

Opponensi vélemény Bugár M. István: *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban. A Melitón – és a Hippolütosz-dossier* címen benyújtott akadémiai doktori értekezéséről.

1.

Bugár M. István immáron könyv-alakban is napvilágot látott disszertációja legfőbb erudíciója alapján a (keresztény) teológia létrejöttének körülményeit vizsgálja egy, többé-kevésbé behatárolható kontextuson belül, (nevezzük ezt a kontextust most és a későbbiekben „kiszásiai teológiának”), a II. század utolsó harmadában, illetve a III. század legelején, ám módszerét és az érintett filológiai problémák genealógiáját tekintve ugyanezen értekezést nyugodtan minősíthetjük „polifón” jellegű kísérletnek is. Természetesen ez a bizonyos polifónia logikusan következik a korai patrisztikai irodalom sokszínűségéből – ha jobban tetszik: interdiszciplináris jellegéből –, de a fő ok mégsem az iménti megállapításban keresendő, hanem a disszerens által már rögtön a bevezetőben kifejtett állításban, miszerint a (keresztény) *theológia* – úgy, ahogyan ma is értjük – az *apologetikából* ered, vagyis a mindenkori orthé doxának, „nagyegyháznak” a judaizmussal, a „pogány” kultuszokkal, a filozófiával a gnoszticizmussal szemben folytatott, többfrontos ideológiai hadviselésének hozadéka.

Persze azzal, hogy a disszerens választott tárgyát, illetve magát a „con-textust” bonyolult, tarka szövevényhez hasonlítottuk, (kézenfekvő módon Bugár M. Istvánnál is számtalanszor idézett Clemens Alexandrinus művet, a *Sztrómateiszt* lehetne itt felidézni), még semmit sem mondtunk. A *polifónia* döntő módon az értekezés szerzőjének a patrisztikának az elmúlt csaknem két évszázad során kialakított tradícióval, műfogásaival szemben felvett tudományos pozíciójára vonatkozik – szerény meglátásunk szerint. Magyarán, a patrisztikának, mint a keresztény ókor komplex tudományának is megvan a maga sajátos, (különös módon a felekezeti limiseken túlívelő) „üdv története”, amely az antik mithográfiáktól, az irenaeusi *paradoszisz* fogalomból, doxográfiai sémákból kölcsönzött genealógiai szemlélettel jellemezhető; eszerint a kezdeti állapotoktól, mondhatni a klasszikus szingularitástól (A Názáreti Jézus földi szolgálatától, az első Pünkösdtől) – mondjuk Maximus Confessorig, Nagy Szent Gergelyig – minden éppen úgy történt, ahogyan történnie kellett, az út a genealógia fájának valamelyik szélső ágacskájától a gyökerekig, valamint megfordítva egy és ugyanaz. De concreto, a bírálendő monográfia tárgyára nézve: a II. század egyrészt az „apostoli atyák”, másrészt pedig az „apologéták” „világa”, aki az egyik helyiségben nem fér el, az majd a másikba nyer bebocsátást, az előbbi „világ” még jól megvan artikulált teológia, vagy

trinitológia nélkül, a másiknál ez már elképzelhetetlen. Bugár M. István – igen helyesen – szakít ezzel a szemléletmóddal (még ha nem is elsőként a tudománytörténetben), s a *teológia* fogalmát – amelyet ő elvont, teoretikus diszciplinaként alkalmaz – vizsgált korszakában a maga sokszínűségében tárja elénk. Mondhatnám azt is, hogy az *Epheszoszi-levél* közismert hasonlatának, (a) „hé polüpoikilosz szophia tu theu”-nak a mintájára az exegézis, a dogmatika „polüpoikilia”-ját előfeltételezi. Némiképpen átfedéssel azzal, amiről Órigenész beszél: a kereszténység csak gazdagabb akkor, ha minél több „doxai” jellemzi az Egyházat.

