elköteleződésétől, preferenciáitól függetlenül – a nem „történelmi” keresztény kiségyházak vagy éppen a nem monoteista vallások esetében is biztosított egy formai és tartalmi egyenlőséget, legalábbis az elemi keretfeltételek – pl. az igénybe vehető

valós mértékű – megújításában. Rixer Ádám (2013): „A hatásvizsgálatok jelentősége és egyes szempontjai a vallási szervezetek szabályozása körében”. *Kodifikáció*, II, 2013/1. 95.

²⁰ Ehtv. 14. § i) pont.

²¹ Az új törvény(ek) megszületése előtt például egyöntetű volt az az igény is, hogy a nyilvántartásba vételi gyakorlat egységességét biztosítani kell, s ennek részeként az országban csak egy állami szerv (bíróság vagy közigazgatási szerv) foglalkozzon ezzel a speciális szakismereteket is igénylő kérdéssel. Ennek az elvárásnak (szakmai szempontnak) a jogalkotó meg is tudott felelni.

támogatások, többletkezdvémenyek, mentességek stb. azonos feltételek melletti igénybevételének lehetősége – vonatkozásában. Összességében tehát egészen az Ehtv. hatálybalépéséig egy semleges finanszírozási modell érvényesült.

A legújabb törvény (Ehtv.) egy háromelemű kategória-rendszert vezetett be (bevett egyház, vallási tevékenységet végző szervezet (egyesület), s nem önállóan jelölt, de ténylegesen elkülönülő lehetőségként szabályozottan a megállapodást kötő vallási közösség). Ez a modell egy értékválasztó finanszírozási modell, amely tudatosan nélkülözi a hagyományos, fenti értelemben vett semlegességet, amelyben – egyebek mellett – mind az egyházi státusz elnyerését (s ezen keresztül egyes anyagi természetű előnyök biztosítását²²), mind pedig a Kormánnyal kötött megállapodás tényét *alapvetően* a döntésre jogosult állami szervek (Országgyűlés, Kormány) belátására bízta, oly módon, hogy egyúttal a döntéssel érintettek számára nem biztosít érdemi jogorvoslat lehetőségét.²³

²² A volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezéséről szóló 1991. évi XXXII. törvény által szabályozott folyamatokon túl ma a legfontosabb, az egyházakat megillető jogosultságok a személyi jövedelemadóról szóló 1995. évi CXVII. törvény 1. sz. mellékletében megjelenő, az egyházi tevékenységgel kapcsolatos juttatásokból származó bevételek (adományok, segélyek, ajándékok, ellátások stb.) adómentessége; a rendelkező nyilatkozatot tevő magánszemélyek által befizetett személyi jövedelemadó egy százalékára való jogosultság; az egyházak szociális, egészségügyi és kulturális intézményeinek – a normatív támogatásokon felül – juttatott ún. kiegészítő támogatás intézménye; az egyházi épületek rekonstrukcióját, valamint egyéb egyházi célú beruházásokat támogató központi költségvetési előirányzatok léte, vagy éppen a kistélepeleéseken szolgálatot teljesítő lelkészek jövedelmének jövedelempótlék formájában történő állami kiegészítése.

²³ Az Emberi Jogok Európai Bíróságának (a továbbiakban Bíróság, EJEB) héttagú kamarája 2014. április 8-án 5:2 arányban elmarasztaló ítéletet hozott Magyarországra nézve 17, egyházi státuszát a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény alapján (Ehtv.), 2012. január 1-jén, illetve 2012. március 1-jén elvesztő vallási felekezet egyesített panaszai tárgyában. A Bíróság arra a következtetésre jutott, hogy a magyar állam a kérelmezők vonatkozásában megsértette az Emberi Jogok Európai Egyezményében (a továbbiakban: egyezmény) biztosított egyesülési jogot (11. cikk) a vallásszabadsághoz való joggal (9. cikk) összefüggésben, tekintve, hogy a jogszabály csak a mellékletében felsorolt „bevett egyházak” egyházi státuszát ismerte el, a többi, korábban egyházi státusszal rendelkező szervezet pedig egyesületi minősítést kapott, miközben az egyházzá minősítést az Országgyűlés egyúttal a bíróságok hatásköréből saját hatáskörébe vonta. Az EJEB az eset és az érvek vizsgálata során kifejtette: a vallás és lelkiismereti szabadság biztosításához hozzátartozik, hogy az állam független marad, és pártatlan szabályozást alakít ki a vallási közösségek tekintetében. Véleménye szerint azáltal, hogy a parlament hatáskörébe vonta, mely vallási közösségeket nyilvánítja egyházzá, megsértette az egyezmény 9. cikkét (a bíróság a Metropolitan kontra Bessarabia-ügyre hivatkozott). Az EJEB a továbbiakban a 9. cikk 2. szakasz fennállását vizsgálta; tehát azt, hogy a korlátozás törvényben meghatározott-e, illetve arra a közbiztonság, a közrend és a közegészség vagy a közérköls, illetve mások jogainak és szabadságainak védelme érdekében került-e sor. A bíróság megállapította a 2011. CCVI. törvény korlátozó voltát. Továbbá: álláspontja szerint

3.3. A MAGYAR MODELL ÉRTÉKELÉSE

Összegzésként elmondható tehát, hogy a magyar modell egy nem államegyházi, de nem is egy radikális elválasztási modellt valósít meg, hanem a kettő közötti sajátos átmenetként egy kapcsolódó, illetve értékalapon együttműködő modellt az állam és a vallási közösségek kapcsolatában. Utóbbi sajátossága, hogy a korábban érvényesülő, az azonos feltételekben is megmutatkozó semlegesség követelménye ellenében a szabályozásban és a gyakorlatban is hangsúlyosak az értékválasztó, illetve politikai szempontok, amelyek mind az egyházi státus elnyerése, mind pedig az állammal történő megállapodás tekintetében rendkívül széles, a korábbi magyar gyakorlaton is jócskán túlmutató mérlegelést engednek az állami szerveknek.

4. A VALLÁSI SZÉLSŐSÉGEK TÍPUSAI

A fenti – 2. fejezetben ismertetett – szempontok alapján az alábbi vallási szélsőségstípusok különíthetők el a vallási közösségek, illetve vallásgyakorlók oldalán:²⁴

I. A többségi társadalom nem jogi típusú, s nem alapvető normáit sértő, az adott (világ)vallás lényeges tanait sem feltétlenül érintő vallási eredetű szélsőség egyes vallási közösségeken belül. E körbe sorolhatók például egyes szertartások keretében vagy a tagok vallásgyakorlása körében bemutatott extrém jelenségek (pl. Szent Köpet alkalmazása²⁵). Ezek inkább csak megrökönyödést, értetlenséget, ellenszenvet vagy szánakozást váltanak ki a többségi társadalom tagjaiból, anélkül azonban,

az állami pénzekkel való visszaélés megakadályozása, mint közérdekű cél megállja ugyan a helyét, ám a bíróság arra a következtetésre jutott, hogy a korlátozás nem arányos az elérendő céllal, tekintettel arra, hogy a magyar állam intézkedése eltúlzott és felettébb szigorú. Magát a közérdeket azonban nem vonta kétségbe Strasbourg, csupán egy enyhébb, a vallási közösségekkel jobban együttműködő és az Országgyűléstől függetlenebb szabályozást tartott indokoltnak. Utóbb, a korábban megállapított jogsértések miatt vagyoni és nem vagyoni kártérítést ítélt meg több panaszos tekintetében az EJEB 2016. 06. 28-án. A megítélt kártérítések 40.000 és 140.000 euro közötti összegűek voltak. Forrás: RÍXER ÁDÁM: „Az állam és a vallási közösségek kapcsolata a mai Magyarországon. A vallási közösségek nyilvántartása és pénzügyei a jogi szabályozás tükrében”. Államtudományi Műhelytanulmányok, II, 2017/1. 17.

²⁴ Ehelyütt az állam valláshoz való szélsőséges viszonyát nem elemezzük, a Magyarországot ért kritikákra nézve lásd a fentiekben írottakat.

²⁵ János evangéliuma 9. fejezete 6. versének („Ezt mondta, és a földre köpött, sarat csinált a nyállal, és rákenste a sarat a vakon született ember szeméire”) egy sajátos értelmezése nyomán alakult ki egyes karizmatikus vallási közösségekben az a gyakorlat, hogy a lelkész vagy más személy – gyógyító céllal – ráköp valamely személyre (annak beleegyezésével).

hogy egyúttal jogi típusú szabályokat is (feltétlenül) sértenének, illetve nagyobb „zavart” keltenének a kívülállókban – különösen, hogy ezek döntően az adott vallási entitáson belül érvényesülnek.

II. *A többségi társadalom nem jogi típusú, ám alapvető normáit sértő vallási eredetű szélsőség, amely a vallási közösségen kívül is megjelenik.* Ilyen lehet például valamely ruházatra vonatkozó előírás érvényesülése, ami például a nőre nézve megalázó volta miatt kelthet felháborodást vagy félelmet egyes kultúrákban, adott esetben Magyarországon (lásd a burka stb. viselésével kapcsolatos problémákat Európában²⁶). Hasonló jelenségcsoportként detektálható a nőkkel, gyermekekkel kapcsolatos bánásmódban megmutatkozó jelentős eltérés is, amennyiben ennek alapját szintén vallási felfogások különbségei adják.

Az előző kategóriához (I.) képest ezen esetekben azt látjuk, hogy itt a társadalom kialakult szerkezetét, évszázados közmegegyezéseit – adott esetben – érdemben veszélyeztető, aláásó gyakorlatok, vallási eredetű szokások, viselkedési minták jelennek meg. Fontos továbbá az is, hogy ezen – látszólag kulturális – különbségek állandósulása, a minták párhuzamos jelenléte előbb-utóbb mindenütt kikényszeríti a jogi típusú szabályozást, rendezést is. Ez Magyarország tekintetében – a népesség további átalakulását feltételezve – azt jelentheti, hogy – egyes nyugat-európai államokhoz hasonlóan – előbb-utóbb maga is érdemben kell, hogy foglalkozzon a burka és hasonló ruhadarabok viselhetőségével stb.

III. *A többségi társadalom jogi típusú normáit sértő vallási eredetű, az adott vallási közösségen kívülre irányuló erőszakos szélsőség.* Ilyen lehet a férj halálára tekintettel a feleség nyilvános, élve elégetése; vallási okokból öngyilkos merénylet elkövetése²⁷ stb. Ezek érdemben nincsenek jelen Magyarországon, ám például 2017 decemberében már a budapesti karácsonyi vásárokon is megjelentek a kék színű, BRFK (Budapesti Rendőr-főkapitányság) feliratú betontömbök, amelyek azt voltak hivatottak megakadályozni, hogy valaki – a 2016 decemberi berlini terrortámadás

²⁶ A ruhaviseletnek természetesen lehetnek jogi implikációi is. Így például a svéd első osztályú futballklub, az AIK Solna huligánjai 2017 áprilisában nikábban, az iszlám területeken viselt, arcot takaró női kendőben jelentek meg a tribünön, a 2017 márciusában hatályba lépett svéd jogszabály ugyanis csak a símaszk viselését tiltja, ám kifejezetten utal arra, hogy a vallási okból viselt fejkendőkre ez a tilalom nem vonatkozik. Forrás: http://index.hu/sport/futball/2017/04/04/betiltottak_a_maszkot_nikabban_mentek_meccsre/ (2017. 11. 13.)

²⁷ Ennek természetére nézve lásd például ASHWORTH, Scott – CLINTON, Joshua D. – MEIROWITZ, Adam – RAMSAY, Kristopher W.: „Design, Inference, and the Strategic Logic of Suicide Terrorism”. *The American Political Science Review*, CII, 2008/2. 269-273.

mintájára – járművel a tömegbe hajtson. Érzékelhető tehát, hogy a jogalkalmazó szervek – bizonyos extremitásokkal kapcsolatos – preventív természetű magatartása erősödik Magyarországon is.

IV. *A többségi társadalom jogi típusú normáit sértő vallási eredetű, az adott vallási közösségen kívülre (is) irányuló nem erőszakos szélsőség.* E körbe tartozhat pl. a vallási tevékenység helyett *elsődlegesen* gazdasági tevékenység folytatása, adókedvezmények, támogatások visszaélésszerű igénybevétele; személyes adattal való visszaélés is. Legfrissebb példaként jogellenes adatkezelés miatt 2017 októberében 20-20 millió forint adatkezelési bírságot szabott ki a Magyarországi Szcientológiai Egyházra és az egyház központi szervezetére a Nemzeti Adatvédelmi és Információszabadság Hatóság. Szintén 2017-ben a Készenléti Rendőrség Nemzeti Nyomozó Iroda (KR NNI) személyes adattal visszaélés és más bűncselekmények gyanúja miatt folytat(ott) nyomozást ismeretlen tettes ellen, s ezen eljárás keretében október 17-én nagy médianyilvánosság mellett házkutatás is tartottak a Szcientológia Egyház budapesti központjában.

V. *A többségi társadalom jogi típusú normáit sértő vallási eredetű, az adott vallási közösségen belül érvényesülő szélsőség.* Magyarországon e körben említhető például az ún. „Átokkomandó” jelensége, melynek keretében az adott vallási közösséggel valamilyen formában szembekerülő (volt) tagot, delikvenst távollétében megátkozzák, illetve nevelő céllal később tettleg is bántalmazzák. Még szélsőségesebb – és több esetben halálhoz vezető – gyakorlat egyes személyek – tipikusan gyermekek és nők – fényezésre kényszerítése egyéb élelem biztosítása nélkül.²⁸

VI. *A többségi társadalom jogi típusú normáit sértő, nem feltétlenül vallási eredetű (azaz nem vallásspecifikus), az adott vallási közösségen belül jellemzően érvényesülő szélsőség.* Ezekben az esetekben a vallás általában csak ürügy, egyéni vagy csoport-érdekek, vezetői érdekek érvényesülnek, legalább részben vallási elvekre, szabályokra hivatkozással, gyakran érzelmi nyomásgyakorlással kiegészülve: pl. a tagokat a közösség javára lemondatták vagyonukról, a tagok magánéletébe nagy mélységben beavatkoznak stb. Utóbbi jelenségek jellegzetessége, hogy önmagában sem a tagi, sem pedig a vezetői magatartás nem jogellenes (hiszen bárkinek odaajándékozhatom a vagyonomat, bárkinek beleszólást engedhetek az életembe stb., s ugyanígy bárkit megkérhetek arra, hogy közös céljainkat vagyonával is támogassa...), sőt, az esetek egy részében kifejezetten önkéntes, személyes hiten és pozitív elkötelezettségen – azaz egy egészséges, autonóm személyiség akarátán – alapul a

²⁸ 2008-ban Budapesten egy felnőtt nő, 2013-ban pedig Agárdon egy másfél éves gyermek halt meg „fényezés” miatt.

döntés (beleegyezés). Ezekben az esetekben gyakran az a középponti kérdés, hogy az érzelmi nyomásgyakorlás, büntudat-keltés vagy éppen az esetleges megtévesztés mértéke, jellege alapján megvalósult-e kényszerítés, csalás stb. *sui generis* törvényi tényállása. Nem a véletlen műve, hogy ezek az esetek nem jutnak el a hatóságokig, hiszen az esetek döntő többségében az eljáró szervnek egy alakszerű eljárás keretében tudattartalmakat, szándékokat, motivációkat és vallási meggyőződéseket kellene érdemben vizsgálnia és jogilag minősítenie, a legtöbb esetben egyéb, kézzelfogható bizonyíték nélkül.

VII. *Teológiai szélsőség, az adott (világ)vallás többségi álláspontjával (vagy egyébként „bevett” álláspontjainak mindegyikével) szöges ellentétben álló tanítás, nézetrendszer – amely valamely, az adott vallás vagy a társadalom szempontjából egyébként lényeges kérdésben nyilatkozik meg.* Eme szélsőség a gyakorlatban összekapcsolódhat az I. pontban említettel is, ám egy extrém gyakorlat folytatói nincsenek feltétlenül tudatában magatartásuk pontos teológiai hátterének, illetve e pont nem a teológia nyomán kibomló gyakorlatra koncentrál, hanem arra a – valamilyen mértékben szakmai, illetve tudományos jelleget is öltő – vitára, amely valamely vallási tannal kapcsolatban alakul ki, s amelynek eredményeképpen valamely nézet „szélsőségesként” kerül be a „kánonba”.

Ha végigtekintünk ezen a hét ponton, azonnal látható, hogy nyílt jogalkotói és jogalkalmazói fellépésre általában csak a III. pont vonatkozásában kerül sor Magyarországon is, és a legtöbb demokratikus alapszerkezetű, jogállami típusú államalakulat esetében is. Noha a II. és IV. pontban írottak megvalósulása is indokolhatná a jogalkotói és jogalkalmazói fellépést, a gyakorlatban mégis azt látjuk, hogy – elsősorban politikai okokból – a direkt, közvetlen fellépés elmarad, vagy csak a helyzet eszkárlódása esetén következik be, egy gyakran belső ellentmondásokkal terhelt, *az események után kullogó* folyamat keretében. Az előbbire (II. pont) nézve lásd az egyházzá alakuló idősoththonok esetét, ahol az egyedi – alakszerű eljárást jelentő, s szükségképpen bizonyításba torkolló – ügyészégi fellépés elmaradt, s inkább új törvény született (!), elvileg mindenkire kiterjedő (jog)következményekkel. Az utóbbira (IV. pont) nézve lásd a burka-viseléssel kapcsolatos európai szabályozási példákat.

Az I. és a II. pont esetében – néhány esetben – csupán az ismeretlentől való félelemről van szó, s itt a legnagyobb a szerepe az oktatásnak, érzékenyítésnek stb.²⁹ *A mai magyar közoktatás még mindig többet foglalkozik a bauxit-bányászattal, mint*

²⁹ BEASLEY, Sandra: „Islam’s Silent Majority”. *The American Scholar*, LXXVII, 2008/2. 12.

az iszlám tanításaival, kulturális sajátosságaival, adott esetben szélsőséges irányzataival. Az oktatás területén rendkívüli hiányosságok, lemaradások tapasztalhatóak Magyarországon.

Az V. és VI. pontok vonatkozásában pedig azt láthatjuk, hogy ha léteznek is ilyen esetek, ezek tekintetében nagyon nagy a látencia, illetve a bizonyítás is rendkívüli nehézségekbe ütközik/ütközne, ezért az ilyen típusú eljárások általában el sem indulnak – a hatóságok kifejezetten „viszolyognak” az ilyen ügyektől. Eljárások csak azon rendkívül csekély számú ügyben indulnak, ahol az emberhalál vagy súlyos egészségkárosodás már bekövetkezett (pl. fényevők esete), vagy a visszaélés bizonyítása könnyen lehetséges, így pl. a közokirathamisítás jól dokumentált. A VII. pont szerinti szélsőség sem zárja ki a jogi implikációkat, amennyiben a teológiai álláspont önmagában is alkalmas jogellenesség kiváltására: pl. valamely kisebbséggel szembeni izgatást is megvalósít.

A fentiek azért is lényegesebbek, mert legalább részben magyarázatot adhatnak arra tényre, hogy a magyar „vallási szektor” méretéhez képest miért ilyen csekély a hatóságok elé kerülő és ténylegesen végig is vitt ügyek száma.

5. ÖSSZEFOGLALÁS

Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy a vallási „szektor” jellegzetességei azt eredményezik, hogy ma Magyarországon vallási szélsőség, mint hangsúlyos, *a jogalkalmazói gyakorlat alapján* tömegesnek vagy súlyosnak tűnő jelenség, nem vagy alig létezik. Ebben – feltételezve, hogy egyébként vannak, illetve lehetnek ilyen ügyek – a lelkiismereti és vallásszabadság *jogalkalmazó számára* bizonytalan határai, a politikai típusú félelmek, az ilyen típusú ügyekben a feljelentés elmaradása, az esetleges bizonyítás nehézsége (az idősothtonban a bentlakókat vallási irányultságukról kellett volna faggatni...) mind-mind szerepet játszanak – amellet természetesen, hogy az objektív társadalmi viszonyok is egy viszonylagos nyugalmat eredményeznek ezen a területen. Nyilván lényeges – politikai természetű – tény, hogy a vallási alapú terrorizmus még nincs jelen érdemben Magyarországon. E helyzet fenntartása a migráció és határvédelem kezelése, valamint a vallási és etnikai homogenitás megőrzésére törekvés egyéb módzatai révén kiemelt közpolitikai, sőt stratégiai cél a mai Magyarországon.

A hazai szakirodalmat vizsgálva is igaz, hogy a magyarországi „szélsőséges” jelenségek szinte kizárólag politikai szélsőséggként, döntően nemzeti radikális, illetve nemzetiszocialista típusú szervezetekkel, törekvésekkel összefüggésben,³⁰

³⁰ Lásd pl. Boross Zsigmond Attila: „Extrémizmus – terrorizmus, avagy a politikai szélsőség útja a terrorcselekményig Magyarországon”. *Terror&Elhárítás*, II, 2013/3. 1-19.

illetve a „hagyományos” szekta-kérdéssé³¹ szelődülve merültek fel egészen a közelmúltig. Sőt, a magyarországi jogtudományi, kriminológiai szakirodalomban a vallás és bűnözés kapcsolata inkább a vallás preventív, illetve pozitív irányban befolyásoló szerepe kapcsán jelenik meg,³² s nem a káros eredmények feldolgozása révén. A nemzetközi szakirodalomban igen erős vonulat a – különösen az iszlám radikalizmussal összefüggő – *nemzetközi hálózatokkal* kapcsolatos fejtegetéseké, s igen nagy teret kapnak az etnikai alapokon is nyugvó, s egyúttal igen gyakran vallási köntösbe öltöztetett szeparatista törekvések is.³³ Utóbbiak – hazai példák hiányában – a magyar szakirodalomban csupán marginálisan jelennek meg.

Jól látható egyébként, hogy a vallási típusú extrémizmus ritkán „jár egyedül” a világban: az esetek jelentős részében a vallási szélsőség táptalaja az egyéb „elhajlásoknak”, konfrontációknak, illetve maga is ráépül egyéb, létező társadalmi különbségekre, illetve egészségtelen jelenségekre.³⁴

³¹ A teljesség igénye nélkül, – ám érzékeltetve a téma sokszínűségét – lásd az utóbbi évtizedek magyar szakirodalmából pl. LUGOSI Győző: „Szekták, kultuszok, (már nem is annyira) új vallási mozgalmak...: Szcientológia és globalizáció”. *Eszmélet*, XXIX, 2017/2. 190–211.; KINDA István: „Hívők. Egyház és szekta hatása egy székely falu cigány lakosságára”. *Mediárium: Társadalom – Egyház – Kommunikáció*, II, 2008/3–4. 25.; TARSOLY Eszter: „A szcientológia keresztyén szemmel”. *Sárospataki füzetek*, XV, 2011/2. 135–146.; PAPP Ferenc: Igaz-e, hogy nem szekta a Hit Gyülekezete? *Távlatok: világnézet, lelkiség, kultúra*. VI, 1996/1. 470–476.; MEZEI Andrea: „Szekta és egyház a rendszerváltás után”. *Társadalmi Szemle*, II, 1994/3. 44–53.; SHELLY, Maynard: „Szélsőséges mozgalmak és az egyház Amerikában”. *Lelkipásztor: Evangélikus Lelkeszi Szakfolyóirat*, XLVIII, 1971/6. 358–360.

³² Lásd például Forray R. Katalin: „Fiatalkorú bűnözés és vallásosság. Vizsgálatok a bűnöző fiatalok vallásosságáról és a preventív vallási nevelés kilátásai”. *Educatio*, I, 1992/1. 158–159. E megközelítés nem hazai sajátosság, a nemzetközi szakirodalomban is hangsúlyos irányról van szó. A korábbi – gyakran idézett, jelentős – munkák közül lásd például LEHRER, Evelyn L. – CHISWICK, Carmel U.: „Religion as a Determinant of Marital Stability”. *Demography*, XXX, 1993/3. 385–440.; ELLISON, Christopher G.: Religious Involvement and Subjective Well-Being. *Journal of Health and Social Behavior*, XXXII, 1991/1. 80–99.; BOCK, E. Wilbur – COCHRAN, John K. – BEEGLY, Leonard: „Moral Messages: The Relative Influence of Denomination on the Religiosity-Alcohol Relationship”. *Sociological Quarterly*, XXVIII, 1987/1. 89–103.; STARK, Rodney – BAINBRIDGE, William S.: „Towards a Theory of Religion: Religious Commitment”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, XIX, 1980/1. 114–128.

³³ Utóbbiakra nézve lásd OMELICHEVA, Mariya Y.: „The Ethnic Dimension of Religious Extremism and Terrorism in Central Asia”. *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, XXX, 2010/2. 167–186.; RABASA, Angel – Haseman, John: *The Military and Democracy in Indonesia: Challenges, Politics, and Power*. Jakarta, RAND Corporation, 2002.

³⁴ PIOTROWSKI, Suzanne J. – INGRAMS, Alex: Linking Corruption with Institutional Failure, Terrorism, and Religious Extremism. *Public Administration Review*, LXXVI, 2016/2. 360–363.

THE GREAT AWAKENING AND THE AMERICAN REVOLUTION

GABOR J. LANYI

I. INTRODUCTION

In the autumn of 1775 Benedict Arnold assembled troops from Massachusetts, Connecticut, and Rhode Island to capture Quebec and to gain French Canadian support for the War of Independence. Before the gathered army embarked from Newburyport, Massachusetts, on September 19, their young chaplain, Samuel Spring, preached a rousing sermon to the recruits. Newburyport was that place where, exhausted by his constant revival tours in America, George Withfield, one of the most significant figures of the Great Awakening, died and was buried in 1770. After the chaplain finished his sermon, he performed a ritual that he never could forget. Along with some of the officers, he descended to Whitefield's tomb. Then they took the lid of the tomb, removed the deceased preacher's collar and wristbands, cut them in small pieces, and distributed them among the officers. The "talismans" did not prove efficient: the colonial forces suffered a disastrous defeat at Quebec and after five years Benedict Arnold betrayed the cause of independence for £6,315 and a brigadier's commission in the British Army.¹

Although the above mentioned story represents an intriguing connection between the two most significant events of American history during the 1700s, there are not only scattered incidents that link the Great Awakening and the Revolution. Many scholars have seen more substantial connections,² however, the evaluation of the Great Awakening's influence on the American Revolution shifts between extremes. On the one side, there is Alan Heimert's *Religion and the American Mind from the Great Awakening to the Revolution* from 1966, and those scholars who echo his opinion, such as McLoughlin who states: „As I see it, the Great Awakening /.../ was really the beginning of America's identity as a nation – the starting point of

¹ HEIMERT, Alan: *Religion and the American Mind from the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, 483.

² NOLL, Mark A.–HATCH, Nathan O.–MARSDEN, George M.: *The Search for Christian America*, Colorado Springs, Helmers & Howard, 1989, 49.

Revolution.”³ On the other side, there are scholars who do not want to exaggerate, or even deny, the relationship between the two movements, such as Jon Butler who contends: “the link between the revivals and the American revolution is virtually nonexistent.”⁴

The goal of this paper is not to resolve this almost 40-year-long debate, but to present examples of the impact, that the Great Awakening had on the American society, and how it prepared the way for the American Revolution.

Firstly, two extreme viewpoints of the relationship between the Awakening and the Revolution will be discussed, then the Great Awakening’s primarily role in the forming of American identity will be presented. After the revival’s contribution to the transformation of the social understanding of the eighteenth-century America will be discussed, the revivalist millennialism’s effect on the revolutionary mind will be examined.

II. THE GREAT AWAKENING AND THE REVOLUTION AS A DEBATED ISSUE

The relationship of the Great Awakening to the American Revolution has always been problematic and therefore is a widely debated question. As Nathan O. Hatch adds: “no single issue in all American history has attracted more talent than that of linking the Great Awakening and the Revolution.”⁵ The core of the debate is that every scholar, who turns to the two most significant events of the 18th century American History, senses that there should be a relationship between them, but it is not at all clear what it is or what it ought to be.

One of the boldest efforts to link religion, including the Great Awakening, and the Revolution was that of Alan Heimert in 1966.⁶ Heimert attempted to follow out the lines of the relationship’s development in a systematic way. In order to do this he has read virtually everything published by clergymen during the examined period – and “read with the hope of determining not merely what was said but

³ McLOUGHLIN, William G: “The Role of Religion in the Revolution”. in Stephen G. Kurtz–James H. Hutson (ed.): *Essays on the American Revolution*, Williamsburg–Chapel Hill–New York, Institute of Early American History and Culture–The University of North Carolina Press–W.W. Norton & Company, 1973, 198.

⁴ BUTLER, Jon: “Enthusiasm Described and Decried: The Great Awakening as Interpretive Fiction”. *Journal of American History*, LXIX, 1982/September. 324.

⁵ HATCH, Nathan O.: *The Democratization of American Christianity*, New Haven & London, Yale University Press, 1989, 221.

