

AZ EGYHÁZATYÁK A REFORMÁCIÓ ÉS AZ
ELLENREFORMÁCIÓ KORÁBAN

A Magyar Patrisztikai Társaság XVII. konferenciája
az ókori kereszténységről

STUDIA PATRUM

VIII

A Magyar Patrisztikai Társaság kiadványai

Támogatók



Sárospataki
Református Kollégium
Tudományos Gyűjteményei

AZ EGYHÁZATYÁK A REFORMÁCIÓ ÉS AZ ELLENREFORMÁCIÓ KORÁBAN

Válogatás

*a Magyar Patrisztikai Társaság XVII. konferenciáján elhangzott előadások
szerkesztett változataiból*

Szerkesztették:

D. TÓTH JUDIT és PAPP GYÖRGY



HERNÁD KIADÓ
Sárospatak, 2019

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Adamik Tamás

Baán István

Bugár M. István

D. Tóth Judit

Geréby György

Heidl György

Kendeffy Gábor

Nagy Levente

Perendy László

Sághy Marianne †

Somos Róbert

© A kötet szerzői, 2019

© Hernád Kiadó

A Szerkesztőbizottság ezúton is köszöni a felkért külső lektorok munkáját.

Borítóterv

Papp György

ISBN 978-615-5787-08-9

ISSN 1789 1299

Kiadta a Tiszáninneri Református Egyházkerület Hernád Kiadó

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1. www.hernadkiado.hu

Felelős kiadó: A Magyar Patrisztikai Társaság elnöksége

Felelős kiadóvezető: Dr. Dienes Dénes igazgató

Nyomdai előkészítés: Asztalos József, Hernád Kiadó

Készült a Kapitális Nyomdában Debrecenben

Felelős vezető: Kapusi József

ELŐSZÓ

A Magyar Patrisztikai Társaság Elnöksége 2017-ben a Társaság XVII., éves konferenciájának vezértémáját a reformáció 500. évfordulója alkalmából, a Refo500 programjaihoz kapcsolódva az egyházatyák munkásságának kora újkori hatásában, recepciójában adta meg, a reformáció és az ellenreformáció korára egyaránt vonatkozóan. A szervezők a 2017-es, Sárospatakon megtartott patrisztikai konferenciára az egyházatyák műveinek, tanításainak a reformátorok és ellenreformátorok gondolkodására tett hatásáról a mai szakirodalom problémafelvetéseire reflektáló, a források ismeretéről bizonyosságot tevő és tudományos módszertant alkalmazó előadásokat vártak, melyek megközelítése lehetett vallás-, teológia- vagy egyháztörténeti, irodalom-, művészet- vagy filozófiatörténeti.

A témakiírás több szempontból is érdekes és fontos, a patrisztikus kutatások horizontjáról mindenekelőtt azért, mert felhívja a figyelmet arra a jelentős szerepre, amelyet az ókeresztény szerzők (elsősorban a latin nyelvűek, mint Tertullianus, Jeromos, vagy Ágoston, de a keleti atyák is, mint például Baszileiosz, vagy Arany-szájú János) művei játszottak a reformátorok műveltségében, teológiájuk, gondolkodásuk alakulásában, és az ennek szélesebb kontextusaként jelen lévő humanista műveltségben és filológiai-könyvkiadói gyakorlatban. Ezen túl a témakiírás azért is figyelemre méltó, mert a reformáció-ellenreformáció (helyesebben inkább „katolikus megújulás”) kutatói számára is lehetőséget biztosított arra, hogy számot adjanak arról a növekvő figyelemről, melyet tapasztalhatunk az utóbbi években a kora újkor kutatása felől is a patrisztikus szerzők iránt.

A konferencia témaválasztásának apropója tehát a reformáció 500. évforduló volt, melynek a nemzetközi és hazai tudományos és népszerűsítő rendezvényei, előadásai, tanácskozásai, műhelyfoglalkozásai, kutatási projektjei, kiállításai (hogy csak néhány fontosabb formát említsünk) áttekinthetetlenül nagy számban zajlottak, ami szintén mutatja, hogy a protestáns reformáció kitorolhatetlen nyomot hagyott Európa történelmében. Az évforduló méltó megünneplésére jött létre a Refo500, amelynek mibenlétéről és céljáról több helyen is ezt olvashatjuk: „A Refo500 különböző szervezetek, egyetemek, szemináriumok és múzeumok számára létrehozott nemzetközi fórum, ahol a szereplők a reformáció elmúlt fél évezredének történelmi jelentőségét és időszerűségét vitatják meg. [...] A szervezet hat területre összpontosít, ezek a történelem, teológia, politika, vallás, társadalom és kultúra. A Refo500 tehát a reformáció ezen területekre gyakorolt hatását követi nyomon és kutatások segítségével igyekszik a történelem során megválaszolatlanul maradt kérdésekre választ találni.”

Jelen kötet tanulmányai nagyobb részben a konferencián elhangzott előadások továbbgondolt, szerkesztett változatai. A kötet első nagyobb egysége azokat

az írásokat tartalmazza, témájuk kronológiai rendjében, amelyek a konferencia kiírásához szorosabban kapcsolódtak; a második részben pedig olyan, elsősorban a patrisztika korához kapcsolódó tanulmányok helyezkednek el, amelyek nem, vagy csak alig érintik témájuk kora újkori hatását, recepcióját, habár a tárgyalt témáknak hasonlóképpen fontos hatásuk volt.

Takács László tanulmánya (*A protestantizmus első századának Szent Jeromos-kritikája*) a humanisták által nagyra becsült, ugyanakkor többféle kritikával is illetett Szent Jeromos (Hieronymus) alakja és munkássága körül kialakult nézetkülönbségeket értelmezi, összes műveinek Rotterdami Erasmus általi nagyszabású, kilenc kötetből álló kiadásából (Bázel, 1516) kiindulva, amely Jeromos újkori befogadás-történetének a sarokpontja, megelőzve Luther és Kálvin Jeromos-bírálatát.

A reformáció elindítójaként számon tartott Luther Márton munkásságával egy tanulmány foglalkozik, Ittész Gáboré („... *inter Episcopos Gallie haud dubie sanctissimus*”. *Szent Márton-hivatkozások Luthernél*), aki a Luther-korpusz Tours-i Szent Mártonhoz kapcsolódó sokféle megjegyzését, utalását vizsgálja. Írásában a kronológiai- (például ünnepekhez kapcsolódó), műfaji- (például exemplum, legenda) és személyes szempontokra való utalások szisztematikus vizsgálatával bizonyítja, hogy mindezek Luther életében nem a személyes devóció részeként vannak jelen, hanem olyan Szent Márton-képet mutatnak, amely illeszkedett Luther reformátori programjához, és alkalmas volt saját mondanivalójának a terjesztésére.

Kálvin teológiájának kérdéseit két nagy tanulmány is vizsgálja: Papp György és Czentnár Simoné. Az előbbi (*Kálvin, az egyházatyák, a nők és a keresztlési jog*) a Kálvin *Institutiójában* (IV 15, 20–21) megtalálható és tévesen értelmezhető keresztlési gyakorlatokkal foglalkozik, amelyben a reformátor különös figyelmet szentel annak a kérdésnek, hogy kinek áll jogában kiszolgáltatni a keresztség sákramentumát. Papp György a Kálvin által valószínűsíthetően hivatkozott ókeresztény források (karthágói zsinat századik dekrétuma, *Statuta ecclesiae antiqua*, *Decretum Gratiani*, Tertullianus *De baptismo* XVII. és *De virginibus velandis*, Szalamiszi Epiphániosz *Panarion*) értelmezésével igazolja, hogy Kálvin alaptételként azt hangsúlyozza, csak felszentelt lelkészek keresztlhetnek, és a nők keresztlési gyakorlatának az elutasítása ebből következett, nem a női nem hátrányos megkülönböztetéséből. Czentnár Simon tanulmánya (*Hasonlóságok és különbségek Ágoston és Kálvin János hermeneutikájában*) két közkeletű vélekedésből indul ki: az egyik szerint Kálvin János munkásságában a Szentírás mellett Szent Ágoston hatása mutatkozik a legjelentősebbnek; a másik pedig ezt árnyalja tovább, amikor azt hangsúlyozza, hogy míg teológiai kérdésekben egyértelműen Ágoston Kálvin fő forrása, addig az exegézisben és a hermeneutikai módszerekben nem ő, hanem Khrüszosztomosz a mérce számára. A két vélekedés által generált problémákat a tanulmány írója szerint elsősorban az okozza, hogy éles határt húznak teológia és exegézis között, így írásában Ágoston hermeneutikájának Kálvinra gyakorolt hatását vizsgálja.

D. Tóth Judit írása (*A Nagy Szent Baszileiosznak tulajdonított 38. levél kora újkori recepciója. Nüsszai Szent Gergely: Ad Petrum [fratrem] de differentia essentiae et hypostaseos*) a Baszileiosznak és Nüsszai Gergelynek egyaránt tulajdonított teológiai értekezés, a 38. levél kora újkori történetét abból a szempontból vizsgálja, mi lehetett az oka annak, hogy a szentháromságtani kérdésekben fontos szerepet játszó mű több évszázados (kéziratos, majd nyomtatott) múlt után a 16. század közepén (1562, Bazel) elkezdett „ismét” Gergely neve alatt megjelenni. A szerzőség modern tudományos vitájának és a traktátus teológiájának rövid bemutatása után a szöveg 16. századi kiadásait tekinti át, utalva a korszak kiadói gyakorlatára is, és arra a feltételezésre jut, hogy az említett „fordulat” nem annyira a reformáció terjedésével, a hitvitákkal függött össze, hanem sokkal inkább a kéziratok iránti humanista érdeklődéssel.

Pásztori-Kupán István *Az ógyházi ökumenikus zsinatok száma és tekintélye a Második Helvét Hitvallásban* című tanulmányában abból indul ki, hogy a magyarországi reformátorok által 1567-ben elfogadott Második Helvét Hitvallás (*Confessio Helvetica Posterior*) tovább örökíti azt a teológiai szempontból kevésbé igazolható hagyományt, miszerint a keresztény egyház történetének „első és legnevezetesebb” zsinata a niceai (nikaiai) volt, 325-ben. A tanulmány írója arra a kérdésre keresi a választ, hogy a hagyomány miért hagyhatta figyelmen kívül a tanítványoknak az ApCsel 15-ben leírt jeruzsálemi tanácskozását, holott az az ökumenikus zsinatok később megfogalmazott kritériumainak eleget tett.

Geréby György a reformáció történetének kevésbé ismert és mindmáig sok megoldatlanságot rejtő eseményét állította írása középpontjába, a wittenbergi lutheránus teológusok és II. Jeremiás konstantinápolyi pátriárka levélváltását („*Ez tehát az igazi egyetemes hit, tanítás és vallás, amelyben semmiféle újdonság nincsen.*” *A wittenbergi lutheránus teológusok és II. Jeremiás konstantinápolyi pátriárka levélváltása*). A levélváltás okának, történetének, filológiai problémáinak a bemutatásával és értelmezésével keresi a választ arra, mi vezethetett oda, hogy a levélváltás nem hozta meg a kívánt eredményt, sőt, az első konfliktussá vált az orthodoxia és a nyugati reformáció között.

Adamik Tamás a 17. századi Pécseli Király Imre református lelkész, tanár, író *Bevezetés a retorikába* című munkáját vizsgálja meg abból a szempontból, hogy a szerző hol és milyen egyházatyákra hivatkozik (*Egyházatyák Pécseli Király Imre Bevezetés a retorikába* című művében). Ezt a tényt Adamik azért is tartja figyelemre méltónak, mert Pécseli öntudatos református volt. Az írás a *Retorikában* különböző kontextusokban és szempontokból idézett ókeresztény szerzőkre (Minucius Felix, Euszebiosz, Hilarius Ambrosius, Paulinus Nolanus, Hieronymus, Augustinus, Khrüszosztomosz, Sedulius Caelius, Nagy Szent Gergely és Sevillai Isidorus) való utalásokat veszi számba.

Kötetünk második felében négy írás található: egy írásértelmezői (Somos Róbert), egy teológiai (Kendeffy Gábor) és egy művészettörténeti (Nagy Levente) témájú, valamint egy bevezetéssel és magyarázó jegyzetekkel ellátott fordítás (Vassányi Miklós).

Somos Róbert tanulmánya (*Hogyan látta Mózes az Úr hátát? Az Exodus 33,23 patrisztikus értelmezései*) a Kivonulás könyve 19,1–40,38 részének azt a fontos eseményét állítja középpontba, amikor az Úrral találkozó Mózeshez az előbbi a 33,23 versben elhangzó szavakat intézi. A vers sokat vitatott kifejezésének fordításai („hátsó nézheted”/„hátsó nézni”, illetve a „hátsó részemet nézheted”/„hátsó részemet fogod látni”) számtalan értelmezésre adott lehetőséget, melyek közül Somos a mérvadó patrisztikus interpretációkat (Philón, Órigenész, Vak Didümosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely) tekinti át, hangsúlyozva, hogy ezek Mózes istenlátását nem tényleges látásnak értelmezik, hanem megismerésnek, amely azonban nem Isten lényegi természetét ragadja meg.

Kendeffy Gábor írása (*Az ember, a bűn és a semmi Szent Ágostonnál*) az egyházatya antropológiájának két egymással összefüggő gondolatát vizsgálja: az ember örökségként magában hordozza a semmiből teremtettséget, és a „semmisség” a bűnnel mintegy aktivizálódik; ezért az ember-volt elsősorban negatívan jellemezhető, mint az *isteni* ellentettje. A két gondolat összefüggéseinek vizsgálatát a tanulmány szerzője az első bűn ágostoni felfogásának bemutatásával kezdi, majd az ember semmisségének és az emberi és isteni szembeállításának az értelmezésével folytatja, elsősorban a *De civitate Dei* és a *Confessiones* szöveghelyeinek bevonásával.

Nagy Levente tanulmánya (*Mitológiai és bibliai alakokkal díszített ókeresztény ládikaveretek értelmezési problémái*) öt pannóniai ládikaveret (ulcisiai/szentendreai; 1. számú római sír, Császár; intercisai Orpheusz-ládika; intercisai gorgófejes ládikák: 109. sír, illetve mainzi Römisch-Germanisches Zentralmuseum gyűjteménye) értelmezésével foglalkozik, felmutatva egyfelől a régészeti-művészettörténeti kutatások dinamizmusát, másfelől a patrisztikai kutatásokkal való összefüggéseinek a fontosságát. Az öt ládikaveret értelmezése után a szerző ezek ábrázolásainak kapcsolatrendszerére is utal, megerősítve, hogy készítési helyük Pannonia volt.

Kötetünk utolsó írása Vassányi Miklós fordítása (Ál-Areopagita Szent Dénes: Isten nevei IX). A szerző az 500 táján működő, mindmáig rejtélyes kilétű „Hamis Dénes” legnagyobb hatású munkája (*De divinis nominibus*) IX. részének fordítására vállalkozott, bevezetéssel és magyarázó jegyzetekkel. Ezt a munkát már megelőzte a mű I. és II. részének fordítása, így a magyar érdeklődő közönség egyre inkább megismerheti a nagy misztikus teológus Istenről való gondolkodását.

Nem csak a konferencia előadásai és jelen kötet írásai mutatják az öröndetes tény, hogy a patrisztika és a reformáció kutatói egyre nagyobb mértékben tudnak együttműködni annak a közös keresztény örökségnek a kutatásában, amit az ókeresztény kor jelent. A konferencia előadóit és résztvevőit a Sárospataki Reformá-

tus Teológiai Akadémia látta vendégül, biztosítva a patinás, hangulatos helyszínt a közös gondolkodáshoz, és lehetőséget teremtve a könyvtár érdekességeinek a megtekintésére is. Ugyancsak a SRTA vállalta a konferenciakötet megjelentetését, amit a Magyar Patrisztikai Társaság elnöksége és tagsága ezúton is hálásan köszön! A további sikeres együttműködés reményében bocsátjuk útjára a Studia Patrum VIII. kötetét.

Egyúttal kötetünkkel köszöntjük Társaságunk volt elnökeit, akik a tavalyi évben jeles dátumhoz érkeztek: Nemeshegyi Péter atya 95., Baán István atya 70., Somos Róbert 60. születésnapját ünnepelte! Isten éltesse Mindhármost!

D. Tóth Judit
Debrecen, 2019 Húsvét

2017. június 28 – 30. (szerda – péntek)

Helyszín: Sárospataki Református Teológiai Akadémia
Sárospatak, Rákóczi út 1.

A konferencia programja

2017. június 28. – szerda

15.45: *Megnyitó*: Kendeffy Gábor, elnök

16.00 - Az egyházatyák a reformáció és az ellenreformáció korában – 1. szekció

Elnök: Somos Róbert

16.00: Geréby György: *„Ez az igaz hit, tanítás és vallás, amiben semmiféle újdonság nincsen”. II. Jeremiás pátriárka és a tübingeni teológusok levélváltása az Augsburgi Hitvallásról*

16.30: Pásztori-Kupán István: *Az egyetemes zsinatok száma és tekintélye a reformátori hitvallások tükrében*

17.00 – A Magyar Patrisztikai Társaság közgyűlése

2017. június 29. – csütörtök

10.00 – Az egyházatyák a reformáció és az ellenreformáció korában – 2. szekció

Elnök: Geréby György

10.00: Takács László: *Szent Jeromos tanításának és műveinek kritikája a reformáció első századában*

10.30: Boros István: *Prileszky János SJ (1709–1790) lábjegyzetei Szent Cyprianus leveleihez*

11.00: Czentnár Simon: *Augustinus hatása Kálvin János hermeneutikájában*

14.30 – Az egyházatyák a reformáció és az ellenreformáció korában – 3. szekció

Elnök: Pásztori-Kupán István

14.30: Papp György: *Ritkábban idézett egyházatyák Kálvin írásaiban*

15.00: Ittész Gábor: *„Pannonius docuit Gallorum Martius oras” – Tours püspöke Luther életművében*

15.30: Adamik Tamás: *Egyházatyák Pécseli Király Imre Bevezetés a retorikába című művében*

16.30 – Ábrázolások, szövegek, értelmezések – 1. szekció

Elnök: D. Tóth Judit

16.30: Nagy Levente: *Mitológiai és bibliai ábrázolások képi üzenetei késő római pannoniai ládikavereteken. Két vitaindító esettanulmány*

17.00: Tóth Anna Judit: *A Dasius-akta és a késő antik ünnepek*

17.30: Kendeffy Gábor: *Az emberi mint az isteni ellentéte Szent Ágostonnál*

2017. június 30. – péntek

10.00 – Ábrázolások, szövegek, értelmezések – 2. szekció

Elnök: Kendeffy Gábor

10.00: Somos Róbert: *Hogyan látta Mózes az Úr hátát? Az Exodus 33,23 patrisztikus értelmezései*

10.30: Gyurkovics Miklós: *Az Egyiptomiak Evangéliuma Alexandriai Kelemen értelmezésében: „ökumenizmus” vagy „skizma”?*

11.30 – Az egyházatyák a reformáció és az ellenreformáció korában – 4. szekció

11.30: D. Tóth Judit: *Nüsszai Szent Gergely úgynevezett 38. levelének kora újkori recepciója*

12.00: Tóth Tamás Zoltán: *Egy radikális neoprotestáns kisegyház 20/21. század fordulóján vallott dogmatikájának párhuzama az ókeresztény kor eretnekségeivel*

12.30: Terdik Szilveszter: *Egyházatya-ábrázolások apologetikus céllal – három barokk példa*

13.00: *Elnöki zárszó*

**AZ EGYHÁZATYÁK A REFORMÁCIÓ
ÉS AZ ELLENREFORMÁCIÓ
KORÁBAN**

A PROTESTANTIZMUS ELSŐ SZÁZADÁNAK SZENT JEROMOS-KRITIKÁJA

Márkfi Samu pannonhalmi bencés szerzetes 1849-ben megjelent *Hitkételyek* című munkájában a következőket írja a bibliai hermeneutika újkori történetének a latin egyházatyákra vonatkozó részletéről:

„Az értelmezéstan újabb időben szedetvén rendszerbe, azonnal találkoztak tudósok, kik a szent írás alapos értelmezését csak maguknak tulajdoníták, vagy az újabb kortól várták; a régi értelmezőktől pedig minden érdemet eltagadtak; mintha azok, kik a szerzőkkel majd egykorúak voltak, s munkáik szakadatlan forgatása mellett az élő hagyomány világnál azok szellemét és értelmét életökkel is kifejezték, kevesbbé érthették volna az írást, mint a jelenkor tudósai. De a fonák elbizottság nem soká járta divatját; mert a kik több szorgalmat fordítottak a szentatyák olvasására, csak hamar tapasztalták, miszerint az értelmezésnek minden józan szabályai fölthalálhatók, és többnyire helyesen alkalmazvák bennök. Azért ugyan azon sz. Ágostont, kit az öregebb Rosenmüller megvetőleg, »az értelmezőnek nevére is alig méltó«-nak állít, a protestans Clausen, tüzetes vizsgálódás után, mint éles és ügyes értelmezőt dicsér. Hasonló elégtételt nyert szent Jeromos. E jeles férfit a vele egykorú világ majd nem oraculum gyanánt tisztelte, amit legszélesebb olvasottsága, geographiai tapasztalata, a zsidó, görög és chaldaei nyelvek ismerete, és bámulatos bibliai munkássága érdemlett. Még is. Luther ki akarja az egyház tanárai közül zárni, mint eretneket, mert sokat beszél a bøjtről és szüzességről. Az előbb említett Rosenmüller György pedig így rágalmazza: »Leginkább sajnálandó, hogy olly nagy férfiú, a szent írásban közlött keresztény tanítmány megrontására, és mindennemű babona védelmére s terjesztésére tudományosságával olly rutul visszaélt.« Azután ismét: »Az eddig mondottakból, ugymond, kitünik, miszerint szent Jeromos minden zsidó, görög, latin, geographiai stb. ismeretei mellett, egy legbabonásb szerzetes volt, kiben minden igazi hittani tudományosság hiányzott.«

Mit gondol a szives olvasó, ki czáfolta meg ezen igazságtalan itéletet? Rosenmüller Györgynek édes fia Fridrik, ki azt mondja, hogy szent Jeromos commentárait legnagyobb tiszteletben kell tartani ama tudományosság miatt, mellyel értelmezéseit támogatja.”¹

Márkfi négy teológust említ név szerint: Luther Márton, Johann Georg Rosenmüllert (1736–1815), Henrik Nicolai Clausen (1793–1877) dán teológust és

¹ MÁRKFI S.: *Hitkételyek*, Pesten, nyomtatott Kozma Vazulnál 1849, 110–112.

Rosenmüller fiát, Ernst Friedrich Karl Rosenmüllert (1768–1835), aki kiadta a *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*t 1797-ben,² s aki mellesleg az arab tudományok doktora volt, s az 1820-as években testvérével, Georg Hieronymus Rosenmüllerrel összeállította a *Biblisch-exegetisches Repertorium, oder die neuesten Fortschritte in Erklärung der heiligen Schrift* (Leipzig 1822–1824) című munkát.

Márkfi munkájában ez utóbbiak mellett az apa Rosenmüller öt kötetes munkájára, a *Historia Interpretationis Librorum Sacrorum in Ecclesia Christiana* (1795–1814) című művére,³ valamint Kierkegaard egyik tanárának a szinoptikus evangéliumokhoz írt kommentárjára, illetve Szent Ágostonról szóló latin nyelvű munkájára (*Aurelius Augustinus Sacrae Scripturae interpres*) gondol.⁴ Clausen ebben a munkájában dicséri Jeromos filológiai munkásságát és a Vulgatát, s azt írja: *Illud opus vero, quod forti animo Hieronymus aggressus est subacto ingenio ita absolvit (a. fere 405), ut laudibus et coronis nullum dignius esset.*⁵ Az idősebb Rosenmüller mindenesetre nem ítelt oly keményen Jeromosról, mint ahogy Márkfinak a szájába adott szavaiból tűnik. Az is valószínű, hogy a bencés szerzetes tőle veszi át Luther szavait, amelyeket a nagy reformátor az egyik asztali beszélgetésben ejtett el, s amelyeket Rosenmüller azzal a kiegészítéssel idéz, hogy Luther bizony igazságtalan volt (*iusto durius esse videtur Lutheri de Hieronymo iudicium*).⁶ A fentebbi idézet mindenesetre azt mutatja, hogy Jeromos megítélése a protestáns teológu-

² E. F. K. ROSENMÜLLER: *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*, I–III. Bände, Göttingen 1797–1799. Az ifjabb Rosenmüller valóban kritikai él nélkül, elismerően beszél Szent Jeromosról.

³ D. I. G. ROSENMÜLLERI *Historia Interpretationis Librorum Sacrorum in Ecclesia Christiana, pars tertia continens periodum II. ab Origine ad Io. Chrysostomum et Cypriano ad Augustinum*, Lipsiae, apud Gerhardum Fleischer, jun. 1807. Ebben a kötetben Szent Jeromosról a 329–398. oldalakon ír. A róla szóló rész első lapján így fogalmaz Rosenmüller: *reliquos Patres tantum non omnes linguarum peritia et literarum humaniorum scientia longe superavit, ideoque de republica christiana optime mereri potuisset, si alienior a superstitione et partium studio, cum linguarum peritia solidiorem doctrinae christianae cognitionem coniunxisset, nec praeiudiciis occupatus, et surdus ad omnia argumenta eorum, qui ultra plebem sapere auderent, veritatem unice ex sic dicta orthodoxia ecclesiastica aestimasset.* („A többi atyát, habár nem mindet, nyelvtudásban és az irodalom ismeretében messze fölülmúlta, ezért a keresztények közösségében nagy érdemeket szerezhetett volna, ha távol állt volna tőle a babonáság és részrehajlás, s ha a nyelvtudással a keresztény tanítás alaposabb ismerete társult volna, s nem lett volna rabja előítéleteknek, és nem lett volna süket azok érveire, akik mertek bölcsebbek lenni a köznépnél, s akkor egyedül az igazságot és így a helyes egyházi tanítást becsülte volna csak.”) Rosenmüller egyébként Szent Ágostonról a következőt írta: [...] *Augustinum nomine interpretis vix esse dignum.* Uo. 500.

⁴ H. N. CLAUSEN: *Aurelius Augustinus Hipponensis Sacrae Scripturae Interpres*, Hauniae 1827.

⁵ CLAUSEN: *Aurelius Augustinus* (4. j.), 77–78. („Az a munka pedig, amelyet Jeromos bátor lélekkel elkezdett és alázatos szellemmel úgy fejezett be, hogy dicséretre és koszorúra nincs semmi méltóbb.”)

⁶ ROSENMÜLLERI *Historia Interpretationis* (3. j.), 397. („Úgy tűnik, a jogosnál keményebb Luthernek Jeromosról mondott ítélete.”)

sok körében kezdettől hullámozó volt, ahhoz azonban, hogy ezt jobban megértsük, közelebb kell hajolnunk a reformáció kezdetéhez, sőt bizonyos előzményeihez.

Szent Jeromos újkori befogadás-történetének a sarokpontja összes műveinek nagyszabású, kilenc hatalmas kötetből álló kiadása, amelyet Rotterdami Erasmus készített, s amely 1516-ban jelent meg Bázelen.⁷ Ennek a hatalmas és alapvető munkának az elején Erasmus hosszú kritikai életrajzot közöl, amelynek már a címe is elárulja azt a kiadói és értelmezői pozíciót, amelyet Erasmus Jeromossal kapcsolatban elfoglal: *Eximii Doctoris Hieronymi Stridonensis uita, ex ipsius potissimum literis contexta [...]* A kiváló tanító, stridoni Hieronymusnak elsősorban az írásaiból összeállított életrajza.⁸ Az életrajz bevezetőjében Erasmus kijelenti azt a szándékát, hogy Jeromos életrajzát minden mesés és csodás elemtől megtisztítva tárja az olvasó elé, noha az átlagos olvasó szívesebben olvas mesés és hihetetlen dolgokról, mint valóságosokról, s hogy a régieknek is az volt az elképzelése, hogy az olvasók épülésére helyes módon kitalált elbeszélésekkel éljenek vissza (*in commodum publicum apte confictis narrationibus abuti*),⁹ aminek az az oka, hogy a köznépbén eleve él valamiféle meglepő hiszékenység, ami miatt szívesebben hallanak költött, mint valóban megtörtént eseményeket (*Est quidem mira quaedam uulgi credulitas, immo nescio quid penitus insitum animis mortalium, ut ficta lubentius audiant quam gesta*).¹⁰ Ebből a racionális alapállásból kiindulva állítja össze Jeromos életrajzát, kifejezetten a történeti eseményekre összpontosítva, elhagyva minden csodás vagy hagiográfikus elemet. Ezzel kapcsolatban alapvető álláspontja az, hogy *Ego nihil arbitror esse rectius, quam eiusmodi describere sanctos, cuiusmodi fuerunt ipsi, in quorum uita si quid etiam errati deprehenditur, hoc ipsum nobis uertitur in exemplum.* („Azt gondolom, semmi sem helyesebb, mint úgy bemutatni a szenteket, amilyenek voltak, s akiknek az élete, ha valamilyen tévedés miatt feddés illeti is, az számunkra példává válik.”)¹¹ Majd az életrajz legvégén kitér a Jeromossal kapcsolatos kritikákra, amelyek megfogalmazói főként az előző korszak, a 15. század teológusai és humanista tudósai voltak, aminek megfelelően a kritikai szempontok is megoszlanak aszerint, hogy ki milyen irányból, a teológia, a metafizika, a bibliai hermeneutika vagy éppen a reneszánsz filológia felől közelített a szöveghez.

A legkorábbi kritikai megjegyzés még az életrajzban hangzik el, amikor Erasmus azzal mentegeti Jeromos allegorikus írásmagyarázói tevékenységét, hogy

⁷ *Omnium Operum Divi Eusebii Hieronymi Stridonensis*, Tomi I–IX, apud inelytam Basileam, ex accuratissima officina Frobeniana, 1516. A tizedik, Index-kötet 1520-ban jelent meg.

⁸ D. ERASMUS: *Divi Eusebii Hieronymi Vita*, *Omnium Operum* (7. j.), 3.

⁹ *Uo.*, 4.

¹⁰ *Uo.*, 4.

¹¹ *Uo.*, 6.

akkor még nem ismerte pontosan Abdiás próféta könyvének történeti háttérét,¹² majd a vele kapcsolatban megfogalmazott bírálatok az életrajz végén, rendszerezve kerülnek terítékre.¹³

Az első Jeromos tisztaságát, szüzességét illeti: *Equidem uideo quosdam magnopere contendere Hieronymum uirginitatis illibatae fuisse*. („Úgy látom, egyesek nagy erőfeszítéssel törekednek bemutatni, hogy Jeromos tisztasága sértetlen volt.”)¹⁴ Erasmus azonban nem próbálja mentegetni, hanem meg is erősíti az ezzel ellentétes állítást. Ami apologetikus elem megfigyelhető, csak annyi, hogy Jeromos *lapsus*-át ifjúkorára, a Krisztusban való újjászületése előtti időre teszi. Mindezt összekapcsolja azzal az általános gyakorlattal, ami szerint mindenki szereti fölnagyítani a maga szentjét, hiszen az ilyenek, ha tudnák, még Krisztust is nagyobbá tennék (*hi Christum si queant, maiorem quam est, cupiant reddere*).¹⁵

A további kritikákat a margón elhelyezett rövid összefoglalások tagolják:

- *Aduersus eos quos in Hieronymo sermonis offendit acerbitas*. („Azok ellenében, akiket sért Jeromosban maró nyelvezete.”)¹⁶
- *In eos qui damnant eum ob eloquentiam*. („Azok ellenében, akik kritizálják ékesszólását.”)¹⁷
- *Aduersus eos qui negant eum theologum esse*. („Azok ellenében, akik azt állítják, hogy nem volt teológus.”)¹⁸

Ezt követően külön megnevezi *Franciscus Philelphust*,¹⁹ *Theodorus Gazát* és *Petrus Crinitust*, akik közül a két utóbbi Jeromos álmára utalva arra tett megjegyzést, hogy mennyire nem volt véleményük szerint *Ciceronianus* Jeromos. A margón ezekre válaszul tett megjegyzések elárulják, hogy maga Erasmus ellenben úgy ítéli meg, hogy Szent Jeromos: *Elegantissimus Hieronymus* („Az igen választékos ékesszólású Jeromos”), *Omnia praestitit Hieronymus* („Jeromos mindenhez ért”).²⁰ Végül, az utolsó pontban, a Laurentius Valla által Jeromos szemére vetett bírálatot említi: *Defensus contra Laurentium Vallam*. Valla azt kifogásolta, hogy Jeromos

¹² *Uo.*, 25: *Hoc tempore (ni fallor) allegorice interpretatus est prophetam Abdiam, cum historiam nondum intelligeret*. („Ekkor, ha nem tévedek, allegorikusan értelmezte Abdiás prófétát, mivel a történeti valóságot még nem értette.”)

¹³ *Uo.*, 49–65. A lapszéli marginális megjegyzés szerint: *Aduersus eos* [...], majd *Aduersus P. Beroaldum* és *Aduersus Baptistam Pium*.

¹⁴ *Uo.*, 46.

¹⁵ *Uo.*, 48.

¹⁶ *Uo.*, 49.

¹⁷ *Uo.*, 50.

¹⁸ *Uo.*, 52.

¹⁹ Francesco Filelfo azon bírálata váltotta ki Erasmus rosszállását, hogy a dialektikában Ágostonnak ítélte a pálmát. *Uo.*, 56.

²⁰ *Uo.*, 62, 65.

az *Adversus Iovinianum* című művében *Iuppiter Stator* melléknevét nem a *sistere* ('megállít'), hanem a *stare* ('állni') igéből eredeztette.²¹ Erasmus összefoglalja tehát a Szent Jeromossal kapcsolatos humanista kritikákat, de ezeket mind visszautasítja, mivel alaptétele az, hogy semmilyen tekintetben nem lehet kifogásolni valót találni Jeromosban [...] *nihil est in quo reprehendas Hieronymum*.²²

A kritikák függvényében Erasmus tehát a következő nézőpontokból értelmezi és védi Jeromos alakját és munkásságát:

- Jeromos, az ember, a szent és tanító
- Jeromos, az írásmagyarázó
- Jeromos, a teológus
- a szépíró Jeromos (stílus és elegancia)

A kritikusok megnevezésével egyértelművé teszi Erasmus, hogy számára a legelkeserítőbb Jeromos latin írásművészetének a leértékelése, kritikája, s ezen a ponton a legékesebb laudációval emeli magasra Jeromos írásművészetét. Ám éppen ez a szempont, amely a legkevésbé, sőt egyáltalán nem érdekelte a kibontakozó reformációt. Sokkal inkább izgatta a reformátorokat az életút és a hangoztatott tanítás ellentmondása, a tanítás tartalma és a jeromosi hermeneutika.

Közismert az a nem kifejezetten ízléses fordulat, hogy „Erasmus tojta azt a tojást, amelyet Luther kiköltött.”²³ A Jeromos-művek kiadása megelőzte Luther pontjainak kihirdetését, és a vita Erasmus és Luther között csak később robbant ki. Az asztali beszélgetésekben Luther kritizálta Jeromost, de a műben csak arról van szó, hogy Luther helyteleníti Jeromosnak a házasságról tett kijelentéseit.²⁴ Elítélő szavait a már idősebb Rosenmüller idézi:

*Hieronymus soll nicht unter die Lehrer der Kirche mitgerechnet, noch gezählt werden; denn er ist kein Kezzer gewesen: doch glaube ich, dass er selig sey durch den Glauben an Christum. Er redet von Christo nichts, als dass er nur den Namen geführt hat; ich weiss keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin, als Hieronymus; denn er schreibt nur vom Fasten, Speisen, Jungfrauschaft.*²⁵

²¹ LAURENTI VALLAE *Elegantiarum Linguae Latinae libri sex*, Lugduni, apud Guilielmum Rovilium, 1546, 322.

²² *Omnium Operum* (7. j.), 65.

²³ SZÁSZ K.: *Kálvin*, Budapesti Szemle, 17. kötet (1878), 216.

²⁴ D. Martin LUTHER'S *Tischreden oder Colloquia*, Leipzig 1846, 45.

²⁵ ROSENMÜLLER: *Handbuch für die Literatur* (2. j.), 396–397. („Jeromost nem kell az egyházatyák közé számolni, sem közéjük sorolni, habár nem volt eretnek. Mégis azt gondolom, hogy boldog volt a Krisztusba vetett hite miatt. Semmit sem mond Krisztusról, mintha csak a nevét említi. Egyetlenegy sem ismerem a tanítók közül, aki annyira idegen tőlem, mint Jeromos, hisz ő semmi másról nem ír, csak böjtről, ételekről, szüzességről.”)

Ez azonban csak egy meglehetősen érintőleges probléma, Luthernek sokkal komolyabb problémái voltak a jeromosi és a hozzá igazodó erasmusi értelmezésekkel. Az egyik ilyen exegétikai probléma a *caro* szó értelmezése a Genézis 6,3-ban („Ekkor az Úr így szólt: »Nem marad éltető lelkem az emberben örökké, mivel test. Életkora csak 120 év legyen.«”), illetve az Izajás 40,6–7-ben („Egy hang megparancsolja: »Hirdesd!« Erre megkérdezem: »Mit hirdessek?« »Minden test olyan, mint a fű, és minden szépsége, mint a mező virága. Kiszárad a fű, elhervad a virág, ha az Úr lehelete éri. – Valóban, olyan a nép, mint a fű! – Kiszárad a fű, elhervad a virág, de Istenünk szava örökké megmarad.«”) Erasmus az ezeken a helyeken előforduló ‘hús’ kifejezést Jeromos alapján ‘istentelen vágynak’-nak fordítja.²⁶ Arra, hogy a korban ez mennyire fontos kérdés volt, jól rávilágítanak egy

²⁶ *Iam quanti errores in omnium patrum scriptis inventi sunt! Quoties sibi ipsis pugnent! Quoties invicem dissentiunt! Quis est, qui non saepius scripturas torserit? Quoties Augustinus solum disputat, nihil diffinit! Hieronymus in commentariis fere nihil asserit. Qua autem securitate possumus alicui nisi, quem constiterit saepius errasse, sibi et aliis pugnasse, scripturis vim fecisse, nihil asseruisse, nisi autoritate scripturae nos omnia eorum cum iudicio legerimus? [...] Cum ergo in his omnibus videamus istas autoritates, Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus adversus carnem’ (Gal 5,17) Et condelector legi dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis etc’ (Rom 7,22f). Quae causa est, ut haec Apostolum velimus non in sua sed impiorum persona dicere, quae in personis piissimorum videmus vivacissimis studiis geri? Aut quando vidimus impium, qui hac molestissima pugna adversus carnem suam militet, condelectetur legi dei secundum interiorem hominem? piorum ista sunt summa et laboriosissima certamina, et nos ea tribuemus impiis in concupiscentiam libere et sponte ruentibus, imo furentibus? [...] Quoties, rogo, S. Hieronymus de incendiis libidinum conqueritur, etiam tum, cum multo ieiunio et labore contra ea pugnaret, hoc est, dum esset non modo baptisatus, sed et sanctissimus. Experiatur quisque seipsum et referat, si audet, se non habere concupiscentiam, etiam si ad morbum usque ieiunet et laboret. Et unde hoc malum furens et indomitum? Non utique a natura, quia Adam illo caruit ante casum, sed post lapsum sensit in carne et nobis per generationem haereditavit, quod baptismate incipit tolli, durat tamen usque ad mortem carnis, licet in aliis minus, in aliis magis. Unde et ipsi appellant fomitem, morbum naturae et tyrannum. Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum 25, 69–70. (<http://www.martinluther.dk/ass01.html>, Letöltés ideje: 2019. március 5.) („Már hány tévedést találtak az összes egyházatya írásaiban! Hányszor mondanak ellent önmaguknak! Hányszor különbözik a véleményük! Ki az, aki ritkán forgatta csak föl az írást? Hányszor értekezik Ágoston, és semmit sem határoz meg! Jeromos a magyarázataiban szinte semmit sem jelent ki. Ugyan miféle bizonyossággal támaszkodhatunk bármelyikre is, akiről nyilvánvaló, hogy gyakorta tévedett, ellentmondott magának és másoknak, erőszakot tett a szentíráson, semmit sem állított, kivéve ha az írásk tekintélyével olvassuk mindannyiukat? [...] Miközben azt látjuk valamennyiüknél, hogy [a] test ugyanis a Lélek ellen tusakodik, a Lélek meg a test ellen (Gal 5,17), A belső ember szerint az Isten törvényében lelem örömet, de tagjaiban más törvényt észlelek (Róm 7,22–23). Mi az oka annak, hogy azt akarjuk, hogy az Apostol ezeket nem a maga személyében, hanem a gonoszokéban mondja, amelyekről azt látjuk, hogy a legkegyesebb személyek esetében is igen élénk törekvéssel vannak jelen? Vagy mikor látjuk azt, hogy egy gonosz ember, aki ezt az igen terhes küzdelmet folytatja a teste ellen, örömet leli Isten törvényében a belső ember szerint? Az istenfélő emberekre jellemző ez a nagy és fáradságos küzdelem, és mi ezt a vágyak szívesen és maguktól engedő, sőt attól magukból kivetkőző gonoszoknak tulajdonítjuk? [...] Kérem én: hányszor panaszkodik Szent Jeromos a lobogó vágyakról, akkor is, amikor sok bűjt és*

korabeli ifjú teológusnak az Erasmus-féle Hieronymus-kiadásba tett megjegyzései, amelyeket van den Berg adott ki.²⁷ Noha Anton Engelbrecht osztotta Erasmus nézetét Jeromos nagyságával kapcsolatban, jó pár olyan részlettel is találkozhatunk, amikor kritikát fogalmazott meg. Ezek egyik köre Órigenész megítélésével kapcsolatos, ami rávilágít a korabeli hermeneutikai vitákra. Engelbrecht szerint

O furor hominum iunctus insaniae, qui in talem tantumque apostolicum virum Originem uidelicet saeuire in eiusque sanam ac coelicam doctrinam debachari atque se insurgere praesumunt, quem tamen disserentem legis abdita nullus in vita errare comperit.

(„Ó bolondsággal együttjáró emberi örület, amely egy ilyen és ily nagy apostoli férfival, tudniillik Órigenésszel szemben őrzöng, és bátorkodik az ő értelmes és mennyei tanítása ellen tombolni és föllázadni, akiről senki sem tárta föl, hogy tévelygett volna, amikor a törvény titkait értelmezte.”)²⁸

S hasonlóan kétségbe von minden Órigenésszel kapcsolatos megállapítást.

A másik kört azok a megjegyzései alkotják, amelyek felháborodását fejezik ki Jeromos tanítása miatt. Ilyenek például: *Ecce quantum eleuet matrimonii bonum!* („Íme, mennyire fölmagasztalja a házasság jó voltát!”),²⁹ vagy *Ecce quantopere commendet virginitatem ferme iniurias videtur inferre nuptiis!* („Íme, mennyire ajánlja a szüzességet, úgy tűnik szinte, hogy jogtalanságot követ el a házasságon.”),³⁰ vagy *Nimum iniquus uidetur esse nuptiis [...]* („Túlzottan igazságtalannak tűnik a házassággal szemben.”).³¹ Igaz, ebben Erasmusszal is közeli egyezést mutat, aki az 1518-ban kiadott *Encomium matrimonii*-ban tett kritikus megjegyzést Jeromos álláspontjával kapcsolatban.³²

küzdelem közt tusakodik ellenük, azaz, noha nemcsak megkeresztelkedett, hanem igen szent is volt. Mindenki tegye próbára magát, és mondja el, ha meri, hogy nincs benne vágyakozás, még ha betegre böjtöli és kínozza is magát. És honnan ez az őrzítő és fékezhetetlen rossz? Semmiképpen sem a természetben, hiszen Ádám híján volt ennek a bűnbeesés előtt, csak a bűnbeesése után érezte a testében, s így adta nekünk örökségül nemzedékről nemzedékre, amelyet a keresztség megpróbál elvenni, kitart mégis egészen a test haláláig, igaz, hogy egyesekben kevésbé, másokban jobban. Ezért nevezik gyúanyagnak, a természet betegségének és zsarnoknak.”

²⁷ C. H. W. VAN DEN BERG: *Die Glossen von Anton Engelbrecht in der Hieronymusausgabe des Erasmus und ihre Bedeutung*, Nederlands archief voor kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History, vol. 67 (1987) 1, 15–48.

²⁸ *Uo.*, 30, n. 72.

²⁹ *Uo.*, 31, n. 77.

³⁰ *Uo.*, 31, n. 78.

³¹ *Uo.*, 31, n. 78.

³² D. ERASMI ROTERODAMI *Declamatio de laude matrimonii*, Basileae, apud Ioannem Frobenium, 1518, 16.

Engelbrecht mindenesetre Lutherhez és a reformátorokhoz hasonló hangot üt meg, amikor azt mondja, hogy

Multa, o Hieronime, in ecclesia obseruantur, quae tamen salutem non adferunt, quae etiam tu obseruare diligenter iubes, ut ieiunium, carniū abstinentia, coelibatus et huiusmodi [...]

(„Sok olyan dolgot tartanak tiszteletben az egyházban, Jeromos, amelyek nem járulnak hozzá az üdvösséghez, s amelyekről azt parancsolod, hogy szigorúan meg kell tartani őket, mint például a böjt, a hústól való tartózkodás, a nőtlenység és ehhez hasonlók [...]”)³³

Szintén érdekes az a kritika, amelyet a szerzetesség propagálásával kapcsolatban tesz: *Cur ergo monachorum examina in ocio ex aliorum uiuunt labore?* („Miért a szerzetesek serege, akik téltenségben mások munkájából élnek?”)³⁴ Mindez még keményebben hangzik, amikor azt a megjegyzést teszi: *Sic Franciscani, Augustinenses, Benedictini et ceteri huius faecis homines non de ecclesia Christi sunt sed de synagoge diabolii.* („Így a ferencesek, ágoston-rendiek, bencések és a többi efféle söpredék ember nem Krisztus egyházából való, hanem az ördög zsinagógájából.”)³⁵ Mindez azonban már nem annyira Jeromos, hanem a kortárs egyházi élet és szervezet kritikája. S ebből a szempontból bizonyos mértékig megértő Jeromossal, például amikor csak annyit jegyez meg, hogy *O Hieronime, si nostri saeculi uidisses sacerdotes uerissima uentris animalia!* („Jeromos, ha láttad volna a mi korunk papjait, a gyomrukna szolgáló igazi állatokat!”),³⁶ vagy: *Iam nunquam non redolent uinum sacerdoti nostri* („Már mindenhol bortól bűzlenek a papok.”)³⁷

A felsorolt néhány marginális megjegyzés is mutatja, hogy melyek voltak a jeromosi életműnek és tanításnak azok a pontjai, amelyeket a reformátorok kritizáltak.³⁸

Nyilván meghaladja egy tanulmány kereteit a teljes XVI. századi Jeromos-kritikát áttekinteni, ezért csak Kálvin János Jeromos-bírálatára térek még ki röviden. Kálvint Jeromos elsősorban mint bibliafordító és exegeta érdekelte, és ilyen módon is hivatkozik rá, hol megerősítve az egyházatya állítását, hol elvetve azt. Ez utóbbira példa a Mózes könyveihez írt kommentár egyik passzusa, amely szerint

³³ VAN DEN BERG: *Die Glossen von Anton Engelbrecht* (27. j.), 31, n. 81.

³⁴ *Uo.*, 33, n. 90.

³⁵ *Uo.*, 33, n. 92.

³⁶ *Uo.*, 45, n. 149.

³⁷ *Uo.*, 45, n. 150.

³⁸ Luther egyébként olykor Erasmus kritikájával szemben is megvédte Jeromost. Vö. A. FÜRST: *Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg – Basel – Wien, Herder 2016, 18. Fürst idézi M. Brecht és Ch. Peters munkáját: *Martin Luther: Annotierungen zu den Werken des Hieronymus*, hg. von M. BRECHT, Ch. PETERS (AWA 8), Köln – Weimar – Wien 2000.

Et locum hunc pessime reddidit Hieronymus, post quem hallucinati sunt alii quidam interpretes. („Ezt a helyet is igen rosszul fordította le Jeromos, akit követve más fordítók mindenfélét képzeltek.”)³⁹ Egy másik helyen pedig: *Omitte deliria quae Hieronymus ad Euagrium coaceruat: ne lectoribus sine fructu molestus sim, adeoque putidus.* („Félre azokkal a lázálmokkal, amelyeket Jeromos Euagriusnak hordott össze, hogy ne legyenek terméketlenül terhére az olvasóknak s ne legyenek romlott.”)⁴⁰ A pap öltözékéről szólva pedig egy hosszabb kitérőt tesz saját eljárását is bemutatva:

Hic rursus admonitos volo lectores, ut argutis speculationibus valere iussis, simplicitate contenti sint. Possem recitare multas plausibiles allegorias, quae forte plus apud multos haberent gratiae quam solida rerum cognitio. Siquis hoc lusum genere delectetur, tantum legat quod scripsit Hieronymus ad Fabiolam: ubi collegit quicquid fere assequi potuerat ex aliorum omnium scriptis. Reperiet autem frigidas nugae, quarum insulsiatorem non modo refellere, sed etiam referre piget. Sciunt qui versati sunt in meis scriptis, me non libenter insectari aliorum sententias, sed dum reputo quam periculosus sit aurium pruritus, quo multi laborant, cogor hoc antidotum opponere. („Újra figyelmeztetni kívánom az olvasókat, hogy búcsút mondva a körmönfont tudálékosságnak, elégedjenek meg az egyszerűséggel. Sok lehetséges allegóriát volnék képes felsorolni, amelyek sokaknál több elismerésre lennének, mint a dolgok szilárd ismerete. Akit gyönyörködtet ez a fajta játék, olvassa csak el azt, amit Jeromos írt Fabiolának, ahol mindazt összegyűjtötte, amit csak mások írásaiból képes volt összeszedni. Olyan hüvös bohóságokat talál, amelyeket nem hogy megcáfolni, hanem még előadni is röstellek. Jól tudják írásaim ismerői, hogy nem szívesen bírálok mások véleményét, de amikor belegondolok abba, hogy mennyire veszélyes a viszkető fül, amitől sokan szenvednek, arra kényszerülök, hogy orvosoljam azt.”)⁴¹

Tulajdonképpen itt sem Jeromost kritizálja, csupán azt, hogy mindenfélét összehordott, maga Kálvin azonban elutasította az allegorikus értelmezést.

Összefoglalva tehát az eddig elmondottakat a következő, természetesen némileg általános megállapításokat tehetjük a reformátorok Jeromos-kritikájával kapcsolatban, miután a Jeromos-kritikák értékelhetők minőségüket tekintve is. A leggyengébb érvek ellene az életére célzók, amelyek csupán egy pamflet szintjét érik el. A második kategóriába az életmódra vonatkozó tanításaira vonatkozó

³⁹ I. CALVINI: *In librum Geneseos Commentarius*, pars prior, ed. E. HENGSTENBERG, Berolini, apud Gustavum Bethge 1838, 93.

⁴⁰ *Uo.*, 167.

⁴¹ IOANNIS CALVINI NOVIODUNENSIS *Opera Omnia in novem tomos digesta*, I, Amstelodami, apud Viduam Ioannis Jacobi Schipperii 1671, 421.

kritikák tartoznak. A reformátorok célkeresztjébe főleg emiatt került Jeromos. A bibliafordító és exegéta Jeromos kritikája megelőzi a reformációt. Az előbbi humanista, a másik skolasztikus gyökerűnek tűnik. Erre utal Erasmus is, amikor azt mondja, hogy a négy nyugati egyházatyát a bibliai szöveg négy értelmezési lehetőségével, módjával azonosították. Nagy Szent Gergely pápa ezek szerint a tropologikus, Szent Ágoston az anagogikus, Szent Ambrus az allegorikus értelmezés atyja, míg Szent Jeromosnak megmarad a *sensus litteralis* vagy *sensus historicus*.

Doctores ecclesiae quattuor esse libuit, et quattuor item scripturae diuinae sensus, nimirum ut respondeant quatuor Euangelistis. Gregorio tribuunt tropologiam, Ambrosio allegoriam, Augustino anagogen, Hieronymo (ne nihil habeat) relinquunt litteram et sensum grammaticum.

(„Négy tanítója van az egyháznak, s ugyanígy négy értelmezése a Szentírásnak, ami természetesen megfelel a négy evangélistának. Gergelynek tulajdonítják a tropologikus, Ambrusnak az allegorikus, Augustinusnak az anagogikus értelmezést, és Jeromosnak (hogy neki is jusson valami) meghagyják a szó szerinti és grammatikai értelmet.”)⁴²

Erasmus Jeromossal kapcsolatos elfogultságát nem osztották a protestantizmus első századának legjelentősebb alakjai, Luther és Kálvin. Az előbbi nemcsak exegetaként tekintett rá, hanem fontosnak tartotta kritikával illetni az egyházatyának a keresztény életre vonatkozó, erőteljesen aszketikus indíttatású állításait, míg az utóbbi szinte kizárólag a Biblia-értelmezőt kritizálta benne. Ahogy a Márki Samu által idézett protestáns teológusok véleménye is tükrözi, ez a kritikus szemlélet folyamatosan finomult a protestantizmus későbbi századaiban.

The Critique of Saint Jerome by the first Protestants

The works of St. Jerome were first published by the eminent scholar of the 15th century, Erasmus of Rotterdam. Erasmus gives an overview of Jerome's life and work in his preface and describes the critical attitude of the scholars of the previous century regarding Erasmus' writings. Some of the eminent humanists criticized parts the life and style of St. Jerome, but the theological and hermeneutical content of his works remained uninterpreted. Based on the Erasmian edition of St. Jerome's works Jean Calvin and the first Protestants started to criticise mostly his exegetical method of allegorical interpretation and his rigorosity about the concepts of virginity and chastity. This criticism, sometimes the total denying of his authority, remained generally accepted by the later generations of Protestant theologians.

⁴² ERASMUS: *Divi Eusebii Hieronymi Vita* (8. j.), 55.

„... INTER EPISCOPOS GALLIE HAUD DUBIE SANCTISSIMUS”

Szent Márton-hivatkozások Luthernél

*Pannonius docuit Gallorum Martius oras...*¹

Bevezetés

Luthert a pannóniai születésű, 4. századi egyházatyáról nevezték Mártonnak, hiszen a tours-i püspök ünnepének előestéjén született 1483. november 10-én éjjel, és – 16. századi szokás szerint – másnapi keresztelőjén az ünnep szentjének nevét kapta.² Annak nincs nyoma a reformátor életművében, hogy Luther Szent Mártont mint személyes védőszentjét említette volna, vagy pusztán a névazonosság miatt bármilyen kitüntetett figyelemben részesítette volna.³

Ugyanakkor persze Mártonban nem szűkölködik a Luther-korpusz. Tours-i Szent Mártonhoz köthetően mintegy száz alkalommal fordul elő a név a weimari kiadásban. Ha kiszűrjük a nem Luthertől származó⁴ vagy pusztán formális utalásokat,⁵ a párhuzamos szövegváltozatok ismétlődéseit és a szomszédos előfordulásokat (ahol egy szakaszban többször szerepel a név), akkor nagyjából hetven szöveg helyünk marad, ahol Luther Tours-i Szent Mártont említi. Ezek közül mintegy negyven található prédikációk szövegében, tíz-tíz traktátusokban és egezetikai

¹ Lásd 24. j. A tanulmány a Debreceni Református Hittudományi Egyetem kutatási támogatásával készült.

² M. BRECHT: *Martin Luther. His Road to Reformation, 1483–1521*, trans. J. L. Schaaf, Minneapolis 1993, 1–2. A névadás kérdésköréhez lásd még R. MARIUS: *Martin Luther. The Christian Between God and Death*, Cambridge (Mass.) 1999, 25–26.

³ Luther Szent Márton-értelmezéséhez bővebben lásd korábbi tanulmányomat: ITTÉSZ G.: *Márton doktor Márton püspökről. Egy késő ókori szent reformátori recepciója*, Credo 22 (2016) 3–4, 12–36.

⁴ Pl. (i) *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 73 Bde. in 85 Teilbde., hrsg. von J. K. F. Knaake u. a., Weimar 1883–2009 (a továbbiakban WA), 59:489.1745 (*Disputatio inter Ioannem Eccium et Martinum Lutherum*, 1519) – a szakasz kimaradt a rövidített magyar fordításból (vö. *D. Luther Márton művei. A reformáció négy százados fordulójának örömmünnepe és emlékezetére*, szerk. Masznyik E., ford. uó et al., 6 köt., Budapest – Pozsony 1904–1914 [a továbbiakban LMM], 1:331–380, *A lipcei vita*); (ii) LMM 2:463 (*A wormsi tárgyalások*, 1521), vö. WA 7:844.12 (*Verhandlungen mit D. Martin Luther auf den Reichstage zu Worms 1521*).

⁵ Pl. *Luther Válogatott Művei*, szerk. Csepregi Z. et al., eddig 5 kötet, Budapest 2011– (a továbbiakban LVM), 2:741 (*Rajnai újság*, 1542): „most nyomós okokból a Szentlélek sugallatára a mainzi Szent Márton-templomba szállítottatott át”; vö. WA 53:404.6–8 (*Neue Zeitung vom Rhein*).

művekben,⁶ további öt egyéb iratokban (vers, ének, előszó, kronológiai tábla), öt az asztali beszélgetésekben, kettő pedig Luther levelezésében.

Nem minden előfordulás datálható, de a biztosan azonosíthatókból is megállapítható, hogy a hivatkozások végigkísérik Luther teljes reformatori pályáját (1515–1545). Ezen belül viszonylag egyenletes az eloszlás, nincsenek nagy kiugrások, és egy-két évnél több sosem telik el anélkül, hogy adatolható előfordulásunk lenne. A műfaji megoszlás is független a kronológiától. A három nagy típus (prédikációk, iratok, egzegézis) külön-külön is nagyjából lefedik a három évtizedet. Ez tehát a forrásanyag, amelyet a következőkben közelebbről is igyekszem bemutatni.

Két szempont máris felmerült az elemzéshez: az egyik a *kronológia*, a másik az előfordulások *műfaji besorolása*. Az előbbi kapcsán már nyugtázott homogenitást további szempontok figyelembevételével lehet majd valamelyest árnyalni. A forrásanyag alapvető időbeli kiegyenlítettsége miatt azonban ez a szempont kevésbé kínálkozik produktív analitikus kategóriának. A műfaji megközelítésnél azt érdemes rögzíteni, hogy az összes adatunk mintegy fele prédikációkból származik. Ez Luther „martinológiájának” (Szent Mártonról való beszédének) legjellemzőbb *Sitz-im-Leben*-je. Feltűnő továbbá a személyes műfajok (levél, asztali beszélgetés) alulreprezentáltsága. Ez megerősíti azt, amit a bevezetésben általánosságban már megjegyeztem: *személyes* Márton-devóciónak nincs nyoma Luthernél.

A műfaji kategorizálás eredményesebb megközelítésnek ígérkezik, mint az időrendi, de a prédikációk túlsúlya miatt ez is csak korlátozottan alkalmazható. Elemzésemben ezért ebben az irányban továbblépve nem a hivatkozásokat tartalmazó Luther-szövegek műfaja, hanem maguknak a hivatkozásoknak a típusa alapján vizsgálom a forrásanyagot. Ez árnyaltabb besorolásokat tesz lehetővé, és a reformatori forráshasználat funkcióit is jobban láthatóvá teszi, azt ugyanis nem határozza meg egyértelműen a tartalmazó szöveg saját műfaji hovatartozása. Az utalások szerepe sokkal inkább megmutatkozik közvetlen kontextusukban, amelyhez a felidézés típusa illeszkedik.

Bevezetésként azt érdemes még megjegyezni, hogy ismereteim szerint a reformátor Szent Márton-recepciójával – saját hivatkozott tanulmányom⁸ kivételével – a magyar nyelvű kutatás érdemben még nem foglalkozott, és a szűkebben vett téma külföldi szakirodalma is csekély. A kritikai kiadások szórványos utalásokat tartalmaznak, de jobbára ezek is kisszámú – és ma már korántsem friss – forrásmunkára támaszkodnak. A korlátozott érdeklődés valószínűleg a források ter-

⁶ A műfaji határok természetesen nem élesek. Különösen az egyes bibliai könyveket magyarázó és gyakran már Luther életében nyomtatásban is megjelent prédikációsorozatok besorolása lehet vitatható. Mivel ezek többnyire nem őrizték meg az ige hirdetések eredeti formáját, az összesítésben általában az egzegetikai művekhez soroltam őket.

⁷ Ide számítva a Szent Mártonhoz közvetlenül nem kapcsolódó névetimológiai megjegyzéseket is. Lásd 27–28. j., alább.

⁸ Lásd IRTZÉS: *Márton doktor Márton püspökről* (3. j.).

mészetéből adódik. Luther soha nem tette Tours püspökét átfogó elemzés vagy reflexió tárgyává. A hozzá kapcsolódó hagyományt csak alkalmilag és – mint látni fogjuk – főként illusztratív jelleggel idézte. Míg korábbi tanulmányomban a Luther utalásaiból kirajzolódó Szent Márton-portrét rekonstruáltam, most elsősorban a reformátor forráshasználatának formáit és funkcióit vizsgálom, törekedve a rendelkezésre álló korpusz teljeskörű feldolgozására. Ez a törekvés természetesen csak a korpusz „szélességére”, nem a „mélységére” érthető, hiszen témakijelölésem számos kérdést homályban hagy, amelyeket csak további kutatás világíthat majd meg.

Luther Szent Márton-hivatkozásainak alaptípusai

Luther Szent Mártonra vonatkozó utalásainak legelemibb kategóriája a *dátum*. A püspök neve viszonylag sokszor (az összes előfordulás több mint tíz százalékában) az ünnepe kapcsán szerepel, és lényegében nincs más funkciója, mint hogy november 11-ét azonosítsa. Ezek között az előfordulások között két olyan szerepel, amely általános naptári referenciának tekinthető. Luther 1520-as dékánása idején a Márton-nap utáni pénteken került sor Johannes Culsamer (*fl.* 1509–1525) *bacca-laureus biblicusi* vizsgájára,⁹ 1527-ben pedig Zwingli könyvét éppen Márton-napon kapta meg Luther.¹⁰ A többi előfordulás mind prédikációt datál – összesen nyolcat –, ezek közül kettőt valóban csak úgy, hogy a „Márton-nap utáni vasárnap”,¹¹ egy harmadikat pedig az ünnep oktávjára.¹² Az előbbieket 1524–1525-ből származnak, és a Mózes második könyvéről tartott hosszú prédikációsorozat darabjai, tehát tartalmilag nem kötődnek az ünnephez. A csoportba tartozó öt további prédikáció azonban ténylegesen Márton-napi igehirdetés. Ezek jellemzően koraiak (1520 előttiak),¹³ de még az 1527-es posztilláiban is szerepel az ünnepre szóló textus magyarázata.¹⁴ 1530¹⁵ után azonban már csak egyetlen ilyen példát találunk, az sem magához az ünnephez, hanem a vasárnapra eső nyolcadához tartozik.¹⁶

⁹ WA 9:308.23–24 (*Eintragungen Luthers in das Dekanatsbuch der Theologischen Fakultät der Universität Wittenberg, 1520*): *Eodem anno [1520] Respondit pro Biblia D. Iohannes Culsamer, Magister Art., e babenberga feria Sexta post martini.*

¹⁰ LMM 5:206 (*Nagy hitvallás az úrvacsoráról, 1528*): „legutóbbi könyvecském ellen intézett felelete, a mely végre Szent Márton napján hozzám Wittenbergbe is eljutott”, vö. WA 26:261.12–14 (*Vom Abendmal Christi, Bekendnis*).

¹¹ (i) WA 16:67.4: *Dominica post Martini* (Nr. 5, 1524. nov. 13.); (ii) WA 16:519.2: *Dominica post Martini* (Nr. 37, 1525. nov. 12.). – A csak idegen nyelvű (WA) forrásmegjelöléssel hivatkozott idézeteket a főszerzővel saját fordításomban közlöm – I. G.

¹² WA 45:259.6: *Dominica XXIV. 8. post Martini*. (Nr. 43, 1537. nov. 18.).

¹³ (i) WA 1:52.14: *Fragmentum sermonis in Die Divi Martini habiti* (1515. nov. 11.); (ii) WA 1:99.30: *Sermo in Feria S. Martini* (1516. nov. 11.); (iii) WA 9:420.32: *Circa Euangelium IN DIE MARTINI* (Nr. 6, 1519. nov. 11.).

¹⁴ WA 17^{II}:492.1 (*Postille, 1527*): *Am tage Martini*.

¹⁵ WA 32:150.1: *Predigt am Martinstage* (Nr. 19, 1530. nov. 11.)

¹⁶ Vö. 12. j.

Az ebbe a csoportba tartozó prédikációk a datáláson kívül többnyire nem említik Mártont. Ez azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy Luther tényleg nem beszélt névadó szentjéről ezekkel az alkalmakkal. Általában nem Luther maga írta le az igehirdetéseit, sokszor – főleg a korai prédikációk esetében – töredékes a szöveghagyomány, és a hagyományozástörténet rendkívül sok bizonytalansággal terheli meg a ránk maradt szövegváltozatokat.¹⁷ Láttuk, hogy a nyolc igehirdetés közül legalább kettő tartalmilag nem kapcsolódik az ünnephez. A maradék hatnak mintegy a felében azonban Luther valamilyen formában beszél Szent Mártonról. Ezek közül egy esetben az ünnepi prédikáció egy hosszabb *lectio continua* sorozatba ékelten hangzik el – ráadásul úgy, hogy Luther aznap két igehirdetést is elmondott –, ami miatt az ünnep legendáriumára történő utalás elválik az ünnep evangéliumáról szóló igehirdetéstől.¹⁸ Két esetben azonban maga az ünnepi prédikáció tartalmaz bővebb hivatkozást az ünnep szentjére, vagyis Mártonra.¹⁹ (Ezekre még visszatérek.) Más példákat is ismerünk arra, hogy az ünnep evangéliumához csatlakozóan Luther idézi az ünnep szentjének legendáriumát is.²⁰ Összességében tehát valószínűsíthetjük, hogy ha a fennmaradt szövegek a részleteket nem is őrizték meg, Márton-napi prédikációiban (amelyeket legalábbis reformátori működése elején még bizonyára rendszeresen megtartott Luther) beszélt az ünnep szentjéről, és ezekben az esetekben nem pusztán a datálásban, hanem az igehirdetések tartalmában is megjelent Szent Márton neve és alakja.

A következő – a datálással rokon – csoport, amikor *Márton ünnepéről* van szó. Ezekben a helyeken Luther többnyire kritizálja a késő középkori vallásos gyakorlatot és a szentek túlburjánzó tiszteletét,²¹ amiről mindjárt részletesebben is lesz szó. Ebbe a csoportba soroltam azonban a tanulmány mottójául választott idézetet is. Ez valójában egy 13. századi, Köln vidékén keletkezett latin nyelvű naptárvers²² novemberi szakaszának egy sora, amelyet mansfeldi kisiskolás ko-

¹⁷ Vö. LVM 6:22–23.

¹⁸ Vö. 13. j. (iii) és WA 9:422.1–7 (lásd 13. j. [iii]).

¹⁹ Vö. 13. j. (ii) és 12. j., illetve (rendre) WA 1:100.28–30 (lásd 50. j.) és WA 45:262.27–263.3 (lásd 99. j.).

²⁰ Pl. Katalin-, illetve Miklós-nap esetében 1519-ben: (i) WA 9:424.21–425.4 (Nr. 10, *In Die Divae Catharinae*, 1519. nov. 25.) és (ii) WA 9:431.19–35 (Nr. 18, *Nicolai*, 1519. dec. 6.). Az utóbbi esetben Mártont is említi Luther (lásd 36. j. [i], alább).

²¹ Pl. (i) LMM 6:56 (*Intés az ágostai birodalmi gyűlésen egybegyűlt papokhoz*, 1530): „Szt. Márton lúdja”, vö. WA 30^{II}:252.5, lásd még WA 30^{II}:350.10 és 351.21 (*Vernehmung an die Geistlichen versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg*); (ii) WA 50:557.15 (*Von den Konziliis und Kirchen*, 1539): *wie hat man die jargezeigt Michaelis, Martini, Catherine, Johannis, Petri und Pauli etc.* – a szakasz kimaradt a rövidített magyar fordításból (vö. LMM 6:389–391 és LVM 2:627, 69. j., *A zsinatokról és az egyházzól*).

²² Vö. *Cisio Janus in Latin and French. Printed Hore from Paris 1488-1530*; lásd Erik Drigsdahl & CHD Center for Håndskriftstudier i Danmark, a CHD Institute for Studies of Illuminated Manuscripts in Denmark honlapján (2002): <http://manuscripts.org.uk/chd.dk/cals/cisiojan.html> (Letöltés ideje: 2018. június 2.).

rában Luther is tanult,²³ és amelynek egy változatát a *Betbüchlein* című imádságos könyvében is megőrizte.²⁴

Kissé paradox módon ebbe a tágabb kategóriába tartozik a legszemélyesebb utalás is, amelyet Szent Márton kapcsán Luthernél találtam. Ez egy levélrészlet 1532 novemberéből, amelyben Luther úgy számol be arról, hogy Márton-napi lakomára hívta meg a barátait, hogy az ünnepet „Szent Márton, fia Márton és apa Márton [közös] születésnapjára”-nak nevezi.²⁵ Luther akkor legkisebb gyereke, az ifjabb Martin egy évvel korábban, 1531. november 9-én született, tehát valóban csak egy nap volt apa és fia születésnapja között. Márton püspök születésnapja (sőt még a születési éve) sem ismert, de a szentek esetében ennél sokkal fontosabb volt a „mennyei születésnapjuk” (*dies natalis*), amelyet általában haláluk – mártíriumuk – napjához kötöttek. Szent Márton ünnepe azonban nem halálévfordulóján (nov. 8.), hanem temetésének három nappal későbbi dátumán (nov. 11.) rögzült, és ehhez kapcsolódtak a népszokások – köztük a lakomák – is.²⁶ Luther tehát erre a „mennyei születésnapra” utal, amelytől mindössze egy, illetve két nap választotta el saját és a fia születésnapját, amelyeket így kézenfekvő volt egyszerre ünnepelni.

Ha játékos formában is, de kétségtelenül mély azonosulás fejeződik ki Luther részéről névadó szentjével ebben a pár sorban. A levélrészlet azonban egészen páratlan a Márton-utalások között, a reformátor életművében nem található egyetlen más, akár csak távolról is ehhez fogható hivatkozás sem a szentre. Ez aligha véletlen. Ha meg is csillan itt valami személyes kapcsolódás, abban az apaság élménye valószínűleg legalább olyan jelentős szerepet játszott, mint az egyéni kegyességi gyakorlat. Ez volt az ifjabb Márton első születésnapja, a kettős kapcsolódás (közös név és közös dátum) a reformátor számára is újszerű élmény volt még. Ebből az apa és fia közti intimitásból születik meg tehát az azonosulás Márton püspökkel. A levélrészlet egy jól körülhatárolható érzelmi helyzet lenyomatát őrizte meg, nem Luther Márton-devóciójának általános alapirányultságát fejezi ki.

²³ J. MATHESIUS: *D. Martin Luthers Leben in siebzehn Predigten*, Leipzig o. J. [1887], 18–19. Lásd még G. F. GROTEFEND: *Cisio-Janus* (szócikk), *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und der Künste*, hrsg. von J. S. Ersch, J. G. Gruber, 17. Theil (Chiacocca–Claytonia), Leipzig 1828, 295–300; és BRECHT: *Martin Luther* (2. j.) 14–15.

²⁴ WA 10^{II}:453.33–36 (*Celandarium: Betbüchlein*, 1522): *Pingues ditibus anseres Nouember / Vendo, et ligna seco fauente luna. / Pannonius docuit Gallorum Martius oras, / Fertilis Elizabeth cantat Duringia laudes*. A naptárvers az 1529-es és 1543-as változatokban szerepel (vö. WA 10^{II}:453.27 és 361 m és n).

²⁵ *D. Martin Luthers Werke: Briefwechsel*, 18 Bde., hrsg. von G. Bebermeyer – O. Clemen, Weimar 1930–1985 (a továbbiakban WA Br) 6:384.15–16 (Nr. 1972, 1532. nov. 6., Nikolaus Hausmann-nak): *inuitati ad Martini sancti, ad Martini filii, ad Martini patris Natalitia celebranda*.

²⁶ Vö. WA 30^{II}:260, 34. j. és WA Br 6:384–385, 4. j.; lásd még *Der Martinstag*: A. SPAMER: *Sitte und Brauch, Handbuch der deutschen Volkskunde*, 3 Bde., hrsg. von W. Peßler, Potsdam o. J. [1934–1938], 2:33–236, főleg 113–116.

Tipológiánkat ezen a ponton érdemes kiegészíteni egy kicsi és csak áttételesen ide sorolható csoporttal. Egy-két alkalommal Luther utal a *Márton név jelentésére* és Mars nevéből származó etimológiájára. *Nomen est omen*, a reformátor valószínűleg vonatkoztatta is magára ezt a harcos örökséget. A feljegyzések ugyan rövidek és nem tartalmaznak semmi adatot azzal kapcsolatban, hogy mikor és miért hangozhattak el, de az egyik esetben a fennmaradt szövegrészlet nem más, mint Luther saját kereszt- és vezetékneve jelentésének magyarázata, bármi további kontextus nélkül: „Martin Marsról [kapta] nevét; Luther ἐλευθερος, szabad”.²⁷ A másik esetben pedig több más keresztnév magyarázatának sorát nyitja a *Martinus*, de az értelmezett neveket (*Philippus*, *Elizabet*, *Magdalena*) mind viselték a Luther közvetlen környezetében élő személyek (kollégája, Melancthon, illetve saját lányai): „*Martin* katonát jelent, *Philippus* lovast, *Elizabet* nyugalmat, *Magdalena* tornyot; a *Petrus* csodálatos név”.²⁸ Aligha képzelhető el, hogy ebben a sorban az első keresztnév kapcsán ne gondolt volna magára Luther. A személyesség ezekben az esetekben tehát nyilvánvalóan megvan, azonban egyik esetben sem Márton püspökhöz, hanem a háború római istenéhez köti a nevet. Az asztali beszélgetések kapcsán még érdemes megjegyezni, hogy bármennyire is személyesnek tűnik ez a műfaj, az ide tartozó többi előfordulás mind a Márton-legendáriumhoz kapcsolódik. Persze akár ezeknek is lehetne valami személyes relevanciája Luther értelmezésében, de nem ez a helyzet. Valamennyit egy-egy általánosabb téma ilusztrációjaként idézi. Alább még visszatérek ezekre.

A következő nagyobb csoport a *szentnévsoroké*: ezekből találunk vagy másfél tucatot Luthernél. Két alapvető kategóriába sorolhatók: jó szentek és rossz szentek. Kevésbé frivolan: az első (utóbb említett) csoportba azokat a listákat sorolom, amelyeken a szentek *negatív példaként* – vagy legalábbis kritikus felhanggal – szerepelnek.²⁹ Így állítja szembe Luther egy Mária-ünnepen elmondott 1532-es prédikációjában a reformáció szellemében megújult, Krisztusról, az egyetlen segítőről szóló igehirdetést a „pápaság korának” vallásgyakorlatával, amelyben minden sükségnek megvolt az arra szakosodott szentje, Mártont például pestis idején hívták segítségül.³⁰ A tours-i püspök leggyakrabban előforduló társa ebben

²⁷ *D. Martin Luthers Werke. Tischreden*, 6 Bde., hrsg. von K. Drescher, Weimar 1912–1921 (a továbbiakban WA TR), 2:230.18 (Nr. 1829, 1532. szept. 20. és okt. 21. között): *Martinus a Marte nomen [habet]; Lutherus ελευθερος, liber*.

²⁸ WA TR 3:116.5 (Nr. 2956, 1533. febr. 9.): *Martinus significat militem, Philippus equitem, Elizabet requiem, Magdalena turrim; Petrus ist ein wunderlicher name*.

²⁹ Ez rokonítható azzal a már említett mozzanattal, hogy Luther a Márton-ünnepről is gyakran kritikus élel beszél. A két szövegcsoporthoz között lehet is átfedés, lásd pl. 21. j. (ii).

³⁰ WA 36:146.13–147.2 (Nr. 15, *Predigt am Tage Annunciationis Mariä, nachmittags*, 1532. márc. 25.): *Ut nostro tempora praedicatur de Christo, quod solus iuvet. Sed sub papatu: Si vacca, Wendelinus, Si frantzenen: Jacob, Pestilentz: Rochius, Martin, Si arm: Sebastian, Nobilis Georgium, Si*

az altípusban Sebestyén³¹ – mindketten pestis elleni védőszentek voltak Luther korában³² –, de Barbara, Jakab, Lajos, Mária és Rókus neve is többször felbukkan.³³ Rajtuk kívül találkozunk még Bálinttal, Erasmusszal, Gergellyel, Katalinnal, Lőrincel és másokkal. Vagyis itt tipikusan a Luther korában népszerű, aktív kultusszal rendelkező szentek közé sorolódik Márton, akiket segítségül hívnak, akikhez imádkoznak, akiknek ünnepet szentelnek, és akiknek a javára alapítványokat tesznek. Egy szűkebb alcsoport náluk prominensebb társaságba helyezi Mártont, amennyiben Máriával, Jánossal, Jeromossal, vagy a mártírokkal említi együtt.³⁴ Erre akkor kerül sor, amikor Luther nem annyira a szentkultuszt általában kritizálja, hanem kifejezetten azt nehezményezi, hogy az evangéliumot szorítják háttérbe, vagy Krisztus mint egyetlen tanító helyét veszik át. Ezekben az esetekben

istum propicium, bene ageret in bello. Tales fuimus ut Achas: in omnibus necessitatibus quaesivimus Sanctum vel patronum. Ez a megközelítés gyakran visszatér Luthernél, lásd pl. 32. j.