Természetesen a teoretikus előfeltevés és a kialakított módszer viszonylagos harmóniája – úgy gondolom – alkati kérdés is lehet; számomra úgy tűnik, a disszertáció szerzője nem a megszokott filológusi módszerrel dolgozik, sorba rendezett problémák valamiféle konklúzióba történő kifuttatása helyett inkább egyfajta n dimenziós vektor-térben mozog – ha szabad ezzel a profán hasonlattal élnem. Amennyiben például a Hippolütosz hagyomány útvesztőire gondolunk, ez a bizonyos gondolkodásmód roppant előnyösnek tűnik, sőt, ha a 4,2,2. alfejezetben megalkotott úgynevezett „hereziológiai indexét” idézem fel, akkor csak sajnálhatjuk, hogy az esetleges, exponenciálisan nagyobb forrásanyag hiánya megakadályozza más matematikai módszer (például a perturbáció számítás) bevetését. Különös paradoxon, hogy a fenti eljárás mód így sem válik unalmas – bár meggyőző – kirakós játékká. Szilárd meggyőződésem, hogy a patrisztika tudományszakát nem lehet művelni valamiféle személyes kötődés, elvi elkötelezettség nélkül, noha ezt az akadémiai tudományosság nem követeli meg, sőt, éppenséggel kizárni látszik. Bugár M. István könyvének nehezen számbavehető erényei közt számomra talán éppen az a legfontosabb, amelyet a *személyesség* jelent. Az a mód, ahogyan például a többszörösen is fantom Pszeudo-Órigenész kerül fölemlítésre, még ha néha – diszkrétan hülyének aposztrofáltatik is. Legjobb emlékezetem szerint utoljára Szilágyi János György léptette elő személyes ismerőssévé az egyik etruszk vázafestőt, hatalmas, életpályát záró művében...

2.

A teológia, a teológiai nyelv többszólamúságának kiinduló példája (s miként megtudjuk: az egész könyv kiinduló ötlete) Szardeiszi Melitón „Húsvéti homíliája”, amelyet Bugár M. István úgy jellemez, hogy „félúton van az érvelő próza és az éneklő dráma közt” (p.9).

Ha jól belegondolunk, e megállapításban nincs semmi különös; nem csupán a mindmáig énekhangon recitált szír, arab, görög, orosz, stb. nyelvű „narratív” szentírási szövegekre gondolok, hanem a hellén filozófia hőskorszakára, a tanítványok által bebiflázott és kántálva

előadott preszokratikus tankölteményekre, avagy az apokrif corpus, illetőleg a gnosztikus hagyomány megannyi darabjára, ahol ha más nem, az érvelésmód parallelizmusa, vagy körkörös logikája (lásd például a „jiddis nyelvű” /Taubes/ *János-leveleket*) minimum „ritmikusán előadott prózára” enged következtetni. Sőt, éppen az a különös, hogy a katedra filozófiává visszaminősült teológia mindezt olyan értetlenül fogadja, ha hajlandó elfogadni egyáltalán... Kérdés persze, hogy a disszertáció elején felvázolt formai sajátosságok, valamint a teológia különféle típusainak – a *negatív* mellett az *anthropomorf*, s különösen a *paradox teológia* megnevezésekre gondolok – a bevezetése elégséges-e, vagy még inkább: kifejezetten jellemző-e kis-ázsiai szerzők gondolkodásmódjára? Azoknak a szerzőknek a gondolkodásmódjára ugyanis, akik – részben – Rómáig, Lugdunumig szerterajzottak a birodalomban. Hinnünk kell-e Irenaeusnak, aki a már említett paradoszisz-elv alapján e gondolkodásmód epicentrumába János apostol epheszosi tanítványi/munkatársi körét állítja. Avagy fel kell tennünk, hogy a különféle érvelési stratégiák, exegetikai elvek már közép, sőt rövid távon is interferálnak?

Valószínűleg az utóbbi lehet a józan feltételezés, hiszen például a *paradox teológia* megjelölés – amelyet a disszertáció elsősorban Melitón „dogmatikájára” alkalmaz – mégis csak a költészet, a misztika világához áll közel, (s ennek a világnak döntő specifikuma marad mindmáig), ám a rendkívül szerteágazó trinitológiai viták előbb-utóbb megkövetelik egyfajta diszkurzív nyelvezet használatát. Ettől persze, a paradoxon „létmódja” (a sztoikus receptnek megfelelően: örökkévaló probléma megjelenítése időbeli kontextusban) semmit sem változik, sőt, ha úgy tetszik – Kierkegaard nyomán – mindenfajta teológia „paradox teológia” egyúttal. A kiegyenlítődési tendencia – misztika és diszkurzív szemlélet – egyensúlya éppenséggel már az „apologéták-corpuson” belül megfigyelhető, erre disszertáció is felhívja a figyelmet (pp. 87-88) az Irenaeustól Tertullianusig terjedő nem túl hosszú periódusban, mondván: az említett szerzők „óvnak az irracionalizmustól”. (p.88). Óvnak, hogyne, csakhogy elsősorban a gnosztikusokra vonatkoztatva, vagy esetleg olyan „tévtanítókkal” kapcsolatban, mint például Praxeas, vagy Noétosz. Túl azon, hogy a *paradox teológia* és az *irracionalizmus* között elég jelentős fogalmi szakadék tátong, az emberben óhatatlanul is ott bujkál a kisördög (daimónion), s most főleg az opponens régi személyes kedvencével, az irracionalizmust ostromozó Irenaeusszal kapcsolatban. Vajon elképzelhető-e paradoxabb „paradox teológia”, mint a lugdunumi püspök *perikhóreszisz/circumcensio* elve?