⁶ HEIMERT, Alan: *Religion and the American Mind from the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1966.

what was *meant*.⁷ His method – reading beyond the lines – and what he found generated many critiques, such as that of Edmund S. Morgan: The world “he finds beyond the lines is so far beyond, so wrenched from context, and so at odds with empirical evidence, that his world, to this reviewer at least, partakes more of fantasy than history.”⁸

The world that Heimert found was a world divided between the elitist, legal-minded “liberals” and the populist, emotion-laden evangelicals. The liberals included all opponents of the Great Awakening, such as Old Light Congregationalists, Old Side Presbyterians, and almost all Anglicans. Opposed to them stood the promoters and contributors of the Great Awakening. Identified by Heimert as Calvinists, evangelicals, or dissenters, the New Light and New Divinity Congregationalists, the friends and followers of Jonathan Edwards, the New Side Presbyterians, and Baptists belonged to this second group. Though the rational liberals were reluctant to participate in the Revolution, in Heimert’s view, this second group became the real force behind the revolutionary changes: “they provided Americans with a radical, even democratic, social and political ideology – one that resembled more the communalism of Rousseau than it did the individualism of Locke.”⁹

Heimert’s radical division between the reluctant “liberals” and the evangelicals, as the protagonists of the Revolution, generated a lot of criticism. Indeed, this separation seems to be too simple, too detached from the complicated world of real people and contradicts the easily verifiable fact that most of the political and intellectual leaders of the Revolution were rational liberals who did not cultivate close contact with the Great Awakening.

Although, they cannot on any account be considered as atheists or deists, most of the Founding Fathers were not very enthusiastic about religion, and certainly not about the religious enthusiasm of the revivals. For example, Benjamin Franklin was “intimately acquainted” with George Whitefield, whose tracts, sermons and journals were printed by him, and yet, he still remained restrained toward the enthusiastic revivalist movement. As he summarized his relationship with George Whitefield: “He [George Whitefield] used, indeed, sometimes to pray for my conversion but never had the satisfaction of believing that his prayers were heard. Ours was a mere

⁷ HEIMERT: *ibid.* 11.

⁸ MORGAN, Edmund S.: “Review of Religion and the American Mind from the Great Awakening to the Revolution by Alan Heimert”. *William and Mary Quarterly*, XXIV, 1967. 459.

⁹ WOOD, Gordon S.: “Religion and the American Revolution”, in Harry S. Stout – D. G. Hart (ed.): *New Directions in American Religious History*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1997, 177.

civil friendship, sincere on both sides, and lasted to his death.”¹⁰ George Washington was a frequent churchgoer, owning a pew, but his voluminous papers included no mention of Jesus Christ and he scarcely ever referred to God as anything but “the Great disposer of events,” “the Great Author of every public and private good,” or the “benign Parent of the Human Race;” and even John Adams, who considered himself a sturdy Puritan, thought that the argument for Christ’s divinity was an “awful blasphemy” in the Age of Enlightenment.¹¹ Many of the revolutionary leaders, such as Thomas Jefferson, viewed passionate Christianity as the enemy of that which they valued – the dispassionate inquiry of reason into the workings of nature – and considered religious enthusiasm a kind of madness.¹² But despite of all their rationalism and liberalism they were anything but reluctant supporters of the revolutionary cause, as Heimert states.

On the other hand, those who were involved in the Great Awakening were not always ardent supporters of the Revolution. Consider for example, Joseph Bellamy, one of Jonathan Edwards’s closest friends, who, during the War of Independence, was a minister in Litchfield County, Connecticut. Although Bellamy effectively helped those who fought in the War and was generally sympathetic with the cause, he also continued to insist that the most important thing, regardless of how the course of political and military events went, was the salvation of the individual. “My desire and prayer to God is, that my son Jonathan may be saved. And then, whatever happens to America or to you, this year or next, you will be happy forever.”¹³ No doubt Bellamy was a patriot, but for him the most important goal still remained in the awakening of the souls, even during the political and wartime turmoil.

Samuel Hopkins was another close friend of Edwards and one of the promoters of the Great Awakening. Although he supported the revolutionary cause more energetically than Bellamy, he also strongly criticized different aspects of the Revolution on the basis of his awakened faith. The practice of slavery made him especially anxious. “Behold the *sons of liberty*, oppressing and tyrannizing over many thousands of poor blacks, who have as good a claim to liberty as themselves.”¹⁴ This kind of critical patriotism was unusual during the struggle for Independence,

¹⁰ NOLL, M. A.–HATCH, N. O.–MARSDEN, G. M.–WELLS, D. F.–WOODBIDGE, J. D. (ed.): *Eerdmans’ Handbook to Christianity in America*, Grand Rapids, William C. Eerdmans, 1983, 111.

¹¹ WITHAM, Larry: *A City Upon a Hill – How Sermons Changed the Course of American History*, New York, HarperOne, 2007, 75.

¹² WOOD: *ibid.* 174.

¹³ NOLL (1989): 57.

¹⁴ HOPKINS, Samuel: *A Dialogue, Concerning the Slavery of the Africans*, Norwich, Judah P. Spooner, 1776, 30., quoted in NOLL, Mark A.: “From the Great Awakening to the War of Independence: Christian Values in the American Revolution”. *Christian Scholar’s Review*, XII, 1983/February. 106.

although there were other followers of Edwards and the legacy of the Awakening, such as Jacob Green in New Jersey, Levi Hart in Connecticut or the Baptist Isaac Backus, who continued to be much more interested in the salvation of souls than in the defense of the colonies' threatened rights. However, they were sympathetic to the cause of national liberty, and they did not let the revolutionary patriotism overwhelm their Christian commitment.¹⁵

In addition, there were many leading Old Light ministers, who, in Heimert's view, were supposed to be reluctant to the independence movement, but on the contrary were also sympathetic with the revolutionary efforts. Examples of these ministers are Jonathan Mayhew, who wrote opposing "unlimited submission" to British imperialism as soon as 1750, and Charles Chauncy who was troubled about the Stamp Act and encouraged support for the "sons of liberty."¹⁶

These examples show that the real situation was much too complicated to divide the society of the era into only two sharply distinguished camps: the reluctant liberals and the revolutionary evangelicals.

As opposed to those scholars, who – such as Heimert and his followers – suggest a direct and casual link between the Great Awakening and the Revolution, Jon Butler denies any straightforward connection between the two, and even doubts that there was such a phenomenon as the "Great Awakening," which he refers to as an "interpretive fiction."

Butler argues that the contemporaries never referred to the eighteenth-century colonial religious revivals by labeling them "The Great Awakening."¹⁷ When Jonathan Edwards described the 1734-1735 Northampton revivals in his *Faithful Narrative of the Surprising Work of God*, he used the "great awakening" expression, but he used it alternately with other phrases, such as "general awakening," "great alteration," and "flourishing of religion." Not even Jonathan Edwards, who is frequently called as the Theologian of the Great Awakening, used this term to evaluate the religious revivals of his day. The collective name of the variegated religious revivals of the mid-1700s owes its origins to the nineteenth-century historian Joseph Tracy, who gave it as a title to his 1842 book, *The Great Awakening*. Nevertheless, "not until the last half of the nineteenth century did 'the Great Awakening' become a familiar feature of the American historical landscape."¹⁸

What Butler emphasizes with the relatively late appearing and proliferation of the term "Great Awakening" is that the contemporaries did not consider the

¹⁵ NOLL (1989): 58.

¹⁶ MCKENNA, George: *The Puritan Origins of American Patriotism*, New Haven & London, Yale University Press, 2007, 64; 383.

¹⁷ BUTLER: *ibid.* 307.

¹⁸ BUTLER: *ibid.* 308.

revivals of their day as a homogeneous and coherent movement. In his view, the phenomenon of the Great Awakening is nothing else than an “interpretive fiction,” the product of later ages, which magnified the importance of a “short lived Calvinist revival in New England during the early 1740s.”¹⁹ In his view, “The label ‘the Great Awakening’ distorts the extent, nature, and cohesion of the revivals that did exist in the eighteenth-century colonies, encourages unwarranted claims for their effects on colonial society, and exaggerates their influence on the coming character of the American Revolution.”²⁰

Instead of one, “Great,” homogeneous event, Butler emphasizes the heterogeneity and variegation of the mid-1700s revivals, which appeared among members of different denominations, emerged from different theological backgrounds, and were driven by a variety of local leaders. Moreover, these local and fragmented “awakenings” were less antiauthoritarian and less democratic than it was thought and were not easily related to the Revolution.²¹

Butler’s “iconoclastic” counterargument seems to be too strong, but his observation is important for the right evaluation of the Great Awakening’s relationship to the Revolution. Not in any case should it be thought that the Great Awakening *caused* the Revolution, as if Jonathan Edwards had written the Declaration of Independence or as if the Jeffersonian and Jacksonian democracy could have been derived from the “The Life and Diary of David Brainerd.” But it seems obvious that in one way or another, the Great Awakening helped to prepare the American society and culture for the Revolution. However, this revivalist contribution was of course not direct or intentional. As was shown by the example of Jonathan Edwards’ close friends, the primary goal of the Awakening and its promoters was to encourage conversions, not to involve politics. They were not trying to change the political order deliberately, to provoke rebellion or to create a radical ideology; they were simply trying to save souls. Nonetheless, there is little doubt that they contributed to those new social and cultural circumstances out of which the Revolution arose.²²

In the following part of this essay, some of those phenomena through which the Awakening transformed the American identity, society, politics and culture will be discussed.

¹⁹ BUTLER: *ibid.* 309.

²⁰ BUTLER: *ibid.* 308.

²¹ WOOD: *ibid.* 180.

²² WOOD: *ibid.* 181.

III. THE GREAT AWAKENING AS AN INTERCOLONIAL EVENT

“The religious turmoil ... was in fact ‘great and general,’ ... it knew no boundaries, social or geographical, ... it was both urban and rural, and ... it reached both lower and upper classes.”²³

Edwin Scott Gaustad’s statement is representative of those scholars who recognize the “greatness” of the 1730s-40s religious revivals in that they touched so many regions, as well as so many aspects of the colonial life.²⁴ Although the reputation of Jonathan Edwards and the almost ceaseless preaching tours of George Whitefield made New England the “theological nerve center” of the revivals, it cannot be considered only a northeastern affair; the middle and southern colonies were also affected. There were more than two dozen revivals in New Jersey, Pennsylvania, Delaware, and in New York, between 1739 and 1745.²⁵ While not in such great measure as in the North, revivals were present in Maryland, Georgia, North and South Carolina as well.²⁶

The religious revivals extended beyond denominational and even ethnic borders. In Massachusetts, Connecticut and Rhode Island most of the revivals happened among Congregationalists, largely Presbyterian and Scottish, with some German and Dutch participation. In later years there were Baptists and Methodists among the participants, and while some were strict Calvinists, others (Methodist in particular) tended toward Arminianism.²⁷

This series of revivals animated large numbers of people who believed them to be the work of God, because they experienced the same spiritual change and claimed that their lives had been changed because of them. Therefore, these revivals were the *first common experience* that the colonies scattered up and down the Eastern Coast of North America ever had.²⁸ The religious inflammation that spread through all of the colonies resulted in “America’s first truly national event”, which bound together many diverse interests among the thirteen colonies and provided a thread of unity that ran throughout the group.²⁹ The phenomenon of the Awakening was a highly debated issue from Maine to Georgia. New social links were established by it: the clergy and laypeople began to correspond with each other to encourage

²³ NOLL, M. A.—HATCH, N. O.—MARSDEN, G. M.—WELLS, D. F.—WOODBIDGE, J. D. (ed.): *Eerdmans’ Handbook to Christianity in America*, Grand Rapids, William C. Eerdmans, 1983, 101.

²⁴ NOLL (1989): 50.

²⁵ MCKENNA: *ibid.* 54.

²⁶ BUTLER: *ibid.* 310.

²⁷ MCKENNA: *ibid.* 54.

²⁸ MCKENNA: *ibid.* 54.

²⁹ NOLL (1989): 54.

local revivals, or quite the contrary, to warn against its excesses. Such was George Whitefield, who crossed colonial boundaries on his preaching tours as if they were not there; similarly, the common experience of the Awakening diminished the colonial, social and even ethnic boundaries and connected not only those who actively participated in the religious renewal but even those who just discussed the issue or opposed it.

Some historians have gone so far as to argue that it was the first movement that gave the colonies any sense of *common identity*. For instance, William C. McLoughlin states, “the Great Awakening /.../ was really the beginning of America’s identity as a nation”³⁰, and Clarence C. Goen contends that the Great Awakening “made these scattered Britishers and Europeans in North America aware, for the first time, that they were not just Georgians and Carolinians and Virginians and New Yorkers but that they were *Americans*, and that they were bound together with common experiences, common concerns, common problems, common solutions to those problems. They were beginning to be molded into a common character and to discover a common purpose and a common identity.”³¹

The Great Awakening provided the first feeling of togetherness to the inhabitants of the colonies, because a palpable sense of brotherhood ran through the revivals.³² As Heimert observes, “Not liberty, not even equality was, as it turned out, the essence of Awakening, but fraternity. In the course of the eighteenth century many Calvinists were to be shocked as they saw the single end toward which all strains of Providence and grace tended. But the spirit aroused in 1740 proved to be that of American nationalism.”³³

Moreover, as *Americans* began to regard themselves more distinctly as a coherent nation, they naturally became more suspicious of churches which retained secure ties with Europe, especially of the Church of England. The suspicion was nurtured both by the Anglican officials’ relative indifference to the spread of the Great Awakening and the Church of England’s close ties with crown officials. Later, when tempers between the colonists and the British began to flare, the religious mistrust intermingled with the political and became one more reason for distrusting the British in general.³⁴

But the Great Awakening not only ignored the regional boundaries of the thirteen colonies, provided a common experience, and formed common identity, but it also

³⁰ MCLOUGHLIN: *ibid.* 198.

³¹ GOEN, Clarence C.: “The American Revolution as a Religious Revival”. *American Baptist Quarterly*, X, 1991/December. 319.

³² MCKENNA: *ibid.* 65.

³³ HEIMERT: *ibid.* 94.

³⁴ NOLL (1989): 54.

transgressed the social boundaries of the period as well. As Mark A. Noll observes: "The Great Awakening had cut through colonial society like a two-edged sword."³⁵ This topic will be explained in the next chapter.

IV. THE GREAT AWAKENING AS A CATALYST OF SOCIOLOGICAL CHANGES

In many scholars' opinion, the revivals had a distinctive role in the profound transformation of the social understanding of the eighteenth-century America. Within the colonies, the century began with local communities organized around their churches, with the pastors in control of doctrine and ecclesiastical forms. These were communities based upon deference, order, and established forms of public communication.³⁶ Most individuals gladly yielded their judgment and conscience to the superior claims and knowledge of the ruling elite in church and state, who derived their authority from God. The king, who ruled by *Dei gratia*, the governors, and, in the narrowest local communities, the pastors interpreted the will of God, and deference was their due.³⁷ Despite substantial differences between northern Puritanism and southern Anglicanism, all churchmen believed traditionally with Samuel Willard that God did "Ordain Orders of Superiority and Inferiority among men."³⁸ Common people were supposed to know their place within this social framework, and they generally did. "This hierarchical world-view presupposed a society of face-to-face personal relationships in which people identified themselves with reference to those around them and acted according to their rank in the community. Forms of attire, the 'seating' of public meetings, and patterns of speech were among the more conspicuous indications of a pervasive social stratification that separated the leaders from the rank and file."³⁹

Into this social establishment the Great Awakening brought revolutionary novelties. The message that the revivalist announced was familiar to colonial ears. The needs for personal repentance and conversion have been often proclaimed, especially in New England congregations, which were rooted in Puritanism. The sensational novelty was the revolutionary way in which this familiar message was proclaimed. The stimulating manner of its presentation and the open-air setting of its address was a never before seen innovation in the New World. Itinerant preachers

³⁵ NOLL (1989): 59.

³⁶ McKENNA: *ibid.* 63.

³⁷ McLoughlin: *ibid.* 200.

³⁸ Quoted in *Eerdmans' Handbook to Christianity in America*, 128.

³⁹ Stout, Harry S.: "Religion, Communications, and the Ideological Origins of the American Revolution". *William and Mary Quarterly*, XXXIV, 1977/October. 525.

put on public performances before large crowds, who were present without the direction or even the approval of local pastors, the representatives of local authority. It was a new style, a new “rhetoric of persuasion,” of which characteristics were cleric itinerancy, new approach to leadership, and lay participation in former exclusively clerical responsibilities.⁴⁰

In the established setting of colonial religious affairs inflexible rules governed who could speak in public settings, where, when, and to what extent. The speaker and audience were steadily reminded of their proper position in the community and no public gatherings took place outside of traditional associations based upon social rank. In this hierarchical world rules of public speech were rigidly circumscribed and limited to an elite, college educated “speaking aristocracy.” The public address remained the solitary privilege of the established, tax-supported clergymen, who would tolerate no interference from lower rank people.⁴¹ The suppression of those commoners, who wanted to participate in this privilege, went back to old traditions, which can best be characterized by the banishment of Anne Hutchinson and Roger Williams in Massachusetts Bay.

The itinerant preachers of the Great Awakening stirred up these traditional conceptions. Their wandering way of life troubled those settled pastors who thought that the right ministry must be accompanied with the authoritarian control of a congregation, expressing the insistence on those hierarchical principles upon which both family and social order rested. As Increase Mather added: “To say that a Wandering Levite who has no flock is a Pastor, is as good sense as to say, that he that has no children is a Father.”⁴²

As opposed to many settled ministers of the period, the itinerant preachers preferred the extemporaneous sermons, rather than reading a written, scholarly essay from the pulpit. Simple, everyday language was used during the meetings, which made it possible for the cleric promoters of the Awakening to encourage ordinary laypeople to deliver similarly extemporaneous sermons.

For the revivalist the right to perform Christian ministries, as well as to make a public address, was not dispensed by privileges, appropriate social status or education. Anyone could be a potential speaker by the empowering of the Holy Spirit. Charles Chauncy, one of the greatest opponents of the Great Awakening, described the “lay exhorters” saying, “They are chiefly indeed, young persons, sometimes lads, or rather boys; nay, women and girls, yea, Negroes, have taken upon them to do the business of preachers.”⁴³ Youth, women, and even blacks could practice such privileges, as the right of delivering a public address, which formerly

⁴⁰ Ibid. 526.

⁴¹ *Eerdmans' Handbook to Christianity in America*, 128.

⁴² Quoted in STOUT: *ibid.* 526.

⁴³ *Eerdmans' Handbook to Christianity in America*, 121.

was strictly restricted to the “betters” of the society. However, the revivalists were not primarily concerned about the rights of laypeople, but their concern to promote the glory of God, by opening the gates of public address for every awakened, also promoted the democratization of America.

Additionally, anybody’s right to serve as a minister could be questioned, if he proved to be unconverted. Gilbert Tennent’s 1741 sermon, “The Danger of an Unconverted Ministry,” exemplifies well this strict opinion, which designates these unconverted pastors as the “Servants of Satan,” in whom the “Satan himself is transformed into an Angel of Light,” and whose ministry is not only uncomfortable, but “dangerous, both in respect of the Doctrines and Practice of Piety.”⁴⁴ The ministers who did not show “the plain Evidences of experimental Religion” signified a tremendous peril for their flock by endangering their salvation.⁴⁵

By the questioning of the credibility of pastoral authority, which resulted in the shattering of communal churches and cut people loose from ancient religious bonds, “the Great Awakening represented a massive defiance of traditional authority ... And thus, the Awakening’s religious challenge to established authority inevitably but indirectly prepared many Americans for the subsequent political challenge that would become the American Revolution.”⁴⁶ In addition, the fact that revivalists were able to challenge traditional authority was in itself a demonstration that in the name of a so-called just cause traditional authority could be directly attacked.⁴⁷ It was a lesson that would not be forgotten.

The Great Awakening set the stage for the Revolution in regard of the literary and oratory expression as well, since it introduced such terms into the public discussion like “liberty,” “virtue” and “tyranny.” Originally these terms carried explicitly religious meanings, but the introduction of these terms into the public discussion, and the fact that they were great motivators for action, left a lasting legacy. During the Revolution it was far easier to make effective use of the capital that these terms had acquired in the Great Awakening.⁴⁸ The oratory style of the itinerant preachers prepared the audiences and readers for the fiery language of Thomas Paine’s pamphlets or the “hypnotic orations” of Patrick Henry’s “Give me Liberty, or give me Death!”⁴⁹ The most influential orators of the American

⁴⁴ TENNENT, Gilbert: “The Danger of an Unconverted Ministry”. in Alan Heimert–Perry Miller (eds.): *The Great Awakening: Documents Illustrating the Crisis and its Consequences*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1967, 77; 82; 93.

⁴⁵ Ibid., 85.

⁴⁶ WOOD: *ibid.* 182.

⁴⁷ BRAUER, Jerald C.: “Puritanism, Revivalism, and the Revolution”. in Jerald C. Brauer (ed.): *Religion and the American Revolution*, Philadelphia, Fortress Press, 1976, 25.

⁴⁸ NOLL (1989): 55.

⁴⁹ STOUT: *ibid.* 536.

Revolution used the same tactic as the revivalist: they tried to appeal to the emotions. As Thomas Jefferson remembers to Patrick Henry's "Give me Liberty, or give me Death!" speech addressed to the Virginia House of Burgesses on March 23, 1775: "Although it was difficult, when [Patrick Henry] had spoken, to tell what he had said, yet, while speaking, it always seemed directly to the point. When he had spoken in opposition to my opinion, had produced a great effect, and I myself had been highly delighted and moved, I have asked myself, when he ceased, 'What the devil has he said?' and could never answer the inquiry."⁵⁰ The emphasis on motivation often exceeded the quality of content in order to promote the crucial decision of the auditors, whether in religious or political matters.

Moreover, the assembled crowds, to whom the awakening speeches were addressed, were not only passive recipients of the evangelical message as it was expected from the common, pew-owning churchgoers. On the contrary, a kind of dialogue formed between the deliverer of public address and the audience. The people responded to the itinerant preacher's everyday-language sermons with shouts and ejaculations. The spontaneous, Spirit-moved "testimonies" and gestures put aside all formal, scripted exchanges between speakers and audiences and brought the common people to the discovery that they could be more than passive spectators; they could be active participants in the events.⁵¹ They began to feel that together they were able to form the events and even that they could confront existing institutional arrangements and there was nothing the authorities could do to stop them. It was a realization that later could easily cross from the religious sphere to the political and could prepare the way to the crowd's active political opining and role in public.

V. THE GREAT AWAKENING AS THE FORERUNNER OF THE CHRISTIAN MILLENNIUM

One more contribution, with which the Great Awakening promoted the ideological preparation for the revolution, came from the revivalist identification of the present events with eschatological proceedings, which later led to similar estimation in case of the Revolution as well.

Millennialism is usually classified into two different categories, namely the Post- and Pre-millennialism. Roughly speaking, the seventeenth century Puritans were preoccupied with the Pre-millennialism.⁵² According to this eschatological

⁵⁰ Quoted in COHEN, Charles: "The 'Liberty or Death' Speech: A Note on Religion and Revolutionary Rhetoric". *William and Mary Quarterly*, XXXVIII, 1981/October. 702-717.

⁵¹ McKENNA: *ibid.* 65.

⁵² ONISHI, Naoki: "American Conceptualization of Time and Jonathan Edwards' Post-Millennialism Reconsidered". *The Japanese Journal of American Studies*, XV, 2004. 26.

idea, after a series of cataclysm, such as wars, plagues, and earthquakes, the Second Coming of Jesus Christ will occur, who destroys the Antichrist and render the final judgment of humanity. However, in Pre-millennialism the Second Coming will be followed by the thousand-year age of glory, this perception of the end of the world posits a sudden, dramatic conclusion of the human history.

By the time of the Second Great Awakening, the first three decades of the nineteenth century, the American millennialism transformed. Differing from the pessimism and the horrifying image of the abrupt end of the world, the Post-millennialism envisaged the thousand-year age of peace and moral progress on the earth, before Jesus Christ's Second Coming, the Last Judgment and the end of the temporal world will occur.

The American millennialism's transformation from a pessimistic, horrifying perception to an optimistic, animating one, was promoted mainly by the New Divinity, the followers of Jonathan Edwards and the Great Awakening. Jonathan Edwards adopted Post-millennialism and considered the revivals as the signs of the new age's manifestation in the temporal world. After "many sore conflicts and terrible confusions, and many changes, revivings and intermissions, and returns of dark clouds, and threatening appearance," Edwards predicted, that "Christ's kingdom shall be everywhere established and settled in peace, which will be the lengthening of the Millennium or day of the Church's peace, rejoicing and triumph on earth."⁵³ Edwards, in his *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England* in 1742, even assumed that the millennial Kingdom of Christ itself will center in America, more specifically in New England. "And if we may suppose that this glorious work of God shall begin in any part of America, I think, if we consider the circumstances of the settlement of New England, it must needs appear the most likely of all American colonies, to be the place whence this work shall principally take its rise. And if these things are so, it gives us more abundant reasons to hope that what is now seen in America, and especially in New England, may prove the dawn of that glorious day."⁵⁴

After the revival fires cooled and life returned to conditions that had prevailed before 1740, Edwards became disillusioned about the success of the revivals in New England. Though, he never ceased to believe that providential events were occurring in his time and that America was the land set aside for final drama.⁵⁵

⁵³ Jonathan Edward's letter to William McCulloch on March 5, 1744. Quoted in ONISHI: *ibid.* 31.

⁵⁴ EDWARDS, Jonathan: "Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England (1742)". in C. C. Goen (ed.): *Works of Jonathan Edwards: The Great Awakening 4*, New Haven, Yale University Press, 1972, 358.

⁵⁵ MCKENNA: *ibid.* 67.

When the religious vivification calmed down and did not seem to bring the “dawn of that glorious day,” proponents of the Awakening wondered whether their eschatological hopes had been justified. Because they were accustomed to reading the signs of times in connection with the revival, now thought they could do it in the political sphere. The French and Indian War offered many occasion to revive the fading millennial dreams.⁵⁶

The war for commercial and colonial supremacy between the Protestant England and the Catholic French got an eschatological accent and was interpreted as the Last Day fight of the Protestantism against the Antichrist. The defeat of the popish, tyrannical France was seen as the next step for the coming of the millennial Kingdom. The application of eschatological thinking for the sake of the fight against the French got into new shape during the Revolution.

However, in its first phase the French and Indian War brought closer the colonists to the British than ever, in the end it resulted in the bitterest recriminations and an irreparable breach.⁵⁷ In the changed political situation, the identification of the Catholic French tyranny was revised and the colonist came to think that the Antichrist was the tyranny itself, which was embodied by the King and the Parliament, which violated the American colonies’ liberty. In theory, the real foe still remained the “popery,” “the greatest enemy, and the greatest corrupter of christianity” but in practice Catholic tyranny was interestingly intermingled with the “corrupt system of tyranny and oppression, that has of late been fabricated and adopted by the ministry and parliament of Great-Britain, which appears so favourable to popery and Roman catholic interest.”⁵⁸ The above mentioned lines came from Samuel Sherwood’s sermon on Revelation 13. This sermon, “The Church’s Flight into the Wilderness,” states that the British oppression of the colonies’ is the work of the Antichrist and the seven-headed beast of the revelation is nothing else than the corrupt system and tyranny of the Parliament.

Sherwood’s sermon exemplifies well that by the time of the Revolution, the merely spiritual millennialism of Jonathan Edwards and his followers became a religiously sanctioned political device, by which help, the struggle against the British Crown could be interpreted as a holy war for God against the Antichrist.⁵⁹

In this paper some examples were shown, how the Great Awakening helped to prepare the American society and culture for the Revolution. As the religious revivals ignoring the colonial borders spread throughout the colonies provided the

⁵⁶ NOLL (1989): 61.

⁵⁷ MCKENNA: *ibid.* 65.

⁵⁸ SHERWOOD, Samuel: “The Church’s Flight into the Wilderness”. in Ellis Sandoz (ed.): *Political Sermons of the American Founding Era, 1730-1805*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998, 499; 502.

⁵⁹ NOLL (1989): 62.

feeling of togetherness to the colonists. The participating in the revivals became the first common experience of the inhabitants of the colonies and gave them a sense of common identity, which can be seen as one of the first steps on the way of becoming a nation.

The Great Awakening challenged and questioned the inherited forms of community and authority. This primarily religious challenge to established authority indirectly prepared many Americans for the following political challenge that would become the Revolution. Moreover, the revivalist confrontation served as a demonstration for that in the name of the just-cause traditional authority can be attacked.

The Great Awakening redefined the social context in which the public address took place. Encouraging laypeople to deliver public speeches the revivalist movement debated the exclusive rights of the "speaking aristocracy," by which promoted the democratization of the American society. The itinerant preacher's preference for extemporaneous, everyday language, prepared the audience for similar oratory of the Revolution

Finally, the revivalist emphasis on the impending millennium contributed to the misplaced millennialist rhetoric of the pulpit of Revolution.