³¹ (i) WA 1:412.6–26, főleg 18–19 (*Decem Praecepta Wittenbergensi predicata populo*, 1518; *Praeceptvm primvm*, 1516. jún. 29.): *Atque quo haec clarius intelligantur, aliquot enumeremus sanctorum, quorum superstitiosus cultus omnibus notus est. Primus est S. Antonius, [...] Secundus est sanctus Sebastianus, unus omnium qui propter pestem colitur, nisi quod nuper socium admisit S. Martinum. Tercius Valentinus, [...] Nec mirum, cum et sanctum Vicentium [...];* (ii) WA Br 1:83.26–32 (Nr. 31, 1516. dec. 31., Georg Spalatinnak): *Verum propter eicnem colitur S. Laurentius, propter pestem Sebastianus, Martinus et tandem ignotus etiam S. Rochius, propter paupertatem S. Anna cum genere suo et beata virgo propter multa et plurima, S. Valentinus propter caducum morbum, Iob pro scabie Gallica. Sic Scholastica, Barbara, Catharina, Appollonia, denique quotquot sanctorum sunt celebres, pro corporali tantummodo salute sunt celebres;* (iii) WA 25:510.32–34 (*Predigten über das 3. und 4. Buch Mose*, 1527/1528; Nr. 31, [Dominica XXIII.] *A prandio*, 1528. nov. 15.): *Qui vovit ieiunium S. Martino, Sebastiano propter pestem, Ludo propter cerevisiam. Ego vovi sabbatho beatae virgini ieiunare aqua et pane;* (iv) WA 31^{II}:322.17 (*Vorlesung über Jesaias*, 1527–1530; itt 1528. okt. és 1529. máj. között – a datáláshoz lásd WA 31^{II}:VIII): *sicut nos quaesivimus Erasum, Sabastianum, Martinum.*

³² Lásd 31. j. (i)–(iii) és WA 37:578.14 (Nr. 66, *Predigt am 22. Sonntag nach Trinitatis*, 1534. nov. 1.): *Maria in Hungaria, Gereon, Ratislaviae Christophorus, Petrus, Paulus, Iacobus, qui frantzosen, Martinus pestis patronus;* vö. 30. j. – de ahogy a korábbi idézet (lásd 30. j.) mutatja, a munkaköri leírások határai képlékenyek voltak.

³³ Lásd 31. j. (ii), 32. j. és WA 34^{II}:409.12–410.3 (Nr. 98, *Predigt am 24. Sonntag nach Trinitatis*, 1531. nov. 19.): *Audivi praedicatorum aut Abbatem vel priorem audimus et audimus eorum doctrinam: Si vis depellere iram dei, Ito Romam, S. Iacobum invocato, S. Barbaram, Matrem dei, sic ieiunato, tum remittentur tibi peccata et satisfacies. Qui fuerunt der ausbund. Sic fecerunt in coenobiis et cilicium, so viel Rosenkrenz et c. Tot bona data sunt mendicis, so gros stiftt, kloster, et quidquid pecuniae habuimus, dran gewand, postea unser leib und leben, ad S. Iacobum itum etc. Id est, quod factum mulieri. 1. ad Mertinum, postea Hannam, Ludwig bier-brewer.*

³⁴ (i) WA 34^I:40.8–10 (Nr. 4, *Predigt am Tage Epiphaniä*, 1531. jan. 6): *Ideo deus weist uns auff den lerer und stelt uns yhn fur die nasen. Wen etiam acciperem, bene. Si eum apud Sanctos, Mariam, Hieronymum, Martinum, Ibi fisus personis. Das sol Christus sein gewest;* (ii) WA 37:324.5–9 (Nr. 18, *Predigt am Sonntag Judika*, 1534. márc. 22.): *O Martine, plus passus quam schuldig, dein ubriges leyden und verdinst mihi cedat. Sic: o Sancte Iohannes, Martyres etc. das last mich teilhafftig. Tu, mater, ostende ubera filio. Ibi papa schatzkasten de meritis Sanctorum und hin ein griffen suis clavibus.*

fontos, hogy prominens szentekről legyen szó. Nemcsak az a gond, hogy a méztlábas sarki szent Krisztus helyére furakodik, hanem az is, ha ezt akár maga az Istenszülő teszi.

Az „elit szentek” azonban jobbára pozitív kontextusban bukkannak fel. Itt is két alcsoportot különböztethetünk meg. Az elsőbe Márton szent élete, *példás kereszténysége* okán kerül be naptárbeli kvázi-szomszédja,³⁵ Erzsébet,³⁶ vagy valamelyik püspöktársa³⁷ mellé. Érdekes, hogy ezeken a listákon csak kivételesen szerepel kettőnél több név (és az én gyűjtésembbe csak azok kerültek bele, ahol az egyik név Mártoné). A másik alcsoport többnyire hosszabb listákat tartalmaz.³⁸ Ezekben Márton mellett rendre felbukkan még Ambrus és Ágoston, illetve Jeromos és Hilarius, sőt Miklós és Ciprián is visszatérő név, és akad egy-két szórványosan

³⁵ Erzsébet-nap (nov. 19.) Márton-nap oktaváját követi; vö. továbbá az idézett naptárverset (lásd 24. j.).

³⁶ (i) WA 9:431.29–31 (lásd 20. j. [ii]): *De hinc perstrinxit divi Nicolai vitam totam, miraculis plenam, quibus cum divo Martino ac diva Elizabetha pre omnibus fere divis, quantum ex solidis testimoniis constare potest, S. Nicolaus est memorabilis*; és (ii) WA 20:385.23–26 (Nr. 30, *Predigt am Himmelfahrtstage*, 1526. máj. 10.): *Si fides et verbum mansissent, pura mansissent et miracula. Martinus, Elizabeth plena fide, Sic et Christianus quisque posset etc. i. e. ubi Euangelium ghen, thet er zeichen, qui erant creduli, habuerunt spiritium sanctum pleni in fide, ergo facerunt miracula.*

³⁷ WA 15:435.17–18 (Nr. 7, *Predigt am Sonntag Estomihi*, 1524. febr. 7.): *Communis hauff Christianorum ist grindig und schebig. Non omnes ut Martinus und Augustinus.* Lásd még 38. j. (iii).

³⁸ (i) WA 2:232.2–8 (*Resolutio Lutheriana super propositione XIII. de potestate papae*, 1519): *Nam videmus per Rhomanam curiam per gratias suas expectativas passim in mundum etiam intrudi sacerdotes. Transeant haec. Hoc queror, quod hunc ritum sacratissimum et vetustum iurisque divino per omnia conformem hi nostri haereticum et damnatum haberi volunt prae ritu suo recentiore, cum certum omnibus sit s. Nicolaum, s. Martinum, s. Augustinum, s. Ambrosium, omnesque priscos patres eo modo fuisse ordinatos*; (ii) WA 2:652.18–20 és 33–36 (*Contra malignum I. Eccii iudicium M. Lutheri defensio*, 1519): *Articuli haeretici Iohannis Eccii et quorundam fratrum ex illorum assertis et negatis per Martinum Lutherum deducti. [...] QVINTVS, Augustinus, Ambrosius, s. Martinus, s. Nicolaus sunt haeretici. Quia non fuerunt ordinati a Rhomano pontifice, contra concilium Constantiense*; (iii) WA 41:657.39–658.2 (Nr. 31, *Predigt am 12. Sonntag nach Trinitatis*, 1536. szept. 3.): *Istam distinctionem [inter legem et evangelium] urgemus, ut post nos intelligamus. S. Martinum et Ambrosium, in aliorum libris eitel stro [= wertlos], fein et diligentia magna, wie man ehrbarlich, zuchtig leben. Sic Iuristae, philosophi*; (iv) LMM 6:298 (*Nagy Konstantin adományozó okirata*, 1537): „Hát bizony a pápa jobban tette volna, ha letesz az ilyen magasra törő vágyakról. Amint le kellett azokról tennie akkor is, amikor az igazi püspökök és egyházi atyák éltek – mint Cyprianus, Martinus, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus és a hozzájuk hasonló, akik bizony más férfiak voltak, mint a római püspökök”, vö. WA 50:85.26–29 (*Einer aus den hohen Artikeln des päpstlichen Glaubens, genannt Donatio Constantini*); (v) WA 50:582.2 (*Von den Konziliis und Kirchen*, 1539): *Und war die Ursach dieses Concilij [Ephesos, AD 431]. Die lieben Veter und seine Bisschove waren dahin, S. Ambrosius, S. Martinus, S. Hieronymus, S. Augustinus (welcher eben desselben jars gestorben ist), S. Hilarius, S. Eusebius, und dergleichen, Und jre stat gar ungleiche Veter auffkomen – a szakasz kimaradt a rövidített magyar fordításból (vö. LMM 6:389–391 és LVM 2:627, 69. j., *A zsinatokról és az egyházzól*); (vi) WA 54:243.21–24 (*Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet*, 1545): *Sie wusten wol, das S. Cyprianus, Augustinus, Hilarius, Martinus, Ambrosius, Hieronymus, Dionysius, und viel mehr in aller welt heilige Bischove, nichts vom Bapstum gewust hatten, auch nicht unter der Roemischen Kirchen gewest.**

előforduló szent is. A nevek gyakorisága³⁹ inkább azt jelzi, melyikük mennyire volt fontos Luthernek, bár tükrözhet valamit abból is, hogy az érintettek mennyire kapcsolódtak – legalábbis a reformátor gondolkodásában – Tours püspökéhez.⁴⁰ Fontosabb ennél egyrészt, hogy ezek a listák szinte kivétel nélkül legalább 4–6 eleműek, másrészt pedig hogy mindegyik említett szent püspök volt, ráadásul Márton hozzávetőleges kortársa.⁴¹ Ezek a nevek alkotják a késő ókori egyházatyák „nagy generációját” Luther számára, és a szentnévsorokon belül Mártonnak itt található a leggyakoribb előfordulása. A reformátor Márton-recepciójában az egyik alapelem tehát éppen a jó püspök alakja.⁴²

Van azonban néhány jobban körülhatárolható mozzanata is a szentnévsorok utóbbi altípusának, amelyre érdemes felfigyelnünk. Az ebbe az alcsoportba sorolható hét lista⁴³ közül hatnak kifejezetten Róma ellenes éle van, és csak egyben támadja Luther „a jogászok[at] és filozófusok[at]”.⁴⁴ Luther azért említi a fenti szent püspököket, mert ők voltak azok, akik Róma túlkapásaival szemben még az igaz tanítást képviselték.⁴⁵ A reformátor egyháztörténeti szemléletében a hanyatlás az ógyházi aranykortól nem is annyira Nagy Konstantinnal, mint inkább ennek a 3–5. századi „nagy generációnak” a kiöregedése, illetve kihalása nyomán következett be.⁴⁶ Ezért is fontos, hogy az említett névsorok számos elemet tartalmaznak. Ez a korábban tárgyalt alcsoportok közül csak arra volt jellemző, amelyiket Luther a pápaság vallásgyakorlatának kritikájához kapcsolta. Mindkét esetben jelentőségtelnek tűnik a nagyobb elemszám. A szentkultusz kritikájánál a kifogásolt vallási gyakorlat elterjedtségét és Krisztus egyedüli segítő hivatalának drasztikus

³⁹ A pontosabb statisztika (ide számolva a már említett Miklós-napi prédikációt is, lásd 36. j. [i] és 41. j.): Márton (7), Ambrus (6), Ágoston (5), Jeromos (3), Hilarius (3), Miklós (3), Ciprián (2), Eusebiosz (1), Dionüsziosz (1).

⁴⁰ A kapcsolódást természetesen nemcsak egyháztörténeti vagy teológiai megfontolások alapján alakulhatott ki, illetve állhatott fenn Luther gondolataiban, hanem olyan külső – és esetleges – tényezők is erősíthették, mint az adott szentek ünnepének közelsége. Miklós (dec. 6.) és Ambrus (dec. 7.) napja is viszonylag közel esik Mártonéhoz.

⁴¹ A püspöki hivatal a Miklós-napi prédikációban is felbukkan a szentek méltatásának kontextusában (WA 9:431.31–35, lásd 20. j. [ii]): *Ubi sane nostris pontificibus illud observandum est, quomodo citra omnem ambitionem a deo vocatus sit Episcopus, quomodo pauperum et periclitantium curam plus quam paternam habuerit, eis que presentem opem tulerit, Rem sane pontificibus dignam et propriam, sed nunc penitus neglectam.*

⁴² Bővebben lásd ITTZÉS: *Márton doktor Márton püspökről* (3. j.), 18–24.

⁴³ Lásd 38. j. (i)–(vi) és 41. j.

⁴⁴ Lásd 38. j. (iii).

⁴⁵ A kifogásolt tanítás általában a pápaság intézményével, illetve a pápai tekintély és joghatóság intézményesülésével állt kapcsolatban, lásd 38. j. (i)–(ii), (iv), (vi).

⁴⁶ Vö. PÁSZTORI-KUPÁN I.: *Az ógyházi ökumenikus zsinatok száma és tekintélye a Második Helvét Hitvallásban*, Egyetemes és református. A Második Helvét Hitvallás mai üzenetei, szerk. Szűcs F., Budapest 2017, 38–50, amelyben azt mutatta meg, hogy a protestánsok Khalkedónig fogadták el az egyetemes zsinatokat. (Lásd még a jelen kötet 103–114.)

szétदारabolását illusztrálja a sok szentnév, a késő ókori püspökök esetében pedig éppen a Róma tanításától eltérő – és a reformáció által újra felfedezett és vallott – értelmezés általános érvényességét támasztja vele alá Luther. Végül még azt érdemes megjegyezni, hogy a szentnévsoroknak ez az altípusa világos időbeli eloszlást mutat két csomópont körül. A hivatkozások fele 1519-ből, az Eckkel folytatott vita időszakából származik,⁴⁷ ami éppen a pápai hatalom kérdésében vált egyháztörténeti jelentőségűvé. A másik csomópont pedig Luther késői korszakára, közelebből az 1530-as évek második felére esik,⁴⁸ amikor ismét felerősödtek a zsinati remények. Ebben a helyzetben Luther maga is számos jelentős iratban foglalkozott ekkleziológiai kérdésekkel. Ezekben a komoly egyházpolitikai tétellel rendelkező vitákban hivatkozott visszatérően Mártonra és püspöktársaira mintegy „szövetségesként” a Róma elleni álláspontja igazolására.

A Márton-hivatkozások messze legnagyobb elemszámú típusa a *legendárium-részlet*. A teljes korpusznak nagyjából a fele ide sorolható. Ezekkel részletesebben is kell foglalkoznunk, de előtte pár szó a „maradékról”. Félutcatnál nem több azon említések száma, amelyek a fenti listának egyik kategóriájába sem kerültek be. Ez egyfelől egy kicsit heterogénabb csoport, amelyet nem egyszerű címkézni, másrészt az ide került hivatkozások legközelebb a szentlistákhoz állnak. A hivatkozásoknak legalább a fele „egyelemű szentlistaként” besorolható lenne ennek a típusnak valamelyik alcsoportjába, a populáris szentkultusz negatív példái⁴⁹ vagy a példás életű keresztények közé.⁵⁰ A fentiekben főként azért nem kerültek be oda, mert csak Mártonról beszélnek, nem tartalmaznak többelemű szentnévsorokat. A „maradékon” belül egy kis alcsoportot kell még külön megemlítenem: van két előfordulás, amelynek a típuscímkéje „életrajz”. Egy Luther által kidolgozott kronológiai táblába Márton életének két mozzanata (megkeresztelése⁵¹ és püspökké

⁴⁷ Lásd 38. j. (i)–(ii) és 41. j.

⁴⁸ Lásd 38. j. (iv)–(v) és (vi), bár az utóbbi valamivel későbbi (1545).

⁴⁹ (i) WA 36:561.3–5 (*Das 15. Capitel der Ersten Epistel S. Pauli an die Corinther*, 1532; Nr. 6, *Predigt am 21. Sonntag nach Trinitatis, nachmittags*, 1532. okt. 20.): *Non credunt Christum mortuum et expectant, quod velit eos suscipere. Sed: o S. Martine, medice, iuva*; (ii) WA 40¹:478.9–11 (*In epistola S. Pauli ad Galatas Commentarius*, 1531): *Omnia opera Monachi faciant, Ieiunent, castigent, humilient seipsum, sed non confundant, ut dicant iustificari coram deo per merita: – S. Martine, tribuo tibi merita!*

⁵⁰ (i) WA 1:100.28–30 (lásd 13. j. [ii]): *Talis oculus fuit S. Martinus corporis Turonensis, quod tunc lucidum erat totum, quia oculus fuit simplex et verax.* (ii) Egy kis rugalmassággal még talán egy *sui generis* gyerekdalrészlet is ide sorolható: WA 51:391.3–6 [vö. .20–23] (*An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, Vermahnung*, 1540): *Die sind fast der art dauon man singet ym liede von S Martin[:] Du liber herr S Martin du viel lieber, Was suchstu zu .N. unter den grossen dieben, Sie opffern dir einen pfennig und stelen dir das Pferd.*

⁵¹ J. de VORAGINE: *Legenda aurea*, szerk. Madas E., ford. Bárczi I. et al., Budapest 1990 (a továbbiakban *Leg. aur.*) 166 (= 1990, 271^s), vö. SULPICIVS SEVERUS: *Szent Márton élete*, ford. Borián E., Reichardt A. (a továbbiakban *Vita*), SULPICIVS SEVERUS: *Szent Márton: Élete. Levelek. Dialógusok*, szerk. Dejsics K., Pannonhalma 2016, 31–69 és 185–187, itt: 3 (= 2016, 38).

választása⁵²) is bekerült.⁵³ Ez pedig át is vezet bennünket az utolsó nagy csoport-hoz, a Szent Márton-legendáriumra vonatkozó utalásokhoz.

Utalások Szent Márton legendáira

Luther különböző műfajú szövegekben hivatkozik Szent Márton legendáira, de az esetek zömében – az általam azonosított harmincnál több előfordulás nyolcvan százalékában – írásmagyarázati kontextusban teszi ezt. Ezen belül az önálló prédikációk és az egezetikai művek aránya kiegyenlített, de eredetileg az utóbbiak is szinte kivétel nélkül egy-egy bibliai könyvet magyarázó szószéki igehirdetesként (*lectio continua*) vagy egyetemi előadásként hangzottak el.⁵⁴ Három alkalommal asztali beszélgetésben idéz fel Luther egy-egy Márton-epizódot, és ugyancsak három olyan előfordulást találtam, ahol erre egyéb traktátusban kerül sor. Összességében tehát ezeknek a hivatkozásoknak a túlnyomó része élőszóbeli műfajokhoz kötődik. Mivel ezek az előfordulások rendre utat találtak a nyomtatás felé is (azokról, amelyek nem őrződtek meg írásban, értelemszerűen nincs is tudomásunk), a hivatkozások szóbeliséghez kötöttségét nem az írásbeliséggel szemben kell értelmeznünk. Sokkal inkább azt jelzik, hogy Luther számára a Márton-legendárium nem „könyvízü” ismeret volt, hanem spontán módon mobilizálható, könnyen előhívható tudásanyag. Nemcsak az íróasztalánál, a nyomtatott forrásokat felütve talált rá ezekre a részletekre, hanem az étkezőasztal melletti beszélgetésekben fejből is tudta idézni őket. Ha személyes Márton-devóciónak nem is látjuk nyomát Luthernél, névadó szentjének története elevenen élt emlékezetében. Azt is érdemes átfogóan rögzítenünk, hogy ebben nem a még csak formálódó reformátor „katolikus öröksége” mutatkozik meg, hiszen a legtöbb datálható előfordulás Luther házasságkötése, vagyis a szerzetesi életformával való egyértelmű szakítása utánról (1525) származik, sőt a mintegy harminc, időponthoz köthető adatunk fele Luther életének utolsó évtizedére keltezhető. A reformátor Luther is aktívan számon tartotta Tours szentéletű püspökének, a nyugati monaszticizmus egyik legkorábbi és legnagyobb hatású alakjának történetét.

Formai szempontból a Szent Márton-legendákra vonatkozó hivatkozások egyfajta kontinuumon helyezkednek el a futólagos említésektől a részletesen kidolgozott kerek történetekig. A könnyebb áttekinthetőség kedvéért négy csoportra bontottam ezt a példasort, de a kategóriák közti határok ezúttal sem élesek. A hivatkozások közül nagyjából minden második rövid, alkalmasint csak *jelzésértékű utalás* a legendárium valamelyik epizódjára.

⁵² *Leg. aur.* 166 (= 1990, 271^d–272^s), vö. *Vita* 9 (= 2016, 45–46).

⁵³ WA 53:136 (*Supputatio annorum mundi*, 1541; *Millennarius quintus*): *S. Martinus baptisatur a Sancto Hilario Episcopo Pictaviensi. [...] S. Martinus fit Episcopus.*

⁵⁴ Vö. 6. j.

Legtöbbször a koldusnak adott köpeny,⁵⁵ illetve a koronával a fején megjelenő és magát Krisztusnak kiadó ördög történetére,⁵⁶ valamint Mártonnak az eretnekekkel kapcsolatos magatartására (vagyis a Priscillianus-epizódra)⁵⁷ utal ilyen formában Luther. Mindegyikre találunk három-három példát. A köpenylegenda esetében mindháromszor 1526–1531 közötti igehirdetésekről van szó.⁵⁸ Bizonyára az sem véletlen, hogy az első két esetben – két év különbséggel – Luther az egyházi évnek ugyanazon a vasárnapján, ugyanarról az evangéliumról (Lk 16,1–12) prédikálva idézi fel a történetet. A koronás ördög legendájának három említése⁵⁹ közül is összetartozik az első kettő. Ezek a János első leveléről tartott előadásokon hangzottak el 1527 őszén, egy hónap különbséggel. Összetartozásukat az is mutatja, hogy mindkétszer csatlakozik a szöveghelyhez egy további legenda, és ez a folytatás – az angyalok szolgálatát visszautasító remete története⁶⁰ – is azonos a két helyen. Vagyis Luther egy legendapárt említ visszatérően két – tematikusan összekapcsolható – igehely⁶¹ kapcsán. A Priscillianus-epizód Szent Márton történetének a mai értelmezések szempontjából talán legizgalmasabb, de – éppen a püspök problematikusszerepe miatt – korábban hosszú időre háttérbe szorult része, Voragine válogatásába nem is került be. Luther számos alkalommal

⁵⁵ *Leg. aur.* 166 (= 1990, 270^d–271^s), vö. *Vita* 3 (= 2016, 37–38).

⁵⁶ *Leg. aur.* 166 (= 1990, 274^{s-d}), vö. *Vita* 24 (= 2016, 64–65).

⁵⁷ Sulpicius Severus: *Gallus avagy Dialógusok Szent Márton csodáiról*, ford. Dejcsics K. (a továbbiakban *Dial.*), Sulpicius Severus: *Szent Márton* (51. j.) 91–184 és 189–201, itt: 3.11–13 (= 2016, 172–177).

⁵⁸ (i) WA 20:468.8–10 (Nr. 50, *Predigt am 9. Sonntag nach Trinitatis*, 1526. júl. 29.): *Sed amici thun auch datzu et externe fu[er]en ghen himel, ut de Martino legitur. 'Martinus hac veste me contexit.'* (ii) WA 27:303.34–35 (Nr. 64, *Predigt am 9. Sonntag nach Trinitatis*, 1528. aug. 9.): *O sol wir der Ehrn werd sein, ut dicat Christus in extremo die: Hanc vestem mihi dedit, ut de Martino.* – A szöveghely már korábbi implicit utalást is tartalmaz a történetre, lásd WA 27:303.19–24. (iii) WA 34^{II}:328.10–13 (Nr. 92, *Predigt am 24. Sonntag nach Trinitatis, nachmittags*, 1531. okt. 8.): *Et verum: bona sunt dei, quaecumque dantur pauperibus, pfaffen und prediger et quicquid gestiffet ist, ist dem gestiffet und nimpt sichs auch an, ut ad Martinum: Haec veste me contexit etc. et bene dictum, si bene intelligitur;* vö. WA 34^{II}:328.23–27.

⁵⁹ (i) WA 20:745.35–37 (*Vorlesung über den 1. Brief des Johannes*, 1527; itt 1527. okt. 9. – a datáláshoz lásd WA 20:744.20): *Diabolus quando vult decipere, transfiguratur se in angelum lucis. Sic decepturus Martinum apparuit diademate aureo, cui ille respondit: Dominus meus non dixit se venturum in tali ornatu;* vö. WA 20:745.19–22. (ii) WA 20:787.16–17 (*Vorlesung über den 1. Brief des Johannes*, 1527; itt 1527. nov. 5. – a datáláshoz lásd WA 20:782.20): *Martinus diu herebat, an adoraret Christum: Christus meus non dixit se venturum etc.* (iii) WA 47:557.3–6 (*Matthäus 18–24 in Predigten ausgelegt*, 1537–1540; *Die ander Predigt in das 24. Capittel Matthej*, 1537. okt. 26. – a datáláshoz lásd WA 47:XI): *Als der Teuffel thett, der S. Martinum auch versuchete, und were ehr schier irre worden, wen ehr nicht vom Heiligen Geist were vermanet worden, und das thut ehr off, das ehr erscheinet, als were er Christus.*

⁶⁰ Forrását nem sikerült azonosítanom, a Luther-kiadások szerkesztői sem adnak meg hozzá hivatkozást.

⁶¹ 1Jn 4,10b és 1Jn 5,12, mindkettő krisztocentrikus vers.

említi, de az utalásai többnyire annyira elnagyoltak, hogy az általa hivatkozott részletet nem mindig lehet pontosan azonosítani. Élete utolsó két évében három prédikációban is felidézi a történetet, mindháromszor az eretnységhez való viszonyt állítva a középpontba.⁶²

Az, hogy a visszatérően felidézett legendákra vonatkozó hivatkozásokban kronológiai és tematikus csomópontok rajzolódnak ki, azt mutatja, hogy ha Luthernek egy adott időszakban egy adott kérdés kapcsán eszébe jutott egy Márton-történet, akkor ugyanazt az epizódot nem sokkal később egy hasonló kontextus ismét előhívhatta. Ez megerősíti azt a korábbi megállapítást, hogy a legendárium a reformátor tudásának aktív, könnyen mozgósítható részéhez tartozott.

Számos további történetre is utal jelzésszerűen Luther, de többször annyira röviden, hogy a hivatkozások feloldása csak valószínűsíthető. Egy korai prédikációjában⁶³ minden bizonnyal az álmisztikus legendájára⁶⁴ gondol, egy 1538-as előszóban pedig, amelyből tanulmányom címét is kölcsönöztem,⁶⁵ pedig a fiatal béna lány meggyógyítására.⁶⁶ Amikor Márton állhatatos imádságairól beszél a Római levélről tartott korai előadásaiban,⁶⁷ vagy gyakori kísértéseiről az 1539-es Mihály-napi pré-

⁶² (i) WA 22:382.12–16 (*Sommerpostille*, 1544; *Am XXIII. Sonntag nach Trinitatis, Epistel: Coloss. 1*): *Daher lieset man auch von S. Martino, das er sich nicht wolt einlassen, mit den Ketzern zu Disputieren, allein umb das ursach willen, das er nicht auch keme in dis getzenk, mit jnen zu klu[e]geln oder sie zu uberspizen und ubermeistern durch die Vernufft, daraus jene allein jre ding scherfften, und schmu[e]ckten, Wie die Welt allzeit thut wider Gottes wort.* (ii) WA 49:521.36–39 (Nr. 28, *Reihenpredigt über 1. Tim 1,15*, 1544. júl. 22.): *Sic Martino accidit, er war harter feind der ketzer, er war zu gast geladen a Max[] ut perterr[] haereticis etc. nisi etc. bewilliget in der ketzer. Darnach wolt er toll werden. Postea must angelus consolari.* (iii) WA 49:706.3–707.1 (Nr. 8., *Predigt am Sonntag Quasimodogeniti, in der Schloßkirche gehalten*, 1545. ápr. 12.): *Martinus fortis Christianus, etiam miracula. Er hats einmal versehen, laetus, fro[e]licher legt im die hende . . . in mundum. Da fiel er, das er willigt in ketzerey, ubi sentit, weinet, heulet. Das ist die rechte gewalt, spitz, rew, quae post peccatum admissum. Quid hic faciat Martinus? sentit, quod drein bewilliget in haeresin. Sic Petrus in Caiphae domo negat Christum, [...] Haec maxima potestas Diaboli, quod cor desperat. [...] Es sol einer in sich schlagen et dicere: Si etiam peccavi ut Martinus, Petrus, David, Es ist geschehen, cecidi in peccatum et sentio me damnatum. Si exedis nativitate, vicissim etc. non possum erfullen, tamen non debeo hanc nativitatem negare. 'Dei testimonium', inquit, 'maius quam hominum'; vö. WA 49:707.23–708.15.*

⁶³ WA 1:409.18–21 (*Decem Praecepta Wittenbergensi predicata populo*, 1518; *Praeceptvm primvm*, 1516. jún. 29.): *Potest enim diabolus se mutare de persone in personam et miris modis ludere sensum, de quo in legenda S. Martini, Ubi unus omnium sensus illisit caelesti quadam ueste a diabolo sub nomine Christi donatus.*

⁶⁴ *Vita 23* (= 2016, 63–64).

⁶⁵ WA 50:342.10–13 (*Epistola Sancti Hieronymi ad Evagrium de potestate papae cum praefatione Lutheri*, 1538): *Nam Sanctus Martinus, inter Episcopos Gallie haud dubie sanctissimus, virtute spiritus et miraculis clarus, Tamen inter Episcopos caeteros tenebat suum locum nec voluit sanare quendam aegrotum, nisi ab alijs iussus et fere coactus.*

⁶⁶ *Vita 16* (= 2016, 53–54).

⁶⁷ WA 56:468.8–10 (*Diui Pauli apostoli ad Romanos epistola*, 1515): *Vnde b. Martino in laudem dicitur, Quod Inuictum spiritum eo habuerit, quod nunquam illum ab oratione relaxarit.*

dikációban,⁶⁸ akkor is azonosíthatók konkrét szöveghelyek, amelyek ezek alapjául szolgálhattak.⁶⁹ A püspök halálos ágyán elmondott imádsága, amelyet Luther Ézsaiás könyvéről tartott előadásában említ,⁷⁰ vagy készsége, hogy az ördögnek is kegyelmet hirdessen, ha bűnbánatot tart – amelyre utolsó nagy előadásciklusában utal⁷¹ –, pedig egyértelműen azonosíthatók a legendáriumban.⁷²

Az említett történetek közül több bővebb formában is felbukkan Luthernél. Ez segítheti a visszakeresésüket a mai – és a reformátor életművét egészében vizsgáló – olvasók számára, az eredeti célközönség azonban csak a fent áttekintett utalásokra támaszkodhatott. Ezek a lapidáris jelzések éppen azt mutatják, hogy a 16. századi hallgatóság és olvasók eléggé ismerték a Márton-legendáriumot ahhoz, hogy ilyen szűkszavú hivatkozásokat is dekódolni tudjanak – vagy legalábbis azt, hogy Luther feltételezte, hogy elég ilyen rövid jelzéseket adnia ahhoz, hogy megértsék. Az, hogy a köpenylegenda ma is kellően ismert ahhoz, hogy részletes kifejtés helyett egy jelzésszerű hivatkozással felidézhető legyen (legalább egyházi-as műveltségű körökben), egyrészt megerősíti, hogy Luther várakozása megalapozott lehetett. Másrészt azonban azt is jelzi, mennyit szűkült a Márton-legendárium ismertsége a 16. század első fele óta, amikor számos, ma már alig ismert történet ugyanebbe a kategóriába tartozott. A béna lány meggyógyítása, Márton imádságai vagy gyakori kísértései Luthernél kizárólag utalásszerűen megjelenő epizódok, de természetesen a többi említett részletnek is működni kellett ebben a formában akkor is, ha máshol Luther részletesebben is kifejtette őket.

A legendáriumhivatkozások második típusa, amikor Luther nemcsak címszavakban utal az adott történetre, hanem *röviden feleleveníti a lényeges mozzanatait*. A koronával megjelenő ördög legendáját⁷³ vázlatosan két prédikációban is felidézi az 1530-as években.⁷⁴ Ugyanebben az időszakban szintén igehirdetésben

⁶⁸ WA 47:857.26 (Nr. 35, *Predigt am Michaelstage*, 1539. szept. 29.): *Martinus hatte viel anfechtung, soepe apparuit.*

⁶⁹ Imádság: *Leg. aur.* 166 (= 1990, 273^s), vö. *Vita* 26 (= 2016, 67–68); kísértések: *Vita* 21 (= 2016, 59–60).

⁷⁰ WA 31^{II}:252.16–17 (*Vorlesung über Jesaias*, 1527–1530; itt 1528. okt. és 1529. máj. között – a datáláshoz lásd WA 31^{II}:VIII): *Sicut de Divo Martino legimus, qui oravit: Domine, si possum prodesset tuae ecclesiae, fac, ut vivam etc.*

⁷¹ WA 42:133.39–134.3 (*Genesisvorlesung*, 1535–1545; itt 1535 – a datáláshoz lásd WA 42:VII–VIII és WA 44:X): *Nec possibile est, ut [Diabolus] ex corde dicat: Domine, peccavi, ignosce mihi. Alioqui, sicut in Martini historia legitur, non esset desperandum ei de venia, quae venia impossibilis est, dum peccatum non agnoscit, et Deum blasphemat tanquam sine causa exercentem iniustam crudelitatem in Creaturas.*

⁷² Imádság: *Leg. aur.* 166 (= 1990, 274^d), vö. SULPICIUS SEVERUS: *Levelek*, ford. Borián E. et al., (a továbbiakban *Ep.*), SULPICIUS SEVERUS: *Szent Márton* (51. j.), 71–90 és 187–189, itt: 3 (= 2016, 87–88); megbocsátás: *Leg. aur.* 166 (= 1990, 273^d), vö. *Vita* 22 (= 2016, 61).

⁷³ Lásd 56. j.

⁷⁴ (i) WA 37:312.11–13 (Nr. 15, *Predigt am Sonnabend nach Invokavit, in der Schloßkirche gehalten*, 1534. febr. 28.): *Haec verba sunt ipsius Majestatis, Er wird sich so gestelt, ut legitur de S. Martino,*

találkozunk a Priscillianus-epizódnak⁷⁵ az eddig látottaknál részletesebben megrajzolt változatával.⁷⁶

Valamivel korábbi az a nagy Galata-kommentár kéziratában olvasható mondat, amely valószínűleg az álmisztikus történetének⁷⁷ rövid összefoglalása: „Így Szt. Márton: gyakran jött az ördög, csábította a testvéreket,⁷⁸ ő vigyázott a tunikára. Ahol személyesen megjelent, eltűnt a tunika.”⁷⁹ Az erősen vázlatos jelleg, a *servo* ige és az *ipse* névmás többértelmű hivatkozása (olvasatomban Szent Mártont jelöli) megnehezíti az epizód azonosítását, de több kulcselem is illeszkedik az álmisztikus legendájába. A *Genesisvorlesung* elején – 1Mózes 3,13 kapcsán – utalt Luther arra, hogy Márton még az ördögnek is megbocsátana, ha az bűnbánatot tartana.⁸⁰ Itt is klasztert láthatunk, mert nem sokkal később, 1Mózes 4,9 magyarázatánál ismét előkerül a történet, immár valamivel bővebben.⁸¹ Évekkel később, a ciklus vége felé, 1Mózes 42,26–28 értelmezésénél pedig harmadszor is idézi Luther.⁸² Ebben az esetben is kitapintható a tematikus kapcsolódás, mert a kontextus ezúttal is a bűn ereje és a bűnvallás nehézsége.

cui diabolus apparuit in specie Christi gestantis auream coronam in capite, Ego, inquit, sum etc. Sed Martinus: Christus non dixit se venturum in corona aurea etc., lásd még WA 41:742.31–35; (ii) WA 46:150.7–11 (Nr. 7, Erste Predigt über die Taufe, gehalten am 2. Sonntag nach Epiphaniä, 1538. jan. 20.): Martino apparuit diabolus in persona Christi. Tua oratio exaudita, confide. Bald ein englisch gestalt genomen, ut in Matthaëo. Putas te videre angelum etc. Sed Martinus quid fecit? territus 1. quia dei nomen etc. Nein, Christus non dixit se venturum in corona regis. Schwip. [= Fort damit! Fertig!] Omnes alii non possunt hoc.

⁷⁵ Lásd 57. j.

⁷⁶ WA 41:718.14–20 (Nr. 45, Predigt am 24. Sonntag nach Trinitatis, 1536. nov. 26.): *Legitur de Martino, quod per Maximinium lies bereden, quo der bewilliget, ut optima specie die ketzer einzulassen in Ecclesiam. Si non, tum wurde der Tyran sevire. Ibi caro, mundus: melius, ut einreume dem Tyran, quam quod so viel blut vergiesse. S. Martinus habuit sapientiam dei satis, sed da feilt ims an verstand. Postea venit verstand et weinet so jemerlich. Er hat ehe die welt lassen unter gehn quam intrare hereticum. Postea vidit.* Lásd még WA 41:718.31.

⁷⁷ Lásd 64. j.

⁷⁸ Más szövegváltozat szerint egyes számban („a testvért”).

⁷⁹ WA 40¹:322.5–6 (*In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, 1531): *Sic S. Martinus: diabolus venit saepe, tangebatur fratres, servabat tunicam; Ubi ipse aderat, evanuit tunica.*

⁸⁰ Lásd 72. j.

⁸¹ WA 42:203.15–19 (*Genesisvorlesung*, 1535–1545; itt 1535 – a datáláshoz lásd WA 42:VII–VIII és WA 44:X): *Recitatur in historia S. Martini, cum insignes aliquot peccatores absolveret, obiurgatum esse a Satana, cur id faceret? Respondisse autem Martinum: Quin te quoque absolverem, se dices ex corde: Poenitet me peccasse contra Filium Dei, et peto veniam. Sed Diabolus hoc non facit, perstat enim in urgendo et defedendo peccato suo.*

⁸² WA 44:501.15–19 (*Genesisvorlesung*, 1535–1545; itt 1543 k. – a datáláshoz lásd WA 42:VII–VIII és WA 44:X): *Sic ferunt Sanctum Martinum Diabolo respondisse, cum illuderet ei, ac repraehenderet facilitatem illam in remittendis peccatis pessimorum et sceleratissimorum hominum: Si tu quoque posses dicere poenitet et peccati, etiam te absolvere vellem. Esset enim salvus Diabolus, sicut nos omnes, si posset sincero corde dicere: Miserere mei Deus.*

Részletesen felidézett Szent Márton-legendák

A harmadik csoportba sorolt legendák átmenetet jelentenek az utolsó típus, a részletesen elbeszélte történetek felé. Azért nem kerültek rögtön oda, mert az eredeti történetek terjedelméhez és kerekességéhez képest ezek töredékesek, és jobbára csak az epizód felidezéséhez szükséges információt tartalmaznak, az olvasóra bízva a hiányzó részletek kiegészítését. Márton püspökké választásának történetére⁸³ egy egezetikai jegyzetben utal Luther, amelyet a 8. zsoltár 3. verséhez készített az 1530-as évek elején: „Történet Szt. Mártonról. Akinak a megválasztását hátráltatni akarta Defensor püspök Márton testének torzsága miatt. Ekkor az egyik diakónus ezt a verset hozta fel ellene: »hogy elrontsád az ellenséget és annak védelmezőjét⁸⁴ [*defensorem*]«⁸⁵ Ez a zsoltárvers játszik főszerepet a legendában.

Egy Aurifaber által feljegyzett datálatlan, de értelemszerűen 1531–1546 közé eső asztali beszélgetésben Luther annak a jelenetnek a felidezésével illusztrálja a szentlegendák értékeit,⁸⁶ amikor Márton püspök a halálos ágyán egy hetyke – és a reformátor számára a szent hitét bizonyító – mondatot vágott az ördög szemébe.⁸⁷ Egy 1538-as, nagyhétre készülődő prédikációjában Márton és szeszélyes tanítványa, Bereck kapcsolatát⁸⁸ állítja párhuzamba Luther Jézus és Júdás viszonyával: „Júdásnak minden keresztény bánatára ilyen bitagnak kellett lennie. Szt. Mártonnak Berecke volt, aki nagy vesződést okozott neki, sanda szeműnek nevezte őt; amikor figyelmeztették, hogy szabaduljon meg tőle, azt válaszolta: Krisztus mégis meg fog változni, ahogy ez meg is történt.”⁸⁹ A hivatkozott mozzanatok alapján

⁸³ *Leg. aur.* 166 (= 1990, 271^d), vö. *Vita* 9 (= 2016, 45–46).

⁸⁴ Vö. *Leg. aur.* 166 (= 1990, 271^d).

⁸⁵ WA 31¹:535.35 j. (*Exegetische Studien zu den Psalmen*, 1530–1532; *Psalmus* 8): *de S. Martino historia. Cuius electionem volebat impedire episcopus Defensor propter deformationem corporis Martini. Hic unus ex diaconis contra eum allegavit hunc versum 'Ut destruas inimicum et defensorem'.* – Ezzel szó szerint megegyezik egy asztali beszélgetés (WA TR 5:419.12–15, Nr. 5989i), amely ugyan dátum nélkül szerepel, de amelyet a szerkesztői bevezetés az 1530-as évek elejére datál (WA TR 5:XXXIX). Mindkét idézet Georg Rörer kéziratában maradt fenn, és a kritikai apparátusból az is rekonstruálható, hogy mindkét nyomtatott szöveg ugyanarra a kézirat szöveghelyre vezethető vissza, ezért az asztali beszélgetés nem tekinthető önálló hivatkozásnak (a már hivatkozott helyeken kívül lásd még WA 31¹:IV és 458).

⁸⁶ WA TR 6:302.30–303.1 (Nr. 6978, dátum nélkül): *Wie Sanct Martinus den Tod verachtet hab. [...] Doct. M. L. sagete: [...] 'Es ist zuweilens viel gutes Dings drinnen [in den Heiligenlegenden], als in der Historia von S. Martino, stehet: da er sterben sollte, da er sterben sollte, da er sterben sollte, da er sterben sollte, da sprach er keck zu ihm: »Siehe, quid tu hic stas, horrenda bestia? Nihil habes in me!« Das ist ein recht Wort des Glaubens gewesen.*

⁸⁷ *Leg. aur.* 166 (= 1990, 274^d), vö. *Ep.* 3 (= 2016, 89).

⁸⁸ *Leg. aur.* 167 (= 1990, 276^d) és *Dial.* 3.15 (= 2016, 179–181).

⁸⁹ WA 46:245.8–10 (Nr. 22, *Predigt am Sonnabend vor Palmarum*, 1538. ápr. 13.): *Iudas zu tristitia omnium Christianorum mus sein ein solcher schalk. S. Martinus habuit Bricium, der legt in gros plag an, hies in sheel augen, cum admoneretur, abiiceret, respondit: tamen Christus forte convertetur, ut factum.*

azonosítható a legendáriumrészlet – még ha a *Christus forte convertetur* kitétel nehezen értelmezhető is –, de az eredeti történet csattanója, ami kiválóan illett volna az igehirdetés kontextusába,⁹⁰ nem szerepel itt. Elképzelhető, hogy ennek az ismertségét is feltételezhette Luther a hallgatóinál, ezért nem volt szükség a szöveg-szerű említésére. Elég volt az epizód egészét felidézni, hogy a gyülekezet számára világos legyen a két szereplőpáros párhuzama, amit az eredeti szöveg is tételez. Márton katonáskodásának és leszerelésének történetét⁹¹ egy hosszabb szakaszban tárgyalja *A zsinatokról és az egyházzól* írt tanulmány egyháztörténeti elemzése, de a forrásához mérten ez a rekonstrukció is vázlatos.⁹²

A három utolsó példa már egész közel áll a következő csoporthoz, amennyiben viszonylag kerek formában idézik fel az érintett legendákat, megformáltságuk azonban ezeknek is inkább vázlatos. Ráadásul Luther alkalmasint olyan hangsúlyokat helyez el a történetekben, amelyek jelentősen eltérnek az eredeti kontextusban megjelenő értelmezésektől, így pusztán az általa idézett „csattanókból” nem könnyen ismernénk fel az epizódokat. Egyértelmű azonosításukhoz szükség van a további részletekre is. Egy 1537 nyaráról származó asztali beszélgetésben, amely két változatban is megőrződött, Luther egy Szent Márton holttestéhez kapcsolódó legendát elevenít fel. Az eredeti történet végét azonban elhagyja, és ezzel gyökeresen átértelmezi a jelentését. A *Legenda aurea*-beli változatban a szent holtteste akarata ellenére meggyógyította a nyomorék koldusokat, míg Luther csak a gyógyulás előli menekülést említi az Isten jósága iránti gonoszság példajaként.⁹³ Természetesen ezúttal is lehetséges, hogy Luther számított asztaltársai tájékozottságára, és hallgatólagosan „odaértette” a történet eredeti – ironikus – befejezését.⁹⁴

⁹⁰ „[Márton e]zt mondogatta: »Ha Krisztus elviselte Júdást, én hogyan ne viselném el Brictiót?«” (*Dial.* 3.15 = 2016, 181.)

⁹¹ *Leg. aur.* 166 (= 1990, 270^d–271^s), vö. *Vita* 2 és 4 (= 2016, 36 és 39–40).

⁹² WA 50:537.1–11 (*Von den Konziliis und Kirchen*, 1539): *Aber S. Martin legende lautet dahin, das Religio hab geheissen Christlicher glaube, Denn da er wolt Christen werden, ubergab er seine erbliche Militia, darin sein Vater gewest und, nu zu alt, seinen Son Martin an seine stat hatte lassen einschreiben, wie des Ro[e]mischen reichs gebot und weise zwang. Und ward jm solchs ubel ausgelegt, als were er von den Feinden verzagt. Darumb er flo[e]he und Christen wu[e]rde, wie man in seiner Legende lesen mag, Das es gleich wol sihet, als sey zu der zeit bereit an der wahn erwachsen im Volck (nicht on predigt etlicher Bisschove), das Militia sey ein ferlicher verdampfter stand zu halten und mu[e]sse davon fliehen, wer Gott dienen wil, Denn S. Martin ist nicht lange nach dem Concilio Niceno gewest, als der unter Juliano ein kriegsman war. – A szakasz kimaradt a rövidített magyar fordításból (vö. LMM 6:387–388 és LVM 2:625, 62. j., *A zsinatokról és az egyházzól*).*

⁹³ WA TR 3:451.13–17 (Nr. 3608c, 1537. jún. 18. és júl. 28. között): *Mundus benedictionem Dei ferre non potest. Mire mundi malitia, das auch Gott mit seyner benediction vorderben kan bey ihr. Ideo leguntur de. S. Martino, qui transiens omnes languidos sanavit; hoc audiens caecus quidam et alius claudus nolentes sanari fugerunt illius progressum, den sie wolten bettler bleyben*; vö. WA TR 3:446.8–10 (Nr. 3602).

⁹⁴ „[...] akaratak ellenére mindketten tüstént meggyógyultak, jóllehet emiatt sokat búslakodtak” (*Leg. aur.* 166 = 1990, 275^d).

Az 1. Péter levél magyarázatában a püspöki hivatal tárgyalásánál az afrikai pap történetét meséli el röviden.

„Ennek még egy szép példáját látjuk Szt. Márton legendájában, amikor valaki néhányakkal megérkezett Afrikába egy helyre és látta, hogy egy ember fekszik ott egy kunyhóban, akit parasztnak néztek, és nem tudták, hogy kicsoda. Azután, amikor az emberek összegyülekeztek ott, ez az ember felállt és prédikált, akkor látták, hogy a papjuk vagy püspökük az illető. Mert abban az időben még nem voltak mások előtt viselt különleges szokásaik, ruháik és [sajátos] gesztusaik.”⁹⁵

Luther tömör változata komplett narratív egységet alkot, azonban csak a Sulpiciusnál olvasható szakasz⁹⁶ magját adja vissza, és azzal, hogy az igehirdetésre fut ki, meglehetősen más mondanivalót hordoz, mint az eredeti, amelyben ez a mozzanat nem is szerepelt. A már említett 1537. novemberi prédikációban⁹⁷ újra az álmisztikus történetével⁹⁸ találkozunk.

„Szt. Mártonról: Volt egy testvér, akit az ördög királyi ruhával ékesített. A többiek megérintették, selyem volt és pompásnak tűnt, úgy elkápráztatta a fület, szemet, ujját, hogy megzavarodtak a testvérek. Odamennek hozzá és mondják: Menj a püspökhöz, hogy lássa a ruhát! Életemre nem, az angyal megtiltotta, eltűnt a szemük elől.”⁹⁹

A Rörer átiratában ránk maradt német-latin kevert nyelvű szöveg meglehetősen rövid és tömör, de nyilvánvalóan kivonatos összefoglalása a bővebb szóbeli változatnak. Rögzített formájában éppen vázlatossága miatt nem is könnyű megérteni, hiszen a szöveg semmi jelzést nem tartalmaz a párbeszédbebeli szereplőváltásra (a zárómondat első része már az álmisztikus tiltakozása a többi tanítvány unszolásá-

⁹⁵ WA 12:387.16–22 (*Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt: Erste Bearbeitung, 1523*): *Des haben wyr noch eyn feyn exempel ynn der legend S. Martini, das eyner mit etlichen komen sey ynn Aphricam an eynen ort und gesehen habe, das eyn man dort ynn eyner hu[e]lten lage, den sie fur eynen bawer hielten und nicht wusten, wer er war. Darnach da die leut da selbs zû samen kamen, stund der selb auff und predigt, da sahen sie, das er yhr Pfarrer oder Bischoff war. Denn zur selben zeyt haben sie nicht sonderliche weyse, kleyder und geperde fur andern leutten gefu[e]ret.*

⁹⁶ *Dial.* 1.4–5 (= 2016, 97–99).

⁹⁷ Vö. 12. és 19. j.

⁹⁸ Lásd 64. j.

⁹⁹ WA 45:262.27–263.3 (lásd 12. j.): *De S. Martino: habuit bruder, den schmu[e]ckt der Teufel in ein konigs kleid. Alii tangebant, war seiden und kostlich gewirckt, ibi geblendet ohren, augen, finger, ut irr bruder. Sie faren zu et dicunt: ito ad Episcopum, ut videat vestem. Bey leib nicht, angelus prohibuit, evanuit ab oculis eorum.*

ra),¹⁰⁰ sem az eltűnés alanyát (az ördögtől kapott ruha) nem nevezi meg. A történetet a „gyorsírásos jelleg” feloldása után azonban már viszonylag részletesen és kerekén beszéli el – ezzel egyúttal át is vezet az utolsó hivatkozáscsoporthoz.

A negyedik kategóriába mindössze négy szöveghely került. Luther csak ritkán mesél el *részletesen kidolgozott, teljes történeteket* a legendáriumból. Az első példa több szempontból is elkülöníthető a többitől. Egyrészt jóval korábbi (1522) azoknál, másrészt a tartalmazó irat műfaja sem ezegetikai, hanem polemikus, ráadásul eleve nyomtatásban való megjelenésre készült szöveg. Harmadrészt a történetnek Márton nem szereplője, sőt az idézett anekdota forrása sem a tours-i püspök klasszikus legendáriuma. Az adoma szerint egy pásztor leckéztet meg egy világi pompával hivalkodó püspököt először Szent Márton példájával, majd – amikor az érintett ezt lerázza magáról – a püspöki és a (német alkotmányos rendben a főpapok által gyakran gyakorolt) tartományúri méltóság szembeállításával.¹⁰¹ A történet eredetijét a szerkesztőkhöz hasonlóan nekem sem sikerült visszakeresnem. Mindenesetre egyértelműen késői keletkezésű elbeszélés, amely legfeljebb a Márton-hagyomány harmadlagos vagy még külsőbb rétegeihez tartozhat. A szöveggörnyezetén kívül – írásbeli műfajban találkozunk a példával – talán ez is magyarázza részletes kidolgozottságát. Ebben az esetben Luther valószínűleg nem feltételezhette, hogy olvasói eleve ismerik az általa elbeszélte epizódot. Mivel Márton mint a püspöki hivatal példaszerű képviselője jelenik meg benne, tartalmilag jól illik Luther hivatkozásainak egyik alaptípusába (a késő ókori egyházatyák mint „szövetségesek” Róma ellen), amellyel ebben az időszakban – a reformáció korai éveiben – gyakran találkozunk.

Az álmissztikus már többször is előkerült története nemcsak gyakori előfordulása okán, hanem azért is kivételes, mert ez az egyetlen, amelyet két kidolgozott változatban is elbeszél Luther. Mindkettővel az 1530-as évek második felének nyomtatásban is megjelent, evangéliumfejezeteket magyarázó prédikációsorozatokban találkozhatunk. Az első Máté 18,19–20 értelmezése közben hangzott el. Luther – aki ekkor már évtizedek óta vitában állt a rajongókkal – a magánkinyilatkoztatástól óvta hallgatóit, erre is futtatta ki a történetet, némiképp ismét egyedi

¹⁰⁰ A. m. „Életemre mondom, nem megyek [- felelte a díszes ruhás tanítvány -], mert az angyal megtiltotta.”

¹⁰¹ WA 10^{II}:135.10–19 (*Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papst vnd der Bischöfe*, 1522): *Ich muß das exempel hie ertzelen, das eyn mal uberland reynt eyn grosser bischoff fu[e]rstlich daher, wie sie pflegten mehr den die weltlichen fu[e]rsten. Da stund eyn hirtte, sperret das mau[er] vff und sahe das prangen an. Fraget yhn der bischoff, was er sich ßo wunderte und das mau[er] offen hette. Sprach er: 'mich wundert, ob S. Martin auch also geritten habe.' Antworttet der bischoff: 'Ja S. Martin war ein schlecht man, ich bin ein furst.' Sprach der hirt: 'ob ich macht habe, ein wort zu fragen?' Antwortet der Bischoff: 'Ja, frage her.' Sprach der hirt: 'Wenn nu der teuffel den fu[e]rsten hynfu[e]ret, wo wirt der bischoff bleyben?' De schemet sich der fu[e]rstlich bischoff und reynt davon.*

értelmezést adva neki.¹⁰² A következő évben János 16,13b kapcsán mesélte el az epizódot arra példaként, hogy az ördögnek semmi nehézséget nem okoz hamis jelekkel becsapni az embereket. Ugyanennek a tételnek további alátámasztására az előzőekhez közvetlenül kapcsolódva az álvértanú leleplezésének legendáját¹⁰³ is beillesztette a prédikációjába:

„Szent Márton legendája tehát ezt írja az egyik tanítványáról, akiről azt tartották, hogy naponta Krisztussal beszélget (és ő maga sem tagadta ezt). Ez a tanítvány egyszer hozott egy pompás ruhát az iskolatársainak, mintha azt Krisztustól kapta volna. A testvérek azonban, akik nem tudták, mit mondjanak erre, felszólították, hogy menjen el a püspökükhöz, Szt. Mártonhoz. Óh, nem – mondta az erre – Krisztus megtiltotta. Nem megyek el hozzá. Erre azt mondták: Miféle Krisztus az, amelyik irtózik a saját szolgájától? És erővel elvonszolták, de mielőtt odaértek volna, eltűnt a szemük elől a ruha. Akkor látták, hogy az csak ördögi kísértet volt. Ugyanígy olvassa az ember ugyanerről a Szt. Mártonról (akinek megadatott az a rendkívüli kegyelem, hogy a lelkeket ismerje) sok más példa mellett, hogy ugyancsak nagy összefutás és zarándoklat történt egy halott sírjához. És bármennyit beszélt is ellene, az nagyon elharapózott, és olyan sok csoda történt ott, hogy még a tanítványai is odasereglettek. Végül neki magának is el kellett oda mennie, és ott imádkozott az oltár előtt, és ráparancsolt a halottra Krisztus nevében, hogy valja meg, ki is ő. Akkor az bevallotta, hogy gyilkos volt, akit ott nyilvánosan kivégeztek és eltemettek.”¹⁰⁴

¹⁰² WA 47:299.36–300.17 (*Matthäus 18–24 in Predigten ausgelegt*, 1537–1540; *Das achtzehend Capittel*, 1537 – a datáláshoz lásd WA 47:X): *So lieset man in der Legende S. Martinj, das ehr in seiner versammlung, die mit ihme assen und umbgiengen, einen Bruder hatte, den zur selbigen Zeit waren noch nicht Munchen. Derselbige wolte auch ein heilig beschaulich leben fhuren und verkroch sich von den leuthen in sein eigen kemmerlein, daraus ehr nicht kommen wahr in ettlichen tagen, und darinnen ungesen und ungetruncken gessen, stille geschwiegen. Den man hatte ein Sprichwort: Bleibet gerne allein, so sein euer Herten rein, welches wohl eine gute rede ist, wen sie recht verstanden wirdt. Derselbige Bruder bath Gott, das ehr ihme erscheine und eine sonderliche offenbarung widderfharen liess. Do kam der Teuffel und gab ihm die gedancken ins Hertz, das ihn dauchtete, ehr were im Paradiss und Himelreich und hette ein kostlich scho[e]n kleid an, viel besser, denn irgents eine Seiden, und das niemandts je ein solch scho[e]n kleidt gesehen hette. Als nu die andern Bruder zu ihme komen und ihnen allein funden in grosser andacht stille sitzen und sahen, das ehr so ein kostlich kleidt anhetete, fragten sie ihn, wohehr ehre habe? Ey, saget ehr, Es hat der Engel gottes mit mir geredet und das kleidt selbst angezogen. Do gedachten sie, es solte wohl der Teuffel gewesen sein, und hiessen ihnen fur den Bischoff S. Martinum gehen. Do das derselbige Bruder gehoe]ret, hatte ehr gesaget: O nein, unser herrgot hat mirs verboten, und da ehr sich werhete, zogen sie ihnen mit gewalt fur S. Martin. Als balde do ehr dohin kompt, so verschwindet das kleidt. Also hette ihnen der Teuffel betrogen, das ehr nicht wollte zu seinem ordentlichem bisschofe und aus seinem munde Gottes wortt ho]ren, sondern eine eigene offenbarung suchte. Den solche Schwermer meinen nicht anders, dan das sie allein klug sein, aber die ganzte welt irre.*

¹⁰³ *Leg. aur.* 166 (= 1990, 272*), vö. *Vita* 11 (= 2016, 47–48).

¹⁰⁴ WA 46:64.14–31 (*Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt*, 1538): *Also schreibet die Legend S. Martini von einem seiner Discipel, der dafu[e]r gehalten ward, das er teglich mit Christo*

Az álmisztikus történetének duplázása ezúttal sem véletlen. Az időbeli közelségen túl adott a tematikus kapcsolat is, amennyiben az ördögi csalás kérdése közös pont a két kontextus között. Ráadásul a már többször említett 1537. novemberi prédikációban,¹⁰⁵ amely ugyancsak Máté evangéliumához kötődik és időben is közeli, hasonló kontextusban kerül elő ugyanez a legenda. Tehát itt is a fenti értelemben vett klasztert láthatunk. Ezt bővíti most az (amit voltaképpen szintén tekinthetünk a klaszterek egy altípusának), hogy az egyik legenda tematikus alapon előhívja a másikat. Ugyanakkor érdemes óvatosan kezelni a legendák kidolgozottságát, mivel a ránk maradt szövegek nem magától Luthertől, hanem a prédikációit lejegyző és sajtó alá rendező tanítványoktól származnak. A történetek kikerekítése – legalább részben – az ő kezük munkája is lehet. Ami persze visszafelé megerősíti azt a korábban említett lehetőséget, hogy igehirdetéseiben és előadásaiiban Luther bővebben tárgyalhatott egyes részleteket – köztük Szent Márton legendáit –, mint ahogy az a fennmaradt szövegváltozatokban megőrződött.

Végül egy 1531–1546 közötti, datálatlan asztali beszélgetésben idézi fel Luther Szent Bereck legendáját. A kontextus hasonló a korábban látott 1538-as igehirdetéséhez,¹⁰⁶ vagyis a donatista egyházfelfogással való vita. Luther most is azt az – ortodox-katolikus – álláspontot képviseli, hogy az egyház sosem lesz teljesen „tisztá” közösség, tagjai között mindig lesznek eretnekek és más „tiszttalanok”. Erre példa számára Bereck jelenléte Szent Márton tanítványai között – annak ellenére, hogy a diakónus később a püspöki székben is követte mesterét, és utóbb saját jogán szentté avatták. Luther kifejezetten a Bereck-legendára, vagyis a *Legenda aurea* Bereck-fejezetére hivatkozik, de ott csak az általa elbeszélt történet egy része található meg.¹⁰⁷ Valójában ötvözi ezzel Sulpicius *Dialógusainak* egy részletét – amely egyébként Berecket nem is nevezi meg a szereplők között¹⁰⁸ –, és a két forrásból kerekíti ki egy történetet.

redete (und selbs nicht anders wu[e]sste), Der selbige bracht eins mals seinen Schulgesellen einen ko[e]stlichen rock, als der jm von Christo gegeben were, Die Bru[e]der aber, so nicht wu[e]ssten, was sie dazu sagen solten, hiessen jn hin gehen zu jrem Bischoff S. Martin, O nein (sprach er), Christus hat mir verboten, ich sol nicht zu jm komen, Da sprachen sie: Was ist das fu[e]r ein Christus, der sich wil fu[e]r seinem Diener schewen? Und schlepten jn mit gewalt, aber ehe sie zu jm kamen, verschwand jnen der Rock unter augen, Und sahen, das es Teuffels gespenst war, Des gleichen lieset mon von dem selben S. Martin (als der sonderliche gnade gehabt, die Geister zu kennen) unter viel andern exempeln, das auch ein gros zulauffen und wallen ward zum grabe eines verstorben, Und wie wol er dawider redet, doch nam es uberhand, und geschahen alda soviel wunder, das auch seine Ju[e]nger dahin lieffen, Da er zuletzt must selbs auch hin gehen und daselbst sein gebet that fu[e]r dem Altar, und beschwur den verstorbenen bey dem namen Christi, das er sich offenbaret, wer er were? Da bekennet er, er were ein Mo[e]rder gewesen und offentlich daselbst gericht und begraben. Vö. WA 59:300.31 (Auslegung des XIV., XV. und XVI. Kapitels S. Johannis [auf Grund von Georg Helts Predigttagbuch], Nr. 20, Nachmittagspredigt am Sonntag Exaudi über Joh. 16,13c, 1534. jún. 28.).

¹⁰⁵ Vö. 12., 19. és 99. j.

¹⁰⁶ Lásd 89. j.

¹⁰⁷ *Leg. aur.* 167 (= 1990, 276^d).

¹⁰⁸ *Dial.* 2.1 (= 2016, 133–134).

„Szt. Márton püspöknek volt egy diakónusa, és ahogy legendában írják róla, Bereck volt a neve. Ez gyötörte és bosszantotta. Oktalannak és bolondnak tartotta a püspökét, és még ezt is mondta a püspökről az őt kereső embereknek: ahol az udvarban láttok valakit, aki sóhajtozik, szemeit imádkozva az égre emeli, akkor tudjátok, hogy az az a bolond, akit kerestek. Amikor egyszer a templom nyitva állt, szembejött vele egy bizonyos mezítelen ember. Amikor [Márton] észrevette, levette a maga tunikáját és a koldusnak adta, hogy betakarhassa magát. Magának pedig, amikor misét kellett bemutatnia, nem volt ruhája. Bereck ennélfogva gondoskodik tunikáról, amely az oltárra csúszott a testéről. Mártonról azonkívül azt mondják, hogy megmondta Berecknek, hogy halála után utódja lesz a püspöki méltóságban, ő azonban kinevette ezért. Így az egyháznak megvannak a maga eretnekei.”¹⁰⁹

Az összeolvadásban a hagyományozás bizonytalanságai mellett az is szerepet játszhatott, hogy asztali beszélgetésről, spontán megnyilatkozásról van szó. Luther alkalmasint pontatlanul emlékezhetett a részletekre, és az elbeszélés lendületében összevont két független – ám rokon tematikájú – történetet. Ez újabb adalék lehet ahhoz a megállapításhoz, hogy Márton-hagyomány Luther könnyen mozgósítható, aktív ismeretanyagának a része volt.

A legendáriumhivatkozások fenti áttekintése alapján látszik, hogy az összes ide tartozó szöveghely jócskán nagyobbik része a spektrum utalásszerű, illetve vázlatos részére esik. A részletesen kidolgozott elbeszélések – még az átmeneti kategória nagy részét ide számolva is – egyértelműen a kisebb csoportot alkotják. Vagyis Luther általában nem egy-egy teljes legendát, kerek történetet idéz a Szent Márton-hagyományból, hanem több-kevesebb mozzanat kiemelésével csak utal az epizódokra. Hogy mennyire maradnak vázlatosak az utalásai, az több összetevő eredőjeként alakul ki. Ezek közé tartoznak a ránk maradt szövegváltozatok alakját jelentősen befolyásoló külső tényezők is (például a sajtó alá rendezés folyamata, a kéziratos fennmaradás ténye vagy a 16. századi lejegyző és szerkesztő személye). Ezeknek a hatását közel ötszáz év után nehéz pontosan felmérni, de mindenképpen óvatosságra intenek következtetéseink erősségével kapcsolatban.

¹⁰⁹ WA TR 5:331.18–29 (Nr. 5724, dátum nélkül): *S. Martinus episcopus habuit diaconum, ut scribunt de ipso in legenda nomine Briccium. Ille vexavit eum et ei fuit molestus. Habuit episcopum, suum animo pro stulto et morione, ut etiam quaerentibus hominibus de episcopo dixerit: Ubi in platea aliquem videritis, qui ingemiscit, levat oculos ad coelum orans, illum ipsum morionem esse sciatis, quem vultis. Cum aliquando templum pateret, venit illum nudus quidam obviam; observans, ut tegeret ipsum, ipse suam tunicam exiit et mendico dedit. Ipse autem, cum essent peragenda sacra, nullam habuit vestem. Briccius itaque tunicam curat, quae in aram cecidit de corpore eius. Martinus quoque dixisse fertur ad Briccium illum post obitum ipsius successurum in officio episcopatus, ille tamen nihilominus lusit eum. Sic ecclesia habet suos haereticos.*

Annyi azonban nagy biztonsággal megállapítható, hogy a kidolgozottságot legalább részben meghatározta a legenda korabeli ismertsége. Az egészen biztosan nem teljesen esetleges, hogy a köpenylegenda csak rövid utalások formájában jelenik meg Luthernél, míg a fejedelmi méltóságát fitogtató püspökről szóló „apokrif” történetet részletező elbeszélésként őrizte meg. Fontos szerepet játszik azonban a szöveggörnyezet is, hogy az adott mondanivaló szempontjából lényeges elemek azonosítása mennyire takarékosan tehető meg. Néha elég a „csattanó” vagy a történet utalásszerű felidézése, máskor további elbeszéléselemekre is szükség van. Úgy tűnik, egyértelműen növeli a részletek megjelenésének valószínűségét, ha Luther a történet eredeti mondanivalójától eltérő tanulást akar levonni belőle. Ez érthető, hiszen ilyenkor nem pusztán a legendát kell a hallgatóság emlékezetébe idézni, hanem az új olvasatot is vázolni kell, felülírva a hallgatók fejében egyébként a történethez társított – és azzal együtt spontán mozgósuló – tanulást. Mindez jól mutatja a hivatkozások szerepét is. Luthernél gyakorlatilag soha nem fordulnak elő a legendák „elsődleges” szövegekként még akkor sem, ha például egy Márton-napi igehirdetés erre elég természetes helyzetet teremtene. Mindig „alkalmazotti” locusok, amelyeket egy egyébként tárgyalt gondolat illusztrációjaként használ. Ez a szemléltető szerep alapvető Luther Szent Márton-hivatkozásaiban.

Összegzés

A fenti áttekintésben sokféle Szent Márton-hivatkozással találkoztunk Luthernél. Ezek különböző műfajú szövegekben, változatos formákban és eltérő funkciókban jelentek meg. Ebben a sokszínűségben azonban egyértelmű csomópontok rajzolódtak ki. Az első és legegyszerűbb típus, amely jelentősebb számban fordul elő, a keltezés. Ezek egyfelől inkább a Márton-kultusz kulturális jelentőségét mutatják, és csak áttételesen kapcsolódnak Szent Márton személyéhez és történetéhez, másfelől azonban egy gazdagabb reformátori hagyomány halvány lenyomataként is értelmezhetők. Esetenként arra is utalhatnak, hogy Luther többször és részletesebben beszélt igehirdetéseiben Tours püspökéről, mint ahogy azt a nyomtatott életmű megőrizte.

Luther Szent Márton-hivatkozásainak második legjelentősebb típusát a szentnévsorok alkotják. Ezen belül több alcsoportot is megkülönböztethetünk, amelyek közül kettő emelkedik ki. Jellemzően mindkettő viszonylag sok (négy-hat) elemet tartalmaz. Az egyik a késő középkori szentkultust kritizálja, és Mártont ennek példaként említi. A másik – éppen ellenkezőleg – a pannóniai szentet a késő ókori püspökök „nagy generációja” tagjaként mutatja be, és a reformáció „szövetségesét” látja benne a római egyház tévtanításaival és eltorzult gyakorlatával szemben. Ez a kettősség bizonyos mértékig Luther Szent Márton-recepciójának egészére is jellemző.

A Tours püspökére vonatkozó reformatori utalások legmarkánsabb csoportjában a legendáriumhivatkozásokat találjuk. Ezek főként egezetikai művekben – prédikációkban és előadásokban – fordulnak elő. Retorikai funkciójuk az *exemplum*. Olyankor kerülnek elő, amikor Luther egy-egy gondolatot akar példával is megvilágítani. Mivel a Márton-legendárium ismeretét jobbra hallgatóságánál is feltételezhette, a ránk maradt szövegek tanúsága szerint Luther az esetek zömében inkább csak jelzésszerűen vagy vázlatosan utalt a történetekre, és a hallgatóira bízta a további részletek felidézését. A püspök ezekben a történetekben majdnem mindig kedvező fényben tűnik fel, bár a Priscillianus-epizód kapcsán Luther értékelésében ellentmondásosabb a szerepe.

Az elemzésben azt is láttuk, hogy Luther Szent Mártonra vonatkozó ismeretei nem könyvízüek, hanem könnyen mozgósíthatóak, és – különösen a legendáriumhivatkozások – elsősorban szóbeli műfajokban jelennek meg. Befejezésül azt érdemes még röviden áttekinteni, hogy ezek az ismeretek milyen forrásból származhattak. A fenti vizsgálódásból kirajzolódik, hogy a hivatkozások jelentős része nem köthető konkrét forráshoz. Nem csak arra gondolok, hogy az ezeket megalapozó ismeretek egy része származhatott abból, amit általános műveltségnek nevezünk, bár kétségtelenül találunk példát erre is (például a Márton név jelentésének ismerete vagy a megőrzött naptárvers). De ennél elemibb forrásai is voltak Luthernek. A datáláshoz az ünnepeket kellett ismerni. A gazdasági életben betöltött szerepe, a népszokások, lakomák és egyéb kulturális intézmények miatt a Márton-nap esetében a dátum ismerete nem igényelt iskolázottságot. Nyilvánvaló és jelentős forrásanyag Luther számára a kortárs vallásgyakorlat is, elsősorban annak a szentkultusz formájában megjelenő része. Más ismeretekhez azonban csak elmélyült tanulmányok során juthatott. Ilyen a Márton-referenciákból több helyen kihallatszó egyháztörténeti és teológiai, kánonjogi tudás. Ezeknek a pontos forrását, illetve forrásait azonban aligha lehet megbízhatóan rekonstruálni, mert olyan apró mozzanatokról van szó, amelyek nem köthetők egyetlen forráshoz, és a szóba jövő források egyébként sem kapcsolódnak közvetlenül Szent Mártonhoz. Más egy kicsit a helyzet, amikor a legendárium részleteit vesszük górcső alá.

Ahogy a fenti elemzés jegyzetei is mutatják, az esetek zömében Luther forrásai a hagiografikus anyagban nagy biztonsággal és meglehetősen precízen azonosíthatók. Ez azonban csak az első lépés. A reformátor forráshasználatának részletes elemzése további kutatást igényel. Az eddigiek alapján itt most annyit tudunk megállapítani, hogy Luther nagyban támaszkodott a *Legenda aureára*, de ennél bővebb anyagot is idézett. A Voragine-nál nem megtalálható részletek Sulpicius Severusnál olvashatók, és Luther ezt a korai Márton-életrajzot is ismerhette.¹¹⁰

¹¹⁰ Vö. E. SCHÄFER: *Luther als Kirchenhistoriker. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft*, Gütersloh 1897, 418–419.

Szent Márton tehát jól láthatóan jelen van Luther életművében, de nem kap benne kiemelt helyet. Nincs nyoma annak, hogy a reformátor személyes kegyességi gyakorlatában szerepet játszott volna névadó szentje. Sokkal inkább arról van szó, hogy kultúrájának része volt, és ebben a minőségében került be a reformátor szövegeibe. Ennek a jelenlétnek számos rétegét azonosíthattuk a szocializáció során elsajátított elemi formáktól a tudós egyetemi tanár és kutató tudásának szintjéig. Az összegyűjtött tudáselemeket Luther szabadon és kreatívan hasznosította, hosszú távon elsősorban saját reformátori mondanivalójának illusztrálására. Szent Mártonnal – és különösen Márton-narratívákkal – leginkább az igehirdetéseknél találkozunk. Pályafutása elején Luther még többször tartott Márton-napi prédikációkat, és eleinte ezek jelentették a Márton-referenciák tipikus formáját. A reformátori program kibontakozásával azonban eltolódott a hangsúly, és Márton később főként anekdotális példaanyagot biztosított az új teológia témáihoz. Ez pedig egyaránt befolyásolta a forrásanyag szelekcióját és felhasználását. A válogatás és értelmezés funkcióival Luther végül is egy olyan Szent Márton-képet alakított ki, amely illeszkedett reformátori programjához, és alkalmas volt saját mondanivalójának terjesztésére.¹¹¹ Ezzel persze nemcsak kooptált egy egyházatyát a maga táborába, hanem a reformáció folytonosságát is megeremtette – vagy legalábbis megerősítette – a patrisztikus hagyománnyal.

¹¹¹ Ehhez bővebben lásd ITTZÉS: *Márton doktor Márton püspökről* (3. j.).

“..inter Episcopos Gallie haud dubie sanctissimus”
Allusions to Saint Martin of Tours in Luther’s Oeuvre

Born on the eve of Saint Martin’s Day, Luther was named after the famous early bishop of Tours, but his oeuvre exhibits no sign of a personal devotion to his namesake. The Reformer’s works include some seventy references to Saint Martin, more than half of which can be found in sermons. This paper offers a typology of the evidence and reviews the individual allusions in analytical categories based on the form and function of the references. Dating, references to the Feast of Saint Martin, and etymologies of the name constitute the basic types. Two subtypes can be distinguished within the next group (lists of saints). In some cases Luther is highly critical of the religious practices of the age and includes Saint Martin with other dedicatees of the late medieval cult of saints. Alternatively, he often cites Saint Martin in the company of other bishops of late antiquity as representatives of a pristine form of Christianity to which the Reformation was heir but which had been corrupted under the papacy. The most extensive group includes Luther’s allusions to the legends of Saint Martin. These thirty examples mostly stem from oral genres and range in complexity from passing references to complete narrative units covering a full paragraph each. The analysis identifies the legends cited by Luther, discusses his possible sources and how he uses them, and explores the factors that may have influenced the shape of and level of detail in his allusions and citations. By scrutinising the context, temporal distribution, thematic clusters, and rhetorical function of Luther’s references, the paper examines the place of the cult of Saint Martin in the Reformer’s oeuvre and offers an interpretation of Luther’s reception of the Bishop of Tours.

KÁLVIN, AZ EGYHÁZATYÁK, A NŐK ÉS A KERESZTELÉSI JOG

Kálvin az *Institutio* IV 15, 20–21-ben a tévesnek minősíthető kereszteleési gyakorlatokkal foglalkozik. Ezen belül különös figyelmet szentel annak a kérdésnek, hogy kinek áll jogában kiszolgáltatni a keresztség sákramentumát. Alaptételként azt hangsúlyozza, hogy csak felszentelt lelkészek keresztelehetnek. Ennek másodlagos velejárójaként kijelenti, hogy nőknek szigorúan tilos keresztelezniük. Egy gondolat erejéig érdemes megjegyeznünk, hogy az ókori görög-római világban meglehetősen korlátozottak voltak a nők érvényesülési lehetőségei, és ez a felfogás a középkoron át továbböröklődött a kora újkorba is. A zsidó reggeli imádságba is belekerült egy hálaadási formula, amelyben az imádkozó megköszöni, hogy nem született hitetlennek, állatnak és nőnek, de Diogenész Laertiosz már Thálészról is feljegyzett hasonló gondolatokat *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* című művében (I, 33). Ezzel szemben az Újszövetségben bizonyos fokú nyitást figyelhetünk meg a nők irányába: bár Pál apostol megtiltja a nőknek a nyilvános tanítói szerepvállalást a gyülekezetben, a Gal 3,28-ban arról ír, hogy Krisztusban nincs sem szolga, sem szabad, sem zsidó, sem görög, sem férfi, sem nő.

Az *Institutio* IV 15, 20-ban, ahol az úgynevezett szükségkeresztelezésről értekezik, a karthágói zsinat dekrétumát idézi, amely megtiltja a nőknek, hogy keresztelehessenek. A következő szakaszban Kálvin további ógyházi utalásokkal támasztja alá kijelentését, miszerint csak a férfiak végezhetik a kereszteleési liturgiát.

Zsinati határozat

De mulieribus porro, citra ullam exceptionem, sanctitum fuit in concilio carthaginensi, ne baptizare omnino praesumant.¹

Az asszonyokra nézve, mindazáltal egyetemen határozta meg a karthágói zsinat, hogy közülük senki se merjen soha keresztelezni.²

A szöveg tanúsága szerint Kálvin ismerte a karthágói zsinat századik dekrétumát (ahogyan azt meg is jegyzi az első, 1559-es kiadás széljegyzetében),³ talán a *Decretum Gratiani* oldalairól, amely kihagyhatatlan alapműve volt egyetemi tanulmányainak. A jól ismert határozatok gyűjteményében a következő szöveggel találkozunk:

¹ P. BARTH, G. NIESEL (eds.): *Joannis Calvini Opera Selecta*, 5, München 1936, 301. (A továbbiakban: OS 5, oldalszám).