Amennyiben tehát viszonylag egyszerűbb és egyértelműbb a negatív teológiának a közép-és neoplatónizmussal több ponton közös útjának (a par excellence „via negatívának”) a

nyomon követése, szimbolikus értelemben Plató *Parmenidészétől*, olyan bonyolult és ellentmondásos (a paradoxonok mélyrétegében contradictiókat sejtve) a paradox teológia klasszifikációja. A költői elvek, a formai ismérvek nyelv-függők – görögül például elégséges, ha egy ige aktív és passzív alakjai felelnek egymással, antik sémi nyelveken ugyanannak az igei gyöknek más és más szemléletű variánsai nagyjából hasonló hatást keltnék –, ám Krisztus Isten-ember voltának, avagy a Trinitas személyeinek egyetlen szubsztanciában történő megjelenítésének kérdése már túl van a nyelv-határokon, illetve a poétikai limeseken. Ezért bár joggal írja a disszerens Melitónnal kapcsolatban, hogy nála „az oximoron költői és a paradoxon teológiai eszköze nem vezet trinitológiai heterodoxiához.” (p.107)., opponens a „trinitológiai orthodoxia” kérdését firtatja ugyanebben a kontextusban, ha tetszik, Szardeiszben, a II. század derekán. Nyilván evidens, hogy mire gondolok: az ilyesmi feltehetőleg az I. nikaiai és a konstantinápolyi zsinatok között „történtek” reprojekciója lenne, logikailag szükségképpen.

Mindamellet az olvasónak semmi szüksége sincs valamiféle roppant bonyolult logikai út végigjárására ahhoz, hogy a disszerens következtetéseit nyomon kövesse, netán igenelje is: a paradox teológia gondolati struktúráját tekintve nem áll távol a negatív teológiától, s az előbbi folyamatosan tovább él a liturgikus költői nyelvben, (természetesen nem a nyugati kereszténységről van szó), továbbá e liturgikus nyelv mindig is visszahat az úgynevezett „analitikus” teológiai gondolkodásra. (pp.113-114). (Példa erre a majdani *communicatio idiomatum* elv, vagyis az isteni, illetve az emberi attributuumok, affekciók konvertálhatósága Krisztus személyére vonatkozóan). A legfontosabb kérdés azonban az, hogy ezek a szemléletmódok, érvelési stratégiák, költői megnyilatkozások mikor, milyen formában integrálódnak egyetlen auctor, eltéveszthetetlen szuverén nyelvezetébe? A disszerens álláspontja szerint ez a lépés Hippolütosz fennmaradt munkásságában dokumentálható, Szardeiszi Melitón – G.Zuntz hasonlatára hivatkozva – lant (lyra) – játékához egynél több húrt is felhasználhatott. (p.114. n.111.) Valóban, szerencsés ha a lantjátékos nem csupán egy húron pendül, de a hasonlat itt nem a Szent Efrém féle kinnór „inspirált állapotára” vonatkozik, hanem arra, hogy „Melitón filozófus” és Melitón a liturgiai költő igazából más és más műfajt művel, s mindehhez más és más hangszert vesz igénybe.

Az eddig tárgyalt – jobbára paradoxonokba torkoló – problémák filológiai próbája Melitón 1842-ben napvilágra került szír nyelvű „apológiájának” a története. Az „apológia” megjelölést Bugár M. István éppúgy zárójelbe teszi, mint a szír szöveg első kiadójának és fordítójának, William Cureton-nak a rövid kommentárjától (1855) William Wright írásától (1872) egészen a kiváló Ilaria Ramelli-ig (1999) többen is, (p.131) azt sugallva, hogy igazából

inkább egyfajta meggyőző beszéddel, illetve filozófiai traktátussal van dolgunk. Ha el is játszottunk a gondolattal, miszerint a II. század apokrifektől hemzsegő világában újabb és újabb névtelen auctorok tűnhetnek fel, továbbá számba véve, hogy ez a bizonyos „hemzsegés” a továbbiak folyamán csak nőttön-nő, innentől fogva (az érdekes módon rendkívül szűkös) szakirodalom prominenseinek, köztük a disszertáció szerzőjének már csak azt kell valahogyan tisztáznia: ki is lehetett voltaképpen „Melitón filozófus”, és kinek címezte vélt-valós apológiáját?