FORRÁS

NAKKĪRAR: TIRUMURUKĀRRUPPAṬAI, ÚTBAIGAZÍTÁS MURUKAṆ URUNKHOZ

Fordította, a bevezetőt és a jegyzeteket írta:

FERENCZI ROLAND

A tamil irodalom történetében a 317 soros Tirumurukārruppaṭai, avagy *Útbaigazítás MurukaṆ Urunkhoz*, a legkorábbi vallásos költemény, amely nem csak a korai tamil irodalom páratlan alkotása, de mind a mai napig népszerű a dél-indiai hinduk körében. Két irodalomtörténeti kor határát jelképezi, ugyanis egyszerre része az ókori *caṅkam* irodalomnak, ugyanakkor már része a középkori vallásos *bhakti* irodalom kánonjának is. Műfaját tekintve nem csupán himnusz, de ún. „útbaigazító költemény” is (*ārruppaṭai*), melyben a költő Nakkīrar instrukciókat ad hallgatósága, olvasói számára, miként juthatnak az istenség közelébe, hol találják szent templomait és hogyan nyerhetik el kegyét és mesés ajándékait.

A mű központi alakja egy pre-árja tamil istenség, MurukaṆ, aki már az észak-indiai eredetű védikus-*brāhmanikus* vallás dél-indiai megjelenése előtt is a tamil pantheon egyik alakja, ha nem a legfontosabb istensége volt. MurukaṆ Korraivai hadistennő fia. Más, korai *caṅkam* szövegekből atyjáról nem értesülünk. MurukaṆ eleinte a hegyvidékekkel és a hegyi emberekkel állt közeli kapcsolatban, örködött a vadászatok felett, ugyanakkor ő volt a legfőbb vadász és harcos, a legfőbb szerető, aki megszállja a szép lányokat.¹ Ellensége Cūr, vagy CūraṆ, aki rosszindulatú démonként a hegyoldalakat járva csábította el az arra tévedő hegyi leányokat. MurukaṆ alakja már az ótamil *caṅkam* irodalomban is több helyütt felbukkan. A *Puraṇāṇūru* 23. verse és az *Akanāṇūru* 59. verse a „Cūr démont megölő MurukaṆ”-ról, az *Akanāṇūru* 22. verse hatalmas kezeiről szól, amelyek eltörlik a föld színéről a neki be nem hódolókat, a *Patirruppattu* 11. 6. MurukaṆ-ról, mint szörnyű haragú, győzedelmes hősről beszél. Ugyanitt a 118. vers az erős kutyákkal érkező Murukuról szól, akit a 158. versben kutyái, mint tigrisek csoportja követnek. A *Puraṇāṇūru* 56. verse

¹ CLOTHEY, F. W. – RAMANUJAN A. K.: *The Many Faces of MurukaṆ: The History and Meaning of a South Indian God*. The Hague – New York, 1978, 26.

a páva-zászlójú, páva hátán utazó, legyőzhetetlen, fényesen izzó² Ceyyōn-t említi. Más versekből tudjuk, hogy Murukaṇ képes az embereket megszállni és megbetegíteni, amely betegségeket a neki bemutatott áldozatokkal lehetett meggyógyítani.³ Ikonográfiájának sajátosságai, hogy általában igen fiatal; vörösszínű; egy vagy hat feje van; kettő, vagy tizenkettő karja van; lándzsát, íjat és nyilat, kardot, villámot és fejszét tart; páva hátán, vagy néha elefántja hátán ül; vörös zászlóján kakas díszeleg és két felesége, Teyvayāṇai (Indra/Intiraṇ lánya) és Vaḷḷi (egy hegyi vadásztörzs lánya) fogják közre. Korai kultuszához tartozott az eksztatikus *veriyāṭṭam* körtánc, amelyet gyakorta Murukaṇ papja (vēlaṇ 'a lándzsás') mutatott be.⁴

Murukaṇ alakja később a *brāhmanikus* / hindu istenek világába olvad és összefonódik Śiva fiának karakterével (Skanda, Kārttikeya, Subrahmanya, Kumāra), mitikus életrajza feltöltődik Skanda történeteivel, végül elválaszthatatlanul összeolvadnak.⁵ A folyamat minden bizonnyal már a keresztény időszámítás körüli évszázadoktól elkezdődött, Nakkīrar költeményének keletkezésekor pedig már végbement a tradíciók egyesülése és a versben Murukaṇ alakja immár a *brāhmanikus* és az ősi tamil vallásosság szintéziseként jelenik meg.

A mű – hagyományos besorolása szerint – az első költeménye az ótamil *Pattuppāṭṭu* (Tíz Ének) gyűjteménynek. A *Tirumurukāṟruppaṭai* keletkezését szokás a Kr.u. 3. századra is tenni, azonban szinte biztosra vehető, hogy a gyűjtemény többi költeményéhez képest (Kr.u. 1-3. sz.) későbbre, a Kr.u. 4-6. századokra szükséges kelteznünk.⁶ A kései keltezés alapja a *brāhmanikus* vallás jellegzetességeinek, mitikus és rituális hagyományának megjelenése a szövegben, amely együtt jár szanszkrit terminusok átvételével, amelyek lazán, de átszövik a költeményt. A művet hagyományosan a középkori vallásos tamil *bhakti* irodalom is magáénak érzi, így a śaiva *Panniru Tirumurai*-nak is része lett (11. könyv), Nakkīrar pedig Nakkīratēvar Nāyaṇmār néven a śaiva költőszentek egyikévé vált.

A költemény, mint a korai tamil irodalom mindegyik alkotása, időmértékes, versmértéke az *akaval* és az *ācīriyappā* szabályait követi,⁷ melyet fordításomban – a szöveg pontosságát szem előtt tartva – nem állt módomban visszaadni. A vers alap-

² Murukaṇ-t gyakorta ábrázolja a caṅkam irodalom tűzhöz, vérhez, naphoz hasonlóan vörösen izzónak, ragyogónak, sugárzóknak. ZVELEBIL, Kamil Václav: *Smile of Murugan. On Tamil Literature of South India*. Leiden, 1973, 127.

³ HART, George L. III.: *The Poems of Ancient Tamils. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*. Berkeley, 1975, 23.

⁴ ZVELEBIL, Kamil Václav: A Guide to Murukaṇ. *Journal of Tamil Studies* 9, 1976, 5.

⁵ ZVELEBIL, Kamil Václav: *Tamil traditions on Subrahmanya-Murugan*. Madras, 1991, 6-12.

⁶ Zvelebil Kr.u. 400-450-re teszi a szöveg keletkezését. ZVELEBIL, Kamil Václav: *Lexicon of Tamil Literature*. Leiden – New York – Köln, 1995, 679-681.

⁷ MAJOR István – TÓTFALUSI István: *A tamil irodalom kistüke*. Budapest, 1978, 293-297. Az egyes versmértékekhez ld. ZVELEBIL 1995 (i. m.) vonatkozó szócikkeit.

hangulatát a *pāṭāṇṭinai*⁸ rendszere határozza meg. Hat részéből az első az istenség szépségére, Cūraṇ megölésére és két szent helyre, Kūṭal-ra és Tirupparaṇkunṇam-ra fókuszál; a második rész Tiruccir templomáról szól; a harmadik rész Tiruvāṇṇakūṭi szentélyéről mesél; a negyedik rész Tiruvēṇakam templomát; az ötödik rész Murukan hegyvidéki játszadozásait; a hatodik rész Paḷamutircōlai templomát dicsőíti.

A mű először a tamil irodalmi reneszánsz alatt, 1889-ben jelent meg nyomtatásban (szerk. U. Vē. Cāminātaiyar) Naccinārkkinīyar középkori kommentárjával, az ókori *Pattuppāṭṭu* antológia részeként. Később 1911-ben Āṇumuka Nāvalar kommentárjával együtt jelenik meg, 1924-ben pedig Pseudo-Parimēlaḷakar kommentárjával is, melyet napjainkig további kiadások követnek.⁹ Angolul először 1959-ben jelenik meg (Āti Kumarakurupara Aṭikal: *Tirumurukārruppaṭai uraikkottu...* Collection of 5 commentaries and English translation by N. NARAYANAN. Śrīvaikuṇṭam, 1959.). A szövegkiadások sorából kiemelkedik a kiváló francia fordítás (*Un texte de la religion Kaumāra: Le Tirumurukārruppaṭai*. Szövegkiadás, fordítás és kommentár: FILIOZAT, Jean. Pondichéry, 1973.), illetve Kamil Václav Zvelebil angol fordításai (A guide to Murukan, intr. and transl.: ZVELEBIL, K. V. *Journal of Tamil Studies* 10, 1976, 140-155; A guide to Murukan, intr. and transl.: ZVELEBIL, K. V. *Journal of Tamil Studies* 11, 1977, 82-105.). A szöveg fordításakor mindkettő nagy segítségemre volt.

A mű először jelenik meg magyarul. A fordítás – a magyar és a tamil nyelv sajátosságainak köszönhetően – szinte sorra pontosan követi az eredeti szöveg szerkezetét, azonban az igeneves szerkezetekre épülő hosszú mondatokat és a szövevényes jelzős szerkezeteket helyenként igyekeztem feloldani, külön mondatokra tagolni, sorok változtatásával a magyar szemnek is befogadhatóbbá tenni.

⁸ A tamil irodalmi hagyományban az akam és a puṇam költészet témáinak ábrázolására hét „kategóriát” (*tiṇai* ’hely’) találunk, melyek pontosan meghatározott cselekménnyel, megszokott fő- és mellékszereplőkkel, a történetek helyét, idejét, védőistenségét pontosan leíró szabályrendszerrel rendelkeztek. MAJOR – TÓTFALUSI: i. m. 12. A *pāṭāṇṭinai*-ban írt versek a hős / istenség személyére, hírnevére, a cselekedetei mögött megbúvó személyiségére koncentrálnak. A *Purapporuḷ Venpāmālai* szerzője, Aiyaṇāritanār (Kr.u. 9-10. sz.), szerint a *pāṭāṇ* versre jellemző, hogy az a hős éleselméjűségére, nagyvonalúságára, erejére és együttérzésére fókuszál. SUBBIAH, Ganapathy: *Roots of Tamil Religious Thought*. Pondicherry, 1991, 116.

⁹ Ld. ZVELEBIL 1995: i. m. 680-681.

NAKKĪRAR: TIRUMURUKĀRUPPAṬAI, ÚTBAIGAZÍTÁS MURUKAṆ URUNKHOZ¹⁰

1. Tirupparaṅkunṛam¹¹

Ő hoz a világnak örömet, ki jobb oldalon emelkedik s száll,
Mint a tengerből kelő, sokat imádott Napkorong.
Ő a szüntelenül ragyogó, messzire világítva sugárzó fény,
Akinek tudatlanságot legyőző erős lába
Oltalmazza híveit, és akinek villámhoz hasonló
Széles karja elpusztítja az ellenségeit,
Folttalan erényű hitvesének ragyogó homlokú férje ő.

Húvösek és illatosak az erdők, ahol a szertefoszló fényű ég
Tengert magába szívó telt fekete felhőiből kövér cseppekben
Hull az első eső, s a vastag törzsű kaṭampa fák¹² virágba borulnak és sötétséget
hoznak.
A kaṭampa fák szekérkerék-kerek virágaiból készült hús füzér ring az ő mellkasán.
(1-11.)

A távoli, magas hegyeken, hol karcsú bambuszok tornyosulnak,
Csodálatos még nézni is
A csilingelő bokalánc ölelte kicsi, ragyogó, vörös lábfejüket,
Az oszlopcombjukat, íves derekukat, bambuszhoz hasonló karjaikat,
Bíboratkák színéhez hasonló festetlen virágruháikat,
A szemérmüket takaró néhány fonalat, melyeken aranyérmék sorakoznak,
Csodás szépségüket, melyet nem emberi kéz alakított,
S fényes, *nāval*-nak nevezett aranyékszereiket.¹³
Messziről ragyog hibátlan testük.
Barátaik által fésült, olajos hajfűrtjeik közé

¹⁰ A fordítás a GRETEL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages) adatbázisán elérhető szövegverzió alapján készült. <http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/4_drav/tamil/pm/pmo67__u.htm> (letöltés ideje: 2018. október 28.)

¹¹ Kunṛu, vagy Kunṛam 'a hegy', ma Tirupparaṅkunṛam (Madurai mellett). Murukaṇ egyik legfontosabb szentélye, a hagyomány szerint az istenség itt házasodott össze Intiraṇ lányával, Tēvacēṇā/Teyvayāṇai-jal.

¹² *Neolamarckia Cadamba*, vö. szkt. *kadamba*-, *kalamba*-, pkt. *kadamba*, *kayamba*-.

¹³ Tam. *nāval* vö. szkt. *jambū/jambū*. Utalás a Meru hegyről lezúduló mitikus Jambū folyóra, amelynek vize tkp. a *jambū* (tamilul *nāval*) hatalmas gyümölcsének leve. A szöveghely a Jambū folyóból nyert aranyra utalhat. Vö. szkt. *jāmbūnada*.

Vörösszárú *veŋci*¹⁴ aprócska szirmait,
 S zöldszárú *kuvaŋairól*¹⁵ szakított hibátlan szirmokat tűznek,
 Isteni fejdíszek úgy festenek, mint a jobbra tekeredő csigavonalú kagyló.
 Tilakával díszített, illatos szent homlokuk
 Tátottszájú *makarához*¹⁶ hasonló díszekkel ékesített.
 Maradéktalanul felkötött hibátlan hajfürtjeikbe
 Nagy, hús *caŋpaka*¹⁷ virágokat tűznek és a bolyhos virágú
*Marutam*¹⁸ fa sötét szirmait is ragyogó fürtjeikbe fűzik,
 Víz alatt nőtt ágak végén gyönyörűen fakadó,
 Vörös virágbimbókból szőtt füzérekkel együtt.
 Szép fülükre *piŋti* fa¹⁹ ragyogó hajtásait akasztják, amelyek
 Kiváló ékszerekkel borított mellkasukat simítják.
 Keményszárú, illatos szantálfa kellemes színű balzsamával,
 akárha mézillatú *marutam* virágaival, *kōŋkam*²⁰
 Hegyes bimbóihoz hasonló fiatal mellüket bekenték, virágzó *vēŋkai*²¹
 Kiváló porával is bedörzsölve.
 A *veŋlil*²² zsenge leveleit leszakítva s szórva felajánlják
 A kakasjelű,²³ győzedelmes és pusztító hős zászlajának,
 „Élj hosszú életet” mondják —
 Az égi leányok²⁴ sokkakat együtt
 Énekelnek, hangjuk visszhangzik a ragyogó hegyek között,
 Így táncolnak a virágos ligetben.
 A hegyek lankáin, mely oly sűrű a fáktól,
 Hogy még a nőstény majom sem tudja az utat,
 A méhek sem rajzanak a fényes, virágzó *kāntal*-ból
 Készült nagy hús koszorút viselő isten körül. (12-44.)

¹⁴ *Ixora Coccinea*.

¹⁵ *Nymphaea Stellata* Willd 'kék vízililiom'.

¹⁶ A *makara* (< szkt. *makara*) első sorban egy mitikus tengeri szörnyet (néha krokodilt, delfint) jelent, ebben a kontextusban azonban valószínűbb, hogy cápára (*makara-miŋ*) utal.

¹⁷ *Michelia Champaka* Linn.

¹⁸ *Terminalia Arjuna*, vagy *Terminalia tomentosa*.

¹⁹ *Saraca Indica* Linn.

²⁰ *Cochlospermum gossypium*.

²¹ *Pterocarpus marsupium*.

²² *Feronia elephantum* 'bengálbirs'. Vö szkt. *bilva*-, *vilva*-.

²³ Murukan jelvénye a kakas, amely gyakorta jelenik meg zászlaján.

²⁴ *Cūraramakaŋir* vagy más neveken *varaiyaramakaŋir*, vagy *vāṇaramakaŋir* 'égi/mennyei leányok'.
 A költemények tanúsága szerint az ígéreteket, esküket elöttük ildomos letenni.

Ő, miután a földet határoló hideg tengerbe belépett és vizét felkavarta,
 A Cūr²⁵ démon gyökereit kivágta fénylő hegyű hosszú lándzsájával.²⁶
 Bozontos hajú, hatalmas szájú, görbefogú,
 Örvénylő, zöld szemgolyójú és kegyetlen tekintetű,
 Szemüket forgató baglyokkal és hatalmas melleit csapkodó,
 Füléről lógó mérges kígyókkal lépkedő, vastaggyomrú,
 Örvöngő léptű, rémisztő démonlány²⁷ görbe ujjai játszanak a vérben,
 Hegyes karmait a szemgolyókba fúrva megeszi azokat,
 S a búzló fekete fejét fényes karperecű széles kezében tartva,
 Rettegést okozva énekel a gyilkos, s diadalmas harcmeszőn,
 Szájával zsíros tetemet rág és imbolygó vállakkal *tunaṅkai*²⁸ táncol. (45-56.)

Az egy testben két különböző formájú²⁹ démon felé
 Murukaṇ hat különböző formában,³⁰ félelmet okozva jött,
 S azért, hogy az *asurák*³¹ nagy diadalát megakadályozza, a hajló fűrtű
 Mangófa gyökerét kivágta,³² hibátlan győzelmet aratva így.
 Határtalan a dicsősége a vörös lándzsás Murukaṇ-nak.
 Ha kiváló elmével közeledsz a Vöröslábú felé,
 A helyes cselekvés tanát megismerve, az érzékeket leigázva,
 Ha vágyasz rá, hogy útra kelj sok jó cselekedettel,
 Elnyerve a Jótól szívednek édes vágyait,
 Most tiéd lesz korábbi tetteid gyümölcse.

²⁵ Cūraṇ, más nevén Cūrapatumaṇ < szkt. Śūrapadma, Kaśyapa szent bölcsnek és egy *asura* hercegnőnek Surasā-nak a fia volt, akit a hagyomány szerint Skanda (Murukaṇ) ölt meg.

²⁶ Murukaṇ (Vēlaṇ 'a lándzsás') legfőbb fegyvere a lángoló lándzsa, amely sosem téveszt célt és mindig visszatér elhajítója kezébe.

²⁷ A démonlányok (*pēymakaḷ*) a csatamezőn Murukaṇ dicsőségére táncot lejtének.

²⁸ A *tunaṅkai* ősi tamil tánc, amely a csaták után bemutatott rítusokhoz kapcsolódik. Murukaṇ édesanyját, a hadistennő Korraivait a *Perumpāṇāruppaṭai* (459. sor) a „*tunaṅkai* tánc szép istennőjé”-nek nevezi.

²⁹ Cūr démonnak két neve (Cūraṇ és Patumaṇ) és két alakja volt (emberi teste és lófeje).

³⁰ Murukaṇ születésekor hat különböző gyermek formájában jelent meg, akiket a Kṛttikāk neveltek (vö. Kārttikeya). A gyermekeket Umā egyesíti ölelésével, így lesz az istenségnek hat feje és tizenkét karja. Cūraṇ ellen ismét, hat különböző alakban jelenik meg.

³¹ Tam. *avuaṇ* < szkt. *asura*-, 'démon', 'gonosz szellem', 'az istenek ellensége'.

³² A tamil hagyományban az uralkodóknak meghatározott fajtájú szent őrzőfájuk (*kāvalmaram*, *kaṭimaram*) volt, amely a palota körüli katonákkal őrzött ligetben állt. Ezek gyökerének kivágása az égi kapcsolatok elvágását, az uralkodó legyőzését jelentette.

Csatára vágyva a távolban felvonták a magas, hosszú zászlót
 Csíkos labdákkal együtt, bábokat felakasztva,³³
 S legyőzték az ellenséget a kevés harcot látott kapuknál.
 Az Istennő³⁴ lakik itt, a bűn nélküli vásárokbán,
 Házak szegélyezte utcák közt. Kūṭal³⁵ várostól nyugatra, ahol
 Sötét mocsarú széles mezőkön nyíló, s virágba boruló
 Tüskés szárú lótoszon alvó méhek
 Dongják körül reggel a mézillatú *neytal*³⁶ virágait, napkeltekor
 Nyíló szemhez hasonlóan virágzó, pompás tavi virágok körül
 Felhangzik a csodás szárnyú méhek zizegése.
 Kuṇṇam, a hegy hol az Ūr lakik, ám nem csak ott találod. (46-77.)

2. Tiruccīralaivāy (Tiruccentūr)³⁷

Murukan̄ éles hegyek okozta mély hegektől barázdált fejű,
 Nem hervadó virágú *ōṭai* díszekkel³⁸ és
 Két oldalon ringatózó, csilingelő csengettyűkkel ékes,
 Fékezhetetlen erejű elefánton³⁹ lovagol, mely sebes,
 Mint a felemelkedő szél s gyors léptű, mint Kūrru, a halálisten.⁴⁰ (78-82.)

Öt különböző részből álló,⁴¹ különféle csillogó
 Gyémántokkal ragyogó, villám fényességű,
 Pompás koronát visel sugárzó fején.
 A tündöklőbe lógó, tökéletes arany fülbevalók,

³³ A labdák és bábok a vár kapuinál felállított zászlóra voltak felakasztva, a bábok csíkos labdákkal játszadozó fiatal leányokat ábrázoltak. A funkciójuk az ellenség provokálása volt, továbbá hogy nevetségessé tegyék az ellenséget, akiket a labdák jelképeztek, és akikre a csata után az a szomorú sors várt, hogy hadifogolyként „játékszerek lesznek”. A szokás ugyanakkor a könnyű győzelem üzenetét is hordozta.

³⁴ Tiru (vö. szkt. *Śrī*), Viṣṇu hitvese.

³⁵ Más nevén Maturai (ma: Madurai), a Pāṇṭiák fővárosa volt.

³⁶ *Nymphae lotus alba* 'fehér lótosz'.

³⁷ Tiruccentūr (Tirunelveli közelében), a Bengáli-öböl partján. A hagyomány szerint Murukan̄ itt győzte le Cūraṇ-t, a démonok királyát.

³⁸ Elefánt homlokdisze/homlokszalagja.

³⁹ Murukan̄ hátasállata eleinte az elefánt, később a páva lesz. Jelvényével, a kakassal együtt mindhárom a mai napig alapjaiban meghatározza az istenség ikonográfiáját.

⁴⁰ Kūrruvan̄ a halál istene, más nevén Kūrru, vagy Mīli. Az emberekért a kijelölt időben érkezik, általában baltával, vagy buzogánnyal jár.

⁴¹ Az uralkodói korona öt része (*muṭi*, vagy *uruppukaḷ*): 1.) *tāmam*, az alsó része, amely a koponyát övezi; 2.) *mukuṭam*, a fejdísz felső részének alapja; 3.) *patumam*, a felső részt díszítő lótosz; 4.) *kimpuri*, felső köralakú rész; 5.) *kōṭakam*, a korona csúcsa.

Mint a messziről világító fényes Holdat környező,
 Tőle soha el nem távolodó csillagok, úgy ragyognak.
 Fénylő arcai megjelennek azok szívében,
 Kik hibátlan fogadalmait beteljesítették.
 A tudatlanságot eltörölve a hatalmas, sötét világot ragyogja be
 És sugarakat bocsát ki az egyik arca. Egy másik arca
 Az őt imádvá esdeklőket kedvesen, szeretetét
 kiárasztva, ajándékokkal halmozza el. Egy másik arca
 A szent himnuszokat éneklő, hibátlan
antaṇar-ok⁴² áldozatait figyeli. Egy másik arca
 A titkos igazságokat vizsgálja gyönyörködve,
 Mint ahogy a hold világítja meg az égtájakat. Egy másik arca
 Győzedelmes csatában ellenségeit leigazza és
 Haragvó szívvel a csatatéren áldozatokat mutat be. Egy másik arca
 A hegyvidékeket lakó *kuravar*-ok kúszónövényhez hasonló derekú,
 Csodálatos lánya, Valli⁴³ társaságában örvendezik.
 Murukaṇ háromszor kettő arca ily módon látja el kötelességeit. (83-103.)

Arany füzérrel ékes, szép, s vonzó mellkasának
 Vörös vonalai⁴⁴ az ereje által sugarakat kibocsájtó,
 Nagy hírnevet szerzett, pusztító, magasba emelt, behajlított karjaihoz hajlanak.
 Egyik karját az egekben utazó híres bölcseknek a magasba tartja.⁴⁵
 Egyik karját a derekára helyezi.
 Egyik karja pompás ruhákkal borított combján pihen.
 Egyik karja elefántösztökét emel.
 Két karja kiváló, fekete pajzsot tart és lándzsát forgat.
 Egyik karja a mellkasával együtt világít.
 Egy karja a füzéreivel együtt ragyog.
 Egyik karját forgatja, miközben karperecei lefelé csúsznak.
 Egyik karja édesen daloló csengőt ráz.
 Egyik karja kék egekből hulló heves esőzést okoz.

⁴² Tam. *antaṇar*, jelentése: 'a ragyogók', helyütt valószínűleg a *brāhmanikus* vallás papjai. Más etimológia szerint a kifejezés a szkt. *vedāntin*-nal áll kapcsolatban.

⁴³ Murukaṇ fiatalabb felesége, a hegyi vadászok lánya, a vágy erejének és a spontán szerelemnek megtestesülése.

⁴⁴ A mellkas vonalainak két jelentése is lehet: 1.) a saivák hamuval festett szent vonalai (*tripuṇḍram*); 2.) a férfiak felsőtestének három vonala a mellkas és a has között, amely a szépséget és az erőt jelképezte.

⁴⁵ Valószínűleg az ősbölcseket, *devaṛṣiket* védelmezi, akik az égbolton utazgattak, hogy megvédjék a földet a nap hevétől.

Egyik karja esküvői füzért helyez égi menyasszonyára.
Murukaṇ tizenkét karja ily módon látja el kötelességeit. (104-118.)

Odabent sok hangszer hangja szól, kemény fából
Készült *vayir* kürtöt⁴⁶ fújnak, fehér kagylókürt zeng,
Hangos villámokhoz mérhető dörgésű harci dobok kíséretében
A győzedelmes zászlókon foltos pávák rikoltoznak.
Az égbolt útján sebes utazást remélve,
Murukaṇ az egész világ által dicsőített, magasba emelkedő hírnevű
S változatlan minőségű Alaivāy-ba ment, ám nem csak ott találod. (119-125.)

3. Tiruvāṇankuṭi⁴⁷

A faháncsból készült ruhát viselő, csodálatosan
Jobbra tekeredő csigavonalú kagylóhoz hasonló, tiszta, ősz hajú,
Makulátlanul ragyogók, kik gazellabőrt
Viselnek, a lesóványodott testű, mellkasukon
Kiugró csontúak, kik napokig nem esznek,
A gyűlölettől s dühtől megtisztult elméjük, kik ismerik,
Mit a tanultak nem tudnak, – e tanultak
Számára határt szab a kiválóságuk –,
Kik vágytól és haragtól megszabadultak,
Kik semmiféle szenvedést nem ismernek,
Ők, az utálattól mentes, tiszta tudású bölcsek lépnek be elsőként.⁴⁸ (126-137.)

Füstöt elnyelő, folttalan, tiszta ruhájukban,
A nyiladozó bimbójú füzérekkel ékes, pompás
Mellkasú églakók kedves szívvel zenélnek
Fülnek kellemes hangolású kiváló hárfáik húrjain,
Lágy beszédük édes, mint a húrok pengetése.
Betegséget nem ismerő, mangófa
Ragyogó hajtásaihoz hasonló testű,
Mint arannyal dörzsölt próbakő, oly csodás sárgás bőrű,
Pompás gyöngyökkel ékes övű, hullámozó derekú,
Hibátlan leányokkal az églakók együtt ragyognak. (138-147.)

⁴⁶ Bambuszból készült hosszú kürt.

⁴⁷ Murukaṇ egyik fontos szentélye, Paṇi közelében. A település neve a Tiruvāṇankuṭi az istennő (Tiru), a tehenek (*ā*), és a nap (*iṇaṇ*) imádatára utal.

⁴⁸ A következő rész egy Murukaṇ tiszteletére tett felvonulást ír le, ahol istenek, félistenek és más égi lények jelennek meg.

Azután érkezik a fehér fogainak vájataiban mérget rejtő,
 Lángokat sziszegő rettenetes erejű
 Kígyót megölő, csikos, széles szárnyú
 Madár jelét viselő gyönyörű, hosszú zászlójú gazdag isten;⁴⁹
 A jobbán magasodó fehér bikás zászlójú, sokak által imádott, erőskarú,
 Az Umával együtt ragyogó, nem pislogó,⁵⁰ háromszemű,
 Három erődöt pusztító félelmetes, nagy isten;⁵¹
 És a százszor tíz szemű, a száznál is több
 Áldozatot bemutató, a pusztító győzelmet arató
 Kétszer két felemelt agyarú, méltóságteljes járású
 S lelógó hatalmas ormányú, magas elefántja
 Nyakára felült ragyogó, gazdag isten.⁵² (148-159.)

A Négy Nagy Istennek⁵³ az az egyetlen vágyott cselekedete,
 Hogy a kiváló városokkal betelepült világot őrizze.
 A sokak által imádott Három Isten⁵⁴ pedig vezérré vált
 És megjelent, hogy megvédelmezze a világot.
 A lótuszból kisarjadt, hibátlan, örökkévaló
 Négyarcú isten⁵⁵ is eljött megtekinteni őt a látszólag
 Különbözőképp megjelenő, de bölcsességükben nem különböző
 Négy külön természetű tizenegyszer három isteni lényvel⁵⁶
 És kétszer kilenc felső világot elértekkel⁵⁷ együtt.