² KÁLVIN J.: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere*, II, ford. Buzogány D., Budapest 2014, 387.

³ Lásd J. CALVINUS: *Institutio christianae religionis*, Apud Robertum Stephanum, Geneva 1559, 487.

Item ex Concilio Cartaginensi V. (c. 99. et 100.) III. Pars. Mulier, quamuis docta et sancta, baptizare aliquos uel uiros docere in conuentu, non praesumat. ⁴	Az V. karthágói zsinatról (99–100 fejezetek). III. rész. Még ha művelt és szent életű is egy asszony, akkor sem gondolhatná, hogy keresztelhet, vagy férfiakat utasíthat egy [gyülekezeti] közösségben.
---	---

Gratianus maga kiegészíti a zsinati határozatot: *nisi necessitate cogente* (hacsak szükség esetén nem). A *Decretum Gratiani* kritikai kiadásából tudjuk, hogy különböző kéziratok eltérően vélekednek a kérdésről, hogy hanyadik karthágói zsinatot tekintjük ezen rész forrásának. A *textus receptus* az ötödik zsinatot nevezi meg, míg az *Editio Romana* a negyediket.⁵ A modern vélemények szerint Gratianus hibásan tulajdonítja egyik vagy másik zsinatnak ezt a dekrétumot. Amit Gratianus valójában idéz, az a kora egyházi életének megreformálása érdekében keletkezett 102 kánonból (fejezetből) álló egyházi jogi gyűjtemény, a *Statuta ecclesiae antiqua* (a továbbiakban: *Statuta*) két kánonjának az ötvözete, amely a *Collectio Hispana* (Isidoriana) [...] gyűjteményében, A *(negyedik) karthágói zsinat a 389-es évben*⁶ címszó alatt található meg.

Úgy tűnik, a *Statuta* forrását semmiképpen nem lehet összekapcsolni a karthágói zsinattal. Ida Raming⁷ és más kutatók véleménye szerint a *Statuta* inkább Massiliai Gennadius munkája, az 5. század második feléből,⁸ feltehetően a 476–485 közötti időszakból.⁹ Így a *Statuta* nem tükrözheti a negyedik század végi észak-afrikai helyzetet, hanem sokkal inkább az 5. század végén működő dél-galliai egyház képét jeleníti meg. Forrásai között fellelhetőek különböző nyugati és helyi zsinatok határozatai,¹⁰ valamint Gennadius *De ecclesiasticis dogmatibus* című szerzeménye, a *Római Hippolytosznak (Hippolytus)*

⁴ Decretum Gratiani. Tertia pars de consecratione, distinctio IV, c. 20., Bernhard Tauchnitz, Leipzig 1879. col. 1367. Lásd http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_3_3991 (Letöltés ideje: 2015. május 17.)

⁵ Corpus Iuris Canonici [...] Pars Prior: Decretum Magistri Gratiani, Bernhard Tauchnitz, Leipzig 1879. col. 1367–68. Lásd http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/seite/bsb00009126_00736 (Letöltés ideje: 2015. május 17.)

⁶ I. RAMING: *Gratian's Decretum as Source for Sex discrimination*, Uő: A History of Women and Ordination. Volume 2: the Priestly Office of Women: God's Gift for a Renewed Church, Lanham, MD 2004, 11.

⁷ RAMING: *Gratian's Decretum* (6. j.), 12.

⁸ L. KÉRY: *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140): a bibliographical guide to the manuscripts and literature*, Washington 1999, 7; A gyűjtemény akadémiai igényű kiadása: C. MUNIER: *Concilia Africae* (Corpus Christianorum, Latina 259), Turnhout 1974, 342–354.

⁹ RAMING: *Gratian's Decretum* (6. j.), 12; Ch. MUNIER: "Statuta ecclesiae antiqua", A. di BERNARDINO, Th. ODEN, J. ELOWSKY, J. HOOVER (eds.): *Encyclopedia of Ancient Christianity*, III, Downers Grove 2014, 630.

¹⁰ Ch. MUNIER: *Canonical Collections*, BERNARDINO et al.: *Encyclopedia of Ancient Christianity* (9. j.), 419.

tulajdonított Traditio apostolica, különböző pseudo-apostoli szerzemények, mint például a *Didascalia* vagy a *Constitutiones Apostolorum*.¹¹ Munier a *Statuta* korszakát úgy jellemzi, mint átmeneti időszakot az egyházatyák aranykora és a korai középkor között, amikor a teológiai és misztikus tendenciák helyett más, „világi” feladatok kötik le a keresztény ember figyelmét, sőt a klérus is ritkán látja el a rendes feladatát. A kultúra pedig, úgy tűnik, szem elől veszíti a kolostorokat, amelyek a későbbi püspököket készítik fel. Munier szerint a *Statuta* elsődleges célkitűzése hitelesebbé tenni a tartományi püspökségek működését, mégpedig a következő missziói tevékenységek által: felébreszteni a keresztények alvó hitét, megnyerni a barbárokat az igazságnak, és a misszió szolgálatába állítani az egyház tevékenységeit.¹²

Véleményem szerint Kálvin nem tudhatta, hogy a határozat, amelyet idézett, nem a karthágói zsinat dokumentuma, hiszen az erre vonatkozó szövegkritikai vizsgálatok eredményei több száz évvel később kerültek felszínre. Ő az úgynevezett szükségkeresztység ellen szólalt fel, amelyeket gyakorta laikus férfiak és nők szolgáltattak ki. Kálvin szándéka az volt, hogy rávilágítson: kizárólag felszentelt lelkészek szolgáltathatják ki a kereszttség sákramentumát, akik mind a korai egyházban, mind Kálvin idejében férfiak voltak. Erre az alapra építve az *Inst IV 15* következő szakaszaiban újabb bizonyítékokkal szolgál a nők keresztelési jogának tiltásával kapcsolatban.

Tertullianus és a női kereszteléssel kapcsolatos kifogások

Kálvin Tertullianust idézi mint az augustinusi gyakorlat előzményének tanújelét. (*Inst IV 15, 21*). Ennek megfelelően:

Qualis vero ante natum Augustinum consuetudo fuerit, primum ex Tertulliano colligitur, non permitti mulieri loqui in ecclesia, sed nec docere, nec tingere, nec offerre: ne ullius virilis, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vendicet.¹³

Hogy miféle gyakorlat volt érvényben Augustinus kora előtt, arról először Tertullianusnál olvashatunk: az asszonyoknak nem engedték meg, hogy szóljanak, tanítsanak, kereszteljenek vagy áldozzanak az egyházban, nehogy valamiféle férfihoz illő, s legkevésbé is papi feladatot tulajdonítsanak maguknak.¹⁴

¹¹ MUNIER: “*Statuta ecclesiae antiqua*” (9. j.), 630.

¹² *Uo.*, 631.

¹³ Calvinus OS 5 (1. j.), 301–302.

¹⁴ KÁLVIN: *A keresztényen vallás rendszere* (2. j.), 387.

Az 1559-es kiadás nem utal ezen állítás forrására,¹⁵ az *Institutio* angol fordításának szerkesztői pedig Tertullianus *De baptismo* művének XVII. fejezetét jelölik meg¹⁶ lehetséges forrásként.¹⁷

A szakértők, köztük Irena Backus és Anthony Lane véleménye szerint Kálvin számára hozzáférhető volt Tertullianus műveinek 1528-as bázeli kiadása.¹⁸ Ebből a kiadásból azonban hiányzik a *De baptismo* című írás, amelyre az angol nyelvű *Institutio*-fordítás szerkesztői mint lehetséges forrásra utaltak. A szöveg történetéről és a traktátus kiadásáról Ernest Evans így ír:

[...] a *De Baptismo* nem volt benne Tertullianus munkáinak korai kiadásaiban, amelyeket Rhenanus adott ki 1521-ben, 1528-ban, majd 1539-ben. Először 1545-ben nyomtatta ki Párizsban Mesnart, egy mára már elveszett kézirat alapján. A második kiadást Gelenius készítette el Bazelben 1550-ben, egy angliai eredetű, talán Malmesburyből származó kézirat alapján, amelyet John Leland antikvárius juttatott el hozzá. A kiadás széljegyzeteiben megemlíti egy mindmáig azonosítatlan szövegváltozatot is (bár lehetséges, hogy a Troyes MS jelzetű kézitról van szó.)¹⁹

Anthony Lane írja: „1545-ben François Baudouin azt írja Kálvinnak, hogy sikertelen volt a próbálkozása arra nézve, hogy eljuttassa hozzá Euszebiosz görög nyelvű (1544) és Tertullianus (1545) munkáit”.²⁰ Ezt követően amellet érvel, hogy Kálvin nem használhatta Tertullianus műveinek 1545-ös kiadását, amelyben a kora újkorban először jelent meg nyomtatott formában a *De baptismo* című írása. Ugyanakkor az is fontos információ, hogy a Tertullianusra, mint a női kereszteleési gyakorlat ellenzőjére való utalás az *Institutiónak* csak az 1559-es kiadásában jelenik meg.²¹

Ha elfogadjuk Anthony Lane nézetét, miszerint Kálvin nem az 1545-ös kiadást használta, feltétlenül szükséges újabb tertullianusi források után kutatnunk, melyek a női kereszteleési gyakorlatának tiltását tárgyalják. Anthony Lane az 1528-

¹⁵ Lásd CALVINUS: *Institutio christianae religionis* (3. j.), 487.

¹⁶ J. CALVIN: *Institutes of the Christian Religion*, II, ed. J. McNeill, transl. F. L. Battles, Louisville 1960 (reissued 2006), 1321.

¹⁷ Tertullianusnak ugyanezt az írását tekinti lehetséges forrásnak Buzogány Dezső is. Lásd KÁLVIN: *A keresztyén vallás rendszere* (2. j.), 559⁶⁸.

¹⁸ I. BACKUS: *Theological relations: Calvin and the Church Fathers*, *The Calvin Handbook*, (ed.) H. J. Selderhuis, Grand Rapids 2009, 126; A. LANE: *Tertullianus totus noster? Calvin's use of Tertullian*, *Reformation and Renaissance Review*, 4 (2002) 1, 10–12.

¹⁹ E. EVANS: *Tertullian's Homily on Baptism*, London 1964, xxxvi. Az angol nyelvű idézeteket mindenhol saját fordításomban adom meg – P. Gy.

²⁰ LANE: *Tertullianus totus noster?* (18. j.), 10.

²¹ Lásd D. WRIGHT: *Development and Coherence in Calvin's Institutes: The Case of Baptism* (*Institutes* 4,15 – 4,16), *Uó: Infant Baptism in Historical Perspective. Collected Studies*, Milton Keynes 2007, 227.

as kiadásban is megtalálható *De virginibus velandis* ajánlja a legvalószínűbb forrásként,²² amely Quasten véleménye szerint – az egyház egységének, valamint a remény, a hit és a sákramentumok egyediségének hangsúlyozása révén – Tertullianus montanista korszakát megelőzően, azaz 207 előtt keletkezhetett.²³

Úgy tűnik, hogy *A De virginibus velandis* IX-ből idézett mondatot Kálvin majdnem szó szerint átvette:

<p>Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere nec tinguere nec offerre nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicarent.²⁴</p>	<p>Az asszonynak nincs megengedve a szólás az egyházban, de sem tanítást, sem keresztelést, sem a felajánlást, sem más férfira tartozó feladatot, sem valamilyen papi kötelezettséget nem igényelhetnek maguknak.²⁵</p>
--	--

Ebben a munkájában arról értekezik Tertullianus, hogy a nőkre vonatkozó, biblikus, egyházfegyelmi rendeletek ugyanúgy érvényesek a szüzek esetében is (*De virg.* IX, 1). Ha a nőknek nem megengedett, hogy szóljanak a templomban, vagy tanítsanak, kereszteljenek vagy adakozzanak, ha nem gyakorolhatnak semmiféle „férfiúi szerepkört” (ide tartozott a papi feladatok ellátása is) (*De virg.* IX, 2), akkor ennek természetes velejárója, hogy a szüzek számára is mindezek ugyanúgy tiltottak (*De virg.* IX, 3–6).

A *De virginibus velandis* IX, 1 és Kálvin utalása (*Inst.* IV 15, 21) közötti szövegrinti egyezés arra enged következtetni, hogy Tertullianusnak ez a műve tekinthető az *Institutió*ban található hivatkozás forrásaként.

Tertullianus De baptismo XVII

Bár nincs kétséget kizáró bizonyíték arra nézve, hogy a *De baptismo* is egyike lehetett Kálvin forrásainak, azonban segítségünkre lehet Tertullianus felfogásának jobb megértésében, ezért hasznosnak találom a *De baptismo XVII* rövid bemutatását. Mivel Tertullianusnak ez a traktátusa is mentes minden montanista utalástól, arra lehet következtetni, hogy a szerző alkotói munkájának korai időszakában keletkezett, talán 198–200 között.²⁶ Másfelől az irat rendelkezik apologetikus, illetve polemikus aspektussal: a keresztyén értékeket védelmezi egy bizonyos Quin-

²² LANE: *Tertullianus totus noster?* (18. j.), 22.

²³ LANE: *Tertullianus totus noster?* (18. j.), 25; *Uo.*, 29; J. QUASTEN: *Patrology II. The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*, Allen, TX 1983, 307.

²⁴ TERTULLIANUS: *De virginibus velandis*, Uő: *Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani* [Froben], Basel 1528. 499.

²⁵ TERTULLIANUS: *A szüzek fátyoláról IX, 2*, Tertullianus művei, szerk. Vanyó L. (Ókeresztény Írók, 12), Budapest 1986, 239.

²⁶ QUASTEN: *Patrology* (24. j.), 280.

tilla támadásaival szemben, akit úgy említ, mint „*a nöstény vipera a kainiták eretnekségéből*” (de caina haeresi vipera),²⁷ mivel pestises tanaival gyűjtött magának híveket, és alkalmat adott a keresztség rombolására (*De baptismo* I). Harmadrészt viszont az irat további célja, hogy utasításokkal szolgáljon azok számára, akik csak épp ráléptek a hitben való fejlődés útjára, valamint azoknak, „akik egyszerű hittel is elégedettek, nem kutatják a hagyományokat, és akik megpróbálatlan, tapasztalatlan hitet hordoznak”.²⁸

A szövegkohézióra és az irat kifejező stílusának szemléletességére való tekintettel úgy gondolom, nem esünk túlzásba, ha teljes egészében idézzük a *De baptismo* XVII-et:

Dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est episcopus: dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem quo salvo salva pax est. [2] alioquin etiam laicis ius est: 'quod enim ex aequo accipitur ex aequo dari potest; nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocabuntur discentes domini: id est, ut sermo non debet abscondi ab ullo, proinde et baptismus segue dei census ab omnibus exerceri potest.' sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit cum ea [quae] maioribus competat, ne sibi adsumant [dicatum] episcopi officium. episcopates aemulatio schismatum mater est. omnia licere dixit sanctissimus apostolus sed non omnia expedire. [3] sufficit scilicet in necessitatibus [ut] utaris sicubi aut loci aut temporis aut personae condicio compellit: tunc enim constantia succurrentis excipitur cum urguetur circumstantia periclitantis, quoniam reus erit perditionis hominis si supersederit praestare quod libere potuit.

[A keresztség] kiszolgáltatásának elsődleges joga a főpapé, aki – ha van – a püspök; azután a presbiteré és a diakónusé, de nem a püspök tekintélye nélkül, az egyház tisztelete miatt, melynek megtartása a béke megőrzése. 2. Egyébként még a laikusok joga is: amit ugyanis egyformán kapnak, azt egyformán adhatják is – hacsak nem hívják már a püspököket, presbitereket és diakónusokat is az Úr tanítványainak! – azaz, hogy a beszédet nem szabad elrejtteni senki elől, ezért a keresztséget is Isten ugyanolyan döntése alapján mindenki kiszolgáltathatja. De mennyivel inkább áll a szerénység és alázatosság fegyelme a laikusokra, hogy azt, ami a nagyobbakat illeti meg, a püspök feladatát ne ragadják magukhoz. A püspökséggel folytatott viszály a szakadás anyja. Mindent lehet – mondta az igen szent apostol – de nem minden használ (1Kor 6,12; 10,23). 3. Elég, ha tudniillik szükségben élsz ezzel a joggal, ahol a hely, az idő és a személyi körülmények erre kényszerítenek: akkor ugyanis szívesen veszik a segítségre siető elhatározását, ha a veszélyeztetett körülményei sürgetőek, különben bűnös lenne egy ember elvesztésében, ha elmulasztaná megadni, amit szabadon megadhatott volna.

²⁷ Quasten azt írja, hogy Caius szektájának volt tagja, és ősi racionalistaként jellemzi. Lásd QUASTEN: *Patrology* (24. j.), 278.

²⁸ *Uo.*

[4] petulantia autem mulieris quae usurpavit docere utique non etiam tinguendi ius sibi rapiet, nisi si quae nova bestia venerit similis pristinae, ut quemadmodum illa baptismum auferebat ita aliqua per se [eum] conferat. [5] quod si quae Acta Pauli, quae perperam scripta sunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendant, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse. quam enim fidei proximum videtur ut is docendi et tinguendi daret feminae potestatem qui ne discere quidem constanter mulieri permisit? Taceant, inquit, et domi viros suos consulant.²⁹

4. Az asszonyi fennhéjázás azonban, mely visszaélt a tanítással is (1Kor 14,34), ne ragadja magához még a keresztelés jogát is, ha ugyan fel nem lép egy újabb bestia a régebbihez hasonló, hogy amint az megszüntette a keresztséget, úgy ez önmaga által adja fel! 5. Hogyha a Pál cselekedetei, mely nem régen íródott (Thecla példája), a nők tanítási és kereszteleési jogát védi, hát tudni kell, egy ázsiai presbíter készítette azt az iratot, aki Pál hírével összekapcsolva akarta a sajátját még növelni, miután helyétől megvált, bevallotta, hogy Pál iránti szeretetből tette (vö. Acta Pauli 34, 40). Mennyire volna hihető az, hogy az adna tanítási és kereszteleési jogot az asszonyoknak, aki még az állandó tanulást sem akarta megengedni az asszonynak (1Kor 14,35)? Ezt mondta: „Hallgassanak és kérdezzék meg házuk urait” (1Kor 14,34kk).³⁰

A *De baptismo* XVII soraiból Tertullianus fő gondolatfüzére tűnik ki: először védelmébe veszi az egységet és az egyház iránti hűséget, kiemelve, hogy „a püspöki tisztséggel való ellenkezés a szakadások anyja”. Az Egyház egységének földi megtestesítője a püspök, akinek – a pozíciója okán – ugyancsak elsőbrendű joga a keresztség kiszolgáltatása. Püspöki megbízással és engedéllyel a presbíterek és diakónusok számára is megengedetté vált, hogy kereszteljenek. Tertullianus, jóllehet teológiailag megalapozottnak tartja a laikusok általi keresztelést, mégis amellettt érvel, hogy a szerénység elvének értelmében, ajánlatos lenne csak vészhelyzetben gyakorolni ezt a jogot, nehogy meggondolatlanul tulajdonítsák maguknak a püspöki feladatkört azok, akik laikus létükre keresztelnek. Ezek után Tertullianus azokról a nőkről beszél, akik nemcsak nyilvánosan tanítanak, hanem a kereszteleés kiszolgáltatásának jogát is maguknak tulajdonítják. Tertullianus következetesen és megalkuvást nem tűrően utasítja el ezt a gyakorlatot. Az efféle vállalkozást úgy jellemzi, mint a kereszteleési jog „szemtelen bitorlását”, és kijelenti, hogy azokat, akik megbontják az apostolok által elrendelt gyakorlatot, nem lehet másként nevezni, mint nova bestia (új bestia: a fordításban: új kígyó). Ugyancsak itt olvashatjuk a Pál cselekedetei című apokrif irat rövid cáfolatát is. Tertullianus szerint frissen keletkezett iratról van szó, amely a nők tanítási és kereszteleési jogait védi. Ezzel szemben Tertullianus úgy vélte, hogy a keresztség kiszolgáltatásának joga, egyfelől mint vezető szerep, másfelől pedig

²⁹ Evans: Tertullian's Homily on Baptism (19. j.), 34–36.

³⁰ Tertullianus: A keresztségről XVII, Tertullianus művei (25. j.), 182–183.

mint tanítói szerep, tilos a nők számára. E felfogás alapja talán az 1Kor 14,35-ben keresendő. Éppen ezért a fejezet Pál apostol szavainak szó szerinti idézésével zárul, amely szerint a nők „hallgassanak és (ha valamit tanulni akarnak) kérdezzék meg otthon férjüket” (1Kor 14,34–35).

Ezek után megállapíthatjuk, hogy Tertullianusnál és Kálvinnál a szükségkeresztségről és a nők keresztemelési jogáról alkotott felfogás részben megegyezett, részben pedig különbözött:³¹ Míg Tertullianus tagadja a nők keresztemelési jogát és engedélyezi a laikusok által elvégzett szükségkeresztséget, Kálvin szigorúan tiltja mindkettőt, hangsúlyozva, hogy csak felszentelt lelképásztorok szolgáltatathatják ki a keresztséget.

Epiphanosz bizonyágtétele

Annak bizonyítása érdekében, hogy a nőknek nem áll jogukban kiszolgáltatni a keresztséget, Kálvin a továbbiakban Szalamiszi Epiphanosz érveit idézi:

Eiusdem rei locuples testis est Epiphanius, ubi Marcioni exprobrat quod mulieribus daret baptizandi licentiam. Nec vero me latet eorum qui contra sentiunt responsio, multum scilicet differre communem usum ab extraordinario remedio quum ultima urget necessitas; sed quum, ludibrium esse pronuntians, dare foeminis baptizandi licentiam, nihil excipiat, satis apparet, corruptelam ab eo damnari, ut nullo praetextu sit excusabilis. Libro etiam tertio, ubi ne sanctae quidem Christi matri fuisse permissum docens nullam restrictionem addit.³²

Ugyanennek hiteles tanúja Epiphanius, aki megfeddi Marciont, amiért megengedte, hogy az asszonyok is keresztemeljenek. Jól ismerem azok válaszát, akik más véleményen vannak, hogy tudniillik nagy különbség van a mindennapos gyakorlat és a végszükség esetén alkalmazott orvosság között; de mivel Epiphanius kijelenti, hogy csúfot űznek a keresztemelésből, amikor ezt az asszonyoknak is megengedik, és nem tesz kivételt, világosan látható, mennyire elítéli ezt a tévedést, amelyet semmiféle ürüggyel nem lehet menteni. Álláspontjából a harmadik könyvben semmit sem enged, ahol azt tanítja, hogy ez még Krisztus szent edesanyjának sem volt megengedve.³³

Az *Institutio* angol fordítása a fentebb bemutatott gondolatok forrásaként a *Panarion* két passzusát jelöli meg: a XLII, 4 és a LXXIX, 3 részeket³⁴. Az 1559-es kiadás széljegyzetében ezt olvassuk: „Lib. contra haeres. 1”³⁵ – amely Epiphanosz *Panarion* című írásának latin nyelvű rövidítése.

A számomra elérhető tudományos értekezésekben nem találtam semmiféle utalást arra nézve, hogy a *Panarion* melyik kiadását használta Kálvin. A genfi egyetem könyvtárában megtalálhatjuk a *Panarion* (16. századi közismert címével *Contra oc-*

³¹ E. Ferguson: *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009, 343.

³² OS 5 (1. j.), 302.

³³ Kálvin: *A keresztyén vallás rendszere* (2. j.), 387–388.

³⁴ J. CALVIN: *Institutes of the Christian Religion* (16. j.), 1321–1322.

³⁵ J. Calvinus: *Institutio christianae religionis* (3. j.), 488.

toaginta haereses opus) két kiadását: az egyik 1544-ben³⁶, a másik pedig 1545-ben³⁷ jelent meg. Az 1544-ből származó példány a *Panarion, Ancoratus* és a *De mensuris et ponderibus* görög szövegét tartalmazza, míg az 1545-ös kiadás ugyanazon munkák latin szövegét, az orvos és fizikus, Ianus Cornarius fordításában. A Gánóczy által közölt megjegyzésekből³⁸ arra következtethetünk, hogy mindkét másolat Petrus Martyr tulajdonában volt, vagy legalábbis ismeretlen ideig ő használta.

Mindezek ellenére nincs konkrét bizonyíték arra, hogy Kálvin ezeket a kiadásokat használta volna; csak azt feltételezhetjük, hogy nagy valószínűséggel ismerte Epiphanosz munkáját, az említett kiadások valamelyikéből. E feltételezés megalapozásaként szolgálhat, hogy a 16. században ez a két kiadás volt Epiphanosz munkáinak egyetlen elérhetősége. Ha elindítunk egy keresést a www.worldcat.org és www.prdl.org oldalakon, azt találjuk, hogy a *Panarion* görög és latin szövegének első nyomtatott kiadásai csak az 1543–1545-ös években jelentek meg. Mindezek alapján a fentebb említett kiadásokat használom kutatásom alapszövegeiként.

Epiphanosz a markioniták keresztelési gyakorlatáról

Kálvin parafrazeált szövegének első részében a *Panarion* azon szakaszára utal, amelyben Epiphanosz a markionita eretnység ellen szólal fel. A szalamiszi püspök a számos helytelenített kultikus gyakorlat mellett megemlíti, hogy az eretnység tagjai körében engedélyezett volt a nők általi keresztelés. Az összehasonlítás érdekében álljon előttünk Epiphanosz szövegének mind a görög, mind pedig a latin nyelvű változata:

<p>δίδωσι καὶ ἐπιτροπὴν γυναιξὶ βάπτισμα διδόναι. παρ' αὐτοῖς γὰρ πάντα χλεύης ἔμπλεα καὶ ἕτερον, ὅποτε καὶ τὰ μυστήρια ἐνώπιον κατηχουμένων ἐπιτελεῖν τολμῶσιν.³⁹</p>	<p>Dat etiam permissionem mulieribus ut baptismum dent. Apud ipsos enim omnia sunt ludibrio plena, & nihil aliud, quum etiam mysteria coram his qui ins- tituuntur atque initiantur in sacris perficere audeant.⁴⁰</p>	<p>Még azt is megengedik az asszonyoknak, hogy keresz- teljenek! Mivel még arra is vállalkoznak, hogy miszté- riumokat ünnepeljenek a katekumenusok előtt, ezért bármi, amit tesznek, teljes mértékben nevetséges.⁴¹</p>
---	---	---

³⁶ A. GANOCZY: *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin: Le catalogue de 1572 et ses enseignements*, Genève 1969, 168.

³⁷ A. GANOCZY: *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin* (36. j.), 175.

³⁸ Lásd a két előző lábjegyzetet

³⁹ D. EPIPHANII episcopi Constantii Cypri, *contra octoginta haereses opus eximium*, Basel 1544, 136.

⁴⁰ D. Epiphanii episcopi Constantii Cypri, *contra octoginta haereses opus, Panarium, sive Arcula, aut Capsulla Medica appellatur*, Basel 1545, 144–145.

⁴¹ Epiphanosz művének angol nyelvű fordítása megtalálható az alábbi műben: *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (sects 1-46)*, tr. F. Williams, Leiden 2009, 298. (A műben ez a 42-es sorszámmal jelzett eretnység.)

A szövegeket olvasva megállapítható, hogy nincsenek számottevő különbségek a görög szöveg és a latin fordítás között. Egyetlen különbségként a görög szövegben található *κατηχουμένοις* szó fordítását nevezhetjük meg, amelyet a latin szöveg így ad vissza: *qui instituuntur atque initiantur in sacris*, azaz: akiket kiképeztek és bevezettek a szent ügyekbe. Általánosságban elmondhatjuk, hogy Ianus Coronarius jó munkát végzett a fordítás során. Epiphanosz munkájának e rövid idézete alapján azonban még nem tudhatjuk, hogy Kálvin a görög vagy épp a latin változatot használta-e.

A *Panarion* fent idézett passzusa alapján Kálvin két megállapítással áll elő: egyrészt megemlíti, hogy Epiphanosz azért fedte meg Markiónt, mert engedélyezte a női keresztelest, másrészt pedig jóváhagyja a püspök kijelentését, miszerint „a nők keresztelest jogának elismerése valójában az egyház értékeinek kigúnyolása”. Az első kijelentéshez nem fűznék semmi magyarázatot: nyilvánvalóan egyszerű történelmi utalásról van szó, amelyben Kálvin felvilágosítja az olvasót arról, hogy Epiphanosz elítélte a markioniták kultikus gyakorlatát. A második megállapítás igényel némi magyarázatot. Kálvin szerint ugyanis Epiphanosz azzal, hogy a nők keresztelest jogát tulajdonképpen az egyházi rend kigúnyolásának nevezi, el is ítéli ezt a „romlott” szokást, amely – amint Kálvin értékeli – „megengedhetetlen az egyházban, és semmilyen ürüggyel sem menthető”. Ennek ellenére azonban nem úgy kell olvasnunk a szöveget, mint amely tiltja a női keresztelest. Ehelyett azt olvashatjuk, hogy „bármit, amit tesznek, egyszerűen nevetséges”, mert a misztériumot ünneplik a katekumenusok előtt. Epiphanosz szövegéből arra következtethetünk, hogy a markionita keresztelest liturgiát önmagában elítéli és az egész markionita gyakorlatot említi az isteni sákramentumok kiszolgáltatásának kigúnyolásaként. Nagyon valószínű, hogy Kálvin a keresztség kiszolgáltatására vonatkozó *πάντα παρ’ αὐτοῖς*/omnia apud ipsos kifejezést a női keresztelest gyakorlatra is kiterjesztette. Ennek értelmében Kálvin szélesebb kontextusban magyarázza a kifejezést, mint ahogy Epiphanosz tette azt, egy sajátos esetre nézve.

Epiphanosz a kollüridianusok keresztelest gyakorlatáról

Ezt követően Kálvin a *Panarion* harmadik könyvére hivatkozik, ahol Ciprus püspöke a kollüridianusok eretnokségét cáfolja. A kollüridianizmus korai keresztény eretnek mozgalom volt, amelynek tagjai Szűz Máriát, Jézus édesanyját, mint isten-nőt imádták és Trákiából hozták magukkal Arábiába az áldott szüzet meghatározott napokon dicsőítő rítusok gyakorlatát.⁴²

⁴² G. SALMON: “Collyridians”, A Dictionary of Christian Biography, H. Wace, W. Piercy (eds.), London 1999, 199. (= A Dictionary of Christian Biography and Literature, J. Murray, London, 1911.) Lásd <http://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html?term=collyridians> (Letöltés ideje: 2015. május 22.)

Epiphanosz azzal érvel ellenük, hogy még maga „Krisztus szent anyja” sem jogosult a keresztelés kiszolgáltatására. Ebben a részben Kálvin egy hosszabb részt foglal össze, amelyet – a kontextusra való tekintettel – teljes egészében idézek, görög és latin nyelven egyaránt.

<p>Ἐλεύσομαι δὲ καὶ εἰς τὴν καινὴν διαθήκην. εἰ ἱερατεῦειν γυναῖκες θεῶ προσετάσσοντο ἢ κανονικόν τι ἐργάζεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ, ἔδει μᾶλλον αὐτὴν τὴν Μαρίαν ἱερατεῖαν ἐπιτελέσαι ἐν καινῇ διαθήκῃ, τὴν καταξιωθεῖσαν ἐν κόλποις ἰδίοις ὑποδέξασθαι τὸν παμβασιλέα θεὸν ἐπουράνιον υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἧς ἡ μήτρα ναὸς γενομένη καὶ κατοικητήριον εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἔνσαρκον οἰκονομίαν κατὰ φιλανθρωπίαν θεοῦ καὶ ἐκπληκτον μυστήριον ἠτοιμάσθη. ἀλλ' οὐκ εὐδόκησεν. ἀλλ' οὐδὲ βάπτισμα διδόναι πεπίστευται, ἐπεὶ ἠδύνατο ὁ Χριστὸς μᾶλλον παρ' αὐτῆς βαπτισθῆναι ἢ περὶ παρὰ Ἰωάννου. ἀλλὰ Ἰωάννης μὲν παῖς Ζαχαρίου ἐν τῇ ἐρήμῳ διετέλεσε βάπτισμα ἀφέσεως ἁμαρτιῶν πεπιστευμένος, ὁ δὲ τοῦτου πατὴρ θεῶ ἱεράτευσε καὶ τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος ὀπτασίαν εἶδε.</p>	<p>Deveniam autem et ad Novum Testamentum. Si mulieribus praeceptum esset sacrificare Deo, aut regulare quidquam operari in ecclesia, oportebat magis Mariam sacrificium perficere in Novo Testamento, quia digna facta est suscipere in propriis sinibus universorum regem Deum, coelestem filium Dei: cuius uterum templum factum est ac domicilium ad Domini in carne dispensationem, per Dei benignitatem, et admirandum mysterium praeparatus est. At non complacuit.</p> <p>Sed neque baptisma dare concreditum est, alioque potuisset Christus ab ipsa baptizari potius, quam a Ioanne. At Ioannes quidem filius Zacchariae in deserto perficit baptisma remissionis peccatorum sibi concreditum habens. Pater vero huius Deo sacrificabat, & in tempore suffitus visionem vidit.</p>	<p>Mindemellett azonban tanácsos az Újszövetségre is alapoznom. Ha Isten valóban elrendelte volna, hogy a nők papi szolgálatot végezzenek, vagy bármiféle kanonikus szerepük lett volna az egyházban, ha másnak nem is, de Máriának papként kellett volna szerepelnie az Újszövetségben, hiszen méltónak találtatott arra, hogy méhében hordja Isten fiát, aki a mindenség királya és [maga is] menygyeje isten. Méhe templom lett, és Isten emberek iránti szeretete folytán elkészült a földöntúli csoda, az Isten emberi természetének lakóhelyeül. Mindazonáltal nem az volt Isten jó tetszése, [hogy ő pap legyen]. Még a keresztség kiszolgáltatásával sem bízott meg – mert Krisztus megkereszteltethetett volna általa is, inkább, mint János által. Mégis a pusztában [élő] János, a Zakariás fia bízott meg a kereszteléssel, vagy a bűnök elengedésével, az, akinek az apja éppen áldozatot mutatott be, és az illatáldozat idején látomást látott.</p>
---	--	--

<p>Πέτρος τε καὶ Ἀνδρέας, Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης, Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος, Θωμᾶς, Θαδδαῖος, καὶ Ἰάκωβος Ἀλφαίου, καὶ Ἰούδας Ἰακώβου καὶ Σίμων ὁ Καναναῖος, καὶ Ματθίας ὁ εἰς πλήρωσιν τῶν δώδεκα ἐκλελεγμένος, οὗτοι πάντες ἐξελέγησαν ἀπόστολοι κατὰ τὴν γῆν ἱερουσοῦντες τὸ εὐαγγέλιον ἅμα Παύλῳ καὶ Βαρνάβῃ καὶ λοιποῖς, καὶ μυστηρίων ἀρχηγέται σὺν Ἰακώβῳ τῷ ἀδελφῷ τοῦ κυρίου καὶ πρῶτῳ ἐπισκόπῳ Ἱεροσολύμων.⁴³</p>	<p>Petrus item, & Andrea, Iacobus & Ioannes, Philippus et Bartholomaeus, Thomas, Matthaeus, & Iacobus Alphaei, & Iudas Iacobi, & Simon Cananaeus, & Matthias qui in complementum duodecim electus est: hi omnes electi sunt Apostoli, sacrificantes per terram Evangelium una cum Paulo & Barnaba ac reliquis, & mysteriorum duces cum Iacobo fratre Domini et primo episcopo Hierosolymorum.⁴⁴</p>	<p>Péter és András, Jakab, János, Fülöp, Bertalan, Tamás, Taddeus, Jakab, az Alfeus fia, Júdás, a Jakab fia, Simon, a zélóta és Mátyás, akit mintegy kiegészítésként választottak⁴⁵ a tizenkettő közé. Ezek pedig mind apostolokká választottak, hogy „hirdessék az evangéliumot” az egész földön Pállal, Barnabással és a többiekkel, valamint a misztériumok⁴⁶ „fővezérei” legyenek Jakabbal, az Úr testvérével és Jeruzsálem első püspökével együtt.⁴⁷</p>
---	--	--

Jóllehet vannak eltérések a latin és a görög nyelvű szöveg között, de ezek nem változtatnak Epiphaniosz eredeti szándékán⁴⁸. Mivel Kálvin csak összefoglalja a fen-

⁴³ EPIPHANII *contra octoginta haereses opus* (39. j.), 447.

⁴⁴ EPIPHANII *contra octoginta haereses* (40. j.), 506.

⁴⁵ Tudniillik Júdás helyére.

⁴⁶ Értsd: a sákramentumok.

⁴⁷ Lásd *The Panarion of Epiphanius of Salamis* (41. j.), 638–639.

⁴⁸ Olyan különbségekkel találkozhatunk, mint a ἱερατεῦεν θεῷ szó esetében (jelentése: papi szolgálatot végezni Isten részére), amelyet a latin úgy fordít, mint *sacrificare Deo* (áldozatot hozni Istennek). További különbség látható a következő többértelmű kifejezésnél: τὸν παμβασιλέα θεὸν ἐπουράνιον υἱὸν τοῦ θεοῦ (Isten Fia, [aki] mindenek királya [és] mennyei isten – az isten szót ehelyütt kisbetűvel írtuk, mivel véleményünk szerint nem Isten személyére utal, hanem Krisztus természetének jelzőjeként szerepel a mondatban), amelyet a latin szöveg úgy fordít, mint: *universorum regem Deum, coelestem filium Dei* („Isten, mindenek királya, Isten mennyei Fia”). Ugyancsak érdemes megjegyezni a központozásbeli különbségeket az 1544-es görög szöveg és a modern görög kiadás között. Míg a 16. századi javított szövegben vesszők nélkül találjuk ezt a részletet, addig az 1933-as kiadásban három részre tagolódnak a szöveg: τὸν παμβασιλέα, θεὸν ἐπουράνιον, υἱὸν τοῦ θεοῦ. A változó tagolás többféle értelmezési módra ad lehetőséget, de ezek inkább a krisztológiához kötődnek, mintsem a keresztség kiszolgáltatásához. Az 1544-es kiadás azt sugallja, hogy a határozott névelő egyes szám, hímnem, accusativus formája a υἱὸν szóhoz kapcsolódik, és hogy a névelő, valamint a főnév közötti szavak mindegyike független melléknév, amelyek együttesen mintegy fenséges „epitheton ornans”-sort alkotnak. Az 1933-as kiadásban a vesszők csoportosítják ezeket a jelzőket, így a szövegegység azt sugallja, hogy Isten Fia egyrésztől mindeneknek királya, ezen felül azonban mennyei Isten.

ti hosszabb részletet és kizárólag a szöveg történelmi vonatkozásaira figyel, nem tudjuk megállapítani, hogy a görög vagy a latin változatot használta-e munkája alapjául. A magam részéről azt feltételezem, hogy Kálvin a latin szöveget használta (amelyet kétségtelenül kevesebb erőfeszítéssel értelmezhetett), de könnyen megeshet, hogy helyenként hozzáolvasta a görög szöveget is.

Kálvin megemlíti, hogy Epiphaniusz a kereszteleési engedélyre vonatkozóan hangsúlyozza: ez a jog „még Krisztus szent anyjának sem adatott meg”. Kálvin szerint ez az érv ugyancsak azt bizonyítja, hogy a nőknek tilos keresztelni. Epiphaniusz írásában arra következtethetünk, hogy a keresztség kiszolgáltatásának joga csak a felszentelt papokra érvényes, amely megállapítást már Kálvinnál is olvashattuk. Ezek közvetlen következménye, hogy a nők azért nem szolgáltatathatják ki a keresztséget, mert egyikük sem felszentelt pap. Epiphaniusz szerint, ha Mária, Jézus édesanyja számára is tilos volt a papi tisztség betöltése (és ennek értelmében a keresztség kiszolgáltatása), hogyan válna megengedhetővé egy hétköznapi nő számára? Kálvin teljes mértékben elfogadja Epiphaniusz érvelését ebben a kérdéskörben, sőt történelmi megalapozásként használja arra vonatkozóan, hogy a keresztség kiszolgáltatása kizárólag a felszentelt papok joga és kötelessége, akik kivétel nélkül férfiak, nem pedig nők.

Láthatjuk, hogy Epiphaniusz *Panarionjának* két részletét Kálvin pontosan meghatározott céllal említi: nevezetesen ezek által a történelmi észrevételek által akarja megalapozni saját korának kereszteleési gyakorlatát. Tertullianus, Epiphaniusz, vagy a *Statuta ecclesiae antiqua* mellett más gyűjteményekben is találkozhatunk a nők által végzett kereszteleés elleni érveléssel. A *Constitutiones Apostolorum*-ban például ezt olvashatjuk:

A nők által végzett kereszteleést illetően tudtokra adjuk, hogy nincs veszedelmesebb dolog azok számára a nők számára, akik részt vesznek benne. Ezért ellenezzük ezt a gyakorlatot, tudva, hog veszélyes, vagy még inkább a törvény ellen való és istentelen cselekedet ez. (3, 9, 1.)⁴⁹

Kálvin érveléséből nyilvánvalóvá válik, hogy elutasítja a szükségkereszteleés bármiféle formáját. Ennek értelmében tehát nemcsak nőket tiltja el a keresztség sákramentumának kiszolgáltatásától, hanem a laikusokat is.

Végszó gyanánt:

Kálvin és Bullinger óegyházi hivatkozásainak összehasonlítása

Bullinger *Decades* című prédikációgyűjteményét olvasva mindhárom patrisztikus forrást megtalálhatjuk. Amíg Kálvin csak összefoglalja Tertullianus és Epiphaniusz tanúságtételét, addig Bullinger idézi is őket. Tertullianus esetében – Kálvinnal

⁴⁹ Lásd FERGUSON: *Baptism in the Early Church* (31. j.), 568.

ellentétben, aki csak megemlíti, hogy a keresztség nők általi kiszolgáltatása ellen érvelt – Bullinger megemlíti Tertullianus forrásként használt traktátusának címét is. Ez nem más, mint a *De virginibus velandis*, amely – mint láthattuk Anthony Lane elemzésében – Kálvin kutatásának forrásául is szolgált.

A feltételezett negyedik Karthágói zsinat dekrétumát a női keresztelési jogokat illetően csak röviden idézi:

Hoc ipsum repetitur legitur in Concilio Carthaginense IIII, cui interfuisse dicitur etiam Aurelius Augustinus. ⁵⁰	Ez ismételtelen felolvastatot a negyedik karthágói zsinaton, ahol, mint mondják, ugyan-csak jelen volt Aurelius Augustinus is.
--	--

Azzal, hogy Bullinger hangsúlyozza Augustinus zsinaton való jelenlétét, még több hitelt próbál szerezni eszmefuttatásának. Összehasonlítva Bullinger és Kálvin utalásait az említett negyedik karthágói zsinat határozatára vonatkozóan, amely – ahogy azt már láthattuk Kálvin szövegeinek elemzése során – megtalálható Genadius *Statuta ecclesiae antiqua* művében. Láthatjuk, hogy a szövegnek, mint a karthágói zsinat határozatai gyűjteményének a hitelessége a 16. században még általánosan elfogadott volt.

Bullinger Epiphánioszra való utalásaiban (már csak a keresztelésre vonatkozóan is) nagyfokú pontosságot és igényességet láthatunk. Bár nem adja meg Epiphániosz művének címét, az olyan utalásokból, mint *Marcion megcáfolása, vagy az Érvelés az eretnek Collyridianusok ellen* azonban nyilvánvalóvá lesz, hogy az idézetek forrása a szalamiszi püspök *Panarionja* volt. Bullinger Epiphániosz-idézetei majdnem szóról szóra a *Panarion* 1545-ös, latin nyelvű kiadásából valók, a felbukkanó kisebb különbségek csak stílusbeli változtatásokat jelölnek⁵¹. Például a kollüridiánusokra vonatkozó első idézet utolsó mondatát a *Panarionban* így olvassuk: *sed neque baptisma dare concreditum est, alioque potuisset Christus ab ipsa baptizari potius, quam a Ioanne*⁵², míg Bullinger így idézi: *Sed neque baptisma dare concreditum est. Alioque potuisset filius ab ipsa potius, quam a Ioanne baptizari*⁵³. A két mondat között csak három különbséget fedezhetünk fel. Először is, amit a *Panarion* fordítója egy hosszabb mondatban összegez, azt Bullinger két rövidebb mondatra osztja. Másodsor, a mondat végén szórendcserével találkozhatunk. Harmadszor, míg a fordító *Christusról* beszél, addig Bullinger *filiusról*.

Kálvin és Bullinger Epiphániosz-idézetei között van azonban néhány számottevő különbség is. Egyik fontos különbség az, hogy Kálvinnal ellentétben, Bullin-

⁵⁰ H. BULLINGER: *Sermonum decades quinque de potissimis christianae religionis capitibus in tres tomos digestae*. Tomus I. Decad. V. sermo VIII. De baptismo. Tiguri, In officina Christoph Froshoveri 1557. 352 verso.

⁵¹ Bullinger: *Sermonum decades* (50. j.) 352 verso – 253 recto.

⁵² EPIPHANII *contra octoaginta haereses* (40. j.), 506.

⁵³ BULLINGER: *Sermonum decades* (50. j.) 253 recto.

ger idéz egy Epiphanosz-szakaszt, amely megemlíti a női lelkészeknek is nevezett női diakónusok létezését. Feladatkörük azonban – ahogyan azt Epiphanosz is, és a jó ezredévvél később élő Bullinger is hangsúlyozta – nem terjedt ki a sajátos lelkési tennivalókra.⁵⁴ Újabb különbség Kálvin és Bullinger között, hogy ez utóbbi utal a *Panarion* azon részletére, amelyben Epiphanosz megfeddi a „quintiliánus és peputiánus eretnokségeket”, amelyek Mózes nőtestvéreinek prófétai tisztségére hivatkozva érveltek a női papság létjogosultsága mellett.⁵⁵

Utolsó különbségként említjük meg, hogy míg Kálvin általában tiltja a keresztiség nők általi kiszolgáltatását, Bullinger meg is határozza, kik ezek a nők. „*Obstetricis foeminae*”-ről beszél, azaz azokról a bábákról, akik szükség esetén, ha az újszülött gyermek halálos veszélybe kerül, mielőtt egy egyház által felszentelt pap elé kerülne, megkeresztelik az újszülöttet. Bullinger Kálvinhoz hasonló módon érvel:

a ministerio autem ecclesiae arceri mulieres, has ergo non posse nec debere baptizare, quemadmodum & docere nullo modo permittuntur.⁵⁶

az asszonyoknak tilos papi szolgálatot végezni a templomban, ezért nekik nem is ajánlott és nem is szabad keresztelni, mert semmi szín alatt nem szabad tanítaniuk.

Mind Bullinger, mind pedig Kálvin ugyanazt a dolgot hangsúlyozzák: a keresztiséget csak felszentelt lelkipásztorok szolgáltatathatják ki – ez a kitétel pedig a 16. században azt jelentette, hogy kizárólag férfiak lehetnek azok, akik nyilvános tanítóként (azaz lelkipásztorként) az egyház szolgálatában állhattak. Mindazáltal látnunk kell, hogy a nem szerinti korlátozás csak másodlagos: a nők nem azért nem keresztelhettek, mert nőnek születtek, hanem azért, mert nem lehettek felszentelt lelkipásztorokká. Az elsődleges szempont tehát – amely ma is érvényes tájékozási pontot nyújt – az ordinációhoz kapcsolódik: aki keresztel, annak Isten egyházának elhívott és nyilvánosan elismert (= felszentelt) lelkipásztorának kell lennie.

⁵⁴ T. HARDING (ed.): *The Decades of Henry Bullinger: The Fifth Decade*, Cambridge 1852, 371.

⁵⁵ BULLINGER: *Sermonum decades* (50. j.), 352 verso.

⁵⁶ BULLINGER: *Sermonum decades* (50. j.), 352 verso.

Calvin, the Church Fathers, the Women and the Right of Baptizing

In *Inst* IV 15, 20–21, writing about the erroneous baptismal, Calvin writes also in detail about the question: who may administer the sacrament of baptism. Calvin underlines on the one hand that only ordained ministers might administer baptism and the other hand (which was a direct consequence of the first presupposition) that women are not allowed to administer baptism. In *Inst* IV 15, 20, writing against the so called “emergency baptism” he quotes the decree of the Council of Carthage, which prohibit at all to women to baptize. In the following chapter, Calvin argues with more patristic references that only man should baptize and perform the baptismal liturgy. Analysing Calvin’s patristic sources we can see that the Reformer of Geneva speaks about the right of women to baptize in the framework of the emergency baptism. From Calvin’s argumentation, it is obvious that he rejects the necessity of the emergency baptism. Accordingly, he rejects also the administration of baptism by laymen and of course by women (because in that time women did not have the possibility to become ordained ministers).

HASONLÓSÁGOK ÉS KÜLÖNBSÉGEK ÁGOSTON ÉS KÁLVIN JÁNOS HERMENEUTIKÁJÁBAN

Ágoston gondolatainak¹ megjelenése Kálvin műveiben²

Kálvin János rendszeres és írásmagyarázói műveit olvasva azt gondolhatnánk, hogy a reformátor „nem is olvasott mást, csak a Szentírást és Ágostont” – állítja a Kálvin életéről írt könyvében Herman J. Selderhuis, holland Kálvin-kutató.³ Valóban, nincs még egy egyházatyja, akire annyiszor hivatkozna Kálvin, mint Ágostonra.⁴ Valószínűleg már teológiai pályafutása előtt nagyra becsülte a latin egyházatyát, hiszen első kommentárjában, Seneca *De Clementia* című művéhez írt magyarázatában is a legnagyobb filozófusok között említi őt.⁵ A legújabb kutatások alapján készült statisztikák szerint Kálvin műveiben az Ágostonra való név szerinti utalások száma 1694 és 1703 közé tehető, míg az implicit hivatkozások száma 2425⁶ – igaz, ezek lehetnek pozitív és negatív megjegyzések is. Mindenesetre feltűnő, hogy kimagaslóan több az idézetek és utalások száma,⁷ mint más egyházatyák esetében. Amellett, hogy reformátorként Kálvin számára is a Szentírás volt az isteni ismeret és bölcsesség egyedüli forrása, egyúttal alázatosan azt is belátta, hogy nem ő és generációja az első, aki a Szentírás magyarázatához hozzáfog. Az *Institutio* apologetikus hangvételű ajánlásában, melyet I. Ferenchez írt, tisztázza a hozzáállását az egyházatyákhoz.⁸ Kálvin úgy gondolta, hogy előtte is sokan voltak, akik hűen olvasták és jól magyarázták az Írásokat, ezért hitte, hogy Isten

¹ *Ágoston műveire az alábbi kiadás alapján hivatkozom: Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J. P. MIGNE, Paris 1841–1855. A továbbiakban PL.

² *Joannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia* (Corpus Reformatorum XXIX–LXXXVII), eds. E. CUNITZ, G. BAUM et al., Brunsvigae 1863–1900. A továbbiakban CO.

³ H. J. SELDERHUIS: *John Calvin. A Pilgrim's Life*, Downers Grove 2009, 189.

⁴ SELDERHUIS: *John Calvin* (3. j.), 47.

⁵ CO 5, 15 (*Senecae libri de Clementia cum commentario*); S. J. HAN: *An investigation into Calvin's use of Augustine*, *Acta Theologica* 28, supp. 10 (2008) 70–83, itt: 71.

⁶ I. BACKUS: *Calvin and the Church Fathers*, *The Calvin Handbook*, ed. H. J. Selderhuis, Grand Rapids 2009, 125–137, itt: 127.

⁷ Papp György részletesen közli R. J. Mooi statisztikáját az *Institutio* 1559-es kiadása alapján, melyből kiderül, hogy az Ágostonra vonatkozó, összesen 389 utalás az ógyházi idézetek 54%-át teszi ki Kálvin fő művében: PAPP Gy.: *Kálvin és Khriszosztomosz „párbeszéde” a szabad akaratról az Institutióban*, Sárospatak 2017, 32–33.

⁸ „Atya volt az is, aki vakmerőségnek tartotta, hogy homályos dolgokban a Szentírás világos és egyértelmű tanítása nélkül döntsenek. [...] Valamennyi egyházatyja egyetértve ítélte el, és egybehangzó véleménnyel vetette meg azt, hogy Isten igéjét filozófiai elmélkedésekkel fertőzzék meg, és bölcséleti okoskodással hálózzák körül.”; CO 2, 20 (*Prefatio ad regem Galliae*); KÁLVIN J.: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere* (Kálvin János ajánlólevele I. Ferencknek), ford. Buzogány D., Budapest 2014, 23; Gá-

örök igazsága kimutatható az egyház történetében.⁹ Az a szándék vezette tehát a régiek szorgalmas tanulmányozásában, hogy minél pontosabb és helyesebb magyarázatot találhasson a Szentíráshoz, hiszen – ahogy a Római levél kommentárjának előszavában is elismeri – még az Isten által megvilágosított emberek között sincs feltétlenül mindig egyetértés a helyes magyarázatot illetően.¹⁰

Hogyan jutottak el Ágoston művei Kálvinhoz? Thomas F. Torrance úgy tudja, hogy már a Collège de Montaigu könyvtárában főként Ágoston írásait olvasta, Bernarduséival együtt.¹¹ Heiko A. Oberman szerint kicsit később, 1532–1535 között találkozott a fiatal Kálvin az egyházatyá műveivel, de ekkor már kétségkívül nagy merítéssel és elsőkézből, azaz nem mások interpretációjában tanulmányozta őket.¹² Papp György részletesen érvel amellett, hogy Kálvin egész életében szorgalmasan tanulmányozta nem csupán Ágostont, hanem más egyházatyák munkásságát is.¹³ Péter Miklós és Gaál Botond kutatásaik nyomán különösen Louis du Tillet könyvtárának tulajdonítanak nagy jelentőséget,¹⁴ melyet az angoulême-i tartózkodása idején (Párizsból való menekülése után, 1533–1534 körül¹⁵) látogathatott Kálvin. Irena Backus óvatosabban közelíti meg a kérdést, és biztonsággal csak a Pighiusszal folytatott 1542-es vita időpontját jelöli meg: Kálvin ekkor már biztosan eredetiben juthatott hozzá az ágostoni írásokhoz, elsősorban Erasmus 1527/1528-as kiadásához vagy annak párizsi revíziójához.¹⁶ Előbb-utóbb tehát rendelkezésére álltak Ágoston teljes művei, s emellett más, az egyházatyák írásából készített kivonatos gyűjtemények, florilegiumok is.¹⁷

Kálvin már az első kommentárjában, a Római levélhez írt magyarázatában is különös figyelmet szentel Ágoston gondolatainak. Az egyházatyá elsősorban a levél teológiai tanításának összefoglalásával adott alapvető útmutatást a reformátornak.¹⁸ Emellett Kálvin nem Ágoston követőjeként definiálta magát, hanem az egyház igaz tanításához ragaszkodott – és (korának több teológusához hasonlóan)

nóczy Sándor szerint az előbbi mondat kifejezetten Ágostonra vonatkozik: A. GANOCZY: *The Young Calvin*, trans. D. Foxgrover, W. Provo, Edinburgh 1988, 213.

⁹ HAN: *Calvin's use of Augustine* (5. j.), 79.

¹⁰ „Azonban mindenkor meg lehetett figyelni, hogy még azok sem voltak mindenben teljesen egy véleményen, akikből nem hiányzott sem a kegyes buzgóság, sem a tisztelet és józanság az Isten titkainak fejtegetésénél. Mert Isten sohasem méltatta szolgálit oly nagy jótéteményre, hogy egyeseket teljes és minden tekintetben tökéletes értelemmel ruházott volna fel.”; CO 10, 405 (*Calvinus Grynaeo*); KÁLVIN J.: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata*, ford. Rábold G., Nagy B., Budapest 2010, 19.

¹¹ T. F. TORRANCE: *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburgh 1988, 73.

¹² H. A. OBERMAN: *Initia Calvini*, Calvinus Sacrae Scripturae Professor, ed. W. H. Neuser, Grand Rapids 1994, 122.

¹³ PAPP: *Kálvin és Khrüszosztomosz „párbeszéde”* (7. j.), 17–29.

¹⁴ *Uo.*, 16–17.

¹⁵ W. VAN'T SPIJKER: *Kálvin élete és teológiája*, Budapest 2003, 29.

¹⁶ BACKUS: *Calvin and the Church Fathers* (6. j.), 126.

¹⁷ *Uo.*, 127.

¹⁸ R. A. BLACKETER: *Commentaries and Prefaces*, The Calvin Handbook (6. j.), 181–192, itt: 191; GÁNOCZY S., S. SCHELD: *Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*, Budapest

az „igaz tanítás” leghűbb tolmácsolóját Ágostonban találta meg.¹⁹ Látható, hogy Kálvin nem függ szolgai módon Ágostontól: ha kell, szigorú kritikát fogalmaz meg vele szemben, különösen Ágoston exegetikai megfontolásaival kapcsolatban. Emellett számtalanszor idéz szó szerint az egyházatyától. S már itt rá kell mutatnunk arra a feszültségre, amely akkor jelentkezik, amikor az ágostoni hermeneutika sajátosságait keressük Kálvinnál: szinte konszenzus a Kálvin-kutatók között, hogy míg teológiai kérdésekben egyértelműen Ágoston Kálvin fő forrása, addig az exegézisben és a hermeneutikai módszerekben nem ő, hanem Khrüszosztomosz a mérce számára.²⁰ Valószínűleg a Római levélhez készített kommentárral egy időben írta meg előszavát Khrüszosztomosz homíliái elé,²¹ melyben kijelenti: senki nem jobb magyarázója a Szentírásnak, mint a görög egyházatyá.²² Ezzel szemben Ágoston hermeneutikáját – különösen az allegorikus magyarázatot – többször kritikával illeti. Gánóczy Sándor így fogalmaz: „A bibliai textusok és misztikus fordulatok ágostoni kiegészítéseit [Kálvin] nem ritkán túl okoskodónak, szubtilisnek, lepároltnak, erőltetettnek, ostobának, hamisnak, bizonytalanoknak, száraznak, balgának vagy gyerekesnek minősíti.”²³

Jelen tanulmány azokra a megfigyelésekre szeretné felhívni a figyelmet, melyek szerint csak kisebb módosításokkal fogadhatjuk el Kálvin hermeneutikájában az egyházatyák fent ismertetett – meglehetősen sarkos – értékelését. A feszültséget az okozza, hogy éles határt húzunk a teológia és az exegézis között. Ez a határ azonban Kálvinnál korántsem egyértelmű. A reformátor – saját bevallása szerint – életművében nem teológiai rendszert szeretett volna alkotni, hanem a Szentírás olvasását és magyarázatát segíteni: az *Institutio*, melyet sokan dogmatikának tekintenek, a szerző szándéka szerint hermeneutikai kulcs („elegyengetett út”) a Szentíráshoz.²⁴ A kérdés még izgalmasabbá válik, ha az *Institutio* (mint értelmezési segédlet) mellé odahelyezzük a Római levelet: Kálvin ugyanis ennek előszavában is egy hermeneutikai kulcsról beszél, csak ott éppen a Római levelet nevezi ajtónak, mely a Szentírás gazdagságát

1997, 94–95.

¹⁹ R. W. HOLDER: *Calvin's Hermeneutic and Tradition. An Augustinian Reception of Romans 7*, Reformation Readings of Romans, ed. K. Ehrensperger, R. W. Holder, New York 2008, 98–119, itt: 104; TORRANCE: *The Hermeneutics of John Calvin* (11. j.), 82.

²⁰ HAN: *Calvin's use of Augustine* (5. j.), 72; TORRANCE: *The Hermeneutics of John Calvin* (11. j.), 82; M. J. AHN: *The Ideal of Brevitas et Facilitas. The Theological Hermeneutics of John Calvin*, Skrif en Kerk 20 (1999), 272; BLACKETER: *Commentaries and Prefaces* (18. j.), 191; GÁNÓCZY, SCHELD: *Kálvin hermeneutikája* (18. j.) 67, 95; R. W. HOLDER: *Tradition and Renewal*, The Calvin Handbook, (6. j.), 384–395, itt: 387.

²¹ HOLDER: *Calvin's Hermeneutic and Tradition* (19. j.), 102.

²² Irena Backus viszonylag későre, 1543-ra datálja az előszót; BACKUS: *Calvin and the Church Fathers* (6. j.), 130.

²³ GÁNÓCZY, SCHELD: *Kálvin hermeneutikája* (18. j.), 95.

²⁴ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 14. (*Kálvin János az olvasóhoz*); A. C. THISELTON: *Hermeneutics. An Introduction*, Grand Rapids 2009, 132.

tárja fel az olvasó előtt.²⁵ Ez az egymás mellé állítás mutatja, hogy az igaz *doctrina* (az elméletet és gyakorlatot magába foglaló, egész embert igénylő bibliai tanítás)²⁶ és a Szentírás magyarázata egymásba fonódik, kétirányú folyamatban a kettő egymást inspirálja.²⁷ Ha Kálvin mind az írásmagyarázóit, mind pedig a rendszerező munkájába nagy szeretettel vonta be a latin egyházatyát, akkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül Ágoston hatását a reformátor hermeneutikai megfontolásaiban sem.

Megoldási kísérletek az ágostoni hatások magyarázatára

Tézisünk alátámasztását két elmélet segítheti. Az első számos neves kutatót sorakoztat fel maga mögött, ám legalább ennyire vitatott is. Ennek megértéséhez először Karl Reuter nevét kell említenünk, aki szerint Kálvin párizsi tanulmányai idején John Major épp a Collège de Montaigu-ben tartózkodott, és így Kálvin szemléletét érdemben meghatározta a skót filozófus gondolkodása.²⁸ Kálvin Major hatására ismerhette meg az ágostoni (elsősorban anti-pelágiánus) teológia „új-fajta elképzeléseit.”²⁹ Thomas F. Torrance Reuter tézisére alapozta hermeneutikai érdeklődésű monográfiáját, melyben Kálvin írásértelmezésében olyan terminológiát fedezett fel, mely a John Majornál is kimutatható nominalista episztemológiára épít. Major műveiben William Ockham terminusait használta az intuitív és absztraktív ismeret megkülönböztetésére,³⁰ és azt állította – mindenekelőtt a természeti (az érzékelés világára vonatkozó) megismerés lehetőségeivel kapcsolatban –, hogy a dolgok önmagukban érthetők (intuitív megismerés tárgyai lehetnek), mert nem az univerzális valóságok lényegét reprezentálják csupán, hanem magukban hordozzák a lényegét. A nyelvről alkotott szemléletében úgy követte ezt a terminológiát, hogy közvetítő álláspontot képviselt a nominalista-realista vitában: a jel reprezentálja a valóságot, de természetes (nem konvencionális) módon. Jel és jelzett dolog között természetes kapcsolat van,³¹ azaz a jelzés aktusa közvetlenül visszaviszi az embert az azonnali tapasztalathoz.³²

Ockham Isten megismerésével kapcsolatban az absztraktív (elvonatkoztatott) ismeret fogalmát használta, ám Major szerint Isten képes arra, hogy a maga absztraktív ismeretét – a Szentírás ígétjén keresztül – intuitív módon ismertesse meg az

²⁵ KÁLVIN: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata* (10. j.), 21; HOLDER: *Calvin's Hermeneutic and Tradition* (19. j.), 107.

²⁶ V. E. D'ASSONVILLE: *Calvin as an exegete of Scripture. A few remarks with reference to Calvin research in general*, In *die Skriflig* 44, supp. 3 (2010) 129–143, itt: 140.

²⁷ D. C. STEINMETZ: *John Calvin as an interpreter of the Bible*, Calvin and the Bible, ed. D. K. McKim, Cambridge 2006, 282–291, itt: 291.

²⁸ A. E. McGRATH: *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford 2004, 94–95.

²⁹ McGRATH: *The Intellectual Origins* (28. j.), 95.

³⁰ TORRANCE: *The Hermeneutics of John Calvin* (11. j.), 22.

³¹ *Uo.*, 30.

³² *Uo.*, 32.

emberrel: számára – Ágoston nyomán – az „ige általi látás” (*visio in verbo*) fejezi ki azt a hitet, mely ezt az ismeretet lehetővé teszi. Torrance szerint a skót teológus nem megy el addig, hogy ezt az ismeretet Isten közvetlen megismerésének (*agnitio*) nevezze: Major is megmarad a skolasztikusok (főként Ockham) előfeltevésénél akkor, amikor azt állítja, hogy az intuitív módon megismert igazsághoz elvonatkoztatott (absztrakt) elképzeléseken, előfeltevéseken, ill. következtetéseken keresztül juthatunk el (Torrance megfogalmazásában: Isten „teológiai igazságokba öltöztetve jön hozzánk”).³³ Torrance szerint Kálvin úgy gondolta tovább Major szemléletét (Isten intuitív, közvetlen ismeretének lehetőségéről), hogy közben nem maradt meg a skót teológus filozófiai episztemológiájánál, melyben a logikai és tapasztalati előfeltevések megelőzik a hitet (és függetlenek attól).

Bár úgy tűnik, Gánóczy Sándor sikeresen megkérdőjelezte Reuter tézisé,³⁴ Alister E. McGrath volt az, aki rámutatott Torrance eredményeinek maradandó (és továbbra is megfontolandó) vonatkozásaira. Kálvin-életrajzában, illetve az európai reformáció eszmetörténeti előzményeit vizsgáló könyvében árnyaltabb képet mutat Kálvinról, és a reformátort nem egy személy, hanem egy irányzat, a *schola Augustiniana moderna* követőjének nevezi.³⁵ Ennek az iskolának a legfontosabb, hermeneutikai vonatkozásokkal is járó elemei között sorolja fel McGrath a fent említett szigorú nominalizmust és terminizmust, Ágoston műveinek (különösen az anti-pelagiánus iratoknak) olvasását, valamint olyan, antropológiai implikációkkal is járó teológiai tételeket, mint az eredendő bűnről szóló tanítás, Isten elsőbbsége a megigazulásban, illetve a megigazolás összekapcsolása a különös kegyelemmel.

Ezen a ponton kérdésként vetődhet fel, hogy miként köthetők a késő-skolasztikus, nominalista jelzővel ellátott, ockhami és scotusi hangsúlyok Ágostonhoz. Vagy esetleg úgy alakult ki ez az iskola, hogy az ágostoni gondolatokat egy attól független filozófiai keretrendszerbe illesztette? Mindenekelőtt óvatossággal kell közelítenünk a kérdéshez, mert – ahogy azt E. L. Saak is megjegyzi – eddigi ismereteink alapján még nem teljesen világos ez a kapcsolat.³⁶ Sőt, William Courtenay szerint az „ágostoni iskola” és a „nominalizmus” címkéket sem tudjuk egyértelműen meghatározni. Az óvatosságot tehát akkor is meg kell őrizni, mikor Kálvint egyik vagy másik „irányzathoz” kötjük.³⁷

³³ *Uo.*, 38–47.

³⁴ A cáfolat szerint nincs rá bizonyíték, hogy Kálvinra az *Institutio* első kiadása előtt hatott volna John Major. A teológus nevét Kálvin nem is említi. Emellett Major valószínűleg nem is tanított Kálvin tanulmányai idején a Collège de Montaigu-n; GANOCZY: *The Young Calvin* (8. j.), 176–178; MCGRATH: *The Intellectual Origins* (28. j.), 95.

³⁵ MCGRATH: *The Intellectual Origins* (28. j.), 99.

³⁶ E. L. SAAK: *Scholasticism, Late*, Augustine Through the Ages. An Encyclopedia, ed. A. D. Fitzgerald, O.S.A., Grand Rapids 1999, 754–759, itt: 758.

³⁷ SAAK: *Scholasticism, Late* (36. j.), 754.

Ha mégis kapcsolópontot keresünk Ágoston és az úgynevezett nominalisták között, akkor E. L. Saak gondolatmenetére támaszkodhatunk, mely szerint a késő-skolasztikus ágostoni iskola a teológiai episztemológia kérdésében a spekulatív ismeret helyett az úgynevezett affektív ismeret szerint definiálta a megismerés lehetőségeit. S bár a *scientia affectiva* (illetve *notitia affectiva*) terminusokkal fejezte ki ezt az ismeretet, mégsem az intellektushoz, hanem elsősorban a szívhez kapcsolta azt. A szívvel történő megismerés célja az Isten közösségében megvalósuló unió, melyet már az ágostoni teológia is célként tűz ki maga elé. A *schola Augustiniana moderna* teológiai állásfoglalásai mellett tehát – melyekben határozottan felfedezhető az ágostoni tanítás – itt találjuk meg az episztemológiai kapcsolópontot az egyházatyával. Mindezekből látható, hogy a késő-skolasztika korának ágostoni iskolája nem átfogóan, hanem – érthető módon – korának filozófiai szűrőin keresztül olvasta az egyházatyát, s így alakulhatott ki az a sajátos és sokszínű gondolkodási közeg, melynek egyik irányzatát McGrath a *schola Augustiniana moderna* névvel, Oberman pedig „ágostoni reneszánsz” kifejezéssel jelöl.³⁸

Mivel Kálvin mind a nominalista filozófiával, mind az egyházatyával kapcsolatba hozható, ezért McGrath szerint a reformátor ennek a feléledő ágostoni irány-
nak, még pontosabban az egyetemi környezetben elterjedt ágostoni iskolának a követője.³⁹ Kétségtől megfigyelhető már az 1536-os *Institutió*ban is, hogy Kálvin elsősorban az imént említett teológiai kérdésekben (a törvény, a megigazulás, illetve a sákramentumok) hivatkozik Ágostonra.⁴⁰ Heiko A. Oberman ugyanakkor McGrath óvatosabb elméletét is megkérdőjelezi, mivel szerinte nem bizonyítható a kapcsolat Kálvin és Rimini Gergely között, akinek a neve a *schola Augustiniana moderna* irányzatát elsősorban fémjelezte⁴¹ (bár Duns Scotus hatását Oberman is elismeri⁴²). Végül Anthony S. Lane nevére kell megemlítenünk, aki mégis valószínűbbnek tartja, hogy egy bizonyos iskola hatott Kálvinra, mint hogy Kálvin maga alakított volna ki egy saját ágostoni iskolát.⁴³ Az elmélet, mely a *schola Augustiniana moderna* irányzatával kapcsolja össze Kálvint, két szempontból segítheti vizsgálódásunkat: egyrészt magyarázatot adhat az ágostoni hangsúlyokra, melyek teológiai szempontból hatottak Kálvin hermeneutikájára, másrészt megmagyarázza azt a – feltételezhető – episztemológiai hangsúlykülönbséget is, mely Ágoston és Kálvin hermeneutikája mögött húzódik.

³⁸ SAAK: *Scholasticism, Late* (36. j.), 756–757.

³⁹ W. R. HOLDER: *John Calvin and the Grounding of Interpretation. Calvin's First Commentaries*, Leiden 2006, 3.

⁴⁰ CO 1, 48; CO 1, 103 (*Institutio religionis Christianae, Editio princeps*).

⁴¹ OBERMAN: *Initia Calvini* (12. j.), 121–122.

⁴² H. A. OBERMAN: *Initia Calvini. The Matrix of Calvin's Reformation*, Amsterdam 1991, 10–19; hivatkozik rá: D. C. STEINMETZ: *Calvin in Context*, Oxford 2010, 6⁴.

⁴³ A. S. LANE: *John Calvin. Student of Church Fathers*, Edinburgh 1999, 25; HOLDER: *Tradition and Renewal*, The Calvin Handbook (6. j.), 387.

A második elmélet R. Ward Holder tollából származik, aki szerint az ágostoni hatások felsorolása Kálvin műveiben nehezen meríthető ki. Kálvin Ágoston egész életművét interpretatív munkának tekintette,⁴⁴ s bár igaz, hogy helyenként egyetért, máshol pedig vitatkozik vele, mégis egész gondolkodása ágostoni. Holder szerint minden írásmagyarázónál meg kell különböztetnünk a hermeneutikai alapelveket az exegetikai módszerektől.⁴⁵ Az alapelvek olyan prekoncepciót, szemüveget jelentenek, amelyek – akár nem tudatosan is – még az exegetikai döntéseket is felülbírállhatják. Holder rámutat, hogy bár a módszerekben valóban Khriszosztomosz a követendő példa Kálvin szerint (a literális, természetes értelem hangsúlyozásával), az alapelvekben és a szemléletben ugyanakkor határozottan kimutatható Ágoston gondolkodása. Gánóczy és mások páli alapelveket fedeznek fel Kálvinnál,⁴⁶ Holder azonban továbbmegy, és – miközben egyetért a páli megjelöléssel – Kálvin hermeneutikájában kifejezetten ágostoni-páli szintézist lát.⁴⁷ Nem azért, mintha Kálvin annyira függött volna Ágostontól, hanem azért, mert – amint arról már korábban is volt szó – Kálvin ragaszkodott ahhoz, hogy a jó bibliamagyarázatot a korrekt tanítás, azaz az igaz *doctrina* vezesse. Az írásmagyarázat kérdésében szülehetnek eltérő meglátások, de az igaz vallás, az igaz hit kérdésében Isten azt akarja, hogy egység legyen.⁴⁸ Ezt az igaz hitet pedig Kálvin szerint Ágoston (mindenekelőtt az idős egyházatya) őrizte meg a leghűbb és leghitelesebb formában.⁴⁹ Figyelemre méltó Holder megállapítása, hiszen Kálvin valóban így említi több helyen Ágostont: „ő a régi kor legjobb és legmegbízhatóbb tanúja.”⁵⁰ Emellett Oberman a *schola Augustiniana moderna* irányzatát is úgy írja körül (anélkül, hogy Kálvint az iskolához kötné), mint amelynek követői Ágostont a Szentírás hű, meghatározó és tekintélyt jelentő magyarázójaként fedezték fel újra.⁵¹

Holder megfigyelése szerint Kálvin éveken át fontolgatta a helyes írásértelmezés és a *doctrina* viszonyát, azaz az írásmagyarázat helyes útját, és első kommentárjának megjelenéséig (1540-ig) meg is találta azt,⁵² és kialakította az úgynevezett „doktrinális hermeneutikáját.”⁵³ Holder megfogalmazásában „Kálvin doktrinális hermeneutikát követ, mely alapvetően tradicionális és konzervatív, és amely a ke-

⁴⁴ HOLDER: *John Calvin and the Grounding of Interpretation* (39. j.), 186.

⁴⁵ R. W. HOLDER: *Calvin as commentator on the Pauline epistles*, *Calvin and the Bible* (27. j.), 224–256, itt: 250; HOLDER: *Calvin's Hermeneutic and Tradition* (19. j.), 108.

⁴⁶ GÁNÓCZY, SCHELD: *Kálvin hermeneutikája* (18. j.), 11.

⁴⁷ HOLDER: *Calvin's Hermeneutic and Tradition* (19. j.), 107.

⁴⁸ A Római levélhez írt kommentár ajánlólevele alapján; HOLDER: *Calvin's Hermeneutic and Tradition* (19. j.), 109.

⁴⁹ HOLDER: *Calvin's Hermeneutic and Tradition* (19. j.), 107.

⁵⁰ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 374 (*Inst.* IV, 14, 26).

⁵¹ H. A. OBERMAN: *Fourteenth Century Religious Thought*, *Speculum* 53 (1978) 80–93, itt: 86.

⁵² HOLDER: *Calvin's Hermeneutic and Tradition* (19. j.), 107, 110.

⁵³ HOLDER: *Calvin as commentator on the Pauline epistles* (45. j.), 252.

resztyén üzenet egyfajta ágostoni megközelítésének van alárendelve.⁵⁴ A reformátor nagyformátumú művére, az *Institutióra* úgy is tekinthetünk, mint amelyben a szerző ezt a hermeneutikai szándékát fejtette ki: célkitűzésének megfelelően összefoglalta benne a keresztyén tanítást, s ezzel vezérfonalat adott a Szentírás megértéséhez is. Ebben a megközelítésében Kálvin – Holder szerint – hármas fókuszot tartott szem előtt: írásmagyarázataiban a Szentírás, a történelem és az egyház szüntelenül egymásra ható hermeneutikai körében kívánta kibontakoztatni Isten igazságát (*veritas Dei*). Ebben a megértésben nagy szerepet játszanak többek között Ágoston – elsősorban rendszeres teológiai vonatkozású – következtetései is, mindekenélőtt az Isten szuverenitásáról és megelőző kegyelméről mondott tanításai⁵⁵

Úgy tűnik fel, a fentiek alapján többé-kevésbé el tudjuk helyezni Kálvint a középkor és a humanizmus gondolkodásának folytonosságában. Ha a feltételezéseken túl nem is jutottunk el bizonyított elméletekig, azt biztonsággal kijelenthetjük, hogy Kálvin munkásságával abba az 1500 éves teológiai és írásértelmezői hagyományba illeszkedett bele, melynek egyik legmeghatározóbb gondolkodója Ágoston volt. Az egyházatya kétségkívül hatott a reformátor hermeneutikájára: olvasmányai, talán még egyetemi tanulmányai közben is, de minden bizonnyal az eddig nem említett Ágoston-rendi szerzetes, Luther munkásságán keresztül is. Kálvin maga is jelzi, hogy Luther gondolkodása (melyben Ágoston,⁵⁶ az ágostoni iskola,⁵⁷ Pál apostol és a Római levél egyaránt központi szerepet játszott⁵⁸) már a kezdetektől⁵⁹ formálta szemléletét – talán már a Collège de Montaigu-ben eltöltött évei alatt is.⁶⁰ Luthert mesterének tartotta, aki munkásságával követendő utat mutatott az utókorak.⁶¹

Ágoston és Kálvin hermeneutikai alapelveinek különbségei és hasonlóságai

A) A mennyei bölcsesség és az emberi értelem

Amennyiben igaznak bizonyul R. Ward Holder megállapítása, és Kálvin számára a hermeneutikai alapelvek valóban felülbírálják az exegetikai vizsgálódást,⁶² úgy érdekes az előbbi (azaz az alapelvek) tekintetében összehasonlítani Ágoston és Kál-

⁵⁴ „...Calvin possesses a doctrinal hermeneutic which is basically traditional and conservative, and dependent on a kind of Augustinian grasp of the Christian message” (saját fordításomban – Cz. S.); HOLDER: *Calvin as commentator on the Pauline epistles* (42. j.), 250.