Az értelmezési kísérletek története – mint az ilyen esetekben lenni szokott – roppant kalandos, néha egészen érdekes apropókat kínál megoldási kísérletül; például a szövegben felbukkanó példázat – a nőnek maszkírozott férfival kapcsolatban – a szír környezet által is erősítő analógiával, szerencsétlen bolond Heliogabalusszal kerül összefüggésbe (p.132), de nem folytatom... Ugyanígy a szerzősége nézve nagyon izgalmas megoldási kísérletnek tűnik Bardaiszan személye (Bardenhewer), aki mesteréhez, Tatianoszhoz hasonlóan könnyedén írhatott/volna/ ilyesféle filozófikus-apologetikus-oratiót. (Bocsánatot kérek, nem én tehetek róla, hogy a keresztény ókorral kapcsolatos filológiai irodalom egy része önmaga paródiájának minősül). Különösen bravúrosnak tűnik a szöveg datálására nézve a szakirodalomban felbukkanó „Kelszosz-előtti” minősítés, amely a textus ázsióját egycsapásra megnöveli.

A disszertáció szerzője rendkívül óvatos álláspontra helyezkedik az „apológia” klasszifikációját illetően – a Melitónak tulajdonított szír szöveget tartalmazó kódex egy másik Ambrosziosz/Ambrosius neve alatt fennmaradt traktátusához hasonlóan – az alexandriai hagyomány holdudvarából eredezteti, s „feltehetőleg keresztény”, ámde hellénizált zsidó művének tekinti, megjegyezve, hogy bizonyos teológiai ismérvek akár Antiókhiai Theophilosz is tulajdoníthatóak lennének. (p.150). Tekintettel arra, hogy Theophilosz már igazán nem áll messze attól a szellemi-kulturális kontextustól, amelyet a disszertáció folyamatosan élénk tár, némiképpen akár el is bizonytalanodhatnánk, s Ranke klasszikus apophtegmája jut eszünkbe: tudni itt csak Isten tudhat... Egyébiránt könnyen lehetséges, hogy tényleg erről van szó.

3.

A Melitón-corpus felvázolása, s beható teológiai, kultúrhistóriai értelmezése után a disszertáció még az előzőeknél is nagyobb kaliberű vállalkozása következik: Hippolütosz rejtélyes figurájának, s szerteágazó – részben apokrif – hagyatékának a számbavétele, s egyúttal az

elmúlt bő másfél évszázad tudománytörténetének áttekintése, valamint (radikális) kritikája. Hippolütosz kétségtelenül az egyik legfontosabb szereplője a II-III. századforduló egyháztörténetének, pontosabban Tertullianust nem számítva a legfontosabb. Bugár M. István az egyházatya roppant sokszínű – exegetikai, kánonjogi, haeresiológiai, dogmatikai, eszkhatólógiai, khronográfiai – munkássága mögött a meghatározó érvényű szellemi alapzatnak az exegézist (kommentár-[homília]-irodalmat) tekinti, s ebben – megítélésem szerint teljesen igaz van. A mindenki által jól ismert művek – a *Dániel-kommentár*, a *Krisztusról és az Antikrisztusról*, a XX. század elején felfedezett *Jákób és Izsák áldásáról*, a *Gaius ellen*, (hipotetikus) a *Szűntagma*, illetve a *Philoszophumena*, valamint a csak indirekte hivatkozott írások háttérében a Szentírás-magyarázat műfaja, vagy még inkább mindent felölelő gesztusa áll. Kézenfekvő lenne például a *Dániel-kommentár*, avagy a *De Christo et Antichristo* disszertációbeli értelmezésével foglalkozni, de az opponens megítélése szerint Bugár M. István munkájának talán legszínvonalasabb része Hippolütosz haeresiológiai munkásságával kapcsolatos. (Ameddig lehet, feszítem a húrt, s a római egyházatya nevével jelölöm azt a művet, amelyről tudjuk, hogy nem az övé). Magyarán, arról a kéziratról van szó, amelyet egy 1842-ben Athoszon felfedezett kódex tartalmaz, s máig meghatározó, Miroslav Marcovich féle editióban (is) a *Refutatio omnium haeresium* címen ismert, az említett kódexben pedig a *Kata paszón haireszeón elegkhosz* és az általam eddig használt *Philoszophumena* cím-variáció egyaránt előfordul. Túl azon, hogy e mű szisztematikus formába rendezi a maga eretnekség-katalógusát, különleges érdeklődésre tarthat számot azért is, mert mindenfajta hairészsizt (nem csupán a gnosztikusok „tévtanait”, hanem valamennyi dogmatikai elhajlást is) a hellén filozófia örökségéből, s negatív módszertani behatásából vezet le, valamint azért is, mert Tertullianusszal, pontosabban a jobbra a karthágói egyházatya életművébe sorolt Pseudo-Tertullianusszal egyetemben különálló paradigmát testesít meg – elsősorban – az antignosztikus apológia műfajában, s ennek megfelelően az antik gnózis egész hagyománytörténetében, egészen Epiphánioszig és Philastriusig. Bugár M. István Lipsius szövegkritikai munkásságára (1875) hivatkozva a *Szűntagma*, illetve a *Philoszophumena* szerzőségét és szemléletmódját különválasztva (az előbbi meg hagyva Hippolütosznak) megszünteti azt a sajátos skizofréniát, amely igazából még máig is jelen van és hat a patrisztikai szakirodalomban. (Az elválasztás jótékony hatása már az említett „hereziológiai indexben” igazolódik, hiszen az exakt mutatók a két auctort más és más hagyományba sorolják).

