

Somos Róbert: Bírálat Bugár M. István: *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban. A Melitón- és a Hippolütosz-dosszié* című MTA doktori értekezéséről

Bugár M. Istvánnak *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban* című, a Kairosz Kiadó gondozásában 2016-ban megjelent munkája az utóbbi évtizedek egyik – ha nem a – legjelentősebb görög patrisztika tárgyú teljesítménye. Volumenét tekintve egy nagyalakú 574 oldalas dolgozatról van szó, amely egy 130 oldalas forrásgyűjteményt is tartalmaz táblázatokkal. A tárgyalt szerzők vonatkozásában kijelenthető, hogy témájához kapcsolódóan Bugár az összes, teológiai szempontból releváns görög filozófus és patrisztikus teológus, valamint spirituális szerző alapos ismeretéről tesz tanúbizonyságot, rengeteg forrásszöveget von be a tárgyalásba, de otthon van a középkori recepciótörténetben és a modern vallásfilozófiai irodalom szövegeiben is. Ez az extenzivitás vagy inkább úgy mondanám, „komplexitás” érvényesül a források nyelvi dimenziója tekintetében is. A görög és latin szövegek mellett a forrásgyűjtemény szír fordítást is tartalmaz, de ezeken kívül örmény nyelvű anyaggal dolgozik, valamint modern fordítások segítségével, grúz, kopt, ószláv forrásokat is használ a szerző munkája során. A nyelvi komplexitás mellett külön erényként kiemelendő a megközelítések komplexitása. Ritka dolog a kéziratos anyagok tanúságát részletekben megítélő szövegmegállapító filológiai akribia és a vallásfilozófiai nézőpont találkozása, márpedig Bugár esetében ez a kettős kompetencia nyilvánvaló módon érvényesül. A tárgyalt szövegek természete okán – hiszen költemények és elvont teológiai értekezések egyaránt tárgyai a vizsgálatnak – Bugárnak jártassággal kellett rendelkeznie az irodalmi műfaji kérdések terén is, és megállapítható, hogy ezt a feladatát is kiválóan teljesítette.

Két szerző, pontosabban a hagyomány által hozzájuk kapcsolt szövegek állnak Bugár vizsgálódásának centrumában, Melitón és Hippolütosz. Önmagában ez nem a túlságosan nagy szöveganyag, ám vizsgálatuk során a szerző rengeteg egyéb textus elemzésére is sort kerít. Bugár fő célkitűzése a Melitón-dosszié és a Hippolütosz-dosszié – azaz a hagyományosan a szerzőkhöz kapcsolt szövegkorpusz – vizsgálata, a szövegek olyan irányú értelmezése, amely megmutatni kíván egy kisázsiai, János hagyományához kapcsolható, önálló karakterszálakkal rendelkező teológiai stílust, gondolkodásmódot. Ennek a tradíciónak a legismertebb alakja a szakirodalomban sokat elemzett Irenaeus, és az ő figurája is felbukkan a dolgozat során, ám nem mint a vizsgálat tárgya, hanem inkább mint összekötő kapocs a korábbi Melitón és a későbbi Hippolütosz között.

A kisázsiai típusú Istenről szóló beszéd (*theologia*) karaktervonásainak megragadása szükségessé tette egy olyan tipológia fölvázolását, amelynek keretében lehet egyáltalán értelmezni ezt az irányt, s benne a Melitón- és Hippolütosz-dossziét. A történeti tárgyalást az első két fejezet tartalmazza. Bugár azzal is nehezíti a saját dolgát, hogy a tömör fejezet számot kíván adni a patrisztikus szerzők szóhasználatáról is, tehát nem csupán egy homogén külső nézőpontot részesít előnyben – amelynek elfogadására a tipológiát készítők szinte mindig rákényszerülnek – hanem arról is beszámol, Platónról kezdve ki és milyen értelemben használja a *theologia* terminust. A mitológiai és filozófiai használat arányait mutatja be különböző szerzőknél, majd az immanens trinitológiai szóhasználatról ugyanúgy említést tesz, mint a „filozófia” teológiai alapú részdiszciplínáiról, mint amilyen a történeti, etikai/törvényhozó, liturgikus/természetfilozófiai és teológiai négyesség Alexandriai Kelemennél (22. o.). A teológiai hagyomány fő iránya racionális diskurzusként fogja föl az Istenről szóló beszédet, amelynek alexandriai tradíciója tudományelméleti megalapozottságot vindikál magának. Bugár szembeállítja ezzel az Istenről szóló hallgatást, az apophatikus teológiát, mint ami határt szab az optimista intellektualizmusnak. Ezt az irányt Nazianzoszi Gergely és Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita képviseli eklatáns módon. Úgy gondolom, csak a hosszas kitérők elkerülésének igénye miatt nem szól arról, hogy lehetséges e két gondolatirányt úgy felfogni, hogy egyazon út különböző állomásait jelentik. Órigenésznél például az Isten megismerhetetlensége minden tudományelméleti megalapozás ellenére központi tézis marad. Természetesen nincs mód arra, hogy az első két fejezetben olyan meghatározó hatású történeti körülményekről is beszámoljon a szerző, amelyek a teológiai beszédmódot alapvetően befolyásolták, mint pl. az ariánus krízis.

