

## FILOZÓFIA

Bakos Áron  
Bányai Ferenc  
Bugár István  
Dévény István  
Dobos Károly Dániel  
Havas László  
Stéphane Kalla



# ORPHEUS NOSTER

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

*FILOZÓFIA*

---

VII. ÉVFOLYAM (2015), 1. SZÁM

---

Kiadó: KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

Felelős kiadó: SEPSI ENIKŐ, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: FRAZER-IMREGH MONIKA

Szerkesztők: FÜLÖP JÓZSEF  
NAGY ANDREA  
PÉTI MIKLÓS

Szerkesztőbizottság: HEGYI DOLORES  
TÜSKÉS ANNA  
FABINY TIBOR  
FEHÉR BENCE  
KURUCZ GYÖRGY  
VASSÁNYI MIKLÓS

Német anyanyelvű lektor: SZATMÁRI PETRA  
Angol anyanyelvű lektor: JACK CLIFT (University of Oxford)  
Francia lektor: TÜSKÉS ANNA

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

ISSN 2061-456X

L'écriture et la différence  
Par Jacques Derrida  
© Éditions du Seuil, 1967

*Az első borítón:*

Ismeretlen művész: Héraklés legyőzi a kilencfejű lernai Hydrát. Bronzszobor, Párizs, Louvre, 1540–1560.

*A hátsó borítón:*

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

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

folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: [www.kre.hu/portal/index.php/orpheus-noster.html](http://www.kre.hu/portal/index.php/orpheus-noster.html)

## TARTALOM

HAVAS LÁSZLÓ

*A profán emberi és a szakrális környezet viszonya az ókortól a középkorig* . . . . . 7

BUGÁR ISTVÁN

*Melítón filozófus beszédének eszmetörténeti kontextusa* . . . . . 20

DOBOS KÁROLY DÁNIEL

*Ki a főpap: Ábrahám vagy Jézus? Zsidó–keresztény polémia a papságról* . . . . . 36

BÁNYAI FERENC

*„A lélek: ház, s az utak a lélekerők.” Eckhart mester misztikus nyelve* . . . . . 44

STÉPHANE KALLA

*Réduction phénoménologique et quête apopbatique, aux racines de la temporalité* . . . 52

MŰHELY

DÉVÉNY ISTVÁN (ford.)

*Johannes Scottus Eriugena: A predesztinációról (részletek)* . . . . . 92

RECENZÍÓ

BAKOS ÁRON

*Hubert L. Dreyfus: On the Internet. Routledge, New York–London, 2009* . . . . . 108



## SZÁMUNK SZERZŐI

BÁNYAI FERENC Dr CSc (1959) filozófus, ELTE ÁJK Jog és Társadalomelméleti Tanszék

BAKOS ÁRON MA (1988) PhD-hallgató, BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet

BUGÁR M. ISTVÁN dr. habil. (1968) eszmetörténész, DE BTK Filozófia Intézet

DÉVÉNY ISTVÁN PhD (1929) teológus, Luzerni Egyetem Filozófiai és Teológiai Karának nyugalmazott tud. munkatársa

DOBOS KÁROLY DÁNIEL PhD (1971) hebraista, arabista, PPKE BTK Karközi Keleti Intézet

HAVAS LÁSZLÓ DSc professor emeritus (1939–2014) klasszika- és neolatin filológus, DE NYDI

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



HAVAS LÁSZLÓ

## A profán emberi és a szakrális környezet viszonya az ókortól a középkorig\*<sup>1</sup>

Manapság az egyik legfőbb probléma az egészségügy területén az emberi létezéshez szükséges környezet élhetőségének megőrzése, ami szoros összefüggésben áll azokkal a kártékony hatásokkal, amelyeket éppenséggel mai civilizált életformánk gyakorol a bennünket körülvevő természetre például a nagymértékű széndioxid-kibocsátással vagy az általunk produkált hulladékhegyekkel. Azt gondolhatnánk, hogy ezek a súlyos veszélyek igazából csak a modern kor velejárói, s a megelőző évezredekben hasonló nehézségekkel nemigen kellett szembenéznie az emberiségnek. Valójában azonban a helyzet közelről sem ennyire egyszerű, ahogy arról az emberi kultúra egyik legrégebbi szellemi produktuma, az ősi mitológia is meggyőzhet bennünket.

A görögség számos gyógyító istenséget tart számon vallástörténetében, hogy csak néhány nevet említsek: Apollón, Asklépios, Hygieia, Iasó, Lótos, Machaón vagy Panakeia személyét, de, gondolom, keveseknek jut eszébe, hogy Héraklés alakját is felidézze, holott neki is kiemelt helyet kellene biztosítani ebben a sorban. Ő ugyanis nem egyszerűen csak a mykénéi periódustól kezdve számon tartott, megszabadító görög hérós mintaképe, hanem az az isteni erővel rendelkező, legyőzhetetlen hős is,<sup>2</sup> aki élhetővé teszi a mindenkori emberi környezetet, amely a

\* A szöveg sajtó alá rendezésében köszönetünket fejezzük ki Havas László özvegyének, Havas Lászlóné Deák Gyöngyinek, aki a cikket átadta számunkra, Tüskés Annának, aki a képeket publikálható méretben megkereste és a szöveget további szerkesztésre előkészítette, valamint Csízy Katalinnak, aki közvetítőként működött közre, a lábjegyzeteket formázta és az absztraktot megírta.

<sup>1</sup> Elhangzott előadásként 2012. november 8-án *A humán tudományok az egészségügy kontextusában* című rendezvényen, a Magyar Tudomány Ünnepe 2012. évi programsorozatában a Debreceni Egyetemen.

<sup>2</sup> G. K. GALINSKY: *The Herakles theme. The adaptation of the hero in literature from Homer to the 20th century*, Oxford 1972; WALTER BURKERT (ford. John Raffan): *Greek Religion* [eredetileg: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*], Oxford, Blackwell 1985 (az eredeti német kiadás: 1977), 208–211; A. R. HOPE MONCRIEFF: *The illustrated Guide to Classical Mythology*, Airone 1992; TIMOTHY GANTZ: *Early Greek Myth*, Johns Hopkins University Press 1993, I, 374–466; PIERRE GRIMAL: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Grands dictionnaires» 1999 (1951), itt a „Héraclès” címszó 187–203; M. C. HOWATSON (szerk.): *Dictionnaire de l'Antiquité*, Robert Laffont 1993 (az eredeti angol kiad., Oxford 1989); YVES BONNEFOY (szerk.): *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Flammarion 1999, I-II. (a „Héraclès” címszó Nicole Loraux-tól, I, 944–955); HEINRICH KLAUS: *Arbeiten mit Herkules. Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung*, Dahlemer Vorlesungen 9. Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt 2006; CAROLE SÉDILLOT: *La quête du soi: les douze travaux d'Hercule*, Dervy 2007 (ez a munka a Héraklés-értelmezés egészen más vonalát követi); WOLFGANG DENZINGER: *Die zwölf Aufgaben des Herakles im Tierkreis. Der zeitlose Entwicklungsweg des Menschen*, Neuaufl. Edition Uranos, Wackersberg 2008.



1. kép balra. A gyermek Héraklész megfojtja a két kígyót. Freskó, Pompei, Vettiusok háza, Kr. u. 60–79.



2. kép jobbra. Ismeretlen művész: Héraklész legyőzi a kilencefejű lernai Hydrát. Bronzszobor, Párizs, Louvre, 1540–1560.



3. kép. Héraklész legyőzi a nemeai oroszlánt. Római mozaik, Llíria (Spanyolország), Kr. u. 3. század

Balkán déli körzetében már évezredekkel korábban sem bővelkedett minden, az élethez nélkülözhetetlen dologban. Így már a kezdetek kezdetén szükség volt az itt élőknek megfelelő lakóhely biztosítására, amely feladat elvégzéséhez már a gyermek Héraklés hozzákezdett, amikor a féltékeny Héra istennő által meggyilkolására reá küldött kígyókat megölte, s ezáltal szavatolta Argolis területének biztonságát, amely az isteni jós, Teiresias számára arra is lehetőséget adott a hagyomány szerint, hogy megjövendölje a gyermek majdani apoteózisát (1–2. kép).

Ezen természetvédő szerepe bőven megnyilvánul a hērós nevezetes 12 munkája során is, mert ezek a feladatok jórészt szintén a lakható és a megművelhető föld gyarapítása és megvédése irányába mutatnak. Ide tartozik a gyermekkori hőstettel közeli rokonságot mutató 2. cselekedet is: a kilencfejű lernai Hydra legyőzése, akinek a levágás után újarasradó fejének kinövését Héraklés kiegészítéssel akadályozta meg. Ebben a történetben a szakkutatás már régóta a mykénéi periódus nagy mocsárlecsapolásainak mitizálását ismerte fel, hiszen az említett mesés szörnyeteg egy ilyen lápvidék védelmezője volt. De az emberlakta vidék biztonságossá tételét szolgálta már az 1. munka is: a nemeai oroslán ártalmatlanná tétele, mert ez a sebezhetetlen óriástermetű rémség ugyancsak rettegésben tartotta a jelzett argolisi település határát. A hős úgy tudott végezni ezzel a nyíllal szemben sebezhetetlen vadállattal, hogy mágikus erejű olajfabunkójával diadalmaskodott felette (3. kép).

Hasonló célt fedezhetünk fel más herculesi munkákban is, hogy csak a következőket emeljem ki: a 3. feladat a keryneiai szarvas, a 4. az erymanthosi vadkan kiiktatása volt, míg az 5. Augeias istállójának megtisztítása, amely utóbbi cselekedet a nagyközönség számára is eleve egyfajta természetvédő feladat. Mint ismeretes: ennek a mondai alaknak hatalmas csordája volt, s istállóját már teljesen elborította a szenny és a mocsok, úgyhogy az egész Peloponnésos büzlött tőle. Héraklés tehát két közeli folyónak, az Alpheiosnak és a Péneiosnak a vizét vezette az istállóhoz, s így tudta eltávolítani az összes ganéjt, de úgy, hogy a szennyvizet külön árokban vezette el. Mi ez, ha nem az ókor egyik nagyszerű természetátalakítása, megtartva ugyanakkor a bioetika szigorú szabályait is?

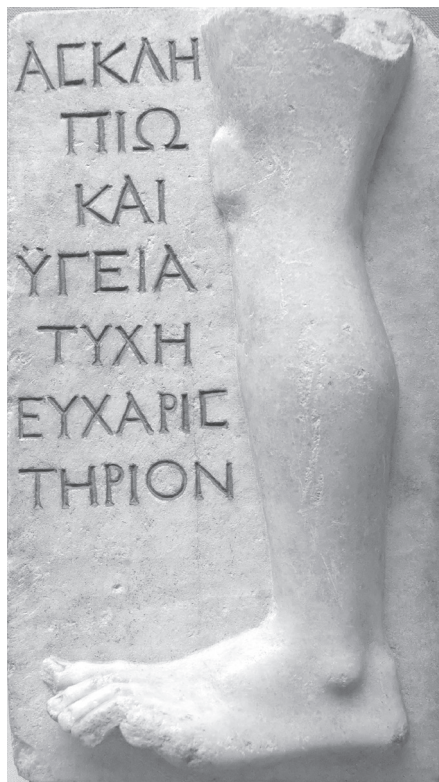
Mindannak, amit eddig elmondtam, látszólag nem sok köze van a gyógyításhoz, hiszen első pillantásra főként környezetvédelmi szempontokra és az életlehetőségek biztosítására hívtuk fel a figyelmet. Héraklés alakja azonban ennél többet is jelent, mert már eddig jelzett funkciójánál fogva is a mitológiában személye egyfajta varázserőt nyert, s ilyen módon a görög kultúrában szerepe szorosán összekapcsolódott nemcsak a vallással, de az ezzel összefüggő gyógyító tevékenységgel: a mágiával. Jó példa erre az a varázsgemma, amely vörös jaspisból készült, s amely jelenleg a Cabinet des Médailles-ban található, a Bibliothèque Nationale de France keretén belül működve. Ezen az intaglión a nemeai oroslánnal küzdő bunkós Héraklés látható, körben pedig ez a görög felirat áll: „Távozzál, epe, az istenség elűz téged!” (4. kép)

Ez összhangban áll azzal a ténnyel, hogy a görögök körében széleskörűen elterjedt a mágikus eszközökkel, vallási alapon gyakorolt gyógyítás, s erre általában az volt a jellemző, hogy az ilyen jellegű orvosláshoz kapcsolódó kultuszok többnyire a városokon

kívül helyezkedtek el, ill. még később is főleg a települések peremrészein voltak találhatóak. Ez pedig azzal járt együtt, hogy akár Korinthosban, akár Athénben, akár más helyeken, többnyire egy kirándulást kellett tenniük a gyógyulni szándékozónak, hogy felkeressék azt a szent helyet, ahol vissza akarták nyerni egészségüket. Az is eléggé megszokott volt, hogy az ilyen jellegű szentélyek a leginkább valamilyen forrás,



4. kép fenn. Hérahklés legyőzi a nemeai oroslánt. Varázsgemma Alexandriából, vörös jászpis, 5 x 3,1 cm, Kr. u. 2–3. század, Bibliothèque Nationale de France, Cabinet des Médailles, intaille 2220 bis  
5. kép jobbra. Köszönetnyilvánító *ex voto* relief Asklepiosnak és Hygieiának, Kr. u. 100–200 körül, London, British Museum



patak vagy folyó mellett helyezkedtek el, minthogy a víznek alapvetően jótékony erőt tulajdonítottak. Általános volt ugyanis az a hiedelem, hogy a betegséget elkövetett vétek okozza, s ezeket épp a víz képes lemosni, biztosítva egyúttal a jóléthez nélkülözhetetlen életfeltételeket is. Ezért a rituálé többnyire egy tisztító fürdővel kezdődött, ezt a betegnek kellett vennie, egyedül, miközben a soron következő áldozaton már mindannyian jelen lehettek a kultikus eseményben résztvevők. Az adott hellyel kapcsolatba hozott istenség azután az inkubáció során vagy megmutatkozott a rászorulóknak vagy nem, megérintve esetleg a beteg testrészt, vagy pedig kinyilvánítva az elengedhetetlen gyógymódot. A görög földről előkerült ilyen jellegű fogadalmi táblák jól mutatják, hogy a betegségek területén milyen széleskörű gyógyító szerepet tulajdonítottak Asklepiosnak, az orvoslás első számú istenének. Ezt jelzi például a következő *ex voto* relief is, amelyen egy comb meggyógyulásáért történik köszönetnyilvánítás Asklepiosnak és Hygieiának (5. kép).

A vizeknek és a körülöttük lévő természetnek ilyen különleges szereppel történő felruházása könnyen érthető, hogyha figyelembe vesszük, milyen kapcsolatban is álltak a görögök a vizekkel, amelyek nemcsak a tenger (*pontos*) révén teremtettek köztük hidat (a latin *pons* eredetét tekintve ugyanaz a szó), hanem bővében álltak a hegyek által megtisztított friss és jóízű forrásoknak is, amelyekre hatalmas fák



THALES.

ERODOTE. Duris & Démocrite disent, que Thalès naquit d'Examius & de Cléobuline, qui étoit issue de Thales, famille fort illustre parmi les Phéniciens; selon Platon, qui fait descendre cette maison de Cadmus & d'Agéonor; Thalès est le premier qui porta le nom de Sage; il florissoit lorsque Damaïas étoit Archonte d'Athènes; & ce fut aussi dans ce tems-là que les autres Sages furent ainsi nommés, comme le rapporte Démétrius de Phalere dans son *Histoire des Archontes*.

Ce Philosophe ayant suivi Niléj à son départ de Phénicie, son Pays natal, obtint à Milet le droit de Bourgeoisie; d'autres conjecturent pourtant qu'il y prit naissance d'une maison noble du lieu. Après avoir vaqué aux affaires de l'Etat; il résolut de consacrer tous ses soins à la contemplation de la Nature. Quelques-uns croyent qu'il n'a laissé aucun Ouvrage à la Postérité. On le fait Auteur de l'Artologie Marine, mais on est redoublé de cet Ouvrage à Phocus de Samos. Gallie

6. kép. Thalés portréja. Diogenes Laertius: *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, J. H. Schneider, 1761

borítottak gyakran árnyékot. Ezek adják az antik és az európai irodalom és művészetek bukolikus tájait<sup>3</sup> csakúgy, mint a filozófiai gondolkodásba is beilleszkedő ókori táj-, víz- és éghajlatelméletet, miként ennek korai változata már a milétosi Thalésnál megjelenik, majd

pedig a hippokratészi *Corpus*-ban (l. ezt az értekezést: *A levegőről, a vizékről és a helyekről*)<sup>4</sup> még jobban kibontakozik, s azután Aristotelésnél<sup>5</sup> jelenik meg talán a legteljesebben, valóban igazi filozófiai mélységében (6–7. kép). Később ez az elképzelés utat talál Róma és a középkori Európa irányában is. Az alapelvet Simplicius ekképp fogalmazta meg – olyan neoplatonista filozófusként, aki Aristoteléshez írt kommentárt: „Ami meleg, annak az élethez szüksége van nedvességre, ami viszont meghal, az kiszárad. Minden mag tartalmaz nedvességet, és minden táplálék száraz. Tehát az a természetes, hogy minden azzal táplálkozik, amiből létrejön; a víz azonban az a nedves természetű őselem, amely mindent fenntart.”<sup>6</sup> Mindezt a görög civilizáción belül megszokott hagyományos iskolák képviselték és tanították.

Ilyenek a köztársaságkori Rómában azonban nem voltak, s kifejlett rendszeres formában majd csak a császárkorban találkozunk velük.<sup>7</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lett volna meg a latin kultúrának is a maga élettér-elmélete, amely sok szempontból eredeti vonásokkal rendelkezett, bár szinte kezdettől fogva ki volt téve mind a hellén szellemiséggel, mind az egyéb műveltségekkel való lehetséges

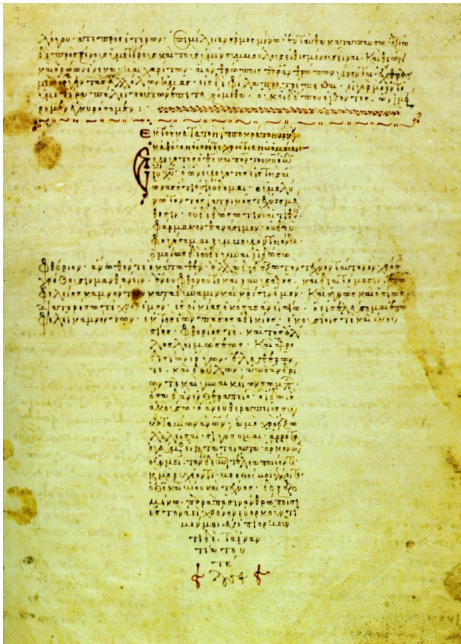
<sup>3</sup> Ld. mindezekkel összefüggésben: Marie-Paule Duminil: *Introduction. Les médecins de la Grèce antique et les sources*, Revue archéologique du Centre de la France, 21/1 (1982), 73–80. – doi: 10.3406/racf.1982.2335; url: persee.fr/web/revues/home/prescript/article/racf\_0220-6617\_1982\_num\_21\_1\_2335 Consulté le 22 octobre 2012.

<sup>4</sup> JACQUES JOUANNA: *Hippocrate*, Paris, Fayard 1992 (különösen p. 527–563: *Les traités de la Collection hippocratique: liste et présentation*); vö. JACQUES JOUANNA: *Hippocrates*, translated by M. B. DeBevoise, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press 1999.

<sup>5</sup> Vö. pl. JEAN LOMBARD: *Aristote et la médecine, le fait et la cause*, L'Harmattan 2004; de az elképzelés fővonalakban megtalálható Platónnál is, l. ehhez is JEAN LOMBARD: *Platon et la médecine, le corps affaibli et l'âme attristée*, L'Harmattan 1999.

<sup>6</sup> Itt ugyancsak ezt a munkát vettem alapul: DUMINIL: *Introduction* (3. j.), 73.

<sup>7</sup> PHILIPPE MUDRY etc. (szerk.): *Les Écoles médicales à Rome. Actes du 2e Colloque international sur les textes médicaux latins antiques* (Lausanne, septembre 1986), Genève 1991, 317 pp.



érintkezésnek. Rómában a város, tehát maga az *Urbs* szent körzetnek számított, amelyet éppen a városalapító Romulus alakított ki egy etruszk jellegű és etruszk papok által lebonyolított szertartás keretében, miután az Ég istene, Iuppiter erre öt madárjóslattal (*auspicium*) feljósította. A világmindenséget (*mundus*) jelképező ezen szent körzetet szakrális határ (*pomoerium*) és városfal (*moenia*) övezte, mely utóbbi szintén szent és sérthetetlen volt, miként azt az alapító öccsének, Remusnak a mondabeli sorsa is mutatja, aki életével fizetett a fal meg-

7. kép balra. XII. századi bizánci kézirat Hippokratés egyik művéből, Vatikáni Könyvtár, Róma

8. kép lenn. Héraklés legyőzi Gérüönt. Fekete-alakos amfóra, 42 cm magas, 28,5 cm átmérőjű, Kr. e. 540 körül, Párizs, Louvre



gyalázásáért.<sup>8</sup> Magának a szent körzetnek a megtisztításában, amely ilyen módon alkalmassá vált az emberi megtelepülésre, már ezt megelőzően Héraklész/Hercules is szerepet játszott, amikor tizedik munkájából hazatérőben végzett a Róma magját jelentő Palatinus hegyének tűzokádó, embergyilkos szörnyetegével, Cacusszal, aki – mint neve is mutatja – maga volt a világot átható, egyetemes gonosz, amely itt egy barlangban lakott mint valamiféle római pokolban. De a megtisztulásban azért Róma esetében is szerep jutott a víznek a mitologikus tradíció alapján (8. kép). A városalapító ikreket ugyanis a tőlük megszabadulni akaró albai zsarnoknak a szolgálai a kiáradt Tiberisbe teszik ki, amely itt mintegy a korábbi világ bűnét lemosó, a Gilgames-eposzról és a Bibliából egyaránt ismert vízözönt helyettesíti, lehetővé téve egy



9-10. kép. Romulus és Remus barlangja, Róma, Palatinus

új, tiszta nemzedék színre lépését. Márpedig Romulus nemzedéke ilyen, az elődök vétkétől megszabaduló nemzedék, még ha Remus bűnbe esik is később. Maguknak az árvízből megmenekülő ikreknek azonban a tiszta forrásvízzel rendelkező ama *Mons palatinusi* barlang ad először otthont, amely mellett valamikor a *figus Romilia*, ez a táplálékot nyújtó fűgefű állt mint a termékenység jelképe, s amely valamikori barlangra néhány évvel ezelőtt úgy bukkantak rá a régészek, mint egy forrásszentélyre, azaz *nymphaeumra*.<sup>9</sup> Mindez pedig együtt végső soron azt jelentette, hogy a szent határtól övezett Róma városfalai révén úgy vált el a falon kívül eső területtől, mint ahogy a termékeny civilizáció zárja ki magából az embert *pestisként*

<sup>8</sup> Mindehhez l. nemrég megjelent írásomat: *Róma: Európa megújulásának örök jelképe*. Eruditio, virtus et constantia. Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére. I. kötet. Szerk.: IMRE Mihály, OLÁH Szabolcs, FAZAKAS Gergely Tamás, SZÁRAZ Orsolya, Debreceni Egyetemi Kiadó 2011, 417–427.

<sup>9</sup> Ld. ehhez részletesen: A. CARANDINI CON D. BRUNO: *La Casa di Augusto dai „Lupercalia” al Natale*, Roma - Bari 2008.



11. kép fenn. Római érem, Kr. e. 27–14. a) „DIVVUS IVLIVS” b) „SALVS DD NN AVGVSTVS ET CAESAR”

12. kép jobbra a) Caesar apoteózisa, Belvedere-oltár, Kr. e. 12–2., márvány, Róma, Vatikán, inv. 1115.; lenn b) Mozaik, Krisztus mint Sol Invictus vagy Apollo-Helios. Róma, Vatikán, Mausoleum M, kora 4. századi temető a Szent Péter Bazilika alatt



fenyegető természetlen barbárságot, amelynek ártó hatásától Róma egy évente megtartott megtisztító körmenetben igyekezett megszabadulni (9–10. kép). Ez volt a *Lupercalia* ünnepe, amelyen Kr. e. 44-ben úgy kínálták fel a *dictator* Caesarnak a diadémot, mint aki isteni erejénél fogva maga is képes lesz Rómát megszabadítani a korábbi polgárháborúk járványszerű bűneitől (11–12. kép).

Mint közismert, Iulius Caesar esetében ez nem vált be, egy hónappal rá ugyanis meggyilkolták, de ahhoz nem fér kétség, hogy Rómában igazából ekkor jelent meg a gyógyító isteni erővel rendelkező *imperator* alakja, amely azután az „Örök Városra” oly jellemző szinkretizmus jegyében végül is összekapcsolódott az Ószövetség felkent jó uralkodójának, illetve az Újszövetség csodás gyógyulásokat, sőt feltámadásokat előidéző Jézus Krisztusának jellegzetes varázslatos képével. Ez pedig egyfajta archetypus volt a középkor<sup>10</sup> *thaumaturgos* királyai számára, amely kérdéskört francia és angol vonatkozásban M. Bloch,<sup>11</sup> magyar vonatkozásban pedig Klaniczay Gábor<sup>12</sup> tanulmányozta, és mutatta be rendkívül eredményes módon. A náluk található gazdag példatár miatt ezúttal, itt és most, nem ebbe a problémába megyek bele, hanem inkább egy másik, de azért hasonlóképpen tanulságos kérdés tömör vizsgálatába bocsátkozom.

A középkor keresztény uralkodóitól az emberek nemcsak egyszerűen gyógyulást vártak, hanem egy olyan tökéletes állapotot is, amely valóra váltja a Biblia jövendölését: a tökéletes béke megteremtését, ahogy ez a gondolat voltaképpen már az ígélet földjén lévő Jeruzsálem esetében is érzékelhető volt, amely megjelölés etimológiája révén eleve az „Isten tökéletességét” vagy „békéjét” sugallta, mégpedig egy duális számban álló névforma segítségével. Ezt pedig gyakran szokták úgy értelmezni, mint ami egyszerre utal egy „földi” és egy „égi Jeruzsálemre”. Ezt a már valamiképp itt a földön beteljesedő égi Jeruzsálemet szerette volna megvalósítani aachen-i kápolnájával Nagy Károly, amire az épület oktagonális szerkezete utal, egyszerre követve Jeruzsálem és Róma példáját, amely városok 4–4, tehát összesen 8 fala az Isten tökéletes égi birodalmát jelképezte az emberek előtt ebben a földi világban mint a profántól Rómához hasonlóan elváló szent terület. Hasonló gondolat bontakozik ki a Német-római Szent Birodalom megteremtőjénél, I. Ottónál is. A Reichskrone ugyanis a maga (13–14. kép) nyolcszögletűségével úgyszintén egy beteljesült mennyei Jeruzsálem, amelyben Krisztus együtt uralkodik az ószövetség felkent királyai-  
val: Dáviddal, Salamonnal és Józsuával, ezekkel az igazi papkirályokkal. De ott van az égi Jeruzsálem ábrázolása II. Henriknek és feleségének, Kunigundának a királyi köpenyén is,<sup>13</sup> akik egyszersmind a szentek mágikus erejének birtokosai is (15–17.

<sup>10</sup> VALÉRIE L. J. FLINT: *The Rife of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press 1991, 452 pp.

<sup>11</sup> MARC BLOCH: *Les rois thaumaturges*, 1924 (a mű számos kiadást megért, így pl. 1998-ban, magyarul: M. BLOCH: *Gyógyító királyok (A királyi hatalom természetfeletti ereje Franciaországban és Angliában)*. Osiris Kiadó, Budapest 2005, 568 pp.

<sup>12</sup> Klaniczay G.: *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*, Budapest, Balassi Kiadó 2000. pp. 372 (angol változata is van).

<sup>13</sup> R. BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN: *1002–1024 Kaiser Heinrich II., Katalog zur Bayerischen Landesausstellung*

kép). S mindennek egy művészileg és filozófiai átgondoltságában is sokkal teljesebb változata tűnik fel az 1031-ben befejezett, székesfehérvári székesegyház-szentelő miseruhán is, amely lehet, hogy egyébként Imre herceg társuralkodóvá avatásának palástja is lett volna, úgyhogy nem véletlenül lett belőle később koronázási palást (18. kép). Itt a 12 városkapuval rendelkező „Égi Jeruzsálem” mutatkozik meg, mint a földi királyság tökéletes békét árasztó beteljesülése, mely a Róma és Jeruzsálem közti szent út olyanféle metszéspontjában jöhet létre a Magyar Királyság fehérvári központjában, mint ahogy annak idején hasonló helyzet volt jellemző a Nagy Konstantin által Kr. u. 330-ban megvalósult *nea Roma* vagy *altera Roma*, azaz Konstantinápoly, vagyis eredeti kiejtésében: Constantinopolis esetében. Mindez arra figyelmeztet, hogy a keresztény magyar állam megalapítói hasonló isteni erő birtokában kell hogy legyenek a vallásos hit alapján, mint amilyenrel az első keresztény római állam megteremtője rendelkezett mint *vicarius Dei*.<sup>14</sup> Ez pedig annak bizonyága, hogy az apostoli magyar uralkodó Isten helytartójaként ugyanolyan *Christus medicus* szerepet tölt be ebben a bűnös földi világban, mint amilyenről Szent Ágoston beszélt a *civitas Dei* felé vezető világtörténeti úttal összefüggésben.<sup>15</sup> Mindez pedig a szentség világának a holizmus jegyében elképzelt olyan békés megvalósulása egy tökéletes szellemi irányító vezetése mellett, amely valamiképp példa lehet a min-

2002, Hrsg. J. Kirmeier, B. Schneidmüller, St. Weinfurter und E. Brockhoff, pp. 382–383; Uő: R. BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN: *Die Kaisermäntel im Bamberger Domschatz*, Bericht des Historischen Vereins Bamberg 133, 1997, 94 sk.; Uő: *Der Sternenmantel Kaiser Heinrich II. und seine Inschriften*, Hrsg.: W. Koch: Epigraph, Wien 1990; ill. korábról, de máig érvényes módon: P. E. SCHRAMM – F. MÜTHERICH: *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser, Florentine Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*, Bd. I, München 1962, 19812 (bőv. kiad.), 163 és 485. Vö. továbbá: ELIZABETH CARROLL WALDRON O’CONNOR: *The Star Mantle of Henry II*, PhD Diss., Columbia University 1980 (aki, a középkori asztronómiai szövegeket is megvizsgálja, 62–69.), ill. E. R. F. HOFFMAN: *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*, Wiley-Blackwell, Oxford 2007, 345. Itt az az értelmezés is fölmerül, hogy a köpeny viselője Isten harcosát jelöli a földön, mindehhez további hivatkozások is járulnak. L. még: ERIC M. RAMIREZ-WEAVER: *Carolingian Innovation and Observation in the Paintings and Star Catalogs of Madrid*, N. Y. 2008, 130; MARION DOLAN: *The Role of Illustrated Aratea Manuscripts in the Transmission of Astronomical Knowledge in the Middle Ages*, Diss. 2001, 150. – Kunigundával és férjével kapcsolatban további tájékoztatást ad: INGRID BAUMGÄRTNER (Hg.): *Kunigunde, eine Kaiserin an der Jahrtausendwende*, Furore, Kassel 2002; STEFANIE DICK u. a. (Hg.): *Kunigunde – consors regni. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn*, Fink, Paderborn/München 2004; KLAUS GUTH: *Kaiser Heinrich II. und Kaiserin Kunigunde – das heilige Herrscherpaar. Leben, Legende, Kult und Kunst*, Imhof, Petersberg 2002; MARKUS SCHÜTZ: *Kunigunde*, AMELIE FÖSSEL (Hg.): *Die Kaiserinnen des Mittelalters*, Pustet, Regensburg 2011, 78–99.; STEFAN WEINFURTER: *Heinrich II.: (1002–1024). Herrscher am Ende der Zeiten*, Darmstadt 2000; MATTHIAS WEMHOFF (Hg.): *Kunigunde, empfang die Krone, Bonifatius*, Paderborn 2002 (Ausstellungskatalog).

<sup>14</sup> Minderről egy hamarosan megjelenő, másik tanulmányomban szólok részletesebben.

<sup>15</sup> VÉRONIQUE BOUDON-MILLOT, BERNARD POUDERON (szerk.): *Les Pères de l’Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, pp. 582; R. ARBESMANN: « *The concept of "Christus medicus" in St. Augustine* », *Traditio* 10, 1954, p. 1–28; J. COURTÈS: *Saint Augustin et la médecine*, Augustinus Magister, I, Paris 1954, p. 43–51; P. C. J. EIJKENBOOM: *Het Christus-Medicusmotief in de preken van Augustinus. (Christus medicus in the sermons of St. Augustine)*, Nijmegen, Omslag 1960, 237 pp.



13. kép fenn. Az aacheni palotakápolna kupolája, 787–804.



14. kép. I. Ottó császári koronája, 961 körül, Bécs, Hofburg



denkori orvostudomány művelői számára is egy harmonikusan kialakított, természeti környezetben, legalábbis egyfajta örök érvényű ideálként ebben a mi korlátok közé szorított, földi világunkban.

15. kép balra. Kunigunda-palást, 1025 körül, Bamberg, Diözesanmuseum

16. kép lenn. II. Henrik-palást, 1020, Bamberg, Diözesanmuseum



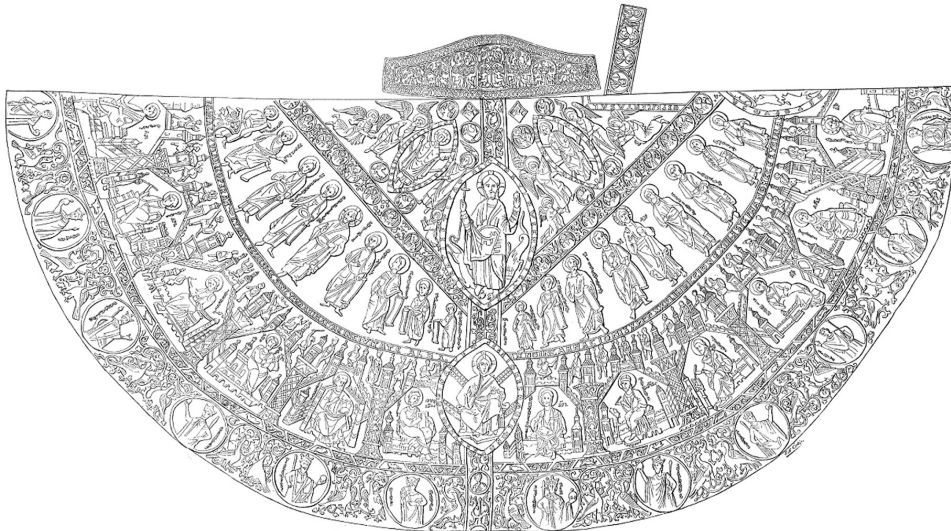
### Abstract

László Havas

*The relation of Profane Human to Sacral Environment from Antiquity to the Middle Ages*

*This study investigates how a healthy human environment was preserved in the past, both physically and mentally. The author introduces some famous Greek deities, who were responsible for health. From this varied palette is taken Heracles, who had an important role in creating valuable and safe human surroundings. Romulus and Caesar, two prime figures in the Roman world, are mentioned; they had magic powers over health, although they were mortal persons. The same nature was attributed to the Christian emperors of the Middle Ages,*

*such as Charlemagne, Otto I, Henry II and the first Hungarian king, St. Stephen I. They all wanted to create the Heavenly Jerusalem on earth. One thing in common in these groups of deities, heroes and kings was that, as a thaumaturge and Christus medicus, they could possess healing and purifying abilities to improve their human environment.*



17. kép fenn. II. Henrik-palást, részlet, 1020, Bamberg, Diözesanmuseum

18. kép lenn. Magyar koronázó palást, Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum

BUGÁR ISTVÁN

## Melitón filozófus beszédének eszmetörténeti kontextusa

Az egyetlen kézirat, mely „Melitón filozófus” traktátusát tartalmazza, 1842-ben került napvilágra, amikor a nitriai szír kolostorból vásárlás útján a British Museum könyvtárának tulajdonába jutott. A szöveget hamarosan kiadó W. Cureton<sup>1</sup> és a Cureton olvasatát egyidejűleg közlő J.-B. Pitra<sup>2</sup> szardeiszi Melitónnak tulajdonították, és apológiaként határozták meg.<sup>3</sup> Ezt az attribúciót a későbbi szakirodalom egyértelműen elvetette,<sup>4</sup> s ezzel az írás többé-kevésbé feledésbe is merült. Th. Ulbrich 1906-ban megjelent monografikus feldolgozása<sup>5</sup> után lényegében I. Ramelli 1999-es tanulmányával kísért fordítása<sup>6</sup> az egyetlen kifejezetten a műnek szentelt írás. Nos, a szerzőség kérdésére az alábbiakban bővebben visszatérek. Ami viszont az írás műfaját illeti, a kéziratot leíró W. Wrightnak igaza van: valójában a szó szoros értelmében nem apológiával van dolgunk,<sup>7</sup> s az általa adott cím, „Az igazságról”, jobban megfelel a mű tartalmának.<sup>8</sup>

Nos, Cureton azt a kifogást, hogy Szardeiszi Melitón Marcus Aureliushoz intézett apológiájának Eusebiosznál fennmaradt töredékei nem szövegünkben valók, könnyedén elintézhette. Azóta tudjuk, hasonló érv a mintegy 100 évvel később felfedezett *Peri Pascha* esetében is felvethető, de ma már messze nem bízunk annyira Eusebiosznak a caesareai könyvtár anyagára alapuló bibliográfiai adataiban.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> William CURETON (ed.): *Spicilegium Syriacum*, London, 1855, ٤٧-٥٧; angol fordítás uo. 41–51; jegyzetek: 85–99. [A továbbiakban a szír szöveg oldalszámaira arab számmal és \* jellel hivatkozom.]

<sup>2</sup> J.-B. PITRA (ed.): *Spicilegium Solesmense*, II, Paris, 1855 [továbbiakban SSP], xxxviii–liii, a szöveget átvette még in Io. Car. Th. de OTTO: *Corpus apologetarum*, IX, Jena, 1872, 499–512 [szír]; 423–432 [latin].

<sup>3</sup> SSP II, xii; xxxviii.

<sup>4</sup> Vö. Mauritius GEERARD (ed.): *Clavis Patrum Graecorum* 3 vols, Turnhout, Brepols, 1983; 1974; 1979 és M. GERARD, J. NORET, F. GLORIE & J. DESMET (ed.): *Clavis Patrum Graecorum Supplementum*, Turnhout, Brepols, 1998 [továbbiakban CPG] no. 1095.

<sup>5</sup> Th. ULBRICH: „Die pseudomeitonische Apologie” *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, 4, 1906, 67–148.

<sup>6</sup> Ilaria RAMELLI, „L’apologia siriaca di Melitone ad ‘Antonino Cesare’: Osservazioni e traduzione,” *Vetera Christianorum* 36, 1999, 259–286.

<sup>7</sup> Ezt hangsúlyozta ULBRICH is: i. m. 128, de a későbbi szakirodalom figyelmen kívül hagyta. Ulbrich szerint viszont a traktátus címegegyedében „apológia” áll, ami egyszerűen nem igaz.

<sup>8</sup> BM add. 14658: W. WRIGHT: *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838* III, London, 1872, 1159 (no. DCCCCLXXXVII).

<sup>9</sup> Ld. Andrew CARRIKER: *The Library of Eusebius of Caesarea*, Supplements to Vigiliae Christianae 67, Leiden–Boston, Brill, 2003.

Cureton továbbá arra hivatkozik, hogy a *Chronicon Paschale*-ben két évszámnál is szerepel Melitón apológiája, ami két ilyen szöveg létrejöttére utalhat.<sup>10</sup> Az sem elég súlyos érv, hogy a szöveg minősége „méltatlan” a szardeiszi püspök tehetségéhez. Szó nincs arról, hogy az írás „zagyva” volna<sup>11</sup>: protreptikus érvelése jól felépített, s a mögötte álló teológiai koncepció is világos. Az más kérdés, hogy nem mutatja Szardeiszi Melitón görög szövegeinek – ázsiatikusi és attikai – retorikai professzionalizmusát, és G. Zuntz<sup>12</sup> annyiban mindenképpen igaza van, hogy egy uralkodóhoz címelve a szöveg kifejezetten otromba – a szardeiszi püspök ellenben tökéletes rétor és diplomata volt. Még ha igaz is, amint többen sejtik, hogy szövegünk megszólítottja Antoninus Elagabalus volna,<sup>13</sup> az uralkodó „lehülyézése”<sup>14</sup> egyenesen abszurdnak tűnik. Ahogy Ulbrich fogalmaz, ha a császár előtt elhangzott volna, amit olvasunk, nemcsak a szerző fizetett volna meg érte drágán, de egy általános keresztényüldözést is minden bizonnyal elindított volna. Tehát, jöllehet a szír szöveg úgy kezdődik, hogy „Melitón azt mondta”, könnyebb elképzelnünk egy fiktív beszédet, mint egy ténylegest. Ulbrich felhívta rá a figyelmet, hogy legalábbis az 5. fejezetben a szerző az „írni” igét használja magára<sup>15</sup> – ennek ellenére ő nem tartja „írásnak” a munkát, hanem utólag, sebtében leírt beszélgetésnek.

Ami a címzettet illeti, a 6. szakasz (25\*,25) egyébként indokolatlannak látszó megjegyzése: „s ha nőnek maszkíroznak is, emlékezz rá, hogy férfi vagy” feltűnően passzol a szír és Szíriában császárrá kiáltott, gúnynéven Elagabalusként emlegetett uralkodó hírhedt akcióira,<sup>16</sup> aki nagyanyjának és anyjának állítása szerint az utóbbi unokatestvérének, Caracallának volt törvénytelen fia, s utána az Antoninus nevet viselte. A gyermekek említése<sup>17</sup> viszont nem illik rá, bár Alexander Severust, ifjabb unokatestvérét adoptálta.<sup>18</sup>

Elagabalus mellett Caracalla is felmerült a szakirodalomban lehetséges címzettként.<sup>19</sup> 216/7-ben ő is Szíriában tartózkodott, és Edesszában is járt,<sup>20</sup> de korábban, 213-ban Rómába rendelte Bardaicán barátját, a kereszténységet felvevő oszroénéi Abgart,<sup>21</sup> akinek a kíséretében akár utazhatott volna szerzőnk. Ami az utódokat illeti, Caracalla természetes és jogi értelemben egyaránt gyermektelenül halt meg,

<sup>10</sup> CURETON: i. m. vi–xi: 164/5 és 169.

<sup>11</sup> Ld. CURETON: i. m. vi–xi.

<sup>12</sup> Günther ZUNTZ: “Melito – Syriac?”, *Vigiliae Christianae* 6, 1952, 195–196.

<sup>13</sup> G. ZUNTZ: i. m. 196; Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, A. Marcus und E. Webers, 1922, 27.

<sup>14</sup> C. 10: 28\*,15; ezt nem, de a hasonló sokkoló fordulatokat említi RAMELLI is (i. m. 265), és azzal magyarázza, hogy itt nem a császár kerül közvetlen megszólításra, hanem általában „a pogány”.

<sup>15</sup> ULBRICH: i. m. 129.

<sup>16</sup> Ld. Dio Cassius LXXX 9; 14 *et passim*; vö. Héródianosz, V 8,1 *et passim*.

<sup>17</sup> C. 12 [30\*,1skk]; 13 [31\*,2skk].

<sup>18</sup> A későbbi Alexander Severust: Dio Cassius LXXX 17; vö. Héródianosz V 7,1 (caesar titulussal).

<sup>19</sup> BAUMSTARK i. m. 27; Johannes QUASTEN: *Patrology 1 The Beginnings of Patristic Literature*, Westminster (Maryland), Christian Classics, 1986, 247.

<sup>20</sup> Dio Cassius LXXIX 5.