A keresztény ókor iránt érdeklődőknek hamar hozzá kell szokniuk ahhoz, hogy egy-egy auctor személyiségének és írásos hagyatékának „apokrif leágazásai” szerves részét képezik az

illető amúgy is nehezen körvonalazható személyiségének. (Különös tekintettel arra, hogy a *szerzőség* kérdése újkori, modern elvárásokkal aligha jellemezhető). Az apokrif formajegyek jól kitapinthatóan a múlt felé is hatnak, s ez a hatás nem tévesztendő össze a modern filológus tévedéseivel, vagy nem-tudásával. Visszakanyarodva a „hereziológiai indexhez”, disszerens megállapítja, hogy a *Philoszophumena* szerzője nem csupán az eddig említettekhez, (Pseudo)-Tertullianushoz, Epiphánioshoz, Philastriushoz – a disszerens roppant stílusosan „szinoptikusoknak” nevezi őket (p.197) –, hanem Irenaeushoz mérten is egyértelműen elkülönülő paradigmát képvisel, s nem csupán a túlerőltetett filozófiai analógiák miatt. Honnan ered, és milyen források alkalmazásával magyarázható ez a bizonyos egyedi jelleg? A haeresiológiai irodalom széfer tóldótja hamar szingularitásba torkollik, vagyis az összülők eltűnnek a szemünk elől, (ha voltak egyáltalán, s nem a *Zsidó-levél*béli Malkicedeq apátlan- anyátlan állapotára derül fény), legalábbis Jusztinosz elveszett *Refutatió*ját megelőzően. Feltételezhető, hogy ha a „valódi Hippolütosz” ezt a művet – a tanítványi láncolat, az irenaeusi tradíció elv alapján – minden bizonnyal használta volna is, Pszeudo-Órigenész szemlélete, nyelve eléggé távol esik mindettől. Felvethető persze a kérdés, ha az irenaeusi gesztust követve az egyházatyák mindenfajta (gnosztikus) eretnekség mérgező kútfejének azt a Simon Mágust tekintik, aki már az *Ap.csel.8*-ban kétes értékű halhatatlanságra tesz szert, akkor hogyan lehetséges, hogy a II. század 40-es éveiiig, Markión, Valentinosz Rómába érkezéig Simon történeti figurájára semmi különösebb érdeklődés nem irányul/t/, sőt, például még a Valentinosznál egy szűk nemzedékkel idősebb Karpokratész hagyatékának, tanításainak az arculatát is a Valentinosz, illetve a valentiniánus iskola értékelése, értékelői sztereotípiái határozzák meg? Természetesen könnyű lenne a tárgyalt kontextusba abszolúte jól illő „apokrif gesztussal” kísérletezni, s például egy újabb fantom, Pszeudo-Allogenész haeresiológiai örökségéről beszélni. Ám ez a jópofa gesztus az égvilágon semmit sem magyarázna meg, s az égvilágon semmit sem segítene megérteni. Mindamellet a haeresiológiai irodalom tipológiája és genealógiája – utalva a disszerens kiinduló hipotézisére, miszerint a keresztény teológia kezdetei az apologetikával állnak szoros összefüggésben – elodázhatatlanná teszik egy jóval átfogóbb és súlyosabb kérdés tisztázását, egy olyan kérdését, amelynek a disszertáció szerzője akarva-akaratlanul a velejéig hatol.