Ők megjelenő csillagokhoz hasonlóképp tűntek fel, csillagképpé egyesülve,
 Kik felemelkedő szélhez hasonlóan suhanók, a széllel együtt

⁴⁹ Viṣṇu-ra utaló sorok, amelyekben megjelenik hátszállata, Garuḍa.

⁵⁰ Az istenek közös jellemzője, hogy nem pislognak (*imaiyavar*).

⁵¹ Śiva-ra utaló sorok, akit itt kedvesével, Umā-val (Umai) látunk. A rövid jellemzés megemlíti harmadik szemét és a három erődöt pusztító aspektusát (*tripurāri*).

⁵² Indra (Intiraṇ) leírása, amelyben megjelenik fehér elefántja (Airāvata) és két aspektusa: 'az ezerszemű' (*sahasrākṣa*) és 'a százáldozatú' (*śatakratu*).

⁵³ A négy nagy isten azonosítására több lehetőségünk is van: 1. Brahmā, Viṣṇu, Śiva és Indra; 2. a lokapāla-k: Indra, Yama, Varuṇa és Kubera; 3. négy varṇa: brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya, śūdra. Mind közül a lokapāla-k tűnnek a legvalószínűbbnek.

⁵⁴ Viṣṇu, Śiva, Indra.

⁵⁵ Brahmā-ra utal, hiszen ő a négyarcú (*caturmukha*) isten, aki lótuszból született (*padmayoni*).

⁵⁶ A harminchárom isteni lény a következő: tizenkét āditya, tizenegy rudra, nyolc vasu és az aśvin-ok.

⁵⁷ A tizennyolc gaṇa a következő: deva-k, siddha-k, asura-k, daitya-k, garuḍa-k, kinnara-k, cāraṇa-k, kimpuruṣa-k, yakṣa-k, vidyādhara-k, uraga-k, rākṣasa-k, bhūta-k, piśāca-k, muṇi-k és a háromfajta antara-k,

Lobbanó tűzhöz hasonló erejűek, a tűz lobbanásakor
 Mennydörgő villámokhoz hasonló hangúak,
 Ők, hogy kérjék s visszaszerezzék eredeti rangjukat,⁵⁸
 Keresztülvándoroltak az égen, megérkeztek és most együtt mutatkoztak.
 Hibátlan tanokat követő nő társaságában⁵⁹ Murukaṇ bizonyos napokon
 Āviṇaṇkuṭiban tartózkodik. De nem csak ott találod! (160-176.)

4. Tiruvērakam⁶⁰

A kétszer három kötelességet⁶¹ elvégző, hibátlan természetűek,
 Kik mindkét ágon sok törzs által tisztelt, ősi vérvonalúak,⁶²
 Kik ifjúságuk huszonnégyszer kettő évét⁶³ a kijelölt úton eltöltve,
 Az erényekről szóló tanítást követték,
 Kiknek a háromféleképp leírt három tűz⁶⁴ hoz gazdagságot,
 A kétszer születettek a helyes pillanatot ismerve beszélnek.
 Három fonalból álló három kiváló zsinórt⁶⁵ és
 Testükön megszáradó nedves ruhát viselnek,
 Magasan összetett kezekkel imádják őt,
 A titkos igébe⁶⁶ zárt hat betűt éneklik,
 Azt állítva, hogy ő egyenlő a nyelvvel és
 Különféle illatos virágokat tartva, illatozva örvendeznek.
 Az Ūr Ērakam-ban lakik, ám nem csak ott találod. (177-189.)

⁵⁸ Egy dél-indiai hagyományra utal. Történt egyszer, hogy Murukaṇ dühbe gurult és megfosztotta a teremtőisten Brahmā-t isteni minőségétől, ám teremtés nélkül a többi istenség feladata (a fenntartás és a pusztítás) is feleslegessé vált. Hogy megbékítsék Murukaṇ-t és visszaszerezzék rangjukat, együtt jöttek el hozzá.

⁵⁹ Nem világos, hogy kire utal ez a részlet.

⁶⁰ A szentély pontos helye nem ismert. U. Vē. Cāminātaiyar kutatásai nyomán ma a hinduk többsége Swamimalai-jal azonosítja (Tanjavur környékén).

⁶¹ A *brāhmaṇa*-k hat kötelessége: tanulás (*adhyayana*), tanítás (*adhyāpana*), áldozatok bemutatása (*yajana*), másokat áldozatok bemutatására sarkallni (*yājana*), adományozás (*dāna*) és adományok elfogadása (*pratigraha*). *adhyāpanam adhyayanam yajanam yājanam tathā/dānam pratigraham caiva brāhmaṇānām akalpayat. Mānavadharmasāstra* I. 88.

⁶² Utalás a *brāhmaṇa* gotra-kra, vö. tam. *kuṭi*.

⁶³ A negyvennyolc év a *brāhmaṇa*-k tanulásnak szentelt, cölíbatásban töltött életszakaszára utal (*brahmacarya*).

⁶⁴ Szkt. *agnireta*, a három szent tűz nevei: *āhavanīya*, *dakṣiṇāgni* és *gārhapatya*.

⁶⁵ Tam. *ñāṇ*, szkt. *yajñopavita*. A megházasodott *brāhmaṇa*-k három szent zsinórja, mely egyesével három-három fonalból áll.

⁶⁶ Tam. *kēlvi*, szkt. *mantra*. A Murukaṇ-nak szóló titkos mantra hatsszótagú: *na-ma-ku-mā-rā-ya*. Napjainkban elterjedtebb a *śa-ra-va-ṇa-bha-va*.

5. Kuṇrutōrāṭal⁶⁷

A szerecsendiókkal tűzdelt illatos indákat viselő lándzsás pap⁶⁸,
 Aki fején kubébaborstól kellemes, kuṭavi⁶⁹ és
 Fehér *kūtālam*⁷⁰ virágokkal díszített koszorút visel,
 És aki ragyogó, szantálpéptől illatozó mellkasú,
 A kegyetlen nyilakkal ölő erdőlakók⁷¹ által készített,
 Hosszú bambuszban érlelt mézborban gazdag,
 Kis hegyi falvakban lakó rokonaival együtt örvendezik,
 S a kicsi *toṇṭakam*⁷² hangjára kuravai-t⁷³ táncol.

Murukaṇ az ujjak érintésére nyíló, különféle illatú,
 Mély, hegyi források mellett virágzó, méhek körbedongta
 Virágok csokraiból szőtt füzérekkel,
 S *kullai*⁷⁴ illatos levelű virágaival felékesített
 Hajfonatú leányokkal táncol,
 Akik méhzizégés övezte, vöröstörzsű kadamba fák
 Fehér virágfürtjeit, s hús, nagy leveleit is hajukba tűzik,
 Kik ringó csipőjükön gyémántövet viselnek,
 S akiknek járása a páváéhoz hasonlatos.

Ő a vörös férfi, a vörös ruhájú,
 Kinek fülén vörös hegyek ceyalai fáinak⁷⁵ hús bimbói lengedeznek,
 Ő a derékszalagot⁷⁶ s hősi bokaperecet⁷⁷ viselő,
 a *ceccai* virágfüzérrel ékes.
 Ő a fuvolán, kürtön, s sok kis hangszeren játszó.
 Ő az ki kossal áll, ő a pávás, kinek hibátlan kakas van
 Pompás zászlaján, ő a magas férfi, a karpereces karú,
 Kit hárfahúr zizégéséhez hasonló, édes hangú,

⁶⁷ A fejezet címe annyit jelent: 'minden egyes hegy tetején'.

⁶⁸ Tam. *vēlaṇ*, 'a lándzsás ember', akit Murukaṇ megszállt; 'az istenség papja'.

⁶⁹ Vad jázmin, vö. szkt. *mallikā*.

⁷⁰ *Convovulus gemellus*.

⁷¹ Tam. *kāṇavar* 'erdei emberek'; 'vadászok'.

⁷² A hegyvidékekre jellemző kisméretű dob.

⁷³ Eksztatikus tánc, mely a hegyi népekre volt jellemző. A *kuravai*-t táncolók kézenfogva, körbe-körbe táncoltak, addig, amíg el nem szédültek, eszméletüket nem veszítették.

⁷⁴ Indiai kender.

⁷⁵ *Saraca Asoca* 'aśoka fa'.

⁷⁶ Tam. *kaccai*.

⁷⁷ Tam. *kaḷal*.

Apró jeleket viselő, illatos, hűvös testű leányok öveznek.
 Ő, aki derekára kötött, földig érő ruhát visel,
 A *mulavu*⁷⁸ dobokhoz hasonló széles karjait felemelve
 Átöleli a puha vállú, őzekhez hasonló leányokat, s vezeti őket a táncban.
 Minden egyes hegy tetején táncot lejt. Ez az ő örök természete. Ám nem csak itt
 találod. (190-217.)

6. Palamutircölai⁷⁹

Ahol az apró kölest, virágokkal keverik össze és kecskegidákat ölnek,
 Ott, ahol a kakasos zászló lengedezik,
 A minden városban megünnepelt ragyogó fesztiválokon
 És a hívei által dicsőített megfelelő helyeken,
 A térben, melyet a lándzsás pap jelölt ki,
 Az erdőkben és ligetekben, a csodálatos szigeteken,
 A folyókban és tavakban, s más különböző helyeken,
 Városok terein és utak kereszteződéseinél,
 az új virágot hajtó *kaṭampu* fák melletti gyülekezőhelyeknél,
 A nyilvános csarnokokban és oszlopos helyiségekben,
 az őt imádók vad táncot⁸⁰ járnak.
 A nagyrabecsült, felékesített uralkodói zászló előtt, melyet
 Tisztított vajjal és fehér mustárral dörzsöltek be, csodálatosan beszélnek,
 Meghajolva tisztelik, és nagy virágokat szórnak.
 Két fajta, különböző színű ruhát viselnek,
 Vörös fonalat kötöznek magukra, fehér puffasztott rizst hintenek és
 Nagyerejű, széles patájú, zsíros kecskék
 Vérével kevert fehér rizsből áldozatot készítenek
 És azt más felajánlásokkal együtt bambusz kosarakba helyezik.
 Egy kis friss kurkumától illatos vizet hintenek, majd
 A nagy és hús *kaṇavīram*⁸¹ illatos és hús füzereit
 Szétvágják és felakasztják.
 A sűrű hegycsúcsok pompás templomaiban
 Illatos füst emelkedik és az emberek hegyek törzsi dalait⁸² éneklük,
 Csobogó vízesések zenéjével együtt édes hangszerek hangja száll.

⁷⁸ Félgömb alakú, mélyhangú dob.

⁷⁹ Palamutircölai: 'a liget, ahol a gyümölcsök beérnek'. Murukan egyik legfontosabb szentélye, ma: Alakarkōyil (Madurai közelében).

⁸⁰ Tam. *veri-y-āṭṭam*. Az istenség által megszállt hívek órált, eksztatikus tánca.

⁸¹ *Nerium oleander* 'vörös leander'.

⁸² Tam. *kuṛiñci*.

Különböző formájú virágokat hintenek, s félelmet okozó
 Vértörös kölest szórnak. A hegyi leányok⁸³
 Muruku⁸⁴ hangszerén⁸⁵ játszva rettegést okoznak azoknak, kik megtagadják az Urat,
 De utat is mutatnak számukra Muruku hatalmas és rettenetes templomvárosába.
 A táncra kijelölt földeken hangosan énekelve,
 Sok kürtöt megfújva, görbe csengőkkel csengetve,
 A soha meg nem futamodó elefántot, Piñimukam-ot⁸⁶ éltetik,
 Az esdeklők pedig, hogy vágyaikat elérjék, magasztalják Murukant.
 A hozzá vezető, jól ismert út, azokra a helyekre vezet, ahol ő lakik.

Bárhon is legyél, megláthatod őt, ám
 Mikor majd szemtől szembe álltok és meglátod arcát, imádd őt,
 Összetett kezekkel tiszteld, a lábához hajolva imádd és mondd:
 „Ó, a magas s nagy hegyek csúcsa, az ott kékellő, s zöldellő forrás!⁸⁷
 Ó, az öt elem közül Egy,⁸⁸ melyet ragyogó kezekben tartasz!
 Ó, hat által szület hat formát öltött gazdag úr!
 A *banyan* fa istenének⁸⁹ gyermeke! A magas hegycsúcsok
 Lányának fia!⁹⁰ Ó, Halálisten ellenségeid számára!
 A harcban győzedelmes hadistennő Korravai kisfia!
 Ó, az ékszereket viselő ősi istennő gyermeke!
 Ó, az égiek üdvözölte görbe új seregek vezére!
 Füzéres mellkasú! Írásokat ismerő tudós!⁹¹
 Harcban egyedülálló! Csaták bátor hőse!
 Az *antaṇar*-ok kincse!⁹² A bölcsék szavainak hegye!
 A leányok férje! Oroszlán a harcosok között!
 Ó, széles karjaiban lándzsát tartó nagy és nemes úr!
 Ó, hegytörő, ki mindig győzedelmes!⁹³
 Ó, eget érintő magas hegyek hőse!
 Ó, nagydicsőségű, pompás szavú dalnokokat védelmező oroszlán!

⁸³ A hegyi Kuṇam törzsből származó leányok.

⁸⁴ Murukaṇ neve.

⁸⁵ Talán a *tonṭakam* nevű dob.

⁸⁶ Murukaṇ elefántjának és pávájának is a neve.

⁸⁷ A kék szín a forrás vizére, a zöld szín a forrás körül zöldellő dús növényzetre utal.

⁸⁸ Ez az elem a *tűz*. A hagyomány szerint Murukaṇ (Skanda) egy tüzes szikraként született Śiva homlokából, amelyet Agni küldött.

⁸⁹ Śiva.

⁹⁰ Pārvati.

⁹¹ Murukaṇ már a legkorábbi időktől kezdve az írások és a tudományok védelmezője volt.

⁹² ésőbbi neve ezzel állhat párhuzamban: *Subrahmaṇya* 'aki kedves a *brāhmaṇa*-khoz'.

⁹³ A Krauñca hegy széthasítására utal, ami Tārakā démon lakhelye volt.

Kivételes ősök sarja, nagynevű Muruka!
 Ó, a barátaidnak adakozó híres, hatalmas úr!
 Ó, a szenvedőknek adakozó, aranyékszeres Vörös Isten!
 Ó, a félelmetes hosszú lándzsájú, ki az esdeklőket megajándékozza,
 S akiket sok harcban győztes, ünnepelt mellkasával megvédelmez!
 A nagy emberek által dicsőített híres isten!
 A Cűr démon nemzetségét megölő, sokcsatájú örjögő erő!”
 Amennyire általam ismeretes, ily mennyiségű imádság még nem elegendő. (218-249.)

„Nagyságotat megismerni az élőknek igen nehéz.
 Én azért jöttem, hogy lábadnál elmélkedjek. Senki sincs,
 Ki veled egyenlő lenne, ó, bölcs!” De még ki sem mondtam
 Ezen gondolataimat, abban a pillanatban elmémben
 Sok, különböző alakot öltött törpe híved együtt
 Jelenik meg, ragyogva, az ünnepség színhelyén és azt mondják:
 „Ez az ember méltó az ajándékaidra! Ékesen szóló koldus ő,
 Ki most hozzád érkezett, ó, hatalmas úr, hogy növelje a te nagy dicsőséged
 És édes, jó szavakkal imádjon téged, sokféleképpen!”

Akkor a határtalan erejű, fényes istenség majd
 Eljön, az eget saját nagysága által megérinti,
 Félelmetes alakja elnyeli a magas szférákat és
 Mintha egy ősi illat kiáradna, fiatal, isteni formáját megmutatja.
 „Szabadulj meg a félelmeidtől! Tudom, hogy miért jöttél.” Eképp
 Szól és szeretetteljes, kedves szavainak nincs vége.
 A sötét s mély tengerek által körülvett világban te egy vagy azok közül,
 Kinek megjelenik majd és pompás, nehezen elérhető ajándékokat ad. (250-295.)

Mint amikor különféle zászlók lengedeznek úgy árad a víz, akil fát⁹⁴ sodor,
 Szantálfa törzsét gyökerestül görgeti, a magányos bambusz
 Virágait csillogó ágaikkal együtt söpri el, gyökereket tép ki,
 A magas, égbolttal harcoló hegyek közé ékelődött, napkoronghoz hasonlatos
 Hús, illatos lépesméz darabokra töri, pompás
*ācinī*⁹⁵ érett gyümölcsseinek pépjét összekeveri és
 Szétszórja az illatos *nākam*⁹⁶ virágait. A feketearcú majmok
 Együtt reszketnek a szélespofájú, foltoshomlokú majmokkal,

⁹⁴ *Aquilaria agallocha* 'sasfa'.

⁹⁵ *Artocarpus heterophyllus* 'kenyérfa'.

⁹⁶ *Rhizophoraceae* 'mangrove'.

Az elefánttehenek remegnek a hideg szélben, miközben az elefántbikák
Gyémántot rejtő agyari elmerülnek az áradatban.

Csodás aranyékszer színe csillog, ahogy a víz az aranyat szitálja.

A banánfák gyökerestül kifordulnak,

Az éretlen kókuszdiók fürtjei lehullanak a támadástól,

A bors indáinak fekete fürtjei elpusztulnak.

Megrémülnek a pettyestollú, könnyűjárású pávák.

Kakasok és tyúkrok együtt menekülnek a vadkanokkal,

Éppúgy, mint a fekete pálmafa törzsének rostjaihoz hasonló

Fekete szőrrel borított testű, görbelábú medvék,

Akik hegyi barlangokba bújnak és beássák magukat.

Vadtehenek feketeszarvú bikái bögnék, míg távolról

Kellemes hangon zubogó vízözön hallatszik,

Murukan a hegyek Ura, ahol a kertekben érik a gyümölcs. (296-317.)

Így ér véget a *Tirumurukārruppaṭai*, az *Útbaigazítás Murukan Urunkhoz*.

DISPUTA

LACTANTIUS AZ EMBERI FEJRŐL

(DE OPIFICIO DEI 8–10)

ADAMIK TAMÁS

1. L. Caecilius¹ Firmianus Lactantius Afrikában született 250 körül. Erre az időpontra csak következtetni tudunk Szent Jeromos azon megjegyzéséből, hogy „igen öreg” volt már, amikor Constantinus császár rábízta elsőszülött fiának, Crispusnak a nevelését (*De viris illustribus*, 80). Crispus 316 körül lehetett abban az életkorban, amikor elkezdhette retorikai tanulmányait. Lactantius már Afrikában meglehetősen hírnévre tehetett szert mint retorikatanár, különben Diocletianus császár nem őt hívta volna székvárosába, Nikomédiába tanárnak. Jeromos szerint kevés tanítványa volt, ezért szegényen élt.² Szegénységét talán inkább annak lehet tulajdonítani, hogy a 303-ban kezdődött Diocletianus-féle keresztényüldözés megfosztotta tanári állásától, hiszen Lactantius ebben az időben már biztosan keresztény volt. Az üldözés hosszú éveit azonban túlélte, ezt talán tanári tekintélyének vagy visszahúzódó életmódjának köszönhette.

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

2. Abból az alaptételből indul ki, hogy Isten teremtette az embert, aki mint Isten teremtménye két részből áll: testből és lélekből. A test funkciója az, hogy a léleknek

¹ Az *Divinae institutiones* kézírataiban a *Caelius* és a *Caecilius* alak váltakozik. A *Caecilius* forma jelenik meg a dogmatikus művek kevésbé jó kézírataiban és a *De mortibus persecutorum* incipitjében, mégis előnyben részesítendő, mert az afrikai Cirta felirataiban szerepel egy *L. Caecilius Firmianus* (CIL, VIII, 7241), aki szerzőnk családjához tartozhatott; vö. Lactance: *De la mort des persécuteurs*. I. Introduction, texte critique et traduction de J. MOREAU. Sources Chrétiennes No 39. Paris, 1954, 14. o. 1. lj.

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

szolgáljon. Isten az állatoknak testi erőt és keménységet adott, az embernek viszont testi gyöngeséget és értelmet, hogy ezzel pótolja testi gyengeségét. „Két lábra állította egyenes derékkal”, hogy oda nézhessen, ahonnan származik:

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

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

Ezt a gondolatot annyira jelentősnek tartja Lactantius a keresztény ember számára, hogy a latin *homo* 'ember' jelentésű főnév etimológiájába is beleszővi egy másik művébe, az *Epitome divinarum institutionum* (Az isteni tanítások kivonata) című munkájában: „Hiszen az embert azért hívják *anthróposz*nak, mert fölfelé tekint. Fölfelé pedig az tekint, aki a mennyben levő igaz és élő Istent szemléli, aki

³ Lactantius *Isten műve* című munkájának magyar fordítását az alábbi kötetből idézem: L. Caecilius Firmianus Lactantius: *Az isteni gondviselésről*. Latinból fordította, a jegyzeteket és az utószót írta ADAMIK Tamás. Budapest, Helikon Kiadó, 1985, 76–77.

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

⁵ A *De opificio Dei* latin szövegét a következő kiadásból idézem: Lactance: *L'ouvrage du dieu créateur*. Tome I. Introduction, texte critique, traduction par Michel PERRIN. Sources Chrétiennes No 213. Paris 1974.

⁶ Lactance: *L'ouvrage du dieu créateur*. Tome II. Commentaire et index par Michel PERRIN. Sources Chrétiennes No 214. Paris, 1974, 304.

alkotóját, aki lelkének atyját nem csupán felfogóképességével és értelmével, hanem arcával és felemelt szemeivel is keresi” (20, 9; Kendeffy Gábor fordítása némi módosítással).⁷ A latin szerzők nagy előszeretettel magyarázták a latin szavakat görög szavakkal, mert a görög nyelvet a latin dialektusának, nyelvjárásának tekintették.⁸ A görög *anthróposz* szót már Platón ’szemlél’, ’lát’ igére vezette vissza: „ez a név, hogy *anthróposz*, arra utal, hogy míg a többi élőlény nem szemléli, nem gondolja és nem vizsgálja meg azt, amit látott, az ember, ha egyszer látott valamit – ezt jelenti az *opópe* –, megvizsgálja (*anathrei*), és gondolkodik is azon, amit látott” (*Kratülosz* 399c).⁹ Később azonban az *anthróposzt* a ’felfelé néz’ igére vezették vissza, mint Lactantius is.

De Lactantius szerint az ember nemcsak „egyeses termettel” van megáldva, hanem „Atyaistenéhez hasonló és közös tekintettel” is (*vultus deo patri communis ac proximus*). Ez utóbbi kijelentés két szempontból is figyelemre méltó. Egyrészt azért, mert az ’atyaisten’ (*deus pater*) használata Isten (*deus*) helyett jellemző a római kultúrkörben élő Lactantiusra, amelyben a *paterfamilias*, a „családapa”, a „családfő” majdnem olyan nagy tekintéllyel és hatalommal rendelkezett a családban, mint Isten a világban; élet, halál ura volt; ezért nevezték régtől fogva a szenátus tagjait *patres*nek, atyáknak. Egy római számára az elmúlt idők atyái testesítették meg az ősi hagyományokat, mindazt, amit szokásnak, erkölcsnek tartottak. A jelenkor atyái pedig kötelesek voltak a rájuk átörökített hagyományokat, a *mos maiorumot* megőrizni és továbbadni családtagjaiknak – írja Antonie Wlosok,¹⁰ aki adatok tömegével bizonyítja, hogy Lactantius a római atyaelképzeléseket átvitte a keresztények Istenére.¹¹ Másrészt utal *Teremtés* könyvére is Lactantius: Isten a saját

⁷ Lactantius: *Epitome divinarum institutionum*. Ediderunt Eberhard Heck et Antonie WLOSOK. Leipzig, Teubner, 1994, 23: *idcirco enim ἀνθρώπος, quia sursum spectet, nominatur. sursum autem spectat qui deum verum et vivum, qui est in caelo, suspicit, qui artificem, qui parentem animae suae non modo sensu ac mente, verum etiam vultu et oculis sublimibus quaerit.*

⁸ Willy SANDERS: „Grundzüge und Wandlungen der Etymologie.” in Rüdiger SCHMIDT: *Etymologie. Wege der Forschung* Band 373. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 15: „Die Begründung hierfür liegt in der alten Anschauung, daß das Griechische, ganauer der äolische Dialekt, eine der Quelle des Lateinischen sei, weil es die von dem Arkadier Euander bei seiner Einwanderung nach Italien mitgebrachte Sprache ist.”

⁹ *Platón összes művei*. Első kötet, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 766.

¹⁰ Antonie WLOSOK: „Vater und Vaternovstellungen in der römischen Kultur.” in: Hubertus Tellenbach (Hrsg.): *Das Vaterbild im Abendland*. Rom, Frühes Christentum, Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 18.

¹¹ WLOSOK: Uo. 48–54.

képére és hasonlatosságára teremtette az embert (Ter 1, 27), és hatalmat adott neki minden élőlény fölött: „uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és minden állaton, amely mozog a földön” (Ter. 1, 28).¹²

Az a gondolat, hogy az ember értelme (*mens*) fejének felső részében van lehelyezve (*in summo capite*) eredetileg Platónnál szerepel (*Timaiosz* 70a; *Állam* 8, 560b), innen veszi Cicero, aki így önti formába ezt a gondolatot: „Az érzékelés mint a dolgok hírnöke és értelmezője a fejben mint valami fellegrámban helyezkedik el” (*De nat. deor.* 2, 46).¹³ Lactantius az ember gömb alakú, kerek fejét szembeállítja az állatok elnyúló és hosszúkas (*obductam porrectamque*) fejével; „mert a gömb kerekése a tökéletes értelem és forma ismérve” (*quod orbi rotunditas perfectae rationis est ac figurae* 8, 4). Ez utóbbi megállapítás is Cicerótól származik, aki pedig Platónnak tulajdonítja: „kerek is, mert Plato azt állítja, hogy nincs szebb ennél a formánál” (*De nat. deor.* 1, 10, 24). Valóban Platón ezt írja a *Timaiosz*-ban: „ezért gömb alakúra ... és kerekdedre formálta meg, mert ez az alak a legtökéletesebb” (33b; Kövendi Dénes fordítása).¹⁴ Mélyebben nem akarok belemenni Lactantius forrásainak kérdésébe, mert korábban már érintettem ezt a témát,¹⁵ és E. Heck is részletesen tárgyalja.¹⁶

Lactantius a fej általános leírását azzal a megállapítással fejezi be, hogy a fej hátsó részét és a tetejét haj borítja, az elülső részén pedig a szükséges érzékszervek vannak elhelyezve. Ugyanezen munkájának 5. fejezetében, amelyben az élőlények testét általában írja le, az érzékszervek és a fej kapcsolatát, a fej etimológiával is szemlélteti: „Annak a szerkezetnek pedig, amelyről azt mondtuk, hogy a hajógerinchez hasonló, a csúcsára helyezte a fejet, hogy ott foglaljon helyet az egész élőlény irányítója, és azért adták neki a 'fej' nevet, mert – ahogy Varro írja Ciceróhoz – 'belőle fejlődnek ki az érzékszervek és idegek’” (5, 6).¹⁷

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

„Először is a szemgolyókat helyezte el homorú üregekbe – Varro szerint e homorúságtól kapta a homlok nevét –, és úgy döntött, hogy számuk kettőnél ne legyen sem több, sem kevesebb, mert a szépség tekintetében semmi sem tökéletesebb a

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

¹³ Marcus Tullius Cicero: *Az istenek természet*. Fordította és a jegyzeteket készítette HAVAS László. Budapest, Helikon Kiadó, 1985, 117.

¹⁴ *Platón összes művei*. Harmadik kötet. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 330.

¹⁵ Tamás ADÁMIK: „Die Funktion der Vergilzitate in Laktanz' De mortibus persecutorum.” in Ibolya Tar (hrsg.): *Symposium Vergilianum*. Szeged, 1984, 85–95.

¹⁶ Eberhard HECK: „Laktanz und die Klassiker. Zu Theorie und Praxis der Verwendung heidnischer Literatur in christlicher Apologetik bei Laktanz.” *Philologus* 132 (1988) 160–179.

¹⁷ Lactantius: i. m. 71. Vö. Michel PERRIN: *Homo Christianus. Christianisme et tradition antique dans l'anthropologie de Lactance*. Tome I. Université de Lille III, 1979, 60.

kettes számnál. Ezért van kettő a fülből is; ezeknek páros megjelenése valamiféle csodálatos szépséget hordoz, mert egyrészt hasonlóságuk teszi széppé mindkettőt, másrészt így könnyebben felfogják az ellentétes irányból jövő hangokat. Bizony, alakjukat is csodálatosképpen alkotta meg, mert nem akarta nyílásaikat csupaszon, mintegy kerítés nélkül hagyni: ez esetben ugyanis kevésbé lett volna szép, és kevésbé lett volna hasznos, mert a hang az egyszerű lyukak szűk nyílásait elkerülhetné, ha nem gyűjtené össze a fül nyílása az üreges öblök segítségével fölfogott és a visszaverődés folytán föltartóztatott hangot, mint az a tölcser, amit a szűk nyakú palackra helyezünk, amikor megtöltjük” (8, 6–7).¹⁸

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

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

Harmadik különlegessége az idézett részletnek, hogy hűen tükrözi a római esztétika sajátos alapelvét: a szép és a hasznosság összekapcsolását, egységét: a páros érzékszervek nemcsak hasznosak, hanem szépek is. „A felvilágosult szellemi elit

¹⁸ Lactantius: i. m. 77.