<sup>21</sup> Dio Cassius LXXVIII 12.

de legalább extravagáns, s így római ízléssel nőiesnek titulálható öltözködésben ő is ringbe szállt.<sup>22</sup> A Marcus Aureliust követő császárok között azonban az ilyesmi egyáltalán nem volt ritkaság. Nemcsak az Elagabalushoz hasonló életvitelű antonita Commodusra volt jellemző,<sup>23</sup> de a Caracallát meggyilkoltató hivatalnok, az Antiokhiából uralkodó Macrinus esetében is megütközést keltett.<sup>24</sup> Ha ő nem is, de épphogycsak serdülő fia szintén viselte az Antoninus caesar nevet.<sup>25</sup>

Mindezzel együtt a nőies öltözködés motívumába kapaszkodni tévútnak látszik, s nyilván Ulbrich találta meg a helyes megoldást: női ruha viselése keleten istennők tiszteleténél szokványos volt.<sup>26</sup> Ezzel érthetővé is válik, miért kerül az adott szövegkörnyezetbe ez az utalás. Ehhez még hozzáfűzhetjük, hogy Héródianosz egyszerűen Elagabalus keleti papi öltözékét titulálja női ruhának.<sup>27</sup> Sőt, nemcsak a keleti kultuszokban találkozunk a jelenséggel. Lukianosz számol be arról, hogy Ptolemaiosz (Aulétész?) egy Démétriosz nevű platonistát csaknem kivégeztetett azon vád alapján, hogy egyedülként (!) nem volt hajlandó a Dionüszosz-ünnepen női ruhát viselni. Végül csak annak felöltésével kerülte el a halált.<sup>28</sup>

A szakirodalomban címzettként felmerült két római uralkodó tehát máris négyre szaporodott, de császárban gondolkozva még tovább tágíthatjuk a kört. Severus Alexander ugyanis szintén esélyes, sőt megítélésem szerint komolyabban elképzelhető címzettként. Maesa révén őt is Caracalla fiának tartották, s miután Elagabalus adoptálta, az Antoninus caesar nevet viselte. Míg azonban „apja” az eredetileg is Elagabaa-papi tisztséget viselő fiút<sup>29</sup> a saját extravagáns kultikus és egyéb üzelmeibe igyekezett bevonni, anyja, a fölötté élete végéig gyámkodó Mamaea ettől távol tartotta, s megfelelő görög és latin nevelésben részesítette.<sup>30</sup> Bár ekkor Rómában tartózkodott, különösen Mamaea révén művelt szírek is lehetnek környezetében. Mamaea keresztény kapcsolatai közé tartozott éppúgy Hippolütosz,<sup>31</sup> mint Órigenész.<sup>32</sup> Khoreni Mózes szerint<sup>33</sup> pedig Bardaicán is levelet intézett hozzá,<sup>34</sup> bár ez feltehetőleg csak Euszebiosz azon megjegyzésének félreértésén alapul, miszerint Bardaicán neki ajánlotta *A fátumról* szóló dialógust.<sup>35</sup>

<sup>22</sup> Héródianosz IV 7,3 (rövid, ezüsttel hímzett germán ruhában); IV 8,2 (makedónnak öltözve).

<sup>23</sup> Ld. pl. Héródianosz I 14,8.

<sup>24</sup> Héródianosz V 2,4 (barbárokhoz és nőkhöz illő öltözködése).

<sup>25</sup> Dio Cassius LXXIX 19.

<sup>26</sup> ULBRICH: i. m. 133.

<sup>27</sup> Héródianosz V 5,5.

<sup>28</sup> Lukianosz, *Calumniae non temere credendum* 16.

<sup>29</sup> Héródianosz V 3,3.

<sup>30</sup> Héródianosz V 7,4.

<sup>31</sup> Több szír és egy görög fragmentum maradt meg a Mamaeához címzett, a feltámadásról szóló értekezéséből (vö. CPG 1900).

<sup>32</sup> Euszebiosz, *Historia Ecclesiastica* [továbbiakban HE] VI 21,3.

<sup>33</sup> II 66.

<sup>34</sup> Erre hivatkozik ULBRICH is más összefüggésben: i. m. 141–142.

<sup>35</sup> Ez, mint Euszebiosznak a *Preparatio Evangelica*-beli idézeteiből is kiderül, nem más, mint a *Népek törvényeinek könyve*ként ismert dialógus; magyarul ld. ford. PESTHY MONIKA, in SIMON RÓBERT és SIMON-

Ebben az összefüggésben az írás szenvedélyes hangvétele korántsem lenne olyan megbotránkoztató, mint az egyéb felvetett lehetőségek esetében. Mindenesetre, ha őt fogadnánk el címzettnek, a gyermekek és a fiak említése szintén csak feltételes, reménybeli lehet.

Ulbrich<sup>36</sup> ezzel szemben egy merészebb hipotézissel áll elő: a szír szöveg titulusa nem eredeti, mivel Melitont más forrás nem nevezi filozófusnak, így a címzés sem az: a 4. fejezetben a szöveg a császárról harmadik személyben beszél. Az ügyetlen zárás, folytatja, szintén Euszebiosz állításán – hogy ti. (Szardeiszi) Melitón Marcus Aureliushoz intézte védőbeszédét<sup>37</sup> – alapuló hozzátoldás. Az eredeti címzett így szerinte „Antonius” volt (ahogy az apológia szír szövegének végén áll)<sup>38</sup> – de minden titulus nélkül. Ugyanakkor mivel egyértelműen uralkodóhoz intézi szavait, ez nem lehet más, mint IX. Abgar (179–214), teljes nevén Lucius Aelius Septimius Abgar ben Ma’nu. Előneveit a vele baráti viszonyban álló Septimius Severus tiszteletére vette fel, aki maga az Antoninus nevet is viselte, mely előfordul az edesszai királyi családban is.<sup>39</sup> Amint arról a *Népek törvényeinek könyve* megemlékezik, IX. Abgar a Tar’ate tiszteletére magukat kasztrálók kezét levágatta.<sup>40</sup> Ulbrich szerint előbb *caesar* lett a kézirati hagyományban belőle, majd Euszebiosz nyomán a szerző Melitón. Mivel a szöveg a keresztényüldözésről jelenben beszél, ezért a 202-es Septimius-féle üldözés környékére helyezi, Abgar megtérését pedig ezutánra.<sup>41</sup>

Ennek fényében Ulbrich elfogadja Bardenhewer javaslatát, aki a szerzőt Bardaicánnal azonosítja.<sup>42</sup> Hivatkozik Khoreni Mózes fent említett testimoniumára,<sup>43</sup> mely kiemeli, hogy Bardaican az „utolsó Antoninus” alatt élt, és szerinte az örmény szövegben az áll, hogy „Antonius”-nak írt levelet, továbbá egy értekezése a „bálványok ellen” szól. Rámutat továbbá arra, hogy az apológiából kirajzolódó helyszínek (Mabbug, Edessza) és a keleti ismeretek kumulatív módon esnek egybe Bardaicán életrajzáinak momentumaival. Bár eszerint Bardaicán később a gnózis befolyása alá került, talán ortodox periódusában írhatta a vizsgált értekezést. Abban a tudás primátusa a hittel szemben mégis gnosztikus hatásra utal Ulbrich meg-

NÉ PESTHY Monika, szerk., *Máni és a fény vallása: A manicheizmus forrásai* (Budapest: Corvina, 2011) 34–84.

<sup>36</sup> ULBRICH: i. m. 136–146.

<sup>37</sup> Euszebiosz HE IV 13,7.

<sup>38</sup> C. 13.

<sup>39</sup> Pl. IX. Abgar egyik fia viselte: Steven K. Ross: *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114–242 C. E.*, London, Routledge, 2000, 60.

<sup>40</sup> *Népek törvényeinek könyve*, ed. Cureton p. 20\* (szír) 31–32 (görög, latin); magyarul: *Máni* 60.

<sup>41</sup> ULBRICH: i. m. 139–140.

<sup>42</sup> OTTO BARDENHEWER: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I, Freiburg-im-Bresgau, Herder, 1902<sup>1</sup>, 263; a második kiadásban viszont már Ulbrichra reagálva a felvetéssel kapcsolatban felmerülő kétségeket hangsúlyozza: i. m., 1913<sup>2</sup>, 462, n. 3.

<sup>43</sup> Ld. 33. j.

ítélésében. Ráadásul – folytatja – F. Nau<sup>44</sup> erős érveket hozott fel amellet, hogy Bardaicán sohasem volt a szó valódi értelmében gnosztikus, csupán egy asztrológiával foglalkozó keresztény költő.

F. Haase Bardaicán-tanulmányában a szír apológiára kitérve vitatta Ulbrich konklúzióit,<sup>45</sup> elsősorban Bardaicán heterodoxiája alapján. Különösen kiemeli a test feltámadásának bardaicáni tagadását. E tekintetben azonban, mint látni fogjuk, az „apológia” álláspontja korántsem olyan egyértelmű, mint Haase látja. Sokkal inkább az órigenészi kettősség jellemzi. Emellett azonban Haase Melitónunk és Bardaicán beállítódásának különbségét is hangsúlyozza, s mint dogmatikus teológus és orientalizáló misztikus költőt állítja őket szembe. Haase szerint az írás annyira ortodox, hogy belőle szerzőre következtetni nem lehet. Durva fogalmazása viszont nemcsak egy császárhoz, de egy királyi baráthoz intézve is elképzelhetetlen, főleg a vitatkozásban is békés és nyájas Bardaicántól (ahogy a *Népek törvényeinek könyvében* megjelenik). Így ha lehetetlennek nem is, de erősen problémásnak látja Ulbrich attribúcióját. Haase ellenvetésein túl azonban egyéb pontokon is megintgathatók Ulbrich érvei. Először is, mint már említettem, Khoreni Mózes információi feltehetően Euszebioszon alapulnak, önálló érték nélkül. Másrészt az eredeti szövegben (Ulbrich német fordítást használ) nem Antonius áll, hanem Antoninus.<sup>46</sup> Első érve pedig azon a kimondatlan és igazolhatatlan feltevésen alapul, hogy a felirat Szardeiszi Melitont nevezi meg szerzőnek.

Otto szerint az írás eredeti titulusa ez lehetett: „Μελιτωνος φιλοσόφου λόγος προς Ἀντωνινον καίσαρα”, s a többi magyarázatként került bele, a „logosz”-t, pedig, mely éppúgy jelent írott műfajt (értekezés stb.), mint beszédet, félreértették, mégpedig Euszebiosz nyomán, aki szerint Melitón és Apollinarisz λόγον προσεφώνησαν<sup>47</sup> a császárhoz, ami valójában írást („beadványt intéztek”) jelent.<sup>48</sup> Mindenesetre a címzés ránkmaradt formájában sem nevezi a szerzőt sem püspöknek, sem szardeiszinek. A Melitón név pedig sem a kereszténység előtt, sem keresztény körökben nem volt kivételes.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> F. NAU: *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue*, Paris, 1897; uő.: *Le Livre des Lois des Pays*, Paris, 1899; uő., s. v. „Bardesane”, „Bardesanites”, Jean Michel Alfred VACANT, E. MANGENOT [et al.] (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* II, Paris: Letouzey et Ané, 1905, 392–398; 398–401 (elektronikus kiadás: [jesusmarie.free.fr/dictionnaire\\_de\\_theologie\\_catholique\\_livre\\_B.html](http://jesusmarie.free.fr/dictionnaire_de_theologie_catholique_livre_B.html) [2014. II. 4.]).

<sup>45</sup> Ld. Felix HAASE: *Zur bardesanischen Gnosis*, Texte und Untersuchungen 34/4, Leipzig, Hinrich's, 1910, 67–72.

<sup>46</sup> Moïse de Khorène, *Histoire d'Arménie*, ed. P. E. Le Vaillant de Florival (Venise, 1841) I 306.

<sup>47</sup> Euszebiosz, *HE* IV 26,1.

<sup>48</sup> Jo. Car. Th. OTTO, (ed.): *Corpus apologetarum* IX (Jena, 1872) 380; 460. Az ilyen típusú félreértés gyakori: így lesz pl. Nüsszai Szt. Gergely kateketikai kézikönyvéből a fordításokban „beszéd”, ill. „oratio”.

<sup>49</sup> Ld. Galénosz, *De compositione medicamentorum per genera libri vii* 13,843, 17 és *In Hippocratis aphorismos commentarii* vii 18a, 145, 5 (orvos); Harpocraton, *Lexicon in decem oratores Atticos* s. v. „καθέτος” 166, 7: attikai helytörténész; Aelius Herodianusnál (háromszor): példanevek; *Testamentum XL Martyrum*, C. 3, § 4.

Ami a szöveg datálását illeti, a kutatók többsége a III. sz. eleje mellett tette le a voksát, s ezt magam is elfogadhatónak tartom.<sup>50</sup> Vermander<sup>51</sup> ezzel szemben „Kelszosz előttinek” tartja a szöveget, Tatianossszal, valamint Athénagorasszal rokonítja,<sup>52</sup> és Marcus Aureliust tartja címzettnek. Ramelli apró kiigazításokkal elfogadja Cureton és Vermander érveit, és 161–175 közötti datálást javasol.<sup>53</sup> Azonban ha a szerző szír, végképp nem perdöntő érv, hogy Kelszosz bizonyos érveire nem látszik reagálni – különösen, ha esetleg nem is keresztény. Vermander maga is hangsúlyozza, hogy a „Kelszosz előtti” abszolút kronológiai értelemben nem egyértelmű, a III. század elejét is jelentheti. Ugyanakkor a korábbi datálást látszik alátámasztani, hogy míg Theophilosz *opus magnum*ának első két könyvével számos párhuzam található a vizsgált írásban,<sup>54</sup> addig a „Kelszosz utáni” III. könyv esetében ezek megszűnnek.<sup>55</sup>

Összességében tehát több lehetséges alternatív történelmi helyzet merülhet fel, de nem állnak rendelkezésünkre olyan érvek, illetve adatok, melyek egyértelmű választást tennének lehetővé e többé-kevésbé meggyőző lehetőségek közt. Mindenesetre az írás legvalószínűbben Szíriában, 180 és 220 között született.

Mondhatunk-e valami többet ennél a szöveg eredeti kontextusáról? Meggyőződésem szerint igen, mégpedig két úton jutunk hozzá közelebb. Először is a szöveget megőrző kézirat – azaz a hagyományozott kontextus – vizsgálatával, másodsor az értekezésből kibomló teológiai-filozófiai koncepciónak a kortárs keresztény gondolkodói univerzumban történő lokalizálásával.

<sup>50</sup> Sebastian P. BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Baker Hill (Kottayam), St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 2009; repr. Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2011, 11–12; vö. még RAMELLI: i. m. 260., és az általa hivatkozott A. CAMPLANI: „Rivisitando Bardesane: Note sulle fonti siriache del Bardesano e sulla collocazione storico-religiosa” *Cristianesimo nella Storia* 19/4, 1998, 519–596; 586; E. GABBA: „L’apologia di Melitone di Sardi” *Critica Storica* 1, 1962, 469 skk.

<sup>51</sup> J. M. VERMANDER, „La parution de l’ouvrage de Celse et la datation de quelques apologies”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 18 (1972), p. 27–42, kül. 33–36.

<sup>52</sup> Euhémérizmus miatt; Tatianosz és Athénagorasz Pellai Leónra támaszkodnak.

<sup>53</sup> RAMELLI: i. m. 259–265.

<sup>54</sup> ULBRICH: i. m. 115–117; a legszembetűnőbbek a következők: (1) az euhémérizmus igazolására egy az egyben ugyanazok a példák szerepelnek a két szerzőnél; (2) az istenek adója a császár jövedelme (*Aut* I 10, Meliton c. 4.; rajtuk kívül csak Tertullianusnál fordul elő); (3) a szibüllák máshonnan ismeretlen Theophilosz-féle „fragmentumai” rengeteg párhuzamot mutatnak Melitonnal (Geffcken szerint Theophilosz a „töredékek” szerzője).

<sup>55</sup> Uo. 117.

*A kézirat*<sup>56</sup>

Az eredetileg kb. 220 lapot tartalmazó, 600 körül készült kódex filozófiai szövegeket tartalmaz, többek között:

(I) (I) Res'ainái Szergiosz logikai és kozmológiai műveit és fordításait. Szergiosz logikai értekezését követi (2) Porphüriosz *Iszagógéjának* fordítása, de nem közvetlen Szergiosztól;<sup>57</sup> (3) Porphüriosz „fája”; (4) a *Kategóriák* korábbi szír fordítása, de bizonyosan nem Szergiosztól;<sup>58</sup> majd két rövid logikai-grammatikai értekezés után (7) Aphrodisziaszi Alexandrosz *De causis univrsi* című értekezésének Szergiosz általi átdolgozása<sup>59</sup>; (8) a pszeudo-arisztotelészi *De mundo* fordítása Szergiosztól,<sup>60</sup> majd (9) Arisztotelész neve alatt a Csodatevő Szt. Gergelynek is tulajdonított értekezés *A lélekről*.<sup>61</sup> Szergiosz egy újabb logikai-metafizikai értekezését követően:

(II) (II) Bardaicán tanítványának dialógusa, *A népek törvényeinek könyve*,<sup>62</sup> melyet 3 csillagászati-asztrológiai értekezés követ, az első Szergiosztól;<sup>63</sup>

<sup>56</sup> BM add. 14658 s. vii: Wright III 1154–1160; vö. Giuseppe FURLANI: „Contributions to the History of Greek Philosophy in the Orient, Syriac Texts, IV: A Syriac Version of the λόγος κεφαλαϊωδης περι ψυχης προς Τατιανόν of Gregory Thaumaturgus”, *Journal of the American Oriental Society* 35, 1915, 297–300. A kódex 1843-ban kerül a nitriai szír kolostorból Nagy-Britanniába; vö. még Daniel KING: „Origenism in Sixth Century Syria. The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy”. In A. FÜRST (ed.): *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Adamantiana: Texte und Studien zu Origenes und seinem Erbe, I. Münster, Aschendorff, 2011, 179–212.

<sup>57</sup> Sebastian BROCK, „Some notes on the Syriac Translations of Porphyry's Eisagoge” in *Mélanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre*, Publications de l'Université Libanaise, Section d'études philosophiques et sociales 20, Beirut: Université Libanaise, 1989, 41–50; a fordításnak még van egy töredékes kézirata: BM add. 14618. Terminológiailag közelebb áll Szergioszhoz, mint a későbbi fordításhoz, de Szergiosz saját értekezésében más fordításban idézi a művet.

<sup>58</sup> Daniel KING, *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: Text, Translation and Commentary* Leiden, Brill, 2010, küll. 9; 22–23; nemcsak terminológiája tér el Szergiosztól, de olyan hibákat vét, melyektől Szergiosz értekezésében kifejezetten óv.

<sup>59</sup> Az arab változatok kiadása: Charles GENEQUAND (ed.): Alexander of Aphrodisias, *On the Cosmos*, Leiden, Brill, 2001; vö. D. R. MILLER, „Sargis of Res'ayna: On what celestial bodies know”. In R. LAVENANT (ed.): *VI Symposium Syriacum*, Orientalia Christiana Analecta 247, Roma, Pontificio Istituto Orientale a Roma, 1994, 221–233; a szír átdolgozás kiadása és francia fordítása: E. FIORI, „L'épitomé syriaque du Traité sur les causes du tout d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Res'ayna” *ibid.* 127–158. Az átdolgozás alapos vizsgálatát ld. Daniel KING „Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in its Syriac Adaptation” *Le Muséon* 123, 2010, 157–189.

<sup>60</sup> Kiadása: P. LAGARDE, *Analecta syriaca*, Leipzig, Teubner, 1858, 134–158; a görög szöveg magyar fordítása in BUGÁR M. István (szerk.): *Kozmikus teológia: Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig*, Budapest, Kairosz, 2005 [továbbiakban KT], 337–397; a szír fordításról ld. Adam MCCOLLUM: „Sergius of Reshaina as Translator: The Case of the De Mundo” c. 10. In Josef LOSSL and John W. WATT (eds.): *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Faraham, Ashgate, 2011, 165–178.

<sup>61</sup> Kiadása: G. FURLANI „Contributions” 300–317; a görög szöveg: PG 10, 1137–1145.

<sup>62</sup> Ld. fenn 35. j.

<sup>63</sup> Galénosz, *De diebus decretoriis* adaptációja: Eduard SACHAU (ed.): *Inedita Syriaca*, Wien, 1870, 101–124; a következő névtelen szöveg [*ibid.* 125–126] is adaptáció, a IV. századi asztrológus Alexandriai Pál,

(III) (15) egy szókratikus dialógus a lélekről,<sup>64</sup> melyet R. Newbold Bardaicán körével hozott kapcsolatba, talán kissé eltúlozva a kapcsolódási pontokat;<sup>65</sup> majd (16) Iszókratész ifjaknak szánt morális maximafüzérért,<sup>66</sup> (18) s egy Menandrosz-<sup>67</sup>, (20) egy Püthagorasz-<sup>68</sup> és (26) egy Theanó<sup>69</sup>-mondásgyűjteményt;<sup>70</sup> platonikus definíciókat (23: a *Horoiból*<sup>71</sup> és 25); valamint (24) Platón mondásait.

(IV) közéljük ékelve (17) „Ambrosziosz” neve alatt egy Hellének elleni buzdító beszédet,<sup>72</sup> melynek görög szövege Jusztin mártír neve alatt hagyományozódott (tévesen); majd (21) Meliton filozófus értekezését és (22) Mara bar Szerapion levelét.<sup>73</sup>

A gyűjtemény, úgy látszik, négyes célt szolgál: (a) egy logikai-metafizikai-kozmológiai bevezetés a filozófia tanulmányozásához; (b) racionális érveket szolgáltatni a politeizmus ellen; (c) a filozófia tanulmányozásának morális feltételeit oktatni; (d) és végül a szír nyelvű filozófiai hagyományt megmutatni. A szövegek részben Szergiosznak, illetve körének munkái, részben hellén filozófiai szövegek fordításai, részben korábbi szír filozófiai irányultságú munkák egy gyűjteményét alkotják állnak. Az utóbbiak azonban nem tartalmaznak specifikusan keresztény tanítást vagy érvelést, még azok se, melyek feltehetően keresztény szerzők munkái: igaz ez „Ambrosziosz”-ra<sup>74</sup> éppúgy, mint Melitónra. A cél világos: pusztán racionális ér-

.....  
*Eisagógika* 28 fejezetéből (ld. D. KING, „Alexander”, 187. 118. j.); a harmadik (uo. 126) „Az állatöv jegyeinek listája Bardaicán iskolája szerint”.

<sup>64</sup> Ed. LAGARDE: i. m. 158–167.

<sup>65</sup> Ld. W. M. Romaine NEWBOLD: „The Syriac Dialogue ‘Socrates’: A Study in Syrian Philosophy”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 57 (1918): 99–111; német fordítása: Victor RYSSSEL: „Der pseudosokratische Dialog über die Seele. Aus dem Syrischen übersetzt”, *Rheinisches Museum* n.f. 48, 1893, 175–195.

<sup>66</sup> *Démonikoszboz*, ed. LAGARDE: i. m. 167–177.

<sup>67</sup> J. P. N. LAND (ed.): *Anecdota Syriaca* I, Leiden, Brill, 1862, 64\*–73\*; ismeretes egy rövidebb, Baumstark megítélésében későbbi válogatás: E. SACHAU (ed.), *Inedita Syriaca* –a (BM add. 14, 614 alapján). Mindkét változat elemzése és (Land esetében javított) latin fordítása: Anton BAUMSTARK, *Lucubrationes syro-graecae*, Jahrbücher für classische Philologie 21. Supplementband, Leipzig, 1894, 473–487.

<sup>68</sup> ed. LAGARDE 195–201; a görög szöveg kiadása: Henry CHADWICK: *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge, University Press 1959, 84–94.

<sup>69</sup> Kiadása: E. SACHAU, *Inedita Syriaca* –m–d.

<sup>70</sup> Köztük egy értekezés az *ousia*-ról.

<sup>71</sup> Magyarul ld. SIMON Attila, „A pseudo-platóni Definíciók” *Gond* 5–6, 1993, 244–260. Mindhárom Platónnak tulajdonított szöveg kiadása: E. SACHAU, *Inedita Syriaca* –v–e–e.

<sup>72</sup> ed. CURETON –d– –g–

<sup>73</sup> ed. CURETON –d– –g– és Mara Sohn des Serapion; *Letter to His Son: Syriac (Aram.) Original Text and English and German Translations*, Annette MERZ, Teun TIELEMAN, David RENSBERGER (ed.), Tübingen, Mohr Siebeck [megjelenés alatt]; a műről ld. Annette MERZ, Teun L TIELEMAN (eds.): *The Letter of Mara bar Serapion in Context: Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10–12 December 2009*, Leiden, Brill, 2012, esp. 4skk (a kötet kiadói mellett érvelnek, hogy nem görögből készült fordításról van szó: uo. 6.).

<sup>74</sup> E. R. GOODENOUGH egyenesen amellett érvelt, hogy a szerző pogányból megtért izraelita: „The Pseudo-Justinian *Oratio ad Graecos*” *Harvard Theological Review* 18, 1925, 187–200.

veket szolgáltatni a keresztény filozófia mellett, valamint meghonosítani a filozófiát a szír világban. Mindez jól illik az Athéni iskola megszűntének, a Dénesi *corpus* létrejöttének, valamint Ammóniosz hellén és keresztény tanítványai vitájának<sup>75</sup> filozófiai világába. Szergiosznak a corpus fordításához később előszóként csatolt értekezéséből<sup>76</sup> kiderül, hogy ő az alexandriai filozófiai programot úgy alakította át, hogy a bevezető arisztotelészi filozófia-tanulmányok után Platón és az újplatonista teológiai-theurgikus munkák helyét Pontoszi Evagriosz és Ál-Dénes vették át. Ezért kaphatnak helyet a válogatásban a politeizmust támadó, de nem keresztény, illetve nem biblikus alapon érvelő írások, köztük a melitóni apológia. A gyűjtemény anyaga a keresztény filozófiai kurrikulumot szolgálja, s ebben fontos szerepet kap a konkurens hellenista („pogány”) filozófiai programmal szembeni polemikus-apologetikus anyag. A gyűjtemény tehát Szergiosz szándékait követi, aki Alexandrosz *De Causis universijét* is többek közt ilyen értelemben dolgozta át: a 25. szakasz érve-lése a politeizmus ellen saját kiegészítése az alexandroszi mintához képest.<sup>77</sup>

Az a gyűjteményben található Szergiosz-kommentárból is kiderül, hogy a közölt szövegek a propedeutika szerepét töltik be.<sup>78</sup> A Mara-levél<sup>79</sup> pedig kijelöli az arisztoteliánus logikai előtanulmányokon túl a bölcsesség forrásainak irányát: Szókratész (Platónnal), Püthagorasz<sup>80</sup> és „a zsidók bölcs királya”.<sup>81</sup> A gyűjtemény-

<sup>75</sup> Erről ld. D. KING, „Alexander”, 167–178; Szergiosz, úgy tűnik, külön értekezést írt a politeizmus-hit és a megtestesülés tagadói ellen. A műnek csak címét említi Alexandrosz-átdolgozásában (§25). King megítélésém szerint elhamarkodva igyekszik az értekezést a miafizitizmus-vita kontextusába helyezni (mint ez későbbi gondolatmenetéből is kiderül: uo. 180–181). Ez ellentmond a kontextusnak is, melyben Szergiosz korábbi művére utal.

<sup>76</sup> P. SHERWOOD (ed.): „Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle,” *L'Orient syrien* 5, 1960, 433–457; 6, 1961, 95–115, 121–156; kül. §§ 79–81 (vol. 6, 122–125). ld. WATT: i. m. 36.

<sup>77</sup> Ld. D. KING „Alexander” 178–179.

<sup>78</sup> WATT: i. m. 29.

<sup>79</sup> A levélről újabban ld. Annette B. MERZ and Teun L. TIELEMAN: *i. m.* A kötet szerkesztői (4 skk: Kommagené és Szamoszata 73-ban történő római meghódításában felismerve a levélben jelzett eseményeket), továbbá I. Ramelli (nyelvi alapokon), valamint a szöveget kiadását készítő David Rensberger korainak tartja, míg Pieter W. van der HORST, „Consolation from prison: Mara bar Sarapion and Boethius” (uo. 203.) III–IV. századi keresztény alkotásnak. Petr POKORNY, „Jesus as the Ever-Living Lawgiver in the Letter of Mara-bar-Serapion”, (uo. 132.) kontextusként felveti a 161–165 közötti pártus megszállást követő római *reconquista* lehetőségét is, de inkább egy nem nagyon késői fiktív levélnek tartja a művet (uo. 138.). Minden bizonnyal igaza van Pancratius C. BEENTJESNEK („Where is wisdom to be found? A plea in favour of Semitic Influences in the letter of Mara bar Sarapion”, uo.), aki a szövegnek a sémi bölcsességirodalomba való begyökerezettségét hangsúlyozza annak közismertebb görög filozófiai beágyazottságához képest (ld. a szöveg elején a görög *paideia* [παῖδεία] és a bölcsesség [σοφία] szembeállítását). Egy fiktív levél megalkotása jól illeszkednék a kódex, illetve a mögötte álló keresztény platonikus kör szándékához.

<sup>80</sup> Szókratész bölcsessége (σοφία); Püthagorasz tudása (műveltsége: παιδεία) ugyan a többi múlandó jó közé kerül, szembeállítva az erénnyel (ἀρετή) és jóhírrrel (δοξαζία): p. 72; tr.: p. 72. ed. Cureton, ám a gondolatmenet végén megtudjuk, hogy a bölcsesség azért legalábbis elvehetetlen: p. 73; tr. p. 73, s nem sokkal alább kiderül, hogy Szókratész és Püthagorasz, bár megölték őket, élnek: p. 73-74 – akárcsak a „zsidók bölcs királya”, gyilkosaik pedig megbűnhődtek.

<sup>81</sup> p. 74; tr. p. 74 ed. Cureton: aki az általa adott *nomos* (νόμος) által él.

ből a teljes program is világosan kirajzolódik: a kozmosz<sup>82</sup>, a lélek<sup>83</sup> és Isten<sup>84</sup> megismerése s e megismerés morális feltételei<sup>85</sup> állnak a középpontban. Számos, a melitóni szövegben hangsúlyos vezérgondolat tér vissza más írásokban: például a gondolkodás és cselekvés szabadsága,<sup>86</sup> az igazság,<sup>87</sup> a léleknek csak hatásaiban való megragadhatósága.<sup>88</sup>

Melitónt tehát nem véletlenül aposztrofálja „filozófusként” a titulus, s nem véletlen, hogy az értekezés Krisztust nem is említi, hanem csupán – Ambrosziosz/Jusztinhoz hasonlóan – a Logoszról történik említés, anélkül, hogy a Logosz teológiai-metafizikai státusza artikulálódna. Azonban még ha ez meg is történné, akkor sem hangzik el semmi olyasmi, amit például Alexandriai Philón ne írhatott volna le. Ahogy tehát Mara bar Szerapion vallási hovatartozása kérdéses marad, a szöveg szintjén ugyanez Melitón filozófusról is elmondható. Sőt, a kötetben található mondásgyűjtemények is (a Szextosz-apophthegmákhoz képest) nem vagy alig tanúskodnak keresztény átdolgozásról.<sup>89</sup>

Érdeemes összevetni ezt az antológiát párdarabjával, a VII. századi Sinaiticus Syrus 16. sz. kézirattal.<sup>90</sup> Itt monasztikus életrajzok (foll. 1–87b) és egezetikai darabok (foll. 151–) koszorújában egy hasonló gyűjteményt találunk, ám a logikai és kozmológiai értekezések híján. A gyűjtemény elején megváltozik az íráskép: egyhasábosról kéthasábosra tér át. Itt Ariszteidész apológiája után Plutarkhosz és Lukianosz etikai tárgyú írásait találjuk, majd a fenti gyűjteményben is szereplő Püthagorasz- és Theanó-mondásokat, a görögül Csodatevő Szt. Gergely neve alatt ismert

<sup>82</sup> Ld. a *De mundo* fordítást, a *De causi universi* átdolgozást, „Bardaicán”-t és a kapcsolódó csillagászati megjegyzéseket.

<sup>83</sup> Ld. a szókratikus dialógust, a Csodatevő Szt. Gergelynek tulajdonított platonikus-arisztotelianus kompendiumot a lélekről.

<sup>84</sup> Ld. a szókratikus dialógust; továbbá *Sententiae Pythagorae* 10; 14; 50; 55; 94; 112.

<sup>85</sup> Vö. pl. *Sententiae Pythagorae* 55.

<sup>86</sup> Ld. Mara-bar-Serapion 70,13 tr. Cureton = 43\*,9 ed. Cureton (ܡܪܐ ܒܪ ܫܪܩܝܘܢ); uo. 43\*,16: ܡܪܐ ܒܪ ܫܪܩܝܘܢ; vö. még Püthagorasz továbbélése mint ܡܪܐ ܒܪ ܫܪܩܝܘܢ : Cureton értelmezésében ez Héra-szobor, melyet jegyzete szerint a delphoi jósdá parancsára állítottak Püthagorasz tiszteletére (sajnos a számomra ismeretlen forrást nem adja meg). Ha azonban a kiejtésben hasonló ܡܪܐ ܒܪ ܫܪܩܝܘܢ-t olvasnánk, akkor Püthagorasz mint a szabadság példaképe, mintája (ez a ܡܪܐ ܒܪ ܫܪܩܝܘܢ megszokott jelentése) él örökké.

<sup>87</sup> Ld. pl. Mara-bar-Serapion 70,26 tr. Cureton.

<sup>88</sup> Ld. [Csodatevő Szt. Gergely], *De anima* c. 1: Τὸ δὲ νοῆσει καταλαμβάνομενον, οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζεται. Ἡ τοίνυν ψυχὴ ἄγνωστος οὐσα ἐξ ἑαυτῆς, ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων εἰκότως γνωσθήσεται. (PG 10,1140,27-30); vö. *De mundo* 6: 399b 12–20; magyarul *KT* 355.

<sup>89</sup> Benyomásom szerint a Theanó-gyűjtemény valamivel erősebben keresztény (pl. a Szextosz-gyűjteményhez hasonló „világ”-fogalmában).

<sup>90</sup> Leírás: *The Apology of Aristides*, J. Rendel HARRIS (ed.), Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature, ed. J. Armitage Robinson 1, Cambridge, University Press, 1893<sup>3</sup>, 3–7; Agnes SMITH LEWIS, *Catalogue of the Syriac mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, Studia Sinaitica 1, London, C. J. Clay, 1894, 18–38. A kézirat tartalma részben kiegészülve, részben elhagyásokkal megjelenik a VIII. századi BM add. 14,614 fol. 80–127 kéziratban, két Plutarkhosz neve alatti értekezés és a Lukianosz-írás pedig a IX. századi BM add 17,209-ben,

kompendiumot a lélekről,<sup>91</sup> valamint egy bölcsmondás-gyűjteményt, köztük Platón mondásaival.<sup>92</sup> Bár ez utóbbi gyűjtemény tehát kevésbé szakfilozófiai jellegű, célkitűzésében és válogatásában hasonló a vizsgált kódexhez, talán egy hasonló antológiából szemezget. Mindkettőben helyet kap egy, illetve két korakeresztény apológia, ráadásul Ariszteidész és Melitón filozófus szövege rokon: a bálványimádás elleni kiterjedt érveléssel szembeállított helyes istenfogalom kifejtésére koncentrálnak – legfeljebb Ariszteidész szövege jóval alaposabban szerkesztett, s ugyanakkor a kereszténység, a „negyedik nép” is világosan jelenik meg benne.

Ami az értekezés eredeti nyelvét illeti, nehéz biztosat mondani. A szöveget tartalmazó kódex gyűjteményében találhatóak bizonyosan szír művek (Szergiosz írásai, *A népek törvényeinek könyve*, feltehetően Mara bar Szerapion), de talán a szókratikus dialógus sem fordítás.<sup>93</sup> Ebben a hellenizált szír milióban a grecizmusok – akár görög szavak használata<sup>94</sup> – sem jelentik automatikusan azt, hogy fordításról van szó. Talán egy ponton érzem úgy, hogy görögöt ad vissza a szöveg.<sup>95</sup> Az égitestek mozgásának leírásakor a „futás” kifejezés következetes alkalmazása pedig arra a görög filozófiai közhelyre és szójátékra látszik utalni, hogy az égen szüntelen futó (*theontes*) égitestek istenek (*theoí*).<sup>96</sup> Ráadásul párdarabjai, Ambrosziosz/Jusztin és Ariszteidész egyaránt görög eredetű alapulnak. Ugyanakkor az *oikumené* kultuszainak euhémérista magyarázatánál úgy tűnik, közel-keleti nézőpontból látjuk a világot, Edessza és kiváltképpen Mabbug pedig külön ki van emelve.<sup>97</sup> A szamoszatai Lukianosz *De dea Syra* című írásának világa tárul itt elénk.

### Szardeiszi Melitón és Melitón filozófus teológiája

Akár keresztény szerző tehát Melitón, akár a kor színvonalán filozófiailag művelt zsidó, már csak a szöveg logikájából adódóan sem lehet azonos teológiai világa a szardeiszi püspök írásaiból kibontakozó perspektívával. Szardeiszi Melitón számára a teológia krisztológia, Melitón filozófus viszont – legalább didaktikus szempontból –, hallgat Krisztusról. A római világban ugyanis a zsidó egyistenhit mellett legitim módon lehetett érvelni – különösen a filozófiai tradíciót kihasználva

<sup>91</sup> Ed. A. Smith LEWIS: i. m. 19–26; SACHAU: i. m. a BM. add. 14618 és 14614 alapján, FURLANI: i. m. a BM 14658 alapján, Smith Lewis felhasználásával.

<sup>92</sup> Ed. SACHAU: i. m. 66 és A. Smith LEWIS: i. m. 26–38.

<sup>93</sup> Vö. NEWBOND: i. m. 99–100 n. 2.

<sup>94</sup> 23,21:  $\kappa\epsilon\alpha\upsilon\tau$  = ἀνάγκη

<sup>95</sup> 22,19–20:  $\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\upsilon\omega\nu\ \alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$  feltehetőleg a πάντων ἀλλοιουμένων οὐκ ἀλλοιούται kifejezést adja vissza.

<sup>96</sup> C. 2. [23\*, 5skk]; vö. Platón, *Timaios* 40c; Arisztotelész, *De philosophia* fr. 12b Ross (KT 162) [vö. Arisztotelész, *Az égboltról* I 3. 270b4–25; KT 177–178]; kül. „Okellosz”, *De universi natura* II 2 és 23 (KT 305; 309); „Ekphantosz” fr. 2. (KT 325); „Onatasz” (KT 332); Philolaosz (?), B 21 (KT 334); *Corpus hermeticum* III 3 (KT 503).

<sup>97</sup> A vallástörténeti rész alapos elemzéséhez ld. ULBRICH: i. m. 78–109.

az amúgy is monoteizmusra hajlamos későbbi császárkorban<sup>98</sup> –, a Krisztus-hit viszont veszélyes újításnak számított. Talán erre utal az értekezés kezdő megjegyzése: „Nem lehet egykönnyen tüstént a helyes útra vezérelni az olyan embert, akit korábban nagyon sokáig tartott fogva a tévedés. Mindazonáltal lehetséges, hiszen amikor kissé megtér a tévedésből, már elviseli, ha az igazságra emlékeztetik” (22,2-4). Így azt mondhatjuk, hogy ha retorikai és diplomáciai szempontból a filozófus Melitón óriási hibákat követ el a püspökhöz képest, a filozófiai protreptikosz szempontjából érvelése ésszerű, sőt ésszerűbb az apologéták szokásos eljárásainál. Talán csak egyetlen félmondat fedi fel a szerző keresztény irányultságát: régen a tudatlanság Isten felől elnézhető volt, ám „most, hogy ez egész földön hallatszott a hívás”, nincs többé mentség. Ez pedig nyilván a kereszténység gyors terjedésére utal, és az Apostolok Cselekedeteit, valamint a Római levelet idézi.<sup>99</sup> Hasonlóan leginkább a kereszténységre történő utalásként érthető az a futó megjegyzése, hogy „Ezért aztán kivégzik azokat, akik megvetik e képmásokat és megkurtítják a császár jövedelmét” (c.4. 24,9-10).

De vajon csak az eltérő beszédhelyzet magyarázza a különbségeket? G. Zuntz, anélkül, hogy részletekbe bocsátkozna, futólag kijelenti, hogy a két szerző istenfogalma eltérő. Vizsgáljuk meg tehát részletesen Melitón filozófus istentanát, s vessük össze a szardeiszi teológussal!

Szemléletes kiindulópont a püspök apológiájának egy, a vizsgált értekezéshez tematikusan közel álló töredékével kezdeni:

*Miután Szardeiszi Melitón sok mindent előad, amit Jusztintól vett, ezt mondja: Nem vagyunk semmiféle érzékeléssel nem rendelkező kövek imádói, hanem csak a mindennek előtti és mindennek feletti egyetlen Istené és Krisztusé, aki a világkorzakok előtti isteni Ige.<sup>100</sup>*

Míg a kövek érzéketlensége, mely mindkét szerzőnél fontos,<sup>101</sup> apologetikus közhely,<sup>102</sup> a szardeiszi püspök Krisztus istenségét és imádatát hangsúlyozza, mely a filozófusnál hiányzik. Mint azt már Ulbrich s előtte több kutató megfigyelte, a sajátosan keresztény tanítás hiányzik szövegünkben. Ahogy Ulbrich fogalmaz: monoteizmust ajánl, anélkül, hogy elárulná, milyet: zsidót, keresztényt vagy gnosztikust?<sup>103</sup> Ebből a szempontból Ulbrich más apológiákkal veti össze, elsősorban Ariszteidésszel és Theophilosz *Ad Autolyicum*jának elejével (I 1-14). Csakhogy az

<sup>98</sup> Erről ld. Polymnia ATHANASIADI és M. FREDE (eds.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

<sup>99</sup> ApCsel 17,30; Róm 10,18.

<sup>100</sup> Szardeiszi Melitón, fr. 2. in *Chronicon Paschale* PG 92,632A.

<sup>101</sup> Kövek: c. 2 [23\*,8sk]; 3. [uo. 15skk]; 9. [28\*,1sk.]; 11 [29\*,20skk.]; általában a bálványok érzéketlensége: 4. [24\*,10-15], 9. [28\*,3sk.]; 11 [29\*,25sk.].

<sup>102</sup> A párhuzamokat ld. RAMELLI: i. m. 266–267.

<sup>103</sup> ULBRICH: i. m. 129.

összevetés csalóka: a sajátosan keresztény elemek ilyen hiánya sehol sem található, kivéve a kéziratbeli Ambrosziosz/Jusztin brossúrában. A *logosz* ugyan megjelenik szerzőnknél, de – akárcsak Ambrosziosz/Jusztinnál<sup>104</sup> – sohasem válik teológiailag hangsúlyossá, személyessé és Krisztussal azonossá. Ez a *logosz* legfeljebb Philón *logosza*. Philónhoz<sup>105</sup> (és Pálhoz)<sup>106</sup> hasonlóan szerzőnk Isten hatóerejéről, *dynamis*-áról (*chailó*) is beszél,<sup>107</sup> mely feltehetőleg azonos nála a *logoszával* (*melthó*),<sup>108</sup> ami ugyan megfelel a korai krisztológia terminológiájának, de mint Philón mutatja, önmagában nem specifikusan keresztény.<sup>109</sup> A szerző hovatartozásának bizonytalanságáról e benyomásunkat csak erősíti, hogy hivatkozik ugyan a Szibülla-könyvekre, de csak a legrégebbi, zsidó eredetű III. könyvre (553–555; 721–723 sorok).<sup>110</sup> Ez 140 körül már készen volt, de valamilyen formában már Josephus Flavius is ismerte.<sup>111</sup> Mindezen túl, Szerapisz kultuszának euhémista magyarázatában, úgy tűnik, rabbinikus hagyományra támaszkodik.<sup>112</sup> Ulbrich megjegyzi, hogy a makkabeusok óta erős a zsidó jelenlét a térségben, de Jacobival szemben elveti, hogy a szerző zsidókeresztény volna, hiszen a zsidóságról és a Tóráról éppúgy hallgat, mint a kereszténységről.<sup>113</sup>

Ami a szerző istenfogalmát illeti, különös jellemzője az „igazság istene” kifejezés, mely filozófiai töltetű s egyébként igen ritka. A Septuagintában összesen kétszer fordul elő: Ps 30,6 és Esdras I (liber apocryphus) 4,40.<sup>114</sup> Bár az Újszövetségben ebben a formában nem jelenik meg, ihletője lehetett a János evangéliuma,<sup>115</sup>

<sup>104</sup> 24,5sk.

<sup>105</sup> Philón *A törvények allegóriája* II, 1-3 (KT 453-455); *A kerubokról* 27-28 (KT 456); *A józanságról* 30-33 (KT 461-464); *A menekülésről* 94-118 (KT 465-70); *A büntetésekről is jutalmakról* 36-48 (KT 485-488); *Követség Gaiushoz* 4-7 (KT 491-492).

<sup>106</sup> Róm 1,20 (vö. Lk 1,35; 6,19; 8,46; és ApCsel 8,10.)

<sup>107</sup> C. 2: 22\*, 17-19; 8: 27\*, 19-20 és 12: 30\*, 16; A fogalomról ld. BUGÁR M. István „*Oszusia és dynamisz*: Egy ontológiai és ismeretelméleti megkülönböztetés történetéhez,” *Passim* 5, 2003, 35-47.