Teljességgel világos, hogy az orthé doxa kikristályosodásnak folyamata – talán a nem túl magas színvonalú antijudaista polémiákat nem számítva, (igazán színvonalas szerzőnek azt a Pellai Arisztónt tekinthetjük, akitől nem maradt fenn jószerevével semmi; a *Trüphón-dialógus* olvastán az ember nem nagyon érti, hogy Jusztinosz miért minősül korszakos egyéniségnek?) – főleg az antignosztikus apológiák alapján olyan kusza, ellentmondásos, sőt zagyva kontextussal jellemezhető, amely en bloc jószerevével értelmezhetetlen. A hangsúly az *en bloc* meghatározásra esik, hiszen az antik gnosztikus corpuson belül „értelmes kontextusok” – szigetszerűen – lokalizálhatóak, ám az „arkhipelagosz”, a hagyomány egésze inkonzisztensnek és néha – ismétlem – egészen irracionálisnak tűnik. Miféle értelmes és hatékony hozzáállás képzelhető el mégis ezzel a bizonyos khaotikus mithográfiai anyaggal szemben a teológus, illetőleg a vallástörténész részéről?

Az egyik lehetséges megoldás a Bugár M. István kidolgozta „hereziológiai index” – visszatérő, redundáns elemek, kovariánsok, hapaxok, stb. keresése, ebből fakadóan értelmezési típusok elkülönítése; (e módszer talán V.Proppnak *A mese morfológiájában* alkalmazott eljárás módjához hasonlít a leginkább) –, de az elmúlt bő másfél század „modern tudományossága” jónéhány bevált eljárásmodot örökölt ránk. Egy dolog azonban biztos: ha mondjuk Baszileidész, avagy Valentinosz mindazt leírta, tanította, amit Irenaeustól Theodorétoszig az egyházatyák tulajdonítottak nekik, akkor bizonyos súlyos skizofréniában kellett szenvedniük. De ha nem... Ehhez képest a keresztény elhajlók – például Noétosz, vagy Praxeasz – még kifejezetten jól járnak.

Aprólékos, gondos összehasonlítások után disszerens fölvázolja a legfontosabb haeresiológiai művek családfáját Jusztinosz elveszett írásától, kézzelfogható módon *Irenaeus Adversus haereses*ének meglévő öt könyvétől egészen Theodorétoszig. Az utóbbit nem számítva, s a lugdunumi püspök művének feltételezett keletkezési dátumát (180 körül) alapul véve, a nagyjából kortárs Epihanioszig és Philastriusig körülbelül két évszázad hagyománytörténetével állunk szemben. Az, hogy Irenaeus függ Jusztinosztól, bevett álláspont az idevágó irodalomban, Hégészipposz és Antiokhai Theophilosz (oldalági) viszonya már korántsem ilyen egyértelmű, miként az a feltételezés sem, hogy Hippolütosz *Szüntagmája* is bizonyos fokig a jusztinoszi „ösmű” leszármazottjának tekinthető. Ám minket elsősorban azok a lehetséges kapcsolódási pontok érdekelnek, amelyek Irenaeus, Hippolütosz, Tertullianus, valamint a *Philoszophumena* szerzőjének tekintett Pszeudó-Órigenész között kimutathatóak. (Pszeudo-Tertullianus rövid összefoglalóját most kihagyom az összevetésből). Az eretnek-katalógus különféle szereplői is beszédes tanúságtevők lehetnek a hagyományozás

labirintusában bolyongva; vagy azok, akikről csak nagyon keveset, alig valamit tudunk – miként Kerinthosz, Kerdón, vagy elsősorban Nikolaosz –, vagy olyanok, akikről túlburjánzó, ám roppant ellentmondásos információ egyveleg áll rendelkezésünkre – miként a valentinianusi iskola tagjainak esetében; esetleg egyetlen hagyományozó tudósításának „vagyunk kiszolgáltatva”, ahogyan ez Theodotoszra nézve Clemens Alexandrinus *Excerptája* illusztrálja – esetleg a tradíció valamelyik oldalhajtása feltűnően szélsőséges, erre minden bizonnyal a *Philosophumena* Baszileidész-értelmezése lehet a legjobb példa. Akár így, akár úgy, a hagyomány feltűnően inkonzisztens elemeivel való megszokott bánásmód az elmúlt másfélszáz év során egyfajta kiegyenlítődési tendencia irányába mutat, valamiféle kimondatlan tekintélyelv (és forrástisztelet) okán a „mindenkinek igaza van” elv látszik még mindig érvényesülni, legfeljebb az össze nem illő elemekből egyberótt tabló, vagy mozaik némiképpen szürreális, avagy dadaista kompozíciót takar, hasonlót, mint amilyenről Irenaeus emlékezik meg a gnosztikus király-portré esetében: a baszileusz képe szétszedve, majd újra összerakva egy kutya ábrázatát eredményezi... A Bugár M. István követte vizsgálódási módszer szükségszerű következménye, hogy a hagyomány tablónak nincsenek, vagy csupán a legritkább esetben lehetnek tiszteletreméltóan egybefüggő elemei, sőt, a rekonstrukció nyomán ritkán pillanthatunk meg egybefüggő kompozíció-részleteket.