⁵⁵ HOLDER: *John Calvin and the Grounding of Interpretation* (39. j.), 253, 273–275.

⁵⁶ Hermeneutikai szempontból Goppelt az *analogia scripturae sacrae* és *analogia fidei* ágostoni előzményeit emeli ki Luthernél; L. GOPPELT: *Az Újszövetség teológiája*, I, Budapest 1992, 17.

⁵⁷ OBERMAN: *Initia Calvini* (12. j.), 116.

⁵⁸ GÁNÓCZY, SCHELD: *Kálvin hermeneutikája* (18. j.), 37.

⁵⁹ SELDERHUIS: *Calvin and Wittenberg*, *The Calvin Handbook* (6. j.), 57.

⁶⁰ SELDERHUIS: *John Calvin* (3. j.), 14.

⁶¹ VAN’T SPIJKER: *Kálvin élete és teológiája* (15. j.), 115.

⁶² HOLDER: *Calvin’s Hermeneutic and Tradition* (19. j.), 110.

vin szemléletét. Bár Ágoston maga is beszámol arról, hogy kezdetben lebecsülte a Szentírást szegényes nyelvezete miatt,⁶³ megtérése után mégis az isteni bölcsesség egyetlen forrásának tekintette azt:

„Sőt, miközben itt fellelhető mindaz, amit valaki haszonnal megszerezhet más forrásból is, még nagyobb bőségben található benne olyan ismeret, amely seholl másutt nem található meg, csak az Írás csodálatos mélységében és csodálatos alázatosságában.”⁶⁴

Az egyházatya szerint ember nem képes felfogni Isten mennyei bölcsességét: a lélek túl gyenge ahhoz, hogy Isten világosságát szemlélje.⁶⁵ Kálvin ugyanúgy beszél az emberi értelem számára felfoghatatlan isteni bölcsességről: „Ez az ismeret annyira fölötte áll amannak [emberi érzékelés körébe tartozó dolgoknak], hogy az emberi elmének meg kell haladnia és felül kell múlnia önmagát, hogy eljusson hozzá.”⁶⁶ Elsőként arra kell választ adnunk, hogy miért képtelen az emberi értelem e mennyei bölcsesség befogadására. Mindkét teológus szól arról, hogy a bűn rontotta meg az emberi értelmet, s ezért nem képes befogadni az isteni világosságot. (Ágoston megfogalmazásában: „annak az embernek, aki a földet műveli, vagyis, aki a bűnök szárazságában él, szüksége van az emberi szavakból áradó isteni tanításra, úgymint a felhőkből hulló esőre”;⁶⁷ Kálvin szerint pedig a bűn miatt „el-tompultan bámuljuk” Istent az Ő munkáinak tükrében.⁶⁸) Ágoston többször említi a Szentírás homályosságát is (főként a jelek korlátozottsága miatt): most még „rejtvényben” (*aenigma*) látunk, „mintegy a felhőtől reméljük táplálékunkat.”⁶⁹ Olykor Kálvin is beszél „nehezen felfogható”, illetve „bonyolultabb” helyekről,⁷⁰ a Szentírás tekintetében mégis inkább a világosságot hangsúlyozza,⁷¹ a megértés

⁶³ *Conf.* (3, 5, 9): „Akkor úgy láttam, hogy a Szentírást Cicero nagyszerű könyvével egy napon említeni sem lehet.” *Szent Ágoston Vallomásai*, ford. Vass J., Budapest 2015, 71–72.

⁶⁴ *Doct. Chr.* 2, 42, 63; Szent ÁGOSTON: *A keresztény tanításról*, ford. Városi I., Böröczki T., Budapest 2001, 151; vö. K. POLLMANN: *Hermeneutical presuppositions*, Augustine Through the Ages. An Encyclopedia (36. j.), 426–429, 426.

⁶⁵ *quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate, et minus valet*; *Aug. Gn. Litt.* 12, 31, 59 (PL 34, 480); POLLMANN: *Hermeneutical presuppositions* (64. j.), 426.

⁶⁶ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 423 (*Inst.* III, 2, 14).

⁶⁷ *Gn. c. man.* 2, 5, 6; Szent ÁGOSTON: *A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*, ford. Heidl György, Budapest 2002, 102; POLLMANN: *Hermeneutical presuppositions* (64. j.), 427; R. A. NORRIS, Jr.: *Augustine and the Close of the Ancient Period*, A History of Biblical Interpretation 1. The Ancient Period, ed. A. Hauser, D. Watson, Grand Rapids 2003, 385, 398.

⁶⁸ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 50 (*Inst.* I, 5, 11); STEINMETZ: *Calvin in Context* (42. j.), 29.

⁶⁹ Az 1Kor 10,1skk-re és az 1Kor 13,12 homályos tükrére is utalva; *Gn. c. man.* 2, 5, 6; ÁGOSTON: *A Teremtés könyvéről* (67. j.) 103.

⁷⁰ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 94 (*Inst.* I, 13, 3).

⁷¹ Az 1Kor 13,12 homályosságát vizsgálva Kálvin külön kiemeli, hogy ez a homályosság nem a Szentírás sajátságára, hanem csak viszonylagos homályosság az eljövendő látáshoz képest; CO 49, 514 (*Com-*

hiányának elsődleges okát pedig az ember hitetlenségében látja.

B) A megismerés lehetőségei

Hogyan világosodik meg a Szentírás értelme az ember előtt? Ágoston arról beszél, hogy Isten megvilágosítja az ember értelmét: „Te vagy, Uram, elborult lelkünk megvilágosítója.”⁷² Az *illuminatio* metaforáját alkalmazó tanítása platóni alapokra épül,⁷³ de Platóntól eltávolodva nem egy születésünk előtről hozott tudásnak,⁷⁴ hanem az Istentől adatott felfogóképeségnek, valamint az isteni kegyelemnek tulajdonítja az isteni bölcsesség – legalábbis részleges – megragadását. Gerard O’Daly megfogalmazása szerint Ágoston számára az *illuminatio* elsősorban a megértés útja és eszköze, mely által az ember mindennemű intellektuális-szellemi igazságot felfoghat, de hatása ezen túlmenően az ismeret, a hit és a képzelet minden formájáig kiterjedhet.⁷⁵ Ahogy a fény megvilágítja a szem számára a tárgyakat, úgy Isten is megadja az igazságok megértését. S ahogy a fény is megismerhető (mivel megkülönböztethető a megvilágított dolgoktól), úgy Isten is megismerhető a megértett (Istentől különböző) dolgokkal együtt.⁷⁶ az ember – Isten kegyelméből – megtanulja szellemi látását a megvilágított teremtményről a változhatatlan fényre irányítani.⁷⁷ Gareth B. Matthews szerint Ágoston számára az *illuminatio* akár misztikus megtapasztalást is jelenthet,⁷⁸ bár a kontextus alapján ez a látás Ágoston szerint is csak a mennyben lesz valóság.

mentarius in epistolam Pauli ad Corinthios I, 13, 12); KÁLVIN: *Az első Korinthusi levél magyarázata*, ford. Buzogány D., Budapest 2015, 299 (1Kor 13,12).

⁷² *Conf.* 13, 8; *Szent Ágoston Vallomásai* (63. j.), 287.

⁷³ D. F. WRIGHT: *Augustine. His Exegesis and Hermeneutics*, Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, Volume 1: From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300), Part 1: Antiquity, ed. Magne Sæbø, Göttingen 1996, 701–730, itt: 725.

⁷⁴ G. O’DALY: *Augustine’s Philosophy of Mind*, Berkeley – Los Angeles 1987, 199–207, itt: 200–201.

⁷⁵ *Uo.*, 207.

⁷⁶ *Uo.*, 205.

⁷⁷ „Most ezt először az emberi értelemben igyekszünk vizsgálni, hogy ezen az alacsonyrendű képen keresztül saját ismert természetünket kérdezzük meg, és tőle kapjunk feleletet, s így a teremtmény által megvilágosított értelmünket a változatlan örök igazság felé fordítsuk”; *Trin.* 9, 12; A. AUGUSTINUS: *A Szentháromságról* (Ókeresztény írók 10), ford. Gál F., Budapest 1985, 280.

⁷⁸ Különösen a *Vallomásokban* látja ezt igaznak Matthews, amikor Ágoston édesanyjával, Mónikával az ember számára felfoghatatlan mennyei boldogságról beszélget: Ágoston – Matthews szerint – közvetlen istenismeretet feltételező tapasztalatokról számol be; G. B. MATTHEWS: *Knowledge and Illumination*, The Cambridge Companion to Augustine, ed. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001, 171–185, itt: 182; „Áthaladtunk fokozatosan az egész földi világon [...] Aztán még följebb szálltunk [...] csudáltuk magunkban alkotásaidat, s elértünk lelkünkhöz. Ezt is meghaladtuk, hogy elérjük a fogvatkozhatatlan bőség birodalmát, [...] ahol maga az Ige az Élet [...]” – igaz, itt a mennyei látásról mint jövőbeli reménységről beszélnek: „az ember belehallgat a csendbe, megérti a mindenség szavát [...]”, illetve: „[...] minden más, sokkal tökéletlenebb látásunk megszűnnék, ez az egy pedig elragadná, fölemészténé s az örök mélységébe rejténé a látót...”; *Szent Ágoston Vallomásai*, 233 (63. j.); *Conf.* 9, 10.

Ágoston határozottan különbséget tesz az isteni bölcsesség ismerete⁷⁹ és a földi dolgok megismerése között:⁸⁰ az előbbit (az „örök dolgok szellemi megismerését”) *sapientianak*, míg az utóbbit (a „világi dolgok célszerű megismerését”) *scientianak* nevezi.⁸¹ Kálvin is megkülönbözteti a kétféle ismeretet,⁸² de nem ezekkel a kifejezésekkel: a mennyei bölcsesség ismeretének megjelölésére mind a *sapientia*, mind a *scientia* fogalmát használja.⁸³ Torrance ezen fogalombeli különbség alapján episztemológiai eltérést feltételez Ágoston és Kálvin hermeneutikái között (a második részben ismertetett reuteri tézisnek megfelelően).⁸⁴ Amikor megismerjük Istent, Ágostonnál az *illuminatio* során Isten mennyei látásban részesíti (*participatio*) az ember értelmét.⁸⁵ Az ember maga is – az értelem, az ismeret és a szeretet hármasságában részesedve (*participatio*) – a Szentháromság lenyomatát hordozza,⁸⁶ így szeme megnyílhat a mennyei bölcsesség megismerésére (*visio Dei*):⁸⁷ „a nem látható dolgoknak a hitét látjuk.”⁸⁸ Bár Kálvin szerint is van az emberben egyfajta *sensus divinitatis*⁸⁹ (mely homályosan ugyan, de utal rá, hogy „imádni kell valamiféle istenséget”⁹⁰), a Szentlélek lenyomatát már spekulációnak tartja Ágostonnál.⁹¹ A reformátor úgy látja: amikor Isten megvilágosítja az ember értelmét, akkor teljességgel csak „az Ő ereje munkálkodik”⁹² úgy, hogy fenségéből mélyen alászáll hozzánk,⁹³ alkalmazkodik az ember értelméhez (*accommodatio*), s így megismerhetővé teszi magát az ember számára: „úgy szól hozzánk, ahogy a dajka a csecsemőhöz, vagyis gügyög.”⁹⁴ Ennek eredményeként az ember értelmével felfoghatja Isten igazságát (legalábbis annyit belőle, amennyit Isten meg akart ismertetni magából). Isten bölcsessége az Ige közvetítésével – absztrakt elvonatkoztatások nélkül⁹⁵ – megragadható (*scientia*) lesz az ember számára, emellett

⁷⁹ MATTHEWS: *Knowledge and Illumination* (78. j.), 182.

⁸⁰ O'DAILY: *Augustine's Philosophy of Mind* (74. j.), 203.

⁸¹ *Trin.* 12, 15, 25; AUGUSTINUS: *A Szentháromságról* (77. j.) 354.

⁸² KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 203 (*Inst.* II, 2, 13).

⁸³ TORRANCE: *The Hermeneutics of John Calvin* (11. j.), 92; *Haec igitur praecipua est scientia, fides in Christo*; CO 52, 384 (*Commentarius in epistolam Pauli ad Timotheum II, 3, 16*).

⁸⁴ TORRANCE: *The Hermeneutics of John Calvin* (11. j.), 82, 92.

⁸⁵ O'DAILY: *Augustine's Philosophy of Mind* (74. j.), 206.

⁸⁶ „Így tehát a Háromságnak valamilyen képe az értelem és az ismerete, ami az ő szülötte és egyúttal önmagáról való szava, és a harmadik a szeretet. Ez a három egy szubsztancia”; *Trin.* 9, 12, 18; AUGUSTINUS: *A Szentháromságról* (77. j.), 283.

⁸⁷ *Conf.* 7, 10, 16 (PL 32, 742); *Gn. Litt.* 12, 31, 59 (PL 34, 479–480).

⁸⁸ *Trin.* 13, 1, 3; AUGUSTINUS: *A Szentháromságról* (77. j.), 359.

⁸⁹ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 37–38 (*Inst.* I, 3, 1).

⁹⁰ *Uo.*, 55 (*Inst.* I, 6, 1).

⁹¹ *Uo.*, 142 (*Inst.* I, 15, 4).

⁹² *Uo.*, 441 (*Inst.* III, 2, 34).

⁹³ *Uo.*, 93 (*Inst.* I, 13, 1).

⁹⁴ *Uo.*, 93 (*Inst.* I, 13, 1).

⁹⁵ TORRANCE: *The Hermeneutics of John Calvin* (11. j.), 93.

ez az ismeret megmarad mennyei bölcsességnek (*sapientia*), nem válik az ember által manipulálható objektummá.⁹⁶ A nominalista terminológiával kifejezve (Torrance nyomán):⁹⁷ az Istenről szóló, absztraktív ismeretet Isten intuitív ismeretté teszi az ember számára („mintha a saját kezeikkel tapintának, amiben hisznek”).⁹⁸ Bár Kálvin is gyakran és hangsúlyosan használja az *illuminatio* metaforáját,⁹⁹ úgy tűnik, ő nem az ágostoni, illetve platóni megvilágosodás tanítását követi,¹⁰⁰ hanem az ember felemelése helyett inkább Isten lehajolását hangsúlyozza az emberhez. Pontosabban: ő is beszél arról, hogy az elmének és a léleknek felül kell emelkednie az értelen,¹⁰¹ de nem alapozza meg ezt a *vestigia trinitatis* tanításával, hanem szerinte annyira nem lehet alapozni az ember előzetes adottságaira, hogy még a szemet is Isten adja a megismeréshez.¹⁰² Fontos ugyanakkor megjegyeznünk, hogy a *scientia* Kálvinnál sem csupán az intellektuális megismerést jelenti, hanem egyúttal az Istenbe vetett bizalmat is.¹⁰³ Emellett Ágoston is szól arról, hogy az isteni tanítás „emberi szavakból árad.”¹⁰⁴ Sőt, az inkarnációhoz köti a megvilágosítást: „Hogy Istent szemléljük, amire természetünknel fogva nem vagyunk képesek, Isten olyaná lett, mint amelyenek természetünknel fogva vagyunk [...]”¹⁰⁵ Arnold Hujigen szerint Ágostonnál mégsem olyan hangsúlyos az isteni alkalmazkodás (*accommodatio*) tanítása, mint Kálvinnál.¹⁰⁶

⁹⁶ *Uo.*, 92.

⁹⁷ *Uo.*, 94.

⁹⁸ *quam si manibus palpant quod credunt*; CO 49, 341 (*Commentarius in epistolam Pauli ad Corinthios I, 2, 11*); KÁLVIN: *Az első Korinthusi levél magyarázata* (71. j.), 70 (1Kor 2,11).

⁹⁹ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 207–209, 441 (*Inst. II, 2, 19–21; Inst. III, 2, 34*).

¹⁰⁰ E. KAYAYAN: *The mirror metaphor in Calvin's Institutes. A central epistemological notion?* In *die Skriftig* 30 (1996) 419–441, itt: 435–438; P. HELM: *John Calvin's Ideas*, Oxford 2004, 253; TORRANCE: *The Hermeneutics of John Calvin* (11. j.), 4.

¹⁰¹ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 441 (*Inst. III, 2, 34*).

¹⁰² Isten ígéje mindaddig nem válik az emberek hasznára, „amíg szemet nem ad, vagy szemüket meg nem nyitja ő maga”; KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 209 (*Inst. II, 2, 21*).

¹⁰³ „Ebből megállapíthatjuk, hogy a hitismeret inkább megbizonyosodás, mint megértés.”; KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 423 (*Inst. III, 2, 14*); Bár sokszor azonosítják a kálvini megismerést (különösen a *scientia* és a *doctrina* fogalmait) intellektuális ismerettel, napjaink Kálvin-kutatói felhívják a figyelmet arra, hogy a fogalmak szemantikai tartománya sokkal szélesebb Kálvinnál; R. A. MULLER: *The Unaccommodated Calvin*, Oxford 2000, 160; D'ASSONVILLE: *Calvin as an exegete of Scripture* (26. j.), 129–143.

¹⁰⁴ *Gn. c. man. 2, 5, 6*; ÁGOSTON: *A Teremtés könyvéről* (67. j.), 102.

¹⁰⁵ *Trin. 4, 2, 4*; AUGUSTINUS: *A Szentháromságról* (77. j.), 140.

¹⁰⁶ A. HUIJIGEN: *Divine Accommodation in John Calvin's Theology. Analysis and Assessment*, Göttingen 2011, 84.

C) A Szentlélek és az emberi szerző, az értelmezés szintjei

A fenti – esetlegesen fennálló – episztemológiai hangsúlykülönbségek ellenére látható, hogy Ágoston és Kálvin hasonló alapállásból közelíti meg a megismerés lehetőségeit: mindketten felismerik az ember kiszolgáltatottságát és Isten megvilágosító, illetve alkalmazkodó kegyelmének nélkülözhetetlen szerepét. Emellett a két teológus hermeneutikai alapelvei között további kapcsolódási pontok is felfedezhetők. A Szentírásban mindketten Isten Szentlelkének tekintélyét fedezik fel az emberi szavak mögött. Több helyen találkozunk olyan kifejezésmóddal, mely szerint „ezen a helyen a Szentlélek azt akarta mondani, hogy ...”; vagy: „így akarta a Szentlélek, hogy a szöveg ránk maradjon.”¹⁰⁷ Ágoston és Kálvin is kettős szerzőségről beszél a Szentírás esetében: a fentiek mellett gyakran szólnak az emberi szerzőkről, azok ékes vagy akár „közönséges” nyelvezetéről. Emellett mindketten megállapítják, hogy az Írások ereje nem az ékes megfogalmazásban, hanem az igazságukban van: „Őhözjuk ugyanis ez illik, és minél közönségesebbnek tűnik, annál inkább felülmúlja a többiekét, de nem fellengzőségben, hanem erőben” (Ágoston),¹⁰⁸ illetve: „Ha pedig ez a díztelen, már-már érdes egyszerűsége nagyobb tiszteletet vált ki, mint bármilyen szónoki ékesszólás, mi másra következtethetünk, mint arra, hogy a Szentírás az igazság hatalmánál fogva erősebb annál, hogysen a szavak művészetére szoruljon” (Kálvin).¹⁰⁹ Mindketten a szerző eredeti szándékát keresik a Szentírásban.¹¹⁰

Az olvasót tekintve megállapíthatjuk: mindkét teológus hangsúlyozza, hogy a valódi megértés – a megismerés lehetőségeit ismerve – teljességgel Isten kegyelmétől függ; valamint hogy a Szentírás helyes megértése elválaszthatatlan a hittől. Csak az alázatos, hittel közelítő, Szentlélektől ihletett olvasó értheti meg az Írást.¹¹¹ Ágoston hitének középpontjában (a *De Doctrina Christiana*t tekintve) a

¹⁰⁷ *Doctr. Chr.* 2, 6, 8 (PL 34, 39); *Doctr. Chr.* 3, 27, 38 (PL 34, 80); *Conf.* 12, 17, 24 (PL 32, 835); T. WILLIAMS: *Biblical interpretation*, The Cambridge Companion to Augustine, ed. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001, 63. Kálvin szerint „a Szentlélek szíriai nyelven akarta, hogy elmondják” Jézus szavait a kereszten; [...] *spiritus sanctus, quo melius earn insculperet hominum memoriae, syriaca lingua referri voluit*; CO 45, 779 (*Commentarius in Harmoniam Evangelicam, Matth. 27, 46*); KÁLVIN J.: *Evangéliumi Harmónia 4*, ford. Rábold G., Budapest 1942, 154 (Mt 27,46).

¹⁰⁸ *Doctr. Chr.* 4, 6, 9; ÁGOSTON: *A keresztény tanításról* (64. j.), 222.

¹⁰⁹ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 63 (*Inst.* I, 8, 1).

¹¹⁰ „Az isteni kinyilatkoztatás kutatójának persze törekednie kell arra, hogy feltárja a szerző eredeti szándékát, hiszen a Szentlélek mégiscsak általa hozta létre ezt az írásművet.”; *Doctr. Chr.* 3, 27, 38; ÁGOSTON: *A keresztény tanításról* (64. j.), 189; S. L. BLACK: *Augustine's Hermeneutics. Back to the Future for 'Spiritual' Bible Interpretation?*, Africa Journal of Evangelical Theology 27 (2008), 20; A magyarázóknak „szinte az az egyetlen feladata, hogy feltárja annak az írónak a gondolatát, akinek magyarázására vállalkozott.”; KÁLVIN: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata* (10. j.), 16; BLACKETER: *Commentaries and Prefaces* (6. j.), 183; HOLDER: *Calvin as commentator on the Pauline epistles* (45. j.), 251¹¹².

¹¹¹ *Doctr. Chr.* 2, 6, 7; 2, 7, 9.; ÁGOSTON: *A keresztény tanításról* (64. j.), 86, 88, KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), I, 6, 2; I, 7, 4; I, 8, 13; az utóbbiban Kálvin Ágostont idézi.

szerepet áll,¹¹² Kálvinnál pedig – a Szentlélek újjászüelő munkája és belső bizonygatója nyomán (*testimonium Spiritus Sancti internum*)¹¹³ – a Krisztus váltságába vetett személyes bizalom.¹¹⁴ Richard A. Muller mindkét megközelítésben a hit és az ismeret (*fides et cognitio*) kapcsolatának voluntarista megalapozását fedezi fel: az intellektualizmussal ellentétben, mely elsősorban kontemplatív és spekulatív módon szemléli a teológiát, a voluntarizmus inkább praktikus úton közelít, s az Isten (mint legfőbb jó, *summum bonum*) szeretete felé irányított emberi akaratot hangsúlyozza.¹¹⁵

A hasonlóságok mellett az inspiráció és a megértés útjának kérdésében is számolnunk kell a már említett ismeretelméleti különbséggel. Ágoston számára a Szentlélek kiadásával a Szentírás helyenként még homályos marad,¹¹⁶ hiszen a kijelentés úgy éri el az embert, mint sötét esőfelhőből a csapadék: emberi szavak formájában (hiszen majd csak a mennyben lesz „színről színre látásunk”).¹¹⁷

A mennyei bölcsesség így különféle értelmezésekre ad lehetőséget: „Ha valaki [...] olyan tanítást vezet le egy adott szakaszból, mely ugyan hasznos a szeretet növelésére, de mégsem egyezik azzal, amire az olvasott szöveg szerzője gondolt, az nem követ el veszélyes tévedést és egyáltalán nem hazudik.”¹¹⁸ Az egyházatya ennek megfelelően elfogadja a Szentírás klasszikus négyes értelmezését. A befejezetlenül maradt Genézis-kommentárja¹¹⁹ és a *De utilitate credendi*¹²⁰ című művében is megemlíti, hogy „bizonyos emberek” ezt a négy útját határozták meg a Szentírás magyarázatának: a történeti, az allegorikus, az analogikus, valamint az etiologikus értelmet.¹²¹ Bár megjegyzi, hogy ő is csak másoktól vette át ezt a felosztást, nem kisebb tekintélyhez vezet vissza ezen értelmezési lehetőségek jogosságát, mint Krisztushoz és tanítványaihoz. Karla Pollmann szerint Ágoston hermeneutikai szemlélete változásokon ment át az élete során: míg korábban valóban az allegorikus értelmezés állt figyelmének középpontjában, addig idősebb korában

¹¹² *Doctr. Chr.* 1, 35, 39; ÁGOSTON: *A keresztény tanításról* (64. j.), 75; FABINY T.: *A keresztény hermeneutika története*, Budapest 1998, 175; VANYÓ L.: *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története. Septuaginta, Diatessaron, Vetus Latina, Vulgata*, Budapest 2002, 283.

¹¹³ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 61 (*Inst.* I, 7, 4).

¹¹⁴ CO 2, 12–13 (*Prefatio ad regem Galliae*); KÁLVIN: *Institutio* (Kálvin János ajánlólevele I. Ferencnek) (8. j.), 17–18.

¹¹⁵ MULLER: *The Unaccommodated Calvin* (103. j.), 162, 166.

¹¹⁶ VANYÓ: *Az egyházatyák Bibliája* (112. j.), 279.

¹¹⁷ NORRIS: *Augustine and the Close of the Ancient Period* (67. j.), 385.

¹¹⁸ *Doctr. Chr.* 1, 36, 40; ÁGOSTON: *A keresztény tanításról* (64. j.), 76.

¹¹⁹ *Gn. litt. imp.* 2, 5 (PL 34, 222).

¹²⁰ *Util. cred.* 3, 5 (PL 42, 68)

¹²¹ NORRIS: *Augustine and the Close of the Ancient Period* (67. j.), 392; VANYÓ: *Az egyházatyák Bibliája* (112. j.), 282; POLLMANN: *Hermeneutical presuppositions* (64. j.), 429; Lubac Órigenészhez köti a felosztást, idézi Teske: St. AUGUSTINE: *On the Literal Interpretation of Genesis. An Unfinished Book*, On Genesis, trans. R. J. Teske, S.J., Washington 1991, 147^s; Fabiny Tibor Johannes Cassianusnak tulajdonítja a négyes értelmet: FABINY T.: *Az eljövendő árnyékai*, Budapest 2016, 43.

egyre jobban érdekelte a Szentírás literális értelme.¹²² David F. Wright megfigyelése szerint már az allegorikus olvasatot követő *De Genesi contra Manichaeos*ban is méltatja azokat (388–389 körül), akik sikeresen találják meg egy-egy szakasz literális (történeti) értelmét.¹²³ A *De Genesi ad litteram* című művében (401–415) már Ágoston is a szerző eredeti szándékát keresi.¹²⁴

Kálvin vallja, hogy a Szentírás érthető, nem homályos. Még az alantas emberi szavak mögül is ragyog az isteni igazság.¹²⁵ Bár a már említett *sensus divinitatis* el-lenére még teljes homályosságban marad az ember, a Szentírás szemüvege egészen éles képpé teszi a kuszaságot: „egybegyűjti az elménkben kavargó istenismeretet.”¹²⁶ Még Mózes egyik kisebb éneke is „ragyogó tükör, melyben nyilvánvalóan Isten jelenik meg.”¹²⁷ Az igében „világos és tiszta” kijelentésünk van Istenről, „semmilyen nehezen érthető dolog nincs benne, ami bizonytalanságban tartana minket.”¹²⁸ Kálvin az idős Ágostonhoz áll közelebb azzal, hogy a literális, természetes értelmet keresi a Szentírásban. Ugyanakkor annyiban eltér az egyházatyától, hogy – a reformáció több képviselőjéhez hasonlóan – kifejezetten elveti a poliszémiát, és szigorúan egyetlen (*simplex*) értelmet feltételez a Szentírásban.¹²⁹ Kálvin hermeneutikájának markáns jellemzője, hogy ez az egyetlen értelem a reformátor számára a literális és lelki (szimbolikus, figuratív, illetve tipologikus) jelentést is egyszerre magába foglalja.¹³⁰ T. H. L. Parker találó megfogalmazásában érthetővé válik, hogy miként foglalhatja magában a Szentírás egyetlen értelme a lelki olvasatot is:

„Kálvin [...] úgy érdeklődik Dávid alakja iránt, mint aki Isten jóságának élvezője, és így a zsoltárokat történeti módon, a szerző személyének és életének szempontjából magyarázza. A történet ugyanakkor nem egyetlen ember izolált életrajza, hanem része annak a történelemnek, melyben Isten Jézus Krisztusban a világ felé fordul. Ezért kifejezetten Kálvinnál látjuk azt a krisztológiai szándékot, melynek megfelelően Dáviddal, és nem azonnal Krisztussal foglalkozik, hiszen Dávid története Krisztus történetének a része.”¹³¹

¹²² POLLMANN: *Hermeneutical presuppositions* (64. j.), 426.

¹²³ WRIGHT: *Augustine. His Exegesis and Hermeneutics* (74. j.), 704–705.

¹²⁴ *Uo.*, 706–707.

¹²⁵ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), I, 8, 1.

¹²⁶ *Uo.*, I, 6, 1.

¹²⁷ *Uo.*, I, 8, 7.

¹²⁸ KÁLVIN: *Az első korinthusi levél magyarázata* (71. j.), 299 (1Kor 13,12); KÁLVIN J.: *A katolikus levelek magyarázata*, ford. Szabó A., Papp Gy., Budapest 2013, 323 (2Pt 1,19).

¹²⁹ T. H. L. PARKER: *Calvin's New Testament Commentaries*, Louisville 1993, 99–100; V. E. D'ASSONVILLE: *Exegesis and Doctrina*, The Calvin Handbook (6. j.), 378–384, itt: 381–182; STEINMETZ: *John Calvin as an interpreter of the Bible* (27. j.), 285.

¹³⁰ PARKER: *Calvin's New Testament Commentaries* (129. j.), 102, 108.

¹³¹ „Calvin on the other hand is interested in David as the object of God's goodness, and he will expound the psalms historically in reference to their writer and his life. But the history is not the isola-

Ilyen módon egyensúlyba kerülhet a történeti és a „magasabb szinten tekintett”¹³² jelentés, miközben a szövegnek továbbra is egyetlen értelme marad.

D) A magyarázat útja

Ágoston *De doctrina Christiana* című művében megjelenik az a gyakorlatias tanács is, mely szerint a Szentírás nehezebben érthető helyeit a könnyebben érthető helyekkel kell magyaráznunk. E mögött a fent már említett gondolkodásmód áll, mely szerint a Szentírás mögött az egy Isten bölcsessége rejlik, és az igaz tanítás az érthető helyeken könnyen kibontható, és ráerőszakolás nélkül alkalmazható a homályos helyeken is:

„Nagyszerű és igen üdvözítő utat talált ezért a Szentlélek, amikor úgy alakította a Szentírást, hogy a könnyebben érthető helyekkel csillapítja az éhséget, a homályosabbak segítségével viszont megszabadít a csömörtől. Egyébiránt szinte semmit sem találunk e homályosabb helyeken, amit ne lelhetnénk meg másutt egészen világos formában.”¹³³

Kálvinnál is többször olvasunk a szövegen felülemelkedő (az imént említett, „magasabb szinten tekintett”) magyarázatról, mely a Szentíráson belüli textusok összefüggéseire mutat rá. Több kutató is jelzi,¹³⁴ hogy – a Szentlélek munkájának hangsúlyozása érdekében – Kálvinnál nem jelenik meg explicit formában a „Szentírás önmagát magyarázza” alapelv (mint Luthernél). Emellett a reformátor helyenként mégis lehetségesnek tartja, hogy az egyik páli helyet a másikkal magyarázzuk.¹³⁵ A 2Péter 1,20 magyarázatakor – a Szentírás olvasásával kapcsolatban – Kálvin ki is mondja, hogy a Szentlélek igaz magyarázója egyedül Önmaga lehet: „[...] hiszen a Lélek, aki a próféták által szólt, egyedüli magyarázója önmagának”¹³⁶ (és minden bizonnyal szándékosan utal Kálvin a személyesen munkálkodó és élő Szentlélek-

ted biography of one man; it is part of the history of God's dealings with the world in Jesus Christ. It is therefore precisely Calvin's christological intention that makes him deal with David and not immediately with Christ, for David's history is part of the history of Christ.” (saját fordításomban – C. S.); PARKER: *Calvin's New Testament Commentaries* (129. j.), 103.

¹³² CO 45, 764 (*Commentarius in Harmoniam Evangelicam, Matth. 27, 33*); KÁLVIN: *Evangeliumi Harmónia* (107. j.) 137 (Mt 27,33).

¹³³ *Doctr. Chr.* 2, 6, 8; ÁGOSTON: *A keresztény tanításról* (64. j.), 87–88.

¹³⁴ GÁNÓCZY, SCHELD: *Kálvin hermeneutikája* (18. j.), 11, 58; KARASSZON I.: *Keresztyén hit és hermeneutika*, Kecskemét 1995, 29.

¹³⁵ *de quo si ambigitur, sit ipse Paulus dicti sui interpres...*; CO 9, 245 (*Ultima admonitio ad Ioachimium Westphalum*); „Paulus autem [...] est sui interpres...”; CO 49, 509 (*Commentarius in epistolam Pauli ad Corinthios I, 13, 2*).

¹³⁶ KÁLVIN: *A katolikus levelek magyarázata* (128. j.), 324; *Confirmationem huius dicti sequi putant: quia Spiritus, qui per prophetas loquutus est, sit idem unicus sui interpres*; CO 55, 457 (*Commentarius in Petri apostoli epistolam posteriorem, 1, 20*).

re). Az igaz isteni megvilágosítás sosem szül olyan „privát” értelmezéseket, melyek ellentmondanak a Szentírásban megismert kijelentésnek. Más szavakkal: minden értelmezés a Szentírásban található prófécia szerint történjék.¹³⁷ Úgy tűnik, az önmagát magyarázó Szentírás gondolata Kálvin számára nem mond ellent az *analogia fidei*, de a *testimonium Spiritus Sancti internum* elvének sem; sőt, ezek az elvek – tudatosan alkalmazva – szerves hermeneutikai egységet alkotnak egymással. Ha Kálvin nem is mondja ki a *scriptura sacra sui ipsius interpres* elvét, alkalmazza azt: írásmagyarázói műveit szüntelenül át- és átszövik a más helyről (akár a másik testamentumból) hozott, bizonyító erejűnek tekintett textusok. Megállapíthatjuk tehát, hogy Ágoston és Kálvin egyaránt szorgalmazza a bibliai helyek összevetését, egymással történő magyarázatát.

E) A Szentírás lelki értelme

Fontos kérdés, hogy a két teológus milyen úton jut el a különböző textusokat egybevető magyarázathoz. Ágostonnál csak abban az esetben van szükség allegorikus értelmezésre, amennyiben literális szinten nem kapcsolódik a szöveg a jó erkölchöz, vagy az igaz hithez.¹³⁸ Fabiny Tibor szerint Ágoston ilyenkor allegorikus színezetű tipológiát alkalmazott,¹³⁹ Vanyó László pedig úgy látja, retorikailag és apostoli tekintéllyel indokolta meg az allegória használatát,¹⁴⁰ ám a túlzott (korlátok nélküli és önkényesen gyakorolt) allegorizálástól óvta a Szentírás magyarázóit. Kálvin több helyen is elítéli (illetve félrevezetőnek tartja) az allegorikus magyarázatot,¹⁴¹ bár egyes kutatók szerint a *sensus allegoricus* mérsékelt alkalmazását elfogadhatónak tartotta.¹⁴² Ez a megengedő hang valóban megtalálható Kálvinnál: „Az allegóriák azonban nem mehetnek tovább, mint ameddig a Szentírás szabálya engedi.”¹⁴³ Szándéka szerint mégsem allegóriával, hanem egy Krisztus-központú tipológiai rendszerrel dolgozott (melynek a határait az allegóriával érdemes lenne megvizsgálni).

Kálvin tipológiai módszere a Szentírás globális személetével függ össze, melynek alapjai – kidolgozott formában – szintén megtalálhatók már Ágostonnál. A reformátor szerint az Ószövetség az árnyékok világa, az Újszövetség pedig a

¹³⁷ *Prophetiam scripturae intellige, quae in scripturis sacris continetur*; CO 55, 458 (*Commentarius in Petri apostoli epistolam posteriorem*, I, 20).

¹³⁸ *Doct. Chr.* 3, 10, 14 (PL 34, 71)

¹³⁹ FABINY: *A keresztény hermeneutika története* (112. j.), 174–175.

¹⁴⁰ VANYÓ: *Az egyházatyák Bibliája* (112. j.), 283.

¹⁴¹ CO 50, 236 (*Commentarius in epistolam ad Galatas*, 4,22); CO 24, 349 (*Mosis reliqui libri quatuor in formam harmoniae*); CO 50, 41 (*Commentarius in epistolam Pauli ad Corinthios II*, 3, 6).

¹⁴² PARKER: *Calvin's New Testament Commentaries* (129. j.) 70; THISELTON: *Hermeneutics* (24. j.), 132.; BLACKETER: *Commentaries and Prefaces* (6. j.), 185; TÖRKÉS I.: *A bibliai hermeneutika története*, Kolozsvár 1985, 98.

¹⁴³ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), II, 5, 19 (255).

beteljesedéseké: „az Úr régi testamentuma árnyak és erőtlenszertartási rendelkezések leplével takarva került élénk, [...]. S akkor lett végre újjá és örökkévalóvá, amikor Krisztus vére megszentelte és megszilárdította.”¹⁴⁴ Míg Luthernél a törvény és evangélium kettőssége a hangsúlyos a két szövetség között, addig Kálvinnál az ígélet-beteljesedés mintája.¹⁴⁵ Ugyanígy Ágoston is hangsúlyozza a Szentírás egységét: a „kegyelem az Ószövetség fátyla mögött rejlik.”¹⁴⁶ A keresztyének most azt bírják, amelyet ezek az árnyékok figurális módon megígértek. Kálvin a két szövetség összehasonlításakor és a sákramentumi értelmezésben alkalmazza a legerőteljesebben a tipológiai terminológiát (a jel és jelzett dolog ágostoni megkülönböztetésével¹⁴⁷). Bár a reformátornál már nem válik el olyan élesen egymástól a lelki és történeti értelem, mint Ágostonnál, a sákramentumi gondolkodása miatt (illetve a látható, a földi és az emberi elem háttérbe szorítása miatt) vannak, akik mégis az egyházatya platonikus színezetű teológiáját fedezik fel nála is.¹⁴⁸

F) Krisztus-közponúság

A zsolnárokban Ágoston szerint a „teljes Krisztus” (*totus Christus*) beszél:¹⁴⁹ „Mondja tehát a mi Urunk, mondja velünk együtt Krisztus, az egész Krisztus: *Uram, hallgasd meg az én imádságomat, vedd füledbe könyörgésemet.*”¹⁵⁰ Krisztus itt mint hermeneutikai középpont jelenik meg – tehát már nem csak a szeretet a vezérelv az egyházatya számára, mint a *De Doctrinában*. Krisztus a Szentírás végcélja (*scopus*), illetve kulcsa (*clavis*). Dávid Krisztus személyében beszél, így mintegy előképévé válik Krisztusnak. Emellett fontos, hogy a „teljes Krisztus” elsősorban az egyház testét jelenti Ágoston számára: ha meg szeretnénk érteni, hogy ki panaszoja például a 37. (38.) zsolná szavait („nincs béke a csontjaimban a bűneim miatt”), akkor „a teljes Krisztust kell fölismernünk, azaz a Főt és a Testet. Amikor ugyanis Krisztus beszél, olykor [...] testének nevében beszél, ami az egész

¹⁴⁴ *Uo.*, II, 11, 4 (343–344).

¹⁴⁵ FABINY: *A keresztyén hermeneutika története* (112. j.), 241–245.

¹⁴⁶ *Spir. et litt.* 15, 27; idézi: FABINY: *A keresztyén hermeneutika története* (112. j.), 185–186.

¹⁴⁷ „[...] az úrvacsora szent titkának két összetevője van: a szemünk előtt álló testi jelek (*corporeis signis*), amelyek gyenge felfogásunkhoz igazodva, megjelönlítik (*repraesentant*) a láthatatlan dolgot (*res invisibiles*), illetve a lelki valóság (*spirituali veritate*), amelyet maga a jelkép (*symbolum*) ábrázol ki (*figuratur*) és mutat fel (*exhibetur*)”; CO 2, 1010; KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), IV, 17, 11 (424).

¹⁴⁸ GÁNÓCZY, SCHELD: *Kálvin hermeneutikája* (18. j.), 115; A kálvini úrvacsoratan az ún. *extra Calvinisticumban* sugall újplatonikus megközelítést: Krisztus istenségére nézve (Szentlelke által) mindenütt valóságosan jelen van, de emberségére nézve a mennyben (hiszen a mennybe ment), ezért teste nincs jelen a kenyérben. Kálvin tanítása ugyanakkor a khalkédóni dogma sákramentumi alkalmazásaként is tekinthető; KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), IV, 17, 32 (448–449).

¹⁴⁹ M. CAMERON: *Enarrationes in Psalmos*, Augustine Through the Ages. An Encyclopedia (36. j.), 290–296, itt: 292–293; W. DE GREEF: *Calvin as commentator on the Psalms*, Calvin and the Bible (27. j.), 85–106, 101.

¹⁵⁰ *En. Ps.* 142, 5; Szent ÁGOSTON: *A hét bűnbánati zsolná magyarázata*, ford. Diós I., Budapest 2016, 246.

földkerekségen elterjedt szent Egyház.”¹⁵¹ Hasonló Krisztus-központúságot találunk A Szentháromságról szóló művében is, mely szerint a Szentírás Isten bölcsességét Krisztussal azonosítja.¹⁵² Ugyanezt a tipologikus értelmezést találjuk meg Kálvin zoltárértelmezéseiben (és általában más műveiben¹⁵³) is. Az *Evangéliumi Harmóniában* például (a passiótörténet magyarázatakor) részletesen tárgyalja az összefüggéseket Jézus szenvedése és a messiási zoltárok között (Mt 27,33–56; Mk 15,22–41; Lk 23,33–49). Dávid panaszai „betű szerint és valóságosan beteljesedtek Krisztusban.”¹⁵⁴ Emellett az ekkleziológiai hangsúly (az egyház közösségének szóló tanulság¹⁵⁵) is határozottan megjelenik Kálvin magyarázataiban.

Mindkét teológusnál fontos szerepet tölt be a Szentírás egészét szem előtt tartó páli hitszabály, amely több, mint útmutatás a magyarázatban: rávilágít a Szentírás belüli összefüggésekre, sőt, a Szentírás magyarázóját is összeköti az egyház mindenkor hitével, az igaz tanítással.¹⁵⁶ A helyes magyarázat megtalálásához „az Írás világosabb szöveghelyei és az Egyház tekintélye alapján megállapított hittételből (*regulam fidei*) kell kiindulnunk...”¹⁵⁷ – írja Ágoston. Később ugyanezt a szempontot a „hit előírásának” (*praescriptio fidei*) nevezi.¹⁵⁸ Kálvin a Róm 12,6-ra hivatkozva állapítja meg, hogy a hit szabálya kulcs a Szentírás értelmezéséhez:

„Amikor Pál a hit szabályával (*fidei analogiam*) egyezőnek nevezte az összes próféciát, igen biztos zsinórmértéket állított fel, amellyel a Szentírás értelmezését mérlegelni lehet. Amennyiben tehát dolgainkra nézve a hitnek ezt a szabályát (*fidei regulam*) alkalmazzuk, nyert ügyünk van.”¹⁵⁹

Végül – az alapelvektől kissé eltávolodva – érdemes röviden megemlíteni a két teológus hermeneutikájának formai, exegetikai hasonlóságait is, hiszen ezek is az alapelvekből nyerik motivációjukat: Ágoston¹⁶⁰ és Kálvin¹⁶¹ is fontosnak tartja a Szentírás kívüli forrásokat, a világi tudományokat. A szöveg tudományos vizs-

¹⁵¹ *En. Ps.* 37, 6; Szent ÁGOSTON: *Zsoltármagyarázatok*, II., ford. Diós I., Budapest 2017, 95.

¹⁵² „[...] a Szentírás Krisztust Isten erejének és Isten bölcsességének nevezi”; Aug. *Trin.* 7, 1, 5; AUGUSTINUS: *A Szentháromságról* (77. j.), 215.

¹⁵³ „[...] az atyák Krisztust a szövetség zálogául kapták [...]”; KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), II, 10, 23 (339).

¹⁵⁴ *Literaliter [...] et re ipsa in Christo fuisse exhibitum*; CO 45, 766 (*Commentarius in Harmoniam Evangelicam*, *Matth.* 27, 35)

¹⁵⁵ HOLDER: *Calvin as commentator on the Pauline epistles* (27. j.), 255.

¹⁵⁶ THISELTON, *Hermeneutics* (20. j.), 115; GÁNÓCZY, SCHELD: *Kálvin hermeneutikája* (18. j.), 9.

¹⁵⁷ *Doct. Chr.* 3, 2, 2; ÁGOSTON: *A keresztény tanításról* (64. j.) 154.

¹⁵⁸ *Doct. Chr.* 3, 2, 5 (PL 34, 67); ÁGOSTON: *A keresztény tanításról* (64. j.), 156.

¹⁵⁹ Látható, hogy Kálvin a két kifejezést (*analogia fidei* és *regula fidei*) egymás szinonimájaként használja; CO 2, 12–13 (*Prefatio ad regem Galliae*); KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 17.

¹⁶⁰ *Doct. Chr.* 2, 27, 41–2, 42, 63; ÁGOSTON: *A keresztény tanításról* (64. j.), 127–152.

¹⁶¹ KÁLVIN: *Institutio* (8. j.), 43 (*Inst.* I, 5, 2); 202–205 (*Inst.* II, 2, 13–16); KÁLVIN: *Az első Korinthusi levél magyarázata* (71. j.), 48 (1Kor 1,20); GÁNÓCZY, SCHELD: *Kálvin hermeneutikája* (18. j.), 71–83.

gálatában mindketten számolnak a kontextussal,¹⁶² az eredeti nyelv sajátosságai-
val és gazdagságával, a fordításokkal.¹⁶³ Végül pedig érdemes megemlíteni, hogy
mindketten számba veszik a retorikai szempontokat a magyarázatban, hangsú-
lyozzák a magyarázat rövidségének és érthetőségének fontosságát.¹⁶⁴

Befejezés

Sokszí-
nű és összetett kép tárul a kálvini hermeneutika hátterének és motiváció-
inak kutatására vállalkozók szeme elé. A fentiek ismeretében megállapíthatjuk,
hogy Ágoston kétségkívül megtalálható ezen a képen. Nélkülözhetetlen szerepet
játszott Kálvin hermeneutikai szemléletének formálódásában, hiszen annak szá-
mos eleme explicit módon már a latin egyházatyánál is megtalálható. Ha nem is
tudtuk kimerítően összevetni a két teológus írásértelmezési alapelveit, egy fon-
tos aspektus szem előtt tartásával érdemes továbbgondolnunk a témát: Ágoston
és Kálvin is célként tűzte ki maga elé, hogy a Szentíráshoz írt magyarázatának
Isten dicsőségét és az egyház épülését kell szolgálnia (*aedificatio*).¹⁶⁵ A tanítás
egyiküknél sem marad elmélet: a szó a könyv lapjaitól és a magyarázó szavaitól
eljut a megvalósulásig, a tettekig, a gyümölcsökig. Minden bizonnyal könnyebben
megérthetjük Ágoston és Kálvin hermeneutikájának dinamikáját, ha ezen alapelv
tükrében vizsgáljuk a két teológus írásértelmezését. Emellett az építés és hasznos-
ság elve a reformáció 500. évében az igehirdetők számára is felekezeten átívelő
iránymutatásul szolgálhat.

Augustine's impact on Calvin's hermeneutics

A reader of John Calvin's systematic and exegetical writings can easily notice the
manner in which Calvin keenly refers to the works of Augustine. It can be stated
that the Church Father is a main inspiration and source behind Calvin's theology.
However, it seems that the impact of Augustine is less clear in Calvin's hermeneu-
tical methods and exegetical principles. Alexandre Ganoczy observes that in the
aspect of hermeneutics, the reformer's thinking reflects Chrysostom's view. Calvin
praises the exegetical methods of the Eastern Church Father, primarily his prefer-
ence of literal interpretation and avoidance of philosophical speculations. On the
contrary, in many cases he criticizes Augustine's methods, especially his allegorical

¹⁶² *Doc. Chr.* 3, 2, 5; ÁGOSTON: A keresztény tanításról (64. j.), 156; HOLDER: *Calvin as commentator on the Pauline epistles* (27. j.), 251¹¹².

¹⁶³ *Doc. Chr.* 2, 13, 19; ÁGOSTON: *A keresztény tanításról* (64. j.), 100; GÁNÓCZY, SCHELD: *Kálvin hermeneutikája* (18. j.), 78.

¹⁶⁴ *Doc. Chr.* 4, 9, 23–4, 12, 28; ÁGOSTON: *A keresztény tanításról* (64. j.), 236–243; KÁLVIN: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata* (10. j.), 16; Kálvin szerint nem szabad „méltó előkészület nélkül” tanulmányozni a Szentírást; KÁLVIN: *A rómaiakhoz írt levél magyarázata* (10. j.), 19.

¹⁶⁵ STEINMETZ: *John Calvin as an interpreter of the Bible* (27. j.), 284.

interpretation: “He often characterizes the Augustinian additions to the texts of the Bible and to the mystical phrases as too wiseacre, subtle, distilled, far-fetched, foolish, false, uncertain, dry, unwise or childish” (translation by the author).

According to the observations that are going to be expounded in the essay, the evaluation of the Church Fathers described above can be accepted only with minor modifications. As R. Ward Holder, Alister E. McGrath, and other theologians argue, Augustine had a great impact on Calvin’s hermeneutics. To confirm this statement, it is worth examining the works that reflect Augustine’s interpretative methods like *De doctrina christiana* and others. Despite the fact that there are obvious differences between the two theologians in the practical aspects of their hermeneutics (like the allegorical interpretation) or their approach that is built on different epistemological foundations (in the issue of *illumination*), we can recognize the similarities as well: for example, the application of the *scriptura sacra sui ipsius interpres* principle, the emphasis of spiritual and theological reading (that connects the texts of the Bible with the Christian doctrine), the typological interpretation, or the terminology that is used in the explanation of the sacraments. In conclusion, it can be noted that neither Augustine’s nor Calvin’s hermeneutics can be independent from their theological approach. This way, the common aspects of the Church Father and the reformer can be recognized not only in their theology but also in their hermeneutics.

**A NAGY SZENT BASZILEIOSZNAK TULAJDONÍTOTT
38. LEVÉL KORA ÚJKORI RECEPCIÓJA
(NÜSSZAI SZENT GERGELY: AD PETRUM [FRATREM]
DE DIFFERENTIA ESSENTIAE ET HYPOSTASEOS)**

A Nagy Szent Baszileiosznak tulajdonított 38. levelet a keresztény évszázadok kéziratosságyományozása főképpen az ő 37., majd a bencések kiadásának számozása óta 38. leveleként¹ tartotta számon, de már a kezdetek óta megtaláljuk testvére, Nüsszai Szent Gergely neve alatt is (az előbbi esetben Gergely a címzett, az utóbbiban testvérük, Péter, Szebaszté püspöke),² ami a hagyományozás kezdettől fogva meglévő bonyolultságát mutatja. Mindez pedig összefügg a szerzőség sokat vitatott kérdésével, ami az egyébként dogmatikus tartalmú irat keletkezése óta – mint látni fogjuk, szinte a legutóbbi évekig – bizonytalannak tekinthető, és ez a recepcióját is különösen izgalmassá és összetetté teszi.

Írásomban a 38. levél 16. századi hatástörténetének néhány kérdését vetem fel. Annak pedig, hogy választásom erre a vitatott szerzőségű iratra esett, több oka is van: 1.) a maga korában, a 4. század utolsó harmadában fontos szerepet játszott a szentháromságtani kérdések (terminológiai) tisztázásában, így mint jelentős teológiai irat, a kora újkorban is fontos lehetett; 2.) majd a könyvnyomtatás megindulása és elterjedése után az első munkák között volt, melyek a kapadokiai atyák írásai közül nyomtatott formában megjelentek, jelesül 1512-ben, Strasbourgban, akkor még Baszileiosz neve alatt; a kiadói gyakorlatban azonban

¹ A levél a 38. számot Baszileiosz leveleinek bencés kiadásában kapta: *Basiliæ Caesareæ Cappadociae Archiepiscopi Opera Omnia, vol. III*, eds. J. Garnier, P. Maran, F. Faverolles, Paris, 1721–1730. Vö. *Saint Basil the Great: The Letters*, London 2015. Baszileiosz munkáinak 36 (más adatok szerint 34) kéziratában található meg, ahol ezt a címet viseli: *Sancti Patris Basiliæ Magni de differentia usiæ et hypostasis liber, ad Gregorium fratrem Nyssæ episcopum*. Ugyanez Anna Silvas kiadásában 35. levélként jelenik meg: A. M. SILVAS (ed.): *Gregory of Nyssa: The Letters. Introduction, Translation and Commentary* (Supplements to Vigiliæ Christianæ 83), Leiden – Boston 2007, 247–259. Lásd még L. TURCESCU: *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford 2005, 47. Legutóbb A. RADDE-GALWITZ: *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works. A Literary Study* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2018, 115–116.

² Gergely munkáinak mintegy 10 kéziratában található meg, melyeket két szövegcsaládba osztottak. Címe az „A” szövegcsoporthoz: *Ad Petrum fratrem de differentia divinæ essentia et hypostaseos*; a „B” szövegcsoporthoz: *Ad Petrum [fratrem] de differentia essentia et hypostaseos*. SILVAS: *Gregory of Nyssa: The Letters* (1. j.), 247–249; TURCESCU: *Gregory of Nyssa* (1. j.), 47; RADDE-GALWITZ: *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works* (1. j.), 115–116. A továbbiakban: *Diffess hyp*.

a század közepe táján majd változást láthatunk; 3.) a szerzőség kérdése lényegében máig vitatott volt, vagyis az irattal kapcsolatos kérdések egyfajta tudományos rejtvényként is felfoghatóak.

Figyelmem mindhárom kérdéskörre kiterjed, de elsősorban mégis arra igyekszem valamilyen, nem annyira határozott, mint inkább hipotetikus választ, továbbbi kutatási javaslatot adni, hogy milyen változás és miért következhetett be a 16. század közepe táján a szöveg kiadásában. Mi lehetett az oka annak, hogy a saját kora szentháromságtani kérdéseiben nagy szerepet játszó mű több évszázados (kéziratoss, majd nyomtatott) múlt után a 16. század közepén elkezdett „ismét” Gergely neve alatt megjelenni? A 16. századi kiadások ugyanis, 1512-től 1562-ig a 38. levelet mindvégig Baszileiosz neve alatt hozták, *Sancti Patris Basilii Magni de differentia usiae et hypostasis liber, ad Gregorium fratrem Nyssae epsicopum* címmel,³ többnyire négy másik művel együtt,⁴ ami egyébként komoly módszertani dilemmákat is felvet a tekintetben, hogy kinek a hatásáról beszélhetünk: Gergelyéről vagy Baszileioszéről. Egy 1562-es bázeli latin nyelvű kiadás⁵ viszont már Gergely munkái között hozza, és ez a kiadás előzménye lesz a Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtárában is fellelhető 1638-as párizsi, görög-latin nyelvű bilingvis „Gergely-összes” kiadásnak is.⁶ (Ez utóbbiban a 38. levél mellett már a másik négy említett munka is Nüsszai Gergely neve alatt jelenik meg.) Az 1638-as párizsi kiadás pedig köztudottan a *Patrologia Graeca* (PG) előzményeként tekinthető, és ez utóbbi szövegei mind a mai napig megjelennek a kutatói hivatkozásokban.

A 38. levél a modern kutatások horizontja felől

A 38. levél szerzősége – ahogy fentebb már említettem – lényegében máig vitatott,

³ Vö. 1. j.

⁴ *Homilia X De hominis constructione I (Creat I), Homilia XI De hominis constructione II (Creat II), De paradiso sermo (Parad), Eusthatio medico Basilius (Eusth = Ep LXXX)*. Ha végigtekintünk a 16. század első felében megjelent műveken, láthatjuk, hogy éppen ezek tartoznak a leggyakrabban kiadott munkák közé, és többször előfordul, hogy az öt írást egy kolligátumban jelentetik meg, pl. 1540-ben Bázélben, két nyomdában is, (Frobeniana, Hervagiana), bár nem ugyanazzal a sorrenddel; vagy 1547-ben Párizsban. Abban az esetben, ha két kötetben jelennek meg, a *Creat I, Creat II, Parad* műveket helyezik egymás mellé, pl. Bázél 1551. A 16. századi kiadásokra vonatkozóan teljes mértékben a Gergely-bibliográfiára támaszkodom: M. ALTENBURGER, F. MANN (ed.): *Bibliographie zu Gregor von Nyssa: Editionen – Übersetzungen – Literatur*, Leiden 1988. Jelen írásomban nem tekintem feladatommak, hogy a 16. századi kiadások egyre növekvő számú digitalizált, online kiadásait is feltérképezzem, melyek között az 1562-es bázeli kiadás szövege is elérhető.

⁵ *Divi Gregorii, episcopi Nysseni, fratris Basilii Magni, opera quae adipisci licuit omnia, pleraque antehac nunquam visa, de Graeco in Latinum a diversis, sed potissimum a D. Laurentio Sifano I.v.n. clariss. translata: quorum catalogum post praefationem invenies. Additus est index rerum memorabilium et locorum scripturae uberrimus*. Basileae excudebat Nic. Episcopus F. sibi et haeredib. Ar. Birckmanni. Anno MDLXII.

⁶ *Tu en hagioisz patrosz hémon Grégoriu episzkopu Nüsszész Ta Heuriszkomena / Sancti patris nostri Gregorii Episcopi Nysseni opera. Tomus I, II, III (primus, secundus, tertius)*, Parisiis, sumptibus Aegidii Morelli, via Iacobaea ad insigne Fontis. 1638.

bár jelenleg a kutatók többsége a gergelyi szerzőség mellett foglal állást.⁷ A modern kori gondolatot, hogy Nüsszai Gergely nem címzettje, hanem szerzője volt a levélnek, Anders Cavallin fogalmazta meg 1944-ben megjelent tézisében,⁸ amelynek érvei nem a levél teológiai tartalmának a tanulmányozásán alapultak (amelyben Gergely és Baszileiosz alapvetően egyetértettek), hanem a fogalmazás- és beszédmód, a kifejezés egyéni módjában; ez az, ami Gergely szerzőségét mutatja.⁹

A szerzőségről folyó ezt követő tudományos diskurzusban három fő állomást szokás említeni:¹⁰ elsőként Reinhard Hübner 1972-ben megjelent tanulmányát,¹¹ amelyben a szerző a levél filozófiai tartalmát vizsgálta meg, és Gergelynek tulajdonította a munkát. Habár a következtetéseit többen is vitatták,¹² csak Volker Henning Drecoll volt az, aki 1996-ban visszahelyezte a levelet Baszileiosz neve alá.¹³ Monográfiája vonatkozó fejezete módszertanilag szélesebb stratégiát követett, mint amit a megelőző elemzések kínáltak: figyelembe vette a kéziratok hagyományt és az elterjedt bizonyítékokat, a lexikográfiát, a stilisztikai aspektusokat, dogmatikai okokat, érveket, a történelmi kontextusban való elhelyezkedést. Johannes Zachhuber azonban ismét megvédte Gergely szerzőségét, a levél lexikográfiai elemzésére alapozva.¹⁴

⁷ A vélemények számbavételét lásd TURCESCU: *Gregory of Nyssa* (1. j.), 47–48; G. MASPERO, M. D. ESPOSITI, D. BENEDETTO: *Who wrote Basil's Epistula 38? A Possible Answer through Quantitative Analysis*, *Gregory of Nyssa Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Leuven, 14–17 September 2010), Ed J. Leemans, M. Cassin, Leiden – Boston 2014, 579–594; legújabban RADDE-GALWITZ: *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works* (1. j.), 115–116. A szerzőség (és az irattal kapcsolatos egyéb kérdések) eldöntéséhez nem állnak rendelkezésünkre külső források, és maga a szöveg sem utal olyan körülményre, amely segítségünkre lehetne: RADDE-GALWITZ: *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works* (1. j.), 116. Vö. még *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 106), Ed. V. H. Drecoll, M. Berghaus, Leiden – Boston 2011, ix–xxii.

⁸ A. CAVALLIN: *Studien zu den Briefen des Hl. Basilus*, Lund 1944. Idézi: MASPERO, ESPOSITI, BENEDETTO: *Who wrote* (7. j.), 579.

⁹ Később Stig Rudberg, Heinrich Dörrie és Johannes Quasten is elfogadták Cavallin érveit, Paul J. Fedwick pedig megerősítette azokat, melyek aztán Anna Silvas megjegyzéseire is hatottak. P. J. FEDWICK: *A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea*, *Orientalia Christiana Periodica*, 44 (1978) 31–51.

¹⁰ Vö. MASPERO, ESPOSITI, BENEDETTO: *Who wrote* (7. j.), 579.

¹¹ R. M. HÜBNER: *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilus. Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadozischen Brüdern*, *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, (eds.) J. Fontaine, C. Kannengiesser, Paris 1972, 463–490.

¹² A vonatkozó szakirodalmat lásd MASPERO, ESPOSITI, BENEDETTO: *Who wrote* (7. j.), 579. n. 4.

¹³ V. H. DRECOLL: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilus von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 66), Göttingen 1996. Drecoll monográfiáján kívül ezekből az évekből Jurgen Hammerstaedt és Wolf-Dieter Hauschild kritikái megjegyzéseire szoktak még hivatkozni.

¹⁴ J. ZACHHUBER: *Nochmals. Der „38. Brief“ des Basilus von Cäsarea als Werk des Gregor von Nyssa*, *ZAC* 7 (2003) 73–90. A 11., 13. és 14. jegyzetben említett munkákat idézi: MASPERO, ESPOSITI,

A tudományos vita elevenségét mutatta, hogy a Drecoll által szervezett 11. nemzetközi Nüsszai Gergely kollokvium (Tübingen, 2008. szeptember 17–20.), amelynek fő témáját a kisebb dogmatikai művek adták, közelebbről az egyház-
 atya szentháromságtani teológiája,¹⁵ külön vitafórumot szentelt a levél szerzőségi kérdéseinek, olyan nemzetközi szaktekintélyek részvételével, mint Thomas Böhm (Freiburg), Volker Henning Drecoll (Tübingen) és Johannes Zachhuber (Oxford), és az említett kutatók ekkor inkább arra hajlottak, hogy a Baszileiosz levélkorpuszában hagyományozódott munka Nüsszai Gergelynek tulajdonítható.¹⁶

A kérdésre a 2010-es leuveni konferencián is visszatértek (Leuven, 2010. szeptember 14–17.),¹⁷ és a mérleg mintha visszabillent volna Baszileiosz oldalára, elsősorban a szöveg-hagyományozásra mint fontos érvre támaszkodva. Ugyanakkor éppen ezen konferencia kiadott anyagában találjuk Giulio Maspero és kollégái írását,¹⁸ amely a korábbi filológiai, teológiai és filozófiai szempontokon túl matematikai-statisztikai módszerek alkalmazásával és ezek eredményeivel bizonyítja a gergelyi szerzőséget,¹⁹ ugyanakkor intenek az óvatosságra, és felhívják a figyelmet arra, hogy csak a különböző módszerek együttes alkalmazása vezethet eredményre.²⁰

A levélformában írt értekezést magyar fordítója, Vanyó László a kiadási hagyománynak megfelelően Baszileiosz munkái között közölte, *38. levél Gergelynek, testvérének a lényeg és az egyedi valóság megkülönböztetéséről* címmel,²¹ ugyanakkor a szövegekhez írt bevezetésében már reflektál a szerzőség problémájára is: „A 38-as számú levél szerzősége igen kérdéses ugyan, de mégis Baszileiosz levelei között hozzuk, mert a szövegkiadásokban is így található.”²²

A kérdés tudományos diskurzusában a kutatók közös törekvése az, hogy az érvek és ellenérvek felsorakoztatásakor mind Baszileiosz, mind Nüsszai Gergely esetében egyéb, a szentháromságtani vitákban fontos szerepet játszó műveket is

BENEDETTO: *Who wrote* (7. j.), 579–594. Lásd még RADDE-GALWITZ: *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works* (1. j.), 116.

¹⁵ A konferencia anyagát lásd *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises* (7. j.).

¹⁶ A konferencia kötetében külön tanulmány nem foglalkozik a kérdéssel, a szerkesztők a bevezetőben tértek ki a vitára: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises* (7. j.), ix–xxii, xiv–xxi.

¹⁷ A konferencia anyagát lásd: *Gregory of Nyssa Contra Eunomium III* (7. j.).

¹⁸ MASPERO, ESPOSITI, BENEDETTO: *Who wrote* (7. j.).

¹⁹ „With less than 5 % probability of error.” MASPERO, ESPOSITI, BENEDETTO: *Who wrote* (7. j.), 591. Idézi még RADDE-GALWITZ: *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works* (1. j.), 116.

²⁰ MASPERO, ESPOSITI, BENEDETTO: *Who wrote* (7. j.), 580. Ebben az esetben a matematikai-statisztikai módszerek alkalmazását az a szerencsés körülmény tette lehetővé, hogy mind Baszileiosz, mind annak halála után Gergely nagy terjedelmű írásokat szentelt közös ellenfelük, Eunomiosz nézeteinek, ezek esetében pedig a szerzőség egyértelmű. Az ugyanazzal a (dogmatikai és szentháromságtani) témákkal ugyanolyan módon foglalkozó munkák a *38. levél* vizsgálatakor támpontot adhatnak a személyes stílus különbségének a megállapításához, ezen keresztül pedig a levél értelmezéséhez és a szerzőség tisztázásához.

²¹ *A kappadókiai atyák* (Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhosz) (Ókeresztény írók 6), Budapest 1983, 242–251. A továbbiakban ÓÍ 6, oldalszám.

²² *A kappadókiai atyák* (21. j.), 46.

bevonjanak az érvelésbe:²³ Baszileiosz esetében az *Eunomiosz ellen* írott könyveket, a 236. (főleg 236, 6), 225. és 214. leveleket, valamint az újabban szintén Gergelynek tulajdonított és *Euszthatioszhoz* írott (33.) levelet (*Ad Euszthatium*); míg Gergely esetében az *Eunomiosz ellen* írott könyvek mellett *Az általános fogalmakról a görögökhöz* (*Ad Graecos: Ex Communibus Notibus*) és az *Ablabioszhoz, arról, hogy nincs három Isten* (*Ad Ablabium: Quod non sint tres dei/ Tres dici deos non oportere*) című munkákat.²⁴ Ezekben a teológiai gondolat és a terminológia hasonlóságain és különbségein túl még fontosabbnak látják a beszédmódban, nyelvhasználatban, szóhasználatban, stílusban való egyezéseket vagy eltéréseket.²⁵

A kérdés tehát mára már eldőlni látszik, de – úgy gondolom – a szerzőség problematikus voltának a kora újkori kiadások szempontjából nem is igazán lehetett jelentősége, sokkal inkább a benne foglalt teológiai gondolatoknak, ez utóbbi esetében pedig Baszileiosz – mint Gergelynél nagyobb autoritás – szerzősége még hasznos is volt. Amennyire meg tudjuk ítélni, a befogadás- és hatástörténet kérdései nem abból a szempontból merülnek fel, ki a valódi szerző, hanem sokkal inkább érdekesnek látszik az, hogy a nyugati kereszténység a nagy keleti egyházatyák (Alexandriai Szent Athanasziosz, Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Aranyszájú Szent János) műveiből mit ismerhetett és mit tarthatott fontosnak a kora újkorban, a könyvnyomtatás és a reformáció kezdetén. Ezen közben nem feledkezhetünk meg arról, hogy a keletiek, köztük a kappadokiaiak kánonja nem ugyanazt jelentette a 16. században, mint amit ma jelent.²⁶ Közelebbről: milyen lehetett Nüsszai Gergely munkásságának a hatása a nyugati, latin nyelvű kereszténységben az újkor hajnalán?²⁷ Módosíthatja-e mindez azt, amit a 20. század patrisztikus megújulásáról gondolunk, amelyen

²³ Vö. 20. j.

²⁴ Bevonhatónak gondolják még a *De oratione dominica* egy szakaszát (*Or. dom.* 3 [GNO VII/2, 42, 14–43, 15] és a *Refutatio confessionis Eunomii* hosszabb részletét (*Ref. Eun.* 5–13 [GNO II, 314, 12–318, 2] is. Lásd RADDE-GALWITZ: *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works* (1. j.), 113.

²⁵ Egyik fontos érv lehet Nüsszai Gergely szerzősége mellett, hogy a levél elején található *μυστικῶν δογματικῶν* kifejezés a TLG adatbázis szerint a levélen kívül kizárólag Gergelynél fordul elő (*Ad Abl* GNO III, I, 38, 14; *CE* GNO II, 1, 198; *Cant Cant* GNO VI, 339, 21). Köszönöm Bugár M. István szíves közlését.

²⁶ H. A. HALL: *Philip Melancthon and the Cappadocians. Reception of Cappadocian Texts in the Sixteenth Century* (Academic Studies 16), Göttingen 2014, 236–238. Adott esetben pedig éppen a művek (jelen esetben Gergely kiadásainak hiánya) nyújthat fontos adalékot, ahogy ezt Papp György munkájában is láthatjuk: PAPP Gy.: *Kálvin és Khrüszosztomosz „párbeszéde” a szabad akaratról az Institutióban. Egy „örökzöld hitvita” teológiai öröksége, tartalma és helye a 21. századi református teológiáművelésben*, Sárospatak 2017.

²⁷ Werner Jaeger véleménye szerint Nüsszai Gergely kiterjedt munkássága a jelentős korpusz ellenére is a 20. századig lényegében ismeretlen volt a nyugati keresztény gondolkodásban. A kappadokiai atya műveinek kritikai kiadását (*Gregorii Nysseni Opera*) is elindító Jaeger „megrázó” felismerése ellenére is sokan vélik úgy, hogy Gergely művei sem voltak teljesen ismeretlenek, de a másik két kappadokiai mellett valóban eltörpült a jelentőségük, többek között a fentebb említett művek Baszileiosznak tulajdonítása miatt is. Vö. HALL: *Philip Melancthon and the Cappadocians* (25. j.), 320–321. Továbbá vö. 41. j.

elsősorban a görög atyáknak, Órigenésznek és a három kappadokiainak a teológiai köztudatba való visszaemelését szoktuk érteni?

A 38. levél mint dogmatikai értekezés

De milyen iratról is van szó? A 38. levél néven ismert, levél formában írt kisebb dogmatikai értekezés²⁸ valamikor 379–381 táján keletkezett,²⁹ címzettje pedig (elfogadva a gergelyi szerzőséget) Péter, Nüsszai Gergely testvére, Szebaszté püspöke. A levél – ahogy címváltozatai is mutatják – a 4. század utolsó harmadának szentháromságtani kérdéseiben játszott fontos szerepet, abban a vitában, amely Gergelyék és az új-nikaiai teológiát támadók között állt fenn az *uszia* és a *hüposztaszisz* azonosságának vagy különbségének kérdésében, amely görög szavakat a kappadokiainak a lényeg és a személy/egyedi valóság megnevezésére használták. Az irat fontos szerepet játszott az isteni személyek egylényegűsége melletti érvelésben, és annak megfogalmazásában, hogy a három isteni személy elkülönítése nem jelenti három isten feltételezését. A levélnek (és a nüsszai püspök vonatkozó írásainak) az *uszia* és a *hüposztaszisz* használatában megmutatkozó terminológiai következetessége szintén jelentős volt a kérdések tisztázásában: világossá tette ugyanis a korábban gyakran szinonimaként használt két szó különbségét;³⁰ így a levél az *uszia* és a *hüposztaszisz* terminusok kappadokiái értelmezésének a *locus classicus*ává is vált.

Az értekezés a prologusban (*Diff ess hyp 1*)³¹ megfogalmazza a problémát: „A misztikus tanokról beszélve sokan (*polloi*) nem különböztetik meg az egyetemes jellegű lényeg (*to koinon tész usziasz*) és a személyes valóságok jelentését (*apo tu tón hüposztaszión logu*)” (ÓÍ 6, 242), vagyis azt gondolják, hogy nincs

²⁸ PG 32, 325–340; SAINT BASIL: *Lettres* I, ed., trans. Y. COURTONNE, Paris 1957, 81–92. Szövegét a gergelyi szerzőség erősödő hangsúlyozása ellenére sem találjuk meg a *Gregorii Nysseni Opera* (GNO) kritikai kiadásának vonatkozó kötetiben (III/1 és III/2: *Opera Dogmatica Minora*; VIII/2: *Epistulae*).

²⁹ A kutatók többsége nem sokkal a Baszileiosz halála (379. január 1.) utáni időre teszi az irat keletkezését, Jean Daniélou 381-re, Gerhard May 379-re, esetleg 380-ra datálja: J. DANIELOU: *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nyssse*, *Studia Patristica* 7 (1966) 163 n. 2; G. MAY: *Die Chronologie des lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssse*: Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969), ed. M. Harl, Leiden 1971, 57; TURCESCU: *Gregory of Nyssa* (1. j.), 47–48.

³⁰ A terminológiai zavar legfőbb oka nem a latin fordítás volt, amely a *hüposztasziszt* is gyakran *substantia* értelemben adta vissza, amely egyébként a latin terminológiában az *usziának* felelt meg, hanem az, hogy a Nikaiai Hitvallás *de facto* szinonimaként használta a két görög terminust, és ezt Szent Athanasziosz is csak élete vége felé volt kész feladni a kappadokiakkal egyezésre jutva. Köszönöm Bugár M. István pontosítását.

³¹ RADDE-GALWITZ: *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works* (1. j.), 116. az irat következő részeit különíti el: 1: prologus; 2–3: a nevek felosztása; 4: isteni tevékenységek (tulajdonságok) és emberi fogalmak; 5: szívárvány-hasonlat; 6–8: a Zsid 1,3 értelmezése. Turcescu Gergely értekezése kiindulópontjának (2, 1–11) bátyja, Baszileiosz 236. levelének egy szakaszát (236, 6) tekinti, ugyanakkor nem tartja kizártnak, hogy mindkettőre közös filozófiai források (Arisztotelész, sztoikusok) hatottak. TURCESCU: *Gregory of Nyssa* (1. j.), 48–51.

különbség az *uszia* és a *hüposztaszisz* között. A problémafelvetés az egész 4. századon végighúzódó szentháromságtani („teológiai”) kérdésekhez kapcsolódik: az Atya, a Fiú és a Szentlélek egylényegűségének vagy nem egylényegűségének kérdéséhez, valamint a három isteni személy egymáshoz való viszonyához; Gergely azonban nem nevezi meg, hogy kikre is utal a műve kezdetén olvasható „sokan” (*polloi*) kifejezés.

Annak ellenére, hogy a nüsszai püspök a bevezetőben utal általánosságban az övétől eltérő véleményekre, a 38. levél mégis inkább didaktikus, mint polemikus hangot üt meg; alapvető célja az, hogy „rövid emlékeztető írást” (*logosz*) adjon. Sokan gondolják úgy, hogy ez Gergely első kísérlete volt arra, hogy szisztematikus tanítását adja a szentháromságtani teológiának, rokon vonásokat mutatva az *Ad Graecos* és az *Ad Ablabium* című munkáival. Ezzel együtt fontos szándéka volt az is, hogy teológiai és doktrinális szempontból felfegyverezze, megerősítse testvérét, Pétert, mint szebasztéi püspököt, a város euszthatoszi örökségével szemben.³²

A prologust követően különbséget tesz az általános (*koinon*) és a sajátos és egyedi (*idion*) fogalmi között, melyeket az Arisztotelésztől és a sztoikusoktól átvett analógiaként használ az *uszia* és a *hüposztaszisz* fogalmi különbségének megvilágítására (*Diff ess hyp* 2, 1–5),³³ amely megkülönböztetést már Baszileiosz megtett, ami az úgynevezett új-nikaiai teológia alapja lett. Gergely az „egyetemes jellegű lényeg” fogalmának a megvilágítására „az ember” fogalmát használja, amely az egyetemes emberi természetet jelöli az egyes emberekkel, azaz „a személy”-ekkel (a szöveg példái szerint Péter, András, János és Jakab) ellentétben, akikben az egyetemes emberi természet egységesen van jelen. Ugyanakkor a személy sajátos fogalom, mert sajátos az, ami az egyiket a másiktól megkülönbözteti (ÓÍ 6, 242–243). Gergely kedvelt példáját, az ószövetségi Jób történetét hozza fel az elmondottak megvilágítására: az Írás először általánosságban nevezi meg Jóbot, amikor embernek mondja, majd élete sajátosságainak a hozzáadásával leszűkíti az általános fogalmat az egyedire, azaz magának Jóbnak a személyére (ÓÍ 6, 243). A tanítások (megkülönböztetések) pedig átvihetőek az isteni tanításba, az Atya, Fiú és Szentlélek hármasságába (ÓÍ 6, 244).

³² A levéllel kapcsolatos bizonytalanságok akkor sem szűnnek meg teljesen, ha elfogadjuk a gergelyi szerzőséget és a péteri címzést. Ugyanis nem dönthető el teljes bizonyossággal, hogy a címzett, Péter az írás feltételezett keletkezésekor Szebaszté püspöke volt-e már, vagy még Annesziben, a családi birtokukon élt és működött mint monasztikus előljáró. Vö. SILVAS: *Gregory of Nyssa: The Letters* (1. j.), 248.