¹⁹ Vö. Clemens-Peter HERBERMANN: „Antike Etymologie.” in Peter Schmitter (hrsg.): *Sprachtheorien der abendländischen Antike*. Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1996, 362.

²⁰ A. Ernout et A. MEILLET: *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Troisième édition. Paris, 1951, 454.

gondolkodásában a művészet a hasznos és szép olyan egységét jelentette, amelyben a szépség a hasznossággal egyenrangúnak számított” – írja Castiglione László.²¹ Ezért voltak a római városfalak, kapuk, utak, hidak és vízvezetékek nemcsak hasznosak, célszerűek, hanem szépek is. Jellemző Lactantiusra, hogy az érzékszerveket megbízhatóknak tartja, és a 9. fejezetben cáfolja azokat, akik az érzékszervek csalekónyságát hirdetik.²²

4. Az orr helyéről, alakjáról és funkciójáról a következőket írja:

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

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

Az orr három feladatot lát el: „az első, hogy levegőt vesz; a második, hogy érzékeli a szagokat; a harmadik pedig az, hogy csatornanyílásain keresztül kifolyik a melléktermék az agyból”. Az orr funkciójánál Lactantius eltér Cicerótól, aki csak a lélegzést és a szaglást említi (2, 54, 134; 2, 56, 140), Lactantius még hozzáteszi az agy

²¹ CASTIGLIONE László: *Római művészet*. Második, bővített kiadás. Budapest, Corvina Kiadó, 1971, 9.

²² Lásd erről KENDEFFY Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus*. Budapest, Áron Kiadó, 1999, 109: „Ahol a megismerést lehetségesnek tartja, az egyrészt az érzéki tapasztalat területe, másrészt az olyan teleologikus állítások tartománya, melyek az isteni gondviselés eszméjén alapulnak – vagyis a kinyilatkoztatáson, ahogy azt Lactantikus felfogja.”

²³ Lactantius : i. m. 80.

²⁴ Apuleius: *A világról*. Szónoki és filozófiai művek. A kötet fordítói: BÖRÖCZKI Tamás, DÉTSZY Mihály, KENDEFFY Gábor. Budapest, Magyar Könyvklub, 2003, 214.

²⁵ Cicero: i. m. 118.

melléktermékének kiürítését. Lactantius itt is nyomatékosan kiemeli Isten teremő tevékenységének szépségét és hasznosságát: „Mily csodálatos módon, mekkora isteni értelemmel járt el Isten, hogy az orrlukak az arc szépségét nem csorbítják” (10, 7).²⁶

5. De még hasznosabb és még szebb a száj – mondhatnánk – Lactantius leírása alapján!

„Hogy a száj alakja és vízszintes nyílása mennyire hasznos és mennyire szép, az szinte elmondhatatlan. Hasznossága két tevékenységen alapul: a táplálék felvételén és a beszéden. A benne levő nyelv, mely mozgásával a folyamatos hangzást szavakra bontja, ennyiben a lélek tolmácsa; e szerepét azonban önmagában nem tudja betölteni, csak ha csúcsával a szájpadrást érinti, ha a fogak akadálya vagy az ajkak összehúzóódása segíti. A fognak azonban nagyobb szerepük van a beszédképzésben

Másfelől van olyan feladata is, amelyet minden élőlénynél betölt, nemcsak a néma állatoknál: a fogakkal megrágott és megpuhított ennivalót összegyűjti, erejével gombóccá préseli, és a gyomorba továbbítja. Ezért véli úgy Varro, hogy a nyelvet (*lingua*) az összecsomagolásról (*ligere*) nevezték el” (10, 12–16).²⁷

A 10. fejezet 12. paragrafusában megváltozik a téma: a száj és a beszéd kerül sorra. E téma tárgyalásakor Lactantius ismét eltér forrásától. Míg Cicero a szónok szempontjából vizsgálja tárgyát, a száját és a nyelvet (2, 59, 149), és a két funkció, a beszéd és a táplálkozás tárgyalását elválasztja egymástól (2, 44, 34), a száj esztétikai vonatkozásait pedig teljesen mellőzi, Lactantius az esztétikai vonatkozással kezdi: elmondhatatlan, hogy a száj „mennyire hasznos és mennyire szép” (*quam utilis, quam decens sit*). Sőt a *decens* melléknév jelentésmezőjébe még a 'bájos' jelentés is beletartozik Györkösy *Latin – magyar szótára* szerint: **a.** illő, illedelmes, tisztességes; **b.** kecses, csinos, bájos. A két funkciót pedig közvetlenül egymásután tárgyalja: a táplálék felvételét és a beszédet. A nyelv beszédfunkciójáról kijelenti, hogy a „lélek tolmácsa” (*interpres animi*). Ez esetben a klasszikus latin költészet mintáit követi; vö. Lucretius 6, 1149: *animi interpres ... lingua*; Horatius *Ars poetica* 110-ben kissé másképpen: *post effert animi motus interprete lingua*. Hangsúlyozza továbbá Lactantius, hogy a nyelv (*lingua*) nem egyedül tölti be a beszédfunkciót: a szájpadrás, a fogak és az ajkak is részt vesznek a hangképzésben, amit a modern fonetikai kutatások is igazolnak.²⁸

Hamvas Béla a szájnak ezt az ősi két funkcióját egy harmadikkal egészíti ki. A *bor filozófiája* című művében ezt írja a szájról: „Beszél, csókol és táplálkozik.

²⁶ Lactantius: i. m. 81.

²⁷ Uo. 81–82.

²⁸ VÉRTES O. András: *A magyar leíró hangtan története az újgrammatikusokig*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980, 17–19.

A beszédről most sajnos hallgatnom kell; a csókról is, bár nem szívesen. Csak annyit, hogy a számmal vagyok közvetlenül a világhoz nőve, és ebben a hozzánövésben három tevékenységem lehetséges: vagy adok, vagy veszek, vagy adok is, veszek is. A szóval adok; a táplálékkal veszek; a csókkal adok is, veszek is. A szó iránya kifelé, a táplálék iránya befelé, a csók iránya kifelé és befelé, vagyis a kör. Az egyik tevékenység persze a másik kettőt nem zárja ki, sőt alátámasztja, mert amikor a föld engem táplál, akkor hozzám beszél, illetve tanít, de meg is csókol, amikor a szép nőt megcsókolom, eszem belőle és ő belőlem, és mind a ketten táplálkozunk egymásból, és tanítjuk egymást és szólunk egymáshoz, legtöbbször olyasmit, aminek mélységéhez a szó kevés.”²⁹

6. Peter A. Roots azt a nézetet képviseli, hogy Lactantius *De opificio Dei* című munkájának „strukturális terve” szolgáltatja a kulcsot e mű jellegének és szerzője szándékának megértéséhez.³⁰ Szerinte e munka a következő részekre tagolódik. A mű húsz fejezetből áll; ebből az 1. fejezet a bevezetés, a 20. fejezet pedig a befejezés. A bevezetésből kiderül, hogy tanítványához, Demetrianushoz írja azért, hogy e nehéz időkben, a legnagyobb keresztényüldözés idején, megerősítse hitét és lelkierejét. A befejezést szintén hozzá intézi, és elárulja benne, hogy e nehéz körülmények között csak röviden és homályosan írhatott a témáról, de majd ha megszűnik az üldözés, hosszabban kifejti. A befejezésben tehát mintegy bejelenti fő műve, a *Divinae institutiones* (Az isteni tanítások) megírásának szándékát.³¹

Ezután következik a törzsanyag, mégpedig 6 részben: 1. az ember és állatvilág különbözősége (2–4); kitérő: vita az epikureusokkal és másokkal (2, 10–4, 24); 2. az ember és az állatvilág megteremtése, testük felépítése (5–7); kitérő: vita Epikurosszal és Lucretiusszal (6); 3. az emberi test felépítése, látható részei, a fej (8–10); kitérő: vita az érzékszervek csalékonyságáról (9); 4. a láthatatlan belső szervek hasznossága: tüdő, gyomor (11–13); kitérő: homályos kérdések a méhről és fogantatásról (12); 5. a kétes és homályos dolgok: hashártya, vesék, lép, máj működése, funkciója (14–16); kitérő: vita a hang keletkezéséről (15, 3–6); 6. a lélek homályos rendszere és természete (17–19); kitérő: azonos-e a lélek és a szellem (18).³²

Ezután Roots megállapítja, hogy az imént felsorolt hat rész közül kettő-kettő szorosabb egységet alkot, éppen ezért, a mű tulajdonképpen három részből épül fel. 1. A test mint az isteni gondviselés jele, és az ember mint eme gondviselés sajátos tárgya; Epikurosz tanának cáfolata, aki azt tanítja, hogy nem Isten teremtette az

²⁹ HAMVAS Béla: *A bor filozófiája*. Editio M, 2010, 17–18.

³⁰ Peter A. ROOTS: „De opificio dei. The workmanship of God and Lactantius.” *Classical Quarterly* 37 (1987) 467.

³¹ E nagyszabású munka már magyarul is olvasható: L. Caelius Firmianus Lactantius: *Isteni tanítások, Divinae institutiones*. Fordította DÉR Katalin. Budapest, Kairosz Kiadó, 2012.

³² ROOTS: i. m. 469.

embert, hanem az atomok véletlen találkozása folytán jött létre (2–7. fejezet). 2. Az emberi test részeinek, a fejnek, a mellkasnak és a hasnak a funkciói (8–13). 3. Az elmével és a lélekkel kapcsolatos dolgok, s ezeknek homályos természete (14–19).³³ Eddig egyetértek Rootsszal, de abban a kérdésben eltérek véleményétől, hogy mit akar sugallni Lactantius művének ezzel a felépítésével. Roots ugyanis azt bizonygatja hosszasan, hogy a *De opificio Dei* három részével Lactantius Cicero *De natura deorum* három könyvét kívánta felülírni s mintegy helyettesíteni.³⁴ Véleményem szerint e három rész gyűrűs kompozíciót alkot, amelynek az a célja, hogy a középső részt, az emberi test legértékesebb részét, a fejet, a mellet és a hasat középre helyezze, mert ezekkel látványosan lehet bizonyítani, hogy Isten célszerűen alkotta meg az embert, következésképpen ezekkel lehet bizonyítani, hogy Isten az embernek gondját viseli, azaz létezik gondviselés.

Tóth Judit *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben* című könyvében a következő megállapítást teszi: „A IV. századi patrisztikának két kulcsfontosságú antropológiai műve volt: Nüsszai Gergely *De hominis opificio* című írásmagyarázó és Nemesziosz *De natura hominis* című filozófiai, tudományos értekezése.”³⁵ Lactantius-kutatásaim alapján én így módosítanám Tóth Judit idézett megállapítását: „A IV. századi patrisztikának három kulcsfontosságú antropológiai műve volt: Lactantius *De opificio Dei* című könyve, Nüsszai Gergely *De hominis opificio* című írásmagyarázó és Nemesziosz *De natura hominis* filozófiai, tudományos értekezése.” E kiegészítést az a tény is indokolja, hogy Lactantius könyve jóval korábban keletkezett, mint Nüsszai Gergely és Nemesziosz szóban forgó művei; Lactantius a keresztény antropológia úttörőjének tekinthető. Nem véletlen tehát, hogy Michel Perrin *Homo Christianus* (A keresztény ember) című könyvének ezt az alcímet adta: *Christianism et tradition antique dans l'antropologie de Lactance* (A kereszténység és az antik hagyomány Lactantius antropológiájában).³⁶

³³ Uo. 470.

³⁴ Uo. 472–486.

³⁵ TÓTH Judit: *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2006, 52.

³⁶ PERRIN: 1979.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

EGYHÁZATYÁK PÉCSÉLI KIRÁLY IMRE BEVEZETÉS A RETORIKÁBA CÍMŰ MŰVÉBEN

ADAMIK TAMÁS

1. „A reformáció korában hihetetlenül sok retorika született, csak német nyelvterületen 450 mű 800 kiadásáról tudunk (Imre 2003: 434). Nálunk tanítottak a fontosabb külföldi művekből, de a 17. század elején már jelentkeztek a trivium tárgyaival magyar szerzők is. »Retorika kevesebb jelent meg, mint logika, hazai szerkesztésű mindössze négy. 6 külföldi szerző 10 művének 20 kiadásáról, 3 magyar szerző 4 munkájának 7 megjelenéséről tudunk« - írja Bartók István (1991: 10), s tanulmánya végén egy táblázatban foglalja össze a korszak logikai és retorikai műveit. Tulajdonképpen két magyar szerző írt retorikát az 1600-as években, a ciceróniánus Pécseli Király Imre és a rámista Buzinkai Mihály.¹»

1.1. Pécseli Király Imre 1590 táján született „a Balatonfüredtől nyugatra fekvő Nagypécsely községben, amely eredetileg két külön faluból, Nemespécselből és Pécselből állt. ... Miután semmi adat sem árulkodik esetleges nemesi származásáról, valószínűleg nem a nemes községnek, Nemespécselnek, hanem a jobbágytelepülésnek, Pécselnek a szülötte volt. Ekkoriban ez utóbbi is jelentékeny hely, oppidum (mezőváros), ahol Tóth Ferenci szerint «virágzó városi reformáta Ekklesia» volt.² Pápán, Somorján végezte tanulmányait, majd a komáromi iskola rektora lett. 1609-ben a kálvinista heidelbergi egyetemre ment Komárom város ösztöndíjasaként. 1609-től 1612-ig Heidelbergben tanult Szenci Molnár Albert környezetében. 1612-ben Oppenheimben jelent meg latin nyelvű retorikájának első kiadása; harmadik, bővített és javított kiadása pedig 1639-ben látott napvilágot Nürnbergben.³ A második

¹ ADAMIKNÉ Jászó Anna: „Utószó.” in: Pécseli Király Imre: *Bevezetés a retorikába két könyvben*. Fordította Constantinovitsné Vladár Zsuzsa. Budapest, Trezor Kiadó, 2017, 236.

² JENEI Franc – KLANICZAY Tibor – KOVÁCS József – STOLL Béla: *Régi Magyar Költők Tára: XVII. század*, 2. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1962, 250.

³ *Isagoes Rhetoricae libri duo*. In Usum scholarum Hungariae. Opera et studio Emerici Regii Peczelii Ungari. Tertia editio, prioribus longe auctior et emendatior. Sumptibus Wolffgangi Endteri Bibliopolae Noribergensis. MDCXXXIX.

kiadás idejét és helyét homály fedi. Hazatérve Komáromban tanított, 1615-től pedig lelkeszkedett, mígnem a háborús események miatt menekülni kényszerült. 1622-től az érsekújvári református vallású végvári katonák prédikátoraként tevékenykedett. 1631-ben megjelentetett egy ábécéskönyvet: *Abecedarium Latino-Hungaricum seu elementa linguae Latinae et Ungaricae* – „Latin – magyar ábécéskönyv vagy a latin és a magyar nyelv elemei” címen. Terjedelme 32 oldal; a gyakorlászövegeket latinul és magyarul tartalmazza. 15 verset is ismerünk tőle, ebből tízet az *Istenes énekek* függeléke közölt, tehát saját korában⁴ az ismert költők közé tartozott.

1.2. Retorikájának hosszú címét érdemes teljes terjedelemben idézni, mert fontos információkat tartalmaz:

Bevezetés A retorikába két könyvben, melyek közül az első a feltalálást és az elrendezést, a következő pedig az ékesszólást tárgyalja. Magyarország iskoláinak használatára, Arisztotelésszel, Ciceróval, Quintilianusszal és más régi és új szerzőkkel röviden ékesítve, valamint világos és szokott példákkal mindenhol úgy megvilágítva, hogy mind a szabályok hasznos magyarázatát, mind pedig az ékesszólást tanulók számára azok elsősorban és főleg szükséges könnyű alkalmazását, azaz a gyakorlatot magukban foglalják.”

Könyvének mottóját a *Rhetorica ad Alexandrum* című első görög retorikának előszavából veszi: „Arisztotelész így szól Nagy Sándornak ajánlott retorikájában: Amint a hadvezér hadseregének megőrzője, úgy az ékesszólás a bölcsességgel együtt az emberi élet kormányzója.”⁵

1.3. Idézett hosszú címében forrásai közül név szerint megemlíti Arisztotelészt, Cicerót és Quintilianust. Az ókeresztény írókról, az atyákról hallgat. Amikor e retorikát egykori tanítványom, Constantinovitsné Vladár Zsuzsa lefordította, és engem kértek fel, hogy fordítását vessem egybe az eredetivel, meglepődve tapasztaltam, hogy a református Pécsi Király Imre gyakran hivatkozik ókeresztény és ritkábban középkori keresztény szerzőkre. Az egyházatyák irodalmát patrológiának nevezzük. Patrológián pedig azt értem, amit Johannes Quasten így határoz meg: „Patrology can be defined as the science of the Fathers of the Church. It includes, in the West, all Christian authors up to Gregory the Great (d. 604) or Isidore of Seville (d. 636), and, in the East, it extends usually to John Damascene (d. 749).”⁶

⁴ ADAMIKNÉ JÁSZÓ: i.m. 234.

⁵ *Rhetorica ad Alexandrum* 1421a: „Again, as the general is the saviour of his army, so is reason, allied with education, the guide of life.” The Works of Aristotle. Translated into English under the editorship of W. D. Ross. Volume XI, *Rhetorica* by W. Rhys Roberts, *De Rhetorica ad Alexandrum* E.S. Forster, *De Poetica* Ingram Bywater. Oxford, Clarendon Press, (1946) 1971, 1421a.

⁶ Johannes Quasten: *Patrology*. Vol. I. *The Beginnings of Patristic Literature*. Utrecht-Antwerp, Spectrum Publishers, 1975, 1.

2. Hogy gyakran hivatkozik az atyákra, azért is jelentős tény, mert Pécseli öntudatos református, például egyik mintabeszédében így ír a katolikusokról:

2.1. „Rátérek arra, amit a belgák ellenfelei gyakran emlegetnek, hogy a vallás miatt lázadt fel a nép Belgiumban. De erre röviden felelek, és világosan megmondom, hogy Belgium nem a vallás miatt lázadt fel és szakadt el: a rendek közül ugyanis nem mindegyik utasította el a pápista bálványimádást.⁷ Auraius fejedelem és más tartományi előkelők, a történelem tanúsága szerint, akkor is hódoltak a pápista babonáknak, amikor Belgiumban ellenálltak Spanyolország dühének” (81. o.).

2.2. Máshol ugyanezt így: „Nem hozom fel e kegyes emlékeztető híres Bocskai fejedelem példáját sem, aki hazája szabadságának oltalmára minap bátor lélekkel és nagy erővel fegyvert fogott a pápisták ellen”⁸ (82. o.).

2.3. De olyan hely is akad, ahol kifejezetten elmarasztalja a pápa nagy hatalmát: „Ki ne ismerné közületek, hallgatóim, a római püspök elbizakodottságát,⁹ aki olyan ármánykodással szennyezte be tiszttségének méltóságát, hogy ez emberek arra a le-sújtó véleményre jutottak, hogy talán nincs is, aki tiszta lelkiismerettel került volna hatalomra, viselné a koronát, mármint a pápai hatalomtól függetlenül” (129. o.).

3. Pécseli retorikájának elejétől a végéig folyamatosan mintegy 20 helyen hivatkozik az egyházatyákra vagy hozzájuk köthető gondolatokra, de néhány kivételtől eltekintve, nem adja meg forrásainak pontos lelőhelyét.

3.1. Amikor megállapítja, hogy a retorika célja a megindítás, a gyönyörködtetés és a meggyőzés, ezen állításának helyességét Ágostonnal bizonyítja: „Erre céloz Szent Ágoston *A keresztény tanításról* c. műve negyedik könyvének 17. fejezetében, mondván: Aki beszéddel készül meggyőzni valami jóról, e három dolgot tartsa szem előtt: tudniillik a tanítást, a gyönyörködtetést és a megindítást: így fogják ugyanis figyelmesen, kedvvel és engedelmesen hallgatni, s ha ezt elérte, méltán lehet ékesszólónak nevezni.” Szerzőnk a hely megadásában itt pontos: a *De doctrina Christiana* 4. könyvének 17. fejezetéből idéz (22. o.).¹⁰ Majd így folytatja: Hasonlókat mond (Ágoston) a 11. fejezetben, ahol ezt is hozzáteszi: beszélni szükségszerű, gyönyörködtetni kellemes, a megindítás pedig a győzelem ismérve.”¹¹

⁷ *Isagoges Rhetoricae libri duo*, 84: *Pontificiam quidem idolomaniam non nemo inter Ordines improbavit.*

⁸ Uo. 86: *contra Pontificios...*

⁹ Uo. 151: *Cui enim vestrum, auditores, non innotuit insolentia Pontificis Romani...*

¹⁰ Uo. 5: *Huc alludit S. Augustinus l. 4. de doctrina Christiana c. 17. dicens: Qui dicendo nititur persuadere, quod bonum est, nihil horum trium spernat, ut scilicet doceat, delectet, flectat: ita enim audietur intelligenter, libenter, obedienter, quod cum est assecutus, merito eloquens dici poterit.*

¹¹ Uo. 4: *Non absimile his dicit c. 11. ubi deinde haec addit: Dicere necessitatis, delectare suavitatis, flectere victoriae est.* Az újabb kiadásokban az idézet a 12. fejezetben van; vö. Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Fordította Böröczki Tamás, Budapest, Kairosz Kiadó, 250–251; 240–241.

3.2. A barátsággal kapcsolatban ezt a kijelentést teszi: „A köznapi barátságot a haszon és a vidámság táplálja. Az igaz barátság a természetünkből fakad, az erények, a hasonló vagy azonos helyzet, életkor, tanulmányok szülik. Így Jeromos Paulinushoz írt levelében ezt mondja: Az az igazi és krisztusi kapcsolatokkal összekapcsolt barátság, amelyet nem az egyéni haszonszerzés, vagy mindössze a testi jelenvalóság, vagy a ravasz és simogató hízélgés táplál, hanem az istenfélelem és a szent írások tanulmányozása” (53–54. o.).¹² Itt is szó szerint idézi Pécseli Jeromos Paulinus Nolanushoz intézett levelének elejét: *Epist.* 53, 1. Pécseli csak ennyit mond forrásáról: Jeromos levele Paulinushoz. Mivel Jeromos csak két levelet írt Paulinus Nolanusnak, könnyű volt megtalálni a szóban forgó idézet helyét.

3.3. Pécseli így elmélkedik tovább a barátságról: „Ahogy mondani szokták, sem a tüzet, sem a vizet, sem a levegőt nem használjuk többször, mint a barátságot¹³... A szerencsés dolgokat még szebbé teszi, a balszerencséseket részvételével könnyebbé.” (*Laelius de amicitia*, 6, 22) Ha nem létezne a dolgok természetéből eredő természetes jóindulat, nem állhatna egyetlen ház, egyetlen város sem, nem lehetne a föld megművelve (*Laelius de amicitia*, 7, 23).. Ezért mondja Isidorus *A legfőbb jóról* 3. könyvében, hogy a barátság a kedvező dolgokat megédesíti, míg a kedvezőtleneket részvételével enyhíti és megkönnyíti¹⁴ (54. o.). Szinte szó szerint Isidorus *De Summo Bono* 3, 28 (I. Aleaume, Parisiis, 1538). Pécseli csak ennyit ír: Isid. l. 3. *de sum. bon.*

3.4. A barátsággal kapcsolatos gondolatmenetét így fejezi be: „A barátsággal ellentét az ellenségeskedés, a bizalmatlanság, a hiszékenység, a színlelés, a hízélgés, a gőgösség, a mogorvaság, az árulás és hasonlók. Ezért mondja Ágoston: A barátság halála a gyanakvás. Cicero is bölcsen írta a barátságról: Nincs más ok, amiért a jó a rossznak, a rossz a jóknak barátja nem lehet, minthogy oly messze állnak egymástól erkölcsben és törekvésben” (54. o.).¹⁵ Itt egyáltalán nem utal Pécseli arra, hogy Ágoston melyik művéből idézi a szóban forgó megállapítást. Csak hosszas keresgélés után tudtam megállapítani forrását: Augustini *Liber de amicitia* c. 24: *Per omnibus cavenda est suspicio, quae est amicitiae venenum*. Augustini *Opera omnia* 6. kötet p. 1226. Érdemes megjegyezni azt is, hogy Augustinus után közvetlenül Cicerót is név szerint idézi Pécseli: „Cicero is bölcsen írta a barátságról: Nincs más ok, amiért a jó rossznak, a rossz a jóknak barátja nem lehet, minthogy oly messze

¹² Uo. 46: *Hinc D. Hieronymus in Epistula ad Paulinum. Vera illa amicitia est, inquit, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non praesentia corporum tantum, non subdola et palpans adulatio: sed Dei timor, et divinarum scripturarum conciliant studia.*

¹³ Uo. 46: *Non aqua, non igni, non aere, ut aiunt, pluribus locis utimur, quam amicitia.*

¹⁴ Uo. 46: *Hinc et Isid. L. 3. de sum. bon. Amicitia, inquit, et prosperas res dulciores facit, et adversas communione temperat, et leviores reddit, etc.* (3, 28: *De dilectione*).

¹⁵ Uo. 47: *Hinc D. Augustinus: Amicitiae, inquit, venenum est suspicio. Cicero de amicitia scite scribit in haec verba: Nec ob aliam causam ullam, inquit, boni improbis, improbi bonis amici esse non possunt, nisi quod tanta est inter eos, quanta maxima potest esse morum studiorumque distantia* (*Laelius de amicitia* 20, 74).

állnak egymástól erkölcsben és törekvésben” Bár nem adja meg az idézet helyét, könnyű megtalálni, mert nyilvánvaló, hogy Cicero *Laelius de amicitia* – (Laelius a barátságról, 20, 74) című művéből merítette ezt a gondolatot.

3.5. A bizonyítással kapcsolatban ezt írja Pécseli: „Külső érveket is lehet alkalmazni, mint tanúságtételeket, tekintélyeket, példákat, ezek mind könnyen meggyőzik a hallgatóságot. Példának okáért: Vajon viselhet-e háborút a keresztény ember? Igazolás: A meghatározás alapján így bizonyítunk: A természetjog és a népek joga alapján a jogtalan és vad erőszak ellen minden ember minden módon védekezhet. Törvényes háború tehát isteni elrendelésből lett világi hatalom által vállalt védekezés, mint például amikor Constantinus megvédte a jámborokat Licinius kegyetlenkedéseitől”¹⁶ (56. o.). Constantinus, vagyis Nagy Konstantin a patrisztikus irodalomban úgy szerepel, mint aki a keresztényeket pártfogolta és védte a keresztényüldöző császárokkal szemben. Flavius Licinianus Licinius Constantinus társcsászára 308-tól 324-ig; uralkodásának utolsó éveiben szembekerült Constantinusszal: a keresztényeket üldözte, ezért Constantinus ellene vonult és legyőzte. Bukását előidéző tetteiről részletesen beszámol Euszebiosz *Egyháztörténetében*.¹⁷ Azért gondolom, hogy ez esetben Pécseli Euszebiosz *Egyháztörténetéből* veszi ezt az adatot, noha név szerint nem említi, mert a keresztényeket a *pious* melléknévvel nevezi meg. Euszebiosz is hasonló elnevezéssel illeti őket Licinius üldözésével kapcsolatban: *θεοσεβής*.

3.6. A bizonyítás és a cáfolás kapcsán ezt írja Pécseli: „Másodszor a dialektikus érvforrásokból származnak, a homályos dolgok meghatározásából, az okokból, a hatásokból, a következményekből, a vele ellentétes dolgokból, főleg pedig a körülményekből. A körülmények alapján ugyanis, ahogy Melanchthon mondja, gyakran megtalálhatjuk az értelmet, és ahogy Hilarius mondja: „A körülmények megvilágítják a szavakat”¹⁸ (88).

3.7. A bemutató beszéd célja a dicséret és feddés. Ha olyan személyt dicsérünk, aki gyalázatos helyen született, ne is említsük meg születése helyét – írja Pécsli. „Így tett Ausonius Severus Pertinaxról szólva: *Pun ivadék, de ki fényes erényre tekintve figyel rá, Nem születése helyét nézi, csak érdemeit*. Emellett nem kevésbé emeli az ember, a személy dicsőségét, ha nyíltan megemlítjük hazáját, azt a helyet, ahol gonosz emberek közt példásan tudott élni, ahogy Nagy Szent Gergely teszi az erkölcs tana elején boldog Jóbról ezekkel a szavakkal: Említsük meg, szólt, hogy hol lakott Jób, hogy dicséretére legyen, mivel jó volt ő a rosszak között: hiszen nem az

¹⁶ Uo. 49: *ut cum Constantinus defendit pios adversus Licinii immanitatem*.

¹⁷ Euszebiosz *Egyháztörténete*. Fordította Baán István. Budapest, Szent István Társulat 1983, 433–439.