Mielőtt a monográfia utolsó átfogó részének – Hippolütosz teológiájának és eszchatológiájának a kritikájára röviden rátérnék – kézenfekvőnek látszik, hogy a módszer tesztje gyanánt a II. századi gnosztikus és nem gnosztikus szerzők talán legmeghökkenőbb teológiai-filozófiai hagyatékát, a *Philosophumena* VII. könyvének Baszileidész-kommentárját vegyük szemügyre.

5.

Miként a disszerens is többször, részletesen kitér rá az említett szövegszakasz Baszileidésznek a semmivel, sőt, a nagybetűs Semmivel kapcsolatos, rokontalan teológiáját idézi fel, olyan formában, hogy azon rendkívül nehéz – akár antik filozófiatörténészként, akár az ókeresztény kor filológusaként – fogást találni. Pechünkre itt az alexandriai gnosztikusok első nemzedékének prominense *nem* az e kontextuban megszokott mitológia-filozófia nyelven szólal meg, (Bugár M. István – igen helyesen – megkülönbözteti mindenfajta eljövendő misztikus hagyománytól), másodlagos balszerencsénkre pedig a *Philosophumena* tudósítása eléggé hapax ízű; a másik autentikus forrás, Clemens Alexandrinus *Sztrómateisz*béli elszórt

megjegyzései, inkább Baszileidész tanításának morális vetületeit tárja elénk, szemben a Pszeudo-Órigenész féle textus kozmológiai vonatkozásaival.

Szövegünkben az alexandriai gnosztikus hagyomány Első Aiónja éppen úgy nem-létező, mint maga a creatura, amelyet „létre hoz”, s az a preexisztens, amorf valami is, amelyből létrehozta. A nemlétező Istennek nincsenek vágyai, gondolatai, intentiói, erősz, ennoia, enthümészisz, a különösen a valentiniánusok fogalom-szótárában kitüntetett fogalmak, amelyek/akik majdan belépnek a létezésbe, itt teljességgel értelmezhetetlenek. Nem arról van szó csupán, hogy ez az Egy /neo/platónikus módra „túl van a léten”, s Plótinosz, avagy Porphüriosz majdani nyelvében rokon vonásokra lelhetnénk, (a disszerens pontosan utal rá: a porphüroszi „to hüper to on mé on” sem analóg a baszileidészi elgondolással; p.271.), hanem arról, hogy a gnosztikus agnosztosz theoszok uralmi szféráját, talán egy másik örökkévalóságot, itt a nem-létezés, a Semmi jeleníti meg. A disszerens precízen rögzíti is ezzel kapcsolatban a számomra egyedül elfogadható konklúziót: „A Semmi a szó szoros értelmében a nemlétező Isten birodalma”. (p.271) (A következtetés egyébként pontosan megfelel Hans Jonas még 1934-ben napvilágot látott értelmezésének, s az ő nyomán Jacob Taubes fantáziadús filozófiai elgondolásának; [1947]).

Ez a fajta „negatív negatív teológia” – vagy nem tudom, hogyan is nevezzem? – úgy tűnik, szükségképpen „remitizálandó”, máskülönben hogyan is értelmezhetnénk a baszileidészi kozmológia/preexisztencia következő lényegi elemét, az úgynevezett „háromtagú fiúságot”, s azt a körülményt, hogy ez a sajátos fenomén valóban „egylényegű” (homousziosz) az Egy-gyel? Nem tudom, csupán sejtem, hogy a hermeneutikai mókushintából való kilépés egyik reményteli módja lehet/ne/, ha orthodox egyiptológusként is közelítenénk a szóban forgó szövegszakaszhoz. De lehet, hogy ez is csak illúzió, hiszen a legfontosabb irányelv, amelyről nem szabad megfeledkeznünk, mégis csak az, hogy mind Markión, mind pedig az alexandriai gnózis legfontosabb mesterei valamennyien renegát keresztények.

Mondanom sem kell, a Baszileidész-hagyomány bizonyos részének az áttekintése Bugár M. István monográfiájában Hippolütosz és ama bizonyos Pszeudo-Órigenész teológiai alapállásának a különbségéhez szolgál fontos adalékul, ezzel még a „Baszileidész-dosszié” természetesen nincs elintézve. (Ugyanez elmondható például a Markión-tanítvány, Apellész figurájára is, bár esetében inkább – gondolom – a Harnack-i örökségtől való megszabadulás jelenthette az egyik fő kihívást – legalábbis az elmúlt kilencven esztendő során mindenképpen). A teológiai módszer próbájaként előtárt haeresiológiai fejezetek gondosan illeszkednek a disszertáció egyik fő hipotézisébe, miszerint a rendszeres teológia Hippolütosz életidejében

még elsősorban apologetikus indíttatású, megítélésem szerint (a szó etimológiai értelmében mindig is az maradt). Mindenesetre a permanens anthropológiai, trinitológiai, szótériológiai, stb. viták közepette alakul a római egyházatya – a disszerens által „szokatlanul konzisztensnek” (p. 396) nevezett – teológiája. (Egyébként ugyanez a megítélés vonatkozik Pszeudó-Órigenészre is). De mit is jelenthet ez a „szokatlanul konzisztens kép” hasonlat?