<sup>108</sup> C. 1 [22\*, 8]; vö. 1Kor 1,24 (Krisztus Isten *dynamisa*).

<sup>109</sup> Szövegünkhöz hasonló protreptikus írás esetlegesen a judaizmus környezetéből: *Epistola Annae ad Senecam*; a kiadásokhoz és az irodalomhoz ld. RAMELLI: i. m. 267; n.22; vö. uő.: „L’Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis” *Augustinianum* 44, 2004, 25-49 (többekkel együtt keresztény eredet mellett érvel); a zsidó vagy keresztény eredet vitájáról ld. Aron STERK: „Annas to Seneca: the Epistola Anne ad Senecam, a late antique Jewish protreptic in dialogue with Roman paganism”. In Sarah PEARCE (ed.): *The image and the prohibition of the image in ancient Judaism*, Journal of Jewish Studies Supplement Series 2, Oxford, Centre for Hebrew and Jewish Studies, [megjelenés alatt].

<sup>110</sup> C. 4 [24\*, 5], ld. a fordítás 12. jegyzetét.

<sup>111</sup> Josephus Flavius, *Antiquitates* I 4 hivatkozik *Oracula Sibyllina* III 97-104-re.

<sup>112</sup> ULBRICH: i. m. 82, vö. Babiloni Talmud, Avodah 43a. Ulbrich egyéb korabeli zsidó forrásokra is hivatkozik. A magyarázat forrása részben a Ter 49,6 és a MTörv 23,17 héber szövege.

<sup>113</sup> ULBRICH: i. m. 133-134.

<sup>114</sup> Idézi még: Euszebiosz, *Eclogae Prophetarum*.

<sup>115</sup> Vö. Jn 1,17; 4,23-4; 5,33; 8,32; 14,6; 17,15,26 (az utóbbi három helyen: az igazság Lelke); 16,13; 17,17; 18,38.

ahogy azt a II. századi apokrif *János cselekedetei* is mutatja.<sup>116</sup> A korai kereszténység idején még megjelenik az ún. II. Kelemen-levéiben.<sup>117</sup>

Melitón filozófus osztja az apologéták és a korabeli platonisták meggyőződését, hogy Isten, a változatlan létező és igazság, megismerhetetlen:<sup>118</sup> „Szem nem láthatja, gondolat fel nem foghatja, szó ki nem fejezheti.” (22\*,22-24). Bárhogyan neveznénk is meg, azonosítanánk valami teremtett dologgal, ami nem ő (23\*,1-12). Philónhoz áll közel az a megfogalmazás, hogy „Ha Istent megismerni nem is tudod, gondold azt, hogy van.” (30\*, 2.) Ezzel zárja az eszkatológiai függelék előtt teológiai összefoglalóját s egész értekezését is:

„Ő azonban elrejtette magát hatóerejében minden teremtménye elől. Ugyanis semminek, ami változik, nem áll hatalmában, hogy meglássa Őt, aki nem változik. Azok azonban, akik emlékeznek, és annak a szövegségnek tagjai, mely nem változik, ők látják, már amennyire látni képesek.” (30\*,15-19)

Az isteni Hatóerő tehát nemcsak a teremtésben, hanem Isten megismerésében is szerepet kap. A kettő természetesen összefügg: az emberi megismerés a teremtett világhoz kötött.

A megismerhetetlenség állításából nem következik hangsúlyos negatív teológia, de legalábbis Isten mozgásának, szükségének tagadása igen. Szardeiszi Melitónnal szemben szerzőnk racionalizmusa alapvetően a szardeiszi püspökre oly jellemző paradox teológia<sup>119</sup> elvetéséhez vezet: (28\*,14-18), bár legalábbis az immanencia/transzcendencia probléma jellemzésére használja a paradox nyelvet: „akiben, akin kívül s aki felett van Ő” (29,16).

Melitón filozófust erősen az alexandriai tradícióhoz kapcsolja az a meggyőződése, hogy az emberben az isten-képűségnek az egyedüli hordozója az elme, s ebben a tekintetben különösen radikálisan a másik oldalon áll, mint a szardeiszi püspök.<sup>120</sup> Ennek megfelelően, úgy tűnik, nem hisz a test feltámadásában sem:

miképpen ő örökkévaló, te is, miután leveted magadról, *ami látható* és romlandó, örökre előtte fogsz állni, életben leszel és tudni fogsz.

<sup>116</sup> „Acta apostolorum apocrypha, vol. 2.1”, ed. M. BONNET, Leipzig, Mendelssohn, 1898, § 43: Δόξα σοι Ἰησοῦ μου ὁ τῆς ἀληθείας μόνος θεός, § 82 ὁ θεός τῆς ἀληθείας.

<sup>117</sup> 2Clem 19,1; vö. 3,1; 20,5.

<sup>118</sup> Vö. BUGÁR M. István, „Antropomorf” teológia, negatív teológia, ‘paradox teológia’ a II-III. század kis-ázsiai és római keresztény szerzőinél” [megjelenés alatt].

<sup>119</sup> A kifejezésről ld. BUGÁR M. István, uo. és „Can theological language be logical? The case of ’Josipe’ and Melito”, *Studia Patristica* 65, 2013, 156.

<sup>120</sup> 25\*,24–26\*,13; Melitónról ld. Georges FLOROVSKY: The „Anthropomorphites in the Egyptian Desert.” In Franz DÖLGER and Hans Georg BECK (eds.): *Akten des XI Internationalen Byzantinisten Kongress: München, 1958*, München, C. H. Beck, 1960, 154–159; reprint in *Aspects of Church History*, Collected Works 4, Belmont (Mass.), Nordland, 1975, 94 (hivatkozás a reprint kiadásra) és BUGÁR M. István, „Melitón és a test” *Test és társadalom a patrisztikus korban* Studia Patrum 8 [megjelenés alatt].

Az ember eszkatológikus énje tehát a platóni *Phaidón* halhatatlan, megismerő lelke, amely azonban egyúttal hangsúlyosan autonóm, szabad (27\*, 3b-28, 15a). Istennek a világhoz való viszonya a léleknek a testhez való viszonya. Különösen plasztikus az Ulbrich által idézett<sup>121</sup> Theophilosz „párhuzammal” összevetve:

a halandóságot levette halhatatlanságba öltözöl.<sup>122</sup>

Theophilosz Pált követi,<sup>123</sup> s így nemhogy a test levetkezéséről beszél, hanem egyenest a test az, ami a halhatatlanságot ölti fel. Ezzel szemben szerzőnk a 8. fejezet végén is a test és a lélek szétválását hangsúlyozza:

Mikor pedig Ő ki akarja emelni a lelket a testből, amaz összeesik és elpusztul.

Ez utóbbi kitétel ugyan önmagában nem zárna ki a feltámadás lehetőségét, sőt a következő (9.) fejezet elején fel is veti a kérdést:

Miért lett a test, miért hullik el, s miért támad fel?

Ám a kérdés kérdés marad, hiszen a megértéshez megtérésre van szükség, nem magyarázatra. Csakhogy ez azt is jelenti, hogy szerzőnk számára a feltámadás kérdése rejtélyesebb és problematikusabb. Sőt, már a test eredeti teremtése is az! A kérdések és a sejtetett válaszok erősen Órigenész teológiai univerzumát idézik. Talán a test a bukás eredménye, mint Empedoklésznál, Órigenésznél s talán egyes gnosztikusoknál?<sup>124</sup> Hiszen a 9. fejezetben legalábbis implicit választ kapunk:

Mindaz ugyanis, aki távol van az élő Isten ismeretétől, halott s testébe van temetve.

A fentiek pedig erősen egy testetlen végállapotot, a test erősen spiritualizált, esetleg átmeneti feltámadását sugallják.

Eszkatológiája az isten-ismeret hiányának következményeit írja le (30,18-31,7); aki behunyja szemét a fény előtt, nem lát, s mélységbe zuhan (23,20skk). Az istenismeret véd csak meg majd a végső tűztől: 30,27. Természetesen a beszédszituációból is következhet, hogy a tűz jelentésének kidolgozása<sup>125</sup> – akárcsak az apokatasztaszis kérdése – szerzőnkél hiányzik.

<sup>121</sup> ULBRICH: i. m. 115.

<sup>122</sup> Theophilosz, *Ad Autolyicum* I 7, a teljes szöveg magyarul: Ókeresztény Írók 8,450.

<sup>123</sup> 1Kor 15,35–55 (kül. 53–54).

<sup>124</sup> Karpokratészhez ld. Irenaeus, *Adversus haereses* I 25,6; esetlegesen Baszileidész lélekvándorlás-elképzeléséhez ld. Alexandriai Kelemen, *Stromata* IV 12: 81,1–83,2; 86,1; IV 24: 153,4; IV 26: 165,3; II 20: 112,1–114.

<sup>125</sup> Vö. Órigenész, CCIV 13 (idézi RAMELLI: i. m. 260; VERMANDER: i. m. 34 n42); magyarul *Kelsoz ellen*, ford. SOMOS Róbert, Catena fordítások 9, Budapest, Kairosz, 2008, 261.

„Filozófusunk” antropológiai álláspontja összefügg a bálványimádás kritikáján túllépő radikális művészetellenességével is, melynek közeli párhuzamait szintén az alexandriai tradícióban találjuk meg. A művészek az isteni teremtőkészséget bitorolják, de valójában még képtelenek is Istent utánozni (27,1-3), ahogy azt már Alexandriai Kelemennél olvassuk.<sup>126</sup>

Végül a korai keresztény gondolkodásban különös helyet jelöl ki szerzőnknek merész látomása a monoteista uralkodó lehetőségéről, mely aranykort eredményezne (28,19-29,13a). Természetesen, ha valóban Oszroéné uralkodójához szól a III. század elején, akkor korántsem olyan vakmerő a feltételezés. Azonban fontos azt hangsúlyozni, hogy csak monoteista uralkodóról beszél, nem pedig keresztényről! Ebben az összefüggésben kerül elő érve a vallási konzervativizmus ellen: (30,3-12). A hagyomány kritikátlan átvétele helyett a kritikai megközelítést ajánlja. Ez utóbbiba azonban még a bálványok szimbolikus értelmezése-kultusza sem fér bele (29,13bskk).<sup>127</sup>

Ulbrich megfigyeli, hogy bár szerzőnk szerint a hit az első, a cél a megismerés.<sup>128</sup> Máshol ezt egyenesen gnosztikus hatásnak tulajdonítja, jöllehet a szerzőt semmiképpen nem tartja gnosztikusnak.<sup>129</sup> Melitón filozófus álláspontja ebben az esetben is az alexandriai tradíciónak (Kelemen, Órigenész) felel meg, akiknek a teológiai ismeretelmélete valóban egyrészt a gnosztikusok, másrészt azonban a hellenisták – különösen Kelszosz – kihívására adott, tehát apologetikusan erősen motivált válasz. Azonban nemcsak az alexandriaiak jutnak erre a válaszra, de a filozófusunkhoz feltehetőleg közel álló antikokhiai Theophilosz is.<sup>130</sup>

Összességében szerzőnk, bár saját meggyőződése szerint feltehetőleg keresztény, módszertanilag azonban hellenizált zsidóként ír. Racionális teológiai nyelvvezete és intellektualista antropológiája Szardeiszi Melitóntól radikálisan elüt, s elsősorban az alexandriai tradícióhoz kapcsolódik. A kéziratban található másik kora-keresztény apologetikus-szöveg, Ambrosziosz/Jusztin vitairata, mely a fentiekben többszörösen rokoníthatónak bizonyult a vizsgált traktátussal, talán szintén Alexandriához köthető, legalábbis különös zárómondatának az órigenészi teológiai horizonton kívül nehéz más kontextust találni: a lélek szenvedélyeitől (*pathé*) megtisztulva

eloldódik a nyakát körbe-körbe nyaldosó hitványságtól, s visszatér teremtőjéhez, mert oda kell visszaállítani (*apokatastathénai*), ahonnan lebukott.<sup>131</sup>

<sup>126</sup> Ld. BUGÁR M. István (szerk.), *Szokrátis képzőművészet a keresztény ókorban*, Budapest, Kairosz, 2004, CI5; CII.

<sup>127</sup> Erről ld. *uo.* A24–25; A32.

<sup>128</sup> ULBRICH: i. m. 122–123.

<sup>129</sup> *Uo.* 134–135.

<sup>130</sup> Antiokhiai Theophilosz, *Ad Autolyicum* I 7, Ókeresztény Írók 8,450.

<sup>131</sup> Io. Car Th. de ΟΤΤΟ, *Corpus apologetarum christianorum secundae saeculi* III/2 (Jena, 1879): 18; a szír szövegből ez a befejező szakasz hiányzik: ld. CURETON, 69; 70.

Az alábbiakban két rövidebb részlet kivételével közlöm a szöveget saját fordításomban.

[22\*] *Melitón filozófus beszéde*,<sup>1</sup> aki Antoninus caesar színe elé járult, s biztatta a caesart, ismerje meg Istent, megmutatta neki az igazság útját, s a következőképpen kezdte beszédét. Így szólt Melitón:

(1) Nem lehet egykönnyen tüstént a helyes útra vezérelni az olyan embert, akit korábban nagyon sokáig tartott fogva a tévedés.<sup>2</sup> Mindazonáltal lehetséges, hiszen amikor kissé megtér a tévedésből, már elviseli, ha az igazságra emlékeztetik. Amint ugyanis kissé felszakadozik a felhőzet, már szép az idő – [5] így amikor valaki megtér Istenhez, tüstént fellibben a tévelygés fátyla, ami megakadályozta a tisztánlátást. A tévedés ugyanis, akár a szenvedély<sup>3</sup> és az álom, hosszú ideig fogva tartja azokat, akik benne élnek. Az igazság azonban mint ösztökét használja a beszédet,<sup>4</sup> megböki az alvókat, és felébreszti őket, s amikor ébren vannak, az igazságra tekintenek: értik, hallják, különbséget tudnak tenni, [10] mi az, ami van, s mi az, ami nincs. Mert vannak emberek, akik a bűnt igazságosságnak hívják, minthogy úgy gondolták, az az igazságosság, ha valaki a sokasággal osztozik illúziójában. Én viszont azt mondom,<sup>5</sup> nem jó mentség, hogy valaki a sokaság illúziójában osztozik.<sup>6</sup> Hiszen ha valaki egymagában művel bolondságot, nagy az ő bolondsága; mennyivel nagyobb hát a bolondság, ha sokan tesznek [15] örültséget! (2) Én pedig arról az örültségről beszélek, amikor valaki elhagyja az igazi létezőt, és helyette az igazi nemlétezőt imádja.

Van igazi létező, és Istennek hívják. Ő igazi létező, és Ereje<sup>7</sup> által jön létre minden. Őt azonban nem alkotta senki, nem is létesült, hanem öröktől fogva és mindörökkön örökké van. Nem [20] változik, miközben minden dolog változik. Szem nem

<sup>1</sup> Kiadta William CURETON: *Spicilegium Syriacum*, London, 1855, ٣٧٠٤٤; angol fordítás uo. 41–51; jegyzetek: 85–99; a szír szöveg újrányomása in J.-B. PITRA (ed.): *Spicilegium Solesmense* II, Paris, 1855, XXXVIII–LIII párhuzamosan Ernst Renan latin fordításával; ezt vette át Io. Car. Th. de OTTO: *Corpus apologetarum* IX, Jena, 1872, 499–512 [szír], 423–432 [latin]. Német fordítás: B. WELTE, *Theologische Quartalschrift* 44, 1862, 384–410; olasz: Ilaria RAMELLI, „L’apologia siriana di Melitone ad ‘Antonino Cesare’: Osservazioni e traduzione,” *Vetera Christianorum* 36, 1999, 259–286. A fordításban Cureton szír szövegének oldal és sorszámaikat adtam meg arab számokkal szögletes zárójelben, kiegészítve Otto fejezetszámozásával kerek zárójelben.

<sup>2</sup> Vö. Jusztin mártír, *I. Apológia* 12.

<sup>3</sup> A szír *chasó* pontosan adja vissza a görög *pathos* jelentését.

<sup>4</sup> *melthó* = *logos*, a görög háttér (eredeti nyelv vagy fogalmi háttér) feltételezésé mellett akár „érv”-nek, „igé”-nek is fordítható.

<sup>5</sup> Vö. Mt 5, 22; 28; 32; 34; 39.

<sup>6</sup> Vö. Jusztin mártír, *IApol* 2 (a kódexben *παλαιῶν* [a régiek], Damaszkuszi Szt. Jánosnál *πολλῶν* [a sokaság] áll).

<sup>7</sup> Vö. alább 27\*, 19–20 és 30\*, 16; a *dynamis* (szír: *chailó*) fogalomról ld. a bevezető tanulmány [14]. o. a [107]. jegyzettel.

láthatja, gondolat fel nem foghatja, szó ki nem fejezheti. Akik pedig szeretik, [23\*] így hívják: Atya és az igazság Istene.

Ha azonban valaki elhagyja a fényt, és azt mondja, van más isten is, akkor abból, amit mond, megismerszik, hogyan is áll a dolog: a teremtett dolgok valamelyikét hívja istennek. Például ha a tüzet hívja valaki istennek, nem lett az istenné, hiszen tűz az. Vagy ha a vizet hívná istennek, nem lett az istenné, [5] mert víz az; ha a földet: ez az, amin taposunk, ha az egeket: ezek azok, amiket látunk.<sup>8</sup> Ha a Napot vagy a Holdat vagy a csillagok egyikét: ezek parancsra futnak, meg nem nyugszanak, és nem saját akaratak szerint cselekszenek.<sup>9</sup> S ha valaki az aranyat vagy ezüstöt nevezné istennek: ezek nem istenek, hiszen akaratak szerint használjuk azokat. Ha a fákat: ezeket eltüzeljük; ha köveket: ezeket eltörjük – hogy volnának [10] hát istenek? Hiszen ezek az ember használati tárgyai. Miképpen ne lennének nagy tévedésben hát azok, akik szóban a nagy Istent olyan dolgokká változtatják, melyek parancsra lesznek, ha lesznek?

(3) Ám azt mondom: ha valaki nem hallotta, nem fogta fel és nem érti, hogy e teremtményeknek van Uruk, talán nem vádolható, hiszen a vakot sem hibáztatjuk, amikor [15] csak igen nehézkesen közlekedik. Így az emberek is, amikor Istent keresték, kövekbe botlottak, meg fába, a gazdagok pedig aranyba és ezüstbe; s az akadályok visszatartották őket attól, hogy elérjék, amit kerestek. Most azonban, hogy az egész földön hallatszott a hívás,<sup>10</sup> hogy van Istene az igazságnak, s szemet kapott minden ember, hogy lássanak, nincs mentségük azoknak, akik félnek a sokaságtól, [20] akikkel tévedésben voltak, jóllehet az egyenes ösvényen akarnak járni. Minthogy szégyellnek élni, szükségképpen meg kell halniuk. Ezért azt tanácsolom nekik, hogy nyissák ki szemüket és lássanak. Mert íme irigység nélkül kapjuk mindnyájan a fényt, hogy lássunk. Ha azonban, mikor a fény ránk ragyog, valaki becsukja a szemét, hogy ne lásson, a szakadékba vezet útja.<sup>11</sup> Miért szégyelli hát magát valaki azok előtt, akikkel együtt tévedett? [25] Inkább az illenék hozzá, hogy meggyőzze őket, kövessék őt! Ha pedig nem hallgatnak rá, mentse ki magát közülük. Mert vannak olyan emberek, akik nem képesek Föld-anyagukból kiszakadni, így belőle, anyagukból alkotnak isteneket (24\*) maguknak. Ezért az igazság ítélete alá esnek, ugyanis Annak, aki nem változik, a nevét változó dolgokra alkalmazzák, s nem félnek isteneknek nevezni azokat, mit emberkéz készített, s Istenről, akit nem láttak, képmást merészelnék készíteni.

<sup>8</sup> Itt Cureton téved a fordításban; a szerkezet világosan párhuzamos az előzővel, az implicit argumentum pedig így verbalizálható: (1) Isten láthatatlan. (2) Az eget látjuk. (ergo) Az ég nem isten.

<sup>9</sup> A görög kozmológiai traktátusokban közhely, hogy az égistetek istenek, s hogy az „isten” szó (*theos*) a futni (*theó*) ige származéka: ld. a tanulmány 96. jegyzetét. A tömörített érv ismét: (1) Isten változatlan/mozdulatlan. (2) Az égistetek szüntelen mozognak; ergo (3) Az égistetek nem istenek. (És ugyanígy a szuverenitással kapcsolatban is).

<sup>10</sup> Vö. Rm 10,18.

<sup>11</sup> Vö. Irenaeus *Adversus Haereses* IV 6,5; IV 29,1–2; V 27,1–2.

(4) [5] Én azonban azt mondom, hogy a Szibüllá<sup>12</sup> azt jelentette ki róluk, halott királyok képmásai azok, amelyek előtt hódolnak. Ezt egyszerű belátni: hiszen most is a császárképmások előtt hódolnak, azokat tisztelettel illetik, még inkább, mint a korábbiakat, hiszen a korábbi istenek adó- és jövedelemforrásai lettek a császárnak mint olyannak, aki náluk kiválóbb.<sup>13</sup> Ezért aztán kivégzik azokat, akik megvetik e képmásokat és megkurtítják [10] a császár jövedelmét<sup>14</sup>. Hiszen meg van határozva, mennyit fizessenek más királyok kincstárába is az egyes kultuszhelyek látogatói, s hány tömlő sós tengervizet szolgáltatassanak be..

Ez a világ gonoszsága, hogy imádják és félik azt, ami érzéketlen, s a sok ravasz meg a haszon vagy a hiú dicsőség vagy a sokaság feletti hatalom végett maga is imádja, s a csekély értelműeket [15] az érzéketlen tárgyak imádására sarkallják.

(5) Én azonban, amennyire tudom, leírom és megmutatom, hogyan és miért készítették a királyoknak és zsarnokoknak képmásokat, s hogyan váltak azok istenökké. [...] <sup>15</sup>

(6) [25\*,24] Te azonban szabad elme vagy, az igazság ismerője: amikor tehát ezeket megfontolod, szállj magadba, s ha nőnek maszkíroznak is, emlékezz rá, hogy férfi vagy,<sup>16</sup> és higgy abban, aki igazán Isten! Nyisd meg elmédet Felé, bízd rá magad, s ő halhatatlan, örök életet tud adni [26\*] neked, hiszen minden az Ő keze által ér bennünket. Minden dolgot pedig tekints annak, ami: a képet képnek, a szobrot szobornak, és semmi teremett teremtményt ne helyezz Annak helyébe, aki nem teremtmény. Ő, az élő Isten forogjon értelmekben minden időben,<sup>17</sup> mert

<sup>12</sup> Cureton olvasata szerint a kódexben *Súló* áll a megszokott *Sibúló* helyett; a Thesaurus Syriacum mindenesetre ezt az egyetlen helyet hozza a *Súló* alakhoz (Renan nem is tudta értelmezni fordításában). A hivatkozott hely:

*Sibyl* III kül. 553–555 Ἐλλήνων, οἱ πρῶτα βροτοῖς κακὰ ἡγεμόνευσαν,  
πολλὰ θεῶν εἰδῶλα καταφθιμένων \*θαυρόντων\*,  
ὧν ἔνεκεν τὰ μάταια φρονεῖν ὑμῖν ὑπεδείχθη.  
721-3 ἡμεῖς δ' ἀθανάτοιο τριβου πεπλανημένοι ἤμεν,  
ἔργα δὲ χειροποίητα σεβάσμεθα ἄφρονι θυμῷ  
εἰδῶλα ξοανὰ τε καταφθιμένων ἀνθρώπων.

278-9 ἀθάνατον γενετήρα θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων

οὐκ ἔθελες τιμᾶν, θνητῶν εἰδῶλα δ' ἐτίμας. (Cureton ez utóbbi két helyet idézi).

A Szibüllá-könyvekre már Jusztin mártír hivatkozik (végítélet), de a bálványimádás kritikáját idézi Athénagorasz (Leg 30: *Oracula Sibyllina* III 108–113) és Theophilosz (*Aut* II 3: az *Oracula Sibyllina* hagyományozódott szövegen kívüli töredék), valamint a Jusztin mártír neve alatt fennmaradt *Cobortatio ad gentiles* Szibüllá-florilegiumában: 16E (III 721–723). Az Athénagorasz által idézett szakaszban olvassunk arról, hogy a hésziodoszi istenek valójában királyok voltak.

<sup>13</sup> Vö. Tertullianus, *Ad nationes* I 10; *Apologeticum* 28 [Cureton jegyzete.]

<sup>14</sup> A *phaskún* = *fiscum* a Thesaurus Syriacus szerint *hapax legomenon*.

<sup>15</sup> A 24,17b–25,23 szakaszban néhány görög, egyiptomi, föníciai, szír, perzsa és mezopotámiai (oszrhoéni) istenség euhémérista magyarázatát kapjuk röviden.

<sup>16</sup> Ez talán utalás a később Elagabalus/Heliogabalus néven emlegetett császár közbotrányt okozó viselkedésére (Dio Cassius 80,6;13–16), aki császári nevét (Marcus Aurelius Antoninus Augustus 218–222) és szír származását (Emeszában volt Elagabal papja) tekintve az egyik lehetséges címzett.

<sup>17</sup> Cureton kiadásától eltérő központozás alapján fordítottam, aki a „minden időben”-t az „élő”-höz kapcsolja.

értelmed maga az Ő lényének<sup>18</sup> képmása. [5] Így az nem látható, nem tapintható,<sup>19</sup> nem ábrázolható, és akaratával mozgatja a testet. Tudd meg tehát, hogy ha Őt, a Mozdulatlant imádod mindenkor, akkor, amiképpen ő örökkévaló, te is, miután leveted magadról, ami látható és romlandó, örökre előtte fogsz állni, életben leszel és tudni fogsz, tetteid pedig véget nem érő gazdagsággá, hiánytalan vagyonnoddá válnak. Tudd meg, hogy [10] jótetteid kezdete az, ha Istent ismered és őt imádod. Tudd meg, hogy semmit nem kér tőled, mivel semmi sem hiányzik neki.

(7) Kicsoda Isten? Aki az igazság, s akinek Szava<sup>20</sup> az igazság. És mi az igazság? Amit nem formáltak, nem alkottak, nem festettek, ami nem lett, hanem volt, s igazságnak nevezik. Ezért ha valaki olyasmi előtt hódol, ami kézzel készült, nem az Igazság s nem az Igazság Szava előtt hódol. [..]<sup>21</sup>

[27\*] Ha pedig az utánzott tárgy művészi szépsége tetszik neked, tartsd hát szépnek Isten művészetét, aki mindent alkotott! Ő a maga képére alkotta a művészeket is, akik igyekeznek Őt utánozni, ám nem hasonlítanak Rá.<sup>22</sup>

(8) Talán azt mondod erre: miért nem olyannak teremtett Isten, hogy Őt imádjam, és ne a képmásokat? Ezzel azt kérted, hogy céltalan eszköz [5] légy élő ember helyett. Isten ugyanis olyan szépnek teremtett meg, ahogy Neki tetszett: szabad elmét ajándékozott neked. Hatalmas dolgokat állított eléd, hogy te különböztess meg mind, s válaszd mindazt, ami szép. Eléd tárta az eget és csillagokat helyezett el rajta, elibéd adta a Napot és a Holdat, s azok nap mint nap végigfutnak az égen. Eléd tárta a vizet, de Szavával határt szabott neki. Elibéd adta a tágas földet, mely [10] nyugalomban van, és állandó formában mutatkozik neked. S hogy ne gondold, saját természeténél fogva mozdulatlan, ezért olykor megremegetteti. Felhőket tárt eléd, hogy vizet hozzanak le a magasból, és megtöltsék a földet, hogy megérthesd: aki mozgatja ezeket, kiválóbb mindüknél, s hogy elfogadd jóságát Annak, aki neked elméd adta, hogy vele különbséget tégy e dolgok közt. Ezért azt tanácsolom, ismerd meg [15] magad, és ismerd meg Istent!<sup>23</sup> Figyeld meg ugyanis, miképpen van benned az, amit léleknek<sup>24</sup> hívnak: általa lát a szem, általa hall a fül, általa szól

<sup>18</sup> A *químó* megfelelhet a görög *ousia*-nak (valóság, szubsztancia), bár majd a IV. századtól a teológia technikai nyelvének kialakulásával rendszeren a *hypostasis*-t fordítja, ám ennek viszonya az univerzális természethez (*physis*, *kyónó*), illetve lényeghez (*ousia*) és az egyedi személyhez (*prosópon*, *parsúpó*) eltérő a nyugati és a keleti szír teológiai nyelvben. A Zsid 1,3 Psitthó fordítása azonban még nem ezzel a szóval adja vissza a görög *hypostasis*-t.

<sup>19</sup> Cureton a szövegben – nyilván a kéziratot követve – *metšgaš*-t hoz, de jegyzetben magyarázza, hogy betűcserével *metgšš*-t kell érteni; az utóbbi kifejezés egyébként valóban bevett szakkifejezés ebben az összefüggésben.

<sup>20</sup> A szír *melthó* a görög *logos*-t adja vissza.

<sup>21</sup> Újabb érvek következnek a bálványimádat ellen: a) ez a vagyon imádata, b) embert és állatot elpusztítanak, akik képmásuk imádják, c) ugyan mit tesz hozzá a mester az anyaghoz?

<sup>22</sup> Ez a fajta negatív vélemény a művészetekről nem ritka a korai kereszténységben, de különösen az alexandriai tradícióban: ld. a bevezető tanulmányt: [xx]. o. a [126.] jegyzettel.

<sup>23</sup> Vö. Platón (?), *Alkibiadész*, 133; Ágoston, *Soliloquia* 1.

<sup>24</sup> A szírben a kissé fentebb, és korábban is „önmagad”-nak fordított névszó jelenti a „leket” is.

a száj, s miképpen használja az egész testet. Mikor pedig Ő ki akarja emelni a lelket a testből, az összeesik és elpusztul. Annak alapján tehát, ami megvan benned, de nem látható, értsd meg, hogy Isten is így mozgatja a világmindenséget hatóereje által, mint a testet. Amikor akarja, [20] hatóerejét visszavonja, így a világmindenség, akár a test, összeesik és elpusztul.

(9) De miért teremtette Isten e világot? És miért múlik el? Miért lett a test, miért hullik el, s miért támad fel? Nem leszel képes megérteni, hacsak fel nem emeled a fejed az álomból, melybe merültél, és fel nem nyitod szemedet, hogy lásd, egy az Isten, a mindenség Ura, és szolgálod őt teljes szívedből. Akkor megadja neked, hogy [25] megértse akaratát. Mindaz ugyanis, aki távol van az élő Isten ismeretétől, halott és testébe van temetve. Ezért hánysz bukfencet démonok és árnyékok előtt a földön, s intézel kéréseket hiába hozzájuk, akik adni nem tudnak. Te azonban kelj fel [28\*] azok közül, akik a földre estek, s a köveket csókolgatják, eledelüket étkül adják a tűznek, ruháikat felajánlják a képeknek, s ők, akik érzékelnek, azt akarják imádni, ami érzéketlen! Kérj nem múló kéréseket a nem múló Istentől romolhatatlan lelked számára! Így szabadságod azonnal nyilvánvaló lesz, Őrá [5] legyen gondod, s valld meg Istenedet, teremtődöt, s Ő szabad elmét ajándékozz néked, hogy úgy élj, ahogy akarsz. Elibéd adott mindent, s megmutatja neked, hogy ha a gonosz után mész, rossz tetteidért fizetni fogsz, ha pedig a jó után, annál fogva sok jóban lesz részed az örök, halhatatlan étellel együtt.

(10) Semmi sem tart hát vissza, hogy megváltoztasd hitvány életmódod – hiszen [10] szabad vagy –, és hogy keresd és megtaláld, ki a mindenség Ura. Szolgálj őt teljes szívedből! Hiszen nem ismer irigységet, hogy ne ajándékozzná megismerését azoknak, aki kéri Őt – amennyire képesek megismerni Őt.<sup>25</sup>

Először is szűnj meg becsapni magadat! Ha ugyanis azt mondtad arról, aki nem isten, hogy isten, akkor becsaptad magad, és vétkeztél [15] az igazság Istene előtt. Bolond! Hát isten az, amit adnak-vesznek? Isten az, aki szükségét szenved? Isten az, amit őrizni kell? Hiszen úgy adod-veszed, mint a rabszolgát, s úgy szolgálj neki, mint úrnak! Úgy kérsz tőle, mint gazdától, s úgy adsz neki, mint szegénynek. Arra számítasz, hogy győztessé tesz a háborúban az, amiről, mikor ellenségeid legyőznek, lehántják az aranyborítást.

Talán mert király vagy, azt fogod mondani: nem [20] vagyok képes helyesen cselekedni, mert király vagyok, s illő, hogy a sokaság akaratát tegyem. Bizony, aki így beszél, valóban méltó rá, hogy kinevezzék. Hiszen miért ne legyen a király minden jó kezdeményezője, s bírja rá a népet, hogy hallgassanak rá? Hogy cselekedeteik tiszták legyenek, s az igazságnak megfelelően ismerjék Istent, s így a király minden szép cselekedet mintájává váljék. Ez illik ugyanis hozzá. Az viszont abszurd, [25] hogy ha a király hitvány módon él, bírjuk legyen, és elítélje a vétkeket. Én bizony

<sup>25</sup> Itt, úgy tűnik, Cureton és Ramelli (különbözőképpen) félreérti a szöveget. Renan fordítása megfelel a fentieknek. A megszorítás ugyanis a szerző teológiai ismeretelmélete szempontjából kulcsfontosságú, mint alább (30\*) látni fogjuk.

úgy gondolom, hogy akkor lehet békében irányítani a királyságot, ha a király ismeri az igazság Istenét, és [29\*] Őt féli, hogy alattvalóit inteni tudja, s képes legyen mindenben igazságosan ítélni, mint aki tudja, hogy majd őt magát is meg fogja ítélni Isten. S így alattvalói, miután majd Istent félik, királyuk ellen nem vétkeznek, s félni fognak attól is, nehogy egymás ellen vétkezzenek. Istenismeretük [5] és istenfélmük következtében a királyságból el lehet távolítani minden gonoszságot. Ha ugyanis a király nem lesz ártalmára az alattvalóinak, sem alattvalói a királynak, sem pedig egymásnak, nyilvánvaló, hogy az egész ország békében élhet, s javak sokasága honol ott, mert az egész nép Isten nevét dicsőíti. Hiszen mi lehet jobb annál, hogy a király megmenti [10] alattvalóit a tévedéstől, s e jótettével Isten tetszésére van? Mert minden rossz a tévedésből ered. A legfőbb tévedés pedig az, ha valaki nem ismeri Istent, s Isten helyett olyasmit imád istenként, ami nem isten.

(11) Ám vannak olyanok, akik azt mondják: Isten tiszteletére készítjük el képmását, hogy az emberek biztonnal imádják a rejtett Isten képmását. Nem tudják, hogy Isten [15] mindenütt és mindenhol jelen van, és soha sincs távol, és nincs semmi, ami tudta nélkül menne végbe. Te azonban, gyenge ember, akiben, akin kívül s aki felett van Ő, elmész, faragott és rút istenképpé formált fát veszel magadnak az asztalosnál, s áldozatot mutatsz be annak. Nem tudod, hogy Annak szeme, aki mindent lát, téged is lát, s az igazság Igéje megdorgál mondván: Istent, aki nem látható,<sup>26</sup> [20] hogy lehetne megfaragni? Saját magad képmását készíted el, s az előtt hódolsz. Azért, mert megfaragták a fát, nem veszed észre, hogy az még fa? Vagy a kő kő? Az aranyat mérleggel mérik, súly szerint. S amit elkészítettél, miért méred meg? Szóval az aranyat szereted, nem Istent! S nem szégyelled számon kérni készítőjét, hogy mennyit lopott el belőle, nehogy könnyűnek mutakozzon. Bár van szemed, nem látsz, [25] bár van szíved, nem értesz. Miért hánysz bukfencet előtte a földön, s esedezel érzéketlen tárgyak kegyéért? Féld azt, aki megremegteti a földet, és körbeforgatja az eget, s felkorbácsolja a tengert, elmozdítja a hegyeket, aki tűzhöz hasonlónak tud válni, [30\*] s elégetni mindent! Ha magad megigazítani nem is tudod, ne szaporítsd vétkeidet! Ha Istent megismerni nem is tudod, gondold azt, hogy van.

(12) Aztán vannak olyanok, akik azt mondják: amit atyáink ránk hagytak, azt féljük. Nos, ami szegénységet atyáitok rátok hagytak, [5] igyekeztek gazdagságba fordítani; amire pedig nem oktattak atyáitok, magatok törekedtek megtanulni, és szert tenni mindarra, amit atyáitok nem tudtak. És miért látnak a vakok gyermekei? Miért járnak a bénák fiai? Nem helyes, hogy valaki olyan elődeit kövesse, akik rossz úton jártak. Hagyd el azt az utat, nehogy az a baj érjen bennünket, mint elődeinket! Ezért tehát tudakold meg, atyád [10] helyes úton járt-e, s úgy kövesd őt! Ha pedig atyád rossz úton járt, te azért válaszd a jó utat, s így követni fognak gyermekeid is. Atyád fölött pedig szomorkodj, hogy rossz úton jár, hiszen szomorúságod hasznára lehet. Fiaidhoz pedig így szólj:

<sup>26</sup> Vö. Jn 1,18.

Van Isten, mindenek Atyja, aki nem jött létre, sem senki nem alkotta Őt, hanem minden az ő akaratára állott elő. Ő teremtette a fényt, hogy a teremtmények láthassák egymást. [15] Ő azonban elrejtette magát hatóerejében minden teremtménye elől. Ugyanis semminek, ami változik, nem áll hatalmában, hogy meglássa Őt, aki nem változik. Azok azonban, akik emlékeznek, és annak a szövetségnek tagjai, mely nem változik, ők látják, már amennyire látni képesek. Ők képesek lesznek nem lobbanni lángra, mikor eljő a tűz áradata az egész világra. A szél áradata ugyanis már eljött egyszer, s elpusztította [20] az arra érdemeseket a rettenetes északi szél,<sup>27</sup> de az igazlelkűeket megkímélte, hogy az igazság tanúi legyenek. Aztán máskor a víz áradata támadt, és elsodort minden embert és állatot, de megkímélte az igazakat a fabárában Isten parancsára. Ismét máskor pedig a tűz árja jön majd el, lángra kap a föld a hegyekkel,<sup>28</sup> s az emberek megégnek képmásaikkal együtt, melyeket készítették, s szobraikkal, melyek előtt hódoltak. Égni fog [25] a tenger szigetestül, de az igazak megmenekülnek a haragtól, mint egykor társaik a bárkában az árvíz-től. Akkor aztán sóhajtozni fognak, akik nem ismerték Istent, s akik képmásokat készítették neki, mikor meglátják képmásaikat égni [31\*] saját magukkal együtt, és semmi se segít rajtuk.

**(13)** Ha megtanulod mindezt, ó Antonius Caesar, s veled fiaid is, örökkévaló, el nem avuló örökséget hagysz örökül nekik, és megszabadítod lelked, akárcsak fiaid lelkét attól, ami az egész földre vár az igazságosság igazságának ítéletekor. Amiképpen ismered itt Őt, úgy fog ismerni téged amott, s ha te feleslegesnek tartod Őt itt, Ő nem fog azok közé számolni, akik ismerték és vallották Őt.

Elég ennyi Felségednek. Vagy ha úgy tetszik, sok is.

<sup>27</sup> Vö. Josephus Flavius, *Ant* I 4 (hivatkozik *Oracula Sibyllina* III 97-104-re), és Euszebiosz, *PE* IX 14 (egy római kori káld történetírót idézve): Babel tornyával kapcsolatban. Cureton említ még egy lehetőséget: a *Kincsesbarlangban* (*A törzsek származásáról, avagy a kincsesbarlang*, ford. ORMOS István, Prométheusz könyvek 8, Budapest, Helikon, 1985, 39–40), de ott nincs szó emberekről, csak bálványok elpusztításáról.

<sup>28</sup> Cureton itt a 2Pt 3,10;12-re lát utalást, ám végső tűznek a páli levelekben is jelen lévő képe (1Kor 3,13; 2Thesz 1,8; vö. Mt 3,12; 13,40) általános az apologetikus és korai apokaliptikus irodalomban (*Oracula Sibyllina* II\*19;196skk 288skk, III 54 etc.), és a Péter-levélbéli leírás sem nyelvileg, sem képileg nem áll közel a fentihez.

*Abstract*

*István Bugár*

*Melito the Philosopher's Place in the History of Ideas*

*In the present paper I am investigating the probable context of the 'apology' of Melito the philosopher, as preserved in Syriac. Since there is no sign that the author named in the titulus is meant to be identical with Melito of Sardis, or Melito the Bishop, I prefer to keep his name as 'Melito the philosopher'. While I am prepared to accept the traditional dating (between 180 and 220 CE) of the text – which is a protreptic treatise, rather than an apology – and while I have, in spite of advancing some new suggestions, generally refrained from arbitrating in the speculation about the possible addressee, I am turning to aspects hitherto largely ignored by looking at the text's theological-philosophical horizon and its preserved context (Ms. BM 14, 658). The analysis yields some results. First, that the text is purposefully overt about Christianity, trying to convince the public about monotheism as a first step to full conversion. This scope is shared by other documents in the same collection (among others, the Oratio ad graecos by Justin/Ambrose), and matches the general aim of the collection to provide a curriculum for a Christian philosophy, including arguments against contemporary 'pagan' Platonism. Second, its theological-philosophical stance links the document to Alexandrian thought, to which Justin/Ambrose also appears to belong. This, at the same time, involves sharp contrasts with the anthropological-theological horizon of Melito of Sardis. The study is accompanied by a partial translation of the treatise into Hungarian.*

DOBOS KÁROLY DÁNIEL

## Ki a főpap: Ábrahám vagy Jézus? Zsidó–keresztény polémia a papságról

### I. A probléma alapvetése

A zsidóság és a kereszténység i. sz. 2. század utáni kapcsolatának vizsgálatát jelenleg két, egymással versengő paradigma uralja. Mintegy 25 éve a paradigmaváltás korszakát éljük.<sup>1</sup> Létezik egy régebbi, ma már sok szempontból meghaladottnak tekintett paradigma, mely szerint:

1. A rabbinikus judaizmus *egyenes ági leszármazottja* a Második szentély idején fennálló farizeusi mozgalomnak.

2. A kereszténység a judaizmus testéből *igen korán kiszakadt önálló csoport*, melynek szellemi gyökerei, ha valahol, akkor a judaizmus eltérő világnézetű ágaiban keresendők. A két közösség gyors elválását hirdető elmélet egyik kulcskérdése sokáig az volt, hogy a két csoport szeparációja i. sz. 70 (a Szentély pusztulása) vagy csak i. sz. 135 (A Bar Kochba-felkelés vége) után vált-e *véglegessé*.

3. S az utolsó szó nem véletlenül kapott nyomatékot. Ez a paradigma a két közösség *korán bekövetkezett és végleges szakításával* számol, ami után a két irányzat között már nincs többé érdemi kölcsönhatás.

A régi paradigma tehát a rabbinikus judaizmus *kontinuitását* hangsúlyozza a Második szentély idején fennálló rendszerrel, legalábbis annak egyik alapvető irányzatával. Ezzel szemben a kereszténység inkább *diszkontinuusnak* és *autonómnak* tűnik. Ezt a szemléletmódot erősíti a mindenki által ismert *szülő-gyermek* reláció metaforája is. A judaizmus a folytonosságot jelentő szülő, amelynek a kereszténység a leszármazottja. Ebből az értelmezési keretből következett a szövegek kronológiai sorrendjét sokszor a mai napig meghatározó axióma is, amely azt állította, hogy a hasonló tartalomra irányuló zsidó és keresztény szövegek közül *biztosan a zsidó keletkezett korábban* (vagy legalábbis korábbi hagyományra megy vissza), míg a keresztény a későbbi, s mint ilyen ő a *válasz*, a reakció.

Az előbb vázolt szituáció mindenki számára ismerősnek tűnhet, hiszen sok évszázadon keresztül ez a képlet uralta mind a zsidó, mind a keresztény közösségen belül kettejük viszonyának leírását, s még a néhány évtizeddel korábbi szakmun-

<sup>1</sup> A paradigmaváltáshoz lásd részletesebben: DOBOS Károly Dániel: 'Paradigmaváltás a késő ókori zsidó–keresztény interakciók történeti vizsgálatában', „*Vizió és valóság*” A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen 2010. október 28–29-én „*A dialógus sodrában*” címmel tartott zsidó–keresztény konferencia előadásai, (Szerkesztette DOBOS Károly Dániel és FODOR György; Budapest, 2011) 233–242.

kák is ezt az elképzelést közvetítették, vagy legalábbis ez állt az események rekonstrukciójának háttérében.