¹⁸ *Isagoges Rhetoricae libri duo* 95: *Ex Circumstantiis namque, ut ait Melanchton, saepe venamur sententiam, et ut Hilarius ait: Circumstantiae illuminant dicta*.

igazán dicséretes, ha valaki jó a jók közt, hanem ha jó a rosszak közt”¹⁹ (112–113. o.). Pécseli itt így utal forráshelyére: *in principio Moraliū* – Erkölcstana elején. Ennek alapján vissza lehetett keresni a pontos helyet: *Moralia in Iob*: 1. könyv, 1. fejezet: *Patrologia Latina* 75. kötet, 529A.

3.8. A bemutató beszéd célja a dicséret és a feddés – írja Pécseli. Dicsérhetünk dolgokat és személyeket. A személyek dicsérete esetén, a szülőket és az őseket kétféleképpen dicsérhetjük. „Először: ha a család híres és nemes volt, megdicsérjük származásának fényes ragyogását, őseinek dicső tetteit, akiknek az erényessége sokat jelent a jóindulat megnyerésében. Másodszor ha kétes és homályos családból származott, Minucius Felixet kell követni: mindannyian egyenlőnek születünk, erényeink tesznek köztünk különbséget” (113). Pécseli Octavius beszédéből idéz: „De hát mindnyájan egyformán jöttünk a világra, csakis az erény különböztet meg egymástól”²⁰ (*Octavius*, 37, 10; fordította Károsi Sándor, felújította Heidl György).

3.9. A bemutató beszéd témakörében a temetési beszédről szólva Pécseli megjegyzi, hogy a panaszhoz vigasztalást is kell csatolni, „amelyet részben az elhunyt boldog állapotára, részben a hátramaradottakra, mint például a gyerekekre kell alapozni. Így boldog Ambrus Theodosius temetésén: Oly nagy császár távozott hát közülünk; de mégsem távozott el egészen: itt hagyta ugyanis gyermekeit, akikben őrá kell ismernünk, s akikben látjuk is őt, és velünk van”²¹ (119. o.).

3.10. Azzal kapcsolatban, hogy a retorikának nemcsak az a feladata, hogy tanítson vagy bizonyítson, Pécseli erre figyelmeztet: „Aki másokhoz szól, tartsa mindig észben Ágoston szavait: Ha nem lángol az, aki prédikál, nem lobbantja lángra azt, akinek prédikál”²² (139. o.). Bár Pécseli nem közli Augustinus idézett szavainak pontos lelőhelyét, én azonban visszakerestem: Ágoston: *A keresztény tanításról* 4, 18, 37. Pécseli leegyszerűsíti a bonyolult ágostoni körmondatot, s azt emeli ki belőle egy tömör mondat formájában, hogy a szónoknak lángolnia kell (*ardeat*) ahhoz, hogy a hallgatóit fel tudja tüzelni (*accendit*).

¹⁹ Uo. 128: *iuxta id, quod de B. Iob in principio Moraliū suadet Gregorius Magnus in haec verba: Dicatur, inquit, ubi habitaverit Iob, ut hoc ad eius laudes proficiat, quod bonus inter malos fuit: (neque enim valde laudabile est, bonum esse cum bonis, sed bonum esse cum malis.*

²⁰ Uo. 129: *Omnes pari sorte nascimur, virtute distinguimur. Modern kiadásban: Omnes tamen pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur.* Szó szerinti fordítása: „De hát mindnyájan azonos ranggal születünk, egyedül az erény tesz különbséget köztünk.”

²¹ Uo. 137: *Sic B. Ambrosius in funere Theodosii: Ergo, inquit, tantus Imperator recessit, a nobis: sed non totus recessit: reliquit enim liberos suos, in quibus eum debemus agnoscere, et in quibus cernimus et tenemus.*

²² Uo. 165: *Habeatque in animo semper is, qui ad alios verba facit, quod Augustinus dixit: Nisi ardeat minister praedicans, non accendit eum, cui praedicat.*

3.11. A korrelátum metonímiája, amikor korrelatumot használunk a relatum helyett, mégpedig pontosan jelöltet a jel helyett.²³ Gyakran használják ezt a metonímiát az egyházdoktorok, mint Ágoston, Jeromos, Aranyszájú János és mások, akik az eukarisztia szentségéről szólva azt írják, hogy Krisztus testét látjuk, tapintjuk, törjük meg stb. az eukarisztiában. Például Ágoston a *Vallomás*ok 1. könyvének 13. fejezetében: „Csak egy óhaja volt: hogy megemlékezzünk róla az oltárodnál. Mert tudta, hogy ott mutatják be Neked a szent áldozatot, az ellenünk bizonyító kézirat eltörlőjét.”²⁴ Aranyszájú János ezt mondja: Ó, hányan mondják: szeretném az ő alakját, arcát, ruháját stb. látni. Őt magát látod, érinted, őt veszed magadhoz. Így szól az eukarisztikus kenyérről.²⁵ (165).

3.12. A *szöveg trópusai* cím alatt tárgyalja Péczeli a talányt, amelyet így határoz meg: „A talány homályos, kétértelmű és rejtélyes szöveg, amely okosan kigondolva rejti el és burkolja be a valódi értelmet. Szent Jeromos Ezekiel 19-hez fűzi azt a megjegyzést, hogy a talány homályos találós kérdés, amely más a szavaiban, és más az értelmében”²⁶ (179). Ezekiel 19. fejezetében Joákház és Joákim királyok fogságát az oroszláncolykók példabeszédével talányosan meséli el; e két király fogságba esését lásd 2 Kir. 23,31–37.

3.13. Az epanodosszal, az értelmező ismétléssel kapcsolatban, amely esetén ugyanazt a szót ismétljük meg a szöveg elején, közepén, vagy a közepén és a végén, vagy ugyanazokat a szavakat fordított sorrendben, Cicero, Ausonius és Vergilius példái után Caelius Sedulius így idézi: „Ezért írja Sedilius Éváról: *Mondd, ki a becstelenebb: asszony vagy kígyó a csalfább? / Csalfa a kígyó is, de te is vagy cinkosa, asszony*”²⁷ (188).

3.14. A párbeszédben alkalmazott gondolatalakzatok között tárgyalja Pécseli „az érzelmet kifejező vagy költői kérdést”, amelyet nem tudakozás céljából teszünk

²³ Uo. 198. *Metonymia correlati est, quando correlatum pro relato, atque adeo signatum pro signo ponitur. Frequenter olim hac Metonymia usi sunt ipsi Doctores Ecclesiastici, ut Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus et alii, qui de Sacramento Eucharistiae loquentes scribunt, corpus Christi in Eucharistia videri, tangi, frangi, etc.*

²⁴ Uo. 198: V. G. Augustinus in l. 1. *Confess. c. 13. Tantummodo, inquit, memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit. Unde sciret dispensari victimam sanctam, qua deletum est chirographum, quod erat contrarium nobis.* Vass József fordítása. A szöveg Ágoston édesanyjára, Mónikára vonatkozik. Az idézett hely Pécselinél téves, helyesen 9, 13, 2.

²⁵ Uo. 198: *Ita Chrysostomus ait: O quot modo dicunt: vellem formam et speciem eius, vellem vestimenta ipsa, etc. Videre, ipsum igitur vides, ipsum tangis, etc., ipsum comedis etc. De pane Eucharistico loquitur.*

²⁶ Uo. 217: *Aenigma est oratio obscura, ambigua et flexiloqua, studiose excogitata ad involvendum et occultandum, quod est intelligendum. B. Hieronymus in cap. 19. Ezech. Aenigma, inquit, est quaestio obscura, quae aliud praefert in verbis, aliud tenet in sensibus.*

²⁷ Uo. 227: *Hinc illud de Eva Sedulius: Noxia tu coniux magis, an draco perfidus ille? / Perfidus ille draco, sed tu quoque noxia coniux.*

fel, hanem különböző érzelmeket fejezünk ki vele: megerősítést, méltatlankodást, szánakozást, csodálkozást és tétovázást. Ez utóbbira Jeromostól a következő példát hozza: „Szent Jeromos így: „Mit csináljunk, lelkem?”²⁸ (198).

4. A fentiekben azt láttuk, hogy Pécseli *Bevezetés a retorikába* című könyvében folyamatosan hivatkozik az egyházatyákra. A továbbiakban azt vizsgáljuk, hogy az általa idézett egyházatyák mennyire fedik le a patrisztikus kort. Mindenekelőtt kronológiai sorrendbe állítjuk az általa említett ókeresztény írókat. Közülük a legkorábbi Minucius Felix (2. sz. vége – 3. század első fele), Euszebiosz (265?–339?), Hilarius (315 k.–367), Ambrosius (333/340 – 397), Paulinus Nolanus (353–431), Hieronymus (Jeromos) (340 – 419/420), Augustinus (Ágoston) (354– 430), Aranyászú Szent János (343–397), Sedulius Caelius (5. sz.), Nagy Szent Gergely (6. sz. vége – 7. század eleje) és Sevillai Isidorus (560–636).

4.1. Minucius Felix a 2. század 2. és a 3. század első felében tevékenykedett. *Octavius* című hitvédő dialógusának szereplői, a pogány Caecilius Natalis és a keresztény Octavius feliratokban is szerepelnek. Ennek alapján az *Octavius* keletkezését 220 és 240 közé datálhatjuk. Művének bevezetésében Minucius Felix visszaemlékezik arra az eseményre, amikor keresztény barátja, Octavius Afrikából Rómába érkezik. Ezután harmadik barátjuk, a pogány Caecilius társaságában Ostiába mennek, ahol a tengerparton zajlik le az a hitvita Caecilius és Octavius között. E vitában a szerző, Minucius Felix a döntőbíró szerepét tölti be. Először Caecilius mondja el beszédét a keresztények ellen, amelyre Octavius válaszol. Védőbeszédét olyan meggyőzően adja elő, hogy ennek hallatán a pogány Caecilius a keresztény hitre tér.

4.2. Időrendben Hilarius következik (315 k.–367), akit 350 táján választottak Poitiers püspökévé, majd Béziers-ben az ariánusk ellen küzdött, ezért Constantius császár Prygiába száműzte, de 560-ban hazatérhetett. Jelenetős hatást gyakorolt Tours-i Szent Mártonra. Fő műve a *De Trinitate* (A Szentháromságról); egy könyvnyi himnuszt is írt, ám csak három darab maradt fenn belőlük; himnuszai mind tartalmukban, mind formájukban nehézkesek.

4.3. Utána élt Ambrosius (340–397), Milánó híres püspöke, aki mint egyházfő rendkívül fontos szerepet játszott a 4. századi egyház életében. Visszaszorította az arianizmust mégpedig a császári család szándékával szemben; az arianizmus elleni harca idején írta híres himnuszeit. A pogány római arisztokráciát megakadályozta abban, hogy a Victoria-oltárt visszaállítsák a kúriába, s ezzel a pogányság befolyását erősítsék. Theodosius császárral szemben is megvédte az egyház önállóságát. Azt az elvet képviselte, hogy a császár az egyházon belül áll, nem pedig az egyház fölött.²⁹

²⁸ Uo. 239: Ita D. Hieronymus: Quid, inquit, agimus, anime?

²⁹ Uo. 137: Sic B. Ambrosius in funere Theodosii: Ergo, inquit, tantus Imperator recessit, a nobis: sed non totus recessit: reliquit enim liberos suos, in quibus eum debemus agnoscere, et in quibus cernimus et tenemus.

4.4. Ambrosiusnak ifjabb kortársa volt Paulinus Nolanus (353–431). Fényes politikai karriert futott be: *consul suffectus* 378-ban, 381-ben pedig Campania kormányzója. Ezután lemondott a politikai pályáról, és családi birtokain élt. Megnősült, feleségül vette a dúsgazdag Therasiát. Súlyos csapások miatt – meghalt fia és bátyja – 390-től visszavonult Bercelonába, 395-ben pedig Nolában telepedett le; szent Félix emlékét ápolta; 409-ben Nola püspökévé választották.

4.5. Az ő fiatalabb kortársuk volt Jeromos (340–419), a keresztény irodalom egyik legnagyobb alakja, fontos szerepe volt a nyugati szerzetesség létrejöttében. Az egész Bibliát latinra fordította; szerzetes életrajzaival nagy szerepet játszott a szerzetesi életforma népszerűsítésében. A latin nyelvű bibliaértelmezés egyik legnagyobb képviselője. A *De viris illustribus* (A hírneves férfiakról) című művében lerakja a keresztény irodalomtörténet alapjait.

4.6. Jeromos fiatalabb kortársa Szent Ágoston, az ókeresztény filozófiának és irodalomnak még Jeromosnál is nagyobb hatású képviselője. *Confessiones* (Vallo-mások) című művével új műfajt teremtett meg a világirodalomban. A *De doctrina Christiana* (A keresztény tanításról) című munkáját az első keresztény retorikának tekinthetjük. A *De civitate De* (Isten állama) című nagyszabású művével megszületik az első latin nyelvű állambölcselet. De ő írta az első teljes kommentárt János evangéliumához, *Johannis evangelium tractatus CXXIV* (124 értekezés János evangéliumáról).

4.7. Ágostonnal és Jeromossal együtt említi Aranyszájú Szent Jánost Pécseli, feltehetően azért, mert ugyanolyan jelentősnek ítéli Aranyszájú Szent János tevékenységét a keleti egyházban, mint Jeromosét és Augustinusét a nyugatban. Ennek ellenére csak egyszer említi egész művében, ennek oka pedig az hogy Aranyszájú János keleti egyházatya volt. Tudniillik a keleti egyházatyákról hallgat; egyedül Aranyszájú Szent Jánost említi, nagy híre miatt gondolhatta úgy, hogy meg kell említenie retorikájában.

4.8. Kronológiailag utánuk következik Sedulius Caelius az 5. században; több kéziratának *subscriptió*ja szerint II. Theodosius és III. Valentinianus alatt tevékenykedett, tehát 425 és 450 között. Itáliában végezte tanulmányait, majd keresztény hitre tért: egy Macedonius nevű pap keresztelte meg. *De Paschale Carmen* (Húsvéti ének) című eposzát Achaiában írta Krisztus életéről és csodáiról öt könyvben. Az 1. könyvben az Ószövetséget az Újszövetség előképének értelmezi. A 2. könyvet Szűz Máriával indítja, majd következik Krisztus születése, első fellépése. A 3. könyve Jézus csodáit kezdi, és Krisztust mint jó pásztort állítja a középpontba. A 4. könyvben a csodák sorát Lázár feltámasztásával zárja le. Az 5. könyvben Jézus szenvedéstörténetét, feltámadását és mennybemenetelét meséli el.

4.9. Nagy Szent Gergely pápa a 6–7. század fordulóján irányította az egyházat. Pécseli Jób könyvéhez írt kommentárjából idéz. A munka gerincét azok a szentbeszédalkotások alkotják, amelyeket Gergely mint követ *Jób könyvéről* mondott azon

szerzetestársainak, akiket magával hozott Konstantinápolyba. Leandernek, Sevilla püspökének a kérésére kezdte ezeket a beszédeket írásban kidolgozni. E kommentár végleges változatát már pápaként 595-ben készítette el. Jób könyvét háromféleképpen értelmezte: szó szerint, allegorikusan és morálisan.

4.10. Az egyházatyák sorát Sevillai Isidorus zárja le, akinek *A legfőbb jóról* című művéből idéz. Isidorus 560 körül született Sevillában, apja korán meghalt, ezért jóval idősebb bátyja, Leander nevelte, aki Sevilla püspökeként fontos szerepet játszott a nyugati gótok katolikus hitre térítésében. Halála után, 600-ban a nép Isidorust emelte Sevilla püspöki székébe. Sisebut király trónra lépésétől Isidorus a politikai élet irányítójává vált, de az egyházi életben is ő volt Hispania legtekintélyesebb érseke. A korszak legtermékenyebb írója: írt bibliaértelmező, teológiai, természettudományos, történeti, grammatikai műveket és leveleket. *De summo bono* (A legfőbb jóról) című, három könyvből álló művében dogmatikai és erkölcsi kérdésekkel foglalkozik, főleg Szent Ágoston és Nagy Szent Gergely szellemében.

5. Összegezve vizsgálódásunk eredményeit, a következő megállapításokat tehetjük. 1. Pécseli Király Imre *Bevezetés a retorikában* című munkájában elejétől végig, folyamatosan hivatkozik az egyházatyákra. 2. A kronológiai sorrendben bemutatott atyák sorából egyértelmű, hogy Pécselinek imponáló áttekintése volt az egész patrisztikus korszakról. 3. Azáltal, hogy Jeromos négyyszer, Augustinust pedig ötször idézi, azt is jelzi, hogy az ő korában őket tekintették a latin patrisztika legnagyobb alkotóinak. 4. Görög egyházatyák közül csak egyet említ, Iohannes Chrysostomust, de feltételezhetjük, hogy használta Euszebiosz történeti művét is. 5. Arra a kérdésre pedig, hogy a protestáns Pécseli Király Imre miért idéz ily sok egyházatyát retorikájában, Reuss Andrásról kapjuk meg a választ, aki Philipp Melanchton *Apológia, az Ágostai hitvallás védőirata* című művéről ezt írja: „Akárcsak az *Ágostai hitvallás*ban, az érvelésmódját jellemzi, hogy a Szentírással és az egyházi hagyományból felhozott számos hivatkozással igazolja: a reformáció tanítása megegyezik az óegyház tanításával. Ezért bőségesen foglalkozik szentírási helyek magyarázatával, és nemcsak azokkal, amelyek alátámasztják a reformáció tanítását, hanem azokkal is, amelyekre a római oldal abban a hiszemben hivatkozott, hogy ellene mondanak a reformátori tanításnak. Ugyancsak gazdag érvanyagot kínál az ókori keresztény egyház, az egyházi írók tanításából is.”³⁰

³⁰ *Apológia, az Ágostai hitvallás védőirata*. Fordította és a kísérő tanulmányokat írta: Bódi Emese és Reuss András. Luther Kiadó, Budapest 2017, 357.

HÍREK

BESZÁMOLÓ A FIDES ET RATIO: PHENOMENOLOGY AND PHILOSOPHY OF RELIGION WITH SPECIAL RESPECT TO THE WORK OF ST. JOHN PAUL II AND ST. EDITH STEIN CÍMŰ KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2018. szeptember 24–26.

MEZEI BALÁZS

A PPKE BTK Filozófia Tanszéke és Politikaelméleti Doktori Iskolája közös munkával, az egyetem KAP-támogatását is elnyerve rendezte meg három napos konferenciáját a címben jelzett témában angol, német, francia nyelvű előadásokkal. A fő hangsúly Szent II. János Pál *Hit és ész* című, 1998-ban közreadott enciklikájára esett, amelynek két évtizedes filozófiai-teológiai pályafutását foglaltuk össze, külön hangsúlyozva Edith Stein-hez fűződő kapcsolatait. A konferencián olyan jeles külföldi és hazai gondolkodók adtak elő, mint Szuromi Szabolcs Anzelm, Vető Miklós, Rocco Buttiglione, Agnieszka Lekka-Kowalik, Peter Volek vagy Holger Zaborowski. A PPKE Hittudományi és Bölcsészettudományi Karának tanárai közül is többen felszólaltak, ahogy a Sapientia Főiskola és az ELTE is képviseltette magát. A konferencia során közös gondolkodás alakult ki, ami intézményközi párbeszédet is jelent, hiszen több európai katolikus intézet kutatója is képviseltette magát (Bécs, Regensburg, München, Róma, Rózsahegy, Krakkó, Lublin, Granada részéről). A szervezési munka jelentős részét Varga-Jani Anna, Varga Péter és Mezei Balázs végezték a PPKE rendezvényszervező munkatársai, Fejes János és Jutasi Diána segítségével. A konferencia az elmúlt évek egyik legnagyobb tudományos rendezvénye volt a BTK-n. Remélhetőleg hatása is ehhez fogható lesz, hiszen a tervek szerint az elhangzott előadások szerkesztett szövegét az egyik jeles európai könyvkiadó fogja megjelentetni.

EGY KONFERENCIA KÉT SZEMSZÖGBŐL

Konferencia a vallási üldözésről

Budapest, 2018. október 26.

ANDRÁSI MÁRTA DÓRA – GUTH BERNADETT

A Magyar Vallástudományi Társaság idei konferenciájának a témája a vallási üldözés volt. A Károli Gáspár Református Egyetem dísztermében tartott konferencián neves előadóktól, változón izgalmas, sokszínű előadásokat hallhattunk. A konferenciát Sepsi Enikő a KRE BTK dékánja nyitotta meg. Köszöntőt Tristan Azbej Miniszterelnökségi Államtitkár mondott. Beszédében többek méltatta a Vallástudományi Társaság munkáját és eredményeit. Az előadásokat öt tematikus szekcióba osztották, melyből kettő-kettő egymással párhuzamosan zajlott.

A *Vallás és politika* szekció első előadója Ujházi Lóránd (NKE) volt, aki a vatikáni diplomáciát, a *soft power* fogalmán keresztül mutatta be. A dinamikus stílusban, sok szemléltető ábrával kísért előadás ismertette a *soft power* mibenlétét, valamint ennek alkalmazását az új típusú konfliktusok kezelésénél. Mindezt nem csak általánosságban, hanem aktuális eseményekre kitérve, egy átfogó képet adva ismertette. Valerio Severino (La Sapienza Egyetem) angol nyelvű előadása Raffaele Pettazzoni olasz vallástörténész munkásságával foglalkozott. Mint megtudhattuk, Pettazzoni a történelmi vizsgálódása során a vallási üldözés kutatásakor elsősorban annak okait próbálta feltárni. Mind a fasizmus kialakulásának idejét, mind a Római Birodalom korszakát vizsgálva arra jutott, hogy a vallási üldözés kiváltó oka, hogy az állami érdek által meghatározott felfogás a vallásról más, mint az emberek természetes hitéből, meggyőződéséből fakadó vallása. Mivel a két felfogás más, ezért történelmi korokon átívelő jelenséggé válik a vallásüldözés. Bognár Gergely (Révai Miklós Gimnázium) előadásának fő gondolata szerint a vallási üldözés legitimálja a vallás létét. Mint érvelt, a vallás igazsága mellett szól, hogy az üldözötteknek nem kellene tovább elszenvednie az üldözést, ha megtagadná a hitét. Felvázolta, hogy mi a különbség a vallási fanatizmus és a mártíriomság között. Célja egy olyan filozófiai érv megfogalmazása volt, mely „minden üldözött vallás legitimációs forrása lehet.” Sarnyai Csaba Máté (KRE) azt mutatta be, hogy a náciizmus faji alapon felépített vallása hogyan viszonyult a kereszténységhez. Az előadó ezt két műre építette: egyrészt

Klemm Kálmán *Kereszténység vagy faji vallás? Hitvédelmi tanulmány Rosenberg mítoszvallásáról* című könyvére, valamint XI. Piusz pápa *Égető aggodalommal* kezdetű enciklikájára. Röviden ismertette Alfred Rosenberg *A XX. század mítosza* című könyvének a kereszténységhez való viszonyulását is. Az előadás során rámutatott Klemm műve és a pápai dokumentum közötti párhuzamokra, hangsúlyozva, hogy Klemm nem ismerhette XI. Piusz írását.

A *Vallási üldözés és legitimáció* témával foglalkozó szekció három előadásából kettő a 16–17. századi perui spanyol missziós tevékenységről szólt. Antalffy Péter (OSZK) azt mutatta be, hogy a hódító spanyolok hogyan találkoztak az őslakosok hitvilágával és miként vélekedtek a látottakról, hogy vették fel a harcolt a múmiákkal és a bálványokkal szemben. Mindezt érdekes képekkel tette még szemléletesebbé. Pető László (ELTE) néhány fejezetet ismertetett Pablo José Arriga művéből, mely az őslakosok között végzett missziós tevékenységet mutatja be. Megtudhattuk, hogy milyen kritériumok alapján választották ki a misszionáriusokat, milyen módszerekkel dolgoztak és milyen akadályokba ütköztek. A két előadás szépen és logikusan épült egymásra, és így igen átfogó képet adtak a perui hitvilágról és a spanyol hódítók missziós tevékenységéről. A szekció és egyben a nap utolsó előadását Nádasdi Nóra (ELTE) tartotta, aki témáját képekkel szemléltetve ismertette. Azon kanadai bentlakásos iskolákat mutatta be, melyek az őslakosok „kulturális” nevelését szolgálták: a szüleiktől már négy-öt éves korukban elragadott gyermekek átnevelésével, elszakítva őket a gyökereiktől, kultúrájuktól, megakadályozva számukra a nyelvük használatát. Az iskolákat az állam működtette az 1800-as évek közepétől egészen 1996-ig. Nádasdi Nóra az iskoláknak a bentlakóikra tett hatásáról is beszélt: az onnan kikerültek gyökértelenné váltak, nem találták a helyüket a társadalomban, és sokan szenvedtek és szenvednek ma is depressziótól, és többen káros szenvedélyek rabjai.

A konferencia keretében Kovács Ábrahám (DRHE) bemutatta a Vallástudományi Könyvtár két kiadványát. Az első a Máté-Tóth András által szerkesztett könyv *A protestáns paradigma: Ernst Troeltsch: A protestantizmus jelentősége a modern világ kialakulásában* (2017), a második Szilárdi Réka *Az újpogány vallási diskurzus narratív mintázatai* (2017) című kötete volt. A könyvbemutató sikerét mutatja, hogy többen is vásároltak a helyszínen az ismertetett könyvekből.

A *Valláselmélet* szekció első előadója Voigt Vilmos (ELTE) Füst Milán, 1920-ban íródott *Ádvent* c. kisregényét mutatta be, melynek témája a 17. századi angol egyházváltoztatás. A regény főhőse egy katolikus ifjú, aki az üldözés ellenére is kitart hite mellett. A mű érdekessége, hogy a vallási üldözést egy ritkán bemutatott szemszögből tárja az olvasó elé, annak is főként elvi háttérét mutatja be. Az ádvent keretezi a regény cselekményét, hiszen az Isten eljövetelel kezdődik és végződik. A következő előadást Mezei Balázs (PPKE) tartotta. Az előadó rámutatott, hogy a kereszténység – habár most üldözött vallásként tekinthet magára – a történelemben

volt, hogy az üldözö státsztt vette fel. Megtudhattuk, hogy a reveláció modelljei megfeleltethetők az üldözési modelleknek, valamint hogy a reveláció és az üldözés szűkségszerően feltételezik egymást. A kereszténység önmagában tartalmazza az üldözés lehetőségét, illetve az ellenvallás megjelenését, amely végül a vallással együtt önmagét is felszámolja. Vallás és ellenállás polaritását tehát nem lehet felszámolni – vonta le gondolatmenetének konklúzióját Mezei Balázs. Szilágyi Csaba (PPKE) a kereszténység üldözésének politikai és történelmi okairól és összefüggéseiről értekezett. A kereszténység elterjedése sok esetben az adott kultúrával való feszültséget vont maga után, ezáltal üldözéshez vezetett. Az előadó kiemelte, hogy az üldözés problémájának megoldásához interkulturális párbeszédre van szükség a vallások között, valamint hogy Európa keresztény örökségét célként kell állítani a nyugati civilizáció elé, szem előtt tartva az interkulturációt.

A *Vallás és Kelet* témakörével foglalkozó szekció első előadója, Fröhlich Ida (PPKE) a Makkabeus-felkelés előzményeiről és háttéréről beszélt, melyet a Makkabeusok könyvei mesélnek el. IV. Antiokhosz Epiphanész a zsidóság hellenizálását igyekezett megvalósítani, ami az érintett nép szemében vallási üldözésnek minősült, míg a másik fél számára mást jelentett. A zsidóság magánszférájába való beavatkozás sokkal inkább jelentette az autonómia visszavonását és jogfosztást, mintsem vallási értelemben vett üldözést. A soron következő előadó, Tóth Anna Judit (PTE) a Pilátus-aktának nevezett dokumentumról szólt, mely Jézus Krisztus perének hamis irata. A szöveg Maximinus Daia császársága alatt egyes történetírói hagyományok szerint a keresztények lejáratásának céljából kötelező olvasmány volt az iskolákban. Mivel nincs analógia arra, hogy a római állam bármit előírt volna oktatásra, valószínűsíthető, hogy a vizsgált akta sem töltött be hasonló szerepet. Schiller Vera (SOTE) a római, athéni, alexandriai pogányság kereszténység ellenében történő védelméről beszélt. A kereszténység elterjedésének rövid bevezetője után arról hallhattunk, hogy milyen események, törekvések történtek a fentebb említett három városban a pogányság védelmének jegyében. Az előadásból megtudhattuk, hogy többek közt az athéni Akadémia tanárai vagy az alexandriai Mouseion filozófusai hogyan szálltak síkra az ősi vallás megóvásának, fennmaradásának érdekében. A szekciót Szilágyi Zsolt (MTA BTK) zárta, aki a mongol bolsevikok valláspolitikájáról beszélt. Az 1921-es bolsevik forradalom igyekezett megsemmisíteni a térségben a 17. század óta jelen lévő buddhizmust. Fontos azonban, hogy a forradalom kirobbanásáig, 1919 és 1921 között nem volt megfigyelhető a vallásellenesség. Még a 20-as évek elején is voltak vezető pozícióban buddhista lámák, és a mongol forradalmárok, valamint a párt még türelmes volt a vallással szemben. Bár a 30-as évekre már bekövetkezett az egyház háttérbe szorítása, a mongol lakosság 53%-a ma is buddhista, a vallást tehát nem sikerült végképp ellehetetleníteni.