³³ Az értekezés tartalmának rövid összefoglalásához – az áttekinthetetlenül nagy szakirodalomból – lásd RADDE-GALWITZ: *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works* (1. j.), 115–121; V. H. DRECOLL: *Diff ess Hyp: Epistula 38 or Ad Petrum fratrem*, The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa (Supplements to Vigiliae Christianae 99), ed. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden – Boston 2010, 233–236; TURCESCU: *Gregory of Nyssa* (1. j.), 47–60; VANYÓ L.: *Az ókeresztény egyház és irodalma* (Ókeresztény írók 1), Budapest 1980, 634–637.

Az értekezés további részében Gergely a *hüposztaszisz*ról ad definíciókat, úgy, hogy közben az isteni természet egységét hangsúlyozza a három személyben. Számára a fogalom az „egyedit” jelenti (szembehelyezve a sajátossal is), és mind az emberi, mind az isteni esetében mint „személy” is értelmezhető. Az Atya, Fiú és a Szentlélek három személy, mindegyiknek önálló léte van, ugyanakkor nem három természet (*phüszisz*), nem három lényeg (*uszia*). Az isteni személyekről szóló eszmefuttatását (*Diff ess hyp* 3, 34–4, 93) a nüsszai püspök azzal kezdi, hogy a három isteni személyben közös természet a teremtetlenség, felfoghatatlanság, végtelenség, határtalanság, térbeli lehatárolatlanság, életadás. Ezek egyike sincs meg jobban vagy kevésbé az egyik isteni személyben, mint a másikban vagy a harmadikban, vagyis nincsenek fokozatok ugyanazon a szubsztancián belül (vö. *Diff ess hyp* 2, 6–7). „Gergely szerint az isteni személyek nem a lényeg szempontjából különböztethetők meg, hanem egymáshoz való viszonyuk alapján.”³⁴

Az isteni lényeg, természet közös, viszont a három isteni személy egyedi karakterekkel is rendelkezik, amit Gergely a szivárvány közkeletű hasonlatával igyekszik megvilágítani, bár a szivárvány egyes színei távolról tekintve jól megkülönböztethetőek, mégsem választhatóak el egymástól, észrevétlenül kapcsolódnak össze.

Az értekezés utolsó szakaszában (*Diff ess hyp* 6–8) Gergely visszatér az *uszia* és a *hüposztaszisz* különbségére, melyet itt a Zsidókhöz írt levél 1,3-hoz kapcsolva tárgyal, amely vers a Fiút Isten „lényegének képmása”-ként (*kharaktér tész hüposztaszisz autu*) említi.³⁵ A szöveghelyet Gergely nem úgy tekinti, mint ami az Atya és a Fiú egyedi hüposztasziszát erősítené meg, hanem mint szoros kapcsolatuk bizonyítékát.³⁶

Turcescu az alábbiakban összegezi a rövid értekezés felvetéseit: Gergely rámutat néhány tényezőre, amelyek lényegesek az isteni személyek fogalmának a megértéséhez: 1. az isteni személyek viszonya az isteni lényeghez hasonló az egyéni és az egyetemes közötti viszonyhoz; 2. az isteni személy úgy értelmezhető mint tulajdonságok egyedi összessége; 3. az isteni személyek kapcsolatban álló entitások; 4. a legfőbb különbség az isteni személyek között az, hogy az Atya teremtetlen, a Fiú az Atya egyetlen szülötte, a Szentlélek pedig az Atyától származik; 5. az isteni

³⁴ VANYÓ: *Az ókeresztény egyház* (30. j.), 635.

³⁵ A szöveghely felveti az *uszia* és *hüposztaszisz* – fentebb már említett – szinonimaként való használatának kérdéseit is a Nüsszai Gergelyt megelőző keresztény és filozófiai szóhasználatban. Vö. VANYÓ: *Az ókeresztény egyház* (30. j.), 594; TURCESCU: *Gregory of Nyssa* (1. j.), 51–53; SILVAS: *Gregory of Nyssa: The Letters* (1. j.), 248–249. Turcescu még egy olyan szöveghelyet is idéz Baszileiosztól, ahol ő maga is szinonimaként használja a kettőt, hogy megerősítse az Atya és a Fiú egylényegűségét (*Adversus Eunomium* 1, 20, 11). *Uo.*, 52. A szentírási vers magyarázata Gergely írásának végén azt is jelezheti, hogy ellenfelei már használták a Zsid 1,3-at véleményük alátámasztására: DRECOLL: *Diff ess Hyp* (30. j.), 233.

³⁶ DRECOLL: *Diff ess Hyp* (30. j.), 234. A Fiú mint az Atya dicsőségének kisugárzása (*apaugazma tész doxész [...] autu*) elválaszthatatlan Tőle, mint ahogy a fény sem választható el a lángtól, az alak sem a testtől, bár megkülönböztetjük őket egymástól – érvel Gergely (ÓÍ 6, 249).

személyek folyamatos és tökéletes közösségben vannak egymással. Ez az utolsó tényező teszi őket élő személyekké, és nem csupán a tulajdonságok együttesévé.³⁷

Gergely műveinek és a 38. levélnek a 16. századi kiadásai

Tanulmányom további részében először Nüsszai Gergely műveinek, illetve ezen belül a 38. levélnek a 16. századi nyomtatott megjelenéseit tekintem át röviden, néhány alapvető szempont alapján (megjelenési idő és hely, nyomdák, művek, esetleges magyarországi előfordulások). Ebben a rövid, informatív, leíró jellegű részben – a Magyarországra vonatkozó megállapítások kivételével – a Margarete Altenburger és Friedhelm Mann szerkesztésében 1988-ban megjelent Gergely-bibliográfiára tudok támaszkodni.³⁸ Ennek adatai alapján vizsgáltam meg Gergely műveinek 16. századi előfordulásait, a művek egésze szempontjából 1600-ig (tehát egy mechanikusan kijelölt korszakhatárig), a 38. levél esetében pedig a mérvadó 1638-as párizsi kiadásig. Bár a bibliográfia immár harminc éve jelent meg, a készülő második kötet a kora újkorra vonatkozóan már várhatóan nem fog meglepetésekkel szolgálni, így ezen kiadás adataiból is levonható néhány általános következtetés a kappadokiai atya műveinek 16. századi recepciójára vonatkozóan. Az adatok áttekintésekor mindenekelőtt arra voltam kíváncsi, hogy Gergely milyen műveit adták ki, milyen gyakorisággal, földrajzilag hol és milyen nyomdánál, mikor. Csak néhány esetben irányult a figyelmem a fordítóra, és jelen megközelítésben nem érdekelt a kiadványok külleme, tipográfiája, betűtípusai, illusztrációi. (Ez utóbbiak vizsgálata egyébként sem lett volna lehetséges pusztán a bibliográfiai adatok alapján.)

1517 előtt mindössze két kiadás, egy 1512-es strasbourgi és egy 1513-as párizsi jelenik meg, ráadásul azonos tartalommal,³⁹ így az 1517-et mint korszakhatárt ebben az esetben nem szükséges kijelölni. 1600-ig 107 kiadvány leírása található (ezek közül néhány esetben *und* kötőszóval egy címléírásán belül több megjelenési dátumot is láthatunk, így teljes megegyezést feltételezhetünk a kiadványok között, még ha nem is ugyanabban az évben jelentek meg). A 107 kiadvány ennél

³⁷ TURCESCU: *Gregory of Nyssa* (1. j.), 60.

³⁸ ALTENBURGER, MANN: *Bibliographie zu Gregor von Nyssa* (4. j.). Az, hogy a bibliográfia a Baszileiosz neve alatt kiadott, és sok esetben még ma is vitatott szerzőségű munkákat Gergelyhez kapcsolja, szintén tekinthető egyfajta állásfoglalásnak a szerzőség kérdésében. (Maga a bibliográfia egyébként nem tudott arra vállalkozni, hogy teljességre törekedjék; elsősorban a nagyobb katalógusokra és lelőhelyekre koncentrált [londoni British Múzeum, párizsi Bibliothèque Nationale, washingtoni Kongresszusi Könyvtár, svájci Nachweise der Zentralkataloge, hogy csak a legfontosabbakat említsem].) Gergely műveinek más 16. századi kiadásaihoz, a fordítások említésével lásd még HALL: *Philip Melancthon and the Cappadocians* (25. j.), 242–246.

³⁹ *Divini Gregorii Nyssae episcopi qui fuit frater Basilii Magni libri octo* [seil. de philosophia]. I. de homine; II. de anima; III. de elementis; IIII. de viribus animae; V. de voluntario et involuntario; VI. de fato; VII. de libero arbitrio; VIII. de providentia. Az 1512-es kiadás kolofónja: Argentorati, ex officina libraria Matthiae Schurerii Selestensis, artium doctoris. Mense Maio. An. MDXII.; az 1513-as kiadásé: In aedibus Ascensianis sabbato post pentecosten. MCCCCXIII.

több művet tartalmaz, mert a kiadványok többsége kolligátum,⁴⁰ ahogy ez már a strasbourgi és a párizsi kiadvány esetében is látható.

Már a két első kiadás (1512, 1513) adatai is alkalmasak néhány olyan következtetés levonására, melyeket a későbbi kiadványok is megerősíteni látszanak. Egyrészt láthatjuk azt, hogy a nyomtatott kiadások kezdetén az általunk három nagy kappadokiainak tartott Baszileiosz, Nazianzoszi Gergely és Nüsszai Gergely szellemi-gondolati összetartozásának tudata még nem olyan erős, mint ma – Baszileiosz és a Nazianzoszi művei mellett gyakran Aranyszájú Jánoséi jelennek meg harmadikként. Az is látszik, hogy a kappadokiak közül a legkevésbé ismerős, vagyis a legkevésbé népszerű Nüsszai Gergely lehetett,⁴¹ hiszen egyedül őt kellett a „Nagy Baszileiosz testvére” (*Magni Basilii frater*) jelzővel pontosítani a befogadók tudatában.

A kora újkorban is Nüsszai Gergelynek tulajdonított munkák közül a legkorábban kiadott a *De philosophia*, mai címén *In Inscriptiones Psalmorum* (GNO V, 24–175) volt. A munkában Gergely a zsolnárfeliratokat magyarázza, feltételezett keletkezési idejét pedig 376–378-ra teszik. Már korán, egy 1517-es bécsi kiadásban feltűnik a *Vita Moysis*, a nüsszai püspök utolsóként számon tartott nagy misztikus műve (394 körül), és a kiadása folyamatosnak látszik a század folyamán, mindvégig Georgius Trapezuntius fordításában. Nagy antropológiai munkája, a *De hominis opificio* egy 1536-os velencei kiadásban lát először napvilágot (majd Köln 1537; Köln 1551 stb.). Szintén figyelemre méltó, hogy a mártirokról mondott beszédei (István protomártír, a Szebasztéi negyven mártír, Theodórosz katonamártír, szíriai Ephrém), a császári ház két nőtagja (Pulcheria, Flacilla) és Meletiosz antiokhiai püspök fölött mondott halotti-vigasztaló beszédei, valamint két nagyobb eszményítő életrajza (nővéréről, Makrináról, illetve Thaumaturgosz Gergelyről, aki Órigenész tanítványa volt, és a hagyomány szerint Gergely apai nagyanyja családjának a megtérítője is Pontoszban), 1553-ban tűnnek fel először Velencében. Másik nagy antropológiai munkája, a *De anima et resurrectione* első adata pedig egy 1557-es párizsi kiadás.

Ha a fentieket összegezni akarjuk, azt látjuk, hogy a teológiai szempontból izgalmas művek, így a 38. levél is, Baszileiosz neve alatt terjednek, megjelenik viszont saját nevével Gergely két nagy antropológiai munkája (sőt a ma már Nemesziosznak tulajdonított *De natura hominis* is); a neve alatt kiadott művek többsége

⁴⁰ Nüsszai Gergely művei a 16. században főképpen kolligátumokban jelentek meg, a legtöbb esetben a másik két kappadokiai, Baszileiosz és Nazianzoszi Gergely műveivel együtt. A két szerzőn kívül megemlíthetjük még Aranyszájú Jánost (Johannész Khrüszosztomosz), vagy Kaiszareiai Euszebioszt is. Az általam áttekintett anyagban nem emlékszem olyan példára, amelyben ezek a szerzők a nyugati egyházatyákkal együtt, egy kolligátumban jelentek volna meg.

⁴¹ Vö. HALL: *Philip Melancthon and the Cappadocians* (25. j.), 236. A megjegyzést pontosítanunk kell azzal, hogy a skolasztikában Nüsszai Gergely fontos tekintély volt, amit az magyaráz, hogy a kutatás által ma már Nemesziosznak tulajdonított munkát (*De natura hominis*) az ő művének tartották. (Ráadásul a 16. században is ezt az antropológiai munkát idézték a legtöbbet a neve alatt. *Uo.*)

pedig inkább az erényes keresztény élet eszményéhez kapcsolódik, vagyis az életmód formálásának imitálendő mintáiként értelmezhető.

A kiadványok megjelenési helyek szerinti megoszlását vizsgálva: Velence (Venedig, Venetiae): 23;⁴² Párizs: 16; Köln: 16; Bázél: 15; Róma: 6; Antwerpen: 6. Löwen: 5; Lipcse (Leipzig): 3; Bécs: 3; Leiden, Ingolstadt, Augsburg: 2; Strasbourg, Hagenau (Haganoae), Padua, Regensburg, Dillingen, Rostock, Tarragona, Brüsszel: 1.

Fontos szempont lehet, hogy ezeken a helyeken milyen kiadók, kiadói műhelyek, nyomdák adták ki a Gergely-munkákat. Továbbá lényeges volna az utóbbiakat elkülöníteni abból a szempontból is, hogy melyek voltak egyetemi központokhoz köthető, melyek pedig kifejezetten protestáns kiadók, és ezek milyen szerepet játszottak a reformáció terjedésében; melyek álltak a reformáció szolgálatában és melyek nem, és ez mennyiben befolyásolta azt, hogy milyen művet jelentettek meg.

A felsorolásban nagyobb kiadványszámmal van jelen a velencei Asulanus, Francesco Rampazetto és Zalterius, a kölni Calenius Gervinus, a bázeli Frobenius-család és Henrichus Petri, a párizsi Guillaume Morelium és Sebastianus Nivellius. Nincs jelen a fontosabbak közül Johann Schönsperger, augsburgi nyomdász (működési ideje: 1481–1523); a 16. században nagy jelentőségű nyomdáváros, Strasbourg is csak egy kiadvánnyal képviselteti magát. Ez utóbbit magyarázhatja az is – ahogy Monok István kutatásaiból is tudjuk –, hogy a 15. század második felétől a 17. század első harmada végéig meghatározó alkotói műhelyek és szellemi áramlatok (Hagenau, Strasbourg, majd Heidelberg) nagy egyéniségei gyakran Bázélben adták ki munkáikat,⁴³ és bár ez a megállapítás a „nagy egyéniségekre” vonatkozik, elképzelhetőnek tartom, hogy befolyásolhatta az egyéb művek kiadását is.

Rátérve a 38. levél (*Diff ess hyp*) kiadási adataira, azt láthatjuk, hogy 1512 és 1638 között összesen 31 megjelenése van, 1562-ig csak Baszileiosz neve alatt, attól kezdve váltakozva, vagy párhuzamosan: 1512 Strasbourg; 1513 Párizs; Hagenau 1528; Bázél 1532; Köln 1537; Bázél 1540; Bázél 1540; Bázél 1544; Párizs 1547; Velence 1548; Bázél 1551; Köln 1551; Bázél 1552; Velence 1555; Bázél 1562, Bázél 1565, Bázél 1566, Párizs 1566, Antwerpen 1569 (s. Antwerpen 1568), Bázél 1571, Párizs 1573, Párizs 1605, Párizs 1615, Antwerpen 1616, Köln, 1617, Köln 1617, Párizs 1618, Párizs 1618, Párizs 1638, Párizs 1638.⁴⁴

⁴² A kora újkori görög szövegek kiadásában Velencével különösen két itáliai város versengett: Milánó és Firenze. Az első, teljes egészében görög nyelvű könyvet (*Erotemata* vagy *Grammatica* Constantine Lascaristól) Milánóban nyomtatták 1476-ban, Dionysius Parvisinusnál. (Ez volt az első nyomtatott görög szöveg Velencében is, 1495-ben, Aldinénél.) <https://www.bl.uk/greek-manuscripts/articles/greek-manuscripts-from-the-dawn-of-print> (Letöltés ideje: 2018. február 7.)

⁴³ MONOK I.: *A bázeli könyvkiadók és a 16. századi magyarországi tudós könyvtárak*, „Mielz valt mesure que ne fait estultie.” A hatvanéves Horváth Iván tiszteletére, szerk. Bartók I. et al., Budapest 2008, 219–225.

⁴⁴ A kurzívval kiemelt megjelenések már Gergely neve alatt.

A kiadási adatok alapján a *Diff ess hyp* megjelenése tehát a század folyamán lényegében mindvégig folyamatosnak mondható, nagyobb számú a '40-es/'50-es években, még Baszileiosz neve alatt, ugyancsak jelentős a '60-as években és az 1610-es években, már mindkét név alatt. Ha a megjelenés helye szerinti megoszlást tekintjük: Bázél, Párizs és Velence emelkedik ki, tehát azok a helyek, amelyek egyébként is élen jártak a Gergely-művek kiadásában.

Ami a magyarországi jelenlétet illeti, meglepően kevés: a Régi Magyarországi Nyomtatványok I., de még a II–III–IV. kötetében sem találunk Nüsszai Gergelytől semmit, Nazianzosi Gergely és Baszileiosz is csupán egy-két művel van jelen.⁴⁵ Ez azért is meglepő, mert a 15–16. század fordulóján a korabeli könyvjegyzékek, illetve az akkor az országba került, máig fennmaradt kódex- és ősnymtatvány-állomány tanulása szerint a szellemi áramlatok befogadástörténetében naprakészségről beszélhetünk, amit a 16. század közepétől az aktív kapcsolati háló is befolyásolt.⁴⁶

Tovább szűkítve a keresést, a debreceni Református Kollégium Könyvtárában sem lehet Gergelytől 16. századi kiadást találni,⁴⁷ megvan viszont az 1638-as párizsi, külső formájában megegyező három kötetes Gergely-„összes”,⁴⁸ amely – egy-két rövidebb, csak latinul közölt írástól eltekintve – görög-latin bilingvis kiadás. Az első kötet (836 oldal) 12 művet hoz, benne olyan nagy munkákat, mint az *Op hom, Hexaameron, Or I, Or II, Can cant, Vita Moysis, Psalm Inscript*. A második kötet (864 oldal) 24 munkája között főleg teológiai munkákat, mártírbeszédet találunk, de ebben található a *Makrina élete (Vita Sanctae Macrinae)* is. A harmadik kötet (660 oldal) 38 művet foglal magában, köztük a vitatott szerzőségű és korábban Baszileiosz neve alatt hagyományozódott *Epistula ad Eusthatiam* című írást is.⁴⁹

⁴⁵ Az első hazai nyomdában (Buda, 1472) az alapító Hess András rögtön az alapítás után kiadott a *Chronica Hungarorum* (1473) mellett egy kis kötetet is (Basilius Magnus: *De legendis poetis* – Xenophon: *Apologia Socratis*), de ezek kiadása után csalódottan távozott Magyarországról. Lásd TEVAN A.: *A könyv évezredek útja*, Budapest 1984, 26.

⁴⁶ MONOK I.: *A bázeli, a genfi és a zürichi könyvkiadás hatása a magyarországi szellemi áramlatok történetének alakulására a 16. században a kortárs könyvtárak vizsgálata tükrében*, „Kezembe vészem, olvasom és arról elmélkedem”. Emlékkönyv Fekete Csaba születésének 75. és könyvtárosi működésének 50. évfordulójára (A Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények Kiadványai), szerk. Gáborjáni Szabó B., Oláh R., Debrecen 2015, 150–167, 159, 162.

⁴⁷ Ellenben megtalálható Baszileiosz 1540-es bázeli *Opera omnia*jának két kötete, Hervagius kiadásában.

⁴⁸ Lásd 6. j.

⁴⁹ A három kötetes nagy vállalkozás a korabeli tudományos könyvkiadás gyakorlata szempontjából is érdekes lehet: a harmadik kötet végén már *Annotationes in Gregorii Nysseni antistitis* és *Index Locorum Scripturae Sacrae qui in S. Gregorii Nysseni* található. A kötetekben található ex librisek és bejegyzések pedig a kora újkor művelődéstörténetét tanulmányozók számára lehetnek érdekesek. Az I. és II. kötet belső borítóján Ex libris található a következő szöveggel: „Ex bibliotheca Ern. Fr. Wernsdorf I. D. Theol. P. P. Viteb.” Az Ex librisen fél kar karddal és kígyószzerű, tekeredő állattal látható. Az I. kötet kézirásos ex libris beírása: „Febr: Szilágyi ... Ord. Mpr. Ao 1784. Alul: ex Boemer. Biblioth. 12 ... 22”.

A kiadásokat befolyásoló tényezők

Írásom kiinduló kérdése az volt, hogy miért történhetett változás a 38. levél kiadási gyakorlatában az 1562-es bázeli kiadással. Ennek megválaszolása nem lehet független attól a rendkívül összetett kérdéstől, hogy mi befolyásolhatta általában is Gergely műveinek a 16. századi kiadásait, de most igyekszem csupán a 38. levéllel kapcsolatban feltett kérdésekre szorítkozni.

A kiadásokat a tudós humanista érdeklődés és könyvkiadási gyakorlat nagymértékben meghatározta (ahogy lentebb érvelek majd, jobban, mint a reformátorok vallási érdeklődése és érdekeltsége, legalábbis Nüsszai Gergely művei esetében), nagyobb hozzáférést biztosítva a keleti atyák műveire is. A kiadási gyakorlatot ezekben az esetekben is befolyásolhatta a könyvnyomtatást megelőző kéziratos hagyomány. A keleti atyák esetében a kezdeti időszakban – úgy gondolom – döntő lehetett az, hogy korábban milyen kéziratokat és hol ismerhettek Európában már a könyvnyomtatás megindulása előtt is.⁵⁰ A kéziratos hagyományozás erős, a nyomtatott kiadást befolyásoló voltát megerősíthetik azok a művek, amelyek a 16. században is a több évszázaddal korábbi fordításban jelentek meg. Csupán két példát említenék: a *De hominis opificio*, illetve annak egyes részletei esetében mindig Dionysius Exiguus szerepel mint fordító, aki évszázadokkal korábban élt (470–544), mégis az ő latin fordítása maradt (annak ellenére, hogy mások is voltak) Nüsszai Gergely nagy antropológiai munkájának általánosan használt változata 1567-ig, Johannes Lewenklaus új fordításig.⁵¹ A másik jellegzetes példa Gergely kései, ismereteink szerint utolsó nagy műve, a *Vita Moysis*, amelynek kiadása a 16. század folyamán szintén folyamatosnak látszik, mindvégig a 15. századi Georgius Trapezuntius (1395–1474 k.) fordításában.⁵²

A kéziratos hagyományozáson kívül a nyomdák kiadói profilját sok minden meghatározhatta. Arra a kérdésre, hogy miért pont ezeken a helyeken (vagyis Bazel,

⁵⁰ Nüsszai Gergely művei esetében (is) a teljes középkori európai kéziratos hagyományozás feltérképezése lehetetlen volna, de talán szükségtelen is, hiszen a *Gregorii Nysseni Opera* (GNO) egyes köteteinek bevezető tanulmánya az adott szövegek stemmájának a bemutatásával ehhez is támpontokat ad. Vö. még HALL: *Philip Melancthon and the Cappadocians* (25. j.), 236, illetve 238, ahol a szerző a téma szempontjából mérvadó kiadványokra utal.

⁵¹ Vö. P. LEVINE: *Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's περί κατασκευής ανθρώπου*, Harvard Studies in Classical Philology, 63 (1958) 473–492. Megemlítenőd, hogy Nüsszai Gergely műveinek első görög nyelvű nyomtatott kiadása éppen ezen nagy antropológiai munka volt (Venice, 1536). A Gergely-művek latin fordításaihoz lásd még *Catalogus Translationum et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, ed. V. Brown – P. O. Kristeller – F. E. Cranz, Washington 1992. http://catalogustranslationum.org/PDFs/volume05/v05_gregorius.pdf (Letöltés ideje: 2018. augusztus 22.)

⁵² A kéziratos hagyományozásban Gergely munkáinak jó része viszont sok esetben florilegiumok, válogatások részleteiben volt ismert, vagy – ahogy ezt már láttuk – Baszileiosz neve alatt, máskor Nazianzosi Gergellyel összetévesztve, vagy mások, mint például Hitvalló Maximosz munkáiban megjelenő idézetekként, utalásokként.

Párizs, Velence) jelentek meg nagyobb számban Gergely művei, illetve a 38. levél is, egyik – bár nem a legfontosabb – válaszként adhatjuk a nagy földrajzi távolság hiányát: a velencei kiadások esetében mindenképpen gondolhatunk a bizánci-velencei kapcsolatok elevenségére is, melyet a viszonylagos földrajzi közelség is indokolhatott.

A Gergely műveinek nyomtatott kiadásaira vonatkozó kérdések megválaszolását nehezíti az a körülmény, hogy a 16. században a nyomdák megszámlálhatatlan sora jött létre, és az uralkodók, köztük Európa két legnagyobbja, Miksa német császár és I. Ferenc francia király is lelkesen támogatták a könyvnyomtatást, mellyel együtt a tipográfia és a könyvművészet is kibontakozott.⁵³ Ha Gergely 16. században kiadott műveit a kiadási évek megoszlása szempontjából vizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy az említett 107 tételből mindössze 18 jelent meg 1550-ig, vagyis a kiadványok száma Gergely műveinek esetében is a század második felében szaporodik meg, ami nem meglepő, hiszen egyéb kiadványok esetében is ezt láthatjuk. Ebben mindenképpen szerepe volt a reformáció terjedésének, a hitvitáknak, és természetesen az ennek szolgálatába állított könyvnyomtatás technikai fejlődésének is.

A 38. levél esetében viszont, amelynek első megjelenése Gergely neve alatt a kora újkorban – ahogy fentebb már utaltam rá – Arnoldus Birckmannus 1562-es bázeli kiadásában volt,⁵⁴ szem előtt kell tartanunk, hogy ez a kiadás „Opera omnia” volt, nem pusztán a 38. levél. Ezt figyelembe véve – úgy gondolom – nem releváns az a kérdés, hogy a *Diffess hyp* Gergelynek tulajdonítása a levél teológiai tartalma miatt, a teológiai vitákban, esetleg az antitrinitárius mozgalomban⁵⁵ játszott szerepe miatt történt volna. Igaz, hogy a vitákban az egyházatyák művei olyan közös hagyományt, közös kincset jelentettek, amelyre mindkét fél hivatkozni tudott (bár mindenekelőtt a latin szerzőkre, elsősorban Ágostonra és Tertullianusra kell gondolnunk); a reformáció alakulása nem indokolhatta azt a változást, hogy az addig Baszileiosz neve alatt megjelent irat immár Gergely neve alatt található. A teológiai viták szempontjából a szerzőség kérdését nem érzem relevánsnak.⁵⁶

⁵³ Vö. ALMÁSI G.: *A respublica litteraria és a császári udvar*, Aetas 20 (2005) 3, 5–37. <http://www.aetas.hu/2005-03/almasi.pdf> (Letöltés ideje: 2018. augusztus 22.)

⁵⁴ Lásd 5. j.

⁵⁵ Az antitrinitárius mozgalom ideológiájának alapelemei Itálián, Németországon és Franciaországon kívül Svájcra (Bázelhez) is köthetők. A 16. század második harmadában olyan értelmiségiek indították el, akik az ellenreformációval és a megmerevedő protestáns ortodoxiával egyaránt szembe helyezkedtek. Lásd PIRNÁT A.: *A kelet-közép-európai antitrinitarizmus fejlődésének vázlatja*, Irodalom és ideológia a 16–17. században, szerk. Varjas B., Budapest 1987, 9–59, itt: 9.

⁵⁶ Azt viszont mindenképpen érdekes lenne megvizsgálni, hogy a megjelenési helynek és időnek milyen összefüggése lehetett a reformáció terjedésével? Gyarapodik-e a kiadványok száma, és ha igen, melyeké, a reformáció előrehaladtával? A megjelenés helye mennyiben esik egybe a hatástörténeti szempontból fontos helyekkel; a kiadott művek hová jutottak el, mely könyvtárak, gyűjtemények őrizték ezeket? Az élenkűlő hitviták hogyan befolyásolták az egyházatyák kiadásait egy olyan huma-

Arra keresve a válaszokat, mi az oka annak, hogy éppen akkor és éppen ott került erre sor, úgy gondolom, hogy sokkal inkább megtaláljuk az okokat Bazel városának szabad légkörében és rendkívül fejlett könyvkiadásának egyedülálló gyakorlatában, humanista filológiájában, és abban, hogy egyik fő programjuk volt a pusztulástól féltett kéziratok hű kiadása.⁵⁷ A bázeli könyvkiadásról ismert, hogy azt a városi tanács olyan rendeletekkel szabályozta, amelyekkel elkerülte a politikai és vallási ügyekben való közvetlen részvételt, illetve biztosította, hogy a teológiai művek jelentős része latinul jelenjék meg.⁵⁸ Az eredmény az lett, hogy Bazel a (főleg latin nyelvű) tudományos könyvkiadás, köztük az „Opera omnia” kiadások központjává vált;⁵⁹ a tudományos műhelyek pedig bizonyos (családi) nyomdákkal (Amerbach, Frobenius, Oporinus, Perna, Petri stb.) működtek együtt, amely nyomdák maguk is jelentős hatást fejtettek ki.⁶⁰

A 16. század könyvkiadását és –terjesztését vizsgálva további fontos szempontként említik a kutatók az aktív kapcsolati hálót, amely elsősorban a humanista gondolkodók körében valósult meg. Jelentős szerepet játszott továbbá a párizsi és bázeli műhelyek közötti versengés, amelynek lényege az volt, hogy „melyikük tud jobb alkotói kört maga mellé szervezni, filológiailag jobb szöveget kiadni, az antik és középkori hagyományt folytató, de eredeti gondolatokat megfogalmazó

nista közegben, amelynek az eszménye a görög és latin antikvitás szövegeinek a kiadását segítette elő? Vö. MONOK: *A bázeli, a genfi és a zürichi könyvkiadás* (44. j.), 156–157.

⁵⁷ A kéziratok és nyomtatványok kutatása, filológiai vizsgálata, magánkönyvtárak építése szorosan összefüggött egymással a kor kulturális gyakorlatában, amely elsősorban a személyes kapcsolatokon keresztül működött: ALMÁSI G., KISS F. G.: *Szöveg gondozás és kapcsolattételezés. Zsámboky János életműve a reneszánsz filológia tükrében*, Irodalomtörténeti Közlemények 117 (2013), 6, 627–691, <http://itk.iti.mta.hu/megjelent/2013-6/almasi-kiss.pdf> (Letöltés ideje: 2018. április 12.)

⁵⁸ Vö. MONOK: *A bázeli, a genfi és a zürichi könyvkiadás* (44. j.); továbbá MONOK I. recenziója a *Freiheitsstufen der Literaturverbreitung. Zensurfragen, verbotene und verfolgte Bücher* (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung. Bd. 18), Hrsg. von J. Jankovics, S. K. Németh, Wiesbaden 1998. című kötetről, Magyar Könyvszemle, 115 (1999) 4.

⁵⁹ Az *Opera omnia* műfaja jól elfedte egyes szerzők kisebb, sokszor eretneknek minősíthető műveit – ahogy Carlos Gilly és a magyar kutatók (Monok István, Almási Gábor, Kiss Farkas Gábor) munkáiból is tudjuk. Carlos Gilly monográfiáját a bázeli könyvkiadásról (*Die Manuskripte in der Bibliothek des Johannes Oporinus. Verzeichnis der nach Oporins Tod (7.7.1568) in Basel Basel beschlagnahmten Manuskripte und Druckvorlagen mit ausführlicher Beschreibung der heute noch vorhandenen Exemplare* [Schriften der Universitätsbibliothek Basel. Bd. 3]. Schwabe, Basel 2001.) idézi MONOK: *A bázeli, a genfi és a zürichi könyvkiadás* (44. j.), 162. n. 79.

⁶⁰ Vö. MONOK: *A bázeli, a genfi és a zürichi könyvkiadás* (44. j.), főleg 161–166; MONOK I.: *A párizsi könyv elterjedése Közép-Európában (15–18. század)* (A Pécsi Egyetemi Könyvtár kiadványai, 12), Pedagogia, oktatás, könyvtár. Ünnepi tanulmányok F. Dárdai Ágnes tiszteletére, Szerk. Csóka-Jaksa Helga, Schmelczler-Pohánka Éva, Szeberényi Gábor, Pécs 2014, 361–381. [http://lib.pte.hu/sites/docs/polc/documents/Csoka-Schmelczler-Szeberenyi-Pedagogia-oktatas-konyvtar-Pecs-PTEEKTK-2014-361-381.pdf](http://lib.pte.hu/sites/docs/polc/documents/Csoka-Schmelczler-Szeberenyi-Pedagogia-oktatas-konyvtar-Pecs-PTEEKTK-2014/pdf/Csoka-Schmelczler-Szeberenyi-Pedagogia-oktatas-konyvtar-Pecs-PTEEKTK-2014-361-381.pdf). (Letöltés ideje: 2018. augusztus 3.) Főleg azok a kiadók virágoztak fel, amelyek az antik szövegek, az egyházatyák, vagy a 16. századi, illetve kortárs humanisták műveit adták ki. *Uo.*, 361.

kortársakat találni”.⁶¹ A bázeli helyzetét a párizsi konkurenciája mellett még a velencei humanista vállalkozások is nehezítették, ugyanakkor a közeli német és olasz területek könyvtárai jelentős kódexanyagokkal rendelkeztek.⁶²

A fentiek alapján úgy tűnik fel, hogy az írásom elején feltett kérdésekre a további válaszokat sokkal inkább a fordító, illetve a kiadó „háza táján” kell keresnünk, nem pedig a hitvitázó gyülekezetek körében, habár ennek kutatása sem volna érdektelen, amennyiben lehetséges. Az 1562 februárjában megjelent bázeli latin nyelvű Gergely-kiadás fordítója Laurentius Hubert Sifanus/Siphanus (1520–1579), német grécista volt, aki tipikus humanista karrierrel rendelkezett, fő műve pedig Nüsszai Gergely műveinek kiadása volt (Bázel, Episcopius, 1562), ami annyi hibával jelent meg, hogy kilenc évvel később Löwenklau segítségével maga Sifanus adta ki újra.⁶³

Sifanus az európai hírű magyar humanista, Zsámboky János⁶⁴ körül kialakult fordítói, filológus csoport tagja volt (rajta kívül Hadrianus Junius, Johann Löwenklau), amely nyitott volt a kiadható művek irányában. A kor tudós gyűjtői, mint például Zsámboky János, de még az uralkodók is,⁶⁵ vadásztak a kiadatlan szövegekre, tevékenységük középpontjába kiadatlan kéziratok és -olvasatok kinyomtatását helyezték. A ritka és értékes kéziratokhoz való kiváltságos hozzáférésnek nagy társadalmi presztízse volt, és ez a filológiai gondolkodásra is meghatározó befolyással bírt.⁶⁶ Sifanus vallási szempontból is nyitott volt, ami kellemetlen helyzeteket teremtett számára. Katolikusként Strasbourgban került kellemetlen helyzetbe, Ingolstadtban viszont azért, mert előadásaiban protestáns szerzőket idézett.⁶⁷

A Sifanus által kiadott 1562-es „Opera omnia” latin nyelvű előszavában Johannes Conóra/Cunóra (1463–1513) történik utalás. A bázeli előszó az 1512-es strasbourgi Gergely-kiadásra utal, amelyben megjelenik a 38. levél is, éppen Johannes Cuno fordításában. Cuno is, Sifanus is domonkosok voltak, így felmerülhet az, hogy a levél 16. századi, Gergely neve alatti kiadásainak, recepciójának a további vizsgálatát a dominikánus rend kéziratosa anyagának irányába célszerű kiterjeszteni.

⁶¹ MONOK: *A párizsi könyv* (58. j.), 361. NB: a 38. levél első alkalommal Bázelen jelent meg Nüsszai Gergely neve alatt (1562), műveinek első görög-latin nyelvű „opera omnia”-ját pedig Párizsban adták ki (1638).

⁶² *Uo.*, 361.

⁶³ ALMÁSI, KISS: *Szöveggondozás és kapcsolatápolás* (54. j.), 686.

⁶⁴ Humanista tevékenységéhez magyar nyelven lásd ALMÁSI Gábor: *Két magyarországi humanista a császári udvar szolgálatában: Dudith András (1533–1589) és Zsámboky János (1531–1584)*, *Századok* 139 (2005) 4, 889–922; 5, 1131–1168.

⁶⁵ Vö. ALMÁSI: *A respublica litteraria és a császári udvar* (51. j.), 16–20.

⁶⁶ ALMÁSI, KISS: *Szöveggondozás és kapcsolatápolás* (54. j.), 691.

⁶⁷ *Uo.*, 689.

KÖVETKEZTETÉS

Tanulmányomban arra igyekeztem valamilyen, inkább hipotetikus, mint határozott választ találni, további kutatási javaslatot adni, hogy milyen változás és miért következhetett be a 16. század közepe táján a 38. levél kiadásában. Mi lehetett az oka annak, hogy a saját kora szentháromságtani kérdéseiben nagy szerepet játszó mű több évszázados (kézirat, majd nyomtatott) múlt után a 16. század közepén elkezdett „ismét” Gergely neve alatt megjelenni? A szöveg kiadásainak áttekintése, illetve a kor filológiai és könyvkiadói gyakorlatának felvillantása után úgy tűnik fel, hogy az említett „fordulat” a szerző feltüntetésében nem annyira a reformáció terjedésével, a hitvitákkal függött össze,⁶⁸ hanem sokkal inkább a kéziratok iránti humanista érdeklődéssel, amely a különböző könyvtárak anyagát a nyomtatott kiadásig eljuttatta. A nüsszai püspök műveinek esetében, ahogy az 1562-es bázeli kiadás és annak előzményei mutatják, a dominikánus tudósoknak juthatott nagy szerep, ami arra a feltételezésre enged következtetni, hogy a továbbiakban a rend kézirat anyagának vizsgálatával lehetne folytatni a válaszok keresését.⁶⁹

Ugyancsak fontos tanulságokkal szolgálhatna az 1562-es bázeli kiadást követő kiadások előszavának és a humanista tudósok esetleges szövegkritikai megjegyzéseinek vizsgálata, amely esetleg választ adhatna arra a kérdésre is, hogy miért Nüsszai Gergely neve alatt kezdik el közölni a korábban elsősorban Baszileiosznak tulajdonított levelet.⁷⁰

⁶⁸ Arra, hogy adott esetben az ókori keresztény művek a kora újkori hitvitákban milyen szerepet játszhattak, módszertani szempontból követhető mintát ad Pap Levente írása, amely paradigmaticusan mutatja, hogy lehetett az egyházatyák műveit felhasználni a hitvitákban, jelesül Tertullianus *Adversus Iudeos* című művét a szkítákkal kapcsolatos vitákban. PAP L.: *Egyházi történetírás és vallási propaganda Losteiner Leonárd Chronológiájában (1777)*, Irodalomtörténeti Közlemények 120 (2016) 5, 589–600.

⁶⁹ Nüsszai Gergely 16. századi magyarországi recepciója esetében viszont – művei kiadásainak gyér előfordulása miatt – az esetleges használat, hivatkozások, utalások tekintetében lehetne továbbvizsgálni.

⁷⁰ Köszönöm Papp György és Ittész Gábor szíves kiegészítését tanulmányom következtetéseihez. Papp György Kálvin és Khrüszosztomosz kapcsolatának vizsgálatakor tapasztalta, hogy az egyes művek elé beiktatták Erasmusnak vagy más humanista tudósok szövegkritikai megjegyzéseit, ezek pedig mutatják azt a magas szintű filológiai munkát és kiadási gyakorlatot, amelyet már a 16. század első felében folytattak. Ittész Gábor a 38. levél recepciója teológiai vonatkozásainak a kutatását is további fontos és lehetséges iránynak tartaná.

**The Modern-Day Reception of Epistle 38, Attributed
to Saint Basil the Great
(Gregory of Nyssa's *Ad Petrum [fratrem] de differentia
essentiae et hypostaseos*)**

Epistle 38 (Sancti Patris Basilii Magni de differentia usiae et hypostasis liber, ad Gregorium fratrem Nyssae episcopum = Diff ess hyp), attributed to Saint Basil the Great, played an important part in the (terminological) clarification of issues related to the doctrine of the Holy Trinity during the last third of the 4th century. From the beginning, manuscript research through several centuries of the Christian Age had also (to a lesser extent) connected the authorship of this document to Gregory of Nyssa (*Ad Petrum fratrem de differentia divinae essentiae et hypostaseos / Ad Petrum [fratrem] de differentia essentiae et hypostaseos*). In the present study, I intend to find the answer to the query concerning the reason for the (re-)appearance of this piece, which had had an important role in deciding on questions of theology, “again” under the name of Gregory after several centuries of past (manuscript, and then, print) history, in the middle of the 16th century (1562, Basel).

Following a brief presentation of the modern scholarly debate on authorship and the theology of the treatise, I give an overview of the 16th-century publications of the text. In the light of some knowledge about the philological and publishing practices of the given time period, I suppose that the specific “turn” mentioned above was not so much due to the spread of Reformation and the consequent polemics. Instead, it was probably due to the growing interest in the manuscripts by contemporary humanists, which put a lot of effort into publishing in print the handwritten material available in various libraries. The 1562 Gregorian publication in Basel and its antecedents seem to indicate that, in this case, the decisive part was probably played by Dominican scholars. One of the consequences of my hypothetical response to the original query is that any further quest for answers concerning the questions related to the modern-day reception of the document could be based upon the exploration of the manuscript collection of this mendicant religious order for a start.

AZ ÓEGYHÁZI ÖKUMENIKUS ZSINATOK SZÁMA ÉS TEKINTÉLYE A MÁSODIK HELVÉT HITVALLÁSBAN¹

A magyarországi reformátorok által 1567-ben elfogadott Második Helvét Hitvallás (*Confessio Helvetica Posterior*, a továbbiakban CHP) részben a Szentírás magyarázatával kapcsolatos II., illetve Jézus Krisztus személyéről és művéről szóló XI. fejezetben említi az óegyházi zsinatokat, amelyek mintegy megszabják a CHP krisztológiai és megváltástani tételeinek teológiai történeti keretét:

„És hogy kevés szóval sokat mondjunk erről a kérdésről, őszinte szívvel hisszük és teljes nyíltsággal valljuk mindazt, amit a mi Urunk Jézus Krisztus megtestesülésének titkáról a szent iratok alapján Niceában, Konstantinápolyban, Efézusban és Kalcedonban megtartott első és legkiválóbb zsinatok hitvallásaiban és döntéseiben, továbbá Athanasziosz hitvallásában és minden ezekhez hasonló hitvallásban meghatároztak. Elítélünk mindent, ami ezekkel ellenkezik. És ily módon megőrizzük a sértetlen és teljes, igaz és egyetemes keresztyén hitet, tudván, hogy az említett hitvallások semmi olyant nem tartalmaznak, ami nem egyeznék Isten Igéjével, és ne mozdítaná elő a hit őszinte magyarázatát.”²

A krisztológiai és megváltástani fejezet fenti záradéka több szempontból is figyelemreméltó. Eszerint a reformátorok változatlanul örökítik tovább azt a klasszikus, de teológiai szempontból kevésbé igazolható hagyományt, miszerint a keresztyén egyház történetének „első és legnevezetesebb” zsinata Niceában (Nikaiában) volt, 325-ben, Nagy Konstantin császár idején. Ezzel a megállapítással a legkevésbé sem kívánjuk csökkenteni a niceai zsinat és hitvallás jelentőségét. Teológiai szempontból azonban mindenképpen indokolt, hogy az „ökumenikus” – azaz

¹ Jelen tanulmány előzetesen megjelent az alábbi kiadványban: Szűcs F. (szerk.): *Egyetemes és református. A Második Helvét Hitvallás mai üzenetei*, Budapest 2017, 38–50.

² *Et ut paucis multa huius causae dicamus, quaecunque de incarnationis Domini nostri Jesu Christi mysterio definita sunt ex Scripturis Sanctis, et comprehensa symbolis ac sententiis quatuor primarum et praestantissimarum synodorum, celebratarum Niceae, Constantinopolis, Ephesi et Chalcedone, una cum beati Athanasii symbolo, et omnibus his similibus symbolis, credimus corde sincero, et ore libero ingenuae profitemur, condemnantes omnia his contraria. Atque ad hunc modum retinemus inviolatam sive integram fidem Christianam, orthodoxam atque catholicam: scientes, symbolis praedictis nihil contineri, quod non sit conforme verbo Dei, et prorsus faciat ad synceram fidei explicationem. Confessio Helvetica Posterior XI, 18. Tőkés I.: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*, Nagyvárad 2006², 27. A jelen írásban szereplő CHP-idézetek magyar változatát Szenczi Csene Péter és Tőkés István fordításainak felhasználásával készítettem (P-K. I.), a fejezeteken belüli számozást pedig a CHP magyar református online-kiadásából vettem át. Lásd <http://reformatus.hu/egyhazi/mutat/6218/> (Letöltés ideje: 2017. február 7.)*

a lakott, illetve az adott korban ismert világ minden részén élő keresztyéneket képviselő, mindnyájuk hitét kifejező, térben és időben is egyetemes – zsinatok számozását a tanítványoknak az ApCsel 15-ben leírt jeruzsálemi tanácskozásával kezdjük. Noha a kérdéssel másutt érintőlegesen foglalkoztunk,³ jelen munkánkban igyekszünk alaposabban körüljárni az ógyházi zsinatok és 16. századi tekintélyük kérdéskörét.

Az ügy pikantériájához tartozik, hogy az „ökumenikus” zsinat ismérveit az ókori és középkori teológiai irodalomban nem tisztázták kellő pontossággal. Elég csupán arra gondolnunk, hogy miközben a 381-es, Nagy Theodosius szándéka szerint eleve regionálisnak (azaz a birodalom keleti felére korlátozottnak) induló konstantinápolyi gyűlésen nem voltak nyugati képviselők, a zsinatot viszont utólag – Róma részleges fenntartásai ellenére – mégis ökumenikusnak nevezték, addig a 382-ben Rómában, Damasus vezényletével megtartott, és kétségtelenül egyetemesnek tervezett zsinat nem lett az, pedig a keletiek három képviselőt is odaküldtek.⁴ A 431-ben Efézusban megtartott két zsinat eseményeit figyelembe véve a dilemma még inkább fokozódik, hiszen a kettő közül utólag a Kürillosz-félet nevezték „ökumenikusnak”, miközben a némileg félrevezető módon *Efézusi Hitvallásnak* nevezett *Egységformula* éppen az Antiokhiai János vezette, azóta is kárhoztatott „kis-zsinattól” (*conciliabulum*) származik. Arról nem is beszélve, hogy Kürillosz zsinata eleve betiltotta bármiféle hitvallási formulák alkotását, nemhogy hitbeli definíciót tett volna közzé.⁵

Az „egyetemes zsinat” műfajának tisztázásával nemcsak a reformáció, hanem talán az újkor és a jelenkor teológiája is részben adós maradt. Az egyház vízszintes és függőleges, azaz térbeli és időbeli egyetemessége egyrészt megköveteli, hogy az

³ Lásd pl. PÁSZTORI-KUPÁN I.: *Követvén a szent atyákat. Az ógyház dogmatörténete 381-ig*, Kolozsvár 2010, 15; PÁSZTORI-KUPÁN I.: *Az egyház ismertetőjeleiről*, Credo 17 (2011) 15–23.

⁴ A keletiek küldöttei – Küriakosz, Euszebiosz és Priscianus – magukkal vitték Rómába a konstantinápolyi atyák válaszlevelét, a híres zsinati *Tomust*. A *Tomus* szövegét lásd Küroszi Theodóretosz *Hist. eccl.* 5, 9, THEODORET: *Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller 44), ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler, Berlin 1954. A 381-es és 382-es konstantinápolyi, illetve a 382-es római zsinatokhoz lásd még PÁSZTORI-KUPÁN: *Követvén* (3. j.), 173–178; PÁSZTORI-KUPÁN I.: *Mindnyáján egybehangzóan tanítjuk. Az ógyház dogmatörténete 381-től 451-ig*, Kolozsvár 2010, 11–14; PÁSZTORI-KUPÁN I.: *Az úgynevezett Niceai–Konstantinápolyi Hitvallás dogmatörténeti háttere*, Adorjáni Z. (szerk.): *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, Kolozsvár 2010, 195–218.

⁵ Lásd pl. PÁSZTORI-KUPÁN: *Mindnyáján* (4. j.), 123–141. Kürillosz zsinata a 431. július 22-én tartott hatodik ülésen kiközösítés terhe mellett meghagyta a következőket: „A szent zsinat elhatározta: senkinek sincs megengedve, hogy a Szent Lélekkel Niceában egybegyűlt szent atyák által meghatározott hitvallás mellett más hitvallást előhozzon, írjon vagy összeállítson (ὠρισεν ἡ ἀγία σύνοδος ἐτέρων πίστιν μηδενὶ ἐξείναι προφέρειν ἢ γοῦν συγγράφειν ἢ συντιθέναι παρὰ τὴν ὀρισθεῖσαν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν τῇ Νικαέων συναχθέντων σὺν ἀγίῳ πνεύματι).” Lásd E. SCHWARTZ (ed.): *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Series I, Berlin 1914–1984; Series II, ed. sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae, Berlin 1984kk (a továbbiakban: ACO) I, 1, 7, 105.

ökumenikus zsinat ne pusztán a lakott világ keresztyéneit képviselje, hanem tanításával kapcsolódjon a kegyelmi időben már elhangzott és a hitben előttünk jártak által elismert igazságokhoz. Továbbá, ha megfigyeljük a dogmatörténetben ökumenikusnak nevezett zsinatok közös vonásait, akkor az „egyetemességhez” valamiképpen hozzátartoznak a következő elemek is: 1. megoldandó teológiai probléma, a hit kifejtésének szükségessége; 2. a probléma megvitatása és a konszenzus kialakítása; 3. az eredmény rögzítése (írásba foglalása) és az egyház egyeteme (ti. a gyülekezetek) számára történő kihirdetése.

Az apostolok jeruzsálemi gyűlése hiánytalanul rendelkezik a fenti ismérvekkel. A szakirodalomban viszont mégsem „ökumenikus”. Az a feloldási kísérlet, miszerint az őskeresztyének jeruzsálemi gyűlését nem „egyetemes”, hanem például „apostoli” zsinatnak kell nevezni (mintegy az előbbieket „fölé” emelten), a tulajdonképpeni dilemma megkerülése. Az „apostoli” jelző ugyanis már a korai évszázadokban az egyház egyik állandó ismertetőjele volt (lásd például a különböző óegyházi hitvallások záradékait), továbbá az apostolok gyűlésének az úgynevezett ökumenikus zsinatok közül való látszólagos kiemelése nem nyomatékosítja, hanem inkább gyengíti a Jeruzsálemben megszületett döntés jelentőségét. Gondoljunk csak a két szövetség kapcsolata, a közösségi kiválasztottság és egyéb rokon témák terén több ízben is felmerült, sőt gyakorta tisztázatlanul maradt teológiai nézetkülönbségekre, amelyeket viszont az ApCsel 15 tanúsága szerint akkor és ott elég világosan és megnyugtatóan elrendeztek.

A későbbi – ökumenikusnak nevezett – zsinatokkal történt összehasonlítás eredményeképpen a jeruzsáleminek mégis van egy „fogyatkozása”. Nevezetesen az, hogy nem a politikai hatalom kezdeményezésére hívták össze, és nem az úgynevezett szekuláris rend képviselői vállaltak benne többé-kevésbé meghatározó vagy éppen irányító szerepet. Pedig erre akkor is lett volna lehetőség, hiszen Cornelius százados, akinek háznépével együtt történő megkeresztelése miatt – éppen Péter látogatása kapcsán (ApCsel 10,1–48) – a dilemma fölmerült, eleve a fennálló világi hatalmat képviselte. Őröla viszont nem olvassuk, hogy akár a gyűlés helyszínén, akár annak környékén jelen lett volna. Az apostolok zsinata így eleve más ősmintát jelentene az „ökumenikus” szinódus képzetéhez, mint a 325-től birodalmi szinten megszervezett későbbiek. Vajon nem éppen ez a baj?

A fenti körülmény jelentőségét akkor sem szabad lebecsülni, ha a recepciót a 16. század szemszögéből nézzük. Közismert, hogy a reformátorok számos területen éltek a bibliai megalapozottságú tanbeli korrekció eszközével, még akkor is, ha több évszázados múltra visszatekintő, de teológiailag kifogásolható jelenséggel kellett szembemenniük. A teológia tudományán belüli ilyen értelmű „népszerűlenné válás” tehát egyáltalán nem aggasztotta őket. Az „első zsinatok” kialakult sorrendjét viszont mégsem bolygatták meg például azzal, hogy „nulladik” ökumenikus zsinatnak nevezzék az apostolok gyűlését, noha ez a cselekedet teológiailag

teljesen megalapozott lett volna, pontosan úgy, mint a híres *solus/sola* formulák hangsúlyozása. Ez annál is inkább érdekes, mivel ugyanazon CHP második fejezetében maguk az aláírók alapelveként hangsúlyozzák, hogy nemcsak az egyének (az egyes ógyházi tanítók, szent atyák), hanem maguk a zsinatok, sőt azok határozatai és kánonjai (*conciliorum definitiones vel canones*) is alávethetők a bibliai alapú korrekciónak:

„Eszerint mi nem vetjük meg a görög és latin szent atyák magyarázatait, és nem cáfoljuk a szent dolgokról való vitatkozásaikat és értekezéseiket, amennyiben az Írásokkal megegyeznek; mindazonáltal kíméletesen elfordulunk tőlük, ha észrevesszük, hogy az Írásoktól eltérő, vagy azokkal ellenkező dolgokat adnak elő. Továbbá nem gondoljuk, hogy ezzel bármiféle méltatlanságot követnénk el ellenük; mert ők mindannyian egyértelműleg azt akarják, hogy irataikat ne tekintsük egyenlőknek a kanonikus iratokkal, sőt inkább azt parancsolják, hogy vizsgáljuk meg: mennyiben egyeznek, vagy ellenkeznek azokkal, ugyanakkor meghagyják, hogy az egyezőket fogadjuk el, a nem egyezőket pedig mellőzzük. Ugyanilyen elbírálás alá esnek a zsinatok határozatai vagy kánonai is. Annakokáért nem tűrjük, hogy vallási vitákban vagy hitbeli dolgokban az atyák pusztán nyilatkozataival, illetve a zsinatok határozataival, még kevésbé a bevett szokásokkal, vagy akár az egy véleményen lévők sokaságával, akár régi eredetű előírással zaklassanak bennünket. A hit dolgában tehát nem ismerünk el más döntőbírókat, mint magát Istent, aki a szent iratok által jelenti ki, hogy mi igaz, mi hamis, mit kell követni, vagy mit kell kerülni. Eszerint mi csak a lelki embereknek Isten Igéjéből merített ítéleteiben nyugszunk meg.”⁶

A fenti „*sola Scriptura*” alapelv következetes alkalmazása rendjén a reformátorok nagyon komoly változtatásokat is bevezettek. Ha csupán a számszerűség vagy a számozás szintjén maradunk: a hét szentségnek kifejezetten szentírási alapon ketőre történő redukálása, illetve a Dekalógus parancsolatainak átszámozása mindenképpen komoly fegyvertény volt, amelyet – a római egyház kemény bírálata

⁶ *Proinde non aspernamur sanctorum Patrum Graecorum Latinorumque interpretationes, neque reprobamus eorundem disputationes ac tractationes rerum sacrarum cum Scripturis consentientes: a quibus tamen recedimus modeste, quando aliena a Scripturis aut his contraria adferre deprehenduntur. Nec putamus, illis ullam a nobis hac re iniuriam irrogari, cum omnes uno ore nolint sua scripta aequari canonicis, sed probare jubeant, quatenus vel consentiant cum illis, vel dissentiant, iubeantque consentientia recipere, recedere vero a dissentientibus. Eodem in ordine collocantur etiam conciliorum definitiones vel canones. Quapropter non patimur, nos in controversiis religionis vel fidei causis urgeri nudis Patrum sententiis aut conciliorum determinationibus, multo minus receptis consuetudinibus, aut etiam multitudine idem sententiarum, aut longi temporis praescriptione. Ergo non alium sustinemus in causa fidei iudicem, quam ipsum Deum, per Scripturas Sanctas pronunciantem, quid verum sit, quid falsum, quid sequendum sit, quidve fugiendum. Ita iudiciis non nisi spiritualium hominum, ex verbo Dei petitis, acquiescimus.* CHP II, 2–3.

dacára – eleink kitartóan végrehajtottak. Ezekhez képest legalább ugyanolyan súlyú indokkal lehetett volna „átszámolni” az ökumenikus zsinatokat, a niceai elé beiktatva a jeruzsálemit, miközben – a bibliai példa beszédességére való tekintettel – a római egyház részéről is jóval kevesebb ellenvetésre lehetett számítani. És ez mégsem történt meg. Nehezen elképzelhető, hogy a kérdés és az egész problémakör egyszerűen elkerülte volna a CHP aláíróinak figyelmét: különösen amiatt, hogy ők még a zsinatok végzéseivel szemben is fenntartották a Szentírás felsőbbrendűségének elvét. A lehetőség elmulasztása már azért is különös, mert Kálvin az ApCsel 15,2-höz fűzött kommentárjában külön bekezdésben foglalkozik az óegyházi zsinatokkal, és noha ő sem nevezi az apostolok gyűlését „ökumenikusnak”, a szövegkörnyezet alapján mégis mintaként tekint rá, miközben ostromozza a középkori zsinatokat.⁷

A CHP aláírói tehát egyfelől védelmezik „az igaz és egyetemes keresztyén hitet” (*fidem Christianam, orthodoxam atque catholicam*), és ezzel mintegy becsatlakoznak a Keleten „ortodoxnak”, Nyugaton pedig „katolikusnak” nevezett hit egyetemes egységébe, másfelől ennek megalapozását általában „a szent iratokra” (*ex Scripturis Sanctis*) épülő zsinati hitvallásokban látják, de a zsinatok őstípusaként nem említik a jeruzsálemi apostoli gyűlést. Továbbá a saját katolicitásuk védelmében – egy Damasus pápának tulajdonított hitvallás mellett⁸ – éppen Nagy Theodosius császár 380. február 27-én kiadott, *Cunctos populos* kezdetű rendeletét csatolják az aláírt hitvalláshoz, amelyben maga az uralkodó határozza meg a helyes és egyetemes, azaz katolikus tanítást, sőt meg is nevezi annak – a császár szerinti – legitim képviselőit: Damasus római, illetve Péter alexandriai püspököket.⁹ Eszerint a reformációra és a reformátorokra annyira jellemző bibliai őspélda említése kimarad, a 381-es konstantinápolyi zsinatot összehívó szekuláris tekintélyre törté-

⁷ KÁLVIN J.: *Az Apostolok Cselekedetei magyarázata*, 1–2, ford. Szabó A., Domány J., Budapest 2010.

⁸ A CHP függelékében szereplő, Damasus pápának tulajdonított hitvallás nem Damasustól származik, noha neki is volt saját hitvallása. Bővebben lásd G. L. HAHN: *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, 3. Aufl, Breslau 1897, 275.

⁹ A *Cunctos populos* latin szövegét lásd pl. J.-P. MIGNE: *Patrologia Latina* 13, Paris 1845, 530–531. Online változatban: *Codex Theodosianus* XVI, 1, 1–XVI, 1, 2, 1.

<http://www.ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber16.htm> (Letöltés ideje: 2017. február 7.). Vö. Szozomenosz *Hist. eccl.* 7, 4, SOZOMENUS: *Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller 50), ed. J. Bidez, G. C. Hansen, Berlin 1960. A szöveg kétnyelvű (latin-magyar) változatát és annak rövid értelmezését lásd PÁSZTORI-KUPÁN: *Követvén* (3. j.), 171–173. Nagy Theodosius egyébként rögtön a konstantinápolyi zsinat után újabb rendeletet adott ki (381. július 30-án), amelyvel nemcsak megerősíti a zsinat végzéseit, hanem név szerint felsorolja a helyesen tanító fontosabb püspököket is, akiket ettől kezdve az ortodoxia oszlopainak kell tekinteni. Sorrendben: Konstantinápolyi Nektáriosz, Alexandriai Timotheosz, Laodikeiai Pelagius (Pelagiosz, Szíriában), Tarszoszi Diodoros, Ikoniumi Amphilokhiosz, Antiokhiai Optimus (Pisidiában), Caesareai Helladosz (Baszileiosz utóda), Meliténi Otreiosz, Nüsszai Gergely, Szkítiai Terentiosz és Markianopoliszi (ma Veliki Preszlav, Bulgária) Martüriosz. Lásd *Codex Theodosianus* XVI, 1, 3.

<http://www.ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber16.htm> (Letöltés ideje: 2017. február 7.).

nő hivatkozás viszont ott szerepel a hitvallásalkotók igazolásaként. Anélkül, hogy mindebből messzemenő következtetéseket vonnánk le, az talán a fentiek alapján máris megengedhető, hogy a CHP függelékének összeállításában szerepet játszhatott az a szempont, miszerint a reformátoroknak ugyanúgy szükségük volt a világi hatalom (uralkodók, fejedelmek, kantonok, magisztrátusok stb.) támogatására, mint óegyházi elődeiknek.

Fölmerülhet a kérdés, hogy ha az apostolok jeruzsálemi zsinatát ökumenikusnak is lehetne/kellene nevezni, a későbbi egyetemes zsinatok fő témái, tanítása – különösen a krisztológia és a szoteriológia, vagy ahogyan az óegyházban mondták: az οἰκονομία – szempontjából van-e relevanciája? Kell-e ezzel éppen Istennek a mi üdvösségünkre vonatkozó „házirendje” szempontjából foglalkozni?

A válasz egyértelműen pozitív, sőt: kiemelt jelentőségű. Az ApCsel 15-ben szereplő esemény ugyanis nem egyszerűen a kétféle – zsidó, illetve nem zsidó – származású vagy hátterű keresztyének *vallásos szokásainak* kibékítéséről, netán valamiféle kompromisszumos összehangolásáról szól. Ez pusztán a felszín. A tulajdonképpeni tét ennél sokkal nagyobb, hiszen közvetlenül érinti Jézus Krisztus megváltói szerepének minőségét. Magyarán: ha Jézus valóban Üdvözítő, akkor az ő megváltói munkája és közbenjárása önmagában elégséges-e bármilyen – akár zsidó, akár pogány – háttérből érkező keresztyén ember teljes megváltásához vagy sem? Ha igen, akkor a „népeknek”, a „pogányoknak” semmilyen ószövetségi fogantatású, különleges vallási előírás vagy szabály betartására nincs szükségük az üdvösséghez. Ha viszont keresztyénekként – az üdvözülésük céljából – mégis meg kell tartaniuk például a mózesi vagy a farizeusi rituális előírásokat, akkor ebből óhatatlanul az következik, hogy Jézus Krisztus nem tökéletes üdvözítője a pogányoknak, amennyiben azok nem a zsidóvá válás útján lesznek keresztyénekké. És ezen a ponton nincs, nem lehet megalkuvás, hiszen az örömezenet lényege forog kockán. Az apostolok jeruzsálemi zsinatának tehát nem érintőlegesen, hanem kardinális módon, közvetlenül van köze az *ordo salutis* tanításához.

A zsinati döntés előhangját éppen a Péter magyarázatában megnyugvó jeruzsálemi zsidókeresztyének ajkáról halljuk: „Eszerint hát a pogányoknak is adott az Isten megtérést az életre!” (ApCsel 11,18).¹⁰ Ez az első szint: a pogányoknak, a népeknek is Istentől rendelt útjuk van őhozá. A következő felismerést már maga a zsinat mondja ki: a pogányok útja közvetlenül Krisztuson, a tökéletes Üdvözítőn és nem a zsidóságon keresztül vezet Istenhez. Az ApCsel 15,29-ben szereplő négy feltétel tehát semmiképpen nem Krisztus megváltó munkájának valamiféle emberi kiegészítése, hanem egyrészt a pogányokból lett keresztyének erkölcsseit és állhatatosságát hivatott erősíteni (lásd a bálványáldozati eledel fogyasztásától és a parázناسágtól való tartózkodás követelményét, amely különösen a görög gyü-

¹⁰ Ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν.

lekezetekben komoly bonyodalmakat okozhatott),¹¹ másrészt segít nekik abban, hogy elkerüljék a zsidókeresztyének botránkoztatását (vértől és fűlvaholt állattól való tartózkodás). A zsinati levél szerint, ha a népek ezektől tartózkodnak, „helyesen cselekszenek” (εὖ πράττετε – ApCsel 15,29). Az utóbbi két feltétel tekintetében nem annyira a pogányok szokásmódja, hanem a zsidókeresztyének érzékenysége játssza a főszerepet: ez esetben a jeruzsálemiek hitbeli erőtlenségére kell a pogánykeresztyéneknek tekintettel lenniük azzal, hogy nem botránkoztatják őket olyan viselkedéssel, ami a saját (például görög) hagyományuk szerint akár közömbös is lehet, zsidó származású hittestvéreik szemében viszont vallásilag elítélendő cselekedet. Ha nem ez volna a cél, akkor értelmét és élet vesztését Péter apostol Corneliusnál tett látogatásának közvetlen előzményét képező látomása, és annak tanulsága: „Amiket az Isten megtisztított, te ne mondd tisztátalanoknak” (ApCsel 10,15). Istennek Krisztusban beteljesített megváltó, megtisztító munkája nem szorul semmilyen további emberi-vallási „tisztogatásra”.

A Heidelbergi Káté 29–31. fejeleteire emlékeztető, részben Pál apostol, részben János és az ApCsel nyomán összefoglalt tanítást a CHP Krisztusról szóló fejezetében így olvassuk (a szöveget szemelvényesen közlöm):

„Tanítjuk ugyanis és hisszük, hogy ez a mi Urunk Jézus Krisztus az emberi nemzetségnek, sőt az egész világnak egyedüli és örök Megváltója, akiben hit által tartatnak meg mindannyian, akik a törvény előtt, a törvény alatt és az evangélium alatt üdvözültek, és akik még a világ végezetéig üdvözülni fognak. [...] Hiszünk tehát, hogy az Úr Jézus Krisztusnak kegyelme által tartatunk meg, amiképpen atyáink is (ApCsel 4,12; 10,43; 15,11!). [...] Határozottan valljuk és hirdetjük tehát, hogy Jézus Krisztus a világ egyedüli Megváltója és Üdvözítője, Királya és Főpapja, amaz igaz és várva várt Messiás, ama szent és áldott, akit a törvény minden példázata és a próféták jövendölései eleve kiábrázoltak és megígértek, Isten pedig nekünk ajándékozott és elbocsátott, hogy többé immár senki másra ne várjunk. Nincs is egyéb hátra, mint hogy mindnyájan Krisztusnak tulajdonítsunk minden dicsőséget, benne higgyünk és egyedül benne találjunk megnyugvást, eldobván s megvetvén rajta kívül minden más segítséget ez életben. Mert akik üdvösségüket Krisztuson kívül bármi egyében keresik, azok kiestek Isten kegyelméből, és Krisztus nekik semmit sem használ (Gal 5,2–4).”¹²

¹¹ A nem zsidó háterű őskeresztyének személyes, családi, rokoni, baráti és társadalmi körben felbukkanó és megoldandó nehézségei kapcsán lásd L. W. HURTADO: *Destroyer of the Gods. Early Christian Distinctiveness in the Roman World*, Waco, TX 2016, 52–58, ill. 87–94.

¹² *Docemus enim ac credimus, hunc Jesum Christum, Dominum nostrum, unicum et aeternum generis humani adeoque totius mundi esse Servatorem, in quo per fidem servati sint, quotquot ante legem, sub lege, et sub Evangelio salvati sunt, et quotquot adhuc in finem usque seculi salvabuntur. [...] Credimus ergo per gratiam Domini Jesu Christi nos servatum iri, sicuti et Patres nostros. [...] Unde pleno ore profiteamur, et praedicamus, Jesum Christum unicum esse mundi Redemptorem et Salvatorem, regem et pontificem*

Nem lehet nem észrevenni, hogy az érvelés egyik kulcsmondata éppen Péternek Cornelius házában elhangzott (ApCsel 14,43), majd a jeruzsálemi zsinaton még konkrétan hangsúlyozott (ApCsel 15,11) kijelentését foglalja össze: „hisszük tehát, hogy az Úr Jézus Krisztusnak kegyelme által tartatunk meg, amiképpen atyáink is”. Kizárt dolog tehát, hogy a CHP megírása közben a jeruzsálemi zsinaton Péter szájából elhangzó szentenciát idéző Bullinger – vagy az aláírók – gondolatában ne merült volna fel az eszményi ökumenikus zsinat újszövetségi paradigmája. Különösen azért, mert a négy híres óegyházi zsinat elfogadására vonatkozó szövegrész éppen a fenti bekezdés után következik a CHP-ben, tehát a párhuzam önmagától kínálkozik. Mivel a dogmatörténet nemcsak arra tanít meg, hogy a hitvallási formulák rendjén az azokban szereplő részletekre figyeljünk, hanem azokra is, amelyek kimaradtak, az apostoli zsinatra, mint őstípusra való utalás kihagyása azt is jelzi, hogy a CHP aláírói – legalábbis hallgatólagosan – elfogadták a világi hatóság által összehívott egyházi gyűlések és zsinatok gyakorlatát, illetve nem emeltek komolyabb aggályokat ellene. Ezt látszik alátámasztani a CHP XXX. fejezetének a világi felsőbbbség kötelességeire vonatkozó alábbi megállapítása is:

„[A hatóság] kiváltképpen kötelessége, hogy a közbékéről és köznyugalomról gondoskodjék és ezeket megőrizze, amit kétségtelenül soha nem végezhet sikeresebben, mint akkor, ha maga is valósággal istenfélő és vallásos, aki tudniillik Isten népe legszentebb királyainak és fejedelmeinek példája szerint előmozdítja az igazság hirdetését és az igaz hitet, kiirt minden hazugságot és babonát mindenféle istentelenséggel és bálványimádással együtt, és Isten egyházát védelmezi. Általában azt tanítjuk, hogy a vallásról való gondoskodás legfőképpen a szent hatóságra tartozik. Annakokáért tartsa kezében Isten Igéjét és gondoskodjék arról, hogy ezzel ellenkező dolgot ne tanítsanak; továbbá jó és Isten Igéjéhez szabott törvényekkel kormányozza és a fegyelemben, kötelességteljesítésben és engedelmességben tartsa meg az Istentől reá bízott népet.”¹³

maximum, Messiam verum et expectatum illum, inquam, sanctum benedictum, quem omnes legis typi et vaticinia prophetarum praefigurarint atque promiserint, Deus autem praestiterit ac miserit illum nobis, ut alius porro non sit ullus nobis expectandus. Nec restat iam aliud, quam ut omnes omnem gloriam Christo tribuamus, in ipso credamus, et in ipso solo adquireamus, omnibus aliis vitae praesidiis spretis atque abiectis. Nam gratia Dei exciderunt, et Christum inanem sibi reddunt, quotquot salutem in alia re ulla, quam in uno Christo quaerunt. CHP XI, 14–15.

¹³ *Ejus officium praecipuum est, pacem et tranquillitatem publicam procurare et conservare. Quod sane nunquam fecerit felicius, quam cum fuerit vere timens Dei ac religiosus, qui videlicet ad exemplum sanctissimorum regum principumque populi Domini, veritatis praedicationem et fidem synceram promoverit, mendacia et superstitionem omnem cum omni impietate et idololatria exciderit ecclesiamque Dei defenderit. Equidem docemus religionis curam imprimis pertinere ad magistratum sanctum. Teneat ergo ipse in manibus verbum Dei, et ne huic contrarium doceatur, procuret, bonis item legibus ad verbum Dei compositis moderetur populum, sibi a Deo creditum, eundemque in disciplina, officio, obedientiaque contineat.* CHP XXX, 2.

A vallásról való gondoskodás (*religionis curam*) tehát legfőképpen (*imprimis*) a szent hatóságra (*ad magistratum sanctum*) tartozik. A konstantini modell ekképpen a svájci kantonális rendszerben, illetve a feudális rendi társadalmak fejedelmei alatt élő reformátorok számára továbbra is működő mintaként szerepelt, így a magisztrátusnak az egyház és a hit dolgaira vonatkozó felügyeleti illetékességét bibliai alapon ők sem kérdőjelezték meg. Koruk gyermekeiként – és talán nem utolsósorban a különféle magisztrátusoknak a reformáció ügyét támogató jóindulatára utaltan – szándékosan nem kívánták a már tizenkét évszázad óta bejáratott rendet teológiai alapokon átértelmezni. Az apostolok zsinatára ősmintaként történő konkrét hivatkozás elmulasztása így aligha véletlen: sokkal inkább a hatalmához és új – lutheri vagy helvét irányú – egyházi befolyásához ragaszkodó felsőbbség(ek) érzékenységének tapintatos tiszteletben tartása. Ezt tükrözi a reformációt támogató fejedelmek lutheri ihletésű „szükségpüspök” (Notbischof) titulusa,¹⁴ de a hitvallásalkotó Bullinger alábbi megállapítása is:

„Látom például, hogy sokan képviselik azt a véleményt, miszerint a vallás gondozása és rendjének megtartása csupán a püspökökre tartozik, nem pedig a királyokra, fejedelmekre és szenátorokra. Az egyetemes keresztyén igazság tanítása szerint azonban a vallás dolgaira való vigyázás a hatóság kiváltképpeni feladatai közé tartozik. [...] Mi pedig ki fogjuk mutatni néhány régi példán keresztül, hogy Isten népének ama előljárói: Józsué, Dávid és a többiek, valóban keresztyének voltak (sic !), amiért érvényesek a tőlük származtatott és a keresztyén fejedelmekre szabott példák. Hivatkozom még Ézsaiás próféciájára, amelyből kitűnik, hogy az egyházban a királyok feladatköre ugyanaz, mint a régi királyoké a zsidónak nevezett [ószövetségi] egyházban.”¹⁵

Érdekes megfigyelni, hogy az egyébként alapjában véve testületi elvű világi és egyházi kormányzáshoz (svájci városi tanácshoz és presbitériumhoz/konzisztóriumhoz) szokott Bullinger „a püspököket” állítja szembe „a királyokkal”, „fejedelmekkel” és „szenátorokkal”, és – mintegy a püspökök egyeduralmának ellen-

¹⁴ E kérdéskörhöz lásd pl. L. S. SPITZ: *Luther's Ecclesiology and His Concept of the Prince as Notbischof*, Church History 22 (1953) 2, 113–141. Lásd még M. SCHNETTER: *Der Fürst als Notbischof. Luther und die Fürstenreformation*, Norderstedt 2002, 8–11.

¹⁵ *Video enim multos in ea esse sententia quod cura et ordinatio religionis ad solos pertineat episcopos, non etiam ad reges, principes ac senatores. Veritas autem catholica docet curam religionis maxime pertinere ad magistratum. [...] Nos autem ostendemus paucis priscos illos populi Dei principes Josue, Davidem et alios revera fuisse Christianos, idcirco valere exempla quae ab illis ducuntur et aptantur Christianis principibus. Adiciam et Isaias vaticinium, ex quo appareat idem esse adhuc in ecclesia regum officium, quod fuit priscorum regum in ecclesia quam appellant illi Iudaicam.* H. BULLINGER: *Sermonum decades quinque, de potissimis Christianae religionis capitibus*, Tiguri 1557, 62^{rv}. A magyar fordítást Tökés István fordítása nyomán készítettem (P-K. I.).

súlyozásaképpen – az utóbbiak javára dönt az egyházi ügyek, „a vallás gondozása és rendjének megtartása” tárgyában. Teszi mindezt ahelyett, hogy a (különösen svájci) egyházon belüli legitim kormányzó testületet – a zsinatot vagy presbitériumot – említene, amelyhez újfent az ApCsel 15 szolgáltatóna a kellő és megfelelő teológiai alapot. Itt valóban a középkori (római) „katolikus” és nem az ősegyházi értelemben vett (pl. az apostolok vagy a korai egyházatyák szerinti) „egyetemes keresztyén igazság” (*veritas catholica*) tanítása bukkan fel. Az ószövetségi „valóban keresztyéneknek” (*revera fuisse Christianos*) nevezett királyok vallási szerepének analógiája pedig szintén nem a legszerencsésebb, hiszen mind az egységes zsidó királyság (pl. Salamon) idején, mind pedig Izrael és Júda szétválása után rendszerint a politikai vezetés romlottsága fertőzte meg a vallási életet, ahogyan ezt éppen a Bullinger által is emlegetett próféták tanúsítják. Ebben a tekintetben az Ószövetség egyházának teológiai szempontból legitim gondviselői nem a királyok (és sok esetben nem is a papok!), hanem a próféták voltak. Ezt a szerepet – analogikusan is – az Újszövetségben kifejezetten nem az uralkodók, még kevésbé a jeruzsálemi papság, hanem éppen a tanítványok, az apostolok és a vénék töltötték be. Csupán találgathatjuk, hogy a CHP szerzője és aláírói ebben a tekintetben miért nem maradtak következetesek azokhoz a szentírási alapelvekhez, amelyeket sok más tekintetben híven követtek.