Megítélésem szerint például azt, hogy a IV. század teoretikus csúcsteljesítményeihez (elsősorban a kappadókiaiakhoz) képest akaratlanul is alábecsüljük a II. századi apológéták életművét, pontosabban életmű-fragmentumait. Mintha bizonyos üdvtörténeti szükségszerűség hatna az időben visszafelé (inkább a sztoikus, mintsem a keresztény Pronoia szellemében), s csak az tűnik igazán méltánylandónak, ami valamelyik eljövendő teória „csírájául”, megelőlegzéséül szolgál. Ehhez képest a II. századi atyák trinitológiája, logosz-teológiája kellően bonyolult, (igaz némiképp khaotikus is). Ez a kétségtelenül szövevényes szellemi miliő néha meglódítja az ember fantáziáját; például a 307. laptól felvázolt (igaz kérdőjeles) klasszifikációs kísérlet, Hippolütosz „immanens Trinitásával” kapcsolatban. Vagyis Hippolütosz átöröklí ugyan Jusztinosz (sztoikus indíttatású) megkülönböztetését a „logosz endiathetosz”, illetve a „logosz prophorikosz” differenciájára nézve, ám az üdvrendben (oikonómia) manifesztálódó logosszal szemben a preexisztenciában Isten csupán belső logosszal bír, s ez a distinkció – Bugár M. István szerint – az ágostoni *De Trinitate* szemléletmódja felé mutat előre. (p.307). Ez az elegáns ugrás az én szememben egyáltalán nem evidens, még barátkoznom kell a gondolattal.

Még egyetlen példát szeretnék megemlíteni; a 295. lapon azt olvasom, hogy Hippolütosz „proszópon” felfogását „örökölte” (volna) Tertullianus a „persona” kvázi tükörfordítással. Túl azon, hogy a karthágói egyházatyánál (miként majd Novatianusnál) a *substantia-persona* distinkció legalább nagyjából egyértelmű, miért evidens, hogy az amúgy kétnyelvű Tertullianus esetében kizárjuk a szuverén fogalomalkotást, néhány *Adversus Praxean* szöveghelyre bázírozva?

6.

Kétségtelenül rengeteg mindenről lehetne még vitatkozni Bugár M. István kiváló és nem csupán a szűkös magyar nyelvű patrisztikai irodalomban rendkívül fontos disszertációját olvasva, de egy valamin semmiképpen sem. Azon ugyanis, hogy a monográfia messzemenően kiérdemli az *akadémia doktora* minősítést. Sőt, még ezen is túlmenőleg, a magam részéről A

teológia kezdetei a jánosi tradícióban című munkát a honi patrisztika egyik csúcsteljesítményének tartom. (Álláspontom, persze, messzemenőleg szubjektív).

De mégis, ahogyan ez az advocatus diaboli szerephez pompásan illik, végezetül hadd tegyek fel egy pimasz kérdést. A disszertáció talán egyetlen ponton kelt az emberben maradandó hiányérzetet: a felvázolt kontextusból feltűnő módon hiányzik a *zsidó világ*, s ebből fakadóan a lehetséges magyarázatok, analógiák egész sora. Ne feledjük, az apologéták kora egyúttal a tannák kora is. Semmiképpen sem szabad, hogy hátráltasson bennünket az a nyilvánvaló tény, miszerint az egyházatyák egy részének a rabbinikus gondolkodást illető tájékozottsága – finoman szólva is – felületes. (Magyarán, még a félig-meddig szamaritánus Jusztinosz is szédítő sületlenségeket hord össze e téren a *Trüphón-dialógusban*). Egy szó, mint száz: nem értem.

Ennek ellenére megismétlem: Bugár M. István koncepciója, vizsgálódási módszere számomra rendkívül rokonszenves; az előbb felsorolt erényekkel egyetemben a dolgozatot melegen ajánlom a Tisztelt Bíráló Bizottság jóindulatú figyelmébe.

Tisztelettel,

Budapest, 2018. augusztus 15.

Rugási Gyula