Az új<sup>2</sup>, s még számos részletkérdésben finomítandó paradigma a fentitől sok tekintetben eltérő módon rajzolja meg a két közösség egymáshoz való viszonyát az i. sz. 2. század után.

Az új elképzelés a zsidó és keresztény közösségek születését a Szentély pusztulása és Jézus fellépése – mint két, kellően radikális változás – által jellemzett válság-szituációba helyezi. Az ideológiai válság egyfajta *versenyszituációt* eredményezett, melynek alapkérdései a következők voltak: ki tekinthető az eddigi hagyomány legitím örökösének, illetőleg ki képes életképes alternatívát felmutatni a jelenlegi megváltozott körülmények között? Ez a versenyszituáció – az új elképzelés szerint – nem szűnt meg a 2. században, hanem még hosszú évszázadokig fennmaradt, sőt a 4. század után, a kereszténység államvallássá válásával párhuzamosan, érezhetően erősödött is.

A két későbbi ortodox centrum: a rabbinikus judaizmus, illetőleg a formálódó keresztény ortodoxia e versenyszituáció során – részben *egymás ellenében* – *definiálja* önmagát. Ez a polémikus folyamat azonban nem ugyanolyan módon van jelen a két közösség szövegeiben: a keresztények *nyíltan* felvállalják a konfrontációt, míg a zsidó csoportok – egyre inkább kisebbségi pozícióba kényszerítve – inkább csak *implicite* adnak hangot e polémiának.

Összegezve: az új paradigma szerint a közösségek viszonya *nem jellemezhető egy korai szakadást követő végleges szeparációval*, sokkal inkább nevezhető a hagyomány (egyedül) helyesnek vélt értelmezésért folyó, eltérő eszközökkel vívott harc során lassan kikristályosodó centrumok közötti – *eltérő időpontokban bekövetkezett* – *szakítások sorának*.

Ha a régi paradigmát a szülő–gyermek metaforával érzékeltettük, akkor az új inkább „két marakodó testvér” képzetét idézheti elénk.

<sup>2</sup> Az új elképzeléshez lásd: YUVAL, Israel: *Two Nations in Your Womb – Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages* (Berkeley, 2006); BOYARIN, Daniel: *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, 2004); SCHWARTZ, Seth: *Imperialism and Jewish Society, 200 B. C. E. to 640 C. E.* (Princeton, 2004); ZELLENTIN, Holger: 'Rabbinizing Jesus, Christianizing the Son of David – The Bavli's Approach to the Secondary Messiah Traditions', *Discussing Cultural Influences: Text, Context, and Non-Text in Rabbinic Judaism* (Edited by RIVKA, Ulmer; Lanham, 2006) 99–127; IRSHAI, Oded: 'The Role of the Priesthood in the Jewish Community in Late Antiquity: A Christian Model?', *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturträumlich vergleichender Betrachtung* (Hrsg. von CLUSE, Christoph – HAVERKAMP, Alfred – YUVAL, Israel Jacob; Hannover, 2003) 75–85; ABUSCH, Raanan: 'Rabbi Ishmael's Miraculous Conception. Jewish redemption history in Ancient Jewish Polemic' in *The Ways that Never Parted – Jews and Christian in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Edited by BECKER, Adam – YOSHIKO REED, Annette; Tübingen, 2003) 307–343. írásait.

## 2. Ábrahám vagy Jézus?

A következőkben ennek a „testvéri marakodásnak” egy érdekes példáját szeretném felmutatni és röviden elemezni. Az elemzéssel szeretnék hozzájárulni egyrészt az új paradigma jobb megértéséhez, másrészt a megismeréséhez is.

Vegyük az alábbi rövid szövegrészletet! A szöveg a *Genexis Rabba* című midrás-gyűjteményből származik. A szövegrészlet Izsák feláldozásának szentírási szakaszához (Ter. 22. fejezet) írt tipikus rabbinikus kommentár, mely a szöveg egy-egy részlete felett hosszasan elgondolkodik, aktualizálva a Szent hagyomány éppen olvasott részletét. A szöveg mai formáját minden valószínűség szerint az i. sz. 5. században érte el, ám ez nem zárja ki, hogy ne tartalmazhatna korábbi részleteket is.<sup>3</sup>

„Történt ezen dolgok után, hogy Isten megkísértette Ábrahámot és szólt hozzá: Ábrahám! Mondta: itt vagyok.” (Ter. 22:1).<sup>4</sup>

Rabbi Józsuá azt mondta: „Mózes két szentírási szakaszban hasonlítja magát Ábrahámhoz. De Isten így válaszol neki: „Ne büszkélkedj a király előtt, és a nagyoknak helyére ne állj!” (Péld. 25:6).

[Most következik a két személy összehasonlítása, melynek alapját az képezi, hogy mindkettejük szájából elhangzik az „itt vagyok” mondat. ]

Így szólt Ábrahám: „itt vagyok”. [Értsd úgy:] Méltó vagyok a papságra és méltó a királyságra.

Ő ugyanis elnyerte a papságot, amint azt a Szentírás következő szavai [bizonyítják]: „Megesküdött az Örökkévaló és nem bánja meg: Pap vagy Te mindörökké Melkiczedek módjára.” (Zsolt. 110:4).<sup>5</sup> Ugyanígy elnyerte már [korábban] a királyságot is, amint írva van: „Isten fejedelme vagy te (Ábrahám) közöttünk...” (Ter. 23:5).

Mózes is így szólt: „itt vagyok” (Kiv. 3:4) [Az égő csipkebokor jelenetében...]. [Értsd úgy:] Méltó vagyok a papságra és méltó a királyságra.

De a Szent – áldott legyen Ő – azt válaszolta neki: „Ne közelíts ide...” (Kiv. 3:5). S a közelítés kifejezés a papságra utal, amint írva van: „de az idegen ki közeledik [a Szentélyhez] ölessék meg.” (Szám. 1:51). Az ide szócska pedig a királyságra utal, hiszen ezt mondja [Dávid király]: Ekkor bement Dávid király, leült az Örökkévaló színe elé és azt mondta: Ki vagyok én, oh Uram Örökkévaló, és mi a házam, hogy eljuttattál engem idáig?” (2Sám. 7:18)<sup>6</sup>

<sup>3</sup> STEMBERGER, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München, 1992<sup>8</sup>) 275. A bevezetőnek létezik angol fordítása is STEMBERGER, Günter – STRACK, Herman L.: *Introduction to Talmud and Midrash* (Minneapolis, 1996<sup>2</sup>).

<sup>4</sup> A Héber Bibliából származó bibliai idézeteket az IMIT kiadásában megjelent fordításból vettük.

<sup>5</sup> A szöveg a zsoltárverset Ábrahámra vonatkoztatja. A magyarázatot lásd alább.

<sup>6</sup> Berésit Rabba 55:6. Én a sztenderd vilnai kiadást használtam. *Midrasch Rabbah* 5 köt. (Vilna, 1884) I. köt 65. oldal.

E rövid szakasz előterében két figura áll: Mózes és Ábrahám, s a részlet látszólag az ő vetélkedésükről tudósít. A háttérben azonban megbúvik még valaki, egy rejtélyes alak, akinek fontosságát első látásra talán nem is érzékeljük. Ki ő? Melkicedek. De ki ez a rejtélyes figura?

Melkicedek neve mindössze kétszer bukkan fel a Héber Biblia szövegében. Először nem sokkal Izsák feláldozásának (Akéda) története előtt találkozunk vele a *Teremtés könyvében* (Ter. 14:18–20). Miután Ábrahám legyőzte Kedorláomert, az Ígéret földjének királyát és szövetségeseit, Melkicedek – „Sálem királya” és főpapja – kiment a győztes fogadására: „Melki-Czédek pedig, Sálem királya, kivitt kenyeret és bort, ő ugyanis papja volt a legfelsőbb Istennek, s megáldotta és mondta: Áldott legyen Ábrahám a legfelsőbb Istentől, ki ég és föld teremője, és áldott legyen a legfelsőbb Isten, ki átszolgáltatta elleneidet kezedbe!” Ábrahám az áldást azzal viszonzozza, hogy Melkicedeknek minden hadizsákmányából tizedet adott, a későbbi izraelita szokás szerint, amikor is a föld termésének a tizede a papoknak járt. Melkicedek tehát – e részlet tanúsága szerint – főpap és uralkodó egyszemélyben, aki nagyobb hatalommal bír Ábrahámnál, hiszen úgy illendő, hogy a nagyobb hatalmú áldja meg az alattvalót.<sup>7</sup>

Melkicedek alakját még egyszer említi a Héber Biblia szövege, mégpedig a 110. zsoltár 3–4. verseiben: „Tied a hatalom erőd napján. A szent hegyeken a Hajnal méhéből én nemzetelek, mint a Fényes csillagot.<sup>8</sup> Megesküdött az Örökkévaló és nem bánja meg: Pap vagy Te mindörökké Melkiczedek módjára.” Melkicedek itt már nem egyszerűen az ideális jeruzsálemi pap-király megtestesítője. Itt többről van szó! Melkicedek e ponton emberfölötti alakká magasztosul, az Úristen örök főpapjává, a mitologikus Hajnalcsillag gyermekévé.

Melkicedek karrierje azonban még e ponton sem ér véget. Az újszövetségi *Zsidókhoz írt levél*<sup>9</sup> az imént idézett zsoltárverset öt alkalommal is idézi,<sup>10</sup> mindannyiszor Jézus Krisztus személyére vonatkoztatva. Az eredetileg Szt. Pál apostolnak tulajdonított levél szerzőjének kiléte máig kétséges, azt azonban már ma is tudjuk, hogy a szöveg az i. sz. I. évszázad

<sup>7</sup> Az eredeti bibliai történet valószínűsíthető szándéka, hogy a perzsa korszakban hatalmon lévő főpapot a provincia kormányzójával azonos rangúként mutassa be, s így, a valóságban majd csak a hellenisztikus korszakban megvalósuló teokratikus királyság intézményét elővételezze. Vö. ASTOUR, Michael C.: 'Melchizedek (Person)', *The Anchor Bible Dictionary* 6 vols. (Edited by FREEDMAN, David Noel et al.; New York, 1992) 4. vol. 684.

<sup>8</sup> A bibliai szöveg kiegészítéséhez lásd ASTOUR, Michael C.: 'Melchizedek (Person)', *The Anchor Bible Dictionary* 6 vols. (Edited by FREEDMAN, David Noel et al.; New York, 1992) 4. vol. 685. Az eredeti részlet valószínűleg Simeon Makkábiról szól, aki i. e. 141-ben főpap, hadvezér és a közösség világi vezetője lett egyszemélyben.

<sup>9</sup> A könyvhöz lásd: ATTRIDGE, Harold W.: 'Hebrews, Epistle to' *The Anchor Bible Dictionary* 6 vols. (Edited by FREEDMAN, David Noel et al.; New York, 1992) 3. vol. 97–105. Lásd még BROWN, Raymond E.: *An Introduction to the New Testament* (New York, 1996) 683–704.

<sup>10</sup> Zsid. 5:6; 5:10; 6:20; 7:17; 7:20. Melkicedek alakja összesen kilencszer fordul elő a *Zsidókhoz írt levél*-ben: 7:1–11, 17–21.

végén, feltehetően a 80-as években keletkezett.<sup>11</sup> A *Zsidókhoz írt levél* központi üzenete az, hogy a világ bűneiért engesztelést szerző igazi főpap nem az ószövetségi leviták leszármazottja, hanem maga Jézus Krisztus, ő a Melkicedek rendje szerinti igazi és örök főpap. Jézus fölötté áll a levita papságnak – hiszen Melkicedekhez hasonlóan – nem halandó, nem úgy, mint a földi papok. „És amazok [leviták] jóllehet többen lettek papokká, mert a halál miatt meg nem maradhattak; de ennek [Jézusnak], minthogy örökké megmarad, változhatatlan a papsága.” (Zsid. 7:23–24).<sup>12</sup> Sőt, nemcsak örökéletű, de bűntelen is, ami szintén nem állítható a levita papokról. A *Zsidókhoz írt levél* így folytatódik: „Mert ilyen főpap illet vala minket, szent, ártatlan, szep-lőtelen ... akinek nincs szüksége, mint a főpapoknak, hogy előbb a saját bűneiért vigyen áldozatot, azután a népeiért, mert ezt egyszer megcselekedte, maga-magát megáldozván.” (Zsid. 7: 26–27)

A *Zsidókhoz írt levél* szerzőjének tanítása szerint a levita papság kora Jézussal véget ért, hiszen ő beteljesítette a főpapi funkciót azzal, hogy a legbecsesebbet, saját testét adta oda áldozatul a világ bűneiért. Többé nincs szükség áldozatra, sem az áldozatot újból és újból megismétlő főpapra.

Ez az újszövetségi szöveg több évszázaddal megelőzi a *Genezis Rabba* szerkesztését, de valószínűleg a midrás-gyűjteménybe felvett hagyományanyag keletkezésénél is korábbi. Jelen esetben tehát joggal állíthatjuk, hogy az újtestamentumi paszus veti fel a kérdést, amire a zsidó közösségnek válaszolnia kellett. *Kellett*, hiszen a *Zsidókhoz írt levél* tanítása egzisztenciális fenyegetést jelentett e közösség számára. Lássuk, hogyan válaszoltak e fenyegetésre a zsidó szövegek!

Ehhez térjünk most vissza az előbbi midrás szövegéhez! Szövegünk a melkicedeki papságot nem Jézussal, hanem Ábrahám személyével hozza összefüggésbe. „Ő ugyan is elnyerte a papságot, amint azt a Szentírás következő szavai [bizonyítják]: »Megesküdött az Örökkévaló és nem bánja meg: Pap vagy Te mindörökké Melkicedek módjára.«” (Zsolt. 110:4). Hogy miért kapja meg Ábrahám a melkicedeki papságot a rabbinikus felfogás szerint? A rabbi véleménye szerint azért, mert Melkicedek elsőként őt áldotta meg, s csak utána az Istent.<sup>13</sup>

Vagyis Ábrahám elnyerte a melkicedeki papságot, hogy képes legyen föláldozni hön szeretett fiát, s ezzel olyan érdemet szerezni, amely képes ellensúlyozni az Izrael éró későbbi csapásokat. A szöveg egy másik részén (*Berésit Rabba* 55:8) azt olvasuk, hogy Izrael igazainak minden cselekedete kiegyensúlyozza azt a képzeletbeli mérleget, melynek másik serpenyőjében Izrael ellenségeinek gonosz ármánykodá-

<sup>11</sup> A datáláshoz lásd BROWN, Raymond E.: *An Introduction to the New Testament* (New York, 1996) 697.

<sup>12</sup> Az újszövetségi idézeteket a Károli Gáspár-féle fordítás modernizált változatából vettük (Budapest, 1988).

<sup>13</sup> Lásd Ter. 14: 20. A rabbinikus magyarázatot megtaláljuk a *Levitikus Rabba* 25:6-ban és a babiloni *Talmud Nedarim* 32b-ben. Petuchowski szerint a Melkicedek elleni polémia eredetileg a Hasmoneusok ellen irányult, amit később a keresztényekre alkalmaztak volna. PETUCHOWSKI, J. J.: 'The Controversial Figure of Melchizedek', *Hebrew Union College Annual* 28 (1957) 127–136. Vö. még KESSLER, Edward: *Bound by the Bible: Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac* (Cambridge, 2004).

sai állnak. Így például Ábrahám készsége arra, hogy feláldozza saját fiát, hatástalanítja Bálám átkait, amivel az megátkozta Izraelt (Szám. 22:21).

A zsidó értelmezés szerint tehát Ábrahám a melkicedeki főpap, a világi és szakrális hatalom birtokosa, ahogyan a keresztény interpretáció szerint Jézus az. De miért is olyan életbevágóan fontos mindez az i. sz. 4–5. század táján. Hiszen a Templom legalább 300 éve elpusztult, nincs mindennapi áldozat, ami engesztelést szerezhetne, s a leviták – bár leszármazásukat még évszázadokon keresztül számon tartották – legalább időlegesen „állás nélkül maradtak”. Pusztán egy bibliai passzus értelmezése feletti vitáról volna szó e helyütt? Hermeneutikai „ki mit tudról”? Nem! Olvassunk csak bele ismét a *Zsidókhoz írt levél* szövegébe! Itt ezt találjuk: „Mert a papság megváltozásával szükségképpen megváltozik a törvény is.” (Zsid. 7:13) A vers értelmezésének tehát messzemenő egzisztenciális jelentősége van. A keresztény értelmezés szerint Jézus fellépésével véget ért a levita papság és vele együtt a Törvény (a Tóra) korszaka is. S ez a keresztény értelmezés, a birodalom krisztianizálásával párhuzamosan – ne felejtjük el, hogy a 4–5. században járunk –, egyre hangosabbá vált. De valóban véget ért-e minden? – a rabbiknak ezt a kérdést kellett a zsidó közösség öndefiníciója érdekében végiggondolni. S az ő válaszuk nem lehetett más, mint a tagadás. A papság és a Törvény nem érhetett véget, hiszen ezzel a közösség lába alól csúszna ki a talaj. S e ponton lép be Mózes történetünkbe. A midrás szerint: „Mózes két szentírási szakaszban hasonlítja magát Ábrahámhoz”, hogy ő is méltó a papságra és a királyságra. Ám az Úristen letorkolja: „Ne közelíts ide...” (Kiv. 3:5). S a „közelítés” kifejezés a papságra utal, amint írva van: „de az idegen ki közeledik [a Szentélyhez] ölessék meg.” (Szám. 1:51). A bizonyítékként idézett szentírási szakasz tágabb kontextusa éppen a leviták elkülönítéséről szól (Szám 1:48–54). Ők a folyamatos isteni jelenlétet szimbolizáló és engesztelést szerző szent sátor őrei és funkcionáriusai. S ők nem tűntek el, ha jelenleg nincs is funkciójuk. A kialakuló rabbinikus ideológia egyik alapvető axiómája szerint a Törvény tanulmányozása és a mindennapi liturgia éppen az időlegesen szünetelő áldozat helyettesítésére szolgál. Mintegy virtuális áldozatként funkcionál. Akik a Törvényt tanulmányozzák, azok a leviták munkájában részesednek, s e cselekvésük által fenntartják a papságot *virtuálisan*, és fenntartják a Törvényt a maga *kézzelfogható valóságában*. A rabbinikus gondolkodás egyik alaptétele szerint a Templom lerombolása és a papi funkció formális megszűnése után tulajdonképpen mindenki potenciális pappá vált.

„S az idegen, aki [a Szentélyhez] közeledik, ölessék meg.” – folytatja tovább a szöveg. Talán nem tűnik túlzásnak a midrási szöveg e betolakodó idegeneiben az ígéretek elbitorlásában vétkes keresztényeket felfedezni.

Rövid passzusunk azt üzenheti tehát zsidó olvasóinak, hogy a bibliai Melkicedek-tradíció helyes értelmezése nem az újszövetségi *Zsidókhoz írt levél*ben felvetett irány. Ez az értelmezés a 4. századra széles körben ismert lehetett Palesztinában, ahol szövegünk keletkezett. Nem Jézus Krisztus a melkicedeki főpap, aki áldozatával hatástalanította a levita papságot, s ezzel egyszer s mindenkorra eltörölte a Törvény hatóerejét. Nem! Ábrahám az örök főpap, s az ő leszármazottai, a leviták, a papság

legitim gyakorlóí – a múltban és mai is. Jézus áldozata nem hatástalanította a Törvényt, legalábbis a zsidók számára semmiképpen nem.

És mit jelent az elbeszélésben folyamatosan jelen lévő másik szál, a királyság? – kérdezhetjük végezetül. Emlékezzünk, midrás-gyűjteményünk feltételezett szerkesztési ideje az i. sz. 4–5. század! Ebben az időben mélyreható változások zajlanak le a Római Birodalom keleti felén. Nagy Konstantin uralkodásának (324–337) idején a kereszténység államvallássá lesz, a fordulat azonban I. Theodoziosz császárságától (379–395), a 380-as évektől kezdve válik igazán kézzelfoghatóvá a birodalom minden alattvalója, így a zsidó közösség számára is.<sup>14</sup> A zsidók ebben az új szituációban folyamatos defenzívába szorulnak, életkörülményeik fokozatosan romlanak. Nem kell azon csodálkoznunk, hogy mindent megtesznek azért, hogy legalább implicite maguknak igényeljék a királyság jogát. Ábrahám egyik távoli leszármazottjában, Dávidban tovább él a melkicedeki örök királyság, s a dávidi ház (és ezzel együtt Izrael jövőbeli királyának) trónigénye – legalábbis *de jure* – továbbra is fennáll, s ha máskor nem, a várva várt messiás-királyban majd realizálódni fog.

Testvérek marakodását ígertem a bevezetőben. S valóban ezt láttuk e rövid szövegrészletben. Valójában nem Mózes és Ábrahám, a szöveg két látszólagos főszereplője marakodik egymással, ahogy első látásra gondolnánk, hanem Melkicedek két alteregója: *Ábrahám*, a test szerinti Izrael ösatyja, és *Jézus*, a lelki Izrael, a választott nép helyébe lépő Egyház feje birkózik a sorok között. A tét hatalmas: kié a valódi, az érvényes engesztelő áldozat és kié a hatalom (a királyság). A kereszténység az 1. század második felében már biztosan azt hirdette, hogy Jézus után nincs szükség többé más engesztelésre, s e hitét a 4. századtól kezdődően politikai sikerei is megerősítették. A formálódó zsidó közösség e hitet természetes módon elutasította, s mivel nyílt eszközökkel nem tiltakozhatott, legalább a sorok közé írva fogalmazta meg ellenvéleményét...

<sup>14</sup> Lásd részletesebben STEMBERGER, Günter: *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius* (Beck: München, 1987).

*Abstract*

*Károly Dániel Dobos*

*Who is the high priest: Abraham or Jesus?*

*A hidden polemical struggle between Jews and Christians  
concerning the future of the priesthood*

*This paper presents a case study of the emerging new paradigm describing the ‘parting of the ways’ between the evolving Jewish and Christian centers (later called ‘orthodoxies’) as a slow evolution process. The point of departure for my analysis is a short passage in Genesis Rabbah, a well-known narrative Midrash, edited in Palestine in the 4<sup>th</sup>/5<sup>th</sup> century CE. The short text sample aims to characterise Abraham, the legendary founding father of the Jewish community, as a legitimate heir of Melchizedek, a mythical figure of the Hebrew Bible and at the same time the symbolic representative of the eternal priesthood. In this paper, I try to demonstrate that in order to fully appreciate the encoded message of the rabbis in Genesis Rabbah we have to contextualise the text in the history of Late Antique Jewish-Christian polemical encounters. In my analysis, the rabbis’ effort to present Abraham as a legitimate High Priest of Israel is best characterised as a covert response to the earlier Christian demand, articulated first in the Epistle to the Hebrews, to introduce Jesus as a new and legitimate representative of the priesthood, whose redemptive death on the cross once and for all eliminated the need for sacrifices.*

BÁNYAI FERENC

## „A lélek: ház, s a lélekerők a hozzá vezető utak” Eckhart mester misztikus nyelve\*

### Bevezetés

Ez a tanulmány Meister Eckhart (1260–1328) műveinek nyelvezetét elemzi. Jellegzetes és rendhagyó nyelvezetét, amely ma is lenyűgözi olvasóit, kortársaira pedig olyan nagy hatással volt, hogy Eckhartot néhányan ama kivételezett misztikusnak látták, aki elől Isten nem rejtett el semmit. A misztika titkokat, olyan rejtett, isteni dolgokat kutat, amelyekről nem lehet beszélni. Maga a misztikus élmény egyedi, s az erről való híradásra hárul a feladat, hogy hozzáférhetővé tegye e rendkívüli élményt azoknak, akik nem voltak részesei. Megkerülhetetlen a kérdés tehát: Eckhart, a misztikus mégis hogyan szólhat mindezekről, és hogyan ér el párját ritkító hatást olvasóira-hallgatóira? E kérdést több tudományág képviselői boncolgatták, és e tanulmány ezen vizsgálódásokhoz csatlakozva új szemponttal bővíti a kutatások sorát, remélve, hogy a nyelvi szempontú megközelítéssel hozzájárul a misztika teljesebb képének kialakításához.

Míg az eckharti szövegektől fellelkesülve Hegel és Schopenhauer is egymástól különböző filozófiai rendszerük zseniális középkori megfogalmazóját üdvözölték Eckhart mesterben,<sup>1</sup> addig mások a középkori gondolkodásmódot megújító szellemiségében<sup>2</sup> vagy önálló filozófiai teljesítményében, metafizikájában látták jelentőségét.<sup>3</sup> Ismét mások Eckhart teológiájában, a misztikus élmény, spiritualitás és laikus kegyesség viszonylatában<sup>4</sup> vagy sajátos misztikájában<sup>5</sup> keresték hatásának

\* A jelen tanulmány az OTKA-K-101503 projekt keretében készült.”

<sup>1</sup> DEGENHARDT, Ingeborg: *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*. Leiden, Brill, 1967. SCHOELLER, D.: *Gottesgeburt und Selbstbewusstsein. Denken der Einbeit bei Meister Eckhart und G. W. F. Hegel*, Hildesheim/Berlin, 1992.

<sup>2</sup> FLASH, Kurt: *Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, 2006, WULF, E.: *Das Aufkommen neuzeitlicher Subjektivität im Vernunftbegriff Meister Eckharts*, Tübingen, 1972.

<sup>3</sup> WALDSCHÜTZ, E: *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate*, Bonn, 1978. SCHIRPENBACH, M. P.: *Wirklichkeit als Beziehung. Das strukturontologische Schema der Termini generales im Opus Tripartitum Meister Eckharts*, Münster, 2004. GORIS, W.: *Einbeit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus Tripartitum Meister Eckharts*, Leiden/New York/Köln, 1997.

<sup>4</sup> LEPPIN, V. – SCHIEWER, H. J.: *Meister Eckhart aus theologischer Sicht*, Stuttgart, 2007. DAVIES, O.: *Meister Eckhart. Mystical Theologian*, London, 1991. LANGNER, O.: *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München/Zürich, 1987.

<sup>5</sup> HAAS, A. M.: *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz, 1979. MIETH, D.: *Meister Eckhart – Mystik und Lebenskunst*, Düsseldorf, 2004.

magyarázatát. A német nyelv és irodalom kutatói a nagy német misztikus egyedi jellemzőjét kifejezéseinek eredetiségében, nyelvi erejében, illetve a közép-felnémet nyelvi sajátosságaiban látták.<sup>6</sup> S mindeközben Eckhartot e tudományterületek mindegyike magának igényelte – rendszerint a többivel szemben.

Az itt következő vizsgálódásokban az eszmetörténet és a kognitív metaforaelmélet szempontjai kerülnek előtérbe. E szempontokat gyümölcsözően alkalmazták újabban nyelvtudományi, irodalomelméleti, teológiai, filozófiai szövegek vizsgálatában, tehát úgy tűnik, a szövegek műfaji hovatartozásától függetlenül használhatóak kutatási segédeszközként. A metaforák nemcsak különböző területeken voltak és vannak jelen, hanem úgy tűnik, időt és virtuális teret összekötő hídként szerepelhetnek a különféle tudományterületek és korok közt. Arra keresünk választ, hogy Eckhart latin és népnyelvű írásait összeköti-e a metaforák egy bizonyos használata, továbbá lehetnek-e ezen metaforák kötőanyagai a műveiben hivatkozott különböző korok és tudományterületek nyelvi üzeneteinek, végül e vizsgálati eredmények felhasználásával a metaforákból rekonstruálhatunk-e többé-kevésbé koherens rendszert Eckhart esetében.

### *Filozófia, teológia és metaforák*

Metaforológiájában Blumenberg a metaforát a filozófiai-tudományos gondolkodás történeti szükségszerűségének tekinti, és a korszellem változásait az adott korban uralkodó metaforákra összpontosítva elemzi.<sup>7</sup> A metaforákat az elvont fogalmak és a megértés szükséges segédeszközeinek, ezáltal a filozófiai gondolkodás szerves részének tekinti: a történeti fejlődés szükségszerű állomásainak. Ricoeur nagyszabású vállalkozásában az élő metaforáról a szót alapegységnek tekintő klasszikus retorika felfogásával szemben amellet érvel, hogy a metafora mint retorikai alakzat egy magasabb nyelvi-gondolati egység alapján értelmezhető, vagyis a metaforikus értelemadás nem választható el a teljes beszédaktustól. A metafora a poétikai funkció szolgálatában áll, általa a nyelv leveti a pusztá leírásra való irányultságot, és a heurisztikus fikció kerülő útját követve oly módon törekszik a valóság felfedezésére, hogy újraírja azt – ebben az értelemben beszél Ricoeur metaforikus igazságról.<sup>8</sup>

Lakoff és Johnson iskolateremtő hatású könyvükben<sup>9</sup> amellet érvelnek, hogy az emberi élet és kommunikáció alapvetően igényli a metaforákat, és ezek mind a hétköznapi életben, mind a tudományok absztrakt fogalmaiban kikerülhetetlenül

<sup>6</sup> RUH, K.: *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München, 1985., HASEBRINK, B.: 1992, *Formen injitativter Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt*, Tübingen, 1992., TOBIN, F.: *Meister Eckhart. Thought and Language*, Philadelphia, 1986.

<sup>7</sup> BLUMENBERG, H.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

<sup>8</sup> RICOEUR, P.: *Az élő metafora*. Budapest, Osiris Kiadó, 2006.

<sup>9</sup> LAKOFF, G. – JOHNSON, M.: *Metaphors We Live By*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1980.

jelen vannak. Újabb közös munkájukban a teljes nyugati filozófiai hagyomány újraértelmezését tűzik célul azon ismeretekre építve, amelyeket a kognitív tudományok az emberi gondolkodás folyamatáról tártak fel. Szerintük a gondolkodás minden módja számára a metaforikus szerkezet szolgál alapul, és annak bemutatására vállalkoznak, hogyan épülnek fel az egyes filozófiai elméletek az alapjukat képező metaforákból.<sup>10</sup> Kövecses a kognitív metafora összefoglaló, rendszerezett feldolgozását adja, külön fejezetekben foglalkozik az absztrakt komplex rendszerek metaforikus leírásaival, illetve másik művében a különböző kultúrák közös metaforáira összpontosítva elemzi azok szerepét az eszmék, érzések konceptualizálásban.<sup>11</sup> A nyelvészet metaforaelméleti eredményeit hasznosították kortárs bibliakutatók is, nagyrészt az Ószövetség egyes könyveinek elemzésében. Izajás próféta tanításait a „fa-metafora” központi jelentésfókuszra köré csoportosítva elemzi Nielsen.<sup>12</sup>

Sámuel könyvének példáján Weiss a bibliai történetek sajátosságait, valamint a Héber Biblia eredeti nyelven kódolt üzeneteket kutatja a narratív metaforák segítségével<sup>13</sup> A születés forrástartománybeli, általánosan bevett jelentésén túlmutató, átvitt értelmét, metaforikus használatát helyezi vizsgálódásai középpontjába Bergmann.<sup>14</sup> A születés-metafora elsődlegesen a próféták könyveiben tölt be figyelemreméltó szerepet, de megjelenik a Héber Biblia egyéb szövegeiben is és egyaránt szolgál az egyén vagy a közösség életében bekövetkező fordulópont, illetve valamely univerzális érvényű krízis megragadására. A bibliai hősök tényleges születési körülményeinek csekélyebb a jelentősége az ilyenkor megmutatkozó csodás elemek hangsúlyozásához képest. Történeteik az isteni beavatkozás tanúbizonyosságai, születésük, miként életük hányattatásai és a rájuk leselkedő halálos veszélyek is elválaszthatatlanul összefonódnak mindenkor a születés átvitt, metaforikus értelmével: a megújulással, valami újnak a kezdetével.

Descamp metaforákkal végzett ösztönös kognitív tevékenységet lát Pszeudo-Philón és a Héber Biblia szövegeiben,<sup>15</sup> s arra hívja fel a figyelmet, hogy még ha a metaforikus szemlélet nem is tudatos és reflektált, annak hatása nem kevésbé valószínű. Green a Zsoltárok könyvének elemzésében összpontosít a metaforák sajátos jellegére és a szövegekben őrzött többlet-mondanivalóra.<sup>16</sup> Perdue szerint a metafo-

<sup>10</sup> LAKOFF, G. – JOHNSON, M.: *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books, 1999.

<sup>11</sup> KÖVECSES, Z.: *Metaphor in Culture. Universality and Variation*. Cambridge: University Press, 2005; KÖVECSES, Z.: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Budapest, Typotex Kiadó, 2005.

<sup>12</sup> NIELSEN, K.: *There is Hope for a Tree. The Tree as Metaphor in Isaiah*. Sheffield, Academic Press, 1989.

<sup>13</sup> WEISS, A.: *Figurative Language in Biblical Prose Narrative Metaphor in the Book of Samuel*. Brill, Leiden-Boston, Brill Publishing House, 2006.

<sup>14</sup> BERGMANN, C.: *Childbirth as a Metaphor for Crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and IQH XI*, 1–18. Berlin, Walter de Gruyter, 2007.

<sup>15</sup> DESCAMP, M. T.: *Metaphor and Ideology. Liber Antiquitatum Biblicarum and Literary Methods through a Cognitive Lens*. Leiden-Boston, Brill Publishing House, 2007.

<sup>16</sup> GREEN, B.: *Like a Tree Planted: An Exploration of Psalms and Parables through Metaphor*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1997.

ra mindig más terminusokat használva beszél tárgyáról, ezért a vallás nyelvéről általánosságban elmondható a metaforikus hajlam, hiszen evilági létünk szavait nem használhatjuk szó szerinti értelemben az istenire, ami örök, romolhatatlan, ami túl van téren és időn, túl a múlandó világon. A különböző vallásokban ezért alapmetaforák léteznek az isteni teremtésre és az embernek Istennel való kapcsolatára.<sup>17</sup> A konceptuális metaforaszemlélet alapján elemezve Péter első levelét Howe úgy véli, ez teszi lehetővé a termékeny keresztény erkölcsi párbeszédet az Újszövetség ókori írói és annak huszonegyedik századi olvasói között.<sup>18</sup>

### *Hasonlatok és metaforák Eckhart műveiben*

Vizsgálódásunk alaphipotézisét, miszerint a metaforák központi szerepet játszanak a német misztikus nyelvezetében, maga Eckhart támasztja alá latin műveiben és népnyelvű prédikációiban. Biblia-kommentárjaiban hangsúlyozza, hogy a Biblia szóképekkel tanít. A Teremtés könyvének paraboláit elemző művében mintegy programként tárja elénk szándékát, hogy a szent szöveg magyarázata során a nagy filozófusok, szent teológusok és híres költők érveit egyaránt figyelembe kívánja venni, akik a természet, az etika és Isten vonatkozásában hasonlatokat, szóképeket, metaforákat vettek igénybe. Bár különböző tudományterületekről van szó, abban megegyeznek, hogy egyaránt használnak nyelvi alakzatokat, amelyekre a megértésben fontos feladat hárul.<sup>19</sup> Eckhartnak a metaforákra való hajlama megnyilvánult abban is, hogy rossz fához hasonlítja a tanai ortodoxiáját vizsgáló eljárást, amely az igaztalan vádaskodások gonosz gyökeréből táplálkozik. Ebben az eljárásban Eckhart készített egy védekezést, amelyben arra hívja fel a figyelmet, hogy tévúton jár, aki a Szentírás szövegének mindenütt szó szerinti jelentést tulajdonít.<sup>20</sup>

Latin kommentárjai mellett népnyelvű műveiben is beszél a hasonlatok szerepéről a természet és Isten vonatkozásában. Szerinte a természet készlet arra, hogy Istent hasonlatokkal tegyük szemléletessé a magunk számára. Kedvelt szófordulataival a „mesterekre” (konkrétan meg nem jelölt filozófusokra és teológusokra) hivatkozva mondja, hogy a Szentírásban néhol olvashatunk olyasmit, ami szó szerint véve durvának hangzik, de nem szabad e szinten megragadni – a felszín mögöttes értelmét hasonlatokkal fel kell tárni.<sup>21</sup> Más közép-felnémet értekezéseiben és szent-

<sup>17</sup> PERDUE, L.: *Wisdom in revolt: metaphorical theology in the Book of Job*. Sheffield, 1991, Academic Press, 1991.

<sup>18</sup> HOWE, B.: *Because You Bear This Name. Conceptual Metaphor and the Moral Meaning of 1Peter*. Boston-Leiden, 2006, Brill Publishing House.

<sup>19</sup> Eckhart, Meister: *Die lateinischen Werke. Bd. 1.* („LW1” szerk. Konrad Weiss), Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1964, 454–590. Eckhart, Meister: *Die lateinischen Werke. Bd. 3.* („LW3” szerk. K. Christ – B. Decker, J. Koch – L. Sturlese – A. Zimmermann), Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1994, 143; 371.

<sup>20</sup> Eckhart, Meister: *Die lateinischen Werke. Bd. 5.* („LW5” szerk. B. Geyer – J. Koch – E. Seeberg – L. Sturlese), Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2007.

<sup>21</sup> Eckhart, Meister: *Die deutschen Werke Bd. 2.* („DW2” szerk. J. Quint) Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1971.

beszédeiben (gyakran azokban is, amelyekben nem deklarálja, hogy ezt teszi), számos, központi gondolatait illusztráló hasonlatot, metaforát találunk. Ezek egyike Jézus tanításainak és általában a bibliai szövegek két szintjének, a szó szerint és a belső, mélyebb értelemnek az egymáshoz való viszonyát érzékelteti. Az előbbit a dióhéjhoz, a kagyló páncéljához hasonlítja, amelyeket egyaránt fel kell törni, ha a rejtett, értékes bensőhöz, illetve maghoz akarunk hozzáférni.

Eckhart e szemléletmódja, nyelvhasználata és gondolatvilága ugyan nagyon egyedi, de mégsem kapcsolatok és előzmények nélküli. Az általa (név megadása nélkül) hivatkozott „mesterek” között föltételezzük népnyelvű műveiben is Arisztotelészt (latin kommentárjaiban a leggyakrabban hivatkozott filozófus) és Maimonidészt, aki a latin hivatkozások számát tekintve előkelő helyen állva követi a nagy görög bölcset.

Mivel e tanulmány a metaforák és hasonlatok Eckhart általi használatára összpontosít, indokolt fölidézni, hogy e tárgykörben milyen álláspontot foglaltak el az általa megkülönböztetett figyelemmel olvasott fenti szerzők. Arisztotelész jelentősége a 13. századi skolasztikában játszott szerepe mellett e tekintetben is egyértelmű, hiszen neki köszönhetjük a (metaforák) értelemátvitel révén történő használatának leírását, négy fajtájának meghatározását és a beszédben betöltött sajátos szerepének az ismertetését. A metaforák kreatív szerepéről szólva megjegyzi, hogy ez tehetség és nem tanulás kérdése, és hogy kiváló, új metaforát az tud alkotni, aki képes meglátni a hasonlóságot.<sup>22</sup> Mindez az eckharti misztikára is igaz, a meghökentető, szokatlan metaforák olvastán sokat elmond Eckhart szellemi nagyságáról is.

Maimonidész nem csak Eckhartnál kap megkülönböztetett helyet, főművét, A tévelygők útmutatóját figyelmesen olvasták más keresztény teológusok is a Szentírás szövegének értelmezése és a vizsgálati módszer vonatkozásában, így pl. Aquinói Tamás is. Maimonidész szerint az Istenre vonatkozó, testi természetű jelzők azért használatosak, mert a kezdetleges gondolkodásmódú emberek ezt igénylik, a létet csak valami testiként tudják elképzelni, képtelenek az absztrakt fogalmakkal bármit kezdeni. A hasonlatosság ugyanakkor két tárgy közötti viszony, ám ilyenminek nincs helye köztünk és Isten között, a tulajdonságok Istent és bennünket nem ugyanolyan értelemben illetnek, közösség, csak a puszta név és semmi egyéb tekintetében nem áll fenn.<sup>23</sup>

### *Építéssel kapcsolatos metaforák, hasonlatok*

A továbbiakban a német misztikus műveiből az építéssel kapcsolatos hasonlatokat és szóképeket vesszük szemügyre az előbbieken ismertetett szempontok segítségével. Eckhart a Teremtés könyvéhez írott kommentárjában és prédikációi egy

<sup>22</sup> Arisztotelész: *Poétika*. (Ford. Sarkady János.) Budapest, Lazi Könyvkiadó, 2004.

<sup>23</sup> Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. Budapest, Logos Kiadó, 1997, III, 248–250.

csoportjában<sup>24</sup> meglepően gyakran illusztrálja mondandóját az építkezés világból vett példákkal. A kutatók ebből arra következtetnek, hogy e művek keletkezésekor valamely nagyobb építkezés közelében lakott, ami műveinek datálásához és szellemi fejlődésének rekonstruálásához is hasznos adalékot szolgáltat.<sup>25</sup>

Eckhart e metaforáiról föltételezzük, hogy konceptuális metaforák és e tanulmányban példákat és bizonyítékokat hozunk e föltevés alátámasztására. Eszerint az építkezés témakörébe tartozó konkrét, anyagi értelemben vett forrástartománybeli hivatkozások absztrakt fogalmak megértését szolgálják a céltartományban. Kérdés, hogy az épület, az építő, az épület alapja, az építőanyagok és az épület terve minnek feleltethetőek meg, és alkotnak-e valamilyen rendszert, avagy szétszórt, esetleges példáknak, pusztán hangulatértékű retorikai fordulatoknak tekinthetőek-e. Eckhart metaforáinak vizsgálata során egyrészt figyelembe vesszük azok célját, vagyis azt, hogy a megértést szolgálják, másrészt a célközönséget, a latin nyelvű Biblia-kommentár estében a tanult teológusokat, a septem artes liberales művelőit, illetve a népnyelvű művek esetében a dominikánus apácákat és szerzeteseket. Az utóbbiak esetében a Biblia ismeretét feltételezhetjük, tehát a metaforák a szentírási példázatokkal és szóképekkel kapcsolatos tudást is mozgósíthatják, az előbbi csoport esetében pedig ezen túl a patrisztika, a filozófiai hagyomány és a latin irodalom ismeretét, s ezáltal a metaforák lehetséges eszmei tartalmainak bővebb hatókörét.

Vizsgálódásunk kiindulásaként Eckhartnak az Árpád-házi Szent Erzsébetet méltató prédikációjából a kezdő sorokat vesszük. E szentbeszéd témája a Példabeszédek könyvéből való. „Ein guot vrouwe hât umbeliuhtet die stîge irs hûses”, magyar fordításban „A jó asszony megvilágította házának útjait” (v. ö. Péld. 31,27). Eckhart szentbeszédének első mondatában rögvest leszögezi: az itt szereplő ház a lélek egyszéneke felel meg, s a ház útjai a lélek erőinek.

Itt álljunk meg egy pillanatra. Eckhart nem pontosan idéz, a Biblia szövegében nem ez olvasható. Bár a Péld. 31,27 magyar fordításai nem lényegtelen különbségeket tartalmaznak, de egyvalamiben nagyon hasonlítanak egymáshoz: a szöveg fő üzeneteként a dicsérnivaló háziasszony gyakorlati életvitelét, a gondos házvezetést és az eredményes gazdálkodást mutatják be példaképként az olvasónak. Káldi György Vulgata-fordítása az „erős asszonyról” szól, aki „szemmel tartja háznépe ösvényeit”, Károli Gáspár „derék asszonynak” látja az erények tulajdonosát, aki „vigyáz a háza népe dolgára”, a Szent István Társulatnál megjelent Szentírásfordítás azt mondja e háziasszonyról, hogy „szemmel tartja háza népének munkáját”, a Magyar Biblia Tanács fordítása is a derék asszonyról szól, aki „ügyel háza népe dolgaira”. Kérdés, Eckhart miért fordítja másként a szöveget? Szinte kézenfekvő válaszként kínálkozik, hogy ezáltal saját további mondandójához igazítja az idézetben szereplő szöveget, és egyúttal összefüggést is teremt a Biblia más tanításaival.

<sup>24</sup> A Quint-számozás szerint: 6, 17, 38, 47, 50, 61 és 103. In: Eckhart, Meister: *DW2 2.* (szerk. Josef Quint) Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1971.

<sup>25</sup> HILLENBRAND, E.: *Der Straßburger Konvent der Predigerbrüder in der Zeit Eckharts.* In: Jacobi, Klaus (Hg.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen*, Akademie Verlag, Berlin. 1997, 152.