Jelen témánk másik kérdését helyszűke miatt csupán röviden érintjük. Ha a CHP és általában a reformátorok nem is számolták át a zsinatokat, mindazonáltal a hagyományosan hat (vagy hét) ökumenikusnak nevezett őegyházi gyűlés közül csupán az első négyet fogadták el. A hetedik (Nicea, 787) zsinat visszautasításának oka elég kézenfekvő, hiszen akkor és ott legitimálták a szentképek tiszteletét. Az 553-as, illetve a 680–681-es konstantinápolyi zsinatok kérdése valamivel bonyolultabb. Egyrészt a Vigilius pápát konkrétan nyolc évig fogságban tartó, továbbá *A három fejezet* kárhoztatását a római főpap nyilvánvaló akarata és megalapozott teológiai ellenérvei dacára kikényszerítő Justinianus császár viselkedése korántsem volt méltó „a vallásról gondoskodó” keresztyén uralkodóhoz. Róma hosszú ideig tiltakozott nemcsak az eljárás módja, hanem az egész zsinat teológiai koncepciója ellen.¹⁶ Az 553-as zsinat – Kürilloszék 431-es efézusi tiltásához híven – ráadásul nem alkotott hitvallási formulát: az ottani atyák erejéből már csak anatómákra futotta, méghozzá úgy, hogy a krisztológia tekintetében különösen a helvét irányú reformátorok elődeinek számító teljes antiokhiai iskolát megpróbálták hitelteleníteni: Mopszvesztiai Theodóroszt személyében és teljes életművével együtt kárhoztatták, Küroszi Theodórosznak pedig elítélték azon műveit, ame-

¹⁶ Lásd pl. B. JACKSON (trans.): *The Ecclesiastical History, Dialogues, and Letters of Theodoret* (Nicene and Post-Nicene Fathers 3), ed. by H. Wace, P. Schaff, Oxford 1892, 13.

lyeket „az igaz hit és szent Kürillosz ellen” írt.¹⁷ Ezzel Justinianus zsinata egyértelműen az alexandriai krisztológiát részesítette előnyben, amely sok tekintetben visszalépést jelentett a problematikus „Ige-test” modellhez, és új lökést adott a Khalkédónban még szigorú korlátok közé szabott *communicatio idiomatum* gondolatának.¹⁸ Mindezek a fejlemények oda vezettek, hogy amikor jóval később Hitvalló Maximosznak a monothelétákkal és monoenergistákkal kellett felvennie a harcot, szinte kizárólag azokra a krisztológiai érvekre támaszkodhatott, amelyek kidolgozóit – az antiokhiai teológusokat – már a hatodik század derekán elítélték. A helvét irányú reformátorok minden fenntartás nélkül elfogadhatták volna a hatodik egyetemes zsinat végzéseit, az ötödiket viszont annál jóval kevésbé. A CHP megnevezi az első négy zsinat elfogadásának okát („az említett hitvallások semmi olyant nem tartalmaznak, ami nem egyeznék Isten Igéjével, és ne mozdítaná elő a hit őszinte magyarázatát”), de nem tartja lényegesnek megindokolni a további kettő (vagy éppen három) elhagyását. Értelemszerűen azt mondhatjuk, hogy szerintük az ötödik zsinattól kezdve már megjelentek olyan elemek, amelyek vagy Isten Igéjével nem egyeznek, vagy nem mozdítják elő a hit világos magyarázatát. A reformátorok, sőt Khalkédón krisztológiája szempontjából jobbra ez is a helyzet az 553-as zsinattal. Bullinger alábbi magyarázata tehát csupán újabb súrlódási felület elkerülési kísérlete, semmint teológiai megalapozottságú megállapítás:

„Az ötödik [zsinat] Justinianus császár alatt gyűlt egybe körülbelül az Úr 552. [553.] esztendejében [Mopszvesztiai] Theodórosz és minden eretnek ellen. A hatodik pedig Constantinus, Constans fia alatt gyűlt össze, az Úr 682. [680–681.] esztendejében. 289 püspök gyülekezett egybe a monotheléták ellen. Mindazonáltal ezeken semmi olyat nem határoztak [*nihil tamen definitum est in his*], amit ne találunk meg az előbbi négy zsinat hitvallásaiban [*quod non reperiatur in symbolis superiorum quatuor conciliorum*].¹⁹

A khalkédóni (negyedik) és a konstantinápolyi (ötödik) zsinat tanítása közötti különbségek tárgyalása kívül esik jelen vizsgálódási körünkön. Ezek azonban nemcsak teológiai szinten, hanem pl. a 451-es khalkédóni zsinat által rehabilitált teológusok (például Edesszai Ibasz, Küroszi Theodórétosz) 553-ban teljesen indo-

¹⁷ *Definitio capitulorum quintae synodi que congregata est sub Iustiniano Constantinopoli*, ACO IV, 1, 130–136.

¹⁸ *A communicatio idiomatum* óegyházi és reformációkorabeli kérdéseinek tárgyalásához lásd PÁSZTORI-KUPÁN I.: *„tulajdonságok közlésének” tana Heinrich Bullinger teológiai gondolkodásában*, Református Szemle 96 (2003) 2, 146–158.

¹⁹ H. BULLINGER: *Sermonum decades. Praefatio*, Tökés István fordítása, TÖKÉS: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata* (2. j.), 289.

kolatlan újra-elítéléséből is nyilvánvalóak.²⁰ Összegzésképpen tehát elmondható, hogy Bullinger és a CHP aláírói – feltételezhetően a reformáció ügyét pártfogoló világi felsőbbség iránti tapintatból – nem vitték végig következetesen az ökumenikus zsinatoknak a *sola Scriptura* elv alapján egyébként indokolt átszámozását, krisztológiai és megváltástani nézeteiket viszont kifejezetten a 451-ig rögzített teológiai hagyományba gyökereztették, és hallgatásukkal mintegy „kíméletesen elfordultak” a *Khalkédóni Hitvallás* egységesítő erejéhez képest komoly megosztást jelentő 553-as zsinat végzéseitől.

The number and authority of the ecumenical councils in the Second Helvetic Confession

Bullinger and the signatories of the Second Helvetic Confession accepted the decisions of the first four ecumenical councils, leaving aside the Council of the Apostles described in Acts 15. Both during the Early Christian centuries and in later times no precise description was successfully provided concerning the necessary criteria of an ecumenical council. Nonetheless, based on the common features of those held in Nicaea (325), Constantinople (381), Ephesus (431) and Chalcedon (451), the Apostles' Council of Jerusalem would fit the pattern, with one significant exception: it had neither been convened, nor presided over by any secular power. Why did the otherwise strongly Bible-oriented Reformers, based on their 'sola Scriptura' principle fail to 'renumber' the ecumenical councils starting with the one in Jerusalem (as being the first or 'No. 0') as they did e.g. with the Decalogue or by reducing the number of sacraments? It would appear from the available evidence – including the role they had ascribed to the magistrate in overseeing ecclesiastical affairs – that in their desire to appease the secular powers of the time, the Reformers chose to acquiesce in the already accepted, yet theologically not entirely justified state of affairs, whilst remaining eager to preserve their Chalcedonian Christology and soteriology by omitting to invoke the councils held after 451.

²⁰ A részletekhez lásd pl. PÁSZTORI-KUPÁN I.: *Edesszai Ibasz levele Mariszhoz. Kétszeri ítélet és kétszeri felmentés ugyanazért a levélért*, Református Szemle 103 (2010) 3, 276–292.

**„EZ TEHÁT AZ IGAZI EGYETEMES HIT, TANÍTÁS ÉS VALLÁS,
AMELYBEN SEMMIFÉLE ÚJDONSÁG NINCSEN.”**

**A wittenbergi lutheránus teológusok és II. Jeremiás
konstantinápolyi pátriárka levélváltása**

**A wittenbergi lutheránus teológusok és II. Jeremiás konstantinápolyi
pátriárka levélváltása**

„Ez tehát az igazi egyetemes hit, tanítás és vallás, amelyben semmiféle újdonság nincsen.”¹ Az előadásom címéül választott idézet az 1584-ben kiadott *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium, et patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae*, azaz „A wittenbergi teológusok és Jeremiás konstantinápolyi pátriárka dokumentumai és levelei” előszavából származik, amely a wittenbergi lutheránus teológusok és II. Jeremiás konstantinápolyi pátriárka levélváltását tartalmazza az Augsburgi Hitvallásról.²

Ez a levélváltás a reformáció egyik igen jelentős vitáját tartalmazza, amely lényegében csak a történészek szűk köre számára ismert. A reformátorok korai optimizmusa mutatkozott meg abban a kezdeményezésben, hogy az Ágostai Hitvallást elküldték az immár ottomán uralom alatt élő görög egyház fejének. Minden bizonnyal szerepet játszott ebben, hogy a görög (szellemiségét tekintve bizánci) egyház szemben állt az ellenfélnek tekintett római pápasággal, illetve, mivel mindig is a korai kereszténységgel való folyamatosságát hangsúlyozva állt szemben a Nyugat újításaival, elvileg akár szövetségest is jelenthetett volna a legitimációját kereső reformáció számára. (Vagyis az „ellenségem ellensége” elv is szerepet játszhatott a kapcsolat felvételének megfontolásai között.)

A levélváltás nem hozta meg a kívánt eredményt, sőt, az első konfliktussá vált az orthodoxia (itt: a bizánci, vagy görög-szláv egyház) és a nyugati reformá-

¹ *Haec igitur vere Catholica est fides, doctrina, et Religio, in qua nihil est novi.* AS (lásd 2. j.), *Preafatio*, 4. (Saját számozás, eredeti oldalszám nélkül.)

² A teljes cím: *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium, et patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae quae utrique ab Anno 1576 (millesimo quingento septuaginta sexto) usque ad annum 1581 millesimum quingentum octoginta unum) de Augustana Confessione inter se miserunt, Graece et latine ab iisdem theologis edita*, Witebergae, Johannis Cratonis, 1584. (A továbbiakban AS. Ha külön nem jelzem, saját fordításomban adom meg.) Egyik első elemzése: E. BENZ: *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, Marburg 1949. Továbbá D. WENDENBOURG: *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II von Konstantinopel 1573–1581*, Broschiert 1986.

ció között. A levélváltás formájában lezajló vitában lényegében az összes azóta is lényeginek számító, élő kérdés fölmerült, és ezért talán tanulságos alaposabban megvizsgálni a vita néhány részletét.

Nem céloim a vita teljes rekonstrukciója, mivel az jóval hosszabb munka feladata lehetne csak. Itt és most, néhány fajsúlyos vitapont rövid elemzése után, a két félnek egy alapvető kérdésben, a hagyomány jelentőségéről vallott nézeteiben mutatkozó különbségére szeretném felhívni a figyelmet. Mindjárt hozzá kell azonban tenni, hogy az Ágostai Hitvallás görög fordításáról, az *Augustana graeca* változatról lesz szó, amely az eredetihez képest kicsit több is, más is, amennyiben az ágostai hitvallás eredeti formuláitól el kellett térnie, mindenekelőtt a görög teológiai nyelv különbsége miatt. (Ezt az úgynevezett *Confessio Augustana Graeca* verziót *Augustana Variatának* is hívják.³)

Lássuk először a kötet megjelenésének körülményeit!

A wittenbergiek ugyanis nem maguktól jutottak a több mint négyszáz oldalas, görög és latin nyelvű vaskos kötet megjelentetésére, hanem főleg azért, mert II. Jeremiás pátriárka levelei, vagy inkább teológiai traktátusai, eljutottak a reformátorok ellenfeleihez. Az előző évben ugyanis, alig egyetlen évvel az utolsó levélváltás után, a krakkói kanonok, Stanislaus Socolovius (1537–1593) megjelentette a konstantinápolyi pátriárkának az *Augustana graecára* adott válaszait: a *Censura orientalis ecclesiae de praecipuis nostri seculi haereticorum dogmatibus*-t, amely Dillingenben, Iohannes Mayer nyomdájában 1582-ben jelent meg, és szinte azonnal kinyomtatták Krakkóban és Prágában is, majd pedig 1584-ben Párizsban, sőt, egy német fordítása 1583-ban Ingolstadtban is megjelent.⁴

A wittenbergi teológusok gyors reakciója érhető volt: Socolovius publikációja nyomán a pátriárka írásait Róma hívei sietve felhasználták, mint a korban jelentős szerepet játszó Wilhelmus Damasus Lindanus (1525–1588) genti püspök, vagy Johann Baptist Fickler (1533–1610), akik azonnal hivatkozási alapnak tekintették a „hitújítókkal” szemben.

Először azonban szükséges egy rövid áttekintés arról, hogy mit is jelentett a 16. században az orthodoxia a Nyugat, ezen belül pedig különösen a lutheri reformáció számára. Ezek után – ismét röviden – az *Augustana graecáról* kell beszámolni. Harmadjára a vitapontokat fogom elősorolni, és végül az alapproblémát, tradíció és Szentírás konfliktusát fogom bővebben elemezni, ami talán tartogat némi érdekességet korunk számára is.

³ A továbbiakban CAV rövidítéssel hivatkozom rá, megkülönböztetve az *Invariátától* (CAI).

⁴ Stanislaus SOCOLOVIUS: *Censura orientalis Ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus*, Paris 1584. Lásd G. HERING: *Orthodoxie und Protestantismus*, Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik, 31/2 (1981) 823–874.

Az orthodoxia a Nyugat felől a 16. században

Térjünk tehát rá az első pontra, amelyet Gunnar Hering alapvető tanulmánya alapján foglalok össze.⁵

A görög egyház, a korabeli terminológia szerint röviden „Graeci” – legalábbis elvileg – természetesen ismert volt a nyugati egyház teológusai számára.⁶ A *filioque*, a pápai primátus, az *azyma*, a papi nőtlenség, a számos többi vitapont és különbség minden tanult teológus számára tudott probléma volt, és ezek a különbségek minden esetben szakadárságot, egyes esetekben pedig eretnekséget jelentettek.⁷

Az évszázados latin-bizánci konfliktusban a huszita mozgalom vezetője, Husz János esetében merült fel újdonságként, hogy a görög egyház valós szövetség Róma ellen. Husz ugyanis a „laikus kehely” ügyében a görögök két szín alatti áldozásában szövetségest látott. A 15. század során felvett kapcsolatokban aztán több más teológiai aspektus is felszínre került, mint például a keresztelési rítus, a szentek, képek és ereklyék tisztelete, és persze a *filioque* problémája is. A morva testvérek kapcsolatfelvételei azonban Bizánc eleste, illetve a reformáció megjelenése után elhaltak.

Luther maga 1518-ban kezdett hivatkozni a görögökre, mint olyanokra, akik már Nagy Szent Gergely pápa idején sem voltak pápai jurisdikció alatt. A lipcsei hitvitán a privátmisék, illetve a bűnbocsátó cédulák és a tisztítóűz (purgatórium), valamint a laikus kehely kérdésében hivatkozott a görögök eltérő gyakorlatára – jöllehet az eltérő gyakorlatokat megalapozó teológiai érvek ismeretével Luther nem rendelkezett.

Ugyanakkor írásmagyarázataiban már igen korán felmerül az a Lutherre jellemző elv, hogy a patrisztikus szerzők tekintélye a Mt 15,9-re hivatkozva korlátozás alá kerül: „*Pedig hiába tisztelnek engem, ha oly tudományokat tanítanak, amelyek embereknek parancsolatai.*” (Mt 15,9), ami elvileg arra vonatkozik, hogy az isteni eredetű Törvénnyel, azaz a Szentírással szemben minden hagyomány, paradoxszis emberi, azaz tévedésre, félrevezetésre hajlamos hozzáátétel.⁸

Ennek az elvnek az alapján Luther természetesen idéz egyházatyákat, de egyetértőleg csak akkor, ha teológiai meggyőződésének támogatására tudja őket felhasználni. Roppant jelentősége volt annak az álláspontjának, hogy Róma püspökének a primátus „zsinati döntések és emberi jog alapján, a hívők egyetértésével” (*synodicis statutis et humano jure, consensu fidelium*) adatott, ami

⁵ HERING: *Orthodoxie* (4. j.).

⁶ A továbbiakban a „bizánci” és „görög” jelzőket szinonimaként fogom használni, mindenféle etnikai jelentés nélkül, ugyanis a bizánci egyház nem csak, és nem is főleg a görög etnikumot jelentette. Valójában egyik jelző sem megfelelő, a „keleti” vagy „orthodox” helyesebb lenne, de modern terminusokként értve ezek is félrevezetőek lehetnek. A „rhómai” kifejezés szintén, jöllehet Bizánc magára ekként tekintett.

⁷ T. KOLBABA: *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, Urbana – Chicago 2000.

⁸ Orthodox szempontból jogosan tehetnénk fel a kérdést, hogy a Szentlélek működéséről vajon akkor mit is gondol Luther?

metodológiaiilag megalapozza a zsinatok (és ekként az egyházatyák) hagyományához való viszonyát is. Luther szerint ugyanis ezek az elemek az egyházban a tökéletlen emberi körülményekre adott válaszokból származnak, és nem isteni parancsra születtek meg.⁹

Álláspontját majd Melanchthon alakítja tovább a *sola scriptura*, egyedül a Szentírás elvének irányába, aki legalább 1539-től azt az álláspontot képviselte, hogy „mindenek Isten szavának alapján ítéltessenek meg, ami mindig is a tanítás szabálya marad” (*ut auditi iudicentur ex verbo Dei, quod semper manet regula doctrinae*).¹⁰ Melanchthon szerint a zsinati döntések esetében sem a többség, hanem az igazság dönt, amelyet Isten igéje határoz meg, azaz csak az lehet helyes döntés, amit az Írások közvetlenül legitimálnak. A niceai hitvallás kapcsán egyenesen azt írja, hogy „[...] És midőn látható, hogy tévedtek, szükséges nekik ellentmondani, mivel ha egy mennyből való angyal is tanítana más evangéliumot, anathéma legyen.” (*Et cum constat eos errare, necesse est contradici, quia, si quis Angelus de coelo aliud Evangelium docuerit, anathema sit.*) (Vö. Gal 1,8)¹¹

Ennek megfelelően Melanchthon megkülönböztette a „jobb” zsinatokat (*seniores synodi*) és a „teológiaiilag megbízhatóbb” egyházatyákat (*eruditiores patres*). A hitvallások (mind az Apostoli Hitvallás, mind a nikaiai) legitimitása abból származik, hogy valójában csak összefoglalja az Írások tanítását. Önállóan nem forrásai a hitnek. Meggyőződése szerint minél korábbi helyet foglal el egy zsinat vagy egyházatya a tradícióban, annál megbízhatóbb, és fordítva, minél távolabb kerül az egyház a története során az evangéliumoktól és az apostoloktól, annál inkább feltételezhető róla, hogy zsinatai és teológusai tévednek, hogy emberi hiba áldozatul esnek. A hit megromlása így közvetlenül összekapcsolódik a tudományosság romlásával – éppen ezért kell mindkettő eredeti állapotát feléleszteni. (Itt kapcsolódik össze a humanista képzési ideál a reformáció történelem-teológiájával.)

Melanchthon ennek a történelemteológiának az értelmében a török veszélyt eszkatológikusan a vég közeledtének érezte, ami a keresztény egység helyreállítását elsősorban fontos és sürgető feladattá tette.

Ennek szolgálatában kötött barátságot Melanchthon Antoniosz Eparkhoszszal, a Velencében és Milánóban tanult korfui görög arisztokratával, aki már Contarini bíborosnak is tanácsadója volt a „regensburgi diéta”, azaz hitvita

⁹ W. J. JORGENSON: *The Augustana Graeca and the correspondence between the Tübingen Lutherans and Patriarch Jeremias. Scripture and tradition in theological methodology* (Disszertáció kézirat másolata), Boston 1979, 9. n. 2.

¹⁰ P. MELANCHTHON: *De ecclesia et de autoritate verbi Dei*, 1539. Idézi K. HAENDLER: *Wort und Glaube bei Melanchthon. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes*, Gütersloh 1968, 339. n. 273.

¹¹ P. MELANCHTHON: *Loci communes (Loci theologici)* (1543). *Corpus Reformatorum* 21, 835, ed. H. E. BINDSEIL, Brunswick 1854. Idézi H. A. HALL: *Philip Melanchton and the Cappadocians. A reception of Greek Patristic thought in the sixteenth century*, Göttingen 2014, 143.

egyres témáiban. Melanchthon első ismeretei az élő görög egyházzal ettől a magasan művelt görög humanistától származtak, akivel levelezésük alapján legalább 1541-től ismerték egymást.

Ennél fontosabb gyakorlati lépés volt, hogy Melanchthon, egy évvel a halála előtt, 1559-ben házába fogadta Dimitriosz Müszoszt, egy szerb szerzetest, akit a konstantinápolyi pátriárka a reformáció ügyében való tájékozódás céljából információk szerzésével bízott meg. Müszosz mintegy hat hónapig tartózkodott Wittenbergben, majd innen Melanchthon levelével, valamint a *Confessio Augusta* görög fordításával indult vissza Konstantinápolyba, azzal az 1558-ban kiadott fordítással, amelyet az orvos és görögül költő humanista, Paulus Dolscius (1526–1589) mintegy saját tudás-ideáljának részeként készített. Nem tudni pontosan miért, de Müszosz végül nem juttatta el II. Jozafát pátriárkának a küldeményt.

Végül ugyanennek a szövegnek hat példányát küldi el Jacobus Andreae, a Tübingeni Egyetem kancellárja és Martin Crusius, a latin és görög nyelv professzora (1575) (az akkor már) II. Jeremiás pátriárkának és a pátriárka körüli teológusoknak, Stephan Gerlach révén, aki a császári követség lelkésze volt.¹²

Konstantinápoly ebben az időszakban (természetesen már a *turkokratia*, az ottomán szultánátus idejében járunk) nem volt éppen a béke szigete. II. Jozafát pátriárkát 1565-ben éppen letette a szultán (de még ő küldte Demetriosz Müszoszt Wittenbergbe 1558-ban). Utódja III. Métrophanész lett 1572-ig (ne felejtjük el, hogy a pátriárka egyúttal a Rum millet ethnarkhosza is volt¹³), amikor is letétele után II. Jeremiás lett a pátriárka. A Magas Porta és a görög egyház körüli intrikák miatt II. Jeremiásnak száműzetésbe kellett vonulnia, és 1579 és 1580 között újra III. Métrophanész foglalta el a pátriárkai széket, akinek halála után II. Jeremiás visszatért, és ő is maradt a pátriárka 1595-ig. 1574 és 1581 között tehát a konstantinápolyi pátriarkátusnak is elég forrongó időszaka volt. Nem csoda hát, hogy a levélváltás állomásai viszonylag lassan követték egymást.

Itt meg kell állnunk egy pillanatra az *Augustana Graeca* miatt.¹⁴ Ez a változat, Paul Dolscius görög fordítása, főleg az úgynevezett 1540-es *Augustana Variata* alapján készült, amit Bazelben Johannes Operinus nyomtatott ki, mint már említettem, 1558-ban, Dolscius saját előszavával.¹⁵ Az előszó azt állítja, hogy „a lehető legegyszerűbb módon fordítottam [...], ahogy a tolmáchoz

¹² BENZ: *Wittenberg und Byzanz* (2. j.), 94 és 264 (Crusius listája).

¹³ A „rum millet” az ottomán uralom alatt élő orthodox *dhimmiket* (iszlám hegemónia alatt korlátozott autonómiával rendelkező bizánci görög, örmény, grúz, szír, albán, szerb stb. keresztényeket) jelentette. II. Mehmet szultán a pátriárkát ennek a vallási értelemben vett „népnek” az egyedüli vezetőjévé (ethnarkhoszává) tette meg, így ő felelt ezekért a keresztény csoportokért, melyek azonban egymással komoly vitában álló, sőt, szakításban lévő irányzatok voltak.

¹⁴ G. KRETSCHMAR: *Die Confessio Augustana graeca* (Kirche im Osten Bd. 20), Göttingen 1977.

¹⁵ Ennek a fordításnak a részletei igen zűrzavarosak, amint az kiderül Ernst Benz 1949-es *Wittenberg und Byzanz* című könyvéből (2. j.), illetve Wayne James Jorgenson 1979-es disszertációjából (9. j.).

illik, semmit sem téve hozzá a sajátjából ahhoz, amit arra kapott, hogy idegen nyelvre ültesse át.”¹⁶

Az *Augustana Graeca* azonban nem egyszerűen szó szerinti fordítása az *Augustana Variatának*. Egy teológiailag komolyan képzett, és görögül kiválóan tudó szerző munkája, amely azonban még az *Augustana Variatát* is felülírja, amennyiben számos helyen kisebb-nagyobb módon megváltoztatta, számos helyen átfogalmazta, kisebb átdolgozással tarkította, sőt jelentős tartalmi magyarázatokat és kiegészítéseket is beleírt, mint például a „megigazításról” szóló kvázi önálló értekezést (aminek az *Acta et scriptá*ban nincs is latin megfelelője – az olvasó nagy meglepetésére). Ezért aztán Jorgenson egyes *Augustana Variatissimának* (innét kezdve CAVV) is nevezi ezt a változatot.¹⁷ Végső szerzősége kérdésében egyébként régóta vita van, mert Martin Crusius, illetve Stephan Gerlach beszámolóiban Melanchthon szerepére is találunk utalást, ami azonban az indirekt érvelés miatt vita tárgya.¹⁸ Annyit azonban biztosra lehet venni, hogy Melanchthon ismerte az *Augustana Graecát*, és jóváhagyta annak tartalmát.

Bizonyos tehát, hogy a fordító alaposan fel volt készülve. Láthatólag jól ismer- te a görög teológia nyelvét és szókincsét, valamint liturgikus szóhasználatát is. Az is látható, hogy ismervén a közönséget, amely számára írt, az eltérő szokások és jelentések miatt számos magyarázatot is beiktatott, amelyek részben felelősek a *variatiissima* jellegért.

Mindemellett meg kellett küzdenie számos olyan nyugati, illetve speciálisan jogi tartalmú teológiai kifejezéssel, mint a „Verdienst” („érdem”, egy kimondottan lutheri terminus, az „ingyen kegyelem” ellentétére, amely a görögben illetve a latinban nem található [Károlinál „cselekedet” (Róm 9,11)], *hikanopoiia*), vagy a „Rechtfertigung” (megigazítás, *iustificare*, *dikaiopoiia*), amit csak az olyan szinonimaként használt neologizmusok segítségével tudott átültetni, mint az *agathourgia*, *agathourgéma*, *kathorthómata*, illetve más tekintetben pedig alkalmazkodnia kellett az eltérő görög terminológiához, hiszen a „mise” természetesen görögül csak *leitourgia* lehet, mint ahogy a „sakramentum” is csak *müsztérion*.

Levélváltás és vita: az *Augustana Graeca*

Rátérve magára a levélváltásra, a *Confessio Augustának* a részletezésétől eltekin- tenék, hiszen a válaszokból kiderül tartalmuk. Megjegyzendő azonban, hogy II. Jeremiás válaszai természetesen nem egyszerűen csak a saját nézeteit, hogy úgy mondjam, privát meggyőződését tükrözik, hanem a pátriárkai udvar teológusa- iét is (mint az idősebb és fiatalabb Zügomalaszét, illetve másokét, akiknek nevét

¹⁶ *simplicissime eam reddidi [...] ut interpres solet, nihil de suo addens his quae in alianem linguam tradu- cenda suscepit.* Jorgenson, Benz nyomán (2. j.), 35.

¹⁷ JORGENSEN: *The Augustana Graeca* (9. j.), 32.

¹⁸ JORGENSEN: *The Augustana Graeca* (9. j.), 33sk.

Stephan Gerlach útinaplójából ismerjük.¹⁹ (Ebből tudható meg az is, hogy a pátriárka a Pammakarisztosz kolostorban összegyűlt szerzeteseknek és teológusoknak is felolvasta előzetesen a wittenbergieknek írott válaszát.)

I. Isten, azaz a Szentháromság tekintetében egyetértés van a felek között, azzal a különbséggel, hogy implicite a „filioque” betoldását a pátriárka elveti, amikor a Nikaiai Hitvallást idézi.²⁰

II. A pátriárka közvetlenül a harmadik pontra tér át, mivel a CAV-ban ez a rész tárgyalja az „oikonomiát”, az Ige megtestesülését. Az egyetértő válasz, amely azonban hozzáteszi a Nikaiai hitvallásnak a Lélekre vonatkozó részét is, lényegét tekintve Thesszalonikai Simeon (c. 1381–1429) *Articuli duodecim de fide* című művének idézete.²¹ Ez a két pont együtt adja ki a hitvallást.

III. A CAV második pontja az eredendő bűnről szól, melyet röviden azzal zár le, hogy minden embert terhel az ősi bűn. A pátriárka ezután a bűnbeesés helyett az azt helyreállító keresztségre koncentrálnak, elvégre a Kelet igazából sohasem dolgozott ki hasonlót a Nyugat Ágostontól eredeztethető eredendő bűn teológiájához. Ennek megfelelően lényegében a háromszoros vízbe merítésnek a latinoktól eltérő rítusát, illetve a vízbe merítés utáni megkenést tárgyalja.

IV–V–VI. A negyedik, ötödik és hatodik cikkely önálló egységként tárgyalja a megigazítást és a keresztyének cselekedeteit. Itt már láthatóvá válik, hogy a pátriárka nemigen tud mit kezdeni a „megigazítás” fogalmával (*dikaióma, dikaio-poiia*), ugyanis konzekvensen egyrészt a „bűnbocsánatról” (*apheszisz hamartión*) beszél, másrészt az élő hit tettek általi tanúsításáról. A keresztyén bizalommal (*parrészia*) és jó lelkiismerettel (*méden ekhon szüneidosz ponéron*) állhat az egyházban, illetve gyónhat és kaphat bűnbocsánatot, mivel Krisztus áldozata minden bűn felett diadalmaskodik.

VII. A hetedik pont az egyházzal szól, amely Jeremiás értelmezése szerint a szentségek (a misztériumok) kiszolgálását jelenti. Itt gyorsan át is tér a hét szentség kifejtésére, ami azért különösen érdekes, mert a pátriárka a ciprusi Georgiosz Lapithész egy értekezésére támaszkodik, ami azonban nem volt más, mint egy latin (skolasztikus) oktatási célra készült traktátus görög fordítása.

A VIII. pontban egyetértenek abban, hogy a szentségek a „megcselekedett tettekből”, „ex opere operato”, azaz a személytől függetlenül, a krisztusi alapítás tényéből közvetítik a kegyelmet, tehát a kiszolgáltató pap személyes morális tisz-

¹⁹ Id. Stephan Gerlach udvari lelkész volt Ungnad Dávid kíséretében az 1578-as követjárás során. Naplóját 1674-ben nyomtatták ki: *Stephan Gerlachs deß Aelteren Tage-Buch* [...], Franckfurth am Mayn 1674.

²⁰ PG 155, 801. I. KARMIRIS: *Ta dogmatika kai symvolika mnemeia tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias*. I., Athenai 1960–1968, 445.

²¹ PG 155, 820A–829D. D. WENDEBOURG: *Reformation und Orthodoxie. Der theologische Briefwechsel zwischen der Leitung der württembergischen Kirche und dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. in den Jahren 1574–1581*, Göttingen 1986, 167.

taságától függetlenül. Ugyanakkor a pátriárka nem az Írásokra vezeti vissza az álláspontját.

Egyetért a pátriárka továbbá a gyermekkeresztség gyakorlatában is. Nem tartja helyesnek, ha azt későbbi időpontra halasztják. (IX.)

A X. pont témája az Eukharisztia, ahol az azüma problémája mellett fennáll, hogy miképpen is van jelen ebben Krisztus teste és vére. A transzszubsztanciáció elutasításában mindkét fél egyetért, de az ubiquitas tanával a pátriárka az *epiklésziszt*, a Szentlélek lehívását állítja szembe. Itt ismét egy nagyon mély teológiai kérdésről van szó, amiről Kelet és Nyugat már akkor hosszú ideje vitában állt. A transzszubsztanciációt az orthodoxia elvetette, de nem ugyanazon okból, mint a reformátorok. Az orthodoxia számára az „átlényegítés” terminusa túlságosan elköteleződött egy bizonyos filozófiai irányzat, jelesül az arisztotelianus metafizika mellett, ezáltal háttérbe szorítva a misztériumot, amit a kenyérnek és a bornak Krisztus testévé és vérévé való valóságos átváltozása jelent, és amit nem a pap jelenléte és szavai, hanem a Szentlélek lényegit át a pap által vezetett közösség lehívására válaszolva. (Erről szól az „epiklészisz”, vagyis a „lehívás” vitája a latin és a görög egyház között.) A reformátorok ezzel szemben (természetesen más-más okból, és másképp és másképp értve) de éppen a valóságos jelenlételet kérdőjelezték meg, és a transzszubsztanciációt ezért vetették el.

Terjedelmi okokból nem mennék most végig mind a huszonnyolc ponton. Azt viszont érdemes kiemelni, hogy a szabad akarat, illetve a jótettek szükségességében, a szerzetesi élet lehetősége tekintetében, a képtisztelet és az ereklyék tiszteletének teológiai kérdésében a pátriárka nem ismert semmilyen kompromisszumot. A nagyon barátságos és a retorika teljes tárházát kimerítő udvariassági formulák mögött szigorú elvi álláspontok érvényesültek a vitában mindkét oldalon.

A pátriárka válaszára felelet érkezik, amire még újra válaszol II. Jeremiás, és a wittenbergiek sem maradnak adósai. Ekkor kezd keményedni a vita hangneme, és a levelezés a pátriárka harmadik levelével véget is ér. A *filioque* utolsó megvitatása után II. Jeremiás a Titusz levél 3,10-re utal: „Az eretnek embert egy vagy két intés után kerüld”.

„Kérlek benneteket, hogy mostantól kezdve ne fáradjatok, hogy ezekről a kérdésekről újra írjatok nekünk. Az egyház fényeit (azaz az egyházatyákat és a hagyományt – G. Gy.) hol így, hol úgy értelmezték. Ne essék többet szó erről.”²²

Minden elemző számára világos, hogy vita elsődlegesen a legfontosabb és legalapvetőbb kérdésről szól, jelesül a tradícióhoz való viszonyról.

Már a pátriárka első válaszára adott feleletben a wittenbergiek első dolga a módszertanuk leszögezése. „Nem saját álmodozásainkat, hanem az isteni ígéket

²² AS 146.

(valódi értelmükben, Isten segítségével) adjuk elő álláspontunk megerősítésére.²³ Majd így folytatják:

„Nem lehetséges biztosabb, igazabb és jobb szabály bármely tanítás megítélésére, mint a mindenható Isten ígéje, amelyet a próféták, Krisztus és az apostolok révén nyilatkoztatott ki az emberi nemnek.”²⁴

Az egyik forrás természetesen az Ószövetség, míg a másik az Újszövetség: legalább az egyik „hivatalos irat” (*diplooma* [görög: átírás], didaktérion) tanúsága szükséges egy tantétel igazolásához, de legjobb, ha összehangzik a kettő.

A reformátorok jól ismert módon ellentétbe állítják az emberektől származó tökéletlen hagyományokat (és ne felejtjük az antropológiai háttérrel: gyarló, tökéletlen, sőt, bűnös az ember) és az Isteni Ige nyilvánvaló kinyilatkoztatását.

A helyes hit és a jámbor élet alapja tehát egyedül Isten ígéjének egyedüli igazságán alapulhat. A tanításokról, a dogmákról egyedül a Szentírás alapján kell ítéletet mondani. Ez a bíró, és a zsinatok határozatait is csak annyiban lehet elfogadni, amennyiben az Írásokon alapulnak. Az egyháztanítók, sőt a zsinatok is tévedhetnek ennek az elvnek a fényében.²⁵

A *sola scriptura* elve több mint az Írásokra való hivatkozás. A reformált metodológiai elv az Írást az Írásokból, azaz önmagából tartotta szükségesnek magyarázni. *Scriptura per scripturam, hoc est, per se ipsam explicetur.*²⁶

A pátriárka erre a terjedelmes bevezetőre egyáltalán nem válaszol. Valószínűleg azért, mert a „scriptura”, azaz a Szentírás és a hagyomány megkülönböztetése tökéletesen idegen volt számára. Nem abban az értelemben, hogy akár tekintélyük szerint ne különböztek volna az Istentől sugallt (*theopneusztoi*) iratok az egyházatyáktól, hanem feltehetően a szembeállításuk volt elfogadhatatlan számára. Viszont van egy paragrafus, ahol talán mégis utal saját módszertanára:

„[...] megerősítettünk az isteni tanúságok (*theiaisz martüriaisz*) által, ahogy ezeket az istenhordozó atyák értelmezték. Szilárd határt von ugyanis a szent és egyetemes hatodik zsinat (tudniillik a konstantinápolyi hatodik egyetemes zsinat 680–681-ben – G. Gy.), hogy az isteni írásokat úgy kell értelmezni, ahogy azt az egyház legbölcsebb tanítói értelmezték, és nem saját gondolataink sokfélesége szerint.”

²³ AS 147.

²⁴ AS 149.

²⁵ AS 154.

²⁶ AS 156.

A vita modern tanulságai

Végezetül essék pár szó a hagyomány problémájáról. A fent ismertetett vitának talán ez lehet a legfontosabb mondanivalója a mai kor számára. Mindenekelőtt valóban szét lehet-e választani az inspiráltnak tekintett Írásokat az embertől származó hagyományoktól?

Nos, ez a szétválasztás roppant problematikus – éspedig éppen a protestáns bibliai filológia, illetve bibliai vallástörténet alapján. A reformáció írásközpontúságából kinövő Wellhausen-program nyomán a protestáns bibliakritika magáévá tette az Írások történeti rétegzettségét. Ennek nyomán a bibliakritika elkülöníti a Jahvista és az Elohista rétegeket, az elsődleges, illetve Deutero-Izajás fejezeteket, megkülönbözteti és leválasztja a Második Templom idején született görög nyelvű bölcsességi irodalmat a kiindulópontnak tekintett maszoretikus héber kánontól, illetve szövegformától. Ugyanakkor világossá vált a szövegállapotok sokrétű késői változása, mindenekelőtt Qumrán korai szövegei alapján, ami nagyban hozzájárult a LXX, és ezáltal az egyházatyák értelmezéseinek rehabilitálásához. Már a kánon alakulásának történeti folyamata sem implicál kevesebbet, mint azt, hogy az Írásoknak maguknak is van hagyománya. Nem a bibliakritika egyes eseményei az érdekesek, hanem ennek a hosszú folyamatnak a ténye. Jelesül az, hogy a Biblia nem Pallasz Athénéként pattant elő, vagyis inkább ereszkedett alá, hanem a kinyitkoztatás az emberi közreműködés során vette fel ismert alakjait.

Másodsorban, amit persze Luther és Melanchthon nem láthatott előre, hogy ők maguk, a *Confessio Augustana*, vagy a *Confessio Helvetica* is hagyománnyá lesznek. Épp ebben az évben fordították le újra magyarra a Helvét Hitvallást, mint a reformált kereszténység hagyományát megalapító iratot – azaz egy rögzült szöveget. Ha tetszik, Luther, Melanchthon és Kálvin a reformáció modern egyházatyáivá váltak. Azaz egy adott korban – az emberi történelem egy adott helyzetében – a sajátos körülményekre adott válaszok abszolutizált, időfeletti, mintegy történelem feletti tételekké váltak. A protestáns teológusoknak Kálvint vagy Luthert kell tanulmányozniuk és hivatkozniuk, ahogy II. Jeremiás pátriárka Nagy Szent Vazult, vagy Aranyszájú Szent Jánost tanulmányozta. Vagyis ugyanazokkal az érvekkel lehetne itt is élni, mint amivel Luther, Jacobus Andrae és Melanchton éltek a maguk korában.

Van továbbá a reformátorok teológiájának néhány komoly problémája, amelyet nem explicit módon, de azonosít Jeremiás pátriárka (illetve teológusi köre). Mindenekelőtt az, ami látszik a hagyományhoz való viszonyból is, hogy a *Confessio Augustana* egyházfogalma, miközben teljesen érhető létrejöttének körülményeiből, igencsak leszűkített. Másrészt, a megigazulás, a bűnbocsánat és a megtérés *privatissimum*, azaz *magánjellegű* felfogása, a liturgia jelentőségének visszaszorítása, a hit individuális felfogása előkészíti a pietizmust, illetve majd Kierkegaard (és Harnack) teológiáját, ahol a meztelen lélek egyedül találkozik Istenével.

Mit lehet tehát kezdeni a hagyománnyal? Engedtessek meg nekem, hogy ezzel kapcsolatban a nemrég elhunyt bizantinológus-patrológus David Evans egy tanulmányát gondoljam tovább.²⁷

A hagyomány olyan, mint egy hatalmas szerszámos áruháza. Eszközök, alapanyagok, kiegészítők hallatlan sokfélesége található meg benne, ha szabad tovább vinnem a hasonlatot, az ütve-fúrótól a legfinomabb ötvös pákáig, vagy órásmesteri csavarhúzóig, a svédfogótól a sarokcsiszolóig. De, és ez nagyon fontos, nem található meg benne minden. A hagyomány készlete nem tartalmaz például fagyaltot, nem árul kegytárgyakat, és nem nézhetünk benne mozit. Habár széles skálán ajánl lehetőségeket, amelyek között a feladatok megkívánta szükség szerint lehet választani, ugyanakkor korlátozott is. Egyrészt a kreativitás lehetőségét is engedi, sőt meg is kívánja (hiszen felmerülhet olyan feladat, amire nincs „célszerszám” a ládában, de megoldható egy kis találékonysággal), sőt, alkalmas, a jelleghez illő új szerszámok bekerülhetnek a szerszámos ládába a többi mellé, viszont nem lehet akármivel bővíteni.

Végül még egy megfontolás a Kinyilatkoztatás és az emberi történelem szembeállításával kapcsolatban. Jeremiás pátriárka hagyományos módon értelmezi, hogy az egyház Krisztus teste. Természetesen nem szó szerint, hanem 1Kor 12,27 alapján: „Ti pedig a Krisztus teste vagytok, és tagjai rész szerint.” Az egyház a gondviselés, pontosabban Lélek működésének kézzelfogható megjelenítése. A közismert teológiai gondolatot, hogy tudniillik a földi egyházban a szentek között bűnösök is előfordulnak, meg is lehet fordítani. Azaz az egyház nemcsak hibázni és tévedni tudó emberekből, sőt, bűnös emberekből áll, hanem szentekből, tanítókból, a Lélek mindenféle adományainak hordozóiból is.

Ebből pedig az következik, hogy éppen úgy, ahogy az emberi történelem is jelen van és kifejeződik a Kinyilatkoztatásban, a Kinyilatkoztatás is történelemben él, az időben érvényesül, mégpedig a szentek tevékenysége révén, akiket a hagyomány – nem véletlenül – „istenhordozóknak” nevez.

²⁷ D. EVANS: *Towards a Western Orthodoxy* (A szerző Szt. Vladimir Szemináriumon tartott előadásának kiadatlan kézírata), New York 1971. Köszönet érte Perczel Istvánnak, aki Evans könyvtárának és kézíratainak örököse.

Constantinople and Wittenberg in debate

The exchange of letters between the „Wittenberg theologians” and Patriarch Jeremiah II between the year 1576 and 1581 highlights the deep theological differences between Lutheran and Byzantine theologies. The amicable tone of the correspondence (involving five letters) should not hide the principled disagreements. The debate ultimately points to the difference concerning the respective role of the church and the tradition for the two denominations. The Reformed concept of the Church leads to private religion as opposed to a communitarian conception. As to the role of the tradition, based on an unpublished lecture of David Evans I try to show that the term „tradition” cannot and should not be taken in a substantive way, but rather as a range of possible interpretations, and on the other hand, Protestantism has established its own canonical modern tradition, too. Tradition is rich, sometimes difficult or even contradictory, but an irremovable „cave of treasures”.

EGYHÁZATYÁK PÉCSELI KIRÁLY IMRE BEVEZETÉS A RETORIKÁBA CÍMŰ MŰÉBEN

1.

„A reformáció korában hihetetlenül sok retorika született, csak német nyelvterületen 450 mű 800 kiadásáról tudunk. 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, 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 szülőtte volt. Ekkoriban ez utóbbi is jelentékeny hely, oppidum (mezőváros), ahol Tóth Ferenci szerint »virágzó városi reformáta Ekklésia« 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 Oppenheimban jelent meg latin nyelvű retorikájának első kiadása; harmadik, bővített és javított kiadása pedig 1639-ben látott napvilágot Nürnbergben.³ A második kiadás idejét és helyét homály fedi. Hazatérve Komáromban tanított, 1615-től pedig lelkeskedett, 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

¹ ADAMIKNÉ JÁSZÓ A.: *Utószó*, Pécseli Király I.: Bevezetés a retorikába két könyvben, Ford. Constantinovitsné Vladár Zs., Budapest 2017, 236. Az idézetben említett szakirodalmi munkák bibliográfiai adatait lásd a hivatkozott kötetben!

² JENEI F., KLANICZAY T., KOVÁCS J., STOLL B.: *Régi Magyar Költők Tára: XVII. század, 2.* Budapest 1962, 250.

³ *Isagoes Rhetoricae libri duo.* In Usum scholarum Hungariae. Opera et studio Emerici Regii Peczeli Ungari. Tertia editio, prioribus longe auctior et emendatior. Sumptibus Wolffgangi Endteri Bibliopolae Noribergensis. MDCXXXIX. A munka latin szövegét ezen kiadásból idézem.

a magyar nyelv elemei” címen. Terjedelme 32 oldal; a gyakorlószövegeket latinul és magyarul tartalmazza. 15 verset is ismerünk tőle, ebből tízet az *Istenes énekek* függeléké közül, tehát saját korában az ismert költők közé tartozott.⁴

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.”⁵

Könyvének mottóját a *Rhetorica ad Alexandrum* című első görög retorikának az előszavából veszi: „Arisztotelész így szól Nagy Sándornak ajánlott retorikájában: Amint a hadvezér hadseregének megőrzője, úgy az ékesszólás a bölcsességgel együtt az emberi élet kormányzója.”⁶

1.3. Idézett hosszú címében forrásai közül név szerint megemlíti Arisztotelészt, Cicerót és Quintilianust. Az ókeresztény írókról, az atyákról – bár használja őket – ezen a helyen 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 Pécseli Király Imre gyakran hivatkozik ókeresztény és ritkábban középkori keresztény szerzőkre. Ezért kapcsolódva a Magyar Patrisztikai Társaság konferenciájának témájához (az egyházatyák a reformáció és az ellenreformáció korában), előadásom forrásául Pécseli fentebb említett művét választottam.

2.

Az a tény, hogy gyakran hivatkozik az atyákra, azért is jelentős, mert Pécseli öntudatos református.

2.1. Egyik mintabeszédében így ír a katolikusokról:

„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

⁴ PÉCSELI: *Bevezetés a retorikába* (1. j.), 234.

⁵ *Uo.*, 6.

⁶ Vö. *Rhetorica ad Alexandrum* 1421a.

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.)⁸

2.2. Máshol ugyanezt így:

„Nem hozom fel e kegyes emlékezetű híres Bocskai fejedelem példáját sem, aki hazája szabadságának oltalmára minap bátor lélekkel és nagy erővel fegyvert fogott a pápisták ellen.”⁹ (82.)

2.3. De olyan hely is akad, ahol kifejezetten elmarasztalja a pápa nagy hatalmát:

„Ki ne ismerné közületek, hallgatóim, a római püspök elbizakodottságát,¹⁰ aki olyan ármánykodással szennyezte be tisztiségének 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.)

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 gyönyörködte-tés 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.” (22.)

Szerzőnk a hely megadásában itt pontos: a *De doctrina Christiana* 4. könyvének 17. fejezetéből idéz.¹¹ Majd így folytatja: „Hasonlókat mond [Ágoston] a 11. feje-

⁷ *Pontificiam quidem idolomaniam non nemo inter Ordines improbat.* Lásd *Isagoges Rhetoricae* (3. j.), 84.

⁸ A továbbiakban az idézetek utáni zárójelben a 2017-es kiadás oldalszámaira utalok: PÉCSÉLI: *Bevezetés a retorikába* (1. j.).

⁹ *Contra Pontificios, Isagoges Rhetoricae* (3. j.), 86.

¹⁰ *Cui enim vestrum, auditores, non innotuit insolentia Pontificis Romani [...], Uo.*, 151.

¹¹ *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 audetur intelligenter, libenter, obedienter, quod cum est assecutus, merito eloquens dici poterit. Uo.*, 5.

zetben, ahol ezt is hozzáteszi: beszélni szükségszerű, gyönyörködtetni kellemes, a megindítás pedig a győzelem ismérve.”¹²

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 hízelgés táplál, hanem az istenfélelem és a szent írások tanulmányozása.” (53–54).¹³

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 barátságot¹⁴ [...] 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 megkönnyíti.” (54).¹⁵

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 ellentétes az ellenségeskedés, a bizalmatlanság, a hiszékenység, a színlelés, a hízelgés, a gögösség, a mogorvaság, az árulás és hasonlók. Ezért mondja Ágoston: A barátság halála a gyanakvás. Cicero is bölcsen írta a barát-

¹² *Non absimile his dicit c. 11. ubi deinde haec addit: Dicere necessitatis, delectare suavitatis, flectere victoriae est. Uo., 4.* (Az újabb kiadásokban az idézet a 12. fejezetben van; vö. SZENT ÁGOSTON: *A keresztény tanításról*, Ford. Böröczki T., Budapest 2001, 250–251, 240–241.)

¹³ *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. Uo., 46.*

¹⁴ *Non aqua, non igni, non aere, ut aiunt, pluribus locis utimur, quam amicitia. Uo., 46.*

¹⁵ *Hinc et Isid. L. 3. de sum. bon. Amicitia, inquit, et prosperas res dulciores facit, et adversas communiōne temperat, et leviores reddit, etc. Uo., 46. (3, 28: De dilectione)*

ságról: Nincs más ok, amiért a jó a rosszaknak, a rossz a jóknak barátja nem lehet, minthogy oly messze állnak egymástól erkölcsben és törekvésben.” (54.)¹⁶

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, 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 rosszaknak, a rossz a jóknak barátja nem lehet, minthogy oly messze állnak egymástól erkölcsben és törekvésben.” Bár nem adja meg az idézet helyét, könnyű megtalálni, mert nyilvánvaló, hogy Cicero *Laelius de amicitia* (Laelius vagy 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.” (56.)¹⁷

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*.¹⁸ 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.

¹⁶ *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). Uo., 47.*

¹⁷ *ut cum Constantinus defendit pios adversus Licinii immanitatem. Uo., 49.*

¹⁸ EUSZEBIOSZ *Egyháztörténete* (Ókeresztény írók 4), ford. Baán I., Budapest 1983, 433–439.

3.6. A bizonyítással és a cáfolással kapcsolatban 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.« (88.)¹⁹

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 Pécseli.

„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 megemlíti 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, szólott, hogy hol lakott Jób, hogy dicséretére legyen, mivel jó volt ő a rosszak között: hiszen nem az az igazán dicséretes, ha valaki jó a jók közt, hanem ha jó a rosszak közt». (112–113.)²⁰

Pécseli itt így utal forráshelyére: *in principio Moraliūm* – Erkölcstana elején. Ennek alapján vissza lehetett keresni a pontos helyet: *Moralia in Iob* 1, 1.²¹

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 ősöket 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 közöttünk különbséget.” (113.)

Pécseli Octavius beszédéből idéz: „De hát mindnyájan egyformán jöttünk a világra, csakis az erény különböztet meg egymástól.”²²

¹⁹ *Ex Circumstantiis namque, ut ait Melanchthon, saepe venamur sententiam, et ut Hilarius ait: Circumstantiae illuminant dicta.* Lásd *Isagoges Rhetoricae* (3. j.), 95.

²⁰ *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. Uo., 128.*

²¹ *Patrologia Latina* 75, 529A.

²² *Octavius* 37, 10; Károsi Sándor fordítását felújította Heidl Gy. *Omnes pari sorte nascimur, virtute distinguimur.* Lásd *Isagoges Rhetoricae* (3. j.), 129. Modern kiadásban: *Omnes tamen pari sorte nasci-*

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 órá kell ismernünk, s akikben látjuk is őt, és velünk van”. (119.)²³

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 lánggra azt, akinek prédikál.”²⁴ (139.) 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*).

3.11. A korrelátum metonímiája, amikor korrelátumot használunk a relatum helyett, mégpedig pontosan jelöltet a jel helyett.²⁵ Gyakran használják ezt a metonímiát az egyházdoktorok, mint Ágoston, Jeromos, Aranyszájú János és mások, akik az eukharisztia szentségéről szólva azt írják, hogy Krisztus testét látjuk, tapintjuk, törjük meg stb. az eukharishtiában. Például Ágoston a *Vallomások* 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.”²⁶ 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 eukharisztikus kenyérről.” (165.)²⁷

mur, sola virtute distinguimur. Szó szerinti fordítása: „De hát mindnyájan azonos ranggal születünk, egyedül az erény tesz különbséget köztünk.”

²³ *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. Isagoges Rhetoricae* (3. j.), 137.

²⁴ *Habeatque in animo semper is, qui ad alios verba facit, quod Augustinus dixit: Nisi ardeat minister praedicans, non accendit eum, cui praedicat. Uo.*, 165.

²⁵ *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. Uo.*, 198.

²⁶ *Tantummodo, inquit, memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit. Unde sciret dispensari victimam sanctam, qua deletum est chirographum, quod erat contrarium nobis. Uo.*, 198: V. G. Augustinus in *l. 1. Confess. C. 13. A Vallomások*-beli idézet Vass J. fordítása, és a szöveg Ágoston édesanyjára, Mónikára vonatkozik. Az idézett hely Pécselinél téves, helyesen 9, 13, 2.

²⁷ *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. Uo.*, 198.

3.12. A *szöveg trópusai* cím alatt tárgyalja Pécseli 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 Ezékiel 19-hez fűzi azt a megjegyzést, hogy a talány homályos találós kérdés, amely más a szavaiban, és más az értelmében”. (179.)²⁸

Ezékiel 19. fejezetében Joákház és Joákim királyok fogságát az oroszlánkölykök példabeszédével talányosan meséli el; e két király fogságba esését lásd 2Kir 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 Sedulius Éváról: »Mondd, ki a becstelenebb: asszony vagy kígyó a csalfább? / Csalfa a kígyó is, de te is vagy cinkosa, asszony«”. (188.)²⁹

3.14. A párbeszédben alkalmazott gondolatalakzatok között tárgyalja Pécseli „az érzelmet kifejező vagy költői kérdést”, amelyet nem tudakozás céljából teszünk 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?«” (198.)³⁰

3.15. Bernátra kétszer utal: egyszer a könyv elején az ajánlásban, a hálával kapcsolatban (9.) és egyszer a könyv vége felé a margón. (213.)

4.

A fentiekben azt láttuk, hogy Pécseli *Bevezetés a retorikába* című könyvében folyamatosan hivatkozik az egyházatyákra. Ha megvizsgáljuk, hogy az általa idézett egyházatyák közül kik azok, akik a patrisztikus korba sorolhatóak, akkor – kronológiai sorrendbe állítva – az alábbiak az általa citált ókeresztény írók: 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), Aranyszájú Szent János (344–407), Sedulius Caelius (5. sz.), Nagy Szent Gergely (6. sz. vége–7. század eleje) és Sevillai Isidorus (560–636).

²⁸ *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. Uo., 217.*

²⁹ *Hinc illud de Eva Sedulius: Noxia tu coniux magis, an draco perfidus ille? / Perfidus ille draco, sed tu quoque noxia coniux. Uo., 227.*

³⁰ *Ita D. Hieronymus: Quid, inquit, agimus, anime? Uo., 239.*

5.

Összegezve vizsgálódásunk eredményeit, a következő megállapításokat tehetjük: Pécseli Király Imre *Bevezetés a retorikába* című munkájában elejétől végig, folyamatosan hivatkozik az egyházatyákra. Művében tíz egyházatyát név szerint idéz. Ezek időrendben a következők: Minucius Felix, Hilarius, Ambrosius, Paulinus Nolanus, Hieronymus, Augustinus, Aranyszájú Szent János, Caelius Sedulius, Nagy Szent Gergely és Sevillai Isidorus. Ha az említett atyákat kronológiai sorrendbe rakjuk, akkor azt látjuk, hogy Pécselinek imponáló áttekintése volt az egész patrisztikus korszakról. Azáltal, hogy Jeromost négyszer, Augustinust pedig ötször idézi, azt is jelzi, hogy az ő korában őket tekintették a latin kereszténység legnagyobb alkotóinak. Görög egyházatyák közül egyet említ név szerint, Jóánnész Khrüszosztomoszt (latinosan Iohannes, vagy Johannes Chrysostomus), egyet pedig a szóhasználat és a téma kapcsán azonosítottunk: (Caesareai/Kaiszareiai) Euszebioszt.

6.

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 hitvallásban, az érvelésmódját jellemzi, hogy a Szentírással és az egyházi hagyományból felhozott számos hivatkozással igazolja: a reformáció tanítása megegyezik az ógyház 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.”³¹

Fathers of the Church Pécseli Király Imre's Introduction to rhetoric

Pécseli Király Imre published his rhetoric in 1612 in Oppenheim, Germany. His work consists of two books; in the first book he treats the invention, in the second one the diction and the disposition. It is based on the classical rhetorics of Aristotle, Cicero, and Quintilian. Nevertheless, he quotes often the writings of the Fathers of the Church. The reason of this fact is that he was a skilful theologian, as well.

³¹ *Apológia, az Ágostai hitvallás védőirata*, Fordította és a kísérő tanulmányokat írta Bódi Emese, Reuss András, Budapest 2017, 357.

**ÁBRÁZOLÁSOK, SZÖVEGEK,
ÉRTELMEZÉSEK**

HOGYAN LÁTTA MÓZES AZ ÚR HÁTÁT? AZ EXODUS 33,23 PATRISZTIKUS ÉRTELMEZÉSEI

A Kivonulás könyvének 19,1–40,38 része az Egyiptomból népét kivezető és a Sínai-pusztában tartózkodó Mózes életének legfontosabb eseményeként mutatja be: találkozásait az Úrral, a szövetségkötést, illetve annak részleges kudarcra miatt a szövetség megújítását. Az elbeszélés szerint az Úr és Mózes találkozásai általában úgy zajlanak le, hogy az Úr különös fényviszonyok között jelenik meg. A 19,16–20 részben vulkanikus felhő, füst, mennydörgés közepette beszél Mózes az Istennel. A 24,9–11 versekben Mózes, Áron, Nádáb, Abihu és hetven vén látta Istent, akinek „olyan valami volt a lába alatt, mintha zafirkőből készült volna, és mint az ég, amikor tiszta” (24,10).¹ A 24,15–18 részben Mózes negyven napig tartózkodik a Sínai-hegyen, amelyet előtte felhő borított, s amelyre leszállt az Úr dicsősége, hat napig eltakarva azt. A hetedik napon az Úr szólítja Mózes a felhő közepéből, aki bemegy a felhő közepébe és meghallgatja a kultuszra vonatkozó előírásokat, majd átveszi a kőtáblákat. Az aranyborjú imáadására vetemedő nép példás megbüntetése után a Hóreb hegyénél Mózessel immár szentől szembe beszél az Úr, „úgy, ahogy az ember a barátjával szokott beszélni” (33,11), miközben az izraeliták felhőoszlopot láttak. Ez a beszéd feltehetően nem jelenti azt, hogy Mózes látta volna az Úr arcát, hiszen a következőkben épp eme arc látását kéri az Úrtól. A kérésre az Isten a következőket válaszolja:

„De íme, van itt egy hely mellettem: állj erre a kősziklára! Ha majd elvonul előtted dicsőségem, beállítlak a kőszikla hasadékába, és befödlek jobbommal, amíg el nem vonulok. Azután elveszem kezemet, és utánam tekinthetsz – de arcomat nem láthatod!” (33,21–23)

Szokásos fordítása a 33,23 versnek, hogy a „hátaamat nézheted”/„hátaamat fogod nézni”, illetve a „hátsó részemem nézheted”/„hátsó részeimet fogod látni”.

Az istenlátás a héber Szentírásban a veszélyesség és kíváncsiság, a *tremendum* és *fascinatum* dialektikáját mutatja. A Teremtés könyvében előforduló istenlátás antropomorfizmusát a későbbi racionalizáló héber szövegek igyekeznek tompítani. Ez a tompító effektus a Septuagintában is érvényesül, ugyanakkor paradox módon az utóbbi görög fordítás gyakran akkor is a „látás” terminusait használja, amikor az eredeti héber szövegben más kifejezés szerepel. Ezek olyan

¹ A szentírási helyeket a Káldi-féle fordítást a Neovulgata alapján javító fordításban adom meg. (Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat 2007.) A tanulmány az NKFI 128321 számú pályázat keretében készült.

egymást keresztező tendenciák, amelyek magyarázatára különböző elgondolások születtek.² Mindenesetre, a szóban forgó vers (Kivonulás 33,23) Septuaginta-beli görög fordításában, amelyre az egyházatyák támaszkodtak, ezt találjuk: καὶ ἀφελῶ τὴν χεῖρα, καὶ τότε ὄψη τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεται σοι.

A szövegünk egyfelől rendkívül fontos teológiai szempontból, hiszen teofániáról van szó, másfelől pedig homályos, problematikus. A problematikus mivolt részben teológiai természetű: jelesül az, hogy meglehetősen antropomorf módon ábrázolja az Urat, és az egész szövegkörnyezet – a tüzet, égzengést, füstöt tartalmazó felhőről, az egyházatyák jogfelfogásához képest primitívnek tűnő ősi jogi és kultikus jellegű parancsokat osztó Úrról, a Mózes elmaradása miatt lázongó és aranyborjút imádni kezdő népről, az emiatt megharagvó, és a szövetségkötést megbánó, majd a bűnösöket legyilkoltató, ám Mózes rábeszélésére mégis új szövetséget kötő Úrról – szinte kényszerít a szöveg közvetlen jelentésének a zárójelbe tevésére és mélyebb értelmének keresésére. Problematikus azonban nyelvileg is a vers, hiszen a τότε ὄψη τὰ ὀπίσω μου fordulat a következőket is jelentheti (azon túl, hogy „akkor hátamat nézheted”/„akkor hátamat fogod nézni”, illetve a „hátsó részemet nézheted”/„akkor hátsó részeimet fogod látni”): „akkor meglátod az utánam/mögöttem lévő dolgokat”, vagy éppen „akkor meglátod a későbbi dolgaimat”. Azaz, itt térben vagy időben az Úr mögött lévő valóságokról is szó lehet, amelyek már nem az Úr valamely részét, hatóerejét vagy aspektusát jelentik, hanem tőle elkülönült realitások.

Philón

Az Úrtól elkülönült realitásokra vonatkoztatja a szöveget már a patrisztikus interpretációk legfontosabb ihletője, Alexandriai Philón is. A zsidó filozófus ugyan nem tárgyalja részleteiben a Kivonulás könyvének istenlátás-verseit, néhány helyen azonban egyértelmű magyarázattal él a szóban forgó szöveg kapcsán: „Azután elveszem a kezemet és utánam tekinthetsz, de arcomat nem láthatod.”

A *névváltoztatásról* szóló írásában az Úr megjelölésére a *Létező* (τὸ ὄν) szót használja, és a következőképpen fogalmaz:

„Mindaz, ami a Létező utáni, legyen az testi vagy valóságos, alkalmas arra, hogy megragadjuk, még ha aktuálisan nem is ragadjuk meg mindet, és csak ő egyedül nem látható természettől fogva. Miért is lenne csodálatos, hogy a Létező nem ragadható meg az ember számára, amikor még az egyes, bennünk lévő ész (νοῦς) sem ismeretes számunkra.”³

² J. JOOSTEN: *To See God. Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint*, Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten, hrsg. M. Kasser, W. Kran, Tübingen 2008, 287–299, itt: 288skk.

³ Philón *De mutatione nominum* 9. A nem szentírási idézeteket – hacsak külön nem jelzem – saját fordításomban adom meg.

Másutt ezt mondja:

„A bölcs számára ugyanis elégséges a következmények és bekövetkezők, valamint mindannak ismerete, ami az Isten után van (τὰ ἀκόλουθα καὶ ἐπόμενα καὶ ὅσα μετὰ τὸν θεὸν γινῶναι), az viszont, aki a vezérlő lényeket (ἡγεμονικὴν οὐσίαν) szeretné megnézni, e látás előtt a sugarak ragyogása miatt vak lesz.”⁴

A *Káin utódairól* címet viselő szövegben Alexandriai Philón a következőképpen fogalmaz:

„Mindaz, ami az Isten után van, a derék ember számára megragadható, s egyedül ő megragadhatatlan. Nem ragadható meg bizony direkt módon és egyenes úton – ami segítségével ugyanis minéműsége (οἶος ἦν) megmutatkozhatott volna – hanem az őt követő és következő erők révén (ἐκ δὲ τῶν ἐπομένων καὶ ἀκολουθῶν δυνάμεων) ragadható meg. Ezek azonban nem mutatják meg lényegét, csak létezését (οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δ' ὑπαρξιν) a megvalósított dolgok alapján.”⁵

Az „Úr háta” tehát Philónnál a megismerhetetlen Isten mögött lévő realitásokra utal, legyenek azok erők, vagy egyéb valóságok. A „látás” megismerésként történő értelmezése olyannyira kézenfekvő Philón számára, hogy nem igényel részéről semmilyen magyarázatot.

Órigenész

Az isteni Írások antropomorfizmusai a II. század közepén olyan teológiai problémákat vetettek fel, amelyek az Ó- és Újszövetség szembeállításához vezettek. Órigenész az első, aki a Kivonulás 33,23 szövegére ebből a szempontból reflektál. A *Peri Arkhón* második könyvében kitér azon eretnekek véleményére, akik szerint bizonyító szövegekkel alátámasztható az a tézis, miszerint nem azonos a zsidók és a keresztények Istene. Az Újszövetség Istene ugyanis láthatatlan, az Ószövetség Istene viszont látható. A következőképpen fogalmazza meg tanításukat Órigenész: „Ezt mondják ugyanis: Írva van: *Istent senki sem látta*,⁶ a Mózes által dicsőített Istent viszont maga Mózes is és előtte a pátriárkák is látták, míg az Üdvözítő által hirdetett Istent egyáltalán nem látta senki.”⁷

Az Ószövetség *contra* Újszövetség kapcsán felvetett problémát Órigenész először pontosítja, azaz rámutat, Isten kapcsán a „látás” az Újszövetségben is sze-

⁴ Philón *De fuga et inventione* 165.

⁵ Philón *De Posteritate Caini* 169.

⁶ Jn 1,18.

⁷ Órig. *Princ.* 2, 4, 3.

repele. Utána kifejti, hogy a nehézséget a „látás” közvetlen és átvitt jelentésének megkülönböztetése segítségével lehet megoldani. Ekként fogalmaz:

„Ezt mondják azonban: ‘Láthatatlan az Isten.’ Miről is beszéltek? Ha természeténél fogva láthatatlannak mondjátok, akkor az Üdvözítő sem láthatja. Ráadásul az Írás Krisztus Atyaistenét is láthatónak mondja, hiszen így szól: *Aki látta a Fiút, az Atyát is látta.*⁸ Arról a kifejezésről pedig, ami igencsak szorongat benneteket, az a mi helyesebb értelmezésünk, hogy az nem a látásra, hanem a megismerésre vonatkozik. Aki ugyanis ismeri a Fiút, az ismeri az Atyát is. Tehát így kell gondolkodni arról is, hogy Mózes látta Istent. Nem testi szemeivel látta, hanem szíve látásával és értelme érzékével ismerte, s csak részlegesen.⁹ Hiszen nyilvánvaló, amit mond (ő az ugyanis, aki választ ad Mózesnek): *nem fogod látni arcomat, csak a hátamat.* Mindez az isteni szavakhoz illő módon misztériumként értendő, és távol legyen azok kijelentése s elvetendő a vénasszonyos mese, amit a tudatlanok Isten elülső és hátsó részeiről koholnak.”¹⁰

Az Exodus 32,23 közvetlen jelentése tehát itt Isten háta, illetve Isten hátsó részei, hiszen a Septuagintában olvasható τὰ τῶν ὀπίσω μου ekképpen pontosítást teszi szükségessé. Rufinus latin fordításában a τὰ ὀπίσω μου ekképpen szerepel: *posteriora mea*. Órigenész megoldása tehát az, hogy Mózes részleges istenismeretéről tudósít a Kivonulás 33,23.

Teológusunk *Tizenkettedik Exodus-homíliájából* némileg többet tudunk meg arról, mik is Isten hátul lévő dolgai. Az interpretáció természetesen itt is az átvitt értelem megragadására irányul. Órigenésznek nem célja a szöveghely részletes vizsgálata, csupán az istenlátás kérdését tárgyalja tipológiai összefüggésben különböző szentírási szövegek alapján. Arról az isteni kinyilatkoztatásról, hogy *a hátulsó részeit fogod látni*, ennyit mond: „Tehát a háta mögötti dolgokat látja. Azokat látja tehát, amelyek a későbbi és utolsó napokban történnek, és örvendezik.”¹¹ Itt – a szintén rufinusi – *posteriora* már elkülönül magától Istentől, hiszen az értelmezés szerint az eszkhatonról van szó. Nyilván ez is része az istenismeretnek – ennyiben nincs ellentmondásban a *Princípiumok* 2, 4, 3 értelmezésével – az istenismeret mégsem annyira magára Istenre irányul akként, mintha Isten arca helyett a hátát szemlélné Mózes.

⁸ Jn 14,9.

⁹ Vö. 1Kor 13,9 és 12.

¹⁰ *Princ.* 2, 4, 3. Kissé módosítottam *A princípiumokról I.* kötetben (Budapest 2003, 147.) található fordításomat. Fontos megjegyezni, hogy Órigenész szerint a zsidó hagyomány is úgy tartja, hogy Mózes nem látta Isten arcát. *Hom. Iz.* 1, 5. Magyar fordítását Dömötör Éva készítette: *Katekhón III/2* (2006) 290.

¹¹ *Vidit ergo posteriora eius. Vidit enim quae in posterioribus et novissimis diebus facta sunt et gauisus est.* *Hom. Exod.* 12, 3, 33–34 (SC 321, 362). Az Úr háta mögötti dolgokat Tertullianus is időbeliségként értelmezi. Szerinte az Úr későbbi időkben megnyilvánuló dicsőségéről van szó. *Adversus Marcionem* 4, 22 (Ókeresztény írók 12, 652.)

Hasonló interpretációval találkozunk az Énekek éneke kommentárban, ahol szintén krisztológiai értelmezést nyújt Órigenész. Az apropó a szikla motívuma az Énekek éneke 2,13 versből: „Kelj fel és gyere, kedvesem, szépségem, galambom, mutasd meg nekem arcodat a szikla leple alatt.”

„Nézd, a szikla nyílásába tettelek, és látni fogod a hátamat. A szikla tehát, amely Krisztus, nincs minden oldalról zárva, hanem vannak rajta nyílások. A szikla nyílása pedig az, aki felfedi és kinyilatkoztatja Istent az embereknek; hiszen senki sem ismeri az Atyát, csak a Fiú. Senki nem fogja tehát látni Isten hátát (*postrema dei*), vagyis azt, ami a végső időkből lesz (*quae in postremis temporibus fiunt*), csak ha a szikla nyílásába helyezkedik el, vagyis ha Krisztus kinyilatkoztatásából megismeri.”¹²

Ezt az értelmezést találjuk az újonnan felfedezett *Zsoltár-homíliák*ban: Krisztus a szikla, a hasadék pedig az a kicsi rés, amely az előzetes gyakorlás helye a nagyfokú szemléléshez, azaz a hát látása a kis hasadékból a *προϋύμνασμα*, az arc látása pedig a nagy szemlélődés.¹³

Végezetül a hasadék (ὀπή)¹⁴ nem más, mint Jézus földi tartózkodása a *Tizenhatodik Jeremiás-homíliában*, mégpedig olyan hasadék ez, amelyen keresztül felismerhető az egyetlen szikla, Krisztus. Ez az, ami Isten után van, illetve azok, amelyek Isten után vannak. Jobb híján így adhatjuk vissza Órigenésznek az eredeti szöveget némileg módosító – ebben talán Alexandriai Philónt követő – szavait: τὰ μετὰ τὸν θεόν.¹⁵ Pierre Nautin kommentáló megjegyzése a τὰ μετὰ τὸν θεόν kapcsán azt hangsúlyozza, hogy ez az Ige, és úgy véli, hogy a már fentebb idézett Harminchatodik zsoltárhoz készült negyedik homília, az *Énekek éneke kommentár* és *A princípiumokról* ugyanezt az értelmezést kínálja.¹⁶

¹² *Com. Cant.* 4, 2, 12 (SC 376, 704), Pesthy Monika fordítása. ÓRIGENÉSZ: *Kommentár az Énekek énekéhez* (A kútnál), Budapest 1993, 207.

¹³ *Hom. Ps.* 36, 4, 1 (GCS neue Folge 19, 159, 8–15) Ez a homília Rufinus fordításában latin nyelven is fennmaradt. Az órigenészi Zsoltár-értelmezések catenái között található egy olyan, ami így szól: „Amikor Mózes meglátta Isten hátát, akkor lelke egybeforrnt Isten hátsó részeivel.” (Καὶ Μωϋσης ὅτε τὰ ὀπίσθια εἶδε τοῦ θεοῦ, τότε ἐκολλήθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ὀπίσω τοῦ θεοῦ.) Lehetséges, hogy az ebben a mondatban szereplő τὰ ὀπίσθια kifejezés, amely a bibliai szónál egyértelműbben jelzi Isten hátát, a catenistáktól származik. Mindenesetre Nazianzoszi Gergely, Nüsszai Gergely a *De vita Moysis* szövegében, valamint a *De divinis nominibus* szerzője, Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész is, amikor azon megnevezéseket sorolja fel Isten kapcsán, amelyek testrészeket jelölnek (I, 8, Suchla, *Corpus Dionysiacum* I, 121, 1), ezt a szóalakat alkalmazza.

¹⁴ A hasadék az a hely, negatív módon meghatározva, amely a kilátást, transzparenciát biztosítja. M. HARL: *Le déchiffrement du sens. Études sur l'hermeneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris 1993, 40.

¹⁵ *Hom. Jer.* 16, 2, 20–34 (SC 238, 136).

¹⁶ SC 238, 137–138.

Összességében igaz lehet ez a megállapítás, ám inkább csak abban a megszorított értelemben, hogy a végső időkben Isten, Isten Igéje és a szellemi teremtmények egybeforrnak, és eme végső egység megpillantása – benne az Igéé – jelenti az Isten mögött lévő dolgok megismerését. A magam részéről inkább azt hangsúlyoznám, hogy Órigenész nem kínál egységes értelmezést.

Vak Didümosz

Ez az egyszerre eszkatológikus és krisztológiai interpretáció jelenik meg Vak Didümosznál, mégpedig jelentősen módosult formában. A Kivonulás könyvének értelmezése során a *catenák* szerint ekként nyilatkozik: „az *arc* jelentése: a világteremtés előtti létezés és istenség, a *háté* pedig a teremtés és gondviselés.”¹⁷ Ez azt mutatja, a teremtés és gondviselés Istennek ama háta, illetve azok a mögötte lévő dolgok, amelyeket szemlélni lehet az istenségből. Ezt is lehet ugyan az Ige vonatkozásában is értelmezni, hiszen a teremtés és gondviselés a Fiú közvetítésével történik az alexandriai hagyományban. Ám erre a vonatkozásra itt nem történik utalás. Órigenészhez képest új mozzanat azonban a teremtés bevonása az interpretációba. Didümosz a *Zakariás-kommentárjában* is a teremtéssel azonosítja Isten hátát, illetve az Úr mögötti dolgokat. Értelmezése szerint Mózes azt látja, ami az Úr után jön, azaz a teremtést, és éppen az ebből a szemlélődésből való tapasztalata alapján írja meg a Teremtés könyvét.

„Vajon nem arról van-e szó, hogy Mózes tehát, a nagyszerű főpap, egyáltalán nem láthatta meg akkor világosan az [Úr] arcát, viszont megadatott neki, hogy lássa a hátát, azaz a mögötte lévő dolgokat, amelyek nem mások, mint az Isten teremtményei? Az Isten mögötti dolgok mutatkoztak meg neki, amelyeket ‘mögöttinek’ hívnak, és bizonyosan ezért írta meg a világ teremtésének történetét, azzal kezdve, hogy ‘kezdetben alkotta meg az Isten az eget és a földet.’”¹⁸

Didümosz kimondja, hogy a mögötte lévő dolgok az Isten utáni dolgokkal azonosak: τὰ ὀπίσω αὐτοῦ, τοῦτ' ἔστιν τὰ μετ' αὐτόν. Hasonlóan Philón és Órigenész megoldásához, nála is a *meta* kifejezés egyértelműsíti, hogy nem az Istennek valamilyen része, ereje, aspektusa, hozzá tartozó attribútuma az, amiről szó van, hanem Istentől elkülönült, ám tőle eredő valóságról.

¹⁷ ἡ μὲν προκόσμιος ὑπαρξίς τε καὶ θεϊότης δηλοῦται διὰ τοῦ προσώπου, ἡ δὲ δημιουργία καὶ πρόνοια διὰ τῶν ὀπίσω. *Frg. in Exod.* (PG 39, 1116A)

¹⁸ Μωϋσῆς γοῦν, ὁ μέγας ἱεροφάντης, οὕτω τέως τὸ πρόσωπον αὐτοῦ γνωστῶς ἰδεῖν δυνάμενος, τέθειται ἰδεῖν τὰ ὀπίσω αὐτοῦ, τοῦτ' ἔστιν τὰ μετ' αὐτόν, οὐχ ἕτερα ὄντα τῆς δημιουργίας τοῦ θεοῦ; Ἀμέλει γοῦν δειχθέντων αὐτῷ τῶν μετὰ τὸν θεόν, ἃ ὀπίσω καλεῖται, κοσμοποιῖαν ἀνέγραψεν, ἀρχομένην ἀπὸ τοῦ Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. *Com. Zach* 1, 23 (SC 83).