A hallgatáson túli beszéd Istenről Bugár szerint lehet szimbolikus teológia, ahol a kozmosz, az ember és a Szentírás kínál egyfajta szimbólumtárat, de lehet költészet és liturgia is, melyek közül az előbbinek egy speciális formája a paradox teológia. A szerző finom megkülönböztetést tesz a retorikai eszközként felfogott antitézis és paradoxon között, mivel – szerinte – az utóbbi teológiai episztemológián alapul. (48. o.) Mégis, az olvasóban marad némi kérdőjel, vajon hogyan is értendő ez a mondat: „A paradoxon azonban nem pusztán retorikai eszköz, hanem egy olykor tudatos, olykor ösztönös, az apophatikus eljárással közös teológiai episztemológiára alapul.” (uo.) Számomra az „ösztönös teológiai episztemológia” nehezen értelmezhető, alighanem egy bonyolult, érzelmi-lelki beállítódás jellemzéséről van itt szó. (A 86. oldalon Bugár finomít a megfogalmazáson: a filozófia inkább „háttér”, a „gyökér” a retorikai-kultikus nyelvezet.) Minthogy pedig a kisázsiai hagyomány központi, jellegzetes eleme a paradoxon – legalábbis ha így értendő a megfogalmazás: „a paradox teológiai

beszédmód mint a korai (kis-)ázsiai kereszténység egy sibbóletje” – mert ez a kifejezés így és itt számomra nem teljesen világos – ezért érdemes lett volna egy kicsit részletesebben kifejteni a „paradoxon” fogalmának meglehetősen széles jelentéstartományát, a meghökkentően furcsától kezdve a logikai alapelvek felfüggesztéséig bezárólag. Persze Bugár egész munkájából világosan kiderül, hogy paradox teológia és paradox teológia között óriási különbség lehet az intellektuális háttér szempontjából. Mégis, érzek itt egy kis ingadozást a szerzőnél: olykor úgy tűnik, a paradox teológia a tudományos teológia korlátait belátó, ezért hallgató, de a hallgatásból további racionális belátások alapján mégis kitörő vállalkozás – erre mutat a fejezet felépítésének szerkezete – máskor pedig inkább költészet. Mint mondja: „A paradox teológiának ... igazi hazája a költészet” (52.), ami – szerintem – nem előfeltételez racionális diskurzust. Talán már ezen a ponton érdemes lett volna hangsúlyozni azt, hogy a tudományelméletileg megalapozott pozitív és negatív teológia a filozófiai hagyomány örököseként tematikusan a legfőbb princípiumként felfogott Isten koncepciójához kapcsolódik, míg a paradox teológia inkább az Isten megtestesülésének gondolatára épít. Az utóbbiról részletesen szól Bugár a 2.3 fejezet lapjain (65-88. o.), a 77. oldalon pedig utal arra, hogy a fentebbi kettősség visszavezethető az isteni természet változatlanságára. A krisztológiai paradoxon gyökeréről mondja: „isten fogalmába nem fér bele, hogy változzon, különösen nem az, hogy halandóvá legyen.” Ez bizonyosan így van, ám úgy tűnik, viszonylag kevés keresztény gondolkodó tudatosította a szigorú értelemben vett, minőségi változást kizáró „isteni változatlanság” konzekvenciáit.

Nagyon fontos az első fejezet utolsó rövid, *Synergia* szakasza, ahol Bugár joggal hangsúlyozza, hogy a teológia általa „... vázolt útjai nem alternatívák, hanem ... synergiajuk eredménye a teológia.” (54. ) Úgy gondolom, ez a *szünergeia* olykor még az egyes keresztény gondolkodó saját teológiájában is tetten érhető. Például Nüsszai Gergely negatív teológiája már-már pozitív értelmű, retorikai elemekben gazdag paradox teológia.