Eckhart fordítása jól illeszkedik a Példabeszédek Könyvének más, házzal és utakkal kapcsolatos példázataihoz, szóképeihez: a Péld. 2,18 arra figyelmeztet, hogy aki Istene szövetségéről elfeledkezik, annak háza halálra hanyatlik, és útjai pokolra, a Péld. 7,27 szerint a gyilkos házán át az alvilágba visznek az utak – a Péld. 9,1 arról beszél, hogy „a bölcsesség építi, megépíti házát”. A ház szó metonímia-ként szerepel a Péld. 12,7-ben: az igazaknak megmarad a házuk. A Péld. 14.1-ben megjelennek Eckhart Szent Erzsébetről szóló prédikációjának főszereplői: a bölcs asszony és a háza, a Péld. 15,24–27 pedig az útirányok értékelésére nézve olvashatunk az eckharti magyarázathoz hasonlót. Eszerint az élet útja felfelé vezet (Káldi megjegyzése szerint a mennyekhez) az értelmes ember számára, hogy elkerülje a poklot, mely alatt van. Az út és a fény nemcsak a testi valóságban kapcsolódhatnak egymáshoz, hanem metaforikusan is összekapcsolódnak az egyre igazabb, megvilágosultabb, Istennek tetsző emberi életút képében. Ez nemcsak Eckhart átvitt értelmet kutató írásmagyarázatában, hanem a Példabeszédek könyvének 4,18 versében is megtörténik: „Az igaz ember útja, mint a hajnal pirkadása, egyre világosabb, míg fényes nap nem lesz.”

Eckhart fordítása mintegy összefoglalja az Ószövetség adott könyvének más példázatait, de ezen túlmenően a szöveget az Újszövetséghez is köti Szent Erzsébet kapcsán. Az értelmezésnél mintha az Mt 5,14-re figyelne: „Ti vagytok a világ világossága. [...] S ha világot gyújtának, nem rejtik a véka alá, hanem a tartóra teszik, hogy mindenkinek világítson a házban.” Ennek fényében a Példabeszédek könyvéből kiemelt mondatot nemcsak a jól gazdálkodó háziasszonyra lehet érteni általában, hanem különösen Szent Erzsébetre, a jótetteket halmozó bölcs asszonyra, akinek „lélek-házában” olyan világosság fényeskedik, amely másoknak is mutatja az utat. E föltételezést támasztja alá a ciszterci kolostor perjele által 1236 körül írt és Eckhart számára feltehetőleg ismert életrajz hasonlata. A szerző azon költői kérdést teszi föl, hogy „mely tartomány és vidék ne ismerné Erzsébet nevét és érdemeit”, miután szentté avatása olyan volt, mintha „gyertyatartóra helyezték volna, s így immár mindazoknak világít, akik Isten házában vannak.”<sup>26</sup>

Eckhart, prédikációjához visszatérve, így folytatja gondolatmenetét: a lélekerők mint utak a külvilággal kötik össze a lélek-házat, az alsóbb lélekerők az öt érzéknek felelnek meg, ha tehát azokat jól megvilágítja a ház tulajdonosa (a jó asszony), akkor a felsőbb lélekerők (Eckhart szerint: az akarat, az irascibilis s az értelem) uralják azokat. Kiemelkedik ezek közül az értelem szerepe, ez – miként a testi világban a fény – megvilágítja a látható dolgokat, átvitt értelemben megérthetővé és kontrollálhatóvá teszi a testi okok működését és az általuk szállított érzéki benyomásokat, képzeteket. A ház általános metaforikus jelentésének tisztázása után nézzük az építés egyes forrástartományi elemeinek és a ház részeinek lehetséges jelentéseit.

<sup>26</sup> HEISTERBACHI CAESARIUS: *Vita*. Idézi Gerald JAKSCHE – KUKLAY Antal: *Árpád-házi Szent Erzsébet*. Kairosz Kiadó – Sárospataki Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, 2011, 145.

### *A lélek-ház alapja és az Istenben való megalapozódás*

Kezdjük a ház alapjával, miként az építés is ezzel kezdődik. Kiindulásként az Eckhart által legtöbbször hivatkozott nem-keresztény gondolkodó Arisztotelész megállapítására utalunk, aki a nagy német misztikus életében sokak számára egyszerűen „a Filozófus”. A híres görög bölcse a jövőbeli eseményekre vonatkozó logikai állítások tárgyalásánál hivatkozik a ház példájára.<sup>27</sup> Ahhoz, hogy ház épülhessen, a ház alapjának már előzőleg léteznie kell, azt már előzőleg szükségszerűen le kellett fektetni. Ez a filozófia tétele az eckharti spirituális szemléletben úgy jelenik meg, hogy az időbeli emberi lélekben felfedezhető valaminek a jele, ami időben megelőzi és amire a lélek léte épül. Eckhart sajátos kifejezést alkot: lélek-alap, „grunt der séle” amit népnyelvű műveiben több helyütt használ.<sup>28</sup> Ezt néhány kutató kulcsfontosságúnak tekinti Eckhart gondolatvilágának megértéséhez.<sup>29</sup> A keresztény misztika elismert kutatója, az Eckhart-fordító McGinn professzor pedig olyan jelentősnek tekinti, hogy Eckhart esetében az „alap misztikájáról” beszél.<sup>30</sup>

Jelen tanulmányunkban a korábbi kutatásoktól eltérően a lélek-alap kifejezést kognitív metaforának tekintjük. Maga a házalap több bibliai példázatban előfordul, egyik legismertebb Jézusé a kétfajta építőről. Aki Isten fiának szavát meghallgatja, és aszerint cselekszik, a sziklára házat építő okos emberhez hasonlít (Lk 6,47-49), ehhez azonban mélyre kellett ásni. Az ostoba ugyanis mindenféle alap nélkül épít a földre, és ezért házát az árvíz elsodorja. A szikla több ószövetségi példázatban is megtalálható: Izajásnál az egy Isten örökké megmaradó szikla (Iz 44:8, Iz 26.4); a Zsoltárok könyvében Isten olyan szikla, amely menedék, erősség, vár (Zsolt 18:3, Zsolt 31:4, Zsolt 94:22); az Istenhez imádkozó pedig megmenekül a vizek áradatától (Zsolt 32:6). A szikla héberül „zur”. Maimonidész magyarázatában a kőbányát is jelenti, amelyből az épületek alapkövei származnak, s ezen átvitt értelemben mindennek a gyökerét, kezdetét jelöli. Az örökké létező szikla jelentése eszerint: támaszkodj rá, és szilárdan maradj meg az elmélkedés terén, miszerint Isten a kezdet.<sup>31</sup>

Eckhart lélekalappal kapcsolatos nézeteit nem egzakt vagy kifejtett formában, hanem odavetett megjegyzéseként, félmondatokban tárja elénk, ezért is indokolt ezek összegyűjtése, rendszerezése, amely között a kapcsolódást a metaforák teszik lehetővé. Eckhart azt tanítja nekünk, hogy a lélek ereje egészen mélyre hatol, és ott képes megragadni Istent az Ő alapjában és egységében, másutt pedig egyenesen azt mondja, hogy a lélek legmélyén Isten alapja és a lélek alapja egy („hie ist gotes

<sup>27</sup> Aristoteles: *Analitica*. In: *Works* (ed. Ross, W. D.) Oxford, University Press, 1926. 310.

<sup>28</sup> Quint számozása szerinti: 1, 2, 10, 13, 15, 19, 48, 102, és 103. prédikációkban. In: Eckhart, Meister: *Deutschen Werke*, 2. (szerk. Josef Quint) Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1971.

<sup>29</sup> ALTMAYER, Cl.: *Grund und Erkennen in deutschen Predigten von Meister Eckhart*, Würzburg, 2005., WALDSCHÜTZ, E., *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Wien, 1989

<sup>30</sup> MCGINN, B.: *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York, 2001.

<sup>31</sup> Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. id. kiad, 89.

grunt min grunt und min grunt gotes grunt”). Szinte ebből következik, amit egy másik prédikációban mond, hogy aki lelke legvégső alapjáig elhagyta önnönmagát, abba Istennek minden tehetségével bele kell ömölnie. Az Isteni feltétlen hatást vallja e tekintetben mondván, hogy Isten rögtön munkál és hat, amint bennünket készen talál, vagyis Ővele nem úgy áll a dolog, mint afféle földi építővel, aki munkához lát, vagy sem, ahogy kedve tartja.

Erről az alapról megtudhatjuk azt is, hogy nem tesz hozzá semmit a teremtményekhez, csak a lét alapját. Egy másik prédikációjában megtudjuk, hogy ez az alap olyan egyszerű nyugalom, amely önmagában mozdulatlan, de ez a mozdulatlanság mozgat minden dolgot, tőle fogan az Élet, amely értelmes léttel bír, ismét máshol azt mondja, hogy a lélek ebből a legnemesebb alpból képes az Atya örök Igéjét (vagyis a Krisztusi bölcsességet) együtt-szülni. E gondolat elemzése azonban már nem fér jelen vizsgálódás keretei közé, mivel összekapcsolja a lélekalap-metaforát olyan sajátos eckharti metaforákkal, mint az „örök-születés” és a „nemes ember”. Ezek viszont külön-külön tanulmányok tárgyai lehetnének.<sup>32</sup>

### *A ház terve, az építőanyagok, az építő és az építés*

A ház-metaforában benne foglaltatik egy, a léthierarchiában elfoglalt köztesség, kettős jelleg. Ezzel Eckhart az emberi lét kettős, vagyis anyagi (múlandó) és lelki-szellemi (örök) jellegét konceptualizálja. Ezt úgy fejezi ki, hogy az emberi lélek az Egy (vagyis az Örökkévalóság) és a kettő (vagyis az idő) között jött létre. Hozzáteszi, hogy ha a lélek képes lenne Istent teljesen (vagyis tisztán lelki-szellemi módon, testi kötöttségek nélkül) megismerni, miként az angyalok, akkor nem is kellett volna testbe költöznie. A lélek egyik aspektusában a testi jellegtől különbözöt, a szellemi képességeket, lehetőséget hangsúlyozza, amikor arról beszél, hogy az emberi lélek „legfelső erőivel” érinti Istent.<sup>33</sup> Ha ezt meg akarnánk jeleníteni a testi-érzékkelhető világot reprezentáló forrástartományban, akkor valamiféle az egekig magasodó házként ábrázolnánk.

A céltartománybeli építőmester (Eckhart itt kimondatlanul is utal a 1Kor 3,10-re: „Isten mint bölcs építőmester”) és az emberi, az anyagi világban építő ácsmester radikális különbségére a következő példát találjuk a népnyelvű prédikációban: „Ha az ácsmester munkálkodásában tökéletes lenne, akkor nem is lenne szüksége anyagra, mihelyt a házat eltervezné, az nyomban kész is lenne. Hiszen, a tökéletes építő, (vagyis Isten) ha eltervez, kigondol valamit, akkor az nyomban meg is való-

<sup>32</sup> E prédikációk a hivatkozások sorrendjében: 2., 15., 48., 103., 13. In Eckhart, Meister: *Die deutschen Werke*, Bd. 1. („DW1” szerk. Josef Quint) Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1964; Eckhart, Meister: *DW 2.*, Eckhart, Meister: *Die deutschen Werke*, Bd 4. („DW 4” szerk. Georg Steer) Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2003.

<sup>33</sup> 32. prédikáció In: Eckhart, Meister: *DW 2.*

sul, létrejön.”<sup>34</sup> Az épületek közül leginkább a ház emberi léptékű, Eckhart ekként hangsúlyozza a lélek-ház emberi jellegét. A házként használt metafora tárgyalásánál arról beszél, hogy miként a korhadt, szüette fából nem készíthet az ács szép házat, akként Isten sem hathat úgy, ahogy szeretne, vagyis céltartományi szinten az isteni dolgokhoz nem megfelelően hozzáálló, nem eléggé felkészült ember lelkében az emberi tényező (szabad akarat) miatt nem rögvest az isteni valóság meg. S ebből a tanulság, hogy miként az ács sem hibás a házépítésre alkalmatlan fa miatt, akként Isten sem hibás az emberi butaság, restség, oktalan lázadás miatt az Ő befogadására még nem kész ember esetében sem.

A másik lehetőséget Eckhart latinul írt Genézis-kommentárjában veti föl. Eszerint ha nemcsak a terv, hanem a házat alkotó építőanyag is az építéstől származna, és teljesen az ő akaratának engedelmeskedne, akkor az építész pusztá gondolatával felépítené a házat. Ennek átvitt értelme, ha az ember Istennek mindenben engedne, és saját életében csakis Istenre tekintene, akkor az élete is olyan lenne, hogy lelkében lakást venne magának az Úr.<sup>35</sup>

Mivel azonban erre igen kevesek képesek, az ember megszületése és a világ teremtése létet ad, de a tökéletesedés (a Jó ház megléte) nem nélkülözheti Isten munkáját. Ezt fejezi ki e művének egy későbbi helyén az értelmezés a Teremtés könyvének „Isten megpihent munkája után” mondatáról. Eszerint Isten ugyan nem teremt mindent újra, de azért nap mint nap részt vesz a világ fennmaradásában, új dolgok létrejöttében, s Eckhart ezt a fajta isteni munkálkodást vonatkoztatja Jézus azon szavaira, hogy „Az én Atyám mindmáig munkálkodik, és én is munkálkodom.”<sup>36</sup> Mindezt az építőmester példájával támasztja alá, aki abbahagyja az elkészült ház építését, de azért munkálkodik a ház részeinek javításán.<sup>37</sup>

Az építés konkrét és átvitt jelentésének vizsgálatában Eckhart értelmezése összhangban van az ószövetségi szóhasználattal. Az építés Isten és ember kapcsolatára vonatkozott kezdettől fogva, hiszen az első építési tevékenység az Úrnak épített oltár volt, és Isten népe ház- és városépítésbe is isteni parancs alapján kezdett. Az építés mintegy összekapcsolja az istenes embereket. Az építést jelentő „banah” nem egyszeri tettet, hanem folyamatos tevékenységet, munkálkodást jelent.<sup>38</sup> Az épít ige Eckhart népnyelvű munkáiban az olyan sajátos emberi mentális tevékenységet jelölni hivatott szóalkotásainak is alapjául szolgál, mint az „entbilden”, „ueberbilden” pl. annak kifejezésére, hogy az embernek előbb minden testi-világiról, sőt saját önösségéről is le kell mondania, azt meg kell semmisíteni a lelkében, hogy „átépülhessen” az istenibe.

<sup>34</sup> 50. prédikáció In: Eckhart, Meister: *DW 2*.

<sup>35</sup> Eckhart, Meister: *Liber parabolarum Genesis, cap.I.art.8*. In: Eckhart, Meister *LW1*.

<sup>36</sup> Jn. 5,17 In: *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*. Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2007.

<sup>37</sup> Eckhart, Meister: *Liber parabolarum Genesis. 154.5*. In: Eckhart, Meister *LW1*.

<sup>38</sup> BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. – FABRY, H. J.: *Theological Dictionary of the Old Testament*. B. Eerdmans Publishing, 2006.

*Különböző épületek*

Eckhart vázlatosan fennmaradt latin prédikációjában az Isten fiával való találkozás módjait a különböző épületfajtákkal köti össze. Eszerint a pásztorok Jézust az istállóban találják meg (vö. Lk. 2,16), a bölcsek a házban (vö. Mt. 2,11), amelyet megvéd a viharoktól és szelektől, a szülők pedig a Lukács evangélium 2,46 szerint a templomban találják meg Isten fiát.<sup>39</sup> Bár nem fejt ki e megkülönböztetés jelentőségét, egyéb műveinek ismeretében feltételezhetően az emberi minőséggel, lelkülettel („gemuet”) állhat kapcsolatban. A ház itt is a lélekre vonatkozhat, miként a Szent Erzsébetéről mondott prédikáció. Ha az ott kifejtetteket hívjuk segítségül, akkor a bölcs (asszony) jól megvilágítja házának útjait, vagyis lélek-házát az értelem fénye ragyogja be, a felső lélekerő uralkodik az alsóbb lélekerők felett. A templomra nézve pedig, az az Úr háza (s egyben a lélek), ahol Isten egyedül akar lenni, és ha ezt tökéletesen meg tudjuk valósítani, és képesek vagyunk rá, hiszen Isten alapja és a lélekalap egyek, akkor részesei lehetünk a Krisztus-Logosz születésének lelkünkben, vagyis mi magunk is szülők leszünk, és találkozunk Krisztussal. Az istállóra és pásztorokra nézve is lehetett Eckhartnak koncepciója, egyik német prédikációjában megemlíti a „lélek pásztor” kifejezést, és azt mondja, hogy erről is beszélt hallgatóságának, de ez a szentbeszéde nem szerepel fennmaradt művei között.

Eckhart az „Állj az Úr házának kapujába” (Jer. 7,2) bibliai idézetet elemző prédikációjában magyarázatként mondja, úgy értsük ezt, hogy Isten háza nem más, mint Létének egysége, valamint később hozzáteszi, hogy az emberi megismerés Istent leplezetlenségében érinti és egyedül a Létében ragadja meg.<sup>40</sup> Ez metaforikus megfogalmazása egyrészt azon tételének, ami korai latin művében akként nyert megfogalmazást, hogy Isten léte maga a tiszta gondolkodás-ismerés („deus est intelligere”), másrészt annak, hogy az embert intellektusa képes elvezetni a Vele való találkozáshoz. Miként latin művében, úgy itt, e népnyelvű prédikációjában is elismeri, hogy a szeretet is fontos, de „ha a szeretetben megragadok, akkor metaforában kifejezve „maradok a kapuban állva” s a látás=megértés metaforát is bevonva a fejtegetésbe mondja, hogy a szeretet önmagában vak lenne, ha nem lenne megismerés és tudás is. S a tanulságot akként vonja le, hogy jobb a megismerésre hagyatkoznunk Isten keresésében, mert az „képes vezetni a szeretetet.”

A házhoz képest a templom értékesebb, magasztosabb épület, amit Eckhart az erre vonatkozó metafora jelentésfókuszában érvényre is juttat. Az emberi lélek „templomjellege” azt jelenti, hogy ez „Isten háza”. Az Eckhart német nyelvű műveit tartalmazó összkiadás első darabja az a prédikáció, amelynek témája az a bibliai történet, amikor Jézus bement a templomba, és kiűzte onnan a kufárokat (Mt 21,12). Ezt a történetet Eckhart összekapcsolja az Isten képére való teremtettséggel

<sup>39</sup> Eckhart, Meister: *Sermones*. In: *Die lateinischen Werke*. Bd. 4. („LW4” szerk. Ernst Benz – Bruno Decker – Josef Koch), Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1987, 454–457.

<sup>40</sup> 19. prédikáció In: Eckhart, Meister: *DW I*, 308–321.

(Ter 1,16). Azt mondja, hogy nincs a teremtmények között semmi, ami annyira hasonlatos lenne Isten képéhez, mint a teremtéskori tiszta emberi lélek. Igazából ez az a templom, amiről a történet is szól. A kufárok metaforikus értelemben azok, akik Istennel akarnak üzletelni, vagyis csak azért tesznek jót, hogy cserébe Isten az adósuk legyen, és illően fizessen. Pedig az igazi jó cselekedet önzetlen, azt Istenre gondolva, Istenért, csak az Ő dicséretére kell megcselekedni. Eckhart azt tanácsolja, hogy az ember legyen mentes az ilyesmitől, legyen lelkéből kiűzve az ilyen értelemben vett kufárkodás. Isten temploma legyen üres, mentes mindentől, ami nem Istenre figyel, különben a lélek nem képes meghallani Isten Szavát, azt, amikor Jézus, az Ige szól hozzá e „templomban.”<sup>41</sup>

### Összefoglalás és következtetés

Az épület-metafora és a komplex rendszer kapcsolatában Eckhart esetében megállapíthatjuk, hogy annak forrástartományi elemeit sokrétűen hasznosítja a céltartomány elemeinek konceptualizálásában. Az épület Eckhart gondolatvilágában általában az emberi lelket jelöli. A forrástartományban az épület alapja a biztos, szilárd fundamentum, a céltartományban Lélekalapként jelenik meg, és szintén azt a szilárd valamit kívánja megjelölni, amire az absztrakt entitás biztosan épülhet. Az épület statikai szerkezetének a lélek valódi szerkezete felel meg. Az építés Eckhart prédikációiban gyakran az építőmester, az ács – tehát a fizikai világban megjelenő rendszernek, az épületnek ő a létrehozója, a céltartományban ez maga Isten.

Az épület létrejötte a forrástartományban az építés folyamata, a céltartományban ez az Istenre irányult, annak Igéjét meghallani kész és azt hangoztató emberi lélek mint különleges rendszer. Az épület erősségének szemléletes forrásnyelvi példája a vár, a „váracska”, s ebből a céltartományban a lélek erős, megingathatatlan mivolta kerül hasznosításra. Az épület speciális jellege, esztétikus jellege és megtervezettsége a templom esetében szembetűnő, ami által a céltartományban az Isten által teremtett lélek különleges, megszentelt jellege és mint az Istennel való találkozás „helye” kerül előtérbe. Az összeomló ház példája a nem megfelelően – homokra épült, vagy korhadt, szúette fából – épített és ezért rendeltetésének betöltésére (jelen esetben az Istennel való találkozásra) alkalmatlan épület: ilyen az, ha valaki akaratát nem Isten akaratához igazítja, vagy ha nem kész arra, hogy Istent befogadja a lelkébe.

Ezt az Eckhart gondolatait rendszerező vázlatot a kognitív metaforikus és történeti megközelítés kombinációja tette lehetővé. Eckhart alap-metaforái mentén állt össze egyfajta szerkezet, amelyet oly szembeszökően nélkülöznek elsősorban a népnyelvű művei, és ezért azok üzenetei sokaknak szinte megközelíthetetlenek. Vizsgálódásunkban példákkal illusztráltuk, hogy a metaforák, parabolák miként

<sup>41</sup> 1. prédikáció In: Eckhart, Meister: *DW I*.

köthetnek össze korokat és tudományágakat. A metaforák arra is példát szolgáltatnak, hogy bár a misztikus látásmód nem úgy működik, mint a logika, azért nem kevésbé értékes, különösen a kreativitást igénylő új lelki jelenségek vagy az isteni dolgok leírásakor. Metaforák segítségével képszerűbbek, a mindennapi élethez jobban köthetőek a laikus számára egyébként riasztóan távolinak tűnő, teológiai-filozófiai eszmék vagy a sajátosan a misztika körébe sorolt témák. Végezetül a fenti értelmezés és rekonstrukció új, és könnyebb hozzáférést kínál az olvasónak Eckhart szövegei tekintetében.

#### *Abstract*

*This study focuses on metaphors in the mysticism of Meister Eckhart (1260-1328). The role of the building – related metaphors was proved on his Latin works, vernacular treatises and sermons using the method of the conceptual theory of metaphor. In the research the connections in relation to these metaphors were established and from elements of the target domain the system was constructed and thus the hidden structure of Eckhart's thought analyzed. Findings of this study demonstrate metaphors' work in the understanding and in the translation, furthermore enable modern readers to enter into a discussion with mysticism through the Eckhartian language.*

STÉPHANE KALLA

---

## Réduction phénoménologique et quête apophatique, aux racines de la temporalité

Le présent travail se propose de traiter la problématique suivante : la phénoménologie est-elle une continuation, voire une réminiscence de la démarche apophatique appliquée au domaine de l'épistémologie contemporaine ? Par nécessité de concision, mais aussi par impératif méthodologique, nous n'analyserons pas les circonstances historiques d'émergence et d'évolution de ce courant de pensée qu'est l'apophatisme, de même que nous ne traiterons pas en détail des différents systèmes philosophiques et théologiques (notamment de la chrétienté) qui lui sont traditionnellement affiliés, nous nous contenterons de dégager ce que nous estimons être les principes les plus récurrents et les plus fondateurs de cette approche méthodique et singulière de l'absoluité. Il s'agira donc de dégager les grandes lignes de ce que nous pouvons qualifier de *démarche* ou *méthode* apophatique. Pour ce faire, nous nous référerons principalement à la métaphysique de Plotin, considérée comme une référence historique incontournable de la démarche apophatique et dont les principes serviront de fil conducteur à notre analyse de la logique inhérente à ce courant de pensée. Le choix de cette comparaison des deux systèmes philosophiques n'est pas anodin, en effet, Husserl a consacré une partie de ses recherches à la métaphysique plotinienne, et en particulier à la nature de l'Un, l'épékeina, l'insondable au-delà de l'être du Principe ultime et le processus d'engendrement des réalités inférieures dont il est l'origine et la cause continue. Nous pensons que cette lecture attentive des principes de l'ontologie plotinienne par Husserl eut une influence certes discrète, mais non négligeable dans l'élaboration de sa méthode dite de « réduction phénoménologique », et même plus globalement dans la mise en forme systématique des principes et des enjeux de la phénoménologie.<sup>1</sup> Dans un premier temps, nous consacrerons une part importante de notre travail à la mise en exergue de la méthode et des enjeux fondamentaux de la réduction phénoménologique husserlienne, en nous concentrant prioritairement sur la réduction appliquée à la conscience temporelle. Puis progressivement, nous tenterons de dégager des similitudes de méthode et de visée entre la démarche de

<sup>1</sup> Cette lecture trop peu connue de Plotin par Husserl figure dans le tome VII des *Husserliana*, publié pour la première fois par Rudolph Boehm dans les *Gesammelte Werke* sous le titre : E. Husserl, *Erste Philosophie*, (1923-1924), Erster Teil : *Kritische Ideengeschichte* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1956) Beilage VIII (zur 8. Vorlesung) : *Notizen Zur Lehre des Plotin*. (etwa 1913 – Anm.d.Hrsg.).

la réduction phénoménologique et celle de la « conversion » plotinienne. Nous essaierons de démontrer que la phénoménologie husserlienne a dans ses principes, ses outils méthodologiques et ses finalités, de sérieux points de convergence avec la structure ternaire de l'ontologie plotinienne, qui permettront peut-être de soutenir l'hypothèse de la pérennité, en deçà des circonstances historiques en perpétuelle mutation, d'un modèle épistémologique qui vise, obéissant à une nécessité intrinsèque, son propre dépassement dans une indicible absoluité.

### *La temporalité comme médium de la perception*

La perception,<sup>2</sup> en tant qu'objet de la théorie de la connaissance husserlienne, constitue la première étape des opérations propédeutiques à l'acquisition des savoirs. Elle définit la strate de l'antéprédicatif conditionnant toute la mise en place du champ prédicatif. La différence essentielle entre la perception et la connaissance, c'est que la première a pour tâche élémentaire de constituer l'objectivité du perçu, de manifester l'objet, tandis que la connaissance vise en priorité l'objectivité. Comprendre comment s'effectue les transitions de l'antéprédicatif au prédicatif à l'intérieur du sujet, implique de connaître avec un maximum de précisions le rôle du facteur « temps » dans les différents processus d'émergence et de structuration des actes perceptifs, cognitifs et discursifs. En effet, l'expérience du temps détermine tous les aspects de notre vécu de façon fondamentale. C'est dans et par la contraction des différentes phases du flux temporel immanent que se constituent toutes les dimensions possibles de notre expérience consciente. Dans son investigation de l'objet temporel, la phénoménologie de Husserl entreprend de distinguer « conscience intime du temps » et « temps objectif », en déterminant leurs caractéristiques spécifiques ainsi que leurs influences réciproques. Le temps de l'expérience est différent de celui mesuré avec une horloge (le temps mathématique). En effet, le premier, « pur vécu » non mesurable (pléonasme), et dont l'irréductible immanence contraste avec l'objectivité transcendante du second, se compose d'une texture complexe avec un centre, un moment présent avec un contenu intentionnel focalisé, limité par un horizon passé et se projetant sur le moment suivant qu'il vise : c'est la « structure tripartite de la temporalité » husserlienne. Plus encore, la conscience ne contient pas le temps comme une catégorie psychologique constituée

<sup>2</sup> La perception exprime la nature même de l'intuition originaire donatrice : la phénoménologie dévoile l'ambition de la perception en tant qu'elle est la tentative de saisir les choses « en chair et en os ». Aussi il semble que la philosophie trouve en elle son véritable point de départ : « L'acte donateur originaire est la perception matérielle, la perception des choses physiques. » (Ideen III, §1, trad. PUF, Paris, 1993, p. 4). La perception, bien avant la cogitatio, est le modèle même de la *présence*, le mode achevé de la *présence*, et elle se différencie aussi par là de la forme de la *présence-absence* du signe ou du procédé de présentification par l'image de l'imagination. Pourtant si la perception représente la forme privilégiée de la donation, le défaut de cette donation est qu'elle n'est jamais achevée, mais toujours incomplète.

mais c'est la conscience temporelle qui constitue par elle-même le substrat ultime de la conscience irréductible, un « médium universel d'accès à ce qui existe ». <sup>3</sup> Le temps possède ainsi un statut très particulier dans la phénoménologie husserlienne, il constitue à proprement parler le mode irréductible au travers duquel se manifestent continûment les singularités perceptuelles des objets-événements-temporels :

« Il est évident que la perception d'un objet temporel comporte elle-même de la temporalité, que la perception d'une forme temporelle quelconque possède elle-même une forme temporelle. Et si nous faisons abstraction de toutes les transcendances, la perception conserve, dans tous ses constituants phénoménologiques, sa temporalité phénoménologique, qui appartient à son essence irréductible. Puisque la temporalité objective se constitue chaque fois phénoménologiquement et ne se tient là pour nous, sur le mode de l'apparition, comme objectivité et moment d'une objectivité, que grâce à cette constitution, une analyse phénoménologique du temps ne peut donc tirer au clair la constitution du temps sans prendre en considération la constitution des objets temporels. » <sup>4</sup>

Un « objet » est dit « temporel » en ce que son être dérive en partie de son extension temporelle, ou durée : « Par objets temporels, au sens spécial du terme, nous entendons des objets qui ne sont pas seulement des unités dans le temps, mais contiennent aussi en eux-mêmes l'extension temporelle. Quand un son résonne, mon appréhension objectivante peut prendre pour objet le son qui dure et résonne là, et non pourtant la durée du son ou le son dans sa durée. Celui-ci comme tel est un objet temporel. » <sup>5</sup>

L'idée d'une extension temporelle désigne ainsi le mode d'apparition et de pré-sentification des objets sur la scène de la conscience : les informations constitutives d'un objet quelconque sont étalées graduellement et coordonnées dans un flux temporel de transitions continues qui reportent indéfiniment l'appréhension synoptique et complète de l'objet en question :

« Tout être temporel apparaît dans un certain mode d'écoulement continuellement changeant et l'objet dans son mode d'écoulement est sans cesse à nouveau un autre dans ce changement, alors que nous disons pourtant que l'objet et chaque point de son temps et ce temps lui-même sont une seule et même chose. » <sup>6</sup>

Le perçu doit être pensé comme une synthèse de composantes hétérogènes, voire antagonistes : tout d'abord nous trouvons la composante du vécu. En effet, ce qui est proprement vécu par nous, ce n'est pas l'objet transcendant dans son être extérieur, mais des sensations que nous rapportons à cet objet, des couleurs, des formes, des sons, des saveurs, un poids etc., tout un ensemble de données

<sup>3</sup> Aron Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology* (Evanston, Northwestern University Press, 1966), p. XLIX.

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), Presses universitaires de France, 1996, p 36.

<sup>5</sup> Idem, p 36.

<sup>6</sup> Idem, p 41.

et d'informations que nous accueillons passivement, et que nous rapportons systématiquement à une autre réalité que nous-mêmes. C'est ainsi que le vécu est rapporté à une source extérieure d'où proviennent prétendument les informations. Des données simplement ressenties, vécues, sont rapportées à leur cause extérieure supposée (cette dernière est, plutôt qu'une réalité factuelle, une simple croyance). Percevoir signifie donc rabattre une information sur une objectivité<sup>7</sup> extérieure. En somme, la première composante de la perception consiste dans le vécu hylétique, la matière de la sensation ressentie dans notre corps.<sup>8</sup> La seconde composante est l'activité intentionnelle,<sup>9</sup> qui a pour fonction de donner une direction et une forme à ces sensations, en rattachant le contenu informatif de ce vécu intérieur à un objet supposément transcendant, détaché dans l'espace.<sup>10</sup> Précisons que les données hylétiques sont fondamentalement perceptibles (autrement dit qu'elles peuvent être perçues) en vertu de ce qu'elles sont informées<sup>11</sup> par leur intégration dans un flux temporel immanent qui régule, coordonne et détermine l'apparition de leurs singularités respectives. Ce flux temporel immanent prend la forme (tripartite) d'un continuum inconditionné (et donc irréductible) constituant la totalité des actes de conscience : « Je n'entends donc à chaque fois que la phase actuelle du son, et l'objectivité de l'ensemble du son qui dure se constitue dans le continuum d'un acte qui, pour une part, est souvenir, pour une part, très petite, ponctuelle, perception, et pour une part plus large, attente. »<sup>12</sup>

Plutôt que de décrire la conscience temporelle comme une succession de phases momentanées distinctes, Husserl fait un usage presque exclusif (en tout cas dès

<sup>7</sup> Objectivité : [par opposition à *sujet*], ce qui a une existence en soi, indépendante de la connaissance ou de l'idée que peut en avoir l'être pensant.

<sup>8</sup> Le vécu hylétique renvoie notamment à la kinesthésie (ou proprioception) : Sens du mouvement ; forme de sensibilité qui, indépendamment de la vue et du toucher, renseigne d'une manière spécifique sur la position et les déplacements des différentes parties du corps. « *La kinesthésie exploratrice avec les modifications synchrones des impressions cutanées, renseignant sur la forme, l'état des surfaces, le volume, le poids, etc. (...) [intervient] pour permettre l'identification.* » (PIÉRON, *Sensation*, 1945, p. 41).

<sup>9</sup> L'*intentionnalité* est la propriété spécifique qu'ont les phénomènes psychiques, à la différence des phénomènes physiques, d'être dirigés vers quelque chose, c'est-à-dire d'être toujours *conscience de quelque chose*. L'intentionnalité de la conscience se réfère à la constante *corrélation* entre les actes de la conscience (percevoir, se souvenir, aimer, etc.) qui se rapportent à un objet (acte de la visée : la noèse), et l'objet tel qu'il apparaît dans ces actes (l'objet intentionnel : le noème).

<sup>10</sup> Le noème, comme corrélat de l'activité intentionnelle, est produit par la synthèse de ces deux composantes effectives : l'*impression*, en tant que donation originelle d'une multiplicité d'informations sensorielles (ou *data*) ; et l'*intentionnalité*, l'acte consistant, par la visée d'un objet supposément transcendant, à assigner leur direction propre à ces informations sensorielles. Le noème n'est pas l'objet dans son être réel en soi, mais l'objet tel qu'il est contenu intentionnellement dans la fonction donatrice de sens des actes de conscience.

<sup>11</sup> Dans l'acception scolastique du verbe "informer" : constituer quelque chose dans sa forme propre.

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), Presses universitaires de France, 1996, p 37.

1909)<sup>13</sup> du concept de « *présent-vivant* » de la conscience. Et il définit le « *présent-vivant* » de la conscience comme l'articulation de trois moments inséparables (structure tripartite du temps) qu'il convient pourtant de discerner : l'impression primaire, la rétention et la protention. Nous ne développerons pas d'analyse de la protention dans cet article, nous nous concentrerons principalement sur la différenciation des notions de « *mémoire* » et de « *rétention* » établie par Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, différenciation qui préfigure celle, tout aussi nodale dans ledit ouvrage, de la « *perception* » et de la « *re-présentation* ».

### *Mémoire et « rétention » : une antinomie structurelle*

La rétention n'est pas de nature mnésique, elle ne reproduit pas dans le présent la forme d'un objet déjà perçu par le passé, mais au contraire détermine l'apparition actuelle de l'objet en déployant dans un flux continué,<sup>14</sup> tout en les retenant sur le mode du « *tout juste passé* », les informations qui caractérisent l'objet en question en tant que présence singulière. La rétention est donc l'acte éminemment structurant de la conscience, et plus globalement de la perception : « *Mais si nous nommons perception l'acte en qui réside toute origine, l'acte qui constitue originairement, alors le souvenir primaire [la rétention] est perception. Car c'est seulement en lui que se constitue le passé, et ce non pas de façon re-présentative, mais au contraire représentative.* »<sup>15</sup>

L'opposition entre la mémoire et la rétention n'est pas seulement spéculative, elle est structurelle. Du point de vue de la conscience, il faut distinguer un double mouvement inhérent à la révélation des phénomènes : tout d'abord, le mouvement (ou acte) rétentionnel, qui « *retient seulement dans la conscience ce qui est produit et lui imprime le caractère du tout-juste-passé* » ; ensuite, le mouvement ou acte du ressouvenir (ou « *souvenir secondaire* ») qui consiste à re-présenter le vécu des impressions originelles dans un présent de répétition, inauthentique, imaginaire. La mémoire est donc une forme d'attention active, médiante, objectivante, dirigée sur un objet identifié comme passé, tandis que la rétention est une attention consciente, passive, immédiate et non-objectivante qui porte sur la phase écoulée

<sup>13</sup> John Brough, « *The Emergence of Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness* », *Man and World*, 1972, p. 314.

<sup>14</sup> « *Puisqu'en effet chaque rétention nouvelle ne se rapporte pas simplement à celle qui a précédé, mais à travers celle-ci à une rétention qui se trouve encore plus en arrière, et ainsi de suite, chaque rétention présente tout le cours écoulé de la conscience absolue sous la forme d'un emboîtement rétentionnel.* » (Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, 1893-1917, Éditions Jérôme Millon, 2003, Introduction de Rudolf Bernet, p. 50.

<sup>15</sup> Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), Presses universitaires de France, 1996, p. 58.

de l'expérience consciente. La rétention perçoit les phases conscientes écoulées de l'expérience – et donc le passé immédiat de l'objet constitué – plutôt qu'elle ne se remémore un contenu passé dans le maintenant (comme le ferait la mémoire). La rétention constitue donc, à proprement parler, l'objet perçu, en tant que ce dernier n'est donné qu'au travers une succession de phases temporelles interdépendantes qui correspondent au déploiement continu d'informations le manifestant dans sa présence singulière :

« La modification de la conscience, qui transforme un maintenant originaire en un maintenant reproduit, est quelque chose de tout différent de la modification qui transforme le maintenant, originaire ou reproduit, en un passé. Cette dernière modification a le caractère d'un dégradé continu : de même que le maintenant passe dans le passé, et encore dans le passé, par une gradation continue, de même la conscience intuitive du temps se transforme elle aussi par degrés continus. Au contraire, il n'est pas question d'un passage continu de la perception à l'imagination, de l'impression à la reproduction. Cette dernière différence est discontinue. Aussi devons-nous dire : ce que nous nommons conscience originaire, impression ou encore perception, c'est un acte en dégradé continu. Chaque perception concrète implique tout un continu de tels dégradés. Or la reproduction, la conscience qui imagine, exige elle aussi exactement les mêmes dégradés, mais justement reproductivement modifiés. Dans les deux cas, il appartient à l'essence des vécus de devoir être étalés de telle sorte qu'il ne puisse jamais y avoir de phase ponctuelle isolée. »<sup>16</sup>

Husserl désigne par « un acte en dégradé continu » le processus de la rétention dont dépend la perception concrète des objets-événements-temporels. L'acte de re-présenter (phase d'objectivation immanente) le « dégradé » d'une donation primaire n'est lui-même pas dénuée d'extension temporelle : toute re-présentation s'étale au travers d'une rétention spécifique, d'un « dégradé continu » qui, se superposant au « dégradé » de la donation originelle, ajoute à cette dernière un certain nombre de modifications. Cet ajout continu de modifications se superposant aux impressions primaires n'est autre qu'un attribut fondamental de la dynamique rétentionnelle : celle-ci consiste en effet en un « dégradé » progressif au travers duquel sont étalées les informations élémentaires dont procède la perception spontanée des objets-événements-temporels. La re-présentation n'échappe donc pas à cette loi phénoménologique, car elle est intrinsèquement structurée par cette dynamique rétentionnelle, et par là même, n'est pas capable de coïncider parfaitement avec la présentation initiale des vécus purs. En effet, se re-présenter les vécus purs équivaut à modifier la présentation initiale de ces derniers, en vertu de ce que le dégradé temporel de la re-présentation superpose à celui de la présentation initiale, des informations supplémentaires inhérentes au laps de temps écoulé entre les deux dégradés. Il s'agit là, comme le souligne Husserl, d'une évidence tirée de

<sup>16</sup> Idem, p 65.

la nature du flux temporel lui-même : « Nous avons également trouvé, à propos de la donnée originaire d'un objet temporel, qu'il apparaît d'abord de façon vivante et claire, et passe ensuite dans le vide avec une clarté décroissante. Ces modifications appartiennent au flux. »<sup>17</sup>

La « rétention » est en quelque sorte la condition de possibilité du « ressouvenir » ; en présentifiant les « purs vécus »<sup>18</sup> (dont la donation s'effectue par un « dégradé continu ») la rétention constitue les objets-événements-temporels et permet ainsi que ces derniers puissent être progressivement appréhendés comme passés. C'est ce basculement dans le passé des objets-événements qui rend possible une re-présentation de ces derniers (par un processus d'objectivation immanente), mais jamais ce basculement (du présent vers le passé) ne pourrait advenir si « en amont » du flux temporel, la rétention des impressions primaires ne structurerait pas la donation des objets en question. La rétention (ou « souvenir primaire ») constitue donc de ce point de vue la genèse des objets-événements-temporels, elle est la première forme de présentification du passé dans l'acte de donation des purs-vécus. Ce passé, qui est à proprement parler le « dégradé continu » des impressions primaires, forme le continuum au travers duquel sont retenus les différents moments de la donation des « purs-vécus », rendant ainsi possible une solidification temporellement étendue de leurs qualités respectives, et par la suite, une re-présentation véritablement objectivante de ces dernières. La re-présentation coïncide avec le ressouvenir en ce qu'elle pose l'objet comme absent, c'est à dire entièrement passé ; c'est cette finitude temporelle qui permet de saisir l'objet dans son unité formelle et transcendante. Par conséquent, cet acte de se re-présenter (ou de se remémorer) le « dégradé continu » des impressions primaires structure tous les actes de conscience ; en effet, je n'ai véritablement conscience d'un objet qu'à condition que celui-ci soit appréhendé comme ayant été donné, c'est à dire au moment même où

<sup>17</sup> Idem, p 67.

<sup>18</sup> Pour comprendre la notion de « pur vécu », il faut comprendre que la perception des états psychiques ne dépend pas seulement comme en psychanalyse de l'étalement des pulsions ou bien comme en psycho-génétique de la réduction des perceptions internes et externes à une localisation dans le corps. Pourquoi ? Parce que ces méthodes placent le sujet en position extérieure par rapport aux phénomènes psychiques (je ne peux pas être *observateur objectif de moi-même*) ce qui est une perception dualiste. Or Husserl veut appréhender le vécu corporel dans la pureté de sa manifestation. Pour Husserl le corps est ce qui appartient à la présence la plus immédiate du monde y compris dans l'espace-temps ; il est ce qui fournit à la pensée ce qu'il nomme les *data de la représentation* (qui sont les contenus sensitifs, sensibles du corps, comme le toucher, le regard, la voix, la kinesthésie). Donc Husserl n'explique pas, n'interprète pas les contenus psychiques. Il détermine la forme de la présence du sujet dans le vécu corporel grâce à l'intentionnalité. Le corps devient ainsi *présence au monde de la vie psychique d'un sujet intentionnel*. Le corps phénoménologique n'est donc pas un corps psychique ni un corps physiologique : c'est un corps de chair et, pour que le vécu soit appréhendé dans sa pureté, l'attitude phénoménologique doit inhiber toute position transcendante (se mettre hors de pour observer) afin d'établir une connaissance objective. Il n'y a donc plus d'enchaînement causal, donc plus de logique cognitive dans laquelle toute connaissance du corps commence avec l'expérience, il n'y a plus de jugement de valeur en quelque sorte.

la rétention soutenant sa présentation originelle finit par s'étioler, jusqu'à le constituer comme passé dans un souvenir secondaire. Pour simplifier, la rétention « est l'acte qui constitue originellement l'objet »,<sup>19</sup> tandis que la re-présentation est l'acte qui tend à poser l'objet comme tel, c'est à dire comme unité perceptuelle rétroactivement appréhendée dans sa dimension transcendante et passée :

« C'est là une règle générale : tout ce qui, au sens le plus large, apparaît, est représenté, est pensé, etc., nous renvoie, dans la réflexion phénoménologique, à un flux de phases constitutives, qui subissent une objectivation immanente : celle qui en fait des apparitions perceptives (des perceptions extérieures), des souvenirs, des attentes, des souhaits, etc., en tant qu'unités de la conscience intime. Ainsi les re-présentations de chaque sorte, en tant que flux de vécus qui appartiennent au processus universel de mise en forme constitutif du temps, constituent elles aussi un objet immanent : Un processus de re-présentation, qui dure et s'écoule de telle et telle manière »<sup>20</sup>.