Nazianzoszi Szent Gergely

A kappadokiai atyák a hát látását részben az Úr mögötti valóságokra vonatkoztatják, részben viszont az Isten lényegére irányuló istenismeretre. Nazianzoszi Gergely a Máté 19,1–12 részt magyarázó 37. beszédében azt emeli ki, hogy amikor Jézus elhagyta Galileát, a Jordánon túlra ment, és sokaság követte őt, akiket ott meggyógyított, ezzel leereszkedett a gyöngeséghez. Ha nem tette volna ezt, s megmaradt volna megfigyelőpontján (*periópe*), csak kevesen követték volna, sőt, egyedül talán csak Mózes, és ő is csak úgy, hogy „[...] alig pillanthatta volna meg hátulról” (καὶ οὗτος τοσοῦτον, ὥστε μόλις ἰδεῖν θεοῦ τὰ ὀπίσθια.)¹⁹ Ennek a föltételezett szituációnak az értelmezése azt mutatja, az Ige isteni természetére is lehet vonatkoztatni a Mózes-féle teofániát.

Hasonlóan a Fiúra vonatkoztatja a szöveget, ám mégis másképpen Augustinus a *De trinitate* második könyvében: szerinte itt Jézus Krisztus előképéről van szó. Értelmezése szerint az Úr hátulról való szemlélése úgy értendő, mint Jézus Krisztus testének látása, amellyel a Szent Szűztől született, meghalt és feltámadt. A testet hátul lévőnek, hátulsónak lehet nevezni, mert a halállal kapcsolatos, és azért is, mert azt csak később, az elkövetkező időkben kívánta magára venni. Az arca pedig az isteni forma, amely révén egyenlő volt az Atyával, de amihez nem ragaszkodott.²⁰

Ez az értelmezés azért különbözik Nazianzoszi Gergelyétől, mert az utóbbi Isten hátát a Fiú isteni természetére vonatkoztatja, Augustinus viszont egyértelműen az emberi természetére. Ha nem is explicit módon, de ezt az értelmezést fogadja el Jeruzsálemi Kürillosz is.²¹

Nazianzoszi Gergely a 28. oratóiban – a második, teológiáról szóló beszédben – önmagát állítja Mózes helyébe, és az istenismeret útját saját magára értelmezi. Egybeszerkeszti Mózes előrehaladásának teofániáit, ugyanakkor az alexandriai hagyományra utal vissza, amikor a sziklát az Igére,²² az Isten hátát pedig a teremtésben megnyilvánuló isteni fenségére értelmezi:

„Istent megragadni akaró igyekezettel indultam és feljutottam a hegytetőre, behatoltam a felhőbe, ott benn minden anyagtól és anyagi valóságtól távol, és amennyire lehetséges, önmagamban elmélyedve. Amikor azonban fölpillantottam, csak valamelyest láttam Istent hátulról (μόλις εἶδον θεοῦ τὰ ὀπίσθια), miközben egy szikla védett, vagyis az értünk testté lett Isten-Ige. Kissé előrehajolván, az első, a keveredéstől mentes természetet, mely önmagának, vagyis a Háromságnak is-

¹⁹ *Oratio* 37, 3 (Ókeresztény írók 17, 213).

²⁰ *De trinitate* 2, 17–18. Gál Ferenc fordítása kisebb módosításokkal (Ókeresztény írók 10, 100).

²¹ *Tizedik katekézis* 7. (Ókeresztény írók 19, 142–143).

²² Nagy Szent Baszileiosz azt a helyet, ahol a szikla áll, a Szentlélekre értelmezi: „Íme, van itt egy hely mellettem: állj erre a kősziklára!” „Itt mi mást nevez helynek, mint a Lélekben való szemlélődést, amire eljutva Mózes értően tudta szemlélni a neki megjelenő Istent?” *De spiritu sancto* 26, 62. Vanyó László fordítása (Ókeresztény írók 6, 142).

meretes, nem láttam meg, s azt sem, amely túl van az első függönyön, s elrejtik a kerubok, hanem csak azt láttam belőle, mely hozzánk elérő végét jelenti. Ez az a nagyság, amennyire fel tudom fogni, ami az általa létrehozott és kormányzott teremtményekben megnyilvánul...”²³

Ebből a szövegből az is látható, hogy következetes módon nem lehetséges egyszerűen a Fiúra vonatkoztatni a sziklát és Isten hátát, hiszen a szentírási szövegben szereplő teofániában ez két teljesen különböző eleme egyazon szituációnak.

Nüsszai Szent Gergely

A Mózes-teofániák leghíresebb értelmezése Nüsszai Gergely nevéhez fűződik. Az idős korában írt *Mózes életében* Alexandriai Philón példáját követve a tökéletes élet mintáját mutatja meg a törvényadó és próféta portréján keresztül. Amíg azonban Philónnál az Exodus 33,23 interpretációja futólagos, addig Nüsszai Gergely művében eme szentírási szöveg értelmezése egyfajta csúcspont, amelyet talán Nazianzoszi Gergely is inspirált, akinek öt teológiai beszéde közül a morális megtisztulást vizsgáló első beszéd után a következő – a voltaképpeni első teológiai tárgyú – oratóija éppen Mózes teofániájának felidézésével kezdődik. A három teofánia közül, amelyben Mózesnek része volt,²⁴ ez az utolsó, és mivel Nüsszai Gergely is egyfajta, a tökéletességben és az istenismeretben való előrehaladasként értelmezi Mózes történetét, értelemszerűen a Kivonulás 33,23 teofániája betetőzése magának a teológiának.

Ha azonban összehasonlítjuk a második és a harmadik teofániát, igazából továbblépésről aligha beszélhetünk a szoros értelemben vett istenismeret terén. Az első teofánia – az égő csipkebokor – egyfelől krisztológiai értelmezést kap egy sajátos fénymisztika keretében, amennyiben az igazság, a világosság leereszkedett az emberi természethez, és a nem égi minőségű, hanem földi bokorban történő égés a Szűz misztériumára utal.²⁵ Másfelől tanítást nyújt az égő csipkebokor, nevezetesen, hogy először meg kell szabadítani magunkat az anyagias jellegű, érzéki szem-

²³ *Oratio* 28, 3. Ladocsi Gáspár fordítása. *Az isteni és az emberi természetről I. Görög egyházatyák*, Szerk. Frenyó Z., Budapest 1994, 143.

²⁴ Mózes teofániájáról, különösen annak Nüsszai Gergely-féle interpretációjáról lásd BOROS I.: *Mózes látta a láthatatlan Istent. Mózes három teofániája Nyssai Szent Gergely Mózes élete c. művében*, Baán I. (szerk.) A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László, Budapest 2003, 55–69. A *Mózes élete* apofatikus teológiájáról lásd: D. TÓTH J.: *Apofatikus teológia Nyssai Szent Gergely Mózes élete című művében*, Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről, szerk. Nemeshegyi P., Rihmer Z., Budapest 2002, 83–90. T. BÖHM: *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu de vita Moysis von Gregor von Nyssa* című könyve (Leiden – Köln – New York 1996) harminc oldalas negyedik fejezetében elemzi a három teofániát. A teofániák egymáshoz való viszonya kapcsán értelmezésem némileg eltér az övétől.

²⁵ *Vita Moysi* GNO VII 1, 39, 8–20. A magyar szövegben helyenként módosítottam Vanyó László (Ókeresztény írók 6, 645–738) fordítását.

lélettől. A teofánia lényegi tanítása az, hogy az igazi létező²⁶ nem azonos sem az érzékek által felfogott, sem az értelemmel szemlélt dolgokkal, mert csak az az igazi létező, amittől minden függ, amiben minden más részesedik, s ami változatlan.

„Nekem úgy tūnik, a nagyszerű Mózest is az akkori teofánia tanította meg annak ismeretére, hogy semmi más sem valóban létező, legyen az az érzékeléssel felfogható vagy értelemmel szemlélhető, csak a mindenség legmagasabb rendű oka, amittől minden függ.”²⁷

A második és harmadik teofánia szorosabban kapcsolódik egymáshoz, mert az istenismeret hegyén zajlik mindkettő. A homályban való látás – a sötétség misztikája – Gergely értelmezése szerint a megismerhetetlenség felismerése, annak belátása, hogy az isteni természet megismerhetetlen.

„Akkor lett nagyobb tehát tudásában Mózés, amikor elfogadta, a homályban látható az Isten, azaz akkor jött rá, miszerint természettől fogva az az isteni, ami minden tudásnál és felfogásnál magasabb rendű.”²⁸

A negatív teológia lényegi sajátossága, hogy nem lehetséges túlmenni rajta, nem lehet tovább fokozni a benne foglalt tartalmakat. Így a Kivonulás 33,23 teofániája – bár betetőzése a teológiának – nem mutat igazi, tárgyi ismeretben való előrehaladást. Mit is jelent akkor a szöveg:

„De íme, van itt egy hely mellettem: állj erre a kősziklára! Ha majd elvonul előttem dicsőségem, beállítlak a kőszikla hasadékába, és befödlek jobbjommal, amíg el nem vonulok. Azután elveszem a kezemet, és utánam tekinthetsz – de arcomat nem láthatod!” (Kiv 33,21–23)

Először is Nüsszai Gergely kiemeli, hogy ennek a szövegnek csakis az átvitt értelmé ad helyes interpretációt, mert a szó szerinti értelmezés hibás istenképzetet eredményez. A jó értelmezés szerint Isten „háta” Isten ama aspektusa, hogy követjük őt. A korábbi ismerethez képest, nevezetesen, hogy Isten megismerhetetlen, ez nem ad új ismeretet. Inkább arról van szó, hogy a harmadik teofánia még rész-

²⁶ ὄντως ὄν (*Vita Moysi* GNO VII 1, 40, 8).

²⁷ Ὅ μοι δοκεῖ τότε ὁ μέγας Μωϋσῆς ἐν τῇ θεοφανείᾳ παιδευθεὶς γινῶναι ὅτι οὐδὲν τῶν ἄλλων, ὅποτε τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνεται καὶ ὅσα κατὰ διάνοιαν θεωρεῖται, τῷ ὄντι ὑφέστηκε, πλὴν ἢ τῆς ὑπερανестώσης αἰτίας τοῦ παντός ἀφ’ ἧ ἐξήπται τὸ πᾶν. (*Vita Moysi* GNO VII 1, 40, 13–17)

²⁸ Ὅτε οὖν μειζων ἐγένετο κατὰ τὴν γινῶσιν ὁ Μωϋσῆς, τότε ὁμολογεῖ ἐν γνόφῳ τὸν θεὸν ἰδεῖν, τουτέστι τότε γινῶναι ὅτι ἐκεῖνο ἐστὶ τῇ φύσει τὸ θεῖον, ὃ πάσης γινώσεώς τε καὶ καταλήψεώς ἐστὶν ἀνώτερον. (*Vita Moysi* GNO VII 1, 87, 14–17)

letesebben szól az Istent megismerni kívánó értelmes lénynek az Istenhez fűződő saját viszonyáról. Már az előző teofánia is mintegy metaszintet képvisel a normál ismerethez képest. Nem azt mondja meg elsősorban, milyen az Isten, mert bizonyos dolgokat már az első teofánia alapján megtudtunk róla: igazi létező, a legmagasabb rendű ok, amely változatlan, amely nem részesedik semmiben, hanem tőle függ minden, és belőle részesedik minden. Ez jórészt pozitív teológia. A második teofánia a teremtmény megismerő képességének az istenihez való viszonyát ábrázolja a homályban való látás vagy nem-látás metaforájával. A harmadik teofánia részletezi ezt a situációt, a platóni *Lakoma* Erősz-értelmezésének egy még dinamikusabb verzióját kapcsolja a kőszikla hasadékából az Urat hátulról szemlélő Mózes epizódjához. Az interpretáció szerint a kősziklán való állás tulajdonképpen folyamatos előrehaladás, ami azért nevezhető „állásnak”, mert az erényben való állhatatos előrehaladás voltaképpen állásként is felfogható. Ez az *oxymoron* egyezteteti az ellentéteket, hiszen másutt Gergely az isteni, anyagtalan, szellemi létezészt az „állással”, a „stabilitással” jellemzi, míg az állandó mozgást és áramlást az anyagi valóság természetéhez kapcsolja.²⁹ A lélek fölfelé halad, mozgásában felgyorsul, hiszen a Jóra tekint, amely vonzza őt. Mózeszt űzi a vágyakozás (ἐπιθυμία), arra kéri Istent, jelenjen meg neki úgy, ahogyan önmagában van. Isten pedig megadja azt, amit kért Mózes, és mégsem adja meg. Mózes a színről színre látást kéri, de csak hátulról láthatja Istent. Nüsszai Gergely szerint viszont éppenséggel ez a megismerhetetlen Isten autentikus ismerete: Isten látása nem elégítheti ki a megismerő vágyát, mert az Isten-látás pont azt jelenti, hogy nem csillapodik vagy szűnik meg ez a vágy.

Nüsszai Gergely szerint „a hely mellettem” szó nem a Szentlélekre utal, mint Baszileiosznál, hanem a határtalanhoz és végtelenhez irányítja a hallgatót:

„Mivel vágyakozásod mindig az előtted lévőre irányul, soha nem lesz csömmöröd a futásban, s a jónak sem ismerhető fel semmilyen határa, hanem a sóvárgás mindig a többet tartja szem előtt, a mellettem levő hely akkora, hogy az itt futó futása sohasem fog tudni leállni.”³⁰

Megállapítható tehát, hogy Nüsszai Gergely egyéni értelmezése áll a *Mózes élete* fókuszában, a hagyományos megoldások, például az, hogy a szikla Krisztus, csak mellékesen, utalásszerűen jelennek meg.³¹ A sziklán állás a versenyfutás, a hasadék pedig a gyönyörűség paradicsoma, a mennyek országa. Az „Úr hátá-

²⁹ *Hom. Cant.* 2 GNO VI 64, 11–65, 4.

³⁰ *Vita Moysi* GNO VII 1, 117, 20–24.

³¹ Szintén utalásszerű, ahogy a *Theophiloszhoz az apollinaristák ellen* című írásának elején az összes teofániát – köztük az Úr hátulról látását is – a Fiúra vonatkoztatja (GNO III 1, 102, 6–8; Ókeresztény írók 18, 94).

nak” látása Isten követése, amit Gergely az útról való letéréssel állít szembe, sőt, némi rétorikai rafinériával paradox módon a szemtől szemben állást az ellentétek egymásnak feszüléseként értelmezi.³² Az Istennel, azaz a Jóval szembenálló pedig a rossz lenne.

Nem tudjuk meg tehát, mi is az „Ūr háta” Nüsszai Gergely szerint, mert nála már nem Isten valamely aspektusáról, vagy az Istentől függő, tőle különálló valóságról van szó, hanem a kiválóságban Isten felé folytonos vágyakozással előrehaladó lélek és a megismerhetetlen, végtelen természetű Isten dinamikus viszonyáról.

A patrisztikus szerzők tehát már Alexandriai Philontól kezdve úgy értelmezik Mózes istenlátását, hogy nincs szó tényleges látásról, hanem megismerésről, és ez a megismerés nem az Isten lényegi természetét ragadja meg, hanem Isten, továbbá a Szentháromság valamely tagjának aspektusát, működését vagy erejét, illetve a teremtés vagy a végső idők dolgait.

How did Moses see the back of the Lord? The patristic interpretation of Exodus 33,23

Exodus 19–40 reports some important events of Moses’ life, that is, his meetings the Lord after the exit from Egypt, the stay in the desert of Sinai, the covenant, and the renewal of the covenant. One episode of this process is the Lord’s reaction to that request of Moses according to which he would like to see his face. The Lord’s answer sounds in the following way: “There is a place near me where you may stand on a rock. When my glory passes by, I will put you in a cleft in the rock and cover you with my hand until I have passed by. Then I will remove my hand and you will see my back; but my face must not be seen.” Two difficulties emerges here, the first one is linguistic problem, and the second one is a theological issue. The Septuagint’s wording sounds like this: καὶ ἀφελῶ τὴν χειρᾶ, καὶ τότε ὄψη τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεται σοι. The formula of τότε ὄψη τὰ ὀπίσω μου may be translated in different ways: “you will see my back”, “you will see my back parts”, “you will see the things behind me” and you will see things after me”. From theological point of view, this passage, providing a theophany, shows strong anthropomorphic character, which demand a deeper, non-literal interpretation.

The paper investigates the various interpretations of this theophany given by the Gnostics, Origen, Didymus the Blind, Cyril of Jerusalem, and the Cappadocians.

³² *Vita Moysi* GNO VII 1, 121.

AZ EMBER, A BŰN ÉS A SEMMI SZENT ÁGOSTONNÁL

A következő oldalakon szeretnék rámutatni Szent Ágoston antropológiájának két egymással összefüggő, és tudomásom szerint eddig még nem taglalt gondolatára, amelyek az egyházatya több írásában hangsúlyosan megjelennek. Az egyik gondolat így foglalható össze: az ember örökségként magában hordozza a semmiből teremtettséget, sőt, valamiképpen magát a semmit. Ez az örökölt semmisség mintegy aktivizálódik a szabad akarat helytelen használatával, a bűnnel. A másik vizsgálandó ágostoni gondolat az előbbi logikus következménye, és a lényege az, hogy az ember-volt elsősorban negatívan jellemezhető, mint az *isteni* ellentette. A továbbiakban, mielőtt ezt a két ágostoni meglátást megvilágítanám, előkészítésként először bemutatom, melyek az első bűn leglényegesebb vonásai az egyházatya szerint.

AZ ELSŐ BŰN

Ágoston számos művében beszél arról, hogy az első bűn lényege az engedetlenség Istennel szemben. Az engedetlenséget pedig a gőg előzte meg. Az *Isten városa* 14. könyvében ezt olvassuk az első emberpár engedetlenségéről:

„De láthatatlanul kezdtek rosszak lenni, hogy aztán nyílt engedetlenségbe esnek. Hiszen nem jutottak volna el a rossz cselekedethez, ha azt nem előzi meg a rossz akarat. A rossz akarat kezdete pedig mi más lehetett, mint a kevélység? Mert minden bűn kezdete a kevélység (Préd 10,15). És mi más a kevélység, mint törekvés a torz felemelkedésre (*perversae celsitudinis appetitus*). Torz felemelkedés az, ha az ember elhagyja azt az előljárót (*principium*), akit a léleknek követnie kell, és valamiképpen saját előljárójává válik. Önmagának akkor tetszik, amikor elpártol (*deficit*) attól a változhatatlan jótól, amely jobban kellett volna, hogy tessen neki, mint saját maga. Akaratlagos ez az elpártolás (*defectus*), mivel, ha az akarat szilárdan megmaradt volna annak a magasabbrendű, változhatatlan jónak a szeretetében, amely látását megvilágította és szeretetét fellobbantotta, nem fordult volna el tőle, hogy önmagában tetszelegve vakoskodjon és fagyoskodjon; nem adott volna hitelt a kígyónak, nem becsülte volna többre asszonya akaratát Isten parancsánál, és nem hitte volna, hogy bocsánatos a parancsszegés, ha élete társát még a bűn közösségében sem hagyja cserben.”¹

¹ Augustinus *De civitate Dei* (*Civ.*) 14, 13, 1; vö. 14, 11, 1. 2; 14, 13, 1. Írásomban az Ágoston-idézeteket mindenütt saját fordításomban közlöm. A tanulmány megírását az OTKA/NKFIH K 112253. számú pályázata segítette.

Látjuk, a kevélység lényege Ágoston számára abban rejlik, hogy az ember a saját előljárójává válik, maga akar sajátmagának parancsolni, a saját kezébe akarja venni a sorsát,² s ezért *elpártol* Istentől. Már itt fontos felidéznünk, hogy a *deficere* igei és a *defectus* főnévi alak magyarul nem csak az „elpártolni”, illetve „elpártolás” szavakkal adható vissza. A latin szavak *csökkenést*, *(meg)fogyatkozást* is jelentenek. A következő fejezetben fogok kitérni ennek a kétértelműségnek a metafizikai hátterére és antropológiai jelentőségére.

Amint az idézetből kitűnik, az első ember kevélységének része volt, hogy nem ismerte fel Isten kegyelmét abban, hogy tagjai engedelmessé válnak az akaratának. (Ez változik meg nyomban a bűn után, emiatt szégyelli el magát majd Ádám.³) A tilalom pedig, ahogy azt később olvashatjuk, arra szolgált, hogy Isten általa „figyelmeztesse azt a teremtményt, amelynek a szabad szolgálat vált volna a javára, hogy ő az Úr.”⁴

A szövegrész utolsó szavai is mutatják, hogy Ágoston számára a bűn fontos összetevője egyfajta ál-közösségiség. Mondhatnánk, egy partikuláris, túlságosan is emberi közösségiség, amely nem az Isten iránti szereteten, hanem a Vele való szembenálláson alapszik. Ugyanebben a műben kicsit korábban ezt olvashattuk:

„[...] ezért hinnünk kell, hogy az a férfi nem azért csábult el és nem azért követte asszonyát, egyetlen férfi az egyetlen nőt, ember az embert, hitves a hitvest, mintha elhitte volna neki, hogy igazat beszél, hanem mert engedett a társalét kényszerének.”⁵

Még nagyobb gógról árulkodik az egyházatya szerint, hogy a számonkérésnél Ádám elhárítja a felelősséget, méghozzá éppen a társra, Évára. Ezzel még az ál-társiasságot is elárulja.⁶

Mindemellett az első bűn az utódok iránt érzett közös szülői felelősség elutasítását is jelenti:

„Ismerjük el: az első emberpár úgy lett megalkotva, hogy ha nem vétkeztek volna, semmiféle halált nem tapasztaltak volna meg; első bűnösökként viszont úgy sújtotta őket a halálbüntetés, hogy mindaz, ami belőlük sarjadt, ugyanannak a büntetésnek legyen alávetve. Nem született tőlük más, mint ami ők maguk is voltak. Annak a bűnnek a nagysága miatt ugyanis az ítélet rosszabbá változtatta természetüket, minek következtében az, ami előzőleg létrejött a bűnös első emberekben, már természetes módon ismétlődött az utánuk megszületőkben. Nem

² Vö. pl. *De libero arbitrio* (*Lib. Arb.*) 1, 19, 53 ([*voluntas*] *suae potestatis vult esse*); *De Genesi ad litteram* 11, 30, 39 (*superbo amore suae potestatis*); *De Trinitate* (*Trin.*) 12, 11, 16 (*Cupiditate experiendae potestatis suae*).

³ Lásd *Civ.* 14, 17.

⁴ *Civ.* 14, 15, 1.

⁵ *Civ.* 14, 11, 2.

⁶ *Civ.* 14, 14.

úgy jön létre ugyanis az ember az emberből, mint az ember a porból. A por anyaga a teremendő embernek, az ember nemzője a születendőnek. Ezért a húsvér test nem ugyanaz, mint a por, az ivadék viszont ugyanaz, mint a szülő. Az első emberben tehát ott volt az egész emberi nem, hogy a nőn keresztül átöröklődjék az utódba, amikor a hitvesi pár elnyerte a büntető ítéletet. És amivé vált az ember nem akkor, amikor megteremtett, hanem amikor vétkezett és büntetést nyert, azt is nemzette, már ami a bűn és a halál eredetét illeti.⁷

Az első emberpár tehát eleve az egész emberiség ősszülő-párjának volt szánva, de ők ennek a felelősségét nem vették magukra, hanem a maguk nevében döntöttek. Ezért is jogos Ágoston szerint a bűn áteredése, illetve másfelől ez növeli az első emberpár személyes felelősségét. Harmadrészt pedig az első bűnnek éppen ez az eleme, a társiatlanság, a közöstől a saját, a magán, a részleges felé fordulás is hozzátartozik az örökséghez, ami a későbbi emberekre száll.⁸

AZ EMBER SEMMISSÉGE

Az *Isten városa* 14. könyvének 11. fejezetében – ahol még éppen csak nekilát az első bűn tárgyalásának – Ágoston azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy a bűnbeesés miképpen egyeztethető össze Isten jóságával, mindenhatóságával és mindenre kiterjedő előretudásával. A kifejtés során erősen igénybe veszi a görög *phüszisz* fordítására alkalmazott, a *substantiával* rokonértelmű *natura* kifejezés két értelmét: a) lényeg; b) önálló létező.

„Isten tehát az embert, ahogy írva van, »igaznak teremtette« (Préd 7,30), és ennél fogva jó akaratúnak. Hiszen nem lenne igaz, ha nem rendelkezne jó akarral. A jó akarat tehát Isten alkotása (*opus Dei*), mivel vele együtt teremtette meg az embert. Az első rossz akarat azonban, mivel minden rossz cselekedetet megelőzőtt az emberben – nem valamiféle alkotás, hanem inkább egyfajta elpártolás (*vagy* »fogyatkozás« – *defectus*) volt Isten cselekedeteitől a saját cselekedeteihez – és ezek azért rosszak, mert az ember és nem Isten szerint valók. [...] A rossz akarat, jóllehet nem a természet szerint van, hanem a természet ellen, mivel hiba (*vitium*), mégis ahhoz a természethez (*natura*) tartozik, aminek a fogyatékosága – fogyatékoság ugyanis csak valamilyen természetben lehet. Mégpedig olyanban, amelyet Isten a semmiből teremtett, nem olyanban, amit a Teremtő önmagából nemzett, amiképpen az Igét nemzette, ami által minden meg lett teremtve. Mert jóllehet, Isten a föld porából alkotta meg az embert, ugyanaz a föld és ugyanaz a földies anyag feltétlenül a semmiből van, és a semmiből teremtett lelket adta a testnek, amikor az ember meg lett teremtve. A Jó mégis győzedelmeskedik a

⁷ *Civ.* 13, 3.

⁸ *Vö. Lib. Arb.* 1, 19, 53.

rossz felett. Noha meg van engedve, hogy létezzenek, annak bizonyítására, hogy a teremtő Isten gondviselő igazságossága a rosszat is milyen jól tudja használni, a jó viszont nem létezhetne a rossz nélkül, mivel a természetek (*naturae*), amelyekben előfordulhat valami rossz, amennyiben természetek, mindenképpen jók.”⁹

Mint írja, a jó akarat isten műve, mert azzal együtt teremtette az embert. Az ember akarati elpártolása (megfogyatkozása – *defectus*) az ember lényegével, természetével (*natura*) ellentétes, mert az ember nem rossz akarral, hanem csak az arra való képességgel lett megteremtve. Ez az elpártolás ugyanakkor mégiscsak valamiképpen az emberi szubsztanciához, az emberhez mint önálló létezőhöz (*natura*) tartozik, mert az ő fogyatékosága (*vitium*). De nem sajátosan tartozik hozzá, hiszen minden szubsztancia – más szóval: önálló létező – (*natura*) mint ilyen, jó. Hogy mégiscsak képes a rosszra, és támadhat fogyatékosága (*vitium*), annak az az oka, hogy Isten a semmiből teremtette, és nem önmagából nemzette. Tehát mint létezők, „természetek” (*naturae*) Isten alkotásai vagyunk és minden jót tőle kapunk – beleértve a jó akaratot is –, a bűn azonban, ami a semmi öröksége, sajátosan a mienk. Ennek a szövegrésznek a pontosabb értelmezéséhez segítséget ad ugyanennek a műnek egy korábbi fontos helye, amelyet az is az imént idézett passzushoz kapcsol, hogy szintén – sőt még célirányosabban – egy, az isteni előrelátással kapcsolatos problémával, nevezetesen ennek az emberi szabad akarral való összeegyeztethetőségével foglalkozik. Itt arról olvashatunk, hogy Isten az élettelen dolgok minden mozgásának, sőt talán még az állatok minden tevékenységének is a végső kiváltó oka, az értelmes lényeknél azonban már nem ez a helyzet:

„Az ő akaratán alapszik a legfőbb hatalom, amely a teremtett szellemek jó akaratát segíti, a rosszakat megítéli, valamennyit elrendezi, és egyeseknek megadja a hatóképességet, másoknak nem. Ahogy ugyanis minden természetnek teremtője, úgy minden hatóképességnek az adományozója, de nem minden akaraté. A rossz akaratok ugyanis nem tőle vannak, mivel ellentétesek az őket kifejtő természettel, ami tőle van.”¹⁰

Tehát paradox módon azt mondhatjuk, hogy Ágoston azt tekinti az emberben sajátosan emberinek, vagyis nem Isten adományának, ami az ember lényegén, természetén kívül van: a semmiből teremtettség örökségét, a rosszra való képességet.

A 14. könyvből vett idézetünkben újra feltűnt a kétértelmű *defectus* kifejezés – immár szervezesebben illeszkedve a kontextusba. A szó „megfogyatkozás” jelentéséhez fel kell idéznünk, hogy az Ágoston által is osztott platonikus felfogás szerint minden annyiban létezik, amennyiben a róla tehető állítmányok forrásául

⁹ *Civ.* 14, 11, 1.

¹⁰ *Civ.* 5, 9, 4.

szolgáló formából, más szóval, ideából részesedik. A megfoghatóság a formától való megfosztódást jelenti, és ennek egyik fajtája a morális-intellektuális megfoghatóság/elpártolás, amikor a lélek a bölcsességtől fogyatkozik meg/pártol el az ostobaság, de lényegében a semmi felé. Ugyanezt a gondolatot két korábbi művében még világosabban megfogalmazza és el is mélyíti. A *Lélek halhatatlanságáról* című korai, vázlatos formában maradt írásban ezt olvassuk:

„Márpedig az Értelemtől (*a ratione* – értsd: az isteni értelemtől) való elfordulás, amelynek révén a lélek ostobává válik, a saját megfoghatósága (*elpártolása* – *defectu*) nélkül nem történhet meg. Ha ugyanis inkább létezik (*magis est*), amikor az Értelem felé fordul és vele van szoros kapcsolatban, minthogy változhatatlan dologhoz kapcsolódik, nevezetesen az igazsághoz, ami a legnagyobb mértékben és elsődlegesen létezik (*quae maxime et primitus est*), akkor, ha tőle elfordul, kisebb mértékben birtokolja magát a létet, más szóval megfoghatkozik (*deficit*). Ugyanis minden fogyatkozás (*defectus*) a semmi felé halad.”¹¹

A *szabad akaratról* című dialógus második könyvében – ez a rész valószínűleg a 390-es évek első felében készült – a bűnös akaratnak még alaposabb metafizikai elemzésével találkozunk, és ebben a semmi még fontosabb szerepet kap.

„[...] Ha ugyanis ez a mozgás, vagyis az akarat elfordulása Istentől kétségtelenül bűn, vajon mondhatjuk-e Istent a bűn forrásának (*auctorem peccati*)? Tehát ez a mozgás nem Istentől származik. Akkor honnan? Amikor ezt kérdezed, talán elszomorodsz, ha azt válaszolom, hogy nem tudom, mégis, igazat válaszolnék. Hiszen nem lehet tudni azt, ami semmi. Te csak őrizd meg rendíthetetlenül hűségedet, és ne hidd semmilyen jó dologról, amit akár érzékelsz, akár felfogsz vagy bármiféleképpen elképzelsz, gondolsz, hogy nem Istentől származik. Mert ha valamely dologban mértéket (*mensuram*), számosságot (*numerum*) és rendet (*ordinem*) látsz, azt minden kételkedés nélkül Istennek kell tulajdonítanod. Ha pedig ezeket elvonod belőle, semmi sem fog maradni. [...] Így ha minden jót elvonunk valamiből, akkor nem épphogy valami (*non nihil*) fog megmaradni, hanem egyáltalán semmi (*nihil*). Márpedig minden jó Istentől van. Következésképpen nincs olyan természet (*natura*), ami ne Istentől lenne. Tehát ha elismerjük, hogy az elfordulás mozgása bűn, mivel fogyatkozó mozgás (*defectivus motus*), és az is igaz, hogy minden fogyatkozás (*defectus*) a semmiből ered (*ex nihilo est*), akkor vizsgálj csak meg, ki felelős érte (*quo pertineat*), és ne kételkedj abban, hogy Isten nem lehet érte felelős. Mivel ez a fogyatkozás (*defectus*) akarati, a mi hatalmunkban áll (*in nostra est positus potestate*).”¹²

¹¹ *De immortalitate animae (Immort. An.)* 7, 12. Vö. *Lib. Arb.* 2, 17, 46.

¹² *Lib. arb.* 2, 20, 54.

Tehát a bűn, mivel létfogyatkozás, vagyis a formától való megfosztódás, ami a semmi felé tartó folyamat, nem lehet létező, s így nem lehet Istenre visszavezetni. Magából a semmiből származik, ugyanakkor a mi hatalmunkban van, a mi akarunktól függ. Következésképpen a bűnös akarat a semmiből való teremtettség öröksége.

Ezekkel a szövegekkel több szempontból párhuzamba állítható a *Vallomások* második könyvének arról a bizonyos ifjúkori körtelopásról szóló fejezete is, és nagymértékben ki is egészíti azt. Az első bűn és saját egykori bűne közötti kapcsolat implicit, de egyértelmű. A párhuzam ott van már az alaphelyzetben is: mindkét esetben tiltott gyümölcseltulajdonításról van szó. Mint írja, amikor a körtelopás történt, nem olyasmit akart élvezni (*frui*), amihez csak a világi és a szívbe írott törvény megsértésével, bűnös cselekedettel juthatott hozzá, hanem magát a bűnt, a lopást, a törvény megszegését. Nem a bűnös módon megszerzett dolog volt szeretetének tárgya, hanem saját gonoszsága (*malitia*), pusztulása (*perire*), gyalázata (*dedecus*), elpártolása (*defectus*), azaz, ahogy szintén fordíthatjuk a szót: *megfogyatkozása*. Vagy filozofikusabban kifejezve: a saját létcsökkenése.¹³ Ágoston megfogalmazása szerint, amikor hajdanán körtét lopott, *ingyen, öncélúan (gratis)* volt gonosz.

„Hadd mondja most el neked az én szívem, hogy mit kerestt ott, hogy öncélúan legyek gonosz és gonoszságomnak semmilyen más célja ne legyen, mint maga a gonoszság? Rút volt, mégis szerettem őt. Szerettem a pusztulást, szerettem elpártolásomat (*megfogyatkozásomat*), igen, nem azt szerettem, amihez elpártoltam, hanem magát az elpártolást. Csúf lélek voltam, amely a te égboltozatodtól szétszóródott a megsemmisülésbe, miközben nem gyalázatosan kívánt valamit, hanem magát a gyalázatot kívánta.”¹⁴

Itt is felbukkan a már jól ismert *defectus* szó. Elsősorban a szeretett bűn ontológiai státuszát érzékelteti: a bűn nem létező, hanem valamiféle mozgás, változás az inkább létezőtől a kevésbé létező, és végső soron a semmi felé. Kicsivel később, miután a második személyű beszéd megszólítottjává maga a lopás válik, hogy a beszélő közvetlenül rajta kérje számon mibenlétét, a hang megtorpan:

„Mit szerettem hát benned nyomorultam, ó lopásom, te tizenhat éves korom éjszakai büntette? Hisz nem voltál szép, mivel lopás voltál. De egyáltalán, vagy-e *valami*, hogy megszólíthassalak téged? [...] És megint csak azt kutatom, Uram, Istenem, mi gyönyörködtetett engem a lopásban? És lám, nincs benne semmi megformáltság (*species*)”.¹⁵

¹³ *Confessiones (Conf.)* 2, 4, 9.

¹⁴ *Uo.*

¹⁵ *Conf.* 2, 6, 12.

A lopás tehát nem létező, nem rendelkezik szépséggel (*species*), vagyis formával, Isten általi megformáltsággal. A *species* terminus ugyanis az egyházatyánál általában egyszerre jelent hétköznapi értelemben vett „szépséget” és platonikus értelemben vett „formát”.¹⁶

A fent idézett szövegben a gondolatmenetet folytatva szerzőnk először azt állítja, hogy lopásában még az az árnyképszerű, negatív szépség és forma sem (*quaedam defectiva species et umbratica*) volt meg, ami a bűnöket általában jellemzi, amennyiben azok Isten valamely tökéletességének torz utánzásai. Végül azonban, a *Vallomás*ok gondolatfűzésére oly jellemző módon, egy utolsó, fejezetzáró kérdés formájában felvillantja annak lehetőségét, hogy azt a bizonyos körtelopást mégis a torz istenutánzás kategóriájába sorolhatjuk: a büntetlen vétkezés lehetőségének élvezete (*libere*) közben az isteni szabadság (*libertas*) torzképét eredményezte.¹⁷ Ez azonban nem valamiféle külső cél, tehát az elbeszélő továbbra is *öncélúnak* nevezi hajdani vétjét (*gratuitum facinus*).¹⁸ Viszont ennek a bűnnek a vonzereje valójában közösségi jellegéből eredt, hiszen egyedül – emlékszik az elbeszélő –, nem követte volna el. A cinkos lelkek piszkálták fel benne a bűnös vágyat. A gyönyört az együtt vétkezők közötti bajtársiasság (*consortium simul peccantium*) keltette fel benne. A tett bűnös voltához tehát szervesen hozzátartozott (ál)közösségi jellege.

„*Micsoda gyümölcsét vettem azoknak, amiket ha most felidézek, elszégyellem magam?*”¹⁹ Különösen annak a lopásnak, amiben magát a lopást szerettem, semmi más (*in quo ipsum furtum amavi, nihil aliud*), jöllehet ez maga is semmi volt, én meg éppen ezért még nyomorultabb lettem. De egyedül mégsem tettem volna meg – így emlékszem vissza akkori lelkiállapotomra –, egyedül egyáltalán nem tettem volna meg. Tehát a lopásban a bajtársiasságot (*consortium*) is szerettem azokkal, akikkel együtt elkövettem. Tehát nem is igaz, hogy semmi más nem szerettem, csak magát a lopást? Ép ellenkezőleg: egy másik semmit, hiszen a lopás maga is semmi. [...] Ha akkor azokat a gyümölcsöket szerettem volna, amelyeket elloptam és azok élvezetére vágyom, a bűnt egyedül is elkövethettem volna, amennyiben így is eljuthattam volna a gyönyörhöz, amire vágytam, és nem szorultam volna rá cinkos lelkekre, hogy vakargatásukkal lángra lobbantsák vágyam viszketését. De mivel azokban a gyümölcsökben semmi élvezetet nem találtam, az maga a tettben volt: a bűnösök közötti bajtársiasság élvezete.”²⁰

¹⁶ Lásd pl. *De diversis quaestionibus LXXXIII* 46, 2; *De Genesi ad litteram* 1, 9, 15; 1, 10, 20; 9, 15, 28; *Conf.* 10, 6, 9–10; 12, 3, 3; 12, 4, 4; 12, 12, 14; *Sermo* 141 1, 1. Vö. J. Pépin: *Idéa/idea dans la patristique grecque et latine. Un dossier*, Idea. VI Colloquio Internazionale del *Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 5–7 gennaio 1989). Atti a cura di M. Fattori, M. L. Bianchi (*Lessico Intellettuale Europeo* 51), Roma 1990, 13–42.

¹⁷ *Conf.* 2, 6, 14.

¹⁸ *Conf.* 2, 6, 12–7, 15.

¹⁹ Vö. Róm 6,21.

²⁰ *Conf.* 2, 8, 16.

Ágoston nyelvi leleménye nagyon alkalmas a bűn metafizikai jellemzésére. A bűnben való közösség – írja – *egy másik semmi*, ami a bűnben mindenképpen benne rejlő létfogyatkozáshoz jelentősen hozzájárul. A szöveg taglalja a lopás (ál-)közöségi jellegének elemeit: a közös nevetés azokon, akik hiába tiltották ezt a tettet, a közös vágy az érdek, sőt indulat nélküli károkozásra, valamint a megfelelési vágy a gátlástalanság terén:

„Ó mily ellenséges ez a barátság, mily megmagyarázhatatlan ez a csábítás: játékból, tréfából sóvárogni arra, hogy ártsak, a másik kárát kívánni a haszonszerzés vagy akár a bosszú legkisebb vágya nélkül. Valaki azt mondja: »rajta, csináljuk!« – és máris szégyellem, ha nem vagyok szégyentelen»²¹

Az eddigiek alapján kijelenthetjük, hogy a *Vallomások*nak a körtelopásról szóló része párhuzamba állítható mind a később íródott *Isten városa* 14. könyvének az első bűnre vonatkozó szöveghelyeivel, mind olyan szövegekkel, amelyek a bűnt általában vizsgálják metafizikai kontextusban. Ahogy az öregkori főműben, úgy a *Vallomások* szóban forgó fejezeteiben is hangsúlyozza Ágoston: a büntett lényegét alkotja annak ál-közöségi jellege, a cinkosság. Ezen kívül közös elem a létfogyatkozás/elpártolás gondolata, és a bűn szoros kapcsolatba hozása a semmivel. A körtelopásról szóló fejtegetésben ez a két elem erős összefüggésben is van egymással. Itt a metafizikai háttér inkább csak felvillan a terminológián keresztül (*species, defectus*), ugyanakkor többlet a többi idézett szöveghelyhez képest, hogy itt a bűnt a semmi szeretetével azonosítja. Természetesen hozzá kell tennünk mindehhez, hogy a különböző művek, amelyekből a passzusokat vettem, más-más kontextusban, más-más perspektívából és más-más célból foglalkoznak a bűnnel. A *Lélek halhatatlanságáról* című írás – ahogy az címéből kitűnik – az intellektuális-morális hibát abban az összefüggésben tárgyalja, hogy mint létfogyatkozás, nem vezethet-e a lélek megszűnéséhez – és persze a válasz *nem* lesz. Emellett ez a mű meglehetősen intellektuális szemléletű, vagyis a hitványságot és az erkölcsi hibát csak implicit módon, mint az ostobaság és az intellektuális hiba bizonyos aspektusát közelíti meg. A *szabad akaratról* című dialógusban a bűn mint létfogyatkozás vizsgálata azt a célt szolgálja, hogy ki lehessen zárni Isten felelősségét az ember bűnéért. Az *Isten városa* 14. könyve a két város, vagyis az Istent szerető és az időbeli dolgokat szerető embercsoport eredetét igyekszik feltárni. A *Vallomások* második könyvének a körtelopásról szóló része pedig Isten dicsérete érdekében az *Én* nevű szereplő megtérés előtti bűneinek a radikalitását emeli ki. Ezért is van az, hogy a körtelopás tárgyalása és értelmezése sokkal több párhuzamot mutat az első bűn elemzésével az öregkori főműben, mint a bűn általános metafizikai vizsgálatával a másik két említett írásban. A körtelopás egyediségét

²¹ *Conf.* 2, 9, 17.

abban látja Ágoston, hogy a *Vallomások Én* nevű szereplője nem egyszerűen valami rossz célra használta az Isten által teremtett jó dolgokat. A szövegben feltűnő az *élvezet-használat (uti-frui)* terminuspár megjelenése, ami A *Keresztény tanításról* című írásnak a valószínűleg nagyjából a *Vallomásokkal* egy időben keletkezett első könyvét idézi. Az ottani meghatározás szerint *élvezni* valamit azt jelenti, hogy önmagáért birtokolni, a *használat* pedig valaminek a pusztán eszközként való birtoklására utal. Ugyanott az egyházatya csak Istent tekinti élvezendő dolognak (*res fruenda*), minden mást a használandó dolgok (*res utendae*) körébe sorol, a bűn lényegét pedig abban látja, hogy élvezni akarjuk, amit használni, vagy használni, amit élvezni kellene.²² Mármost a *Vallomások* szóban forgó részében, mint láttuk, nem arról van szó, hogy a szereplő élvezni akarta volna, vagyis önmagáért akart volna birtokolni olyasmit, amit csak használni szabad, vagyis kizárólag eszközként szabad birtokolni a valóban öncélnak tekintendő „dolog” - Isten - birtoklása érdekében. Szövegünk arról beszél, hogy lehet magát a törvényszegést is élvezni, anélkül, hogy magát az időbeli dolgot élvezni akarnánk. Az időbeli dolgokat az *Én* nevű szereplő itt csak használja, és nem élvezi, viszont arra a rossz célra használja őket, hogy élvezhesse a törvényszegést magát. A bűnnek egy sajátos formájáról van itt szó, az öncélú kevélységről, amelyhez az említett ál-közösségiség, a cinkosság motivációja társul. Épp ezeket emelte ki szerzőnk az első bűn elemzésénél az *Isten városa* 14. könyvében.

EMBERI ÉS ISTENI SZEMBEÁLLÍTÁSA

Most térjünk vissza az öregkori főmű imént említett könyvéhez, annak is az elejére, és vizsgáljuk meg, hogyan bontja ott ki és fejleszti tovább Ágoston az ember semmisségének gondolatát. Az első három fejezetben az egyházatya a két város (*civitas*) polgárait a Római levél 8,13–15 alapján így különbözteti meg: akik test szerint akarnak élni, és akik a Lélek szerint akarnak élni (*secundum carnem vivere* – *secundum spiritum vivere*). A test szerinti életet (*secundum carnem vivere*) hamarosan így fogalmazza át: önmagunk szerinti élet (*secundum se ipsum vivere*), és ezt állítja szembe az Isten szerinti étellel (*secundum Deum vivere*). Maga a hús-vér test (*caro*) ugyanis már a bűn következménye.

Az önmagunk szerinti élet első példája a Sátán, a következő az első emberpár. Ágoston először a Sátán esetén keresztül érzékelteti az önmagunk szerinti életet. Ehhez segítségül hívja a János evangélium egy helyét: „Ti az ördög atyától valók vagytok, és a ti atyátok kívánságait akarjátok teljesíteni. Az emberölő volt kezdetől fogva, és nem állott meg az igazságban, mert nincsen ő benne igazság. Mikor hazugságot szól, a sajátjából szól (*cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur*); mert hazug és hazugság atya.”²³

²² *De doctrina Christiana* 2, 3, 3–2, 4, 4; 2, 22, 21–2, 35, 39.

²³ Jn 8,44. (A revideált Károli-fordításban.)

„Mert nem a test birtoklása révén vált hasonlóvá az ember a Sátánhoz, hanem az által, hogy önmaga szerint, vagyis az ember szerint élt, mivel a Sátán is önmaga szerint akart élni, amikor nem állt meg az igazságban, és így nem Istenéből, hanem a sajátjából (*de suo*) hazugságot beszélt. Ő nem pusztán hazug volt tehát, hanem egyenesen a hazugság atyja. Elsőnek hazudott ugyanis, és aki által a bűn létrejött, azáltal jött létre a hazugság is.”²⁴

A gondolatmenet így folytatódik:

„Amikor tehát az ember az ember szerint és nem Isten szerint él, hasonló a Sátánhoz, mivel az angyalnak sem az angyal, hanem Isten szerint kellett élnie, hogy megálljon az igazságban és igazságot beszéljen az övéből, ne hazugságot a sajátjából. Ugyanis más helyen az emberről szintén az apostol ezt mondja: «Mert ha az Istennek igazsága bőségesen áradt az én hazugságomban»» (Róm 3,7) Azt mondta, »a mi hazugságunk«, »Isten igazsága«. Amikor tehát az ember az igazság szerint él, nem önmaga szerint él, hanem Isten szerint. Mert Isten az, aki ezt mondta: »Én vagyok az igazság« (Jn 14,6). Amikor pedig önmaga szerint, azaz az ember szerint él, akkor nem Isten szerint, hanem nyilvánvalóan hazugság szerint él. Nem mintha maga az ember hazugság lenne, hiszen Isten az oka és a teremtője, aki a hazugságnak semmiképpen sem az oka és a teremtője, hanem azért, mert az ember úgy lett igaznak teremtve (Préd 7,30), hogy ne önmaga szerint, hanem aszerint éljen, aki teremtette, vagyis az Ő, és ne a saját akarát vigye végbe. Nem úgy élni, ahogyan élni megteremtett, hazugság. Mert boldog akar lenni akkor is, ha olyan életet él, amilyennel nem lehet boldognak lenni. Mi hazugabb ennél az akarásnál? Ezért joggal lehet mondani, hogy minden bűn hazugság. Mert bűnt csak egy olyan akarral követünk el, amelyikkel akarjuk, hogy jó legyen nekünk, vagy nem akarjuk, hogy rossz legyen nekünk. Tehát hazugság az, amit azért teszünk, hogy jó legyen nekünk, mégis éppen emiatt lesz rossz nekünk, vagy pontosabban: amit azért teszünk, hogy jobb legyen nekünk, mégis éppen emiatt lesz rosszabb nekünk. Mi ennek az oka, ha nem az, hogy Istentől lehet jó az embernek, mert őt hagyja el, amikor vétkezik, és nem önmagától, mert ha önmaga szerint él, vétkezik.”²⁵

Az egyházatya úgy magyarázza a János evangélium említett helyét, hogy a Sátán többszörösen is hazudott: egyfelől a szó elsődleges értelmében azzal, hogy Isten szavait meghazudtolva azt állította, hogy Ádám és Éva nem hálnak meg, ha esznek a jó és rossz tudásának fájáról. Másfelől annyiban, hogy *önmaga szerint* (*secundum se ipsum*), és nem *Isten szerint* (*secundum Deum*) akart élni, és *nem állt meg az igazságban* (*in veritate non stetit*), vagyis elpártolt Krisztustól, az Igazság-

²⁴ Civ. 14, 3, 2. Vö. In *Iohannis evangelium tractatus* 42, 11–12.

²⁵ Civ. 14, 4, 1.

tól. Ágoston szerint elsősorban ebben az utóbbi értelemben lett *minden hazugság atyja*. Az ember ugyanis őt követve döntött maga is úgy, hogy az ember szerint (*secundum hominem*) és nem Isten szerint fog élni. A „sajátból beszélés” mind a Sátán, mind az ember esetében átvitt értelemben azt jelenti, hogy azon a módon akart boldog lenni, ahogy nem lehet, vagyis a maga módján és nem úgy, ahogy Isten rendelte számára. Amint a Római levél 3,7 kapcsán írottakból látható volt, Ágoston szerint az embertől csak hazugság – a mi hazugságunk – származhat, az igazság pedig csak Istentől (*veritas Dei*).

A *sajátunkból – Istenéből* ellentét talán éppen az említett evangéliumi hely nyomán nyert alapvető fontosságot Ágostonnak az úgynevezett belső szóról szóló elméletében. Az egyházatya szerint, amikor arra gondolunk, amit valójában már tudunk, akkor egyfajta belső szó megszületik az ismeretből, hasonlóképpen ahhoz, ahogy az Ige születik az Atyától. Egy filozofikusabban hangzó definíció szerint, amely vissza-visszatér a *Szentháromságról* című műben, a belső szó az ismeret által megformált és alakított gondolkozás.²⁶ Ágoston hangsúlyozza, hogy ez a belső szó, ami nem nyelvi természetű, de testet ölt a külső, hangzó szóban, sokkal inkább megérdemli a „szó” nevet, mint az utóbbi. Egy belső szó akkor igaz – tanítja –, ha a lehető legjobban hasonlít arra, amit tudunk, vagyis az ismeretre, amiből született; pontosabban: ha a lehető legtöbbet tartalmazza abból, és a lehető legkisebb mértékben tartalmaz olyasmit, ami abban nincs meg:

„Amikor az, ami az ismeretben benne van, benne van a szóban is, akkor a szó igaz, és felismerhető benne az igazság, amennyire az az embertől várható, miáltal ami az ismeretben van, az megvan a szóban is, és ami a tudásban nincs benne, az benne sincs meg: Igen, igen, nem, nem. (Mt 5, 37) Így közelíti meg, amennyire ez lehetséges, a teremtett képmás hasonlatossága a született képmásnak azt a hasonlatosságát, amellyel az Atya a Fiú Istent önmagához mindenben hasonlatosnak mondja ki.”²⁷

A hamisság két említett esete közül Ágoston azt emeli ki, amikor a belső szóban van valami, ami az ismeretben nincs meg. Ilyenkor valamit saját magából, a sajátjából (*de suo*) visz bele a belső szóba. Ebből a szempontból a belső szó nagymértékben eltér az Isteni Igétől, mivel az utóbbi semmi olyat nem tartalmaz, ami a saját készletéből származna, hanem csak olyat, ami az Atyától való: nem önmagából beszél, hanem attól az Atyától van minden, amit beszél, mivel őt egyedül az Atya mondja ki.²⁸ Az embernél a többlet abból származik, hogy egy helytelen irányú akarát, vagyis szeretet a gondolkozást ellenőrizetlen képzetek felé sodorja.²⁹

²⁶ *Trin.* 15, 10, 19.

²⁷ *Trin.* 15, 11, 20.

²⁸ *Trin.* 15, 15, 24.

²⁹ *Trin.* 15, 28, 51.

Azt látjuk tehát, hogy Ágoston mind etikai, mind ismeretelméleti értelemben szembeállítja egymással azt, ami önmagunkból származik, ami sajátosan emberi, azzal, ami Istenre vezethető vissza. Hogy visszatérjünk az *Isten városához*, ennek 14. könyvében ugyanezt fejezi ki két helyen is némi keserű iróniával a szerző, amikor azt írja, hogy Isten az embert gőgje büntetéseképpen *odaajándékozta, átengedte önmagának*”:

„Igazságos büntetés következett, méghozzá olyan, hogy az ember, aki a parancs megtartásával testében is szellemivé válhatott volna, lelkében is testivé vált, mivel az igazságos Isten azt, aki kevélységében önmaga kedvét kereste (*sibi placuerat*), átengedte önmagának (*sibi donaretur*).”³⁰

„Így hát az ember át lett engedve önmagának (*donatus est sibi*), mert azzal, hogy önmaga kedvét kereste, elhagyta Istent, és ahogy Istennek nem engedelmeskedett, magának sem tudott engedelmeskedni többé.”³¹

Az egyházatya hasonló módon szembeállítja egymással az emberit és az istenit a *Hazugságról* című írásban (18, 36–19, 38), ahol az úgynevezett kegyes hazugságot bűnnek minősíti, mert szembemegy az isteni paranccsal, ugyanakkor érthető, az emberi természetre jellemző kísértésnek tartja. Terminológiája szerint a jószándékú hazugság úgynevezett ellensúlyozó bűn (*peccatum compensativum*), vagyis olyan bűn, amellyel a cselekvő egy nagyobb bűnt akar megelőzni vagy elhárítani.

„Mégis, mivel emberek vagyunk és emberek között élünk, elismerem, hogy még nem tartozom azok közé, akiket az ellensúlyozó bűnök nem háborgatnak. Az emberi dolgokban gyakran győz az emberi érzékenység és nem bírok ellenállni, amikor ezt mondják nekem: Nézd, élet-halál között lebeg ez a beteg ember, és nem volna képes elviselni, ha közölnék vele egyetlen, hőn szeretett fia halálhírét. Megkérdezi tőled, él-e a fia, te meg tudod, hogy meghalt; mit fogsz válaszolni? [...] Az ilyen ellenérvek hatására erősen megindulok, de aligha bölcsen. Amikor szívem tekintete elé idézem annak az elgondolható szépségét, akinek száját semmiféle hamisság nem hagyja el, ahol egyre jobban felragyog előttem az igazság, ugyanott vissza is torpan reszkető, gyenge tekintetem. Mindazonáltal akkora szeretetre lobbanok e roppant szépség iránt, hogy minden emberi dolgot megvetek, ami visszatántoritana. De sok kell ahhoz, hogy annyira kitaratson ez a szeretet, hogy a tetterő a kísértés közepette meg ne fogyatkozzon. Amikor azonban azt a sugárzó jót szemlélem, amiben a hazugságnak legkisebb árnyéka sem található, nem ingat meg, hogy egyesek azt mondják, gyilkos az igazság, ha én nem aka-

³⁰ *Civ.* 14, 15, 1.

³¹ *Civ.* 14, 24, 1.

rok hazudni akkor, amikor mások meghalnak az igazság hallatán. Vajon ha egy romlott nő azt követeli, hogy paráználkodj vele, majd miután te visszautasítod, heves szenvedélyétől felzaklatva meghal, gyilkos lesz a szemérem? Vagy mert azt olvassuk: »Mert Krisztus jó illatja vagyunk Istennek, mind az üdvözülők, mind az elkárhozók között; ezeknek halál illatja halálra; amazoknak pedig élet illatja életre« (2Kor 15–16), Krisztus illatát is gyilkosnak fogjuk nevezni? De mivel emberek vagyunk, és az ilyen kérdésfeltevéseknél és vitákban gyakran úrrá lesz rajtunk és elgyengít az emberi érzékenység, az apostol is nyomban hozzátesszi: »És ezekre kicsoda alkalmas?«³²

Itt feloldhatatlan dilemma feszül az emberi és az isteni nézőpont között. A szöveg szerint az emberség (*humanitas*), vagyis az embertársaink iránt ösztönösen is feltámadó könyörületesség kísértés, ami elvon az isteni parancsok teljesítésétől, és nem az Istenszeretet kifejeződésének egyik legfontosabb módja – ahogy azt más egyházatyáknál, például Lactantiusnál láthatjuk.³³

Talán nincs szükség hosszú összefoglalásra. Az egyházatya szerint ott van bennünk – ott volt már az első emberpárban is – az, ami nem szubsztancia, ami nem a teremtett lényegünkhöz tartozik, hanem ami a mi kizárólagos tulajdonunk, semmiből teremtettségünk öröksége: a rossz akaratra való képesség. Az emberi természetnek ez a *semmissége* még erősebbé válik az eredendő bűnnel. Önmagunkban hordozzuk a semmit, innen pedig a fogyatkozásra/ elpártolásra való képességet. Ezért volt tragikus döntés az első ember részéről, hogy Isten helyett önmagát tekintette kiindulópontnak. Ágostonnak az ember semmisségéről alkotott felfogásából következik, hogy éles ellentétbe állítja egymással azt, ami sajátosan mi vagyunk, és azt, amit Istennek köszönhetünk. Az utóbbi, az Istennek köszönhető rész paradox módon magában foglalja magát az emberi természetet, az embert, mint szubsztanciát, s vele az emberi jó akaratot is.

³² *De mendacio* 18, 37–19, 38.

³³ Lactantius, *Institutiones divinae* 5, 14, 11–12; 6, 9, 1; 6, 9, 24; 6, 9, 23; 6, 10, 1.

The theme of nothingness of man in the works of Saint Augustine

This paper discusses, on the basis of the analysis of important texts including *De immortalitate animae* 7, 12, *De libero arbitrio* 2, 17, 46–20, 54, *Confessiones* 2, 4, 9–9, 17 and *De civitate Dei* 14, 11, 1–15, 1, two traits of Saint Augustine’s anthropology, to which scholarship has paid, as to my knowledge, small attention. As far as the first feature is concerned, according to the church father, the ability to turn away voluntarily from God toward himself and the temporary things has been always resided in man, without being a part of his nature in the strict sense, considering that man as a substantive entity (*natura*) exists by virtue of reflecting the divine forms and the will of God. To Augustine, this ability can be rather regarded as a legacy of man’s being created from nothing. This inherited “nothingness” of man, according to the texts as understood by me, became activated with the fall and has been operating since then. The second trait of Augustine’s anthropology to which this communication calls attention is, that, consequently, the bishop of Hippo has a strong inclination to qualify what really human is, including “humanistic” moral reflection, as the opposite of what belongs to God. As a result of this anthropological tendency, the continuity between the will of God and human moral deliberation risks to be broken. This feature contrasts our church father with all earlier figures of Christian moral theology.

MITOLÓGIAI ÉS BIBLIAI ALAKOKKAL DÍSZÍTETT ÓKERESZTÉNY LÁDIKAVERETEK ÉRTELMEZÉSI PROBLÉMÁI

A Dunántúl Kr. u. 4. századi emléanyagában jelentős szerepet játszanak a fából készült (ezért mára jórészt elenyészett) ládikák trébeléssel készült figurális reliefszerű bronzveretei, amelyek részben mitológiai, részben ókeresztény bibliai ábrázolásokat és szimbólumokat tartalmaznak.¹ Ezek közül különös érdeklődésre tarthatnak számot azok a ládikaveretek, amelyek esetében ugyanazon a ládikán egymás mellett helyezkednek el az antik (görög-római) és az ókeresztény művészetből jól ismert ikonográfiájú mitológiai és bibliai alakok képei. A szerencsés módon kevésbé töredékesen előkerült mitológiai és bibliai jelenetekkel díszített ládikaveretek közül a Dunántúlon mindezidáig öt ládika ismeretes. Mind az öt bronzveretei a Magyar Nemzeti Múzeum Római Gyűjteményében található;² a korábbi publikációkból ismert, rosszabb minőségű felvételek helyett pedig három ládikáról is található jó minőségű kép a 2016-ban Szombathelyen megrendezett *Szt. Márton és Pannónia* című kiállítás katalógusában:³

- a szentendrei (Ulcisia) római segédcsoport tábor déli temetőjének egyik sírjából megmentett szentendrei ládika (1. kép),⁴
- a Császár község közelében (Komárom-Esztergom megye) feltárt három késő római sír közül az egyes számmal jelölt sírból származó császári ládika (2. kép),⁵

¹ H. BUSCHHAUSEN: *Die spätromische Metallscrinia und die frühchristlichen Reliquienaltäre I, Katalog* (Wiener Byzantinische Studien 9), Wien 1971, katalógussal és képekkel; D. GÁSPÁR: *Die Römischen Kästchen aus Pannonien*, I–II (Antaeus 15), Budapest 1986, katalógussal és képekkel; D. GÁSPÁR: *Spätromische Kästchenbeschläge in Pannonien*, 1–2 (Acta Universitatis de Attila József Nominatae 15,1–2), Szeged 1971, katalógussal és rajzokkal.

² Megtekintésük lehetőségét a Magyar Nemzeti Múzeum illetékes vezetőinek és kollégáinak köszönöm.

³ TÓTH E., VIDA T., TAKÁCS I. (szerk.): *Szent Márton és Pannónia. Kereszténység a római világ határán*, Pannonhalma, Apátsági Múzeum, 2016. június 3.–szeptember 18. – Szombathely, Iseum Savariense, 2016. június 3.–november 30., Pannonhalma – Szombathely 2016, Kat. Nr. III. 64; III. 66–67.

⁴ Első publikációja NAGY L.: *Keresztény-római ládikaveretek Szentendréről*, Pannonia 2 (1936) 3–21. Releváns monográfiákban, katalógusokban hozzáférhető fotók: BUSCHHAUSEN: *Die spätromische Metallscrinia* (1. j.), A Taf. 74–77; GÁSPÁR, *Die Römischen Kästchen* (1. j.), Kat. Nr. 947, Taf. 51; D. GÁSPÁR: *Christianity in Roman Pannonia. An evaluation of Early Christian finds and sites from Hungary* (British Archaeological Reports, International Series 1010), Oxford 2002, Fig. 331. Rajzok: GÁSPÁR, *Spätromische Kästchenbeschläge* (1. j.), Kat. Nr. 60, Taf. 63.

⁵ Első publikációja MAHLER E., KUZSINSZKY B., HAMPEL J.: *Császári (Komárom m.) sírletelek*, Archaeológiai Értesítő 22 (1902), 24–47. Releváns monográfiákban, katalógusokban hozzáférhető fotók: BUSCHHAUSEN, *Die spätromische Metallscrinia* (1. j.), A Taf. 86–89; GÁSPÁR: *Die Römischen Kästchen* (1. j.), Kat. Nr. 349, Taf. 48–49; GÁSPÁR: *Christianity in Roman Pannonia* (4. j.), figs. 63–64;

- a dunapentelei (Dunaújváros) Öreg-hegyen, Intercisa római segédcsoport-tábor délkeleti temetőjének 1023. sírjában talált, az Orpheuszt ábrázoló központi medaillonja alapján elnevezett Orpheusz-ládika (3. kép),⁶
- a dunaújvárosi Öreg-hegyen, Intercisa déli-délkeleti temetőjének 109. sírjában 1912-ben talált, gorgófejet és dekoratív császárfejet ábrázoló medaillonok mellett bibliai alakokat is megjelenítő ládika (4. kép),⁷
- a dunaújvárosi Öreg-hegyen, szintén Intercisa déli-délkeleti temetőjében talált, a 109. sírból származó ládikával azonos matricával készült, ugyanazokat a jeleneteket ábrázoló, de jobb állapotban fennmaradt, rablóátsátást követően a mainzi Römisch-Germanisches Zentralmuseum gyűjteményébe került ládika (5.kép).⁸

Erősen töredékes állapota miatt nem foglalkozom most a Mórchida-Árpás települések külterületén (Győr-Moson-Sopron) található Mursella római város (*municipium*) keleti temetőjének egyik sírjából megmentett ládikával, amelyen a medaillonokban kivehető gorgófejek mellett egy Mózes vízfakasztását bemutató jelenetet is megmintáztak.⁹

Annak ellenére, hogy dunántúli készítési helyük nem kizárt, autopszia és publikációs engedély hiányában nem foglalkozom most sem azzal a traismaueri késő római erőd délnyugati legyező alakú saroktornyában előkerült ládikával, amelyen bibliai jelenetek (Lázár, Izsák, kenyérszaporítás, vízfakasztó Mózes) múzsábrázolásokkal együtt fordulnak elő, sem azzal a carnuntumi magángyűjteményben

TÓTH et al.: *Szent Márton és Pannónia* (3. j.), 218, Kat. Nr. III. 64. Rajzok: GÁSPÁR: *Spätromische Kästchenbeschläge* (1. j.), Kat. Nr. 5, Taf. 19.

⁶ Első publikációja G. SUPKA: *Frühchristliche Kästchenbeschläge aus Ungarn*, Römische Quartalschrift 27 (1913), 178. Releváns monográfiákban, katalógusokban hozzáférhető fotók: BUSCHHAUSEN: *Die spätromische Metallschreine* (1. j.), A Taf. 79–82; GÁSPÁR: *Die Römischen Kästchen* (1. j.), Kat. Nr. 382, Abb. 52–53; GÁSPÁR: *Christianity in Roman Pannonia* (4. j.), fig. 76a–c; TÓTH et al.: *Szent Márton és Pannónia* (3. j.), 218, Kat. Nr. III. 66 (csak az Orpheusz-medillon képe). Rajzok: GÁSPÁR: *Spätromische Kästchenbeschläge* (1. j.), Kat. Nr. 6, Taf. 47.

⁷ Első publikációja HEKLER A.: *A Nemzeti Múzeum ásatásai Dunapentelén 1912-ben*, Archaeológiai Értesítő 32 (1912), 416; SUPKA: *Frühchristliche Kästchenbeschläge* (6. j.), 184–185. Releváns monográfiákban, katalógusokban hozzáférhető fotók: BUSCHHAUSEN: *Die spätromische Metallschreine* (1. j.), A Taf. 72; GÁSPÁR: *Die Römischen Kästchen* (1. j.), Kat. Nr. 550, Taf. 42 (csak a gorgófej képe); GÁSPÁR: *Christianity in Roman Pannonia* (4. j.), Abb. 78. Rajzok: GÁSPÁR: *Spätromische Kästchenbeschläge* (1. j.), Kat. Nr. 20, Taf. 36.

⁸ Releváns monográfiákban, katalógusokban hozzáférhető fotók: BUSCHHAUSEN: *Die spätromische Metallschreine* (1. j.), A Taf. 70–71, 73; GÁSPÁR: *Christianity in Roman Pannonia* (4. j.), Fig. 79; F. TEICHNER: *Die Gräberfeld von Intercisa II. Die Altfunde der Museumssammlungen in Berlin, Mainz und Wien* (Museum für Vor- und Frühgeschichte, Bestandskataloge 11), Berlin 2011, 137–138, Kat. Ka4, Abb. 59; TÓTH et al.: *Szent Márton és Pannónia* (3. j.), 219, Kat. Nr. III. 67.

⁹ Releváns monográfiákban, katalógusokban hozzáférhető fotók: BUSCHHAUSEN: *Die spätromische Metallschreine* (1. j.), A Taf. 58–59; GÁSPÁR: *Römische Kästchen* (1. j.), Kat. Nr. 843, Taf. 47; GÁSPÁR: *Christianity in Roman Pannonia* (4. j.), Abb. 169. Rajzok: GÁSPÁR: *Spätromische Kästchenbeschläge* (1. j.), Kat. Nr. 53; Taf. 58.

örzött ládikával, ahol az ismétlődő Mercurius, Venus és Hercules ábrázolások mellett ókeresztény vízfakasztás jelenetek is felbukkannak.¹⁰ Az utóbbi ládikaveret forrásból ivó alakja vélhetően *pileus pannonicus* visel, a szarkofágokon jobban kifaragott, Péter apostolt fogva tartó börtönörök jellegzetes sapkája alapján, ezért ezen a képen minden bizonnyal nem Mózes, hanem Péter Rómában gyakran ábrázolt vízfakasztó csodája látható.¹¹

Nem foglalkozom most egy intercisai rablósátásból ismertté vált, a berlini Museum für Völkerkunde gyűjteményébe került, de a második világháborúban elpusztult ládikaveret töredékkel sem, amelyen három nagy medaillonban Jó Pásztor, császári *adventus*, valamint késő római városperszonifikációk (Róma és Konstantinápoly) láthatók. A Nagy Lajos 1938-ban publikált, jó minőségű fekete-fehér fotóján többé-kevésbé jól kivehető alakokat¹² egyelőre nem sorolnám a mitológiai jelenetek, hanem inkább a késő római császári reprezentáció ábrázolásai közé.

A 20. század elején először a dunaújvárosi Öreg-hegyi sírrablások nyomán¹³ németországi múzeumokba került intercisai ládikaveretek¹⁴ keltették fel a nemzetközi kutatás figyelmét.¹⁵ A Nemzeti Múzeumba került másik két intercisai ládika, valamint a császári és a szentendrei késő római sírok mitológiai és bibliai leleteket bemutató ládikaveretei Supka Géza,¹⁶ Nagy Lajos¹⁷ és Kádár Zoltán¹⁸ publikációinak köszönhetően már a hazai szakmai körökben is a pannoniai ókeresztény művészet jelentős alkotásainak számítottak az 1930-as években. Az 1950-es évek-

¹⁰ F. HUMER, G. KREMER, E. POLLHAMMER, A. PÜLZ (hrsg.): *A.D. 313 – Von Carnuntum zum Christentum. Ausstellung im Archäologischen Museum Carnuntinum, Bad Deutsch-Altenburg März 2013 – Oktober 2016* (Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums, Neue Folge 517), Bad Vöslau 2014, 292–295, Kat. Nr. 642, 644.

¹¹ A. M. NIEDDU: *Miracolo della fonte*, Temi di iconografia paleocristiana, cura di F. Bisconti (Sussidi allo studio delle antichità cristiane 13), Città del Vaticano 2000, 216–219.

¹² NAGY L.: *Pannonia Sacra*, Emlékkönyv Szent István halálának kilencszázadik évfordulójára, I, szerk. Serédi J., Budapest 1938, 56–58, 21–22. képek. További fotók: BUSCHHAUSEN: *Die spätromische Metallschreine* (1. j.), A Taf. 96; GÁSPÁR: *Die Römischen Kästchen* (1. j.), Kat. Nr. 685, Taf. 32; GÁSPÁR: *Christianity in Roman Pannonia* (4. j.), Abb. 84; TEICHNER: *Die Gräberfeld von Intercisa II* (8. j.), 139–141, Kat. Ka7, Abb. 60.

¹³ SZABADVÁRY T.: *Collectio Cristiana. A Magyar Nemzeti Múzeum ókeresztény vonatkozású római kori iparművészeti emlékei* (Libelli Archaeologici Supplementum II), Budapest 2018, megjelenés előtt. Köszönöm a szerzőnek, hogy publikálatlan kéziratába betekintést nyerhettem.

¹⁴ TEICHNER: *Die Gräberfeld von Intercisa* (8. j.), 135–145.

¹⁵ R. ENGELMANN: *Ein pannonisches Kästchen aus dem ungarischen Nationalmuseum in Budapest*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung 23 (1908), 349–367.

¹⁶ SUPKA, *Frühchristliche Kästchenbeschläge* (6. j.), 162–191.

¹⁷ NAGY, *Pannonia Sacra* (12. j.), 29–148.

¹⁸ KÁDÁR Z.: *Pannonia ókeresztény emlékeinek ikonográfiája* (A budapesti Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Művészettörténeti és Keresztényrégészeti Intézetének dolgozatai 59), Budapest 1939.

ben Radnóti Aladár,¹⁹ majd 1970-es évektől kezdve Helmut Buschhausen²⁰ és Erika Dinkler-von Schubert²¹ mellett az ókeresztény kutatások jelentősebb alakjai, Gáspár Dorottya²² és Tóth Endre²³ is foglalkoztak több-kevesebb részletességgel a vizsgált ládikák ikonográfiai értelmezési problémáival.

2018. május 6-án Hudák Krisztina a *Fiatal Római Koros Kutatók* budapesti konferenciáján tartott előadásában mutatta be az ókeresztény ládikaveretek kronológiájával kapcsolatos legújabb eredményeket.²⁴ A részben régészeti kontextus (a ládika közvetlen lelőhelyén előkerült leletek keltezési lehetőségei), részben az ábrázolások jól keltezhető késő római analógiái alapján, részben az ábrázolások stílusának a 4. századi késő római művészet stílusváltozásaival való összevetése nyomán összeállított keltezési javaslatok 4. századi ókeresztény ládikavereteinket három csoportba sorolják. Az első kronológiai csoportba – a Nagy Konstantin idejére keltezhető, ezért korábbi „kakukktójásnak” számító szentendrei ládikát nem számítva – a 4. század középső harmadának késő római művészetébe jól beilleszthető ládikák kerültek. A második kronológiai csoportba tartozó ládikák a 4. század második felére keltezhetőek (ennél pontosabban egyelőre nem helyezhetőek el), míg a harmadik kronológiai csoport ládikaveretei az említett idővonalon a 4. század utolsó harmadában kaphatnak helyet. A Hudák Krisztina által bemutatott három csoport közül az intercisai 109. sírból származó, valamint az azonos ábrázolásokat megjelenítő mainzi ládika a második csoportba tartozik, így keltezése a 4. század második felére valószínűsíthető. A többi ládika az első csoportba tartozik, stílusuk alapján legkésőbb a század középső harmadában készülhettek, bár a szentendrei esetében korábbi, a 320-as évekre javasolt keltezés is elképzelhető.²⁵

2018. július 6-án, a XVII. *Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana* nijmegeni konferencia napján Hudák Krisztina, Nagy Levente és Neményi Réka új ókeresztény régészeti kutatási eredményekről szóló előadásában²⁶ az ókeresztény régészettel foglalkozó nemzetközi szakmai közönség – több más kiemelkedő jelentőségű hazai ókeresztény lelet és ábrázolás mellett – néhány perc és néhány dia erejéig az e tanulmányban vizsgált ládikaveretekkel is megismerkedhetett.

¹⁹ A. RADNÓTI: *Möbel und Kästchenbeschläge, Schlösser und Schlüssel*, Intercisa II. (Dunapentele). Geschichte der Stadt in der Römerzeit (Archaeologia Hungarica 36), Budapest 1957, 241–363.

²⁰ BUSCHHAUSEN: *Die spätrömische Metallschreine* (1. j.).

²¹ E. DINKLER-VON SCHUBERT: *Arca und scrinium. Zu Ikonographie und Zweckbestimmung spätrömischer Kästchen*, Jahrbuch für Antike und Christentum 23 (1980) 141–157.

²² GÁSPÁR: *Spätrömische Kästchenbeschläge* (1. j.); GÁSPÁR: *Die Römischen Kästchen* (1. j.).

²³ E. TÓTH: *Das Christentum in Pannonien bis zum 7. Jahrhundert nach den archäologischen Zeugnissen*, Das Christentum im Bairischen Raum, hrsg. E. Boshoff, H. Wolff, Wien 1994, 255; TÓTH E.: *Keresztények a római Pannóniában*, Szent Márton és Pannónia (3. j.), 56–57.

²⁴ HUDÁK K.: *A keresztény témájú pannóniai ládikaveretek kronológiája*.

²⁵ Lásd a későbbiekben a 39–41. jegyzeteket.

²⁶ K. HUDÁK, R. NEMÉNYI, L. NAGY: *Recent Research of Early Christianity in Hungary in the 21st century*, az előadás szerkesztett változata a konferencia kötetében jelenik majd meg.

A meglepően nagy nemzetközi érdeklődésnek köszönhetően a bemutatott ábrázolások végre elfoglalhatták méltó helyüket a közép-európai provinciák ókeresztény művészetének jelentős alkotásai között, ahol a hazai szakmai közönség már eddig is számon tartotta őket.

De hogyan is nevezzük azokat a vereteket, amelyek esetében ugyanazon a bronzlemezen jelennek meg a „pogány” és a bibliai témájú ábrázolások? A múlt századi régészeti kutatás a vallás- és egyháztörténetből jól ismert terminusok kritikátlan alkalmazásával gond nélkül agghatott „pogány”, „ariánus”, vagy „szinkretisztikus” jelzőket a mitológiai és bibliai jelenetekkel egyaránt díszített ládikaveretekre ikonográfiai programjaik értelmezése során.²⁷ A ládikavereteken a mitológiai és bibliai ábrázolások között előforduló apró dekoratív medaillonok állat- és emberalakjainak, *dextrarum iunctio* ábrázolásainak többen igyekeztek „gnosztikus”, „mágikus”, „mithraikus” értelmezéseket adni.²⁸

Rafaela Cribiore, Alan Cameron, Peter Gemeinhardt és Harald Froschauer impozáns forrásgyűjtésekkel, Egyiptomban előkerült késő antik iskolák, iskolai füzetek publikációival gazdagították a késő antik oktatás rendszerére vonatkozó ismereteinket.²⁹ A késő antik oktatási rendszerre vonatkozó, újabban részletesebben megvizsgált források alapján a 4. században a jobb anyagi körülmények között élő keresztény és nem keresztény tanulók egyaránt a klasszikus szerzők által közvetített antik kultúrával ismerkedtek meg az iskolában (Pannoniában az elenyészett iskolai füzetek helyett a mitológiai jelenetekkel díszített ládikaveretek nagy száma utalhat erre). Eközben a keresztény tanulók külön tanultak hittant, katekézist. Mivel a keresztény tanulók jól ismerték az antik mítoszokat, de a nem keresztény tanulóktól nem volt elvárható, hogy alaposabban ismerjék a Bibliát, egy mélyebb szimbolikájú bibliai ábrázolás egy nem keresztény néző számára nem sok többletjelentéssel bírt, míg az antik mitológiai-vallási hagyományokat szükségszerűen ismerő keresztény nézők számára egy mitológiai ábrázolásnak is lehetett többlet-jelentés értéke. A mitológiai és bibliai ábrázolásokkal együttesen díszített ládikaveretek tulajdonosait álláspontom szerint – a fenti okfejtés alapján – továbbra is lehet keresztényeknek (keresztény identitású ládikatulajdonosoknak) tartani.³⁰ Így se nem „pogány”, se nem „eretnek” („ariánus”), se nem „szinkretisztikus”,

²⁷ TÓTH: *Das Christentum in Pannonien* (23. j.), 255.