A *Vallás és filozófia* szekcióban elsőként Kendeffy Gábor (KRE) beszámolóját hallhattuk Szent Ágostonnak a vallási kényszerítés elfogadásához vezető útjáról.

Ágoston korában a donatista eretnokség komoly problémát jelentett az egyház számára, több császári rendelet született ellenük. Ágoston a 390-es években még kiállt a kényszerítés ellen, majd 405-re elfogadta azt, és a 411-es karthagói zsinaton már az ügy támogatójaként lépett fel. Az egyházatya véleményének megváltoztatása közben újradefiniálta a vallási üldözéssel kapcsolatos etikai rendszert és úgy vélte, a kényszerítés megfelelő eszköz lehet annak érdekében, hogy az ember jó döntéseket hozzon az örök élet fényében. A következő előadást Erdei Ildikó (PTF) tartotta, melyben Isaac Newton vallási toleranciával kapcsolatos nézeteit bontotta ki. Newton az *Irenicum* című kéziratában – mely a vallási háborúkra próbált gyógyírt találni – az őskereszténység alaptanítását fejti ki és hangsúlyozza, hogy az ezen túlmutató véleménykülönbségek nem szolgálhatnak a vallási üldözés, kirekesztés indokaiként, hiszen a felebarát szeretete fontosabb, mint a keresztény viták. A szekció záróelőadása Vassányi Miklóstól (KRE) hangzott el angol nyelven. Az előadó Kepler egyes írásaiban kifejtett személyes vallásosságáról beszélt, melyet a tudós egy vallási intoleranciával és üldözéssel terhelt korban fogalmazott meg. Kepler nem tudott beilleszkedni a lutheránus egyház közösségébe, a vallásról való szabad gondolkodás hirdetése végett. A génusz, mivel egy univerzális egyházat képzelt el, igyekezett felülemelkedni a három fő keresztény egyház konfliktusán, ez a törekvése azonban a lutheránus egyház közösségéből való kirekesztéséhez vezetett.

A konferencia előadásai rendkívül sokszínű és tág perspektívában járták körül a vallási üldözés témáját, számos vallási tradícióból és kultúrából merítve. Az előadás módjával, a képek vetítésével és a téma logikusan strukturált ismertetésével külön kiemelhetjük a spanyol hódítók Peruban folytatott missziós tevékenységével foglalkozó két előadást. Mindent összevetve a konferenciát sikeresnek értékelhetjük, melynek gazdagságot nem csak a kiváló előadások, hanem a szekciók végén elhangzott viták is kölcsönöztek. Általában véve pedig elmondhatjuk, hogy nem kizárólag a vallástudomány képviselői, hanem minden résztvevő számára hasznos és érdekes előadások hangzottak el.

RECENZÍÓK

Klaus Berger – Carsten Colpe:

Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez

SZEGED, JATEPRESS, 2018

Martin Hengel, a *Society of New Testament Studies* tagjaihoz intézett 1993-as elnöki beszédében azt állította, hogy „aki az Újszövetséget tanulmányozza, és csak az Újszövetséget ismeri, egyáltalán nem tudja helyesen érteni azt”. Ezzel annak a meggyőződésének adott hangot, hogy a születő kereszténység, az útjára induló Jézus-mozgalom és az újszövetségi iratok nem légüres térben vagy más térből és időből előállt fikciók, ugyanis ezer szállal kötődnek koruk etnikai, szociális, kulturális és vallási társadalmához, közelebből pedig a mediterrán világhoz. Minél jobban látjuk és ismerjük tehát azt a hátteret, amelyből kiemelkedtek, annál tisztábban láthatjuk jelentőségüket is.

Klaus Berger és Carsten Colpe vallástörténeti szöveggyűjteménye, amelynek magyar változatát immár a kezünkben tarthatjuk, ebben szeretné segíteni az érdeklődő olvasót. A korpuszról nagy szavak nélkül elmondhatjuk, hogy alapmű és nélkülözhetetlen kézikönyv az Újszövetség és az antik irodalom, illetve a kettő kapcsolata iránt érdeklődők számára. A tájékozódást és a megértést segíti, hogy nemcsak az egyes újszövetségi könyvek alapján választanak szöveghelyeket (rövid magyarázattal és szakirodalmi hivatkozásokkal), hanem külön csoportosítják a kontrasztot és az eltéréseket bemutató, valamint a hasonlóságot hangsúlyozó kategóriákat, amivel viszonylag gyors és könnyű keresést tesznek lehetővé. A szerkesztők mégsem és nem csupán „készételeket” kínálnak (az angol fordítás a következő címet adja a szöveggyűjteménynek: *Hellenisztikus kommentár az Újszövetséghez*), hanem a „párhuzamként” hozott szövegekkel gondolkodásra és kutatásra akarnak sarkallni. A szöveggyűjtemény erőssége, hogy nem csupán a zsidó és ókeresztény, valamint a gnosztikus szövegekre összpontosít, hanem előnyben részesíti az Újszövetség pogány környezetéből származó szövegeket. Ezzel a választással elkerülik a már tudottak ismétlését.

A gazdag és sokoldalú szöveggyűjtemény (1700 antik idézet!) igazán olvasóbarát: a válogatást Benyik György *Az Újszövetség és a hellenizmus* című tanulmánya zárja, a függelékben pedig megtaláljuk a teljes forrásmutatót abécé sorrendben és a könyv sorszámai szerint, a fordítók névsorát, a magyar nyelven megjelent fordítások lelőhelyeit, valamint a magyarul most megjelent fordítások forráshelyeit.

A magyar nyelvű kiadvány hatalmas összefogás eredménye: Szőnyi Etelka és Benyik György professzor koordináló és sokak fordítási, lektori munkáját dicséri. Benyik György egykori biblikus tanárom volt a szegedi teológián, és jó szívvel gondolok vissza szemnyitogató, bevezető óráira. Az 1987-ben megjelent eredeti, német munka fordítása azért húzódott el, mert bár 1993-ban a biblikus konferencián felvetődött a kiadás terve, az anyagi lehetőségek és a megfelelő (klasszika-filológus, hebraista, szír és kopt filológus) fordítói csapat sajnos hiányzott. Most örülhetünk annak, hogy megvalósult egy „szegedi álom”, és a szöveggyűjteményt jó szívvel üdvözljük és ajánljuk. Klaus Berger és Carsten Colpe vallástörténeti szöveggyűjteménye dialógusba helyez bennünket és az elsődleges források tanulmányozására buzdít, és ha hihetünk Leander Earl Kecknek, aki szerint az elsődleges forrás illata csalogatóbb a másodlagos források polcának illatánál, akkor kitüntetett helye van nemcsak a szaktanároknak, hanem minden érdeklődő, Újszövetséget tanulmányozó polcán, egyháztagságtól függetlenül. *Vedd és olvasd!*

Szabó Miklós Xavér OFM

Kőszeghy Miklós:

Föld alatti Izrael. Az Ószövetség világának anyagi kultúrája

BUDAPEST, L'HARMATTAN, 2014

A Biblia üzenetének megértéséhez különösen fontos, hogy megismerjük a kort, az embereket, akiknek keze munkája a Szentírás. A *Föld alatti Izrael* című könyv éppen abban nyújt igazán nagy segítséget, hogy minél jobban beleképzelhessük magunkat az Ószövetségi iratok szerzőinek életébe. A könyv a régészeti kutatások eredményeinek ismertetésével, valamint az adott leletekkel feltételezhetően azonos korban keletkezett ószövetségi iratok és a történelmi események bemutatásával egy átfogó képet ad számunkra az adott korszak embereiről, a történelemről, és arról, hogy mindez hogyan jelenik meg az Ószövetség lapjain.

A könyv szerzője, Kőszeghy Miklós egyetemi docens a Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Karán.¹ Ötödik és egyben utolsó fejezete Hodossy-Takács Előd munkája, aki a Debreceni Református Hittudományi Egyetem docense.

A *Föld alatti Izrael* című művet a L'Harmattan Kiadó adta ki 2014-ben. A 334 oldalas, Budapesten megjelent könyv a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének kiadványa. Egy sorozat keretében jelent meg 12. kötetként, olyan szerzők műve mellett, mint például Xeravits Géza, Karasszon István, Adorjáni Zoltán. A könyv célkitűzését a szerzők a következőképpen fogalmazták meg:

„Célunk az alábbiakban az, hogy egymásra gyakorolt hatásukban ábrázoljuk Izrael történetét az izraeli törzsek honfoglalásától kezdve egészen a babiloni fogság kezdetéig, azaz Kr. e. 587/586-ig, továbbá az ótestamentumi világ anyagi kultúrájának alapvonalaait, valamint az Ószövetség mint irodalmi elemzésre méltó alkotás történetét ugyanezen időszakban.” (10.)

A művet „oktatási célokra is használható kézikönyvnek” (9.) szánták. E célt véleményem szerint sikeresen elérték. Diákszemszögből nézve is átlátható, jól strukturált,

¹ Kőszeghy Miklós az ELTE Bölcsészkarán szerezte meg történészdiplomáját. A Baseli Egyetem Bölcsészettudományi Karán doktorált 1998-ban, majd 2001-ben habilitált az Evangélikus Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékén.

logikus felépítésű könyv ez, melyben a fejezetek egymásra épülnek, és olvasmányos formában teszik élvezetté az ismeretek befogadását. Itt külön kiemelném, hogy a szerzők az anyagi kultúrát úgy mutatják be, hogy az olvasó úgy érezheti, mintha személyesen is jelen lenne az adott korban, maga is a saját szemével látná a korabeli házakat, városokat, használati tárgyakat. Ezt az anyagi kultúrával foglalkozó fejezetekben található számos rekonstrukciós rajz is elősegíti.

A könyv az alábbi négy nagyobb részből áll: *Bevezetés*, *Késői bronzkor*, *Vaskor* (ez további négy részre van bontva, megkönnyítve az időszak áttekintését), *Vaskori királyságok a Jordántól keletre*. A bevezetést és a bronzkorral foglalkozó fejezetet leszámítva minden egység az alábbi hármas felosztásban épül fel: civilizáció anyagi keretei, bibliai irodalom és történelmi alapvonalak. Ez az a logikusan strukturált felépítés, amelynek segítségével egy összefüggő és átlátható képet ad számunkra a könyv, elérve a kitűzött céljait. Minden fejezet végén bőséges irodalomjegyzéket találhatunk.

A bevezetésben megismerjük a könyv célkitűzéseit, jellegét. Szintén itt tárja elénk a szerző Palesztina geográfiáját és a régmúlt élővilágát. Rövid bepillantást enged a régészet világába is. Tisztáz néhány alapfogalmat, ezzel a régészetben nem jártas olvasók számára is segítséget nyújt a könyv további fejezeteinek megértéséhez.

A nagyobb lélegzetű, a késői bronzkorral foglalkozó fejezet valójában még bevezetés a könyv fő témájához, a vaskorhoz. Ebből a fejezetből ismerhetők meg a bronzkori Egyiptom katonai és belpolitikai törekvései, s hogy ezek milyen hatással voltak a korabeli Palesztinára. A fejezetben említésre kerülnek a korszakot sújtó gazdasági zavarok és azok társadalmi hatásai is, mindezt a fontosabb régészeti leletek bemutatásával teszi színesebbé a szerző.

A könyv fő részét a vaskor részletes bemutatása adja, a már fentebb említett hármas egységben ismertette. A vaskor igen hosszú időszakának bemutatása négy fejezetben valósul meg: 1. *Izrael és a filiszteusok – vaskor I*, 2. *Az egyesült királyság kora – vaskor II/A*, 3. *Júda és Izrael – vaskor II/B*, 4. *Két deportálás között – vaskor II/C*.

Az *Izrael és a filiszteusok – vaskor I* című fejezet ismerteti a filiszteusoknak a térségben betöltött szerepét, majd a régészeti leleteket (például konkrét városok, szakrális terület, katonaság). Ezt követően megismerhetjük Palesztina dombvidékének régészeti leleteit,² és ezek alapján az életmódot és a társadalmi struktúrákat (család, klán) is. Itt olvashatunk Debóra³ és Mirjam⁴ énekéről, Sámson rejtvényeiről⁵

² A települések szerkezetét, a négyhelyiséges házak (Vierraumhaus) felépítését, és a talált edénykészleteket.

³ Bír 5,2–31.

⁴ Ex 15,1b–18.

⁵ Bír 14,14; Bír 14,18.

és a fák királyválasztásának meséjéről.⁶ A bírák korában leginkább a fenti példákhoz hasonló győzelmi énekek, rejtvények, mesék keletkezettek, melyeket a szájhagyomány őrzött meg, és azok maradtak fent, melyeket a királyság korában lejegyeztek.

Az egyesült királyság korával, vagyis a *vaskor II/A*-val foglalkozó részben kiderül, hogy a dávidi-salamoni korszak építészeti hagyatéka igen csekély. A salamoni templomból például egyetlen kődarab sem maradt fent. Azonban a bibliai templomleírást is figyelembe véve (melynek célja a templom és Salamon gazdagságának a leírása, és nem építészeti beszámoló), a könyvben olvasható egy igen érdekes és szemléletes elemzés arról, hogy feltételezhetőleg milyen lehetett a templom. Az egyesült királyság korában már keletkeztek írott elbeszélések a korszakról, nem alkottak egységes, zárt művet, hanem lazán kapcsolódtak egymáshoz. Ezeket aztán Izrael bukása után a deuteronomiumi redaktor egészített ki. A könyv 151. oldalán megtalálható azon bibliai helyek listája, amelyek feltehetőleg a dávidi-salamoni udvarban születtek; majd a következő két oldalon megtudhatjuk, hogy milyen redakciók, kiegészítések módosították ezeket a szövegeket. A történelemmel foglalkozó részből kiderül, hogyan jöhetett létre a térségben a királyság intézménye, s hogy milyen körülmények tették ezt lehetővé. Itt olvasunk Saul helyzetéről, majd Dávidról, aki képes volt azt a feladatot elvégezni, amire Saul nem volt alkalmas. Ezt követően pár gondolat erejéig szó esik a kettészakadt országról és annak következményeiről.

A *Júda és Izrael – vaskor II/B* című rész igen szemléletes és részletes leírást ad a kor településeiről, a lakosság feltételezhető létszámáról és az emberek hétköznapi életéről (étkezés, családok, higiénia, betegség stb). Néhány nagyobb várost, így Hácórt, Dórt, Megiddót, Gézert, Lákist és Bersebát részletesen is megismerhetünk. *Kőszeghy Miklós irodalmi szempontból a Szövetség* könyvét emeli ki a korszakból, ezt követően a prófétaságról és a prófétai művekről ejt szót. Ézsaiás, Ámósz, Hóseás és Mikeás könyveinek egyes részei ekkor keletkezettek, de a korszakhoz köthetőek a királyzsoltárok és a bölcsességi irodalom egyes szakaszai is.

A két deportálás közötti időszak anyagi kultúrájának tekintetében a megelőző korszakhoz képest nincs különösebb változás. Az időszak egyik kincse Bét-Hakkerem, amely a korszakból való egyetlen teljes egészében feltárt júdai királyi palota. Ebben a fejezetben több érdekességet is megtudhatunk a kor temetkezési szokásairól. A bibliai irodalom kapcsán Jeremiás próféta és Ezékiel könyvével foglalkozik itt részletesebben is a szerző, majd a babiloni fogsághoz vezető történelmi eseményekről értesülünk.

Az ötödik fejezet Hodossy-Takács Előd munkája. Ebben előbb Ammón, Móáb és Edóm királyságainak történeti áttekintését olvashatjuk, majd a civilizáció anyagi kereteit ismerhetjük meg, ezt követően a bibliai irodalmat.

⁶ Bír 9,8–15.

A *Föld alatti Izrael* című könyv oly módon mutatja be az általa tárgyalt időszakot, hogy miközben bejárjuk a gondolatmenetének töretlen ívét, egyszerre látjuk a nagy összefüggéseket és a fontosabb részleteket is. Egységes képünk alakul ki a történelemről, az emberekről és életükről, valamint arról, hogy mindez hogyan jelenik meg az Ószövetség páratlan művében.

Andrási Márta Dóra

Baán István:

Bizáncon innen és túl

NYÍREGYHÁZA, SZENT ATANÁZ GÖRÖGKATOLIKUS
HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA, 2018

Dr. Baán István görögkatolikus atya korábbi előadásait, publikációit adja közre ebben a terjedelmében és esztétikus megjelenésében egyaránt tekintélyt parancsoló gyűjteményes kötetben, mely három főfejezetre – I. *Bizáncon innen – patrisztika*, II. *Bizánc*, III. *Bizáncon túl* – tagolódik. Amint a címek mutatják, a válogatásban szereplő sokféle tanulmány – melyek között található dogmatikával, egyház-, illetve egyházmegye-történettel, liturgiával, valamint lelkeséggel foglalkozó – valamiképp mind Bizánchoz, illetve a keleti kereszténységhez kapcsolódik. A főfejezetek címében az *innen* és *túl* szavak a Bizánc előtti, illetve utáni korszakra vonatkoznak.

A kötet első részében a keleti patrisztika olyan kiválóságairól olvashatunk, mint Órigenész, Aranyszájú Szent János vagy Nazianzosi Szent Gergely. Megtudhatjuk, hogy a sivatagi atyák körében milyen imaformák voltak gyakorlatban, képet kapunk a 4-5. századi közösségi és egyéni böjti gyakorlatról, és bepillantást nyerhetünk a kor nagyobb zsinataiba, teológiai, dogmatikai vitáiba vagy kisebb polémiáiba – amilyen például Nagy Szent Gergely és Eutükhiosz konstantinápolyi patriarcha között zajlott a feltámadt testről. Ahogy képet kapunk annak a Konstantin császárnak az életéről is, aki keresztény hivatását teljesítve még képes volt összhangba hozni a lelki és a világi hatalom gyakorlását a birodalom kormányzásában. A keleti atyák tanításából született összeállítás, a *Filokália* tárgyalása is jogosan követelt helyet magának a kötet első főfejezetében. Az első rész végén a Római Szék egyetemes egyházban betöltött szerepéről, első évezred primátusáról és Kelet pápaságához fűződő viszonyának későbbi átalakulásáról olvashatunk.

A *prófétai szellem támasztotta konfliktusok az első évezredben* című tanulmányról kicsit bővebben is szólnék. A fejezet első része a korai prófétákról és hitvallókról, a velük kapcsolatos problémákról tudósít. A hitvallók elvárták, hogy ajánlásukra a püspökök a hitehagyottakat mindenféle vezeklés nélkül visszavegyék az egyházi közösségbe. Ez egy idő után sajátos joggá, presztízskérdéssé vált a *confessorok* számára, ami alkalomadtán összetűzéshez vezetett az egyházfőkkel. A szerzetesség, amelynek létrejöttében a prófétai küldetéstudat szintén szerepet játszott, a tanulmány következő témája. Szó esik itt többek között „Bolond” Simeonról vagy az

oroszsországi balgatókokról, akik rendhagyó, nonkonformista, gyakran érthetetlen viselkedésükkel igyekeztek előmozdítani az evilágtól való elfordulást, elősegíteni embertársaik üdvösségét. Theodórosz Sztuditész és Szent Simeon, az Új Teológus esetében ezzel szemben a prófétai szellem éppen a szabálykövetésben és a szigorú aszkézisben nyilvánult meg. Mindez jól példázza, hogy a prófétai szellem milyen sokféleképp képes utat találni és megnyilvánulni az egyház életében.

A második főfejezetben olyan tanulmányok kaptak helyet, melyek többsége a bizánci történelemhez, egyháztörténethoz és liturgiához kapcsolódik. Az első, Szent Péter ereklyéinek konstantinápolyi tiszteletét elemző fejezet után Baán atya több alfejezetet szentel a *Turkia metropolíája* problémájának, melyek a bizánci egyház jelenlétét firtatják a Szent István-korabeli Magyarországon. Ezekből kiderül, hogy István királyunk nem kizárólag a nyugati kereszténység felé orientálódott, hanem nyitott Kelet, konkrétan Bizánc irányába is. A róla szóló rész nemcsak a szent király alakját vázolja, hanem apostoli királyi címét bizánci párhuzamba állítja (*rex apostolicus* – *iszaposztolosz*). Szerzőnk ebből a korból foglalkozik még Szent Gellérttel is, akinek görög műveltségét vizsgálja. Egyháztörténeti és történelmi adalékokkal szolgálnak a *A körtvélyesi monostor* és a *Zsigmond és Bizánc* kapcsolatai című alfejezetek. Ezt egy eszmefuttatás követi arról, hogy a keresztetek által elfoglalt Konstantinápolyban a görög nyelvű, latin szertartású miszésésnek valószínűleg nem volt gyakorlata. Két fejezet foglalkozik a nyugaton sokak által eretneknek vélt, de keleten szentként tisztelt Palamasz Szent Gergellyel, aki szerint a Tábor hegyén nem Isten lényege, hanem inkább az Ő tevékenysége nyilvánult meg az apostoloknak. Ezután a Xanthopuloszok imádságáról szóló, valamint a bizánci liturgiával foglalkozó elemzések következnek. Ebből a főfejezetből *Az átistenülés a bizánci liturgiában* című alfejezetet emelném ki röviden.

Első körben szerzőnk a *theószisz* (át- vagy megistenülés) kifejezés szinonimáit, eredetét vizsgálja a görög egyházatyáknál, majd ennek krisztológiai alapjait tárja fel, hiszen az átistenülés kizárólag Krisztus megtestesülésének fényében érthető meg és érhető el. Az átistenülés feltétele tehát a Fiú testet öltése, közvetítője pedig a Szentlélek. Hitvalló Maximosz *Műsztatógia* című műve a *theószisz* folyamatát a szent liturgián keresztül mutatja be. Szent Simeon, az Új Teológus, valamint Nazianzoszi Gergely műveinek ugyan nem célja a liturgikus használat, de az átistenülés tapasztalatáról tesznek tanúbizonyságot, így jelentőségük rendkívüli. Palamasz Szent Gergely a Tábor-hegyi színeváltozás átistenítő hatását emeli ki. A megistenülés a szentségekben is elérhető, megtapasztalható, a keresztség felvételével a hívő az Istenhez való egyre teljesebb hasonlóvá válás útjára lép, hiszen keresztény „identitásunk nem más, mint hogy kegyelem révén istenek vagyunk, akiknek céljuk, hogy az isteni dicsőség átformálja őket, miközben részesednek az élet szentháromságos teljességében.” (340.)

A harmadik főfejezetben a bizánci kor utáni időszakról szóló tanulmányok szerepelnek, ezen belül leginkább egyház- illetve egyházmegye-történettel foglalkozó munkák nyertek teret. Az első tanulmány témáját tekintve némileg különbözik az utána következőktől. Ebben az esszében a szerző a Kálvin főművében különféle témák kapcsán – többnyire polemikus éllel – felbukkanó Aranyszájú Szent János-idézeteket veszi számba. Ezután olvashatunk Parthén, munkácsi püspök vélt szabálytalanság alóli felmentéséről, valamint Camillis püspök munkácsi kinevezéséről és szerepéről a „bigámus” papok körüli vitában, majd arról tájékozódhatunk, hogy a jezsuiták milyen közvetett szerepet vállaltak a magyarországi ruténok uniójának terjedésében. Ezt követi két fejezet a görömbölyi és a miskolci görögkatolikusok 18. századi helyzetéről. Előbbi a latin szertartású katolikusok anyaegyházközsége is volt, ennek ellenére a két felekezet békében élt egymással a vizsgált időszakban. A 19. századig Görömbölyön élt a környék legtekintélyesebb görögkatolikus népessége, a helyzet a 20. században változott meg Miskolc javára. Az *Egyesült egyházak vagy testvéregyházak?* című fejezet az unitusok unió utáni helyzetét, annak következményeit vizsgálja, ennek keretében a leglényegesebb a II. vatikáni zsinat ellentmondásos álláspontja, mely az egyesült egyházak, illetve az ortodox egyházak támogatása között ingadozott. Ezt a részt három tanulmány követi Damjanovics Judittól (közülük a harmadik szerzőnkkel közösen íródott), melyek a magyarországi, illetve munkácsi görögkatolikus egyház zenei, illetve az utóbbi papjainak szellemi életét vázolja a 16-18. században. A zenéről tudósító fejezetekben a szerzők számba veszik az adott vidékről és korszakból származó énekeskönyveket is. Az utolsó fejezetben képet kaphatunk a II. vatikáni zsinat utáni görögkatolikus liturgikus megújulásra tett magyarországi kísérletről, mely a magyar rítus mellett kitartó papok részéről ellenállásba ütközött.

A kötet utószavában a szerző *Konstantinápolyi naplójába* enged bepillantást, mely jól mutatja, hogy Baán atya a kötött tudományos prózán túl e könnyedebb irodalmi stílusban is képes otthonosan mozogni.

Baán István tanulmánykötete módfelett gazdag és sokszínű idegen nyelvű forrásanyagon alapszik, a források elemzése figyelemreméltó elmélyültségről és szakmai felkészültségről tesz tanúságot, szerzője általános elismertségét igazolja a kötet által érintett tudományterületeken.

Guth Bernadett

Fabiny Tibor (szerk.)

A lutheri reformáció ötszáz éves öröksége

BUDAPEST, LUTHER KIADÓ, 2018

A 2017-es reformációi megemlékezések és a témához kötődő kiadványok sokasága jó alkalmat biztosított a protestáns felekezeteknek, hogy megmutassák: az ötszáz évvel ezelőtti események emlékét nem leporolni kell, mert az most is eleven, hat és mozgósítani képes ma is. A jelentős mennyiségű könyv, füzet, rádió- és televíziós interjú között a nagy számok törvénye alapján kiemelkedő jelentőségű és minőségű anyagnak is lennie kellett, s ezt megtalálni nem is volt nehéz. Szerencsére a kiadók és a keresztény civil szervezetek egyre jobb módszerekkel adnak hírt újdonságairól, összejöveteleikről.

A Magyarországi Luther Szövetség és a Reformációi Emlékbizottság 2017 januárjától az év végéig tizenkét tudományos, ismeretterjesztő előadásra hívogatta az érdeklődőket az Evangélikus Országos Múzeum alagsori előadótermébe. Havonta egy alkalommal számos téma szakemberei mutatták be a reformációval, Luther életművével kapcsolatos kutatási eredményeiket, az évfordulóhoz kötődő szakmai érdekességeket. A színes palettán szerepelt zenei, művészettörténeti, történeleми, irodalmi, nyelvészeti, politikai, gazdaságtudományi és gasztrológiai témájú előadás is, bizonyítván, hogy a reformáció a kultúra minden területén hatott, s befolyása ma is érzékelhető. Az előadások bővített, szerkesztett változata a *Credoban* való folyamatos megjelenés után egy kötetben is olvasható végre. A könyv végén helyet kapott egy 2017 szeptemberében lezajlott pódiumbeszélgetés anyaga, ahol evangélikus, római katolikus és református teológusok kerestek közös pontot a reformációban, s igyekeztek egyházaik reményteljes jövőképét megismertetni a hallgatósággal. Az utolsó oldalakon az előadók rövid bemutatását találjuk. Az esetről videofelvételek készültek, ezek megtekinthetők az evangélikus.hu honlapon és a YouTube-on, a nyomtatott változatot azonban semmi sem helyettesítheti. A teológiai és egyháztörténeti témák iránt érdeklődő olvasóközönség egyelőre még a hagyományos kiadványokat részesíti előnyben. A jegyzetapparátussal és színes képekkel gazdagon illusztrált kötet csak az első része az előadássorozat anyagát bemutató kiadványoknak. Segít felidézni az elhangzottakat, s kedvcsinálónként is szolgálhat a további programok látogatásához azoknak, akik a 2017-es alkalmakról lemaradtak.

Az első előadás Luther zenéhez fűződő viszonyát és Bachnak a zeneszerzői módszerét meghatározó keresztény elkötelezettségét mutatta be. Ez utóbbi esetben a bejátszások, a kottaképeken megmutatkozó különleges megoldások ismertetése a zenekedvelő laikusokat is magával ragadta, hiszen a hallható zene mögött nem sejtett utalások, összefüggések rejtőznek. Az ötödik evangélistaként is sokszor említett Bach muzsikáját figyelve legfeljebb megérezzük azt a szándékot, spirituális többletet, melynek titkaira tanulmányában Kamp Salamon rávilágított. Amint azt kiemelte, Bach alkotásainak lényegét nem elegendő az esztétikában és a zenetörténetben keresni: tehetség, mesterségbeli tudás, tradíció és hit szerves egysége teszi különlegessé. Forrása az életmű középpontjában álló evangélium, ez adja fényét és erejét. Az előadó – Luther szavaival élve – a kereszt teológusának tekinti őt is, aki műveiben a megfeszített Krisztus ábrázolása révén kívánta hitét megvallani, az elnyert üdvösség feletti örömét és háláját kifejezni. Rövid összefoglalót is kapunk a korabeli zenetudomány nagyjainak gondolataiból is, akiknek munkássága lényegében az isteni tökéletesség megmutatására tett kísérlet. A dúr és a moll hármashangzat viszonyának kutatói, Andreas Werckmeister és Johann Heinrich Buttstedt még Krisztus isteni és emberi természetének összekapcsolódásának példáját látta e harmóniákban. A muzsika pusztán szórakozásként való felfogása a felvilágosodást követő időszakban vált elterjedté, ezért is szükséges ilyen történeti és elméleti ismeretekkel felvérteznünk magunkat a barokk és az azt megelőző korok zenéjének jobb megértéséhez.