Tant que le flux rétentionnel inhérent à sa donation n'est pas re-présenté (comme passé), l'objet-événement-temporel n'est pas identifiable en tant que tel, son unité perceptive n'étant pas encore assurée (il n'est à ce stade qu'un « pur-vécu »). Par conséquent, sa donation n'étant toujours pas rétentionnellement achevée, son unité n'est point manifeste, elle est à *venir*. C'est l'objectivation immanente (ou re-présentation) du flux rétentionnel (ou d'une partie de ce flux) qui constituera finalement ledit objet comme unité perceptuelle autonome. La différence entre la « rétention » et le « ressouvenir » (et par extension la « re-présentation ») doit donc être entendue de la façon suivante : la rétention permet l'auto-manifestation de « ce-qui-est-donné-en-personne », elle est donc l'acte fondateur et donateur des objets-événements temporels continûment et spontanément perçus par le sujet conscient. La re-présentation (ou ressouvenir) permet de se retourner sur l'acte temporel écoulé, afin notamment de discerner les phases successives au travers desquelles ce dernier s'est déployé. Mais cet effort de re-présenter la durée écoulée n'a plus rien d'originel, il est secondaire car déterminé par l'objet qu'il vise, à savoir une donation primaire dont la durée n'est plus reproductible à l'identique, en vertu de ce que du temps s'est écoulé au moment même où l'effort de re-présentation s'est amorcé ; ce temps qui s'est écoulé a charrié avec lui un nombre indéfini d'informations nouvelles, supplémentaires, qui ont progressivement et spécieusement déformé la donation primaire qu'il s'agissait de reproduire. De ce point de vue, aussi fécond soit-il, l'acte de re-présentation a toujours pour ainsi dire « un temps de retard » sur la présentation originelle des objets-événements-temporels : « Or, il y a bien un temps re-présenté, mais il nous renvoie nécessairement à un

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), Presses universitaires de France, 1996, p 58.

<sup>20</sup> Idem, p 70.

temps originairement donné, non imaginé, mais présenté. La re-présentation est le contraire d'un acte originairement donateur, aucune représentation ne peut y trouver sa source. ».<sup>21</sup>

La distinction entre « ressouvenir » d'une part, et « rétention » d'autre part, est indissociable d'une autre distinction conceptuelle de la phénoménologie husserlienne, celle de la « présentation » et de la « re-présentation ». La caractéristique essentielle des « purs vécus » se situe dans l'immédiateté et la spontanéité de leur donation ; l'enchaînement temporel au travers duquel ces derniers sont manifestés n'est nullement « récupérable » ou « reproductible » à l'identique par l'entendement. La dynamique rétentionnelle est intrinsèquement non-représentationnelle, elle « étend la conscience du maintenant »<sup>22</sup> et permet ainsi l'auto-manifestation des objets-événements en « retenant » dans un laps de temps déterminé les caractéristiques élémentaires de ces derniers ; la conservation dans la durée de ces caractéristiques élémentaires constitue pour ainsi dire le « maintenant » de ces objets-événements, et stabilise leur présentification (tout en rendant celle-ci possible). C'est pourquoi « Ce dont je suis rétentionnellement conscient [...] est absolument certain. »<sup>23</sup>

### *La faculté de re-présentation : une perception « en réseau »*

La perception est donc de nature informative,<sup>24</sup> mais toute information a besoin de temps pour être jointe à d'autres informations (phase de coordination et d'intégration), c'est pourquoi la rétention peut être entendue comme le processus qui, les étalant graduellement dans le temps, favorise la coordination et la synthèse des informations perceptuelles constitutives d'un « objet » quelconque. La nature temporelle de l'objet n'est donc point dissociable de la nature informative de ce dernier. De manière très générale, la transmission d'informations implique nécessairement que ces dernières soient déployées progressivement, et non d'un seul coup, car une transmission purement instantanée de ces données ne permettrait pas à la conscience de les distinguer dans leurs singularités respectives, et finalement, de les appréhender. Plus précisément, l'appréhension d'un objet (par exemple une mélodie) suppose une organisation perceptuelle coordonnée, autrement dit, une interdépendance structurée des informations constitutives de l'objet perçu. Cette interdépendance des informations perceptuelles implique une temporalité spécifique. Ainsi, la multiplicité des données engagées dans l'apparition de l'objet (par exemple la multiplicité des sons qui composent la mélodie) ne se déploie pas n'im-

<sup>21</sup> Idem, p 62.

<sup>22</sup> Idem, p 63.

<sup>23</sup> Idem, p 67.

<sup>24</sup> Les informations perceptuelles comprennent les *data* de sensation et les noèses qui constituent les contenus réels dans le vécu, alors que les noèmes sont le contenu irréel (objet intentionnel).

porte comment dans le temps, les différentes phases de coordination des informations impliquent un ordre plus ou moins déterminé d'intégration, les informations perceptuelles se diffusant dans un continuum ordonné (ou « durée ») qui détermine une apparition phénoménale singulière (la mélodie) : c'est pourquoi, en ce qui concerne les conditions d'émergence et de présentification des phénomènes, ce qui doit être donné avant est donné avant, et ce qui doit être donné après est donné après :

« Le point-source, avec lequel commence la « production » de l'objet qui dure, est une impression originaire. Cette conscience est saisie dans un changement continu : sans cesse le présent de son en chair et en os se change en un passé ; sans cesse un présent de son toujours nouveau relaie celui qui est passé dans la modification. Mais quand le présent de son, l'impression originaire, passe dans la rétention, cette rétention est alors elle-même à son tour un présent, quelque chose d'actuellement là. [...] Mais chaque présent actuel est soumis à la loi de la modification. Il se change en rétention de rétention, et ceci continûment. Il en résulte par conséquent un continuum ininterrompu de la rétention, de telle sorte que chaque point ultérieur est rétention pour chaque point antérieur. Et chaque rétention est déjà un continuum. Le son commence, et « il » se prolonge continûment. Le présent de son se change en passé de son, la conscience impressionnelle passe, en coulant continûment, en conscience rétentionnelle toujours nouvelle. »<sup>25</sup>

De ce point de vue, l'objet ne se manifeste jamais à l'identique en vertu de son intégration dans un continuum temporel (ou « durée ») modifiant constamment les modalités de son appréhension. L'objet apparaît en déployant ses singularités dans un enchaînement déterminé de phases temporelles distinctes correspondant à des modifications perceptuelles continûment ajoutées. Ces transitions de phases ne se présentent pas sous la forme d'une simple juxtaposition d'instantanés hétérogènes, bien au contraire, elles sont pour ainsi dire intégrées dans un continuum indivisible au sein duquel la complexité de l'objet se manifeste dans un schéma temporel irréversible :

« Du phénomène d'écoulement nous savons que c'est une continuité de mutations incessantes qui forme une unité indivisible : indivisible en fragments qui pourraient être par eux-mêmes et indivisible en phases qui pourraient être par elles-mêmes, en points de la continuité. Les fragments, que nous dégageons par abstraction, ne peuvent être que dans l'ensemble de l'écoulement, et de même les phases, les points de la continuité d'écoulement. Nous pouvons dire aussi de façon évidente de cette continuité que, d'une certaine manière, elle est immuable en sa forme. Il est inconcevable que la continuité des phases soit telle qu'elle contienne deux fois le même mode de phase, ou même qu'elle le contienne déployé sur toute une extension partielle. De même que chaque instant (et chaque laps de temps) est

<sup>25</sup> Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), Presses universitaires de France, 1996, pp. 43-44.

distinct pour ainsi dire « individuellement » de chaque autre, et qu'aucun ne peut avoir lieu deux fois, de même aucun mode d'écoulement ne peut avoir lieu deux fois. ».<sup>26</sup>

L'acte de la perception est à proprement parler la capacité de subsumer la multiplicité des informations délivrées par l'impression, sous une forme toujours plus homogène, toujours plus synthétique et signifiante, autrement dit une objectivité. Cette tension structurelle entre l'un et le multiple, qui rappelle la tension entre « petites perceptions » et « aperception »<sup>27</sup> dans la métaphysique leibnizienne, se manifeste dans la phénoménologie de Husserl (dès les *Recherches logiques*) à travers l'articulation des concepts suivants : *perception actuelle* et *perception potentielle*. La perception actuelle (d'une mélodie par exemple) se présente uniquement sous la condition d'une suite, d'un ensemble, et plus précisément d'une synthèse de données hétérogènes. L'objet est perçu car il se détache sur le fond d'un horizon constitué par les perceptions potentielles, comme la mélodie est perçue si elle se donne dans une suite de notes, en tirant avec elle l'horizon des notes passées. On peut d'ailleurs parler d'un halo de perceptions inactuelles qui déterminent les conditions de possibilité de la perception actuelle. La notion de « rétention », pivot de toute la démonstration des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, rend compte de cette coexistence du virtuel et de l'actuel dans l'acte de la perception. En effet, la transition continue entre la « conscience impressionnelle » et la « conscience rétentionnelle » rend possible la constitution de l'objet immanent. La dynamique rétentionnelle conserve l'impression originaire, la « déploie » pour ainsi dire, et favorisant ainsi son extension temporelle, la rend manifeste (autrement-dit perceptible). La rétention est donc l'acte par lequel se constitue toute forme de perception dans son extension temporelle et spatiale ; en effet, si le flux rétentionnel est un acte proprement temporel et immanent, il est aussi l'acte qui structure en amont notre future appréhension des objets « transcendants » et détachés dans l'espace, l'appréhension de ces derniers dépendant de la conservation dans le temps de leurs qualités respectives et singulières. C'est en effet parce que lesdites qualités (ou data) sont temporellement étendues (et pour ainsi dire perpé-

<sup>26</sup> Idem, pp. 41-42.

<sup>27</sup> Dans son ouvrage intitulé « Le miroir automate », Gérard Chazal compare astucieusement le modèle de la perception leibnizienne au modèle de la représentation informatique : « C'est bien chez Leibniz, comme dans les processus informatiques, d'un jeu de relations et d'interactions entre les petites perceptions que naît la perception (ou l'aperception). (...) L'analogie repose évidemment sur l'assimilation d'un pixel à une petite perception qui entre dans la composition de la perception comme le pixel dans l'image ou plutôt dans la représentation de l'image, moins en tant que tel que par un ensemble de combinaisons et de calculs auxquels tous participent. (...) La perception finale ou l'aperception dépend donc plus du système percevant que de la donnée brute fournie par le capteur. (...) L'informatique suggère que la perception n'est pas descriptible par l'activité d'un objet sur un sujet passif par l'intermédiaire des sens, mais bien plutôt la construction d'un objet par un système actif. » (Gérard Chazal, *Le miroir automate, introduction à une philosophie de l'informatique*, Éditions Champ Vallon, 1995, p. 178.

tuées) au travers du continuum rétentionnel, que l'apparition des objets qu'elles informent peut subsister en tant que telle et devenir perceptible.<sup>28</sup> Le « maintenant » de l'objet est donc toujours l'aboutissement d'un enchaînement de rétentions, c'est paradoxalement le « dégradé » des impressions originaires qui constitue, ou rend possible l'appréhension d'un objet quelconque. La rétention prend donc la forme d'un processus immanent qui a pour fonction de conserver continûment les données constitutives de notre champ perceptuel. De ce point de vue, l'extension temporelle (ou « flux dynamique de la durée ») doit être entendue comme le corrélat nécessaire de l'extension spatiale. Le mécanisme de la rétention a donc ceci de particulier qu'il détermine le champ du perçu, ou plus exactement, du perceptible :

« Le terme de « perception » a du reste encore besoin de recevoir ici quelque éclaircissement. S'agissant de la « perception de la mélodie », nous distinguons le son donné maintenant, que nous nommons son « perçu », et les sons qui ont passé, que nous nommons « non-perçus ». D'un autre côté, nous nommons la mélodie dans son ensemble, mélodie perçue, bien que seul pourtant soit perçu l'instant présent. Nous procédons ainsi parce que l'extension de la mélodie n'est pas seulement donnée point pour point dans une extension de la perception, mais l'unité de la conscience rétentionnelle « maintient » encore les sons écoulés eux-mêmes dans la conscience et, en se poursuivant, produit l'unité de la conscience qui se rapporte à l'objet temporel dans son unité, à la mélodie. Une objectivité du genre d'une mélodie ne peut pas être « perçue », donnée elle-même originellement, autrement que sous cette forme. L'acte constitué, édifié à partir de la conscience du maintenant et de la conscience rétentionnelle, est la perception adéquate de l'objet temporel. »<sup>29</sup>

À propos du mode d'apparition des choses, nous avons montré que la temporalité est la forme même de la perception, en ce que tout objet perçu a un mode d'apparition déterminé par une temporalité nécessaire au déploiement des divers éléments qui le constituent. Chaque impression originelle (par exemple une couleur, un son, etc.) peut être symboliquement représentée comme un point (pure instantanéité) qui, par son *intégration* dans un flux rétentionnel, va d'une part persévérer dans son être (ne pas disparaître instantanément) et d'autre part progressivement interagir avec d'autres impressions originelles, jusqu'à former une ligne (première synthèse et présentation « en chair et en os » d'un objet) qui reviendra sur elle-même par un mouvement répété de mise en boucle (ressouvenir et re-présentation de plus en plus complexe et détaillée de l'objet). La constitution de l'objet pour une conscience repose donc sur deux mouvements temporels antagonistes mais complémentaires, à savoir la rétention (souvenir primaire) et le ressouvenir (souvenir secondaire). Ces actes constitutifs de l'expérience consciente renvoient respectivement à deux modes distincts de la donation des objets : par l'acte de la rétention (souvenir primaire) quelque chose se présente pour la première fois « en

<sup>28</sup> De ce point de vue la rétention est une condition nécessaire de la noèse et du noème.

<sup>29</sup> Idem, p 54.

chair et en os »<sup>30</sup> sur la scène de la conscience, tandis que par l'acte du ressouvenir le même objet se re-présente de nouveau sur scène mais avec un supplément de détails qui modifient la perception originelle que nous avons de lui. Cet ajout de nouveaux détails est une conséquence de l'ajustement continu de notre perception des objets par rapport à l'environnement (ou arrière-plan) de ces derniers, ledit environnement étant en perpétuelle évolution, ou pour le dire autrement, en perpétuel dévoilement dans la donation continue de ses singularités :

« Que les perceptions soient donatrices du soi cela vous est familier et ne pourra pas vous causer de difficultés. La „donation du soi” signifie ici phénoménologiquement que chaque perception en elle-même n'est pas seulement en général conscience de son objet, mais qu'elle rend son objet conscient d'une manière remarquable. La perception est la conscience de voir et de posséder l'objet en chair et en os. Donc pour parler par contraste, il n'est pas donné comme un simple signe ou image, il n'est pas médiatement conscient comme un objet simplement signifié ou apparaissant dans l'image, etc. ; bien plutôt il se tient là comme lui-même, comme tel qu'il est visé, et pour ainsi dire, en personne.[...] Nous pouvons aussi dire, la perception est caractérisée comme acquisition originaire de l'objet, le ressouvenir comme redistribution originaire de celui-ci. »<sup>31</sup>

Ces deux actes constitutifs de la conscience temporelle que sont la rétention et le ressouvenir sont parfaitement dissociés par Husserl, qui insiste régulièrement sur leur différence de nature, avec toutes les conséquences que cela implique. La rétention est l'acte de la donation originelle des objets, elle est ce qui se donne à soi sans aucune forme de médiation, c'est donc elle qui permet seule la présentation des objets dans l'expérience en retenant (et par la même en dévoilant) dans un ordre et un rythme d'intégration déterminés les différents éléments participant de la structure des objets en question, favorisant ainsi leur apparition sur la scène de la conscience. La rétention renvoie donc à une expérience authentique, originelle et sans médiation d'aucune sorte de l'objet qui est pour ainsi dire tout entier vécu par la conscience, celle-ci ne faisant plus qu'un avec la présentation de ce dernier. En revanche, le ressouvenir est un retour de l'esprit sur une perception déjà révolue (ne serait-ce que de quelques secondes), et cet acte de la mémoire ne constitue déjà plus une donation primaire de l'objet, mais un repositionnement de la conscience de ce dernier par rapport à l'environnement dont il se détache. Par « environnement » il faut entendre une forme de mémoire en réseau qui conserve les multiples re-présentations plus ou moins achevées dont notre esprit dispose afin de modéliser (en fonction de ses besoins) les données continûment renouvelées de la perception. Ces re-présentations interdépendantes constituent la trame de notre intelligence et agissent comme un prisme pour la perception lorsque celle-ci revient sur elle-même dans des actes de re-présentation et d'objectivation immanente. Si nous reprenons

<sup>30</sup> Expression récurrente de Husserl pour désigner l'acte originellement donateur des objets qu'est la perception.

<sup>31</sup> Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, Section II : Évidence, Éditions Jérôme Millon, 1998, p 173.

la symbolique utilisée quelques lignes plus haut, nous pouvons dire que les boucles formées par les actes du ressouvenir à partir des données de la rétention originelle ont la fonction de re-présenter à la conscience tel ou tel objet avec un degré croissant de précision, un maximum de détails que la rétention originelle de l'objet ne rendait pas distinctement. Mais ce retour à l'objet dans l'acte du ressouvenir ne permet déjà plus de connaître ledit objet dans sa totalité vivante, incarnée, car entre la perception initiale de la donation originaire de l'objet et la nouvelle qui s'inscrit dans une image-souvenir (ou re-présentation), des informations nouvelles se sont ajoutées, et modifient nécessairement la perception authentique initiale. Plus des boucles se forment à partir de la donation originaire de l'objet, plus notre aperception de ce dernier semble être reportée dans le temps, comme si chaque information nouvelle se superposant aux re-présentations précédentes révélait les facettes encore inconnues dudit objet, et par conséquent reportait continûment l'appréhension de sa forme définitive. La différence entre perception et ressouvenir est ainsi bien identifiée, il ne s'agit jamais dans le ressouvenir d'une « présence en chair et en os » (que seule la perception est apte à donner), mais d'un « passé en chair et en os »<sup>32</sup>. Ce qui est posé c'est donc la relation entre perception comme acte originaire dans la présence et le ressouvenir qui n'est plus un acte originaire de connaissance de l'objet, mais un acte originaire de redistribution, de réactivation de l'acte perceptif passé et de ce qui était perçu. Mais cette réactivation de l'acte perceptif passé n'est jamais isolée, elle s'effectue en relation avec un arrière-plan (ou réseau, ou encore environnement) constitué des re-présentations passées conservées par notre mémoire, c'est pourquoi toute re-présentation nouvelle interagit nécessairement, avec plus ou moins d'intensité, avec les autres plus anciennes. Le mouvement de retour à soi de la boucle est un repositionnement de la quantité d'information qu'elle charrie par rapport à son environnement (c'est à dire aux re-présentations passées), et chaque nouvelle boucle formée à partir d'une même rétention originelle repositionne une fois encore l'objet par rapport à son environnement (et inversement), modifiant ainsi la connaissance de l'objet en question. Ce dernier point est vertigineux en effet, une connaissance achevée (homogène et unifiée) de l'objet semble de facto impossible à cause de ce mouvement de déplacement perpétuel de la perception vers la re-présentation, de la rétention vers le ressouvenir, c'est pourquoi nous ne connaissons jamais que des facettes de l'objet, la totalité de ce dernier nous étant inaccessible. Par conséquent tout processus de modélisation de l'objet est nécessairement biaisé en amont en ce que la temporalité de la donation originaire de l'objet est irrémédiablement perdue dans le glissement de la rétention vers le ressouvenir, qui marque l'avènement d'une temporalité plus abstraite et désincarnée, celle du présent de répétition. L'un des enseignements des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* est que le temps authentique des donations primaires est irrémédiablement perdu pour la re-présentation, et ne peut donc être intégré dans

<sup>32</sup> Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, Section II, Évidence, Éditions Jérôme Millon, 1998, p. 173.

aucune forme d'objectivation. Les réseaux du niveau représentationnel, de plus en plus complexes et interdépendants, se forment à partir du réajustement continu du ressouvenir par rapport à la perception actuelle, et ce réajustement (qui est en fait une intégration des informations de la perception nouvelle aux informations déjà hiérarchisées dans les réseaux mentionnés) nous « extrait » pour ainsi dire du temps absolu de la conscience donatrice pour nous introduire dans une temporalité de répétition qui reprend en boucle, à travers des actes de mémoire, les *data* de la perception et se les re-présente à nouveau, toujours avec un angle de vue différent. Nous comprenons alors que la nature même du niveau représentationnel implique que ce dernier soit constamment révisé, car les réseaux qui le constituent interagissant avec toute nouvelle perception (sur un mode d'intégration), ces derniers seront nécessairement affectés par tout ajout de données nouvelles, c'est pourquoi l'unité de la donation originaires d'un objet ne peut être récupérée dans cette temporalité en boucle du présent de répétition qui ne connaît et n'engendre que du multiple.<sup>33</sup> Il y a donc bien dans la phénoménologie de Husserl une temporalité perdue, mais perdue seulement pour la conscience réflexive, en effet, en deçà de ses vastes réseaux représentationnels dont la permanence et l'interdépendance constituent notre intelligence, il existe un temps plus discret, plus authentique : le temps absolu de ce qui apparaît, de ce qui écloit et déploie l'univers et la conscience indifférenciés au sein d'un même acte, celui de la perception. C'est ce temps fondateur des actes de conscience que doit révéler la méthode husserlienne de l'épochè.

### *L'épochè husserlienne, une démarche apopbatique ?*

L'attitude phénoménologique dénonce l'opposition entre l'objet et le sujet, et l'épochè doit être comprise comme un outil philosophique, semblable à celui du doute hyperbolique cartésien, favorisant la réappropriation de l'expérience consciente ordinaire par l'intuition d'une unité de sens antérieure à tout dualisme. Seulement, cette unité est impossible à saisir dans l'expérience consciente ordinaire, ladite expérience étant constituée d'un réseau perceptuel<sup>34</sup> et cognitif<sup>35</sup> indéfiniment étendu qui est, par essence, le lieu de la multiplicité. Toute pensée, toute perception des objets dans l'espace, y compris celle de son propre corps, est le produit d'une synthèse de données et de re-présentations interdépendantes, intégrées et conservées dans un réseau complexe en perpétuelle évolution (cf. chapitre précédent). Dans ce contexte épistémologique, l'épochè apparaît comme un postulat méthodolo-

<sup>33</sup> Le processus de la re-présentation est ainsi intrinsèquement *historique* (en tant que mécanisme de révision constante du passé), tandis que la rétention est évidemment un processus *ambistorique*, en tant que générateur de l'être même du passé.

<sup>34</sup> Interdépendance des *data* rétentionnellement intégrées et mobilisées pour constituer les objets de la perception.

<sup>35</sup> Interdépendance des re-présentations façonnées par objectivation immanente des *data* de l'impression.

gique de la possibilité réelle, effective, pour la conscience, de se dissocier de son réseau représentationnel intrinsèque afin de coïncider (sur un mode intuitionnel) avec l'unité du flux temporel irréductible, absolu et immanent qui la structure et détermine tous ses actes. Comment s'effectuerait concrètement cette dissociation ? Tout d'abord, il faut remarquer que cette dissociation est résolument interne, c'est la conscience qui doit se retourner sur elle-même pour progressivement se détacher de ses représentations les plus ancrées (croyances et convictions diverses qui agissent comme un prisme de la perception) afin de déceler les modalités effectives de la donation originelle des objets-événements sans anticipation aucune de la pensée réflexive.<sup>36</sup>

L'épochè prend donc la forme d'un parallélisme méthodiquement provoqué entre au moins deux dimensions des expériences vécues par la conscience : premièrement celle des expériences ancrant les individus dans un espace-temps déterminé socialement, culturellement, avec des re-présentations qui par leur répétition sont comme autant d'échos aux mécanismes du corps engagé dans les nécessités de l'action. Deuxièmement celle des expériences détachant la conscience de ses re-présentations les plus fonctionnelles, jusqu'à l'immerger dans le flux temporel originel des apparitions immanentes, et à la faire coïncider avec ce dernier dans l'expression de soi la plus simple, la plus pure : la perception non-réfléchie, auto-suffisante des donations « sans pourquoi ».<sup>37</sup>

Pour comprendre ce mécanisme de dissociation interne des dimensions de la conscience, il faut se souvenir des différents niveaux de la temporalité mentionnés par Husserl : le premier propre aux événements et aux objets temporels dans le monde, utilisé notamment en physique et dans le calcul, est le temps par excellence du champ représentationnel de la conscience ; le second dérivable du premier par réduction est celui des actes de conscience constitutifs des objets-événements, ou niveau temporel « immanent » fondé sur le « temps interne » des actes

<sup>36</sup> « Par des actes répétés de la mémoire, qui projette mécaniquement les contenus des re-présentations les plus utiles (et donc les plus répétées dans la conscience), sur les impressions nouvelles, l'individu ne perçoit plus les phénomènes tels qu'ils sont mais tels qu'ils doivent être. Installée dans ce confort de l'adaptation aux nécessités de l'action, la conscience perd son rapport au monde authentique, originel, et se laisse absorbée dans la répétition d'actes de mémoire certes utiles, mais qui lui masquent une partie non négligeable des apparitions phénoménales. Par la contemplation, il se produit un décalage entre le réseau des re-présentations et le flux des apparitions phénoménales, un parallélisme entre ces deux dimensions de la conscience prend forme et permet à cette dernière de coïncider de nouveau, pour quelques instants, sans objectivation aucune, avec l'unité primordiale du flux des apparitions immanentes. Ainsi retrouve-t-elle une certaine sérénité, une symbiose avec le monde retrouvé. ». Kalla Stéphane, *Le Parallélisme comme Esthétique du solipsisme dans le cinéma de Michael Mann*, VERBUM, XIV/1-2/2013.

<sup>37</sup> Référence au poème mystique d'Angelus Silesius : « La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit, n'a pour elle-même aucun soin, – ne demande pas : suis-je regardée ? » Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlussreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende*, 1657, I, 289.

de conscience (c'est le niveau des mécanismes de la « rétention » et de la « pro-tention ») ; le dernier est le fondement irréductible de la constitution des deux premiers, ne permettant pas de distinction entre l'interne et l'externe (le « temps absolu constituant le flux de la conscience »). Le projet de l'épochè consiste à détacher progressivement la conscience du premier niveau temporel, celui du champ représentationnel, afin de progressivement glisser vers les niveaux temporels plus discrets, mais aussi plus élémentaires et fondamentaux, et de ressaisir à la racine de l'activité perceptuelle les conditions et modalités d'apparition des objets-événements. Pour dissocier la conscience du premier niveau temporel, qui est le niveau de l'activité représentationnelle, il faut donc « mettre entre parenthèses » un certain nombre de croyances et de certitudes à propos des vécus de conscience : « Le monde perçu dans cette vie réflexive est, en un certain sens, toujours là pour moi ; il est perçu comme auparavant, avec le contenu qui, en chaque cas, lui est propre. Il continue de m'apparaître comme il m'apparaissait jusque-là ; mais, dans l'attitude réflexive qui m'est propre en tant que philosophe, je n'effectue plus l'acte de croyance existentielle de l'expérience naturelle ; je n'admets plus cette croyance comme valable, bien que, en même temps, elle soit toujours là et soit même saisie par le regard de l'attention. [...] Par conséquent, cette universelle mise hors valeur, cette inhibition, cette mise hors-jeu de toutes les attitudes que nous pouvons prendre vis à vis du monde objectif – et d'abord des attitudes concernant : existence, apparence, existence possible, hypothétique, probable et autres, – ou encore, comme on a coutume de dire, cette épochè phénoménologique, cette mise entre parenthèses du monde objectif, ne nous placent pas devant un pur néant. [...] On peut dire aussi que l'ἐποχή [l'épochè] est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi. Tout ce qui est monde, tout être spatial et temporel existe pour moi, c'est-à-dire vaut pour moi du fait même que j'en fais l'expérience, le perçois, le remémore, y pense de quelque manière, porte sur lui des jugements d'existence ou de valeur, le désire ainsi de suite. »<sup>38</sup>

Cette neutralisation du niveau représentationnel de la conscience a pour effet de découvrir, par un effort méthodique de réduction phénoménologique, une temporalité discrète, immanente et génératrice de tous les actes de perception. Cette temporalité prend la forme d'un flux indistinct, irréductible à toute forme d'objectivation, et donc de représentation. En effet, ce flux ne peut être nommé et/ou représenté adéquatement, car son unité principielle, entendue comme unité d'une *auto-temporalisation absolue*,<sup>39</sup> et comme origine de toute donation pour

<sup>38</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, 1969, pp. 16-18.

<sup>39</sup> « L'absolu n'est rien de plus qu'une temporalité absolue, et déjà son explicitation comme l'absolu que je trouve devant moi directement comme mon originarité se maintenant-fluant, est temporalisation, absolu en vue de l'étant originaire. Et ainsi le tout absolu des monades, et l'originarité monadique

la conscience, le maintient en deçà des champs d'opérativité du langage, et plus généralement de toute forme de représentation. Comme source irréductible de la donation des vécus, l'absolu temporel est le véritable transcendantal.<sup>40</sup> À ce titre, la « temporalité absolue », comme ultime objet de la réduction phénoménologique husserlienne, est à l'instar du premier principe inconditionné de la démarche apophatique, un principe suprême qui contient en lui-même sa propre raison d'être, qui n'est déterminé par aucune catégorie et dont il est impossible de dire ce qu'il est en soi ; à proprement parler il n'est pas, dans le sens où, en tant que principe premier, il ne se mélange absolument pas avec les étants dont il conditionne malgré tout l'apparition, c'est pourquoi il est non-être par éminence. Le temps absolu de la phénoménologie, à l'instar de l'Un dans la démarche apophatique, est visé comme principe de toute chose procédant de lui ; il s'offre comme Absolu affranchi de tout ce qui se constitue à partir de lui : « Le principe n'est rien de ce dont il est principe. Rien ne peut être affirmé de lui, ni l'être, ni la substance, ni la vie, mais c'est qu'il est supérieur à tout cela. »<sup>41</sup>

La démarche apophatique pose que nous ne pouvons rien prédiquer positivement de Dieu, qu'il n'est rien de ce que nous pouvons en dire, mais aussi que nous ne pouvons pas ne pas tenter de le nommer : « En réalité aucun nom ne lui convient, pourtant il faut le nommer ; il convient de l'appeler l'Un »<sup>42</sup>. Par conséquent la démarche apophatique interroge le statut du langage et pose la question des limites de son champ d'opérativité. D'un point de vue phénoménologique, la démarche apophatique met en relief les limites du niveau représentationnel de la conscience, et vise son dépassement dans une expérience de l'unité temporelle immanente entendue comme intuition de l'absolu. Cette intuition positionne la conscience à un niveau anté-linguistique où les objets se donnent sans objectivation aucune, selon le mode d'apparition strictement immanent qu'est la sensation. Dans la sensation, le temps est donné sans médiation ; la réduction au flux absolu du temps, à partir de quoi tous les contenus (actuels et possibles) sont temporalisés (et par conséquent, manifestés), nous fait toucher les profondeurs muettes et obscures de la « conscience ultime », là où la pure sensation est temps : « Sentir, c'est là ce que nous tenons pour la conscience originaire du temps ».<sup>43</sup>

Par sensation, il faut comprendre le ressenti de la temporalisation amorcée des contenus se manifestant pour la première fois, et se donnant dans la continuité du flux, sans objectivation immanente. Nous ne pouvons pas ressentir le flux tempo-

.....  
totale n'est qu'à partir de la temporalisation. » E. Husserl, *Temporalisation, Monade*. 21/22 septembre 1934, *Hua XV*, p. 670, trad. fr. de Natalie Depraz, *Études philosophiques*, 1991, p. 473.

<sup>40</sup> « La vie transcendantale (...) est un flux sans commencement ni fin des vécus » ; J.M. Mouillie, *Naissance, mort et phénoménologie*, Revue Alter, n°1 (Naître et mourir) 1993, p. 166.

<sup>41</sup> Plotin, *Ennéades*, III, 8,10.

<sup>42</sup> Plotin, *Ennéades*, VI, 9, 5.

<sup>43</sup> « La sensation est la conscience présentative du temps ». HUA X 107 supp 3, p. 141 ; (voir encore l'article de J.M. Mouillie, dans Revue Alter n° 2 p. 201).

rel absolu en lui-même, celui-ci n'étant évidemment pas de nature phénoménale. Le paradoxe du flux temporel absolu de la phénoménologie husserlienne est ainsi parfaitement semblable à celui du premier principe qu'est l'Un dans la démarche apophatique, en effet, l'un et l'autre de ces principes ont la caractéristique essentielle de conditionner la manifestation multiple et continue des phénomènes, sans être eux-mêmes de nature phénoménale. Autre point commun notable, qui est une conséquence du précédent : l'un et l'autre de ces principes ne peuvent être nommés que par image, puisque le langage (domaine de la multiplicité par excellence) ne dispose d'aucune catégorie adéquate pour les représenter dans leur unité principielle : en effet ce « flux » est « quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué », il est « la subjectivité absolue », et on ne peut même le désigner comme « flux » que « métaphoriquement ». C'est pourquoi cette « conscience absolue », ou pour le dire autrement, cette « conscience ultime », est en un certain sens « intemporelle » [zeitlos].<sup>44</sup>

Nous retrouvons bien dans ce contexte une problématique nodale de la démarche apophatique, et plus généralement de la philosophie occidentale, à savoir comment l'unité principielle engendrant la multiplicité des étants peut-elle continûment structurer la manifestation hétérogène de ces derniers sans s'identifier avec eux (et ainsi risquer de perdre son homogénéité substantielle) ? Cette problématique des influences réciproques de l'Un et du Multiple, ou du Même et de l'Autre, est prise en charge par la phénoménologie de Husserl, notamment dans la différenciation des niveaux de conscience temporelle : « le temps objectif », « le temps immanent », et « le flux absolu de la conscience, constitutif du temps »,<sup>45</sup> auxquels correspondent les distinctions conceptuelles fondamentales de son ontologie : « l'objet transcendant », « l'objet immanent » et « la conscience absolue »<sup>46</sup>.

### *Réduction phénoménologique et « conversion » plotinienne : étude comparative*

La réduction phénoménologique a d'un point de vue strictement formel un certain nombre de points communs avec la démarche plotinienne de la « conversion », démarche philosophico-mystique que nous retrouvons comme un fil conducteur irréductible de l'histoire des doctrines apophatiques. En effet, la réduction phénoménologique et la conversion plotinienne sont deux méthodes qu'il n'est pas inutile de comparer. Mais avant d'opérer ladite comparaison des deux démarches, nous devons mettre en parallèle certains concepts nodaux de ces deux systèmes philosophiques.

<sup>44</sup> Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), Presses universitaires de France, 1983, p. 149.

<sup>45</sup> Ibid, pp. 97, 100.

<sup>46</sup> Ibid, p. 100.

Dans la métaphysique plotinienne, l'âme est en apparence un principe double, en ce qu'elle participe aussi bien du monde intelligible que du monde sensible. Elle est plus précisément un principe organisateur de la matière : par un côté (qui est sa partie supérieure), elle procède de l'intelligence qui est l'ordre même ; par un autre côté (qui est sa partie inférieure), elle se rapporte à la matière qu'elle informe. L'âme est ainsi toujours sous tension, écartelée entre l'ordre qui la caractérise en tant que principe unificateur (ou hypostase) et la dispersion dans le chaos des impressions sensibles qui la menace. De ce point de vue, la matière « réclame et importune l'âme, en voulant pénétrer en elle »,<sup>47</sup> en y semant la confusion, tandis que l'âme, participant d'une unité qui la structure et la transcende, ambitionne d'animer et d'ordonner sous son commandement chaque parcelle de la corporéité, « jusqu'à ce que toutes choses atteignent l'ultime limite possible fixée par cette puissance immanente qui envoie ce qui vient d'elle vers toutes choses et qui ne peut rien laisser qui ne participe à elle-même. »<sup>48</sup> C'est du Noûs que l'âme reçoit les principes rationnels (lógoi) qu'elle attribue à la matière sensible ; par conséquent, l'âme n'est à elle-même ni sa propre cause, ni sa propre fin, elle doit en effet sa raison d'être et son statut d'hypostase à un principe supérieur dont elle procède et dépend dans son être. Dans la phénoménologie husserlienne, la conscience est tout autant écartelée entre sa dimension sensitive, ou passive, et sa dimension représentationnelle, ou active : la première de ces dimensions est constituée des données brutes de la sensibilité qui renvoient à une matière indépendante, tandis que la seconde est déterminée par la nécessité intrinsèque de mettre en forme ces données par un processus d'objectivation immanente. C'est ainsi que l'intentionnalité, visant l'objet transcendant, lui attribue un sens et une présentation singulière dans le monde.<sup>49</sup> Par conséquent, la conscience n'est jamais, à l'instar de l'âme dans la métaphysique plotinienne, totalement séparée de la matière, elle informe cette dernière afin de constituer les objets dans leur apparition transcendante et progressivement ordonnée par attribution de sens. Ainsi, l'apparente unité de l'objet perçu comme transcendance, autrement dit comme réalité supposément extérieure et indépendante du sujet, est une conséquence de l'activité ordonnatrice de la conscience elle-même, qui est à ce titre un principe unificateur des data de la sensibilité,<sup>50</sup> semblablement à l'âme de

<sup>47</sup> Plotin, *Ennéades*. I, 8, 14.

<sup>48</sup> Plotin, *Ennéades*. IV, 8, 6.

<sup>49</sup> L'intentionnalité manifeste que les choses tombent sous notre regard, et que c'est notre regard qui les présente, en effet : « La conscience est comparable à la lumière qui se répand à l'infini et éclaire tout ce qu'elle rencontre. C'est un faisceau de rayons lumineux qui se projettent en s'élargissant à l'infini sur le monde, et il est aussi impossible de concevoir la conscience hors de cette projection sur ce qui n'est pas elle, que de nier que chaque contenu peut être éclairé par cette lumière ». G.. Gurvitch, *La philosophie phénoménologique en Allemagne : I.- Edmund Husserl*, Revue de métaphysique et de morale 1928 (n°4), p. 584.

<sup>50</sup> Cet acte de la conscience unificateur des data est amorcé par la noèse : l'acte conférant le sens, rempli par une intuition, une présence sensible, dans laquelle l'objet est esquissé, mais n'est pas donné d'une manière complète. (cf. § 41 de *Ideen I*.)

la métaphysique plotinienne qui est un principe organisateur de la matière et du devenir sensible. En outre, il est tout à fait possible d'établir un parallèle entre la tension constitutive de l'âme dans la métaphysique plotinienne et la tension constitutive de la conscience dans la phénoménologie husserlienne. Qu'entendons-nous par « tension constitutive » de l'âme et de la conscience ? Il est manifeste dans les deux systèmes philosophiques que l'âme et la conscience obéissent à une même nécessité qui prend symboliquement la forme d'une quête existentielle : « Car il s'agit bien d'une démarche qui se situe, du commencement à son terme, dans l'unité d'un même être, à partir d'une expérience existentielle de l'être fini qui voudrait conquérir son infinité, sa totalité, en se saisissant à sa source absolue. »<sup>51</sup>

Dans la métaphysique plotinienne, l'apparente indépendance des réalités sensibles est contredite par l'implication de l'âme dans les différents processus de mise en forme et d'animation de la matière. Cette mise en forme de la matière est un processus d'unification progressive des réalités sensibles jusqu'alors éparpillées sans ordre, sans finalité ni cohérence interne. Cette capacité d'ordonner la matière est évidemment corrélative de la faculté de représentation qui attribue un sens et par la même une cohérence à la multiplicité des apparitions sensibles : « De fait, est multiple toute chose qui, incapable d'incliner vers soi-même, s'écoule et s'étend en s'éparpillant. Si elle est totalement privée de l'Un dans cet écoulement, elle devient multiplicité dans laquelle ce qui unit l'une à l'autre ses parties n'existe plus. Si, en revanche, dans le cours de cet écoulement, elle devient quelque chose de stable, elle devient une grandeur. »<sup>52</sup>

La tension interne de l'âme est dans cet extrait clairement rendue, en effet : ou bien celle-ci se laisse immerger dans le chaos des impressions sensibles, et, se rapprochant inexorablement du néant, perd ainsi non seulement le contrôle de ses inclinations, mais aussi de ses représentations ; ou bien elle se ressaisit à l'intérieur d'elle-même comme force d'animation et d'ordonnement de la matière, conservant ainsi la maîtrise de ses expériences et de ses idées. Une tension similaire anime la conscience dans la phénoménologie husserlienne, nous la repérons dans l'opposition de « l'objet transcendant » et de « l'objet immanent ». Cette dualité renvoie à notre mode de pensée le plus naturel, qui oppose d'une part l'intériorité de la conscience, et, d'autre part, l'extériorité du monde. L'attitude naturelle est notamment définie comme la croyance en l'indépendance ontologique des objets vis à vis du sujet qui se les représente. Car ce qui est perçu comme « objet », c'est d'abord ce qui s'impose à nous, ce qui semble se maintenir dans l'existence indépendamment de nous. Or, les procédés complémentaires de la phénoménologie que sont l'épochè et la réduction transcendantale ont pour effet premier de supprimer l'opposition naturelle entre „intériorité” et „extériorité”. La praxis de l'épochè implique

<sup>51</sup> Gabrielle Dufour-Kowalska, *La quête de l'origine dans la philosophie de Plotin*, Revue philosophique de Louvain, Volume 62, 1964, pp. 584-585.

<sup>52</sup> Plotin, *Ennéades*, VI, 6, [34], I, 1-8.

que la conscience cesse de se représenter comme une présence qui se tient face au monde, mais au contraire comme le champ d'apparition des objets transcendants. Dès lors, la conscience et le monde ne sont plus en opposition dans l'attitude transcendantale, mais constituent à eux deux une attitude et un phénomène unique : la conscience du monde. Ainsi le monde des objets n'est plus transcendant au sens premier, c'est-à-dire au sens d'une inaccessible extériorité, bien au contraire, il est désormais pour la conscience, en tant que pur phénomène, une unité de sens intentionnel, ou noème. De même, la conscience n'est plus une intériorité stricte et limitée à elle-même, mais elle coïncide avec l'acte même de présentation des objets. Ainsi, la phénoménologie nous enseigne que la conscience est irréductible à la matière, puisque le contenu de la hylé (ou matière) est en amont de la perception traité par la noèse qui l'informe : « Mais c'est la noèse qui informe nécessairement la hylé, c'est elle qui détermine essentiellement quel (qualité) sera l'objet constitué et plus radicalement s'il y aura même un objet constitué ou non (constitution concordante ou non). »<sup>53</sup>

Ainsi, dans la phénoménologie de Husserl comme dans la métaphysique de Plotin, la matière (ou hylé) n'est rien sans un principe qui l'anime et l'informe : « Les données de sensation sont aveugles en soi ; pour exercer une fonction constitutive, elles doivent être animées par des appréhensions significatives : elle deviennent alors explicitement des représentations ou figurations (*Darstellungen*) de l'objet noématique. »<sup>54</sup>

Grâce à l'épochè et à la réduction transcendantale nous pouvons appréhender comment des processus internes de la conscience temporelle<sup>55</sup> s'approprient les données hylétiques en amont de tout acte perceptuel et, les informant dans un flux de phases constituantes, les structurent en tant *qu'objets* possibles de la visée intentionnelle. Nous apprenons ainsi que la conscience est irréductible à la matière (ou hylé), et que les deux réalités sont de natures hétérogènes, bien *qu'*étroitement mêlées dans la perception. L'âme, dans le système philosophique de Plotin, obéit à ses propres règles, ses propres impératifs, ses propres visées, et jamais ne se laisse altérer dans son essence bien qu'elle soit constamment aux prises avec la matière.<sup>56</sup> Ainsi, dans l'un comme l'autre de ces deux systèmes philosophiques, les puissances intérieures de l'âme incarnée (Plotin), ou les actes constitutifs de la conscience tem-

<sup>53</sup> André de Mural, *L'idée de la phénoménologie : l'exemplarisme husserlien*, Éditions Georg Olms Verlag, 1958, p. 301.

<sup>54</sup> Idem, pp. 300-301.

<sup>55</sup> Cf. dans la première partie de notre article, l'explication de la structure tripartite du flux temporel immanent : impression – rétention – protention.

<sup>56</sup> Plotin, *Ennéades*, III, VI, 2, 29 : « En résumé, nous affirmons que l'action, la vie, le désir ne sont pas des altérations, que les souvenirs ne sont pas des formes imprimées dans l'âme, ni les actes de l'imagination des empreintes semblables à celles qu'un cachet produit sur la cire. Il en résulte que, dans tous les faits qu'on nomme des passions ou des mouvements, l'âme n'éprouve aucun changement dans sa substance et son essence. »

porelle (Husserl) rendent compte de l'animation, de l'ordre, du sens, et de la beauté du monde matériel.