²⁸ SUPKA: *Frühchristliche Kästchenbeschläge* (6. j.), 174–178; DINKLER-VON SCHUBERT: *Arca und scrinium* (21. j.), 145; GÁSPÁR: *Christianity in Roman Pannonia* (4. j.), 38–39.

²⁹ R. CRIBIORE: *Gymnastics of the Mind. Greek Education in the Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton – Oxford 2005; A. CAMERON: *Greek Mythography in the Roman World* (American Classical Studies 48), Oxford 2004; P. GEMEINHARDT: *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, Tübingen 2007; H. FROSCHAUER, *Griechische und koptische Schulübungen aus dem byzantinischen und frühharabischen Ägypten*, Mitteilungen zur Christlichen Archäologie 11 (2005) 87–102.

³⁰ L. NAGY: *Ein frühchristliches Denkmal aus Ungarn. Methodische Interpretationsprobleme – unscharfe Terminologie*, GrenzÜbergänge. Spätromisch, frühchristlich, frühbyzantinisch als Kategorien der his-

hanem egyszerűen ókeresztény ládikavereteknek nevezem őket a továbbiakban is. A mithraikus ikonográfiára és a gnózisra vonatkozó mai ismereteink alapján a császári (2. kép) és az intercisai ládikák (4–5. képek) apró állatábrázolásai a képmézők között se nem mithraikusak, se nem mágikus-gnosztikusak: egy részük egyszerű díszítőmotívum a ládikák felületén, a *dextrarum iunctio*-ábrázolások a többnyire sírokból előkerülő, így a privát szférához kapcsolódó ládikákon a házasság jelképeként is értelmezhetők.³¹

A Pécsi Tudományegyetem keretében működő Régészet Tanszék és az Osztrák Tudományos Akadémia közös ókeresztény projektjének (*Forschungsprojekt Frühes Christentum in Ungarn*) csupán egyik célja az új, részben vagy egészen publikálatlan leletanyag bemutatása és értékelése.³² Másik nem titkolt célunk a mára indokolttá vált új ókeresztény topográfia és a térség krisztianizációjának mint történeti folyamatnak a felvázolása mellett egy új ókeresztény ikonográfia elkészítése,³³ a régebben publikált tárgyak, ábrázolások új értelmezése a birodalomból ismert analógiák szisztematikusan felkutatása révén. A párhuzamok teljességre törekvő felgyűjtésére ugyanis a korábbi magyar kutatás önhibáján kívül nem vállalkozhatott.

Császári ládika: bibliai témák a hét napjainak ábrázolásával és dionysikus thiasossal

Az 1901-ben, a Magyar Nemzeti Múzeum átátása során előkerült császári ládikaveretek két holttest sírmellékletként kerültek elő, vélhetően egy férfi és egy nő sírjában (2. kép).³⁴ A ládika dekorációs programja négy medaillonban négy ókeresztény jelenetet ábrázolt (Jó Pásztor, Dániel az oroszlánveremben, Izsák feláldozása, tanító Krisztus [?]), valamint két, mitológiai alakokat bemutató hosszú frízet: Dionüszosz *thiasos*ához tartozó szatírokat és mainászokat, valamint a hét napjainak megfelelő bolygóistenek álló alakjait attribútumaikkal együtt.

torisch-archäologischen Forschung an der mittleren Donau. – Late Roman, Early Christian, Early Byzantine as categories in historical-archaeological research on the middle Danube, hrsg/ed. I. Bugarski, O. Heinrich-Tamácska, V. Ivanišević, D. Syrbe (Forschungen zu Spätantike und Mittelalter 4), Remshalden 2016, 121–132.

³¹ L. NAGY: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm des frühchristlichen Kästchenbeschlags von Császár (Ungarn)*, Mitteilungen zur Christlichen Archäologie 18 (2012) 77–79, további irodalommal.

³² L. NAGY: *Die Lage der Erforschung des frühen Christentums in Ungarn im Spiegel eines neuen Projekts*, Neue Forschungen zum frühen Christentum in den Balkanländern, hrsg. R. Pillinger (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Klasse, Denkschriften 484 – Archäologische Forschungen 26), Wien 2015, 19–36; L. NAGY: *Early Christian Archaeology in Hungary between 2010 and 2016*, Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis 52 (2016) 149–161.

³³ L. NAGY: *Zoltán Kádár and the Early Christian Iconography of Roman Pannonia. Some Problems of Interpretation*, Studia Patristica 73 (2014) 195–218.

³⁴ MAHLER et al.: *Császári (Komárom m.) sírleletek* (5. j.), 24–28.

A császári ládikaveretek ikonográfiai programjának legújabb értelmezési javaslatára az antik mitológiai alakok hasonló érzéseket, asszociációkat keltettek a nem keresztény és keresztény szemlélőkben egyaránt, mint a Paul Zanker és Björn Christian Ewald által mintaszerűen elemzett császárkori szarkofágok mitológiai jelenetei.³⁵ A dionysikus *thiasos* képi kifejezőeszközeivel kifejezett életöröm, az évszakok, vagy akár a hét napjai váltakozásával kifejezett tökéletes világrend dicsérete egyenértékű lehet a bibliai szabadítás-jelenetekkel megjelenített evilági boldogulásban és túlvilági boldogságban való hit kifejezésével.³⁶ Első hallásra úgy tűnhet, mintha elvont művészettörténeti fejtegetésekkel, spekulatív módon akarnám átértelmezni a leletanyagot, de a feliratokkal ellátott ókeresztény régészeti ábrázolások alaposabb vizsgálata alapján nincs szó ellenőrizhetetlen spekulációkról. A szentpétervári Ermitage gyűjteményében őrzött podgoricai üveg-tálon az ókeresztény szabadítás-jelenetek Isten dicsőségét szem előtt tartó értelmezését feliratok igazolják.³⁷

Szentendrei ládika: Hercules-Konstantin és Iuppiter bibliai jelenetekkel

Az „amatőr” ásatás során egy feltételezhetően 4. század második felére keltezhető sírból származó szentendrei ládika³⁸ vereteinek mitológiai és bibliai ábrázolásai kisebb-nagyobb méretű figurális díszítésű medaillonokba rendeződnek (1. kép). Négy kisebb medaillonban Krisztus második csodálatos kenyérszaporítása, Lázár feltámasztása, Dániel az oroszlánveremben, valamint egy pajzsos és bunkóval felfegyverzett Hercules látható. A nagyobb medaillonok egyike egy oldalnézetben trónon ülő Iuppitert ábrázol, a másik medaillonon különböző méretű, vízen úszó hajók vehetők ki, evezőket, fegyvereket fogó emberekkel.

A szentendrei ládikaveretek Hercules medaillonján olvasható *Invicto Constantino felici triumphanti* körirat *terminus ante quem*je 324 lehet, ahogy már Kádár Zoltán is helyesen megállapította.³⁹ Az ülő Iuppiter ábrázolás részben a Licinius-korabeli éremverés, részben Konstantin 324 előtt emelt megalomán szobrainak ismeretében értelmezhető: a regionális keresztényüldözésekkel dehonesztálódott Licinius legyőzése után ugyanis Konstantin az *invictus* helyett már tudatosan a *victor* jelzőt alkalmazta, fokozatosan eltávolodva korábbi kedvenc *comes*étől,

³⁵ P. ZANKER: *Die mythologischen Sarkophagreliefs und ihre Betrachter* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophische-historische Klasse. Sitzungsberichte 2000/2), München 2000; P. ZANKER, B. C. EWALD: *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage*, München 2004.

³⁶ NAGY: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm* (31. j.), 79–89.

³⁷ A. V. BANK: *Byzantine Art in the Collection of Soviet Museums*², Leningrad 1985, 16, fig. 26–29; G. SPIER (ed.): *Picturing the Bible. The Earliest Christian Art*, New Haven 2007, 9–10, fig. 4.

³⁸ Előkerülési körülményeiről hosszasan ír SZABADVÁRY: *Collectio Cristiana* (13. j.).

³⁹ KÁDÁR Z.: *A szentendrei scrinium ábrázolásai a későantik császárkultusz vonatkozásában*, *Folia Archaeologica* 15 (1963) 69–76.

Sol Invictustól.⁴⁰ Az ábrázolás legpontosabb előképe egy *vota publica* medailon, amelyet éppen Sisciában, Pannoniában vertek Diocletianus korában. Ezt az ikonográfiai előképet használta fel a szentendrei ládikaveret hadiflotta-ábrázolása. A pannoniai provinciákban volt egy 324 előtt történt, Nagy Konstantinnal kapcsolatba hozható hadi esemény, amikor a császár 322-ben sikeres szarmata hadjáratot vezetett és a Dunán is átkelt győztes csapatával. Ez az esemény lehetett az à propos a szentendrei ládikaveret megrendelője vagy elkészítője számára, hiszen Konstantin barbárokkal szemben aratott győzelme Valeria provinciában jó alkalmat adhatott a szörnyetegeket legyőző Herculeshez hasonlóan *semper triumphans* császár, az egykori Herculus, Constantius Chlorus fia dicséretére.⁴¹ A hős Hercules kapcsán a keresztény szemlélő nemcsak a gonoszt legyőző Krisztusra, hanem a barbár támadást visszaverő Konstantinra is asszociálhatott, a képek elemzésekor semmilyen szinkretisztikus késő antik császárkultuszra, vagy ókeresztény népi vallásosságra nem szükséges okvetlenül gondolnunk.⁴²

Az intercisai Orpheusz-ládika: antik istenalakok és Orpheusz bibliai jelenetekkel

Az intercisai Orpheusz-ládika veretei rablóását követően kerültek egy megbolygatott sírból a Magyar Nemzeti Múzeumba 1903-ban. 1967-ben a terület szisztematikusan régészeti kutatása során újra megtalált, 1023. számmal ellátott sírban csodával határos módon sikerült megtalálni a Magyar Nemzeti Múzeumban őrzött töredékes Orpheusz medaillon hiányzó darabját (3.kép).⁴³ A ládikán legalább kétszer előforduló Orpheusz-medailonban az isteni dalnok kitharajátékát kilenc állat hallgatja. A ládikavereten hat kisméretű téglalap alakú mezőben Jézus meggyógyítja a vakot, feltámasztja Lázárt, Jó Pásztorként vállára veszi az elkóborolt báránnyt, Mózes leoldja saruját és vizet fakaszt Hóreb sziklájából, míg Jónás töklugas alatt gubbaszt. A ládika képmezőjének szélén nagyobb téglalap alakú mezőkben található meg a mitológiából ismert istenalakok: Iuppiter, Mars Ultor, Sol Invictus és egy ülő istennő, Minerva vagy Dea Roma ábrázolásai. Az Orpheusz-ládika ábrázolásainak részletesebb ikonográfiai elemzésével a Magyar Patrisztikai Társaság 2015. évi

⁴⁰ NAGY L.: *Hercules és Iuppiter, Krisztus és Konstantin. A szentendrei ókeresztény ládikaveret ikonográfiai programja*, Studia Moralia. Acta officinae programmatae „OTKA” sustentatae in aedibus universitatis scientiarum debreceniensis redacta, szerk. O. Tóth (Hereditas Graeco-Latinitatis I), Debrecen 2014, 125–130; L. NAGY: *Myth and Salvation in Fourth Century. Representations of Hercules in Christian Contexts*, Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition and Coexistence in the Fourth Century, eds. M. Salzman, M. Sággy, R. Lizzi Testa (Hrsg.), Cambridge 2016, 387–389.

⁴¹ NAGY: *Hercules és Iuppiter* (40. j.), 130–133; NAGY: *Myth and Salvation in Fourth Century* (40. j.), 389–390.

⁴² NAGY: *Hercules és Iuppiter* (40. j.), 132–135; NAGY: *Ein frühchristliches Denkmal* (30. j.), 130–132.

⁴³ I. BÓNA, E. B. VÁGÓ: *Der spätromische Südstadtfriedhof, Die Gräberfelder von Intercisa I*, Budapest 1976, 57, 126, 186–187.

pécsi XV. konferenciáján tartott előadásom foglalkozott, az ábrázolások részletes elemzése a konferencia kötetében fog megjelenni,⁴⁴ ezért most csak röviden szövegek a központi medaillonban látható éneklő Orpheusz nem feltétlenül szinkretisztikus irányba elmozduló elemzéséről.

Az Orpheusz-medaillon a mellette látható krisztogram miatt mindenképpen keresztény kötődésű. Az 1970-es évek óta a képtípussal foglalkozó kutatás vagy a tanító Krisztussal igyekezett őt azonosítani (főként Alexandriai Kelemen és Eusebiosz Orpheuszt Krisztussal összehasonlító mondatai alapján),⁴⁵ vagy Dávid királlyal,⁴⁶ vagy pedig bukolikus allegóriát, aranykori váradalmakhoz kapcsolódó szimbolikus alakot láttak benne.⁴⁷ Antonio Bosio óta Orpheusz egyszerűen azonosítható magával a költővel is, aki az Alexandriai Kelemen *Protreptikoszában* fennmaradt úgynevezett orphikus *testamentum* szerint megtérése után kizárólag az egyetlen istent dicsőíti énekében, így akár minden keresztény példaképe is lehetne (3. kép).⁴⁸

Fabienne Jourdan 2010-ben egy csaknem ezer oldalas két kötetes monográfiát publikált Orpheusz keresztény recepciójáról, amelynek 500 oldalas első kötetében részletesen elemezte a *Protreptikosz* első könyvének Orpheusz-hasonlatát is, az alábbi eredménnyel: Alexandriai Kelemen részben ügyes retorikával, részben az Orpheusz-mítosz allegorikus értelmezésével krisztianizálta Orpheusz alakját. Az ügyes retorika lényege az, hogy Kelemen leírásában a pogány énekes, a titkos misztériumok alapítója, végső soron szélhámos, démonok szolgája fokozatosan válik Krisztus előképévé, aki Orpheusszal összehasonlítva új dalt énekel. Ezt az új éneket, amely a vadállatokat (vagyis a vadállatokkal azonosított bűnös emberi lelkeket) megszelídíti, először Dávid, a zsoltárokat szerző király, majd megtestülését követően maga Krisztus, a Logosz éneklie el az emberiségnek. Végül a *Protreptikosz* VII. könyvében bemutatja Kelemen az ún. orphikus *testamentumot*, egy több változatban rekonstruálható Orpheusznak tulajdonított, valójában Kr. e. 2. századi, hellenisztikus kori alexandriai zsidó szerző által írt költeményt, amely

⁴⁴ NAGY L.: *Orpheus, az eszményi költő*. Késő antik Orpheus-ábrázolások keresztény kontextusban, a publikáció kézírata előkészületben.

⁴⁵ Clem. Alex. *Protr.* I, 4–6; Euseb. *Paneg. Const.* 14. A legújabb szövegkiadásokat használja F. JOURDAN: *Orphée et les chrétiens. La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*, I–II, Paris 2010, I. kötet; CH. SISTER MURRAY: *The Christian Orpheus*, Cahiers Archéologiques 26 (1977) 19–27; J.-M. ROESSLI: *Imágenes de Orfeo en el arte judío y cristiano*, Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro, I–II, ed. A. Bernabé, F. Casadesús (Religiones y mitos 280–281), Madrid 2008, 179–226.

⁴⁶ H. STERN: *Orphée dans l'art paléochrétienne*, Cahiers Archéologiques 23 (1974) 1–16.

⁴⁷ J. HUSKINSON: *Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, Papers of the British School at Rome 62 (1974) 68–97; F. JOURDAN: *The Orphic Singer in Clement of Alexandria and in the Roman Catacombs. Comparison between the Literary and the Iconographic Early Christian Representation of Orpheus*, Studia Patristica 73 (2014) 113–127.

⁴⁸ A. BOSIO: *Roma Sotteranea*. Opera postuma, Roma 1632, 627–631.

szerint a pogány költő maga is megtér a monoteizmushoz, és kizárólag az egyetlen isten dicsőségét énekli.⁴⁹

Az alexandriai teológiához és annak képeihez, szimbólumaihoz vonzó Euszebiosz is átvette Kelemen Orpheusz-Krisztus hasonlatát Nagy Konstantinhoz írt *panegyricus*ában: Krisztus, a preegzisztens Logosz új éneke az igazság éneke, de még Dávid, Krisztus előképe is magasabb rendű énekes Orpheusznál, aki ebben a vonatkozásban Krisztus komolytalan riválisának számít.⁵⁰

A császári és szentendrei ládikaveretek vizsgálatakor a keresztény kontextusokból származó Héraklész- és dionysikus *thiasos*-ábrázolások alaposabb szemügyre vétele során a szinkretisztikus Dionüszosz-Krisztus vagy Héraklész-Krisztus keverékalakok feltételezése helyett a mitológiai alakokkal kapcsolatos keresztény asszociációk kerültek előtérbe, ezért én sem gondolnék valamiféle Orpheusz-Krisztus keverékalakra.⁵¹

A keresztény kontextusból származó Orpheusz-ábrázolások a Domitilla katakomba Orpheusz-*arcosolium*ának (*cubiculum* 45) nemrég újraértelmezett többi festménye,⁵² illetve a Szt. Péter és Marcell katakomba 79. *cubiculum*ában látható Orpheusz szomszédságában tollászodó két madár alapján⁵³ mindenképpen lehetnek megváltásra és feltámadásra utaló képek. Az intercisai képtípus pontos párhuzamait ezért az antik, illetve késő antik ábrázolások között kell keresni.⁵⁴ Orpheusz éneke a keresztény szemlélő számára egyaránt szólhat az egyetlen istenről, Krisztus eljövételéről és a halottak feltámadásáról, függetlenül attól, hogy olvasta-e közvetlenül Alexandriai Kelemen műveit.

Az intercisai gorgófejes ládikák: Gorgó, dekoratív fej, bibliai alakok

Az intercisai 109. sír Valentinianus éremmel együtt előkerült ládikáján (4. kép) és az azonos matricával készült, jobb állapotban megmaradt mainzi ládikán (5. kép)⁵⁵ az egyetlen mitológiai eredetű ábrázolás a Gorgóffő. Hasonló Gorgók láthatók az erősen töredékes mursellai ládikavereten is, ahol egy téglalap alakú képmezőben a vizet fakasztó Mózes ábrázolása is kivehető.⁵⁶ A két intercisai ládikán, amelyek közül a mainzi van jobb állapotban, egy-egy további medaillonban egymással

⁴⁹ JOURDAN: *Orphée et les chrétiens* (45. j.), I. kötet, *passim*.

⁵⁰ Euszeb. *Paneg. Const.* 14. PG 1410–1412.

⁵¹ NAGY: *Orpheus, az eszményi költő* (44. j.).

⁵² N. ZIMMERMANN, V. TSAMAKDA: *Pitture Sconosciute della catacomba di Domitilla*, *Rivista di Archeologia Cristiana*, 85 (2009) 601–640.

⁵³ J. G. DECKERS, H. R. SEELIGER, G. MIETKE: *Die Katakombe "Santi Marcellino e Pietro". Repertorium der Malereien* (Roma Sotterranea Cristiana Nuova Serie 6), Münster 1987, Farbtafel, Nr. 79.

⁵⁴ L. VIEILLEFON: *La figure d'Orphée dans l'antiquité tardive. Les mutations d'un mythe du héros païen au chantre chrétien, De l'archéologie à l'histoire*, Paris 2003. 118 ábrázolást gyűjtött össze, de az intercisai Orpheusz-ládikát nem ismerte.

⁵⁵ Előkerülési körülményeiről hosszasan ír SZABADVÁRY: *Collectio Cristiana* (13. j.).

⁵⁶ Lásd a 9. jegyzet adatait.

szembenézõ Péter és Pál apostolbûszt, valamint oldalra nézõ dekoratív császárfej csatlakozik a Gorgót ábrázoló medaillonhoz. Az egy sorban megkomponált, többször ismétlõdõ három medaillon felett és alatt három téglalap alakú képmezõben három bibliai jelenet vehetõ ki: a csodálatos kenyérszaporítás, Dániel az oroszlánveremben és a vízfakasztó Mózes (4–5. képek).

A ládika dekorációs programjában az egyetlen „pogány” mitológiai ábrázolásnak számító Gorgófi apotropaikus értelmezése keresztény kontextusban sem zárható ki, például a Pamphilus katakomba egyik *loculus*-fedõlapján is elõfordul.⁵⁷ Az intercisai Gorgófejek azonban többször ismétlõdõ, kifejezetten díszítõ jellegû ábrázolások. Mivel Nagy Konstantinra emlékeztetõ dekoratív császárfejek és a császári családtagok szembenézõ fejeit, mint ikonográfiai elõképeket felhasználó Péter és Pál medaillonok mellett állnak, mindenképpen kézenfekvõbb éppen ezért dekorációként értelmezni õket.⁵⁸

A korábbi magyar kutatás értelmezéseivel szemben – ha jobban megnézzük az apró edényeket – nem a kánai menyegzõ boroskorsói láthatók az intercisai ládikán Jézus lábainál, hanem a csodálatos kenyérszaporítás kenyereskosarai, hasonlóan a Via Anapo katakomba 14. *cubiculuma*, valamint a vatikáni Museo Pio Cristiano gyûjteményében õrzött dogmatikus szarkofág kenyérszaporítás-jeleneteihez.⁵⁹

A vizsgált ládikaveretek ábrázolásainak kapcsolatrendszerei a 4. században

A tanulmány hátralévõ részében arra vagyok kíváncsi, hogy a vizsgált ládikaveretek mitológiai és bibliai jelenetei hogyan illeszthetõk be a dunántúli ókeresztény leletanyag és ókeresztény mûvészet fokozatosan feltárulõ 4. századi kapcsolatrendszereibe. Ha a jelenlegi ismereteink szerint legkorábbi, Konstantin-kori szentendrei ládikaveretek bibliai jeleneteit nézzük meg, az itáliai-római hatás a katakombafestmények, a szarkofágok és a kis tárgyak analógiái alapján egyaránt szembetûnõ.⁶⁰ A Reiner Sörries Dániel-tipológiája szerinti itáliai típusú Dánielek esetében az orans alak fokozatos karcsúsodása, az oroszlánok jelentéktelenné kisebbedése figyelhetõ

⁵⁷ D. NUZZO: *Amulet and grave in late antiquity: some examples from Roman cemeteries*, Burial, Society and Context in the Roman World, eds. J. Pearce, M. Millet, M. Struck, Oxbow 2000, 253, fig. 26.5.

⁵⁸ L. NAGY: *Beiträge zum ikonografischen Programm der frühchristlichen Kästchenbeschläge aus Intercisa, Südfriedhof, Grab 109* (előreláthatólag Antaeus), előkészületben.

⁵⁹ G. DECKERS, G. MIETKE, A. WEILAND: *Die Katakomba "Anonima" di Via Anapo. Repertorium der Malereien* (Roma Sotterranea Cristiana, Nuova Serie 9), Città del Vaticano 1991, Farbtaf. 22a; G. KOCH: *Frühchristliche Sarkophage* (Handbuch der Archäologie), München 2000, Abb. 46.

⁶⁰ NAGY: *Hercules és Iuppiter* (40. j.), 126–127; NAGY: *Ein frühchristliches Denkmal* (30. j.), 127–30.

meg a 4. század utolsó harmadáig.⁶¹ Eltér a szokványos ikonográfiai konvencióktól⁶² a szentendrei csodálatos kenyérszaporítás jelenet hét helyett három kosárral, valamint a ritkaságnak számító, félig eldőlvé ábrázolt Lázár feltámasztása is.⁶³

Ha összevetjük a pannoniai ókeresztény ládikaveretek ábrázolásait a galliai-germaniai területeken előkerült ládikákkal,⁶⁴ jól láthatók a hasonlóságok: például az íves *aediculá*ban álló Lázár alakja, vagy Mózes, aki mind a pannoniai, mind a galliai-germaniai ládikavereteken hajlamos egy csavarszerűen tekeredő vonalakkal megmintázott oszlophoz hasonlóan megformált sziklából fakasztani a vizet. Az íves lezáródású *aediculá*ban álló Lázár feltámasztásának képtípusa, amely az intercisai Orpheusz-ládikán látható, tipikusan galliai és germaniai kapcsolatokat jelez, nemcsak ládikavereteken, hanem a 358-ban elhunyt Paulinus trieri püspök szarkofágjának ezüstveretein is előfordul.⁶⁵

Szembetűnőek azonban a különbségek is: a római szarkofág-ábrázolások mintájára megkomponált három ifjú az épített tüzes kemencében⁶⁶ éppúgy nem fordul elő a pannoniai provinciákban, mint Dániel és Habakuk próféta együttes ábrázolása,⁶⁷ vagy a béna⁶⁸ és a vérfolyásos asszony meggyógyításának változatos képtípusai.⁶⁹

A galliai-germaniai és pannoniai lelőhelyű ládikaveretek képtípusai egyaránt itáliai, pontosabban Róma városi eredetűek, de a pannoniai ládikákon kimutathatók kifejezetten Illyricumra, Pannoniára jellemző képtípusok, ikonográfiai részletek is. Illyricumi jellegzetesség a császári ládika oldalnézetben ábrázolt, közönséghez beszélő ülő alakja.⁷⁰ A császári ládika egyik medaillonjában ülő, emberekhez beszélő alak nemrégiben javasolt tanító Krisztus-attribúcióját a 2010-ben, a Baranya megyei bakonyai római villa területén talált ládikaveret töredék *dominus*-felirattal ellátott ülő alakja, az alak kezében tartott irattekercs, valamint a császári ládikán látható krisztogram teszi lehetővé, bár elviekben az ikonográfiai előképként is szóba jöhető császári *audiencia* és *adlocutio* értelmezés sem kizárható, például a hasonlóan emberekhez beszélő ülő

⁶¹ R. SÖRRIES: *Daniel in der Löwengrube. Zur Gesetzmäßigkeit frühchristlicher Ikonographie*, Wiesbaden 2005, 174–177; NAGY: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm* (31. j.), 66–68; NAGY: *Beiträge zum ikonografischen Programm* (58. j.).

⁶² B. MAZZEI: *Moltiplicazione dei Pani*, Temi di iconografia paleocristiana, cura di F. Bisconti (Sussidi allo studio delle antichità cristiane 13), Città del Vaticano 2000, 220–221.

⁶³ NAGY: *Ein frühchristliches Denkmal* (30. j.), 128, további irodalommal.

⁶⁴ BUSCHHAUSEN: *Die spätrömische Metallschrimia* (1. j.), A Taf. 62–64, A Taf. 69, A Taf. 78, A Taf. 83–84; S. RISTOW: *Frühes Christentum im Rheinland. Die Zeugnisse der archäologischen und historischen Quellen an Rhein und Mosel*, Köln 2007, Taf. 38c, 56, 67d.

⁶⁵ BUSCHHAUSEN: *Die spätrömische Metallschrimia* (1. j.), A Taf. 69; S. RISTOW: *Frühes Christentum im Rheinland* (64. j.), Taf. 56.

⁶⁶ B. MAZZEI: *Fanciulli Ebrei*, Temi di iconografia paleocristiana, cura di F. Bisconti (Sussidi allo studio delle antichità cristiane 13), Città del Vaticano 2000, 177–178.

⁶⁷ M. PERRAYMOND: *Abacuc*, Temi di iconografia paleocristiana (66. j.), 89–91.

⁶⁸ M. MINASI: *Paralitico*, Temi di iconografia paleocristiana (66. j.), 242–243.

⁶⁹ M. PERRAYMOND: *Emorroissa*, Temi di iconografia paleocristiana (66. j.), 171–173.

⁷⁰ NAGY: *Zoltán Kádár and the Early Christian Iconography* (33. j.), 200–203.

alakot ábrázoló pölöskei törhüvely esetében.⁷¹ A Hegyi beszédet és József testvéreit ábrázoló kompozíciók italiai lelőhelyekkel csupán távoli analógiák.⁷²

A császári Ábrahám és Izsák-ábrázolás bakonyai párhuzamával együtt abban tér el a többitől, hogy Ábrahám hátat fordít az Isten, pontosabban Isten angyala szavát megjelenítő kéznek, csak hallja az angyal szavát, ahogy a Teremtés könyvének 22. fejezetében olvasható is, de nem látja.⁷³ Tipikusan pannoniai előfordulásai ismertek az egészen kicsi *aediculá*ban ábrázolt Lázár alaknak is.⁷⁴

Mivel a vizsgált ládikaveretek nagyrészt italiai, kisebb részt galliai-germani-ai ikonográfiai kapcsolatokkal bíró jelenetei egyedi, pannoniai jellegű színezettel is bírnak, a korábbi kutatás helyi, pannoniai készítési helyükre vonatkozó megfontolásai az ikonográfiai vizsgálatok oldaláról is megerősítést nyertek. Ezt a jól körvonalazható egyediséget fokozzák, önállóan megfogalmazott képi üzenetekkel ruházzák fel a mitológiai és bibliai jelenetek kifejezetten Pannoniára jellemző együttes előfordulásai is. Az ókeresztény ikonográfia hatalmas asztaláról Pannoniában is lehullott néhány morzsa, amelyeket igyekeztem bemutatni.

Early Christian Casket Mounts with mythological and biblical representations. Problems of interpretation

The paper deals with bronze fittings (casket mounts) of Late Roman wooden caskets with relief decorations depicting mythological and biblical scenes and figures on the same caskets. The casket mounts are known from archaeological contexts, mostly from graves of Late Roman Pannonia. Old and New Testament scenes known from Roman catacomb paintings, sarcophagi and minor works of art depicted together with the images of “pagan” gods and heroes (Hercules, Orpheus) raised many religious historical questions of interpretation in previous research. This paper tries to present new interpretations and new methodological aspects during the analysis of five specific decoration systems and iconographical programs on five caskets from Late Roman Transdanubia.

⁷¹ NAGY: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm* (31. j.), 71–77; NAGY: *Zoltán Kádár and the Early Christian Iconography* (33. j.), 201–202, további irodalommal; ΤÓTH et al.: *Szent Márton és Pannónia* (3. j.), 212, 221, Kat. Nr. III. 40, III. 69.

⁷² NAGY: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm* (31. j.), 72–74, további irodalommal.

⁷³ NAGY: *Bemerkungen zum ikonografischen Programm* (31. j.), 68–71; NAGY L.: *A kimondott szó és a beszéd ábrázolásainak lehetőségei és korlátai az ókeresztény művészetben*, előadás a Magyar Patrisztikai Társaság XVIII. konferenciáján Vácott, 2018. június 29-én.

⁷⁴ NAGY: *Zoltán Kádár and the Early Christian Iconography* (33. j.), 203–205, további irodalommal.

ÁL-AREOPAGITA SZENT DÉNES: ISTEN NEVEI IX. FORDÍTÁS, BEVEZETÉS, MAGYARÁZATOK

Tartalmi ismertetés

A mindmáig ismeretlen személyazonosságú szeráfi misztikus teológus és zseniális irodalmi hamisító, Ál-Areopagita Szent Dénes (fl. cca 500) fő művének a – pozitív teológiából a negatív teológiába átvetető – Isten nevei (Περὶ Θεῶν ὀνομάτων, *De divinis nominibus*)¹ tekinthető. Dénes e leghosszabb műve tizenhárom részből áll, melyek közül itt a IX. rész fordítását adjuk közre. Ennek témája Isten mint „nagy” és „kicsi”, „azonos” és „más”, „állás” és „mozgás.” Ez a tematika a hatodik helyet foglalja el az isteni attribútumok, illetve lehetséges istennevek hierarchikusan rendezett rangsorában: megelőzik a „jó” (IV.), a „lét” (V.), az „élet” (VI.), a „bölcesség” (VII.) és a „hatalom, igazságosság és megváltás” (VIII.) attribútumai. Utána következnek a „mindenhatóság”, az „örökkévalóság” és „idő” (X.), a „béke” (XI.), a „Szentek Szentje, Királyok Királya, Urak Ura, istenek Istene” (XII.) istennevek; valamint az összefoglaló jellegű és egy végső, átfogó reflexiót tartalmazó XIII. rész, amelyben Dénes Istent mint Egyet veszi fontolóra.

A IX. rész 1. fejezete csupán megjelöli a teológiai programot, amelyet ez a rész végre akar hajtani: a magyarázandó istennevek felsorolását, Dénes pozícióját. A 2. fejezet az isteni nagyságot különösen kimeríthetetlenségként értelmezi, vagyis a szó szoros értelmében vett nagyság („az átlagnál nagyobb, de meghatározott vagy meghatározható méret”) úgyszólván felülről való tagadásaként: Isten nem egyszerűen *nagy*, hanem mindenkor *nagyobb* – tehát végtelen. E végtelenségnek itt, úgy tűnik, két, nyilván összefüggő aspektusa van: egyrészt Isten – mint szellemi szubsztancia – végtelen, másrészt – mint létesítő ok – fogyatkozhatatlanul produktív. Miután Dénes sajnos meghatározatlanul hagyja, pontosan mit is kell érteni egy tisztán szellemi szubsztancia nagyságán vagy végtelenségén (ha egyszer Isten egy és egyszerű, tehát kiterjedésről nem beszélhetünk vele kapcsolatban), ezért a szöveg alapján azt mondhatjuk, hogy az isteni végtelenséget végső soron úgy értelmezi, mint végtelen produktivitást. Isten végtelensége így egyrészt időben, másrészt intenzitásban korlátlan működésnek tűnik fel, amennyiben Ő vég nélkül létesít, és a teljes (hiánytalan) létspektrumot teremti. Ezt a kimeríthetetlen *energeiát* a hatásaiból ismerjük, és szigorúan véve ez a *hatás* az,

¹ Az *Isten nevei* I–II. részei a Magyar Filozófiai Szemlében jelentek meg: PSZEUUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS: *Isten nevei* I–II, Bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia Vassányi M., Magyar Filozófiai Szemle (2013) 2, 147–186. Jelen tanulmány és műfordítás elkészültét az OTKA K 101503 számú, „A misztika fogalma és hagyományai az európai gondolkodásban” című projektje támogatta.

amely térben kiterjedt („nagy”), miközben Isten teremtőereje mindig meghaladja (ύπεροχή) azt, amit eddig elért.

A 3. fejezet mindezek alapján logikusan emeli ki, hogy Isten omnipervazív (mindent átjár), és hogy létesítő ok. Isten mindent átjárása Isten és a világegyetem, Isten és a lét intim kapcsolatát, összefonódását jelenti, vagyis végső soron ugyanazt, amit Isten kauzalitása: hogy Isten a világ és a lét fenntartója és összetartója, amint ezt Dénes másutt is gyakran hangsúlyozza. Ez az intim összetartozás a kauzalitás-elv mentén valósul meg: Isten mint alap az a platform, melyen a világ áll. Ezért a 2. és a 3. fejezet redukálható kauzális – azaz pozitív – teológiai tézisekre, amelyek azonban már tartalmazzák ama negatív teológia csíráját, melyet a 4. fejezet vázol fel.

A 4. fejezet nagy kifejtése Istenről mint önazonosról elsősorban ismét platonikus ideaként ragadja meg az isteni alaptermészetet, melynek lényege a változatlanság (vö. IV, 7–10). Szerzőnk itt egyfajta ihletett filozófiai himnuszban sorolja fel Isten újplatonikus attribútumait, amelyek jobbra fosztóképzős semlegesnemű melléknevek, a negatív teológia nyelvén kifejezett tulajdonságok. A szöveghely platoní mintája, előképe bizonyosan a Szép ideájának hasonló stílusú leírása a *Lakoma* 210 E-ben. E neutrumban álló melléknevek és igenevek Isten dologi jellegét hangsúlyozzák a személyes jelleg rovására (ahogy ezt már a II. részben is láttuk). Amint a II. részben, úgy itt is dialektikai feszültséget jelent, hogy Isten egyfelől tökéletesen elszigetelt, másfelől azonban önazonosság-princípium (*principium identitatis*) és konnexitás-princípium minden létező számára, tehát a valóságosság (szubsztanciálitás) és a világóság (világba rendeződés) forrása.

Az 5. fejezet első bekezdése plótinوسي metafizikai és misztikus teológiai-megváltásteológiai terminusokat kombinál az isteni természet paradox voltának érzékeltetésére: az *episztrophé*, azaz ‘visszafordítás’ és a *tautotész*, azaz ‘önazonosság’ platonikus fogalmai, illetve az *ektheószisz*, vagyis ‘megistenülés’ és a *szotéria*, vagyis ‘megváltás’ keresztény terminusai egyetlen terjedelmes tézisben kapcsolódnak össze mellérendelő megengedések formájában. Ez a dénesi szintézis Isten befelé és kifelé fordulásának, transzcendenciájának és teremtőerejének összetartozását logikusnak és harmonikusnak mutatja, csakúgy, mint az újplatonikus és a keresztény fogalmak együttműködését e tézis kifejtésében: itt egyik eszmeiség sem szolgálja a másikat, hanem egyenrangú komponenseknek látszanak.

A 6. fejezet nem könnyen követhető fejtegetéseinek megértésében sokat segít a *Szkholon*. Eszerint Istenről és a teremtményekről csak egy irányban állíthatjuk a hasonlóságot: Isten és a teremtmények viszonya nem reciprok, mivel előbbi az ok rendjébe tartozik, utóbbiak viszont az okozatokéba. Itt is az elégséges alap elvében, vagyis a kauzalitás törvényében foglalt mechanizmus működik, amely újplatonikus – prokloszi – előzmények nyomán rögzíti a létesítő ok megkérdőjelezhetetlen magasabbrendűségét, ok és okozat viszonyának irreverzibilitását végső soron a platoní ontológiai elv szellemében, mely szerint a létezés nem

homogén, hanem hierarchikusan tagolt mező, és az alacsonyabb léteosztályok a leképezés (*mimészisz, imitatio*), alacsonyabb potenciafokon való megvalósulás moduszában képződnek a magasabb osztályok mintájára és befolyására.

A 7–10-ig terjedő fejezetek Istent mint különbözőt, állót és ülőt, mozgót és végül mint egyenlőt tárgyalják. A 8. fejezet Istent programszerűen nevezi 'magától való dolog'-nak (*ens a se, ἐξ ἑαυτοῦ πάντως ὑπάρχειν*) és ezzel összefüggésben változatlan, mozdulatlan lénynek. Isten ugyanis „mindenek állásának és szilárdságának oka, aki minden szilárdságot és állást meghalad” – ami ismét a transzcendencia és a hatóokság elválaszthatatlan összetartozásának, egybeesésének alapján fogalmazódik meg. Ez a séma köszön vissza Duns Scotus kauzalitás-alapú istenérvében is (*Tractatus de primo principio*): az első létesítő ok az, amely transzcendens – a transzcendens az, amely első létesítő ok. A 9. fejezet ezzel szemben paradox módon mozgónak mondja Istent mint teremtőt, fenntartót és gondviselőt. Érdekes még a 7. fejezet paradox tézise is, mely szerint

„ugyanazok a dolgok hasonlítanak is Istenre, meg nem is: hasonlítanak, amennyiben az utánozhatatlan lényt utánozzák a befogadóképességük mértéke szerint; de nem hasonlítanak, ha azt nézzük, hogy az okozatok alacsonyabbrendűek az oknál, s mérhetetlenül és összehasonlíthatatlanul elmaradnak amögött.” (CD I, 212 = PG 3 916 A)

Filológiai megjegyzések

Az *Isten nevei* hatástörténetéből itt csak a reneszánsz és reformáció korából tudunk említeni három fontos fejleményt. Marsilio Ficino 1490–1492 között új *Isten nevei*-fordítást készít, amelybe szakaszról-szakaszra beleírja saját kommentárjait is (*Dionysij Areopagitae translatio una cum suis argumentis*, Opera omnia II, Bázél 1567). Miután Lorenzo Valla már korábban is kétségbe vonta a *Corpus Dionysiacum* eredetiségét, Erasmus is magáévá teszi és hirdeti ezt az álláspontot. A reformátorok közül Luther jól ismerte a *Misztikus teológiát* és az *Isten neveit*, amint erről több műve, így például különböző apostoli levelekről tartott előadásai, a *Dictata super Psalterium* és az *Operationes in Psalmos* is tanúságot tesznek.²

A fordítás alapja a mai *textus receptus*, Beate Regina Suchla kritikai kiadása, a *Corpus Dionysiacum* I. kötete.³ A *Scholion*ból – Szküthopoliszi János és Hitvalló Maximosz magyarázatai közül – csak a lényegesebbeket hozzuk lábjegyzetben, szintén B. R. Suchla kritikai kiadása alapján.⁴ A szöveg értelmezéséhez továbbá

² K. ALFSVÄG: *Luther as a Reader of Dionysius the Areopagite*, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 65 (2011) 2, 101–114.

³ CD I = *Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus* (Patristische Texte und Studien 33), Hrg. von B. R. Suchla, Berlin – New York 1990.

⁴ CD IV, 1 = *Corpus Dionysiacum IV/1. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum 'De divinis nominibus' cum additamentis interpretationibusque* (Patristische Texte und Studien

igen hasznos Geórgiosz Pakhümerész (1242–1310 körül) parafrázisa a *Patrologia Graeca* 3. kötetében, fejezetenként Dénes szövegébe ágyazva; valamint Aquinói Szt. Tamás rendszeres-módszeres, *online* is elérhető kiváló filozófiai kommentárja a *De divinis nominibus*hoz,⁵ amely részenként néhány előadás (*lectio*) formájában elmélyülten tárgyalja a problematikus passzusokat.

Az egyes részekben belüli fejezetbeosztás szerkesztői eredetű. A bibliai idézeteket és a zsoltárok számozását a Károli-fordítás alapján közöljük (a szentírási idézeteket B. R. Suchla kiadásának jegyzetei alapján azonosítottuk). Nyelvtani szempontból fontos megjegyezni, hogy Dénes szövegében a *praeteritum imperfectum* feltételes mondatokban *äv* nélkül is állhat *irrealis* jelentésben.

Ál-Areopagita Szent Dénes Isten nevei IX. rész

1. Miután pedig a „nagy”-ot és a „kicsi”-t is szokták alkalmazni a minden-ség okának megnevezésére, s az „azonos”-t és a „más”-t és a „hasonló”-t és a „nem hasonló”-t, s az „állás”-t és a „mozgás”-t is,⁶ ezért gyerünk, vegyük szemügyre ezen istennév formájú képmások (ἄγαλμάτων) közül is azokat, amelyek szá-munkra világosak.

Istent tehát „nagy”-ként ünneplik az Írások és a nagyságban levőként,⁷ valamint a könnyű szélben levőként, amely megmutatja az isteni kicsinységet.⁸ Azután „önazonosság”-ként is (ταὐτός),⁹ valahányszor csak így fogalmaz az

62), Hrsg. von B. R. Suchla, Berlin – Boston 2011.

⁵ <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (Letöltés ideje: 2018. szeptember 6.)

⁶ Plátón *Parmenidészének* „1. hipotézis”-e szerint az Egy se nem áll, se nem mozog; nem azonos se magával, se mással, de nem is különbözö se magától, se mástól; továbbá nem hasonló se magához, se máshoz, de nem is nem hasonló se magához, se máshoz (139 A 1–140 B 5).

⁷ Zsolt 86,10; 145, 3 és 147, 5; távolabbról Ézs 9,6.

⁸ 1 Kir 19,11–12 = LXX 3 Kir 19,11–12 (καὶ μετὰ τὸν συσεισμὸν πῦρ, οὐκ ἐν τῷ πυρὶ Κύριος; καὶ μετὰ τὸ πῦρ φωνὴ αὐτοῦ λεπτῆς, κακεῖ Κύριος). Sajnos, Székuthopoliszi János *Szkbolionja* sem teszi világossá, hogyan éneklék meg az Írások Isten nagyságát az isteni kicsinységet megmutató könnyű szél által: a magyarázat vonatkozó részében csupán szentírási szöveghelyek felsorolását találjuk, melyek e bekezdés istenneveit támasztják alá (*Scholion*, CD IV, 1, 394–396 = PG 4, 569 B 1–D 6). Lehetséges, hogy szövegromlás történt – talán erre utal, hogy az ἐμφανούση szóalak helyett három további is előfordul a kéziratokban, mintha a másolók keresték volna a kifejezés értelmét. S. Lilla szerint a καὶ μικρός kifejezés eshetett ki az ἐν μεγέθει szintagma után, mivel ezzel a pótlással helyreállna a körmondat szimmetriája (S. LILLA: *Osservazioni sul testo del De divinis nominibus dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, Annali della Scuola Normale di Pisa Serie III, vol. X (1980) 1, 125–202, ezen belül 176–177). Ez esetben a mondat így hangzik: „Istent először is ’nagy’-ként ünneplik az Írások és a nagyságban levőként, valamint ’kicsi’-ént és a könnyű szélben levőként, amely megmutatja az isteni kicsinységet.”

⁹ ταὐτός: semlegesnemű névelő hímnemű névmás előtt. Négy kéziratban τὸ αὐτός vagy ταυτότητα szerepel ταὐτός helyett.

Írás: „De Te ugyanaz vagy.”¹⁰ Továbbá „más”-ként is, amikor ugyanezen Írás különböző alakokban és formákban ábrázolja Őt. S „hasonló”-ként is, amennyiben Ő a hasonló dolgok és a hasonlóság létrehozója. És mindentől „különböző”-ként is, mivel nem létezik hozzá hasonló dolog. Ezenkívül „mozdulatlan”-ként s „mozdíthatatlan”-ként és „örökké szilárdan ülő”-ként is,¹¹ és ugyanakkor „mozgó”-ként, amennyiben eljut mindenkhez. S ahány más, ezekkel azonos jelentésű istennév csak van, az Írások azokat is megéneklék.

2. „Nagy”-nak mármost önmaga sajátos nagysága alapján nevezik Istent, amely minden nagy dolognak ad magából, s minden nagyságon túla kiárad és kiterjed, minden helyet körülvesz, minden számot meghalad, minden határtalanságon túllép; és mert túltelített, s nagy dolgokat művel, és gazdagok az Ő ajándékai, mivel ezek tökéletesen fogyatkozhatatlanok, jöllehet vég nélkül adakozó kiáradásuk folytán mindenk részeseülnek bennük, s ugyanolyan túltelítettek (ύπερπληροτητα) maradnak, és nem csökkennek a részeseülések miatt (μετοχαίς), hanem csak annál inkább túlszordulnak. E nagyság végtelen, s a mennyiség és a szám fogalmai nem írják le – ez az átfoghatatlan nagyszerűség abszolút és magasztos kiáradása révén történő meghaladás (ύπεροχη).

3. „Kicsi”-nek pedig, vagy „könnyű”-nek azt nevezik benne, hogy minden tömeg és kiterjedés határaiból kilép,¹² s „mindeneken”¹³ akadálytalanul áthatol. Ugyanakkor mindenk oka is a kicsi, mert sehol sem fogsz olyat találni, amely ne részeseülné (ἀμέθεκτον) a kicsi formájából. Isten esetében tehát úgy kell értelmeznünk a kicsiséget, hogy mindenhez és mindeneken keresztül akadálytalanul eljut és működik, s „elhat a szívnek és testnek, az ízeknek és a velőknek megosztásáig és a szívnek indulataiig;”¹⁴ sőt, minden létezőig. Elvégre „nincsen oly teremtmény, mely nyilvánvaló ne volna előtte.”¹⁵ E kicsiség mennyiség és nagyság

¹⁰ Zsolt 102,28 = LXX 101, 28 (σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν); valamint 1 Kor 12,4–6 és 11–12.

¹¹ Mal 3,3.

¹² Geórgiosz Pakhümerész parafrázisa szerint „kicsinek pedig azért nevezik, mert természete szerint nem vesz fel semmilyen tömeget vagy kiterjedést, hanem ezek felett áll; másrészt mert mindeneken akadálytalanul áthatol. A kicsi ugyanis minden dolog közül a leginkább princípium-szerű, amennyiben a kicsiből a nagyobb felé halad előre minden, ami növekedésben van, és fordítva: a nagyobból a kicsi felé tér vissza minden, ami fogyatkozik. A kicsi – elem, hisz egyfelől ebből áll össze valami, másfelől ebbe oldódik szét. Tehát vagy emiatt a leginkább princípium-szerű a kicsi, vagy amiatt, hogy a nagyobb dologban is meglátjuk a kicsit, de a kicsiben nem látjuk a nagyobbat. Ahogyan tehát az összetettben megmutatkoznak az egyszerű dolgok, míg az egyszerű dolgokban nem látható az összetett; és amiként a szótagokban megtaláljuk a betűket, míg utóbbiakban az előbbieket nem; úgy itt Dénes azért nevezi leginkább princípium-szerűnek a kicsit, mert az megtalálható a nagyobban, de fordítva már nem. [...]” (PG 3, 925 A 1–B 2; ha külön nem jelzem, a nem dénesi szövegeket is saját fordításomban adom meg – V. M.)

¹³ Bölcs 7,23–24.

¹⁴ Héb 4,12. Dénes kis mértékben módosítja a bibliikus szöveget.

¹⁵ Héb 4,13.

nélküli, legyőzhetetlen,¹⁶ behatárolhatatlan, meghatározhatatlan, mindent átfog, de Ő maga átfoghatatlan.

4. S az „önazonos” (ταὐτὸν) lényegfeletti módon örökkévaló, megváltoztathatatlan, önmagában maradó, mindig ugyanolyan, és ugyanúgy van, minden dolog számára ugyanúgy jelen van, és önmaga magának megfelelően önmagában szilárdan és makulátlanul helyezkedik el a lényegfeletti önonozosság csodálatra méltó határai között; elváltoztathatatlan, átváltoztathatatlan, kiegyensúlyozott, változást nem szenved, nem vegyül, anyagtalan, tökéletesen egyszerű, nem szorul rá másra, nem növekedik, nem csökken, nem keletkezett, de nem abban az értelemben nem, hogy még nem jött létre, vagy még nem teljesedett be, vagy hogy nem egy bizonyos dolog által keletkezett, vagy nem egy bizonyos dolog lett belőle, és nem is abban az értelemben, hogy egyáltalán nincsen sehol, hanem abban az értelemben, hogy mindent meghaladóan keletkezés nélküli, és abszolút keletkezés nélküli, és mindörökké létezik, és önmagában teljes, és azonos önmagával, és önmaga által egyalakúan és azonos-alakúan meghatározott, és az önonozosságot önmagából vetíti rá minden olyan létezőre, amely alkalmas részesülni abban, s a különböző dolgokat összerendezi egymással, az azonosság bősége és oka lévén önmagában véve, mely az ellentéteket eleve egyformán tartalmazza a teljes önonozosság egyetlen és egységes meghaladó okaként.¹⁷

5. „Más”-nak azért nevezzük Istent, mert mindenek számára jelen van mint gondviselő, s a mindenség megőrzése végett „minden lesz mindenben,”¹⁸ jóllehet megmarad önmagában, és saját önonozosságát el nem hagyva, egyetlen fogyatkozhatatlan működéssel, szilárdan áll, míg elháríthatatlan hatalommal adja át önmagát a maga felé fordított dolgok megistenülése (ἐκθέωσιν) érdekében.

Úgy kell továbbá vélnünk, hogy Isten változatos, sokalakú látomásokban megjelenő formáinak különfélesége (ἐτερότητα) más dolgokat fejez ki a jelenségek révén, mint amelyek megmutatkoznak.¹⁹ Hisz amiként – ha gondo-

¹⁶ Az ἀκράτεος-τ ἀκράτητον-ként értelmezve. Se Szküthopoliszi, se Maximosz, se Pakhümerész nem kommentálják a szót.

¹⁷ Aquinói Szent Tamás *Isten nevei*-kommentárja itt kiemeli, hogy az ellentétek Istenben még egyformák: *Et contraria prae habet in seipso non diversimode, sed eodem modo, sicut diversi effectus sunt uniformiter in eo quod est una et singularis per excessum causa totius identitatis.* <http://www.corpusthomicum.org/cdn09.html> (Letöltés ideje: 2018. szeptember 6.) („Az ellentéteket is eleve tartalmazza önmagában nem különféleképpen, hanem ugyanúgy, ahogyan különböző hatások egységesen benne vannak abban, aki minden azonosság egyetlen és egyedi oka a túlsordulása révén.”)

¹⁸ 1 Kor 12,6 és 15,28.

¹⁹ Tamás kommentárja szerint *Deo etiam attribuitur alteritas diversarum figurarum secundum multiples visiones prophetarum, in quibus aliquando visus est ut leo, aliquando ut agnus, aliquando ut homo; quae quidem diversimode signant. Alia quidem signant praeter ea quae in superficie apparent. [...] Sed ad praesens propositum pertinet ut alteritatem Deo attributam non suspicemus esse aliquam variationem Dei qui habet supereminentem et inconvertibilem, id est, intransmutabilem identitatem, sed per hoc intelligamus formationem, secundum quam multiples formas attribuit et tamen omnia in unum ordinem reducit et*

latban magát a lelket test módjára tagolnánk szét, s testrészekbe öltöztetnénk a részek nélküli lelket – máshogyan, a lélek rész nélküliségének megfelelően gondolnánk el benne a reá rakott tagokat, miközben fejnek az ész (νοῦν) neveznénk, nyaknak a véleményt (δόξαν) mint olyat, ami az értelem (λόγος) s az értelem hiánya között helyezkedik el, mellkasnak az indulatot (θυμόν), gyomornak a vágyat (ἐπιθυμίαν), lábaknak és lábfejeknek pedig a természetet (φύσιν), amennyiben a tagok elnevezését a képességek szimbólumaiként használnánk; úgy a mindenségen kívüli lény esetében²⁰ szent és Istenhez illő s misztikus magyarázatokkal még sokkal inkább meg kell tisztítanunk az alakok és formák különféleségét. S ha a testek három irányban kiterjedt formáját az érinthetetlen és megformálhatatlan Istenhez akarod igazítani, akkor Isten szélességének az Ő mindenekhez elhatoló, több mint széles kiáradását (πρόοδον), hosszúságának a mindenséget meghaladó hatóerejét, mélységének pedig a minden létező számára felfoghatatlan rejtelmét és megismerhetetlenségét kell nevezni.

De nehogy a különféle alakok és formák magyarázata folytán észrevétlenül összekeverjük a testetlen istenneveket az érzéki jelképek által kifejezettekkel, ezért az utóbbiakról majd a *Szimbolikus teológiában* írunk.²¹ Most azonban ne véljük az isteni másságot a több mint megváltoztathatatlan önazonosság valamiféle elváltozásának, hanem tekintsük az Ő egyszerű megsokszorozódásának (πολυπλασιασμόν)²² s mindenekre kiterjedő termékenysége egyforma kiáradásainak.

e converso uniformitatem multorum processuum divinae fecunditatis ad omnia [...] http://www.corpusthomicum.org/cdn09.html (Letöltés ideje: 2018. szeptember 6.) („Istennek különböző alakok másságát is tulajdonítják a próféták különféle látomásainak megfelelően, melyekben hol mint oroszlán, hol mint bárány, hol mint ember volt látható; amely látomások azonban különféleképpen jelölnek. Más jelölnek ugyanis, mint ami a felszínen megjelenik. [...] De a jelen célkitűzésünkre az tartozik, hogy ne gondoljuk, hogy az Istennek tulajdonított másság Isten valamiféle elváltozása, miközben pedig Ő túlelemelkedő és átváltoztathatatlan, vagyis megváltoztathatatlan azonossággal bír; hanem ezen egy olyan megformálást értsünk, melynek során sok különböző formát oszt ki, és mégis mindent egyetlen rendbe állít, és fordítva: az isteni termékenység sok folyamatának egységességét alkalmazza mindenre [...]”) Pakhümerész parafrázisa is igazolja, hogy Dénes szerint a ἕτερον (*aliud*, másság) abban az értelemben alkalmazható Istenre, hogy Ő különbözik a teofániákban látható megjelenéseitől: αὐτὴν τῆν τῶν ποικίλων σχημάτων ἑτερότητα, τὸ ἄλλως καὶ ἄλλως τὸν Θεὸν ἐν τοῖς προφήταις φαίνεσθαι, τοῦτο οἰητέον σημαίνειν, ὅτι ἄλλο τί ἐστι παρ’ οὗ φαίνεται, ἐπίσης ἔχων τὰ πάντα ἀλλότρια ἑαυτοῦ („magát a különféle alakok másságát – hogy Isten a prófétikus könyvek szerint más - és máshogyan jelenik meg – úgy kell értelmeznünk, hogy Ő más, mint ami megmutatkozik, amennyiben egyformán idegen tőle minden;” PG 3, 928 C 7–12).

²⁰ ἐπὶ τοῦ πάντων ἐπέκεινα – plótinوسي kifejezés: V, 1 (10), 6.

²¹ Συμβολικὴ θεολογία – Dénes elveszett vagy soha meg nem írt műve.

²² Hitvalló Maximosz a következő kommentárt fűzi az „egyszerű megsokszorozódás” (ἐνιαῖον πολυπλασιασμόν) kifejezéshez: „Egyszerű megsokszorozódás’-nak Dénes azt nevezi, hogy Isten – miközben megmarad a reá jellemző egyszerűségben – létrehozza a teremtés sokszínű és különféle formáit. Hiszen ‘kiáradás’-nak nevezi Isten amaz – úgymond – mozgását és lendületét, mellyel a létezők teremtése felé halad.” (CD IV, 1, 405, apparátus.)

6. Ha mármost „hasonló”-nak az önazonosság értelmében nevezné valaki Istent, amennyiben az Ő egésze teljes mértékben, állandóan és feloszthatatlanul hasonló önmagához, akkor nem szabad megvetnünk a „hasonló” istennevet.²³

A teológusok azonban azt mondják,²⁴ hogy a mindeneket meghaladó Isten önmagában véve semmihez sem hasonló, hanem Ő ajándékozza az Istenhez való hasonlóságot azoknak, akik a képességük szerinti utánzás révén visszafordultak feléje, aki minden meghatározáson és kifejezésen túl van.²⁵ S az isteni hasonlóság hatóereje az, mely minden teremtményt visszafordít az okához. Ezért emezeket kell Istenhez hasonlóknak neveznünk, s az isteni képmás és hasonlóság szerinti- nek, hiszen nem hozzájuk hasonló az Isten, mivel még az ember sem hasonlatos a saját képmásához.²⁶ Elvégre az egy rendbe tartozó dolgok (ὁμοταγῶν) esetében

²³ A hasonlóság témája Plátón *Parmenidész*ének már első részében is felbukkan Zénón tankölteményének, illetve Plátón idealméletének kritikai tárgyalása során (128 E 5–129 B 6 és 130 E 5–131 A 2). A hasonlóság és a különbözőség a *Parmenidész* második részén belül az „1. hipotézis” kifejtésében jelennek meg mint az Egyről nem állítható fogalmak (139 E 7–140 B 5).

²⁴ A „teológusok” terminussal Dénes hol a prófétákra (*De caelesti hierarchia* VIII/2), hol az evangélistákra (Jánosra a *10. levélben*; Péterre a *De divinis nominibus* III/2-ben), hol egyházatyákra (Szent Ignácra a *De divinis nominibus* IV/12-ben) utal, hol pedig tágabb értelemben használja ezt a kifejezést, mint a jelen szöveg helyén és lentebb, a 9. fejezetben is. E tágabb értelemben – úgy tűnik – a „teológus” szó az Isten által ihletett bölcsesség birtokosaira utal, szemben a pusztán emberi bölcsesség képviselőivel, amint ez az I. rész 1. fejezetéből kiolvasható: „S legyen számunkra most is előírás az Írások ama törvénye, hogy az Istenről mondottak igazságát ne az emberi bölcsesség meggyőző érvei által kifejtetten féljük, hanem a teológusok Szentlélek ihlette erejéből nyert bizonyítás révén [...]” Az ilyen értelemben vett teológusok – az *Isten nevei* különböző passzusai alapján ítélve – jól ismerik az Írást, abból ihletet nyernek, kiérdeklődnek a „szent” jelzöt, és szokásuk Istent „megénekelni” (az *Isten neveiben* legalább 3–4-szer előfordul a „teológusok így és így éneklék meg Istent” kifejezés).

²⁵ Maximosz kommentárja így magyarázza ezt a szövegrészt: „Az utánzást a teremtmények esetében az Isten felé forduló értelmes és racionális (νοεῖν καὶ λογικῆς) természetre kell érteni, a következő ige szerint: ‘Legyetek azért tökéletesek, és legyetek könyörületesebbek, miként a ti mennyei atyátok.’ (Mt 5,48) Ami Istenre kiváltképpen értelemben és minden meghatározáson és szón túl vonatkozik, az a teremtményekre az egyed képességei mértékében a természetével arányosan vonatkozik. Az utánzást a teremtmények körében továbbá az Istenben lényegfeletti módon szemlélt dolgokban való részesülésre (μετοχήν) is kell érteni, amely a létrehozott dolgok ajándéka, hiszen ők a létben és a többi tulajdonságban részesülnek, amint ezt Dénes a megelőzőkben kifejtette. Amikor pedig azt mondja, hogy ‘emzeket kell Istenhez hasonlóknak neveznünk, s az isteni képmás és hasonlóság szerinti-ek’, akkor ettől nem válik lehetetlenné, hogy ez a mondás az emberre vonatkozzon, hanem a részesülés értelmében vonatkoztatja azt a többi dologra is.” (CD IV, 1, 406, kritikai apparátus.)

²⁶ Szküthopoliszi János kommentárja így magyarázza ezt a szakaszt: „Dénes itt megmondja, hogyan kell elgondolnunk a ‘képmás és hasonlóság szerinti’ kifejezést, ti. hogy nem a faj tekintetében, hanem az Istenhez való visszafordulás révén és az ész Istenhez – a lét és a helyes lét okához – való felemelése révén. Ezt mások szabad akaratnak (τὸ αὐτεξούσιον) nevezik, mivel Isten nem a szubsztanciája tekintetében hasonlít a racionális lényekhez (λογικοῖς), hiszen mi sem hasonlítunk a viaszból vagy bronzból készült képmásainkhoz, amelyek hozzánk képest más szubsztanciájúak, és csak bizonyos fokig hasonlítanak ránk. Elvégre az egyrendbeli, vagyis azonos rendbe tartozó s azonos szubsztanciájú dolgok – amilyenek a kerubok és a szeráfok és a többi rendek – a fent említett faj tekintetében hasonlítanak egymáshoz. Ez a faj a szellemi természetű létezők (νοητῶν) esetében olyan, mint valamiféle

lehetséges, hogy ezek hasonlítanak egymáshoz, s hogy a hasonlóságuk mindkét irányban kölcsönös, és hogy mindkét elem hasonló a másikhoz a hasonlóság fent leírt fajtája szerint; de az ok és az okozatok viszonylatában nem engedhetjük meg ezt a kölcsönösséget (ἀντιστροφῆν).²⁷ Hiszen Isten nem csupán ezeknek vagy azoknak a dolgoknak adományozza azt, hogy hasonlók lehetnek, hanem minden dolog számára, amely részeseül a hasonlóságban, Isten lesz a hasonlónak levés oka, és Ő az önmagában vett hasonlóság (αὐτομοιότητος) létrehozója is.²⁸ S a min-

alapul szolgáló anyag (ὕλη), jóllehet anyagtalan élet, és maga ama faj, melyhez az egyes szellemi természetű létezők tartoznak. Az Isten azonban nem így viszonyul a belőle származó dolgokhoz. Hiszen az ok nem hasonlít az okozataihoz. Amit pedig Dénes a szellemi természetű létezőkről mondott, azt gondold a mi értelmű (νοεῶν) lelkünkéről is.” (CD IV, 1, 406–407.)

²⁷ Maximosz kommentárja szerint „egyrendbelieknek (ὁμοταγῶν) az azonos természetűeket (ὁμοφυῶν) nevezi, amelyek esetében a hasonlóság kölcsönös, ahogyan Péter Pálhoz hasonlít a természete révén, és megfordítva: Pál Péterhez hasonlít. Az embernek és az ember képmásának azonban nem azonos a definíciója (λόγος). Hiszen a szubsztancia definíciója nem ugyanaz mindkettejük esetében, holott Dénes ezt nevezte 'a hasonlóság fent leírt fajtájá'-nak. Az embert ezzel szemben máshogy is különbözönek mondjuk a saját képmásához képest, mivel a képmás jött létre az ember hasonlatosságára, és nem az ember a képmására. Eszerint tehát az okra és a belőle származó dolgokra sem vonatkozatható a kölcsönös megfelelés (τὸ ἀντιστροφῆν).” (CD IV, 1, 408, kritikai apparátus.) – Lásd továbbá Geórgiosz Pakhümerész parafrázisát is: PG 3, 929 D 10–932 A 7. – Tamás kommentárja különösen a kauzalitás-elv kidolgozása miatt érdekes: *in his enim quae sunt unius ordinis potest dici quod aliqua mutuo sunt sibi invicem similia, ita quod similitudo ad alterutrum convertatur, ita quod dicamus hoc esse simile illi et illud isti: ambo enim possunt dici invicem similia, propter hoc quod similia dicuntur, secundum quod participant unam formam, quae praeexistit in causa communi, ad quam utrumque coordinatorum habet similem habitudinem. Sed in causis et causatis non debet recipi conversio similitudinis: causatum enim et quod deducitur ex alio, non potest dici simile causae a qua deducitur, sicut nec imago homini; et hoc ideo quia causa non dependet ab effectu, ut solum isti vel illi suam similitudinem donet, sed effectus dependet a causa, a qua sola participat similitudinis rationem. Et haec dependentia designatur cum dicitur effectus esse in sua causa. Cum vero dicitur quod coordinata sunt sibi invicem similia, designatur dependentia utriusque ad unam causam.* <http://www.corpusthomicum.org/cdn09.html> (Letöltés ideje: 2018. szeptember 6.) („Ama dolgokról ugyanis, melyek egy rendbe tartoznak, mondhatjuk, hogy egyesek kölcsönösen hasonlítanak egymásra, úgyhogy a hasonlóság a kettő bármelyikére vonatkozhat, miáltal azt mondhatjuk, hogy ez hasonló ahhoz, és az hasonló ehhez; mivel mindkettő kölcsönösen hasonlóknak nevezhető amiatt, hogy annyiban mondjuk hasonlóknak őket, amennyiben egyetlen formában részesülnek, mely eleve létezik közös okukban, amelyhez mindkét összerendezett dolog külön-külön hasonló viszonyulással viszonyul. De már az okok és az okozataik között nem kell megengedni a hasonlóság kölcsönösségét, mivel az okozat – és ami csak másból vezetettik le – nem nevezhető hasonlóknak azon okhoz, melyből levezetjük, amiként a képmás sem mondható hasonlóknak az emberhez; éspedig azért nem, mert az ok nem függ úgy az okozattól, hogy csak ennek vagy annak adná a maga hasonlatosságát, hanem az okozat függ az okától, mely által kizárólagosan részesül a hasonlóságban. S erre a függésre utalunk, amikor azt mondjuk, hogy az okozat az okában van. Amikor ellenben azt mondjuk, hogy az összerendezett dolgok kölcsönösen hasonlítanak egymásra, akkor mindkettőjük egyazon októl való függésére utalunk.”)

²⁸ Az „önmagában vett hasonlóság” fogalmát így magyarázza Szküthopoliszi János *szkholion*ja: „Szokása a nagy Dénesnek, hogy így beszél: Isten az okozatok vonatkozásában a létprincípium (τὸ αὐτοῦν) és a létprincípium létesítője; és hogy Ő az életprincípium (αὐτοζωῆν) és az életprincípium létesítője; amint most is azt mondja, hogy Isten az önmagában vett hasonlóság és az önmagában vett hasonlóság

den dologban fellelhető hasonlóság az isteni hasonlatosság valamiféle lenyomata révén hasonló, és teszi teljessé a dolgok egyesülését.

7. S mit mondjunk a következőről? Hisz maga a teológia száll síkra amellet, hogy Isten a „különbözőség” (τὸ ἀνόμοιον), s hogy nincs összerendezve a mindenséggel, mivel mindenkétől különbözik; de még különösebb az, hogy a teológia szerint nincs is semmi hozzá hasonlatos. Bár ez az álláspont mégsem ellentétes azzal, hogy a dolgok hasonlíthatnak rá. Elvégre ugyanazok a dolgok hasonlíthatnak is Istenre, meg nem is: hasonlíthatnak, amennyiben az utánozhatatlan lényt utánozzák a befogadóképességük mértéke szerint; de nem hasonlíthatnak, ha azt nézzük, hogy az okozatok alacsonyabbrendűek az oknál, és mérhetetlenül és összehasonlíthatatlanul elmaradnak amögött.

8. De mit mondunk arról, hogy Isten „áll” vagy pedig „ül”? – Mi mást, mint hogy Ő megmarad önmagában, és változatlan önazonosságban áll szilárdan, és trónol mindenek felett, s ugyanazon elvek szerint és ugyanannak érdekében és ugyanúgy működik, és megváltoztathatatlanságából fakadóan teljesen önmagától áll fenn, s tökéletesen mozdíthatatlanul és teljesen mozdulatlanul, méghozzá lényegfeletti módon. Hiszen Ő mindenek állásának és szilárdságának oka, aki minden szilárdságot és állást meghalad; és „minden benne áll fenn,”²⁹ amennyiben az Ő sajátos javainak állandósága folytán őrződik meg minden rendíthetetlenül.

9. De mit gondoljunk, amikor viszont azt állítják a teológusok, hogy a mozdulatlan lény mindenekhez előjön, és feljűk mozog? Vajon nem Istenhez illően kell-e ezt is elgondolnunk? Mert úgy illik tiszteletteljesen vélekednünk, hogy Isten nem a más általi vitetés (φορᾶν)³⁰ vagy a változás vagy a mássá válás vagy a módosulás vagy a helyváltoztató mozgás értelmében mozog – és pedig sem az egyenes, sem a körkörös, sem az e kettőből összetett mozgással, sem szellemi, sem lelki, sem

létesítője. Ezt azonban nem abban az értelemben mondja, mintha maga Isten egy élet lenne, és Isten mellett létrejött volna egy másik valóságos és úgyszólván szubsztanciális élet, amelyben részesülnek az életben részesülő dolgok, hanem – mint Dénes maga magyarázza önmagát a XI. részben – élet-princípiumnak és a hatóerők princípiumának és önmagában vett hasonlóságnak és efféléknek Istent annyiban nevezi, amennyiben Ő az eredet értelmében mindez, illetve mint Isten és mint ok. Elvégre Ő ezek révén valóban termékeny; és az önmagában vett hasonlóságnak és az efféléknek annyiban létesítője, amennyiben vezeti az ilyen és ilyen adományában a létezők között elsőként részesülő dolgokat. Hiszen minden önmagának megfelelően részesül az ilyen tulajdonságokból: a szellemi természetű létezők között a legelső és legmagasabb rendű teremtmények vezető szerepükhöz illően, az utánuk következők pedig alávetett szerepüknek megfelelően. A hasonlóságról pedig már fentebb is mondtuk, hogy ez a mindenség egysége, mely által a mindenség részesül az állandóságból és az azonosságból az összhang céljából, azáltal hogy részesedik az első okból.” (CD IV, 1, 408–409.)

²⁹ Kol 1,17.

³⁰ Szküthopoliszi János így magyarázza a „vitetés” fogalmát: „(...) az anyagi dolgok mozognak vitetés-sel. A vitetés pedig a hely bármely részén történő változás, méghozzá különösen az, amelyik nem tud önmagától megállni, amikor csak akar.” (CD IV, 1, 412.)

természeti mozgással nem mozog³¹ –, hanem Ő a valóságba (οὐσίαν) vezeti és összetartja a mindenséget, s mindenféleképpen gondját viseli mindeneknek, és a mindenség felfoghatatlan átkarolása által s a minden létezőre kiterjedő gondviselő kiáradásai (προοδοις) és működései révén jelen van mindenek számára.

Értekezésünknek azt is helyeselnie kell azonban, ha a mozdulatlan Isten mozgásait Őhöz illően énekeljük meg. Isten egyenes mozgását mármost úgy kell elgondolnunk, mint hajlíthatatlanságát és mint működéseinek elterelhetetlen kiáradását és a világmindenség Őbelőle való megszületését; spirálmozgását, mint mozdulatlan kiáradását s termékeny mozdulatlanságát; körkörös mozgását pedig, mint önazonosságát s mint a középső és a szélső tagok, a körülvevő és a körülvevett dolgok összetartását³² és a belőle előjött dolgok Őbelé való visszafordulását (ἐπιστροφήν).

10. Ha pedig valaki az Írásokban szereplő „azonosság” istennevet vagy az „igazságosság” istennevet az „egyenlőség” értelmében venné,³³ akkor azt kell mondanunk, hogy Isten nemcsak annyiban egyenlő, amennyiben részek nélküli és egyenes, hanem annyiban is, amennyiben mindenekhez és mindenen át egyenlő mértékben hatol el, és amennyiben létrehozta magát az egyenlőséget (αὐτοϊσότητος), melynek alapján egyenlővé teszi mindenek hasonló áthatolását egymáson keresztül, s a részesülő dolgok (μεταλαμβάνοντων) egyenlő részesedését az egyedek alkalmassága szerint s a minden dolognak a maga rangja alapján egyenlően kiosztott adománya szerint, valamint annak megfelelően, ahogyan Ő minden szellemi, értelmi, racionális, érzéki, lényegi, természeti, akarati egyenlőséget transzcendens és egységes módon elővételezett önmagában a minden egyenlőséget mindenek fölött megalkotó hatóereje révén.³⁴

³¹ Szküthopoliszi János szerint „ismét másfajta mozgás a természeti (κίνησις φυσική), amely növekedésre és táplálkozásra ösztönzi az erre alkalmas lényeket.” (CD IV, 1, 413.)

³² Szküthopoliszi János szerint „a meghaladó tagok mindig körülveszik a meghaladottakat. ‘Szélső tagok’-nak tehát a legmagasabb rendű és Istenhez közeli hatóerőket nevezi (Dénés), ‘középső tagok’-nak pedig az emezeket követőket, melyek azonban minden érzékelhető dologt meghaladnak. Vagyis a legmagasabb rendűek körülveszik a középsőket, a középsők pedig az érzékelhetőket. Elvégre az Írás is emiatt beszél angyali rendekről a mennyekben. Isten pedig mindeneket körülvesz – miként a kör is körül fog minden beleírt alakzatot –, és visszafordít (ἐπιστρέφει) önmagába mint okba.” (CD IV/1, 414.)

³³ Istenről mint egyenlőségről lásd az *Isten nevei* VIII, 9 utolsó bekezdését.

³⁴ Hitvalló Szent Maximosz kommentárja szerint ‘lényegi’ az, ami érzékfeletti és semmilyen tekintetben sem mozog; ‘természeti’ az, ami bármely tekintetben mozog; ‘akarati’ pedig az, ami szabad választásra képes (CD IV, 415, kritikai apparátus).

De divinis nominibus IX of Pseudo-Denys the Areopagite
Translation, introduction, notes

The present contribution to the volume is an annotated translation into Hungarian, of Part IX of the *De divinis nominibus* of Pseudo-Denys the Areopagite. The main text is preceded by a short introduction, which presents Denys' argumentation, and offers some philological remarks. The translation itself is based on the critical text as established by B. R. Suchla (1990), while the notes draw on the *scholia* or commentaries written by John of Scythopolis, Maximus the Confessor, George Pachymeres and Saint Thomas Aquinas.

KÉPMELLÉKLET





*2. kép: A császári 1. sírból előkerült ládika veretei
(©Magyar Nemzeti Múzeum)*





4. kép: A Magyar Nemzeti Múzeum gyűjteményében őrzött Gorgófejes ládika veretei
(©Magyar Nemzeti Múzeum)



5. kép: A mainzi Römisch-Germanisches Zentralmuseum gyűjteményében őrzött intercisai ládikaveretek (Tóth et alii: Szent Márton és Pannónia (3. j.), 219, Kat. Nr. III. 67. nyomán)

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ	5
A KONFERENCIA PROGRAMJA	10
AZ EGYHÁZATYÁK A REFORMÁCIÓ ÉS AZ ELLENREFORMÁCIÓ KORÁBAN	
Takács László: A protestantizmus első századának Szent Jeromos-kritikája	12
Ittész Gábor: „... <i>inter Episcopos Gallie haud dubie sanctissimus</i> ”.	
Szent Márton-hivatkozások Luthernél	22
Papp György: Kálvin, az egyházatyák, a nők és a keresztelési jog	48
Czentrár Simon: Hasonlóságok és különbségek Ágoston és Kálvin János hermeneutikájában	64
D. Tóth Judit: A Nagy Szent Baszileiosznak tulajdonított 38. levél kora újkori recepciója.	
Nüsszai Szent Gergely: <i>Ad Petrum [fratrem] de differentia essentiae et hypostaseos</i>	85
Pásztori-Kupán István: Az óegyházi ökumenikus zsinatok száma és tekintélye a Második Helvét Hitvallásban	103
Geréby György: „ <i>Ez tehát az igazi egyetemes hit, tanítás és vallás, amelyben semmiféle újdonság nincsen.</i> ” A wittenbergi lutheránus teológusok és	
II. Jeremiás konstantinápolyi pátriárka levélváltása	115
Adamik Tamás: Egyházatyák Pécseli Király Imre <i>Bevezetés a retorikába</i> című művében	127
ÁBRÁZOLÁSOK, SZÖVEGEK, ÉRTELMEZÉSEK	
Somos Róbert: Hogyan látta Mózes az Úr hátát? Az Exodus 33,23 patrisztikus értelmezései	137
Kendeffy Gábor: Az ember, a bűn és a semmi Szent Ágostonnál	148
Nagy Levente: Mitológiai és bibliai alakokkal díszített ókeresztény ládikaveretek értelmezési problémái	162
Vassányi Miklós: Ál-Areopagita Szent Dénes: <i>Isten nevei</i> IX. Fordítás, bevezetés, magyarázatok	175
KÉPMELLÉKLET	187
TARTALOMJEGYZÉK	193