Luther zenefelfogásának alapja Augustinus megállapítása, mely szerint a zene Isten adománya. Nem tudomány, hanem teremtmény, mely ártatlan öröm forrása, s az emberi lélek megvidámítására, az ördög elűzésére szolgál. Luther éppen ezért a teológia után a zenét helyezte a következő helyre, mert Dávid és a próféták is versekben, énekekben adták tovább a rájuk bízott üzenetet. Eredeténél fogva képessé tesz Isten bölcsességének megismerésére, vonásainak megsejtésére. Ennek a bölcsességnek a felfogása a hangzatokon és harmóniakon keresztül lehetséges, számarányokban is kifejezhető módon. Nem véletlen tehát, hogy felfogása és alapvető tanítása Bachot is megragadta, s meghatározójává lett egész munkásságának. A szerző számos idézettel támasztja alá állításait, s hozza közelebb olvasóihoz a reformátor gondolkodását.

A zeneértők minden bizonnyal örömmel fogadják a kötetben található fotókat, melyeken követhetők a dallamok alakulása, a szöveg üzenetét megerősítő hangzás kottaképei. A h-moll mise Credo tételének autográf partitúrája segítségével a kompozíció keletkezésének alakulása is alátámasztja Bachnak a kereszt teológiája iránti elkötelezettségéről írottakat. Első változatát teljességgel átalakító komponista a kor szokásával ellentétben a Crucifixus (megfeszítették) témáját helyezi a mű középpontjába. Nem a dicsőségesen feltámadó Krisztus, hanem a bűneinkért, megváltásunkért szenvedő Messiás kerül így a zenemű kiemelt helyére. Bepillantást

nyerünk a tételek és a számok szimbolikájának összefüggéseibe, a korálok, szvitek, témabelépések üzenetébe, melyek mind arról az isteni rendről tesznek tanúbizonyságot, melyet Bach ábrázolni kívánt. A feltámadásról szóló tételben megszólaló B A C H hangok hitvallások, egy örvendező lélek bizonyágtételei.

Marosi Ernőnek a lutheri reformációról mint művészettörténeti problémáról szóló előadása a korszak kezdetének művészetét helyezte górcső alá. A kötet számos illusztrációval szemlélteti azt változást, mely a teológiai szempontok gyakorlati érvényesítése nyomán támadt a templomépítés és díszítés területén, az oltárok készítésében, a humanista szerzők és reformátorok reprezentációjában. A tanulmány egyik erénye, hogy rövid bevezetőjében igyekszik a reformáció művészeti következményeinek mai megítélését befolyásoló kultúrpolitikai törekvések eredetét feltárni, azok napjainkban is ható következményeire rámutatni. Megismerteti olvasóit annak az 1980-as évekre tehető paradigmaváltásnak a jelentőségével is, mely a képtudomány/képtörténet korszakain belül az újkor kezdetén álló fordulópontként tekint a lutheri reformációra. Hans Belting új művészettörténeti kronológiájának és új definícióinak köszönhetően új megvilágításba került a reformáció művészetéhez fűződő viszonya. A szerző felhívja a figyelmet a műalkotás-recepció egy-egy sajátosságára is, ami a képrombolás kutatásának megélénkülésében is megmutatkozott. Ahogyan azt kiemelte: az ikonoklazmus történetének előtérbe helyezése a befogadástörténet negatív megközelítése. Ennek ellenpontjaként is értékelhető az a protestáns szokás, mely a nyomtatott művek íróportréit szövegfeliratokkal látja el, s az ábrázolt személy példájának hangsúlyozásával kínál új értelmezési lehetőséget.

A kép imádása és tisztelete közötti különbségtétel kezdeti nehézségeinek példaként Velemér példáját említi, ahol a Vera icon kísérő felirata felcseréli a honora és adora szavakat, elbizonytalanítva ezzel a protestáns olvasót. Összefoglaló képet kapunk a 1500-as évek végének magyarországi templomépítési és díszítési szokásairól, a humanistaportrék írott reflexióinak szerepéről, a középkori művészeti örökség átvételének nehézségeiről. A tanulmány a paradicsomkert és a mennyei lugas ornamentikájának, a díszítőművészet tipológiájának bemutatásával zárul. A rendkívül tömény és információban gazdag anyag kimondatlanul is arra ösztönöz, keressük fel személyesen az említett műemlékeket, vegyük szemügyre egyházunk tárgyi örökségét alaposabban. Az Evangélikus Országos Múzeum – a kötetben szereplő előadások helyszíne – ebben nyújt segítséget az érdeklődőknek.

Luther és az iszlám kapcsolatáról szóló tanulmányában Mátyási János a reformátor korának történeti és politikai összefüggéseire mutat rá. A korszak jelentős teológusainak munkássága egybe esett az oszmán hódítással s az Oszmán Birodalom világhatalommá válásának kezdetével. A wormszi birodalmi gyűlés évében zajlott a nándorfehérvári csata, a *Kis káté* megjelenése Bécs ostromának évére esett. Érthető tehát, miért is tekintette Luther az Európát érő oszmán-török terjeszkedést egyúttal az iszlám fenyegetésének is. A korabeli európai polgár szemében a török népesség

és az iszlám egyet jelentett a háborús fenyegetettséggel és az eretnekséggel. Mindaz tehát, amit Luther az iszlámmal kapcsolatban mondott és leírt, a történelmi kereszténység iszlámról alkotott képét tükrözte, s szorosan kapcsolódott a megromlott egyházat érő isteni csapások gondolatával is. A tanulmány szerzője több röpirat és a 95 tétel erre vonatkozó szakaszainak bemutatásával tárja fel, hogyan is alakult az évek során a két birodalom és a kétféle kormányzás gondolatköre a történelmi viszonyok változásával. Rávilágít az iszlám szekularizációval szembeni ellenállásának okaira, máig ható következményeire is.

Megismerhetjük Magyarországi György *Libellus de ritu et moribus Turcorum* című művét is, melyhez Luther bevezetőt írt, s 1530-ban kiadott. A dominikánus szerzetes munkája részletes beszámoló a török életmódról, szokásokról, s illeszkedik a korszak „nemes vadember” toposzához. A török fogságban töltött évek alatt tapasztalt pozitívumok említése Luthernek alkalmat ad arra, hogy a pápista papság és általában a németiség erkölcsi színvonalát ostorozza. Az iszlám és a pápaság három párhuzamos sajátosságát emelte ki: mindkettő szentnek hitt tévelygés, mely a társadalom rendjének felborítását eredményezi (muzulmánok között a poligámia), s a jócselekedetek erejében való hit. Ezért is hangsúlyozta a reformátor oly erőteljesen, hogy nincs átjárás a teljesítmény-központú vallások és az evangéliumi hit között. Hogy nézeteit még jobban alátámassza, támogatta a Korán latin nyelvű kiadását. Abbéli reménye, hogy az olvasóközönség előtt így lelepleződik annak sok hazugsága és zavaros volta, meglepő módon a 20. századi török államférfi, Kemal Atatürk szándékához hasonló. Az Oszmán Birodalom és a Szovjetunió közötti hasonlóság felvetése ugyancsak váratlan fordulat lehet a politikatörténetben járatlan olvasók szemében, s bár a szerző óv bennünket a párhuzam erőltetésétől, a felismerés továbbgondolásra érdemes.

Csepregi András előadása Luthernek Isten kétféle kormányzásáról szóló tanítását ismertette. *A szívekbe írt törvény* című tanulmányában több területet érint ennek kapcsán. Elsőként az egyházi és világi hatalom szétválásának okaira tér ki, hiszen a reformátor teremtési rendekről alkotott elképzelései gyorsították fel azt a folyamatot, mely a történelem során a világi felsőbbség egyenjogúsításához és függetlenedéséhez vezetett az egyházzal szemben. Ennek magyarázatát Luther dualisztikus szemléletében találjuk, mely Isten és a gonosz szembenállásának színtereit megkülönbözteti, s a hívő ember egyházi és világi szerepvállalását is ennek fényében szemléli. A felsorakoztatott példák segítségével nyomon követhetjük a lutheri álláspont fokozatos változását a világi hatalommal szembeni engedelmesség és ellenállás kapcsán. Így jutunk el végezetül az 1577-ben kiadott *Egyességi irathoz*, mely a reformátor által figyelembe vett *usus politicus* és *usus theologicus* mellett a törvény hasznának harmadik lehetőségére hívja fel a figyelmet. A *tertio usus legis* fogalmának segítségével a világban fenntartandó rend és a kegyelem felé vezető tanítás mellett a keresztények szívébe írott törvény szerepét

tisztázhatjuk. A keresztény közösség nyitottságának fokmérője lehet az, milyen mértékben képviseli ezt a kívülvalók előtt, miként közvetíti Isten mindenkre egyaránt érvényes akaratát.

A reformáció indulásának ötszázadik évfordulóját megelőző évben Shakespeare négyszáz éve bekövetkezett halálára emlékezhattünk. A két évforduló közelsége is indokolta, hogy kettejük kapcsolata is terítékre kerüljön az ünnepi előadássorozatban. A teológus és a drámaíró gondolatainak találkozásáról Fabiny Tibor beszélt *Luther paradox teológiája és Hamlet, a wittenbergi teológus* címmel. Több kapcsolódási pontra is rámutatott, s ezek közül talán a legelső, hogy Wittenberg egyeteme nem csak Luthernek volt alma matere és szellemi otthona, hanem Shakespeare legismertebb drámahősné, a helsingöri Hamlet hercegnek is. A Bölcs Frigyes által 1502-ben alapított intézmény vonzotta a tanulni vágyó fiatalokat, diákjai között valóban előfordult Rosencrantz és a Guildenstern nevű dán hallgató is. A másik közös vonás az egzisztenciális kérdések iránti elkötelezettség ténye, ami a tragédia címszereplőjét a lutheri értelemben teológussá avatja. A német reformátor szerint ugyanis minden gondolkodó, a létezés és Isten kérdését és útjait kereső ember teológus.

Megismerkedhetünk a Hamlet-történet ó-izlandi eredetével, mely a Saxo Grammaticus által a 12. században összegyűjtött *Gesta Danorum* révén marad fenn, s jutott el francia közvetítéssel Shakespeare-hez is. Az ebben szereplő Amlothi-saga átdolgozása révén lett az atyja haláláért bosszút álló fiú története a drámairodalom máig legnépszerűbb darabja. A tragédia megjelenése előtt nem sokkal jelent meg Londonban Samuel Lewenkor Wittenbergről szóló útikönyve, s ez lehetőséget nyújtott arra is, hogy a köztudatban megerősödjék a német város lutheránus kötődésének híre. Ennek köszönhetően Shakespeare gazdagon megfűszerezte tragédiáját a Worms és az angol worm (féreg) szavakból fakadó szójátékokkal.

A tanulmány címében megjelenő paradox teológia szintén kapcsolódik a drámához, a létezés fonákságait felmutató művészeti ághoz. A Deus absconditus középkori gondolatát Luther kiegészítette azzal a felismeréssel, hogy Isten önmaga ellentétének álarca mögé rejtőzik és rejt el dolgokat. A testvérei előtt szerepet játszó József példáján át válik érthetővé ez a magatartás: a szenvedései során bölccsé váló fiatalember a kétség és a szenvedés iskoláját járhatja ki testvéreivel, mielőtt szeretetét bizonyítaná. Jézus a „féreg” maszkját ölti fel a kereszten, hogy a megvetettség és gyalázat mögött elvégezhesse a megváltást. A paradoxonokra épülő teológia tehát nem más, mint a kereszt és a kinyilatkoztatás teológiája, mely Istent szenvedésén át ismerteti meg velünk. Ennek a gondolatmenetnek legkidolgozottabb formája a *Heidelbergi disputációban* olvasható, s Gerhard Forde *Ki a kereszt teológusa* című kötete nyújt segítséget az alaposabb megértésben.

Hamletnek a Szellemmel való találkozás kínál természetfeletti megtapasztalást. Élete részévé válik a szüntelen tusakodás, a folyamatos tanulás és az alkalom

megragadásának képessége is hozzájárul ahhoz, hogy megfeleljen a teológusokra vonatkozó lutheri meghatározásnak. Az Isten álcájaként szolgáló látszat a tragédiában a feje tetején álló világ maga. A bűn és bűnbánat központi kérdése mind Luther teológiájának, mind Shakespeare drámáinak. Hamlet nevelőapja és anyja példáján szemlélhetjük ezek működését, a „lelki szklerózis” gyógyíthatatlan és gyógyítható eseteit.

H. Hubert Gabriella és Ecsedi Zsuzsanna Luther és az éneklő egyház témáját dolgozta fel, folytatván ezzel a Kamp Salamon tanulmányában megkezdett gondolatmenetet. Noha a zenét a teológiában adiaphoron (nem a lényegét érintő) kérdésként kezelték, Luther a hét szabad művészet legmagasabb fokának tekintette, a három matematikai és három retorikai ars közötti hídként értelmezte azt. Kora zeneelméleti álláspontját követve ő is különbséget tett *musica naturalis* (a természet zenéje és a gyülekezeti ének) és *musica artificialis* (hangszeres zene, többszólamú ének) között. Gyakorlati teológusként tekintett az énekekre, s alkalmazásukat a liturgiához hasonlóan a gyülekezetek felelős döntésére bízta. A tanítómesterek és a prédikátorok szolgálatában azonban alapkövetelménynek tekintette az énektudást, felismerve a muzsika fegyverező és nevelő erejét.

A tanulmányok élénk tárják, hogyan is zajlott a középkori liturgikus gyakorlat átvétele: a gregorián és az anyanyelvű népének kiválasztása, módosítása a reformáció tanításainak megfelelően. Luther maga is szorgalmazta anyanyelvű énekek írását, zsoltárok feldolgozását, munkássága nyomán 1524-ben új énekeskönyvek jelentek: Nürnbergben nyolc, Erfurtban huszonöt német nyelvű énekkel, melyek az ő szerzeményeit is tartalmazták. Hazánkban Batizi András és Gálszécsi István jelentették meg az első anyanyelvű énekeskönyveket.

Néhány ének segítségével megismerhetjük Luther énekszerzői munkásságának legfőbb jellegzetességeit. Negyvenöt ének szövegét vagy dallamát tulajdonítják a reformátornak, ezek főként zsoltárparafrázisok, de találunk közöttük katekizmust és bibliai témájú, vagy épp ünnepre írott éneket is. Nyomon követhetjük az *Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort* keletkezésének történetét, kiadásának körülményeit, s a történelmi aktualitás megjelenését a szövegben. Három ének példáján láthatjuk, hogyan változott a szöveg és a dallam a magyarországi énekeskönyvekben az évszázadok során.

Ittész Gábor a reformáció ünneplésének történeti alakulását mutatja be, felsorakoztatva az évfordulóra szervezett megemlékezések legfontosabbjait, s a képi ábrázolások változásainak okait. Az első centenáriumi megemlékezésre 1617-ben került sor V. Frigyes pfalzi választófejedelem javaslatára, aki a Protestáns Unió gyűlésén tett erre javaslatot. Ezt megelőzően nagy eltérések mutatkoztak az ünnepek időpontját illetően egy-egy régióban: Luther halálának évfordulója, Márton-nap, az Ágostai hitvalláshoz kötődő évforduló vagy a havonkénti imnap Brémában egyaránt alkalmat teremtett a reformáció kezdetének ünneplésére. A politikai rivalizálás is

közrejátszott abban, hogy a wittenbergi egyetem érdekei érvényesüljenek, ekképpen vált október 31. a legtöbb protestáns közösség számára elfogadottá.

A 95 tétel kiszögezése körüli bizonytalanság egyaránt köszönhető az írásos emlékek hiányosságainak, s a „kalapácsos Luther”-ábrázolás napjainkig megfigyelhető népszerűségének. Bölcs Frigyes álma a wittenbergi kapura író szerzetesről kedvelt témája lett az évfordulókra kiadott, metszetekkel díszített röplapoknak. A történet beágyazódása a reformációtörténetbe leginkább a 19. századi festményeken megmutatkozó túlzó heroizálással hozható összefüggésbe. A kiszögezés ábrázolása a centenáriumi példányokat jellemzi, ami még az éremkiadásokra is hatással volt. Sőt, az ünnepi prédikációkban Luther a Jelenések könyvének angyala, Noé, Mózes, Illés szerepében jelent meg. Az első világháború idején, a reformátor születésének négyszázadik évfordulóján tetőzött e hagyomány, így érthető, miért is lettek oly kevésbé ismertek napjainkra a történetkritikai vizsgálatok eredményei. Azonban ezektől függetlenül a megújulni képes egyház ünnepét üljük együtt a többi protestáns felekezettel.

Horváth Géza tanulmánya Luther bibliafordításaival és azoknak az újfelnémet nyelv kialakulására gyakorolt hatásával foglalkozik. A szerző bőségesen ellátja olvasóit kortörténeti ismeretekkel, az 1522-ben kiadott Újszövetség előzményeiről szóló tudnivalókkal. III. (Bölcs) Frigyes szász választófejedeleme egyike volt a császári trón várományosainak, Luther megmentője tehát kora legbefolyásosabb politikai szereplőjének számított 1521-ben. A Wartburgban végzett fordítói munka tehát meglehetősen biztonságban és alapos előkészületek mellett zajlott. Megismerhetjük azokat a legfontosabb Luther előtti német nyelvű, nyomtatott Bibliákat, s a szakkönyveket, melyek a teljes Biblia 1533-as kiadásához rendelkezésre álltak. Bemutatja a Collegium Biblicum szerepét a későbbi javításokban, az a fordítói gyakorlatot, mely – túllépve a középkori gyakorlaton – a humanisták által preferált értelem szerinti és célnyelvorientált fordításokat eredményezett. Ennek szemléltetésére néhány példát is találunk a legfontosabb szintaktikai megoldások közül, s bepillantást nyerünk a 23. zsoltár német nyelvre történő átültetésének nehézségeibe. Érthetőbb válnak Luther szempontjai, a szöveg krisztológiai és pneumatológiai megközelítése, valamint az a törekvés, mely a szász kancellária nyelvét mint a legelterjedtebb nyelvváltozatot vette alapul. Nyelvteremtő munkásságának egyik legelső méltatója az a Hans Sachs volt, akit leginkább Wagner *Nürnbergi mesterdalnokok* című operájából ismerünk. A reformátor egyetemes művelődéstörténeti jelentőségű munkájának gazdagsága és maig tartó hatása folyamatos kutatás tárgya napjainkban is.

Luther, Kálvin és az istentisztelet címmel Hafenschner Károly foglalta össze a két reformátor liturgiával kapcsolatos nézeteit. A személyes megtéréstörténet, melyről Luther kapcsán beszélhetünk, az általa gyakorolt liturgia változásainak történetével válhat teljesebbé. Sokat elárul személyes meggyőződéséről az a mód, ahogyan magát Krisztust igyekezett az egyházi élet minden területén középpontba

állítani. Ezt bizonyítják azok a definíciók is, melyeket a tanulmány jóvoltából megismerhetünk. Első ezek közül az *igeliturgia*, melyben a reformátor minden napos tanítói és prédikatori munkája a páli hagyomány folytatásaként zajlik. Az *ige és szentségi liturgia* az a sajátosan kétfókuszú gyakorlat, ami az igehirdetés és az úrvacsora szoros összetartozásából fakad. Harmadik a *hívők istentisztelete*, melynek lényege a Krisztus jelenlétében való találkozás. Luther törekvéseinek középpontjában az ige istentiszteleti szerepének helyreállítása volt, s az úrvacsora megtisztítása az áldozat karaktertől és az érdemszerző jellegtől. Célja egy az Istennel párbeszédet folytató gyülekezet kialakítása, mely a megszólító igére hitvallással, énekléssel felel.

Kálvin az az emberi gyarlóság miatt tartotta szükségesnek az istentiszteletet, melynek legfőbb feladatát Isten dicsőítésében és a közösség megerősítésében látta. Augustinus nyomán vallotta, hogy a gyülekezet tagjainak tudatában kell lenniük annak, mi zajlik egy istentiszteleten, mi a szimbolikus cselekmények jelentése és célja. Az istentisztelet pilléreinek Isten ígéjének hirdetését, a nyilvános és ünnepélyes imádságot és a sákramentumok kiszolgáltatását tekintette. Túlélve Zwingli rigorózus gyakorlatán, bibliai alapú gyülekezeti énekekkel helyettesítette a világi dalokat, megteremtve az alapját a genfi zsoltáreneklés hagyományának.

Az felekezetek közötti közeledés egyik érdekes példája Gerhard Rödding: *Luther és Kálvin – Levelek, amelyeket sohasem írtak meg* című könyve, melynek utolsó fejezeteiben liturgiai kérdéseken vitatkoznak a reformátorok. Az idézett szakaszok egymás munkásságának megbecsüléséről, a nézetkülönbségekben a kölcsönös tapintatról árulkodnak. A tanulmány zárása is ezt emeli ki: a formai és teológiai különbségeken a szeretet szabadsága tud túllépni.

Orosz Gábor Viktor a gasztroteológia kevésbé ismert fogalmával ismerteti meg az olvasót. „Az asztalközösség: életközösség” – idézi Joachim Jeremias megállapítását, s ennek igazolásaként a kánai menyegzőtől az utolsó vacsorán át Luther otthonának példáit hozza elénk. Jézus asztalközösségei az igehirdetés részeinek tekinthetők, mindegyik az üdvösség felajánlásának alkalma.

A táplálkozás szimbolikusan és biológiai értelemben is kommunió és kommunikáció: az élőlények nyitottsága életfeltétel, hiszen a környezettel folytatott energia- és anyagcsere biztosítja fennmaradásunkat. Hasonlóképpen a por is Isten leheletével válik élőlénné, a lélegzet és a szél szavának azonossága a világ több nyelvében a teremtsre utaló jel. A hálózati társadalom fejlett viszonyrendszerében ott jelenik meg a közösség, ahol nem csak a kíváncsiság, hanem a kommunio által kapcsol össze egyéneket, erre utal a Gemeinschaft és Gesellschaft kifejezések különbözősége is. A valódi asztalközösség: egyazon belátásra vagy egymás nézeteinek tiszteletére eljutó vendégek tere.

A tanulmány kitér a keresztény antropológia alapvető kérdéseire. Az emberi természet sajátosságai és az istenképűség vizsgálata a föld és a menny, tudomány

és a misztérium, múlt és jövő közé helyezi az embert. Oda, ahol Isten több szükségyszerűségnél, ahol a vallás és a titok összetartozása tény. Az Újszövetség titka azonban mindenképpen elmondandó: a nyilvánosság a titok lényegéhez tartozik.

August Hermann Francke Szentírásról írott művében jelenik meg a mag és héj allegóriája, ahol Krisztus és a Szentírás rejlik a költői kép mögött. Ahogyan a mag elfogyasztása táplálja a testet, lelket a Biblia középpontjában álló Krisztus személye éteti az átélés, megtapasztalás, az istenfiúság gazdagságából való részesedés által. A bűneset leírásában is megtaláljuk a táplálkozás motívumát, s az első emberpár magatartásában felfedezhetjük a tiltott gyümölcs elfogyasztása utáni változást. Megjelenik a szegény és a félelem különbözőség leküzdhetetlensége miatt, a tökéletlen igénye a tökéletességre, az elfogadottság igénye. Az egyetlen feloldási lehetőséget az ige kínálja, ahogyan Krisztusról szólva a befogadót újjászüli. A tanulmány utolsó fejezetének tárgya a lutheri hilaritás, összekapcsolva ezzel a keresztyény vidámság és a gasztroteológia kérdéskörét néhány Luthertől származó idézettel zárva le a különleges témát.

Zsugyel János előadására a 2018-as év első hónapjában került sor, jelezve ezáltal a sorozat ünnepi éven túlmutató jelentőségére. A *Közgazdasági gondolatok Luther Márton életművében* cím egy részletes ismertetést rejt a reformátor biblikus alapokon nyugvó gazdasági szemléletéről. Noha a közgazdaságtan viszonylag új tudományág, de gyökerei Arisztotelészig és Szent Ágostonig nyúlnak. Luther az erkölcsi-világnézeti kérdések sajátos vetületének tekintette, s állásfoglalását minden bizonnyal befolyásolta a 14 – 16. századi gazdasági fellendülés több megnyilvánulása. Első gazdasági kérdésekkel foglalkozó írása, *A kalmárkodásról és uzsoráról* (1524) merkantilista szemléletet tükröz, s külön kitér benne az árszabályozás fontosságára. Kiemeli az evangéliumi magatartást mint leginkább követendő: Mt 5,42 „...engedd át neki a felsőt is”, Mt 5,42 „...Aki kér tőled, annak adj...”, Lk 3,11 „Akinek két ruhája, adjon annak, akinek nincs...”

Luther a készpénzért történő vagy áruért történő kereskedelmet pártolta, a hitelnyújtást a bűn egyik forrásának tekintette, a kereskedői érdekszövetséget helytelenítette. Korában már ismert volt a hamis csőd fogalma, a minőségrontás és egyéb csalási módszerek, melyekre ugyancsak kitért írásában.

A kamatszedés bibliai megjelenéseit vizsgálva Aquinói Tamás is figyelmet szentelt e kérdésnek *Summa theologiae* című művében. Megismerhetjük az egyházi és világi jogfelfogás különbözőségének okait, s a reformáció korában gyakorolt hitelezési és kamatszedési gyakorlatot.

Luther másik fontos műve, az *Intelem a papsághoz az uzsora elleni prédikálásról* (1540) történelmi példákat sorakoztat fel annak igazolására, hogy az uzsora már az ókorban is veszélyeztette a társadalom egészséges működését. A papok és iskolamesterek tekintélyét kívánja latba vetni, hogy felvilágosító munkájuk révén

a közembereket megóvjá az eladósodástól. Gondolatai a nem világnézeti-etikai alapon álló gazdasági folyamatok és a bibliai elvek egyeztetésének nehézségei miatt jobbra kultúrtörténeti adalékként vizsgálhatók.

A kötet végén egy 2017 őszén, Pócsmegyeren tartott kerekasztal-beszélgetés anyagát találjuk. Az ökumenikus rendezvényen négy teológus – Jelenits István, Fabiny Tibor, Szűcs Ferenc és Tatai István – gondolatait ismerhették meg a résztvevők a reformáció minden felekezetet érintő hatásairól. A beszélgetés az előadók személyes tapasztalatainak, a többi felekezethez való kötődésének feltárásával kezdődött. Az eszmecsere leghangsúlyosabb gondolataként a közös kincs: az evangélium, a nemzeti nyelven folyó istentisztelet és oktatás értékeinek összekapcsoló erejét emelhetjük ki. Közös történeti és teológiai örökség birtokában ezek révén építhető újjá az évszázadok során az a kapcsolat, mely közös célkitűzésként Európa újraevangelizálásához szükséges. Az együttes gondolkodás során több, az egyetemes egyházra vonatkozó kérdésre keresték a választ: hogyan újulhat meg folyamatosan az egyház? Van-e esély a különvált felekezetek közötti látható egység megteremtésére? Az egyes válaszok más-más részletét világították meg annak az útnak, melynek bejárása még ránk vár.

Az összességében rendkívül változatos előadások némelyikéből kissé száraz írás született, ami betudható annak, hogy az átfogalmazott változat mindig veszít az élőszóban még meglévő erejéből. A Deák téren megkezdett sorozat folytatódik, s bizakodhatunk, hogy a következő előadások anyaga módot ad egy újabb kötetnyi érdekes tanulmány kiadására. Az első kötet magasra tette a lécet mind tartalmát, mind külalakját tekintve. A katolikus reflexiókat, az evangélikus nyomdák történetét vagy éppen az imádság szerepének változásait megismertető alkalmak újabb szint hoznak a régi, több szempontból tárgyalt témák közé, s lehetőséget teremtenek az új kutatói generációnak is a bemutatkozásra.

Marjai Éva

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

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

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

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

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

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

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

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

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

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

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

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

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

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

HIVATKOZÁSOK TELJES LÁBJEGYZETBEN ÉS A BIBLIOGRÁFIÁBAN

1. Könyv és könyvfjezet esetében:

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

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

2. Gyűjteményes kötetek és bennük megjelenő írások esetében:

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

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

3. Folyóiratcikkek esetében:

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

4. Heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében:

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

HIVATKOZÁSOK RÖVID LÁBJEGYZETBEN

1. Egy szerző egy művének használata esetén:

SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

2. Egy szerző több művének használata esetén:

SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

3. Előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében:

Uo. Hivatkozott oldalak.

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

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

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

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

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

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

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

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

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Írók Boltja

1061 Bp. Andrássy út 45.

Bibliás Könyvesbolt

1092 Budapest, Ráday u. 28.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.