Dans la métaphysique plotinienne, tout être est animé de la vie que lui insuffle l'Âme du monde, et chaque âme individuelle participe donc de cet élan vital, ordonnateur de l'univers.<sup>57</sup> C'est la tension interne de l'âme que nous venons d'évoquer ; en effet, l'âme demeure intermédiaire entre l'intelligible et le sensible : par un côté (qui est sa partie supérieure), elle touche à l'intelligence qui est l'ordre même ; par un autre côté (qui est sa partie inférieure), elle touche à la matière qu'elle organise, poussée par le devoir de lui attribuer de l'ordre, de l'harmonie.<sup>58</sup> Mais cette tension interne de l'âme n'est pas compréhensible sans penser sa relation à ce dont elle procède et participe continûment, à savoir l'Intellect, qui constitue sa véritable nature : « Mais alors qu'est-ce qui a fait que les âmes ont oublié le dieu qui est leur père, et qu'elles sont aussi bien ignorantes d'elles-mêmes que de lui, alors même qu'elles sont des parties qui viennent de là-bas et qui lui appartiennent entièrement ? »<sup>59</sup>

Les âmes sont les parties d'une totalité dynamique dont l'origine absolue est ignorée par la majorité d'entre elles. Cette conception permet à Plotin de faire rentrer les forces de la nature dans le grand courant de la vie spirituelle « déjà-là » et de circonscrire l'être humain comme un fragment de l'ordre cosmique animé. Le « dieu » oublié n'est pas l'Un, mais l'Intellect. Les âmes qui s'incarnent oublient donc l'Intelligence (seconde hypostase). En effet, la cause principale de la chute et de l'oubli de l'âme est l'audace (*tólma*) de celle-ci, c'est-à-dire « ...son arrogance d'aller jusqu'à s'autodéterminer, en se désintéressant de l'idéal pour fixer son attention sur le particulier matériel. Bien plus, l'âme incarnée se complaît et s'asservit dans cet état en faisant siens les divers appétits sensibles. Prise et investie massivement par les multiples soucis d'un corps limité, elle finit par s'oublier elle-même et se négliger elle-même. Chez l'être humain, la notion d'oubli n'est pas une théorie ; elle colle à la vie concrète de chaque jour et à ses préoccupations multiples qui comportent la dispersion, le divertissement, l'enchaînement et l'affairement mondain. »<sup>60</sup>

Mais l'âme, en raison de sa participation continue à l'Intelligence dont elle émane, possède à tout instant les ressources nécessaires pour redécouvrir sa nature véritable.<sup>61</sup> La « conversion » est dans le système plotinien cette attitude de l'âme qui parvient à se détacher des objets les plus immédiats de l'expérience sensible afin de se ressaisir en soi-même en tant que principe animateur et ordonna-

<sup>57</sup> Idem, V, 1, 2 ; VI, 4, 15-16.

<sup>58</sup> Idem IV, 8, 5.

<sup>59</sup> Idem, V, 1, 10, 1.

<sup>60</sup> Jean-Chrysostome Kanyororo, in *Le néoplatonisme*, Sous la direction de Luc Langlois, Vol. 59, numéro 2, 2003, pp. 235-256.

<sup>61</sup> « Il y a assurément quelque chose qui est sensible à première vue et l'âme en parle comme si elle y était unie, l'accueille (*apodekhetai*) en le reconnaissant et en quelque sorte s'y ajuste... L'âme, tournée vers la meilleure des réalités, lorsqu'il lui arrive de voir quelque chose qui lui est apparenté (*sunnegès*), ou, au moins, une trace (*ikhnos*) de ce qui lui est apparenté, elle se réjouit, s'agite, revient à elle-même, se ressouvient d'elle-même et de ce qui lui appartient (*tôn heautès*) ». PLOTIN, *Traité I (I 6) 2, 1-10*.

teur de la diversité matérielle.<sup>62</sup> En phénoménologie, l'épochè a une fonction similaire dans son aptitude à neutraliser les évidences de l'attitude naturelle. L'attitude naturelle est selon Husserl une posture de l'esprit fondamentalement naïve, qui consiste à accepter le monde comme existant tel que le sujet le vise présentement et à affirmer l'existence de tous les phénomènes qui apparaissent en lui sans questionner la corrélation des choses existantes avec les actes de notre conscience qui leur donnent sens. Ainsi l'épochè neutralise (entre autres) les évidences intuitives de l'expérience empirique et restitue à la conscience et à ses actes primordiaux leur véritable place dans les processus de constitution des objets transcendants (comme par exemple les réalités sensibles, corporelles). Il existe donc une similitude de méthode entre la « conversion » plotinienne et la « réduction phénoménologique » de Husserl. Tout d'abord les deux méthodes justifient la raison d'être de la philosophie, en ce qu'elles contraignent l'individu à se dépouiller de ses préjugés pour entamer la recherche d'une connaissance vraie. Pour opérer ce changement radical de perspective, l'individu doit se détacher de la croyance en un monde indépendant du sujet qui le perçoit, et retrouver par une introspection minutieuse la marque de son esprit dans la forme même des apparitions sensibles et plus généralement des différents objets de son attention dans l'expérience.<sup>63</sup> Cette marque de l'esprit dans la constitution même de l'expérience empirique doit être progressivement identifiée par une remontée méthodique et progressive allant de la multiplicité des apparitions phénoménales à l'unité des principes qui les ordonnent et les informent. D'autre part, la structure temporelle de ce retour à l'authentique source de la connaissance et de l'être par l'activité philosophique obéit dans les deux systèmes à une logique ternaire. En effet, la métaphysique plotinienne nous enseigne que la totalité de l'être émane d'une origine absolue, ineffable, qui n'est en soi pas un être et qui, par conséquent, échappe à toute connaissance. Cette origine absolue, l'Un (ἕν, en grec), engendre l'Intelligence (νοῦς, qui comprend l'ensemble des idées ou des intelligibles), qui engendre à son tour l'Âme (ψυχή, concept pluriel englobant l'âme du monde et l'âme humaine desti-

<sup>62</sup> « Que toute âme se mette d'abord à l'esprit ceci : c'est elle qui a produit tous les vivants en leur insufflant la vie, ceux que nourrit la terre comme [...] la mer, [...] l'air comme les astres divins [...] ; c'est elle qui a produit le soleil, c'est elle qui a produit ce ciel immense, et c'est elle encore qui l'a ordonné et qui le fait tourner selon un mouvement régulier, tout en restant différente des choses qu'elle ordonne, qu'elle meut et qu'elle fait vivre. » PLOTIN, *Traité 10 in Traités 7-21*, trad. Fronterotta F., Paris, Flammarion, coll. GF Philosophie, 2003, pp. 159-160, V, 1, [10], 2, 1-7.

<sup>63</sup> « Il faut donc, pour qu'il y ait perception de ce qui est présent de cette façon, que notre faculté de percevoir soit tournée elle aussi vers l'intérieur, et qu'elle y prête attention. C'est comme si quelqu'un qui, dans l'attente d'une voix qu'il souhaite entendre, faisait abstraction des autres sons et ne prêtait l'oreille qu'à ce son qui, lorsqu'il parvient à lui, est le meilleur de ceux qu'il perçoit. De même, il faut ici laisser de côté tous les bruits sensibles, sauf en cas de nécessité, pour maintenir la capacité de perception de l'âme dans sa pureté, prête à entendre les sons de là-bas. » Plotin, *Traité 10*, 12 ; *Ennéades*. V, 1, 12, fin.

née à descendre dans les corps).<sup>64</sup> Chaque hypostase de ce système ontologique à la structure ternaire communique avec l'autre par son intégration dans un processus homogène dit de « procession », unifié de l'intérieur par la nature même du premier principe inconditionné qui agit comme un propagateur des réalités inférieures. Chaque réalité inférieure reçoit l'être en vertu de sa participation au mouvement d'émanation, ou plus exactement de « procession » du premier principe, qui engendre la multiplicité des niveaux ontologiques inférieurs sans jamais se morceler. C'est là un point crucial de la métaphysique plotinienne : la procession est un acte de diffusion de l'unité du premier principe inconditionné, c'est donc de prime abord, un mouvement qui va de l'intérieur du principe (pure immanence) vers une extériorité (l'être et la multiplicité des étants) ; mais en réalité cet acte obéit à une nécessité interne au statut de l'Un, qui fait que l'Un ne sort jamais véritablement de lui-même, et que par conséquent, ce que nous désignons maladroitement par la notion d'extériorité de l'Un n'est rien de plus qu'un symptôme apparent de sa présence à lui-même. Une présence à soi ô combien mystérieuse, l'Un étant absolument irréductible à l'esse. Nous retrouvons dans la phénoménologie husserlienne une structure ontologique similaire, bien que dans un contexte historico-spéculatif très différent. Nous avons en effet expliqué comment la réduction phénoménologique nous fait remonter des « objets transcendants » aux « objets immanents », jusqu'à la « conscience absolue » ; à cette transition de l'extériorité du monde jusqu'à l'origine absolue de tous les actes de conscience, correspond une caractérisation de la conscience temporelle spécifique : « le temps objectif » est structuré par des actes de conscience inhérents à la dimension du « temps immanent », tandis que « le flux absolu de la conscience, constitutif du temps » contient et unifie les deux niveaux temporels précédents.<sup>65</sup> La phénoménologie, à l'instar de la métaphysique plotinienne, aboutit au constat que l'être temporel (âme incarnée/conscience) est incapable de rapporter la complexité de sa nature à l'unité qui la fonde, et que l'accès à la vérité implique, pour cet être, de se dépasser dans une origine absolue qui le délivre du relativisme de sa condition. Le vivant est donc un être qui, en son être même, se rapporte à une totalité supérieure, à une unité originaire, dont il n'est qu'un moment singulier. La transition de l'extérieur vers l'intérieur (relativisation de la prétendue indépendance des réalités sensibles par application des méthodes plotiniennes et husserliennes de la « conversion » et de la « réduction ») équivaut pour l'âme comme pour la conscience à une meilleure connaissance d'elles-mêmes, de leur nature et de leur capacité de contrôle et d'organisation des données empiriques. Cette transition méthodique de l'extérieur vers l'intérieur se manifeste dans le système de

<sup>64</sup> « On peut comparer l'Un à la lumière, l'être qui le suit [l'Intellect] au Soleil, et le troisième [l'Âme] à l'astre de la Lune qui reçoit sa lumière du Soleil. » Plotin, *Ennéades, traité 24, v.6.*

<sup>65</sup> Pour l'analyse détaillée de cette structure *tripartite* de la temporalité, se référer à la première partie de notre étude.

Plotin par la remontée de l'âme vers son principe qu'est l'Intelligence, tandis que dans le système husserlien, elle se caractérise par la découverte de l'intentionnalité comme acte générateur de sens et constitutif de l'objectité du perçu. Enfin, l'un et l'autre de ces systèmes philosophiques visent leur propre dépassement dans une expérience de l'indicible. En effet, puisque nous ne pouvons *penser* ni *nommer l'origine absolue de l'esse*, nous devons la « posséder ». Cette obscure saisie de l'indicible nous permet de dire *qu'il y a un indicible*, et de parler de lui, sous forme négative, mais elle nous interdit de parler de lui autrement que sous forme négative : « Le degré suprême du processus de conversion, la fin du voyage de l'âme en quête de son Principe, n'est pas une symbiose, mais une concentration intérieure, une union supralogique, dans laquelle on fait coïncider son propre centre avec le centre universel. Dans l'extase l'âme et Dieu ne sont plus deux, mais deux en un. « Voyons-le comme un avec nous-mêmes ; Voyons le comme étant nous-mêmes ; ainsi le possédé d'un Dieu contemple son Dieu en lui-même ». L'union extatique, qui s'opère dans le silence prouve donc la certitude de la parenté ontologique de l'âme avec le divin. »<sup>66</sup>

La réduction phénoménologique quant à elle nous conduit aux limites de la temporalité, au point source du flux temporel immanent et à la racine même de l'intentionnalité, là où l'appréhension de « moi-même-au-monde » s'évanouit dans l'auto-affection d'un indicible absolu. De ce point de vue, il nous semble que l'épochè soit en définitive à elle-même sa propre fin, un refus permanent de laisser la conscience absorbée dans le multiple, ignorante d'elle-même et de son absoluité temporelle, quand bien même l'esse de cette absoluité serait imperceptible, innombrable, et inconnaissable.

## Résumé

### *Réduction phénoménologique et quête apophasique, aux racines de la temporalité*

*Le présent article se propose de traiter la problématique suivante : la phénoménologie est-elle une continuation, voire une réminiscence de la démarche apophasique appliquée au domaine de l'épistémologie contemporaine ? Dans un premier temps, nous consacrerons une part importante de notre travail à la mise en exergue de la méthode et des enjeux fondamentaux de la réduction phénoménologique husserlienne, en nous concentrant prioritairement sur la réduction appliquée à la conscience temporelle. Dans un second temps, nous dégagerons les principes élémentaires et récurrents de ce que nous pouvons qualifier de démarche ou méthode apophasique, en nous référant essentiellement aux fondements logiques de la métaphysique plotinienne. Puis progressivement, nous tenterons de dégager des similitudes de méthode et*

<sup>66</sup> Plotin cité et commenté par Anna Kélessidou-Galanou, *L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, Revue des Études Grecques, Volume 84, 1971, p. 387.

*de visée entre la démarche de la réduction phénoménologique et celle de la « conversion » plotinienne. Nous essaierons de démontrer que la phénoménologie husserlienne a dans ses principes, ses outils méthodologiques et ses finalités, de sérieux points de convergence avec la structure ternaire de l'ontologie plotinienne, qui permettront peut-être de soutenir l'hypothèse de la pérennité, en deçà des circonstances historiques en perpétuelle mutation, d'un modèle épistémologique qui vise, obéissant à une nécessité intrinsèque, son propre dépassement dans une indicible absoluité.*

Stéphane Kalla

*Phenomenological Reduction and Apophatic Inquiry Into the Roots of Temporality*

*Abstract*

*The present article addresses the following issue: is phenomenology a continuation, a reminiscence of the apophatic approach applied to the domain of contemporary epistemology? First, we will devote an important part of our work to the clarification of the method and to an analysis of the fundamental aspects of phenomenological reduction applied to the temporal consciousness. Second, we will address the elementary and recurring principles of what we can call the apophatic approach or method, while essentially referring to the logical foundation of Plotinian metaphysics. Then, progressively, we will attempt to distinguish the similarities between the approach of the Husserlian phenomenological reduction and the Plotinian approach of 'conversion'. We will attempt to demonstrate that Husserlian phenomenology possesses in its principles, its methodological tools, and its objectives, some important points of convergence with the ternary structure of Plotinian ontology. The relationship between these two systems supports the notion of a continuous epistemological model, under historical circumstances in perpetual flux, that aims at its own transcendence in an unspeakable absolute reality.*

## MŰHELY

DÉVÉNY ISTVÁN FORDÍTÁSA

Johannes Scottus Eriugena: *De divina praedestinatione*  
(részletek)

*Bevezetés – A predesztináció kérdése*

A keresztény hit misztériumainak magyarázása és elemzése a hithirdetés számára az első évtizedektől kezdve jelentős kihívást jelentett. Kezdetről fogva élénken foglalkoztatta a hívő gondolkodást a következő kérdés: ha a teremtő Isten mindent átfogó abszolút tudással rendelkezik, akarata örökérvényű, akkor hogyan lehetséges, hogy a teremtmény egyáltalán szabad döntésre képes, választani tud jó és rossz között. Az 5. században felismerték, milyen égető kérdéstről van szó. Szent Ágoston több írásában – *De gratia et libero arbitrio* (A kegyelemről és a szabadakaratról), *De dono perseverantiae* (Az állhatatosság ajándékáról), *De praedestinatione sanctorum* (A szentek predesztinációjáról) – hirdette a szabad döntés lehetőségét túlhangsúlyozó Pelagiusszal szemben, hogy a szabad akaratú teremtmény üdvössége Isten szabadon osztott, ingyenes kegyelmi ajándékától függ.

A 9. században a fuldai bencés szerzetes Gottschalk (Godescalcus)<sup>1</sup> Ágoston fejtegetéseinek egyoldalú értékelésére építette saját véleményét, és igazságként hirdette, hogy minden egyes ember sorsa Isten kiválasztásától függ, aki ezt örök időktől fogva eldöntötte.

A mainzi érsek Hrabanus Maurus 848 őszén az egyetemes isteni üdvözítő akaratban kételkedő Gottschalk szerzetest egyházmegyei zsinat elé idézte a Mainz melletti St. Alban apátságba. A zsinat elítélte, fogságba vetette, és Hinkmar reimsi érsekhez küldte őt azzal a kéréssel, hogy zárja be egyházmegyéjének egyik kolostorába. Hrabanus Maurus kísérő levelében így ír: „Érsekestvérem, tudomásodra hozom, hogy Gottschalk, egy kóborló szerzetes azt állítja, hogy a te egyházmegyédben szentelték pappá. Most Itáliából hozzánk, Mainzba érkezett. Az isteni gondviseléssel, a predesztinációval kapcsolatban veszélyes tanokat terjeszt, félrevezeti a népet. Azt állítja, hogy előzetes isteni döntés érvényes a jókra, de a rosszakra is. Isten elrendelése az ő véleménye szerint ebben a világban egyeseket eleve arra kényszerít, hogy az örök kárhozatra jussanak, s ezért nem is képesek arra, hogy magukat a bűnből kiemeljék. Isten alkotta őket ilyenek, javíthatatlanok, megrögzött bűnősként el fognak pusztulni. Ezt a nézetét a közelmúltban tartott Mainzi

<sup>1</sup> ANGENENDT ARNOLD, *A kora középkor. A nyugati kereszténység 400-tól 900-ig*. Budapest, Szt. István Társ., 2008, 496.

Zsinaton is kifejtette, s mivel nem másította meg véleményét, kegyes királyunk, Jámbor Lajos rendelkezése nyomán elhatároztuk, hogy veszélyes tanával együtt hozzád küldjük őt. Zárd be őt egy kolostorba, hiszen egyházmegyédből engedély nélkül távozott. Ne engedd, hogy tévedését terjessze és továbbra is félrevezesse a keresztény népet.”<sup>2</sup>

A 849-ben a király jelenlétében tartott Quierzy zsinat kiközösítette Gottschalkot, és felszólította, hogy dobja tűzbe írásait. Hautvillers kolostorába került, amelyet nem volt szabad elhagynia. Itt halt meg 870 körül. Meg kell viszont megjegyeznünk, hogy hosszú időn át levelezést folytathatott neves teológusokkal és püspökökkel. Ez annak jele, hogy tanait, nézeteit nem ítélték el teljesen, és mérlegelés tárgyává tették.

A tét tehát a teremtő és a teremtményi lét örök problémája, ezen belül Isten abszolút hatalmának és az ember szabadságának kapcsolata volt. Gottschalk tekintélyeket sorakoztatott maga mögé, idézetek óriási gyűjteményét hozta ószövetségi könyvekből, az evangéliumokból, Pál apostol leveleiből és az első századok teológusainak, elsősorban Ágostonnak műveiből. Idézett például a 139. zsoltárból [Zsolt 139,15-16]: „Amikor a homályban keletkeztem és a föld mélyén elindult életem, szemem már látta tetteimet [...] Meghatároztad napjaimat, mielőtt még egy is megjelent belőlük.”

Gottschalk a kettős predesztinációt helyezte a középpontba. Szerinte örök isteni döntés alapján a megváltás ingyenes, kegyelmi ajándékát csak azok kapják, akiket Isten az örök boldogságra eleve kiválasztott, a ki-nem-választottak sorsa pedig a kárhozat. A kettős eleve elrendelést képviselte igehirdetéseiben és szónoklataiban, majd leírta a *De praedestinatione* című művében.

Néhány mondatot idézek művének összefoglalásából, elsősorban azért, hogy bemutassam módszerét és stílusát, valamint, hogy nagyon sok esetben milyen minimális a különbség az elfogadott és a téves tanítás között: „Ezekre az isteni kijelentésekre építve – túl messzire vezetne, ha mindet idéznénk – meg vagyok győződve, hogy kielégítő módon igazoltam: Isten az emberi szívekben tevékenykedik, hogy akaratakat saját akaratainak irányába – akár irgalmának megfelelően a jó, akár, ha megérdemelték, a gonosz irányába – vezesse. Ítélete némelykor számunkra is érthető, máskor rejtett, de mindig igazságos. Szilárd legyen bennetek a meggyőződés, hogy Istenben nincs semmiféle gonoszság. Kegyelmet nem érdemek szerint nyújtja, hiszen akkor a kegyelem nem lenne ingyenes ajándék...”<sup>3</sup>

Érthető, hogy ez a végsőig kisarkított tétel – Isten olyannyira abszolút Úr, hogy nemcsak előre tudja, hanem előre meg is határozza az egyes ember végső sorsát – milyen légkört teremtett az egyházban, a lelkek üdvén munkálkodó pap-

<sup>2</sup> Migne Patres Latini (a továbbiakban MPL) 112,1574-1576.

<sup>3</sup> MPL 125,85. Gottschalk írásait egyházi ítélet alapján meg kellett semmisíteni. Ezt azonban nem hajtották végre maradéktalanul. Nagyrészt töredékes másolatokban fennmaradt szövegeinek első kiadására 1945-ben került sor: *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc D’Orbais*. Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents, ed. Cyrille LAMBOT, Louvain, Bureaux. Fasc. 20, 1945.

ságban. Jogosan féltek attól, hogy ha „már minden el van döntve”, akkor könnyen közömbössé válnak a hívek. A 853-ban tartott Quiercy zsinat, másnéven Concilium Carisiacum, Gottschalk tételeivel szemben a következőket fogalmazta meg: „A mindenható Isten a bűn nélküli embert az akarat szabadságával ruházta fel, a Paradicsomba helyezte, hogy életének szentségét és az igazságot őrizze. Az ember visszaélt szabadságával, bűnt követett el, ennek nyomában az egész emberi nem a bukott teremtmény állapotába került... A jóságos és igazságos Isten ebből a bukott emberi tömegből előretudása révén kiválasztotta és életre szólította, akiket kegyelmi ajándékával örök életre rendelt, a többieket a kárhozatra ítélték tömegében [massa perditionis] hagyta, sorsukat előre tudta ugyan, de őket nem kényszerítette. Számukra viszont az örök büntetést predestinálta. Csakis ebben az értelemben lehet predestinációról – tehát a kegyelem ajándékáról, illetve igazságos ítéletről beszélni.”<sup>4</sup>

Ennek a rendkívül súlyos kérdésnek teológiai feldolgozására az ír teológus, filozófus és költő Eriugena (815 k.–877 k.) két egyházi előljárótól, Hincmar reimsi és Pardulus laoni püspöktől kapott megbízatást. Feladata az volt, hogy mint a Szentírás és a hagyomány kiváló tudója, vegye védelembe az igaz hitet, Isten egyetemes üdvözítő akaratát. Kutatásának eredménye: „Eriugena 850-ben befejezett ‚De divina praedestinatione’ című művében visszautasította Gottschalk feltételezését. Az isteni természetre hivatkozott, amely számunkra transzcendens ugyan, de minden kétséget kizárva jóságos. Isten nem ítéltet kárhozatra senkit, szabad döntései révén mindenki saját magát viszi kárhozatba. Az időbeliségtől teljesen független Istenről különben sem állítható, hogy valamit előre tud, vagy előre elhatároz, hiszen ezek a fogalmak az idővel állnak kapcsolatban. Eriugena korai műve eleven bizonyítéka annak, hogy teológiai kulcsfogalmakat filozófiai szinten, dialektikus úton lehet elemezni, ezért helyezett nagyobb súlyt a filozófiai bizonyítékokra, mint a Szentírásból vett idézetekre. Ez az ő korában abszolút újdonság volt.”<sup>5</sup>

### *Eriugena művének sorsa*

Lelkes fogadtatásról szó sem lehetett. Eriugena szándékát, hogy teológiai kérdéseket filozófiai szinten, dialektikus elemzés útján kell megoldani, nem fogadták el, inkább olyan lépésnek tartották, amely talán még veszélyesebb, mint a megbírált Gottschalk kísérlete, hiszen már nem egyetlen kérdésről, hanem a hit világában való eligazodás alapelvéről volt szó: szabad-e a hitben vallott igazságokat a ráció, az értelem mérlegére tenni. A Gottschalk nézetei kapcsán kibontakozó predesz-

<sup>4</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. ed. XXXV, Freiburg i.Br., Herder, 1973. Nr. 621.

<sup>5</sup> MORAN DERMOT, Johannes Eriugena. Der christliche Neuplatonismus der Natur, in: *Philosophen des Mittelalters*, 21-22.

tináció-vita a 9. század (és egyben a Karoling reneszánsz) egyik fontos dogma- és egyháztörténeti eseménye.

Érdemes néhány reakciót idézni. Eriugena korábbi tanítványa, Prudentius, Troyes püspöke így ír levelében: „Johannes, káromló és okatlan szavaidat, melyekkel Isten kegyelmi ajándékáról és töretlen igazságosságáról felszínes módon beszélsz, felforgató könyved átolvasása után – amelyet egy bizonyos Gottschalk írásával kapcsolatban a hívő katolikus gondolkodás ellenére terjesztettél elő – egyre riadtabb lélekkel veszem kezembe. Korábban meghitt közelségben öleltelek át, és rendkívül kedveltelek... Mindent átolvastam, gondosan megfontoltam, írásodban megtaláltam a pelagiánus hitelenség mérgét, s néhány helyen Órigenés örültségét is.”<sup>6</sup> Lépésről-lépésre ellenőrzi Eriugena logikáját, majd támadást indít az alapvetőnek tartott négy út, a quadrivium ellen: „Azt mondom, hogy a ‘négy út’ előírásait nyomon követve a filozófia minden kérdése megoldható. Erre ez a válaszom: sem a ‘négy út’, de egyetlen evilági bölcsesség sem elegendő minden kérdés megoldásához. Szükség van a szeretet által tevékeny hitre, igazi gondolkodásra és a szent iratok bölcsességére.”<sup>7</sup>

Érdemes megjegyezni, hogy Prudentius ezen ítéletével kapcsolatban egy későbbi kéziratos kódex első oldalán ez a megjegyzés olvasható: „Prudentius Eriugena hitelenségével szemben védelmezi a hitet, a Szentírásra és katolikus teológusokra hivatkozik, de óvatosan kell olvasni, úgy, ahogy ezt Pál apostol ajánlja: Mindent vizsgáljatok át, ami jó, azt tartsátok meg. A könyv írója Prudentius, néhány egyházi dogmáról nem gondolkodik katolikus módon.”<sup>8</sup> Ez a minden bizonnyal mások által is képviselt bírálat jelzi, milyen feszült volt a helyzet, milyen erővel csaptak össze Isten egyetemes hatalmát és az akarat szabadságát értelmező vélemények. Későbbi jelzések nyomán valószínű, hogy Prudentius püspök inkább Gottschalk véleménye mögé zárkózott fel.

A lyoni Florus diaconus levelében óvja híveit Eriugena szavaitól: „Igaz szívvel kérlek és figyelmeztetlek benneteket, hogy őrizzétek tiszta és egyszerű lelketeket, fogjátok be fületeket, ha ennek a gőgös és szerencsétlen embernek hangját halljátok [claudatis aures vestras adversus linguam nequam illius vanissimi et miserrimi hominis]. Szembeszegül az igazsággal, ördögi sugallatnak engedelmeskedve inkább elszakad Krisztus egyházától és papjaitól, semhogy felhagyna üres fecsegésével... Kérkedő és szószátyár ember írásai kerültek kezembe. Írójuk azzal dicsekszik, hogy az isteni tudásról és az előre-elrendelésről emberi ésszel, tehát filozófiai bizonyítékok segítségével kell értekezni, ugyanakkor semmit sem magyaráz meg, egyetlen Szentírási idézetet sem hoz, az egyházatyák tekintélyt jelentő szavai is hi-

<sup>6</sup> Prudentius Trecensis, *De praedestinatione adversus Joannem Scottum Migne Patres Latini (MPL)*, vol. 115, col. 1011.

<sup>7</sup> Uo. col. 1009.

<sup>8</sup> *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis [CCCM]*, vol. 50, ed. Goulven MADEC, Turnhout, 1978. 7.

ányoznak, kizárólag önmagára támaszkodik, amikor véleményének elfogadására szólít mindenkit.”<sup>9</sup>

A galliai Valence-ban, 855. január 8-án tartott zsinat egyhangúan elítélte Eriugena Gottschalk-kritikáját. „Az értelem elemző tevékenységére nincs szükség, az előre elrendeléssel kapcsolatban Isten elhatározása a döntő. Isten továbbra is saját döntésénél marad, amelyről az apostol tekintélyi erővel szól s kérdezi: ‘Vajon nincs hatalma a fazekasnak, hogy ugyanabból az anyagból egyik edényt díszesnek, a másikat közönségesnek készítse?’ [Rom 9,21] De azonnal hozzáfűzi: ‘Isten, hogy megmutassa haragját és kinyilvánítsa hatalmát, nagy türelemmel elviselte a harag edényeit, melyeket pusztulásra szánt...’ [Rom 9,22sk] Hűségesen megvalljuk ezért, hogy a kiválasztottak az életre, a gonoszok a halálra vannak rendelve, de a kiválasztásban Isten irgalma megelőzi a jók érdemeit, az elkárhozás esetében azonban Isten igazságos ítéletét megelőzi az egyes emberek gonoszsága.”<sup>10</sup>

A 859 májusában összeült langres-i zsinat ítélete után Eriugena védelemre szorult. Kopasz Károly császár ezt késlekedés nélkül megtette, s a következő évben, 860-ban megbízta, hogy fordítsa latinra Dionysios Areopagitis írásait.

<sup>9</sup> Florus Diaconus Lugdunensis, *Adversus Johannis Scotti Eriigenae erroneas definitiones liber*. MPL, vol. 119, col. 101.

<sup>10</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum...* nr. 628.

## Johannes Scotus Eriugena De divina praedestinatione (részletek)\*

### Fejezetek<sup>11</sup>

1. A négyfelé ágazó út négy előírását követve a filozófia minden kérdése megoldható
2. Kényszerítő bizonyítékunk van arra, hogy a kettős predesztináció lehetetlen
3. A gondolkodó ész nem fogadhatja el, hogy kettős predesztináció legyen
4. Egyetlen predesztináció van, s az Istentől ered
5. Isten előretudása és predesztinációja senkit sem kényszerít arra, hogy jót vagy rosszat cselekedjék
6. A bűnnek az egyes ember szabad akaratán kívül nincs más forrása
7. A szabad akarat Isten ajándékai közé sorolható még akkor is, ha vissza lehet élni vele, tehát bűnösen lehet használni
8. Az emberi természet és az akarat szabadsága között különbséget kell tennünk
9. Istenről előretudás és előre elrendelés szoros értelemben véve nem, csupán az időben létezők nyomán állítható
10. Ellentétes jelentéssel bír, ha azt állítjuk, hogy Isten előre látja, egyúttal eleve elrendeli a bűnt, vagy pedig azt, hogy látja az emberek bűnét, s a bűnt követő büntetést
11. Isteni és emberi tekintélyre támaszkodva állíthatjuk, hogy kizárólag azok esetében lehet predesztinációról beszélni, akik felkészültek az örök boldogságra
12. A predesztináció meghatározása
13. Ágoston kijelentéseiből vett bizonyítékok
14. Ágoston szavait összegyűjtve nyilvánvaló, hogy csak egyetlen predesztinációról lehet szó, amely kizárólag a szentekre érvényes
15. Milyen értelemben lehet arról beszélni, hogy Isten előre tudja a bűnöket akkor, amikor azok még nincsenek, vagy hogy eleve elrendeli a büntetést, amely még nem lehetséges?
16. A természet nem büntetheti a természetet, ezért a bűn büntetését maga a bűn hordozza
17. Milyen értelemben állítható, hogy Isten eleve elrendeli a büntetést, hiszen ő azt nem hozhatta létre, így előre nem is predesztinálhatja?
18. Azok tévedése, akik az egyházatyáktól eltérően gondolkodnak a predesztinációról, arra vezethető vissza, hogy nem ismerik a szabad tudományok előírásait

\* A fordítást a latin eredetivel összevetette: Frazer-Imregh Monika

<sup>11</sup> Mivel itt csak kiragadott részleteket közlök, szükségesnek tartom az összes fejezet címét felsorolni.

## 19. Az örök tűz büntetéséről

I. fejezet, 1–4.

*A négyfelé ágazó út négy előírását követve a filozófia minden kérdése megoldható*

1. Minden Istennek tetsző, tökéletes tanítást azon tudomány szerint kell átvizsgálni, amelyet a görögök filozófiának neveztek. Az értelem így lesz képes arra, hogy gondos vizsgálódás nyomán egy-egy kijelentés igazságát megállapíthassa. Röviden ezért ennek a tudománynak, a filozófiának a felosztásáról és részeiről kell értekeznünk. Ha Szent Ágostonhoz csatlakozva hisszük és tanítjuk, mit jelent az ember számára az üdvösség, akkor nyilvánvaló, hogy a filozófia, vagyis a bölcsesség tanulmányozása nem mondhat mást, mint amit a vallás tanít, hiszen akiknek tanítását nem fogadjuk el, azokkal a szentségekben sincs közösségünk. Mi más lehetne a filozófia tanulmányozása, mint hogy kifejtjük azon előírásokat, amelyek alapján át tudjuk vizsgálni az igaz vallás (*vera religio*) világát, felkutatjuk a mindenség végső és egyetemes okát, Istent alázatos lélekkel tiszteljük és eszünkkel keressük. Ebből arra kell következtetnünk, hogy az igazi filozófia igaz vallásosságot is jelent, vagy ellentétes oldalról szemlélve az igazi vallás nem más, mint igazi filozófia.<sup>12</sup> A filozófiát különböző módon lehet felosztani, de legjobb, ha négy fő részre osztjuk a fontos kérdések megoldásához. A görögök ezeket így nevezték: *διαιρετική, όριστική, αποδεικτική, αναλυτική*. Latinul ez így hangzik: *divisoria, definitiva, demonstrativa, resolutiva*. Az első a különbségekre figyel, felosztást végez, a második meghatároz, a harmadik bizonyít és a nyilvánvaló felől lép a kevésbé világos felé, a negyedik elemzi, és egyenként magyarázza azt, ami összetett.

2. Munkánk során példákat is fogunk említeni, már amennyire az a fény, amely megvilágosítja az őt keresők szívét, hozzásegít, hogy eljussunk oda, ahová szeretnénk. Egyetlen felvilágosult ember sem kételkedik abban, hogy szükség van az említett négy tudományágra<sup>13</sup> az emberhez méltó gondolkodás, a helyes vitatkozás és az igazságra való jutás érdekében. Ezen szabályok betartására az önmagát gondolkodónak nevező Gottschalk, aki eretnek tanok kitalálója és hirdetője, továbbá az őt követők miatt van szükség. Persze, hogy vannak-e követői, nem tudom, bárcsak ne lennének! Nekik kell feleletet adnunk azon főpásztorok rendelkezése alapján, akiknek nyájában ez a méreg terjed. De a legtisztább hit őrzője, Károly király is ösztönöz, hiszen ő tiszta szívvel és helyesen szeretne Istenről gondolkodni, az eretnekek káros tanítását pedig megfelelő bizonyítékok segítségével, az atyák tekintélyére támaszkodva, maradéktalanul ki akarja irtani.

3. A vitatkozás művészetének tudományához alkalmazkodunk, nehogy az igazság védelmében gyengébbnek bizonyuljunk, mint a tévedés bajnokai. Mivel az ékesszólás művészete nem különíti el az igazságot a hamisságtól, ki merészelné azt követelni a hazugság ellen küzdőktől, az igazság védelmezőitől, hogy erőtlenebbek legyenek, mint a másik fél? Hisz az ismeri hallgatóságát, s annak jóakarátát, figyel-

<sup>12</sup> „Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam.”

<sup>13</sup> „Ratiocinationis quadrivio.”

mét, tanulékonyságát meg akarja hódítani! Mintha az igazság szolgájának minderre nem lenne szüksége!

Azok tévedésüket röviden, világosan, a valószínűség látszatával adják elő, az igazság védelmezői viszont sokáig meg sem szólalnak, s ha igen, a kimerülésig beszélnek, indoklásuk pedig nem áttetsző, így a hit is ízetlenné válik. Azok hamis bizonyítékokkal támadják az igazságot, védelmezik tévedésüket, ezek viszont nem képesek arra, hogy megvédjék az igazságot és leleplezzék a tévedést. Azok a tévedés szolgálatában félelmet keltenek, elszomorítanak, vagy éppen derűs hangulatot terjesztenek és lelkesen buzdítanak, ezek viszont restek az igazságért kiállni, élet és tűz nélkül valók, hogy majd elalszanak. Ki oly esztelen, hogy ezt ne tudná? Ugyanakkor nagyon igaz ez a kijelentés: kell, hogy legyenek eretnek tanok, mert így tűnik ki, kik azok közöttetek, akik megbízhatóak. Használjuk fel ezért az isteni gondviselésnek ezt az ajándékát.

Ezek az eretnekek akkor is tévedésbe esnének, ha az egyházon belül élnének. De így, hogy kívül vannak, hasznunkra vannak, nem azzal, hogy igazságot hirdetnek, hiszen azt nem ismerik, de sok katolikus hívőt indítanak az igazság keresésére és az igazság felismerésére. Számptalan, Isten által kipróbált férfi él az egyházban, de ezek mégsem tűnnek fel, hiszen sokan megfelelő tapasztalat híján inkább a sötétségnek örülnek: jobban szeretnek aludni, mint ébren az igazság fényébe tekinteni. Ezért történhet az, hogy amikor meglátják az isteni fényt, hirtelen öröm tölti el lelküket, mert az eretnekek felébresztették őket álmaikból. Legyen hasznos számunkra ezért, hogy vannak eretnekek, nem úgy, hogy elfogadjuk tévedéseiket, hanem a katolikus hit fegyelméhez ragaszkodva éberem szembeszállunk velük. Óvatosabbá válunk akkor is, ha az üdvösséges hithez nem tudjuk őket visszavezetni.

4. Mivel az ősi ellenség hitvány módon szünet nélkül irigykedik az ember boldogságára, ezért csalárd fondorlataival üdvösségünk ellen támad. Az üdvösség kezdete a hit, ezért hitünket veszi támadásba. [...] Gottschalk által például azt hirdeti, hogy Istenben kettős predesztináció van. Ezzel kizárja, hogy a jutalmazás igazságos ítélet nyomán történjék, egyúttal tagadja a kegyelem ajándékának irgalommal történő osztogatását is. Mivel tény, hogy az emberi nem jókra és gonoszokra osztható, tehát az egyes emberekben vagy a jó, vagy a rossz uralkodik, így érthető, hogy a gonoszok jutalma, ahogy ezt az Igazság hangsúlyozza, az örök szenvedés, a jóké pedig az örök boldogság. Gottschalk azonban ezen túlmenően azt állítja, hogy az igazak örök rendelkezés alapján, tehát előre elrendelten igazak, ahogy a gonoszok is előre elrendelve gonoszok. Az egyik predesztináció tehát az igazaké, a másik a gonoszoké. Változhatatlan szükségszerűség vezérli az egyiket az örök boldogságba, így nincs arról szó, hogy igaz életének jutalmát kapja, a másik szükségszerűség pedig a gonoszokra érvényes, akik a kárhozatba jutnak – tehát ez nem tetteik megérdemelt büntetése.

Ezt a mérhetetlenül ostoba, irgalmat nélkülöző és esztelen tanítást előbb isteni tekintélyre támaszkodva kell visszautasítani, majd az ész bizonyítékaival kell megsemmisíteni. Pusztán bevezetésül idézzük a Szentírást, hallgassuk a prófétát: „Az

Úr minden útja irgalom és igazság.”<sup>14</sup> Még nyilvánvalóbb módon a következő szavakkal: „Jóságodról és igazságosságodról énekelek.”<sup>15</sup> Ezek a szavak egyértelműen bizonyítják, milyen nagylelkű az Úr az ajándékok osztásában és milyen igazságos ítéleteiben.

3. fejezet, 1-3.

*A gondolkodó ész nem fogadhatja el a kettős predesztinációt*

1. Röviden összefoglaljuk a gondolkodó ész nevében felsorolható bizonyítékokat. Az ész mindenekelőtt azt sugallja, hogy az isteni akarat az egyetlen és kizárólagos oka mindannak, amit az Atya az ő Igazsága által alkotott. Ezt az akaratot természetesen semmi sem kényszerítette, semmi sem buzdította, de nem is akadályozta. Isten önmaga számára a szükségszerűség, ő maga az akarat. S minthogy jogosan állítjuk, hogy Isten lényegét tekintve akarat, akkor állítanunk kell ezt a predesztinációról is. Ez egy bölcs felismerés, amely a tudomány nevében igazolható, hiszen egyetlen hívő sem kételkedik abban, hogy Istenről minden más, lényegéhez járuló tulajdonság mellett állítanunk kell azt is, hogy igazságos.

Ha Istentől mindenfajta szükségszerűséget távol tartanánk, akkor megszüntetnénk az előre elrendelést is. Nem lehet más őbenne az akarat és más az előre elrendelés, hiszen mindazt, amit akart, előre rendelve akarta és akaratával rendelt előre. Akármilyen szóval kívánja is a szellemi természetű emberi lélek Istenét jellemezni, mindegyik mögött ez rejtőzik: az értelem számára ő a távoli, felfoghatatlan Teremtő – bár e szavak révén mégis létrejön valami kapcsolat közöttünk és közötté. Az emberi szellem ugyanis, amikor létének forrását keresi, csak lépésről lépésre tud előre haladni. A fölfelé haladó lépcsőfokokhoz megfelelő szavakat keres és talál, hogy egyre gyarapodó megismerésének megfelelő módon érzésvilágát is gazdagodó (vagy legalább gazdagodásra vágó) szeretetre nevelje.[...]

2. Egy másik bizonyíték az okozatból következtet az okra. Ezen az alapon is azt kell mondanunk: nincs kettős isteni predesztináció. Ennek a bizonyítéknak magva az, hogy az egymásnak ellentmondó dolgoknak ellentmondó okai vannak. A gondolkodás ugyanis tiltakozik az ellen, hogy ugyanaz az ok ellenmondásos létezőket hozzon létre. Elgondolható-e viszont nagyobb ellentmondás, mint ami a lét és a nem-lét között van? Vagy az élet és a pusztulás között? A jóság és a bűn között? A boldogság és nyomorúság között? Ha mindezek esetében nyilvánvaló, hogy ellentmondás van közöttük, akkor nyilvánvaló az is, hogy okaik is ellentmondásban vannak egymással. Nem származhatnak egyetlen októl, nem származhatnak ugyanabba a kategóriába sorolható okoktól sem.

Ha Istenben két előrerendelés van, ahogy ezt az említett eretnek állítja, akkor az egyik embert nem csupán megalkotja, hanem kényszeríti is az erényes életre, ennek következtében a boldogságra, a másikat pedig mindezek ellentétére. Ez utóbbi

<sup>14</sup> Zsolt 24,10.

<sup>15</sup> Zsolt 101,1.

esetben ugyanis nem csupán megalkotja, hanem kényszeríti is a bűnre, vagyis a negatívumra, a halálban történő pusztulásra, a végső nyomorúságra. Ez az ellentmondás nem tartható fenn. Az isteni természet, ahogy üdvöt hozóan hisszük, egyszerű és egyetlen valóság, oka a teremtmények sokaságának, de önmagában semmiféle ellentmondást nem hordozhat. Így tehát nem lehet egymással szembenálló és kényszerítő erejű kettős előre elrendelésről beszélni – valójában egyetlen egy sem lehetséges. Hogyan lehetne ezért hinni abban, hogy Isten természetében valami másokat kényszerítő erő rejtőzne, hiszen ő az, aki mindent akaratának jóságával, és jóságba ágyazott akaratával teremtett, akinek jósága egyenlő akaratával, és akarata maga a jóság.

3. Nem lehet ezért szó olyan előre elrendelésről, amely abszolút szükségszerűséggel kényszerítene valakit az életre, jóságra, boldogságra, másvalakit pedig ezek ellentétére, halálra, bűnre és gyötrő szenvedésre. Ezt a megállapítást a kettő közötti ellentétet elemző bizonyítékok sorával lehet alátámasztani. Az alaptétel így hangzik: ha Isten maga a lényegi teljesség, akkor lehetetlen, hogy ne legyen teljes oka mindannak, ami tőle származik. Isten azonban maga a lényegi teljesség, ezért csak a tőle származóknak lehet okozója. Bűn, halál és gyötrelem nem eredhetnek Istentől, nem lehetséges ezért, hogy ezeknek oka legyen. Ezt a következtetést így is megszerkeszthetjük: nem lehet Isten egyszerre oka annak, ami van, és oka annak, ami nincs. Nem lehet tehát oka a nem-létezőnek. A bűn viszont, s a bűn következményei: a halál és gyötrelem – a lét felől nézve nincsenek. Ezeknek nem lehet oka sem ő, sem az előrendelés, ami nem más, mint ő maga.<sup>16</sup>

#### 9. fejezet 1–7. caput (részletek)

*Istenről az előretudás és az előre elrendelés szoros értelemben véve nem, csupán az időben létezők nyomán állítható*

1. A legfontosabb kérdés, amit figyelembe kell vennünk, a következő: amikor a Szentírás és az Atyák arról beszélnek, hogy Isten mindent előre tudott, vagy előre elrendelt, akár a mindenségről van szó (amelynek lényegét Ő hozta létre), akár a teremtett világba beavatkozó tetteiről (tehát mindarról, amit ő maga tesz, és nem csupán hagyja, hogy történjék), akkor fel kell tennünk a kérdést, hogy e szavakat eredeti jelentésükben, vagy pusztán Istennel való kapcsolatuk alapján kell értenünk. Elsőként azt kell megjegyeznünk, hogy szinte egyetlen név, amin őt szólítjuk, egyetlen jelző, amit imádságainkban alkalmazunk sem használható úgy, hogy annak megszokott, saját jelentése lenne érvényben. Hogy is lenne lehetséges, hogy az érzékek működéséből, az anyagi világból vett szavak szó szerint lennének érvényesek arra, aki minden testi valóságtól mentes, akit a legtökéletesebb gondolat sem érhet el, aki minden teremtett értelmet felülmúl. Szavakra az első ember bűnbeesése óta van szükség, mert akkor kifosztott helyzetbe került az emberi ész, de szükség is van rájuk, hogy hihetővé, egyúttal sejthetővé válják Isten mindenek

<sup>16</sup> „Eorum igitur nec deus nec eius praedestinatio quae est quod ipse est, causa esse potest.”

feletti nagysága. Különben is, szavaink nem a természetből fakadtak, hiszen azokat önkényesen alkotta az ember, ezért nem lehet azon csodálkozni, hogy nem képesek az egyetlen Igazi Létező kifejezésére.

2. Megszokott beszédünk jónéhány szavát, amelyek akár Istennel, akár az Ő mindenségre kiterjedő tevékenységével állnak kapcsolatban, akár mi használjuk azokat, akár kinyilatkoztatásaiban maga Isten, eredeti jelentésük szerint használhatjuk, mint például vagyok, vagy, volt, lenni [*sum, es, erat, esse*]. Azokat a szavakat, amelyek természetünk legnemesebb szintjével vannak kapcsolatban, mint például lényeg, igazság, erény, bölcsesség, tudás, rendeltetés<sup>17</sup> vagy ezekhez hasonlóak, amelyek tehát alapvető értékeket fejeznek ki, de azokat a járulékokat is, amelyek nélkül az említettek nem lennének örökérvényűek – mindezeket alkalmazhatjuk Istenre, minden jó egyetlen végső forrására.

Vannak szavaink, amelyek csak átvitt értelemben használatosak. Ennek három útja van: vagy a hasonlóság, vagy az ellentét, vagy a különbözőség. Az elsőre példa: „Ki előtt nyilvánul meg az Úr karja”<sup>18</sup> vagy: „A Te kezed alkotott engem”<sup>19</sup> vagy pedig: „Az Úr szeme az igazakon, füle meghallja imádságaikat.”<sup>20</sup> Ezek a kifejezések távol állnak ugyan tőle, hiszen isteni valósága nem rendelkezhet testi szervekkel, valami hasonlóság azért mégis állítható. A kar a test erejét juttatja kifejezésre, a kéz a tevékenységet, a szem a látást, a fül a hallást jelzi. [...] A változhatatlan isteni valóságra alkalmazható szavak harmadik fajtája a lelkünket felkavaró érzések világa. Ilyen a harag, a düh, felháborodás, félelem, szomorúság<sup>21</sup> és ezekhez hasonlók. Ezekben a különbözőség játszik szerepet, hiszen ilyen érzések Istenben nem lehetnek, a kényszerűség mégis arra visz bennünket, hogy elmerészkedünk a szavak használatának végső lehetőségéig.<sup>22</sup>[...]

3. *A másodikkal* – tehát az ellentétes szavakkal – kapcsolatos kérdésekről még beszélnünk kell. Ezekben rendkívüli erővel, negatív oldalról jelentkezik az, amiről valójában szó van. [...] Amikor például azt olvassuk, hogy „lerontom a bölcsék bölcsességét, s az okosak okosságát megghiúsítom”<sup>23</sup>, akkor valójában ezek ellentétéről van szó, mintha ezt mondaná: elvetem az ostobák ostobaságát, elvetem az oktalanok butaságát. Ezt jól alátámasztja Pál apostol ezekkel a szavakkal: „E világ bölcsessége oktalanság Isten előtt.”<sup>24</sup> Ha minden bölcsesség forrása Isten, akkor milyen alapon állítja, hogy Ő tönkreteszi azt, amit alkotott? Ezt kérdezhetjük az okossággal kapcsolatban is. Isten egyetlen emberi értéket sem semmisít meg, de úgy tűnik, ennek pozitív kifejezésére nem lehetett megfelelő kifejezést találni.

<sup>17</sup> „Essentia, veritas, virtus, sapientia, scientia, destinatio.”

<sup>18</sup> Job 10,8.

<sup>19</sup> Zsolt 118,73.

<sup>20</sup> Zsolt 30,16.

<sup>21</sup> „Ira, furor, idignatio, timor, tristitia.”

<sup>22</sup> „Remotissimo abusiois modo solent transferri.”

<sup>23</sup> 1Kor 1,19.

<sup>24</sup> 1Kor 3,19.

4. Ez magától értetődő, hiszen Istennek egyetlen igazi ellentéte a nem-lét. Ő maga erről így beszélt: „Én vagyok, aki vagyok”<sup>25</sup> – ez így semmi másról nem állítható, hiszen nem birtokolják a létet, mint Ő, ugyanakkor az sem mondható róluk, hogy nincsenek, hiszen amijük van, azt Tőle kapták.[...]

5. Keressünk most példákat az összetett ellentétekre. Összetettnek akkor mondjuk az ellentétet, ha két határeset, mondjuk a hasonlóság és az ellentét összekapcsolásáról van szó. Ezek a megnevezések részben a teljes hasonlóságot, részben a teljes ellentétet juttatják kifejezésre. Erre legjobb példa, ha Istenről van szó: az előre-tudás és az előre elrendelés. Mindenekelőtt szem előtt kell tartanunk, hogy ezek, és ezekhez hasonló szavak Istenre szoros értelemben véve nem lehetnek érvényesek. Milyen alapon állíthatnánk róla, hogy az előretudás meghatározza tudását és az előre elrendelés meghatározza rendelését, amikor benne nincs semmi, ami jövődől, ő nem várhat semmire, de múlt sincs benne, hiszen benne nem múlik el semmi. Ahogy nincs benne tér, úgy nem lehet benne idő sem.

Ezen az alapon az embernek nincs joga ahhoz, hogy Istenről ezeket a szavakat saját jelentésük alapján használja. Hogyan lehet akkor mégis azt mondani, hogy előre tud valamit, amikor benne nincs jövő? Ahogy sajátos értelemben emlékezés sincs benne, mert nem múlik el benne semmi, úgy nem lehet benne előretudás, mert nincs jövője. Ugyanakkor ezt olvassuk róla: „Örök emlékezése igazságos lesz.”<sup>26</sup> Ezek szerint mégis lehetséges kijelentenünk: Isten látja, előre látja, előre tudja azt, ami történik, mielőtt megtörténne, mint ahogy állíthatjuk, hogy látja és ismeri a tetteket, miután azok megtörténtek. Mindez mégis csak azon az alapon történhet, hogy ő maga mindig örökkévaló, ezért örökké benne van minden, amit megalkotott.

7. Mindebből következik, hogy előretudás és előre elrendelés Istenről csak az időben létező dolgokkal való összehasonlítás nyomán állítható.[...]

#### 15. fejezet 1–4. caput

*Milyen értelemben mondhatjuk, hogy Isten előre ismeri a bűnöket, amelyek még nincsenek, s előre elrendeli büntetéseiket, amelyek szintén nincsenek*

1. Komoly figyelmet érdemel a következő kérdés, amelynek vizsgálatára az isteni és emberi világgal foglalkozó tudományok gyakrabban indíthatnának bennünket: Isten előre ismeri a teremtmények bűneit és előre meghatározza azok megérdemelt büntetését, ugyanakkor eszünk egy pillanatig sem kételkedhet abban, hogy a még el sem követett bűnök és azok büntetése nem létezik.<sup>27</sup> Ezeket előre látni és eleve elrendelni lehetetlen. Hogy lenne lehetséges előre ismerni, és ezt követően előre meghatározni azt, ami még nincs? Véleményem szerint az ilyen kijelentéseknek igazi értelmét mindenképpen meg kell találnunk. Első lépésünk az legyen (már

<sup>25</sup> Exod 3,14.

<sup>26</sup> Zsolt 91,7.

<sup>27</sup> „Ratio pronuntiare non dubitet peccata eorumque supplicia nihil esse.”

amennyire ezt meg tudom majd fogalmazni), hogy ahányszor ilyen kijelentéssel találkozunk – s erre Szent Ágoston írásait olvasva gyakran sor kerülhet – biztosak lehetünk abban, hogy csak megfelelő értelmezéssel fogunk az igazság közelébe kerülni.

2. A probléma legnyilvánvalóbb példáját Júdás szolgálhatja, aki a mi Urunkat elárulta. Ugyanaz az a kifejezés jelzi, hogy előre elrendelt volt az, akiről azt is mondjuk, hogy az Úr kiválasztotta. Teljes joggal állíthatjuk, hogy kiválasztott volt – ennek végső, igazi értelmében mégsem volt az, hiszen gonosztette miatt elűzetés lett a sorsa. Ugyanígy állíthatjuk, hogy eleve elrendelt volt, de mégsem lehetett az, hiszen Isten ítélete nyomán az eltaszítottak közé zuhant, elveszítette a kegyelmet, ellenség lett a jó barátból. Mégis, annak szájából, akit elárult, hangzott el a következő megszólítás: „Barátom, miért jöttél?”<sup>28</sup> Más alkalommal viszont, azokkal együtt, akiket Jézus valóban szeretett, barátainak választott, annak ellenére, hogy ő ezzel később visszaélt, ezeket a szavakat hallhatta: „Nem mondalak titeket szolgálóknak, hanem barátainknak.”<sup>29</sup>

Ehhez hasonló az, amikor Jézus, szinte lemondva a mennyei Atyához fűződő sajátos kapcsolatáról, Isten gyermekei közé sorolta magát, s egyik kérését így fogalmazta meg: „Ne szólítsatok Atyának senkit a földön, mert egy a ti Atyátok, a mennyei.”<sup>30</sup> Egy további gondolata az, hogy még a bölcsek között is kevesen kapják meg a megértés ajándékát, hiszen így szólt a kiválasztottakhoz: „Nektek jutott, hogy megértésétek a mennyek országának titkait.”<sup>31</sup> Ha ezeket, s ezekhez hasonló szavakat egy gonosz ember is hallotta, akkor hogyan lehetne őt és azokat, akik gonosztettében társai voltak, előre elrendeltnek mondani? A gonoszok közül senki sincs kiválasztva az örök boldogságra, de nincsenek predesztinálva a büntetésre sem. Nem lehet több kiválasztott, mint amennyi az előre elrendelt, mint ahogy nincs több előre elrendelt, mint a kiválasztottak száma.

3. Azokat a kijelentéseket, amelyek szerint Isten eleve elrendelte a bűnösök büntetését, csak úgy lehet elfogadni, ha így fejezzük ki magunkat: Isten előre ismeri a jövőben megjelenő bűnösöket, ezért eleve meghatározta büntetésüket. Amikor a kiválasztottakról van szó, akkor joggal állítjuk, hogy az isteni tudás az eleve elrendelést is jelzi, a kárhozottak esetében viszont csak a bűnök és a büntetés megelőző tudásról lehet szó, bár a fontolgató értelem most jeleznék, hogy lehetetlen előre ismerni azt, ami még meg sem történt. Ugyanúgy állítanunk kell viszont, hogy Isten előre meghatározta egy-egy bűnös bűnéért járó büntetést, mint ahogyan mondjuk, hogy előre ismerte bűnös tetteit. Szinte ugyanebben az értelemben mondhatjuk, hogy előre ismeri a bűnösöket, s csak ennek megfelelően határozza meg a bűneikért való büntetést. Erről így kell beszélnünk, még abban az esetben is, ha néha olvasmányaink során azt éreznék, hogy egyesek véleménye szerint Isten előre ismeri

<sup>28</sup> Mt 26,50.

<sup>29</sup> Jn 15,15.

<sup>30</sup> Mt 23,9.

<sup>31</sup> Mt 13,11.

és eleve meghatározta a bűnöket és a bűnökért járó büntetést is. Ágoston, az igazság éles elméjű kutatója, úgy beszélt, s olyan példákat hagyott ránk, amelyek miatt minden kétségtől mentesen biztosak lehetünk abban, hogy az isteni előre elrendelésről és előretudásról hasonló módon gondolkodott, bár be kell vallanunk, hogy nem minden írásában fejezi ki magát egyértelmű, félre nem érthető módon.

4. Az igazsághoz felzárkózva kell így éreznünk, hiszen ő maga figyelmeztet bennünket: Minden előre elrendelés mögött isteni előre-tudás áll, de nem minden előre-tudás következménye az előre elrendelés.<sup>32</sup> Ez egészen világosan így fogalmazható meg: az előretudás nem lépi át az előre elrendelés határait, hiszen mindkettő az egyetlen isteni természetből ered, amelyről képtelenség azt gondolni, hogy egymástól eltérő képességek birtokosa lenne. Aminek ugyanis természete egyszerű, abban nincs semmiféle különbözőség, benne minden egy. Istenben annyit ér ezért az előretudás, mint az előre elrendelés, a kettő együttes jelenlétét nem lehet tagadni. Ugyanakkor a Szentírás nem szól oly gyakran az előre elrendelésről, mint az előretudásról. Az isteni tevékenység tervében és lefolyásában az előretudást és előre elrendelést ugyan elszakíthatatlan egységben találjuk, de amikor a gonosz dologról van szó, melyek mivel nem Istentől vannak, a semmivel egyenlőek, akkor legtöbbször csak az előretudásról van szó, előre elrendelésről nagyon ritkán.[...]

#### 16. fejezet, 1–6. (részletek)

*A természet nem büntetheti a természetet, ezért a bűn büntetését kizárólag maga a bűn hordozza*

1. Az örök tűz lángjaiban nem lehet más a büntetés gyötrelme, mint az örök boldogság hiánya. Oda senki sem kerül, akiből hiányozna annak tudata, hogy mi a boldogság, akiből hiányozna a boldogság utáni vágy, hiszen mindez a létezők természetébe van beoltva. Annál jobban gyötrődik, minél erősebb benne ez a vágyódás, ugyanakkor annál jobban felfogja Isten ítéletének igazságát is, hiszen nem gyötrődhetne az, akiből az, ami után természete vágyódik, a maga teljességében hiányozna. A kárhozottakban ezért a legrejtettebb, mégis magától értetődő módon jelen van, ugyanakkor teljesen hiányzik a boldogság. Jelen van tudatukban, emlékezetükben, de annak valóságában boldogító szemlélés útján nem részesülnek. Ugyanakkor biztos, hogy a boldogság tudata nem lenne jelen emlékezetükben, ha nem tartozna természetükhöz. Saját természetében hordozza mindenki az igazság fogalmát és a meggyőződést, hogy van igazság. Tudja, hogy az igazság birtoklása boldogságát jelentené. Saját természetéből tudja, hogy van boldogság, de annak valóságában nem részesül.

A kárhozottak természete is tudja, ha birtokolná az igazságot, akkor boldog lehetne. Kérdezhetjük: hogyan lehetséges, hogy természetük nyomorúságos, ugyanakkor jelen van bennük az igazság – aminek birtoklása viszont nem lehet más, mint boldogság? Ha a természetet nem éri büntetés, akkor milyen alapon nevezhetjük

<sup>32</sup> „Omnis praedestinatio praescientia, sed non omnis praescientia praedestinatio.”

helyzetüket nyomorúságosnak? Ezt a problémát nem vagyok képes átlátni. Hogyan kerülhet a természet nyomorult állapotba, ha nem érte büntetés? Ha viszont magát a természetet nem érthette büntetés, akkor lehetetlen, hogy a természet nyomorúságos állapotba kerüljön. Lehet-e abban egyáltalán kételkedni, hogy mindaz, ami természet, az vagy maga Isten, vagy Isten alkotása? Azt feltételezni viszont, hogy a teremtett természet önmagában képes lenne boldogtalanságra, örült feltételezés. Annak a kérdésnek megoldását sem találom, hogy a teremtőerővel rendelkező természet az általa teremtett természetet megbüntetheti. Nincs tehát megbüntetett természet, büntetés nélkül viszont nem kerülhet nyomorúságos állapotba.

2. Ha valaki ezt az okoskodást nem akarja elfogadni, akkor legalább Ágoston tekintélyét ne utasítsa vissza, aki a Teremtésről írt könyvének II. fejezetében kételkedés nélkül a következőket írja: „Mindenki igazságnak tarthatja, mindenki előtt nyilvánvaló lehet, hiszen ellentétes lenne az igazságossággal, hogy Isten nem ítélteti el azt, amit ő teremtett, anélkül, hogy az elítélt meg nem érdemelte volna ezt az ítéletet.<sup>33</sup> Az evangéliumból ismerős, amikor az Úr a balján levőknek az ördög és angyalainak sorsát határozza meg: Távozzatok az örök tűzre, amely az ördögnek és az ő angyalainak készült.”<sup>34</sup> Hinnünk kell ezért, hogy nem az Isten által teremtett természet részesül az örök tűz büntetésében, hanem az a gonosz akarat, amely mindenkinek sajátja. Szó sem lehet tehát arról, hogy természetük hordozná a büntetést.[...]

6. Kétségen kívül áll a tétel, hogy egyetlen természet sem büntethető egy másik természet által, ami azt jelenti, hogy Isten nem alkothatta meg a büntetést, de azt is, hogy nem tudhatja és nem is rendelheti előre, annak ellenére, hogy nem egy esetben elhangzik, vagy így olvassuk, hogy előre tudta, vagy éppen előre elrendelte. Megértésre való törekvésünket és vágyunkat szem előtt tartva Isten mégis gondoskodott arról, hogy maga a Szentírás, vagy az Írás magyarázóit nem egyszer így beszéljenek, nem utolsó sorban azért, hogy figyelmünket a benne rejlő titokra irányítsuk, s túlhaladjunk azon, amit a szavak felszíne jelez. Ha ez az igazság, akkor jogosan keressük a választ: a nyomorúságos, gyötrelmekkel terhes állapotba került teremtményekben mi az, ami elszenvedti a büntetést, s mi az, amit büntet?<sup>35</sup>

Szent Ágoston ad feleletet erre a kérdésre, amikor a 7. zsoltár elemzésénél a következőket mondja: „Meg kell értenünk, hogy minden egyes ember gyötrelme a bűnből ered, gonoszsága válik büntetéssé. Nem hiszem, hogy a végtelen nyugalmat és felfoghatatlan fényt hordozó Isten maga teremti meg azt, amivel a bűnös bűnhődik. Inkább arról lehet csak szó, hogy a bűn maga hordozza büntetését, amit korábban bűnősként élvezett, az most a büntető Isten eszköze.” Ágoston tisztán és áttetszően fogalmazta meg az igazságot, hogy a gonoszság maga hordozza saját büntetését, ezen kívül nincs más büntetése. Minden bűn, amit valaki ebben az

<sup>33</sup> Szt. Ágoston: *A teremtés könyvéről*, Budapest, Kairosz Kiadó 2002, Mt.25.41, 128.

<sup>34</sup> Mt 25,41.

<sup>35</sup> „Quid punitur in miseris suppliciorum cruciatibus plectendis et quid punit?”

életben elkezd, és akaratával beleegyezve végrehajt, büntetéssé válik, ha Urunk és Megváltónk, Jézus Krisztus kegyelme révén még halála előtt meg nem szabadul tőle. Nincs bűn, amely a bűnöst meg ne büntetné. Minden bűnösben a kettő egyszerre születik: a bűnös tett és a büntetés. Minden bűn önmagában hordozza büntetését, rejtetten még ebben az életben, nyilvánvalóan pedig az elkövetkező, jövőendő életben.

### *Epilógus*

1. Ez az igazság: Egyetlen Istent tiszteltek, a mindenség egyetlen Teremtőjét, a bölcsességet, amely minden teremtmény bölcsességének forrása. Értékelem az ajándékot, amely által minden üdvözült részesedik az üdvösségben. Vallom az egyetlen, egyedül igazi predesztinációt, amely nem más, mint maga Isten, akinek törvénye örök és változhatatlan. Vallom, hogy gonoszságra senkit sem rendel előre, hiszen jóságos, senkit sem rendel pusztulásra, hiszen ő az élet. Másképp fogalmazva: egyetlen embert sem rendel arra, hogy rosszat tegyen, ami pusztulását jelentené, de egyetlen gonosz teremtményt sem rendel előre pusztulásra, ami gonoszság lenne. Egyetlen katolikus ember sem fogadhatja el hitigazságnak, hogy a végtelen jóság – akitől ered minden, ami jó – valakit bűnös életre rendelt volna, hogy a végtelen élet birtokosa, akitől és aki által él mindaz, ami van, valakit is pusztulásra és bűnhődésre rendelne, hiszen kifejezett akarattal még azt sem akarja, hogy elpusztítsa magát az, aki elpusztul.

2. Mindenek felett áldott Igazság, minden létező forrása! Amikor hallom hit-hirdetőidet, s azt állítják, hogy a gonoszokat Te rendelted pusztulásra, Te akarod a gonoszok vesztét, akkor azt kérem tőled, Te legtisztább fényesség, világosítsd meg értelmem sötétségét, hogy meglássam: „előre elrendeltél”, ez csupán azt jelenti, hogy az örökkévalóság változhatatlan tudásában ismered azok számát, akik saját gonoszságuk miatt pusztulnak el, de soha és sohasem azért, mert pusztulásra rendelted őket. Másképp kifejezve: Uram, előretudásod révén, amely nem tévedhet, és nem változhat, előre tudod azoknak számát, akik saját gonoszságuk révén fogják megérdemelni a büntetést és pusztulást, de nem azért, mert büntetésre méltó, amit bennük alkottál, hanem mert megérdemelt büntetését kapja az, amit nem Te alkottál bennük. Ebben hiszek, Örök Világosság az értelmünk számára! Ezt hiszem a Te előre elrendelésedről, amely nem más, mint Te magad.

3. Minden igaz hívővel együtt végleg elítélem azokat,<sup>36</sup> akik kettős előre elrendelésről beszélnek. [...] Ezeket a szörnyű, mérgező, halált hozó kijelentéseket a hívek szívéből gyökeresen ki kell irtani.

<sup>36</sup> „Anatematizo eos.”

## RECENZÍÓ

BAKOS ÁRON

HUBERT L. DREYFUS: *On the Internet*.  
Routledge, New York–London, 2009.

Hubert Lederer Dreyfus kötete a *Thinking in Action* című sorozatban jelent meg, melyben aktuális társadalmi, kulturális kérdések, átfogó jelenségkörök kisebb lélegzetű, filozófiai szempontú bemutatása kap helyet. A könyv ennek megfelelően röviden, mégis kiterjedt filozófiai ismeretanyagot felhasználva értékeli az internet használatából következő lehetséges szociokulturális változásokat.

A mű filozófus szerzője korábban a mesterséges intelligencia lehetőségeit és korlátait elemző, kritizáló írásaival, az 1972-ben megjelent *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence* és az 1992-ben közreadott *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason* című könyvekkel kapcsolódott a technológiai, számítástechnikai változások kérdéseihez. 2001-ben jelent meg tollából az internettel foglalkozó kötetének első kiadása. A könyv első megjelenéséhez képest a 2009-ben átdolgozott szöveg – ahogy arra Dreyfus az előszóban maga is reflektál – kevésbé borúlátó, következtetéseit a szerző több ponton revideálta, s emellett a kötetben egy új fejezet is helyet kapott, melyben a virtuális társas érintkezési közegeket, közelebről a *Second Life* (2003) című online játékot vizsgálja.

A könyv második kiadása, az előszót és a következtetéseket nem számítva, összesen öt fejezetre tagolódik. A szerző az első fejezetben, korábbi témájához kapcsolódva, a mesterséges intelligencia és az interneten keresztüli információ-hozzáférés korlátait elemzi. E szakaszban Dreyfus módosította eredeti pesszimista prognózisát, hiszen az internetes keresőrendszerek fejlődésével a növekvő információtömegben való tájékozódás nemhogy nem lehetetlenült el, hanem éppen ellenkezőleg, jóval egyszerűbbé vált. A második fejezetben Dreyfus a távoktatás fogyatékoságait és hiányosságait mutatja be, mindezt a fizikai jelenlét hiányára visszavezetve. A harmadik fejezetben a szerző figyelmeztet a testnélküli tapasztalatok elégtelenségére, és rámutat a testnek az emberi interakcióban betöltött ismeretalkotói, tájékozódást segítő szerepére. A negyedik fejezetben az internetet a nyilvános szféra kiterjedéseként írja le, s Kierkegaard nyomán kifejti, hogy a sajtóhoz hasonlóan az internet aláássa a feltételekhez nem kötött elköteleződések, végeredményben nihilizmus-hoz vezetve. Végezetül az ötödik, újonnan beemelt fejezetben a fenti tételek érvényesülését konkrétabb közegben ábrázolja, illetve a fizikai érintkezés hiányának következményeit már nemcsak az egyén, hanem a közösségszerveződés szintjén is vizsgálja.

Amű egyik kulcsfogalma kétségtelenül a test. A szerző a fogalmat nemcsak fizikai értelemben használja, hanem beleérti „hangulatainkat, melyek a dolgokat fontossá teszik számunkra, helyünket egy bizonyos összefüggésben, ahol valós dolgokkal és valós emberekkel kerülünk kapcsolatba és a számos módot, amely kitesz minket a csalódásnak és kudarcnak, ahogy a sérülésnek és a halálnak is” (4. o.). Meglátása szerint az internet elsődleges hatásaként a test háttérbe szorul. A fenomenológia kutatójaként, elsősorban Maurice Merleau-Ponty gondolataira támaszkodva, a testet kulcsfontosságúnak tartja a világról alkotott tudásunk kialakításában. A távoktatás személytelensége, a fizikai hely hiánya, az internet hozta mindenütt jelenlévőség lehetősége, a virtuális terek névtelen érintkezési felületei, az online játékok testet imitáló közegei közötti kapcsolatot a szerző gondolatmenetét követve a test hiánya jelenti, melyből az következik, hogy valós, elmélyült ismeretek e közegben nem szerezhetőek. A testben való létezés olyan információrendszerezési potenciállal bír, melyet a mesterséges intelligencia, a keresőmotorok mechanikus, statisztikai alapokon nyugvó rendszere nem képes leképezni, a testi, fizikai közegben való érintkezés pedig olyan információtöbbletet ad, amelyet a virtuális közegben való találkozás nem pótolhat és modellálhat.

Ahogy a test nincs jelen a leírt közegekben, úgy a szerző szerint nemcsak az ismeretformálás, de a tapasztalás, a jelenlét sem lehet egyenértékű a valós világban szerzett benyomásokkal. Mindez azt jelenti, hogy nem pusztán a releváns és irreleváns elválasztása problémás a horizontálisan egymás mellé rendeződő információtömegben, hanem a valós tapasztalatok, kihívások, kockázatok, sikerek, kapcsolatok, a világos határokkal és korlátokkal rendelkező, helyhez kötött identitás megélése sem lehetséges az interneten. Ahogy valós ismeret, úgy valós kötődések, elköteleződések sem alakulhatnak ki a világhálón.

A szerző okfejtését, meglehetősen pesszimista, de legalábbis erős fenntartásokat megfogalmazó gondolatmenetét az internet elterjedését követő, a kilencvenes évekig meglehetősen élénk vita kontextusában helyezhetjük el, ami az internet lehetséges pozitív és negatív társadalmi, kulturális hatásai körül folyt. Dreyfus e vitában nyilvánvalóan az aggályokat és veszélyeket megfogalmazó, semmint a pozitív változásokban bízó kutatók közé tartozik. A szerző által választott résztémák is főként olyan területeket fednek le, melyek közéleti, tudományos viták keretében álltak. A távoktatás, mellyel a szerző behatóan foglalkozik, kétségtelenül az egyik legnagyobb várakozásokkal kísért területe volt a digitális forradalomnak. A vitában Dreyfus arra az álláspontra helyezkedik, hogy a fizikai ottlét hiányában, a mester jelenléte és vezetése, a „kultúra stílusának” (44. o.) elsajátítása nélkül csak jártasságot, de – Arisztotelész fogalmával élve – gyakorlatias bölcsességet nem szerezhetünk. Dreyfus a tanulási folyamatot hat szintre felosztó modelljében csak az első három szint az, amelyben a test nélkülözhető. Mivel a következő fejezetben arra jut, hogy a különböző technológiai megoldásokkal a test fizikai jelenléte nem helyettesíthető, így összességében a távoktatás meglátása szerint sosem léphet a hagyományos oktatás helyébe, legfeljebb – figyelmeztet a szerző – a minőségi elvek feladásával.

Dreyfus gondolatmenete összességében könnyen követhető, érvelése és állásfoglalása világos. A szerző ugyanakkor témáját, saját borúlátó vízióját igazolandó meglehetősen egyoldalúan mutatja be az internet világát. Az, hogy az internet negatív vagy pozitív hatással van-e a társas kapcsolatokra, máig erősen vitatott kérdés. A szerző mégis csak olyan vizsgálatokat idéz, amelyek a negatív hatásokra mutatnak rá, az eredmények vitathatóságára pedig egyáltalán nem reflektál.

A szöveg módszertanilag sem kifogástalan, így például kérdéses, hogy egy számítógépes játék hatásainak, működésének megértéséhez a legjobb forrás valóban a játék hivatalos útmutatója-e, amikor a konkrét programról, de más hasonló programokról is számos kiváló leírás és elemzés érhető el. Továbbá Dreyfus bár maga is kijelenti, hogy nem az érdeklő, ami aktuálisan van, hanem ami lehetséges (102. o.), a játékot elemző fejezet első felében mégis az előbbit próbálja leírni. A virtuális világ bemutatásakor az útmutatóra való támaszkodás még akár elégséges is lehetne, amikor azonban mindenféle empirikus ismeretet nélkülözve a játékban való részvétel aktuális motivációi között a fizikai elszigeteltséget és a fizikai visszavetettséget említi (94. o.), az érvelés és a további következtetések rendkívül megalapozatlanná, gyakorlatilag légből kapottá válnak. Kétséges, de a szerző által semmiképpen sem bizonyított, hogy a résztvevők számára a játék pusztán a kísérletezés terepe, kockázatvállalástól és elköteleződéstől mentes világ lenne. A szöveg e ponton némileg didaktikus is, ahogy a szerző Franklin Rooseveltt, Itzak Perlman és Stephen Hawking példáját állítja az olvasó elé, mint akik nem menekültek virtuális sikerekbe, hanem fogyatékoságuk ellenére, küzdelmek árán valós sikereket értek el (98. o.). Azonban a fejezet második részében a gondolatmenet újra érdekfeszítővé válik: a szerző karteziánus alapon a lehetőségességről, az érzelmek visszaadásának, a valós testi jelenlét visszaadásának kérdéséről értekezik a háromdimenziós digitális térben zajló online szerepjátékok kapcsán.

A kötet összességében tehát egy világos, elsősorban az egzisztencializmus és a fenomenológia megfontolásaira építő érvelést vezet végig. Az internet használatának különböző területeit érinti a szerző, mégis egészében az internetről alkot véleményt. Az internetben elsősorban a testtől való elszakadás lehetőségét látja, és figyelmeztet annak veszélyeire. A tudás architektúrájának megváltozásáról szóló első fejezet nemcsak témájában, de a revideált végkövetkeztetés kicsengésében is eltér a többi fejezettől, amelyek egzisztenciális aggályokat fogalmaznak meg az internet térnyerésével kapcsolatban.

A filozófiai megalapozottság kétségtelenül a szöveg legnagyobb erőssége, a szerző elsősorban Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger és Merleau-Ponty gondolatait használja fel meggyőző, eredeti módon érvelése felépítésében. Az olvasóban ugyanakkor kétségek merülhetnek fel azzal kapcsolatban, hogy valóban a szerző által választott megközelítés-e a legalkalmasabb módja az internet leírásának. Ahogy az internet mindinkább a mindennapok részévé és egyre differenciáltabb jelenségvilággá válik, úgy válik egyre nehezebbé általános érvényű megállapításokat tenni a természetéről és használatának következményeiről. A résztémák valójában olyan

kérdéseket érintenek, amelyek könnyen alátámaszthatóvá teszik a mű koncepcióját, bár hosszan lehetne sorolni az internet használatának olyan vetületeit, melyek empirikus alapon kérdőjelezik meg Dreyfus elgondolásait. Emellett az internet elterjedtségéből következik, hogy napjainkban a lehetséges következmények megvitatása helyett talán fontosabb az aktuális használat hatásainak vizsgálata. Mindazonáltal a világos szerkezetű, olvasmányos kötet következetes érvelést fogalmaz meg az internethez fűződő optimista várakozásokkal szemben, megfontolandó szempontokat sorakoztat fel az internet használatának lehetséges következményeivel kapcsolatban, és továbbgondolandó módon jelöli ki a digitális fordulat helyét a nyugati kultúrtörténetben. A kötet a magyarországi tudományos eszmecsereiben is megtalálhatja helyét, hiszen a könyvben felvetett témák tárgyalásában az esély- és veszélydiskurzus hazánkban fontos szerepet tölt be.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vö. SZÉCSI Gábor: „Kommunikáció és közösség a virtuális távolság korában”. In Karikó Sándor (szerk.): *Közösség és instabilitás*, Budapest, Gondolat, 2008, 31–45.; CSEPELI György – PRAZSÁK Gergő: „Internetezők játéka”. *Jel-kép* XVI, 2010/1–2, 19–37.; TALIYIGÁS Judit (szerk.): *Az internet a kockázatok és mellékhatások tekintetében*, Budapest, Scolar, 2010.; BALÁZS Géza: „Az internet filozófiájához: retorikai megközelítés”. In Bárdosi Vilmos (szerk.): *Tegnap filológiánk mai szemmel: az MTA Modern Filológiai Társasága tudományos konferenciájának előadásai, Budapest, 2010. október 27–28.*, Budapest, Tinta, 2011, 15–20.; BIRÓ A. Zoltán–GERGELY Orsolya (szerk.): *Ártalmas vagy hasznos internet: A média hatása a gyermekekre és fiatalokra VII.* Budapest, Nemzetközi Gyermekmentő Szolgálat Magyar Egyesület, 2013. Továbbá lásd még Z. KARVALICS László: „Az internet és az ő kutatása – friss kihívások, pontosabb feladatok.” In Dessewffy Tibor – FÁBIÁN Zoltán – Z. KARVALICS László (szerk.): *Internet.hu: A magyar társadalom digitális gyorsfényképe 2*, Budapest, Gondolat–Infonia, 2005, 9–13.; Z. KARVALICS László: *Fogpiszkáló a hálózaton*, Budapest, Prím, 2010, 70–79. „A könyv története és a digitális fordulat” c. szekció előadásai a „Tudomány és könyv a 21. században” című tudományos ülésen, MTA, 2014. november 6. Az előadások videóit lásd itt: [http://videotorium.hu/hu/events/details/1559,A\\_konyv\\_tortenete\\_es\\_a\\_digitalis\\_fordulat](http://videotorium.hu/hu/events/details/1559,A_konyv_tortenete_es_a_digitalis_fordulat)



### Formai kéréseink szerzőinkhez

A szöveget Word formátumban, *rtf*kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton megküldeni a következő címre: orpheusnoster@googlegroups.com. Általában maximum 1 szerzői ív (40 000 leütés szóközökkel, jegyzetekkel, bibliográfiával együtt) terjedelmű cikket várunk, de ennél jelentősen rövidebb cikk közlését is szívesen vállaljuk. Recenziók esetében a várt terjedelem körülbelül 5–10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt alapbetűtípus 12 pontos Times New Roman legyen, a lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg különleges fontkészletet is igényel, kérjük csatolni a fontkészletet, valamint a cikket *pdf*formátumban is. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük; a lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávval.

Hivatkozásokat lábjegyzetben és nem végjegyzetben kérünk. Külön irodalomjegyzék, bibliográfia a tanulmány végén nem feltétlenül szükséges, de szívesen vesszük, különösen, ha egy szerzőtől több művet is idéznek. Ilyen esetben javasoljuk a jegyzetekben a szerző és évszám alapján történő rövid hivatkozást. Ha nincs külön irodalomjegyzék, az első alkalommal való idézést teljes formában kérjük, utána pedig szerző és évszám alapján történő rövid hivatkozással. Kérjük, az *i. m.* hivatkozást csak abban az esetben használják, ha az adott szerzőtől csak egy művet idéznek. Kereszthivatkozások ne legyenek.

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

#### Hivatkozások teljes lábjegyzetben:

– könyvek, könyvfejezetek esetében

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

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

– gyűjteményes kötetek és bennük megjelent írások esetében

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

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

– folyóiratcikkek esetében

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

– heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében  
SZERZŐ: „Cím”. *Lap címe*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldal-  
szám.

Hivatkozások rövid lábjegyzetben:

– egy szerző egy művének használata esetén  
SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

– egy szerző több művének használata esetén  
SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

– az előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében  
Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a kezdő és záró oldalszámot (tehát nem 230sq. formában), a kettő között gondolatjellel [-]. Kérjük, az oldalszámot csak abban az esetben egyértelműsítsék p. (pp.) betűkkel, ha az idézett mű jellegéből (katalógus, képkötet) következően egyébként nem volna világos, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetén kérjük ellenőrizni, hogy az idézett oldal elérhető-e még, s kérjük a hivatkozás, ill. az ellenőrzés dátumát is feltüntetni.

Kérjük, klasszikus auktorok idézésénél ne alkalmazzanak kiskapitálist. Az auktorok nevét és műveik címét lehet a szakmában bevett rövidítésekkel külön magyarázat nélkül alkalmazni. Tudományos közéletünkben kevésbé ismert folyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címét vagy ne rövidítve írják, vagy az irodalomjegyzék (illetve ennek hiányában a cikk) végéhez csatoljanak rövidítésjegyzéket.

Az idegen nyelvű, latin betűs kifejezéseket és idézeteket kérjük dőlt betűvel szedni, a görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön görög, héber stb. betűkészletet használjanak, hanem unicode betűket (ha egyes ékezetes betűket az alapbetűtípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűt ajánlunk)! Dőlt betűs idézet elején és végén nem szükséges idézőjelet használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a szerző szándéka szerint tudományos vagy magyaros (az Akadémiai Helyesírásnak megfelelő) átírásban, egy cikken belül következetesen kérjük. Kérjük, görög neveket – latin auktor idézését kivéve – ne írjanak át latinosan (pl. Achilles, Homerus).

Képek esetén a képaláírásokat a szöveg legvégén beszámozva kérjük megadni. A képeket ne ágyazzák be a dokumentumba, hanem külön képfájlban, a lehető leg-

nagyobb méretben és felbontásban (min. 1000x1000 pixel) küldjék, és a szövegben jelöljék meg, hová szerkesszük be azokat.

A tanulmányokhoz kérünk kb. 10–15 soros angol, német, francia, olasz vagy latin nyelvű rezümét a cikkkel közös fájlban, a szöveg végén. Kérjük, hogy szerzőink nevük mellett adják meg a következő információkat: születési év; tudományos fokozat; a tudományág, melynek művelőjeként a „Számunk szerzői” rovatban szeretnék magukat azonosítani; oktatási-kutatási hely. Recenziók esetében a recenzeált mű minden könyvészeti adatát kérjük a cikk címében, ill. alcímében megadni.

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

*Guidelines for Our Authors*

Authors should submit Word or rich-text files (written in a recent version of MSWord) to the email address <orpheusnoster@googlegroups.com>. Articles and essays should not normally exceed 40 000 characters (including spaces, notes, and bibliography), however The Editorial Board welcomes much shorter manuscripts, too. Book reviews should be between 5 000 and 10 000 characters in length.

The following general rules should be followed: text alignment is left and right justified (centered text); non-indented paragraphs; use as little formatting as possible, and italics where appropriate; do not add extra space between paragraphs; if using special fonts and characters, font file(s) and a copy of the manuscript in PDF format should be sent to the given email address. Main text: Times New Roman 12-point type; line spacing is 1.5. Footnotes: Times New Roman 10-point type; should not be separated by a full blank line; line spacing is single.

Use footnotes, not endnotes (i. e. eliminate from the main text unnecessary bibliographical data or parenthetical references to sources). Give complete bibliographical information the first time a work is referenced (opening and closing pages of an article, then the specific pages referred to, using the bare number only, no „p.” or „pp.”) and also give an individual footnote for each detail to be documented. Subsequent citations should use a short reference; decide on a standard or clear abbreviation for use after the first occurrence, but avoid complicated or ugly acronyms. The title of an article in journal or collection should be in single quotation marks. The title of a journal or book (including collections) should be in italics.

Cross-references should be avoided. References should not be necessarily gathered into a bibliography at the end of the manuscript. In that case the author's name and the year of publication should be given in the subsequent mentions (in footnotes only).

Manuscript references include the location of documents, description and folio. Online references should include URL and followed by the date accessed in square brackets.

Quotations should be given within single quotes (use double quotes only inside single quotes). Longer ones of more than three lines should be indented as a separate paragraph without quotes. Foreign-language texts in Roman type should be in italics. For non-Roman texts (Greek, Hebrew, Coptic, Syrian, etc.) use Unicode fonts.

Figures (tables, illustrations, photos and other artworks) should not be embedded in the text, but submitted separately in JP(E)G or TIF format; properly cropped line drawings should have a resolution of at least 600 dots per inch, greyscale and colour of at least 300 dots per inch at their final size. Colour figures should be supplied in CMYK (not RGB) colours.

Put placeholders into the text to show where the image should appear. Type these placeholders on their own line, flush left, and bracketed (e.g., [Table 1]). Figure captions (with source information) should be numbered, for easy reference, and listed at the end of the document.

The manuscript should be followed by an abstract of 15 lines maximum (i.e. in the same document) in one of the following languages: English, German, French, Italian, or Latin, and accompanied by the Author's name, year of birth, academic degree, current or preferred discipline, and place of employment/research. In the case of book reviews the title should be followed by full bibliographic information.

Proofs will be sent via email to the Authors for checking. Changes to the text should be made by enabling Word's change-tracking mode (under the 'Review' tab), and by accepting or rejecting the Editor's modifications. Corrections should be returned to the Editorial email address.

A FOLYÓIRATOT A KÖVETKEZŐ BOLTOKBAN LEHET KAPNI

L'Harmattan Könyvesbolt

Írók Boltja

Gondolat Könyvesház

Ráday Könyvesház

Párbeszéd Könyvesbolt

ELTE TTK-TÁTK Hallgatói Bolt

Budapesti Teleki Téka

Pécsi Antik Kft. Könyvesboltja (Szent István Könyvesbolt)

ELTE Eötvös Kiadó jegyzetboltjai

Nyitott Műhely

Megrendelhető az [orpheusnoster@googlegroups.com](mailto:orpheusnoster@googlegroups.com) címen.

KÖVETKEZŐ SZÁMUNK TARTALMÁBÓL

BANGHA IMRE

Indiai napló 2011-2012

TÜSKÉS ANNA

A cinóber piros madár. Bálint Endre, az illusztrátor

NEMES ISTVÁN

Vallásosság Csík-, Gyergyó- és Kászsónszékek esperességeiben 1829-ben

SALAH RANA

Konstruált terek identitásképző szerepe a *Sinistra körzetben*

KOVÁCS ESZTER (ford.)

Montesquieu: A gótikus stílusról

FÜLÖP JÓZSEF (fordítás, előszó)

Georg Simmel: A lélek üdvösségéről

FRAZER-IMREGH MONIKA (ford.)

Pápai Páriz Ferenc: A híres gyulafehérvár-nagyenyedi Bethlen-Kollégium alapítása és története (részlet)

ZILA GÁBOR

Ván Benjámín: Szilády Áron élete. Szerk. Szakál Aurél, Budapest, k.n. 2012.