A második fejezet a II-III. századi teológia-típusokat vizsgálja: ezek: antropomorf teológia, negatív teológia és paradox teológia. Ezek közül az elsőt akár „*nous*-teológiának” vagy egyszerűen „pozitív teológiának” is lehetne nevezni, de tényleg nehéz jó kifejezést találni, hiszen a „pozitív teológia” fogalma túl tág, a „*nous*-teológia” túl szűk. Az „antropomorf teológia” vagy az alfejezet-címként szereplő „olyan mint mi” kifejezések hátránya lehet az, hogy a keresztény gondolkodók számára forrásként jelenlévő filozófiai irodalomban az isteni ész kevésbé antropomorf jellegű. Ezt mutatja az is, hogy a negatív teológia tárgyalása során Bugár – teljes joggal – hangsúlyozza, hogy „Xenophanész Egy-istenét *nous*ként írja le, mégis

hangsúlyozza, hogy ... kognitív szinten is végtelen a distancia...” (63. o.) Eddig másutt sem találkoztam igazán megnyugtató megjelölésre ennek a teológiai irányultságnak a vonatkozásában. Lehet, hogy nincs rá jó szó.

Értelemszerűen a második fejezet legrészletesebben tárgyalt kérdése a paradox teológia. Bugár világosan látja és számos szövegidézet segítségével mutatja be a paradox teológia intellektuális helyiértékének különbségeit a filozófiai, fél-filozófiai, retorikai és köznapi-vallásos regiszterek kapcsán, különös tekintettel a kis-ázsiai hagyományra.

A harmadik fejezet tárgya a Melitón-dosszié. Bugár részletesen megvizsgálja a szöveghagyományt, és szardeiszi Melitont állítja elemzése centrumába, akitől – meggyőző érvekkel – megkülönbözteti Melitón filozófust. A releváns szövegeket – azok kivételével, amelyeknek már van magyar fordítása Vanyó László tollából az Ókeresztény írók sorozat II. századi görög apologetákat bemutató 8. kötetében – lefordította, köztük a hosszabb szír nyelvű Melitón filozófus apologetikai munkáját. Meggyőzően bizonyítja, hogy Melitón filozófus az alexandriai hagyományhoz kapcsolható, aki elveti a paradox teológiát és az Isten-képiséget az elmébe helyezi, sőt, a test feltámadását is megkérdőjelezi.

Bugár nagy figyelmet szentel a dosszié minden elemére, nem csupán lefordítja a töredékeket, de a – különböző nyelven fennmaradt – kéziratos forrásokat egyenként ki is értékeli. Ez önmagában véve is hatalmas munka. Kiemeli és részletesen megvizsgálja szardeiszi Melitón teológiájának jellegzetes vonásait, a tipologikus szövegmagyarázatot és a paradoxont, továbbá meggyőzően érvel amellett, hogy ez a paradox jelleg alapvetően az *asiaticus* stílus elemeivel bővelkedő, „... egy liturgikus-poétikus tradíció örököseként nyúl a teológiához ... a paradoxonra épülő teológiai nyelv nem filozófiai, hanem feltehetően retorikai-kultikus eredetű.” (111. o. vö. 96. o.) Ugyanakkor Bugár szerint mégiscsak van egyfajta rokonság Melitón *logosza* és Hérakleitosz *logosza* között, amit a *Refutatio omnium haeresium* szerzője Noétosz, némely modern szakirodalom Noétoszon keresztül Melitón monarchiánus teológiájának forrásaként azonosít. Szerinte a *Refutatio omnium haeresium* szerzőjének e rokonítás kapcsán „mélyen igaza van.” Ezt azért én nem mondanám. Egy igen távoli hasonlóságról van szó, és úgy gondolom, nyugodtan ki lehet jelenteni, hogy a *Refutatio omnium haeresium* szerzőjét nagyfokú naivitás jellemzi, amikor Noétosz öntudatlanul követett teológiai forrásaként Hérakleitoszt nevezi meg. Bugár maga is példaszerűen bizonyítja, hogy Melitón nem monarchiánus.

Bugár Istvánnak a Melitón-dosszié kapcsán megfogalmazott nagyszámú megállapítása közül egyetlen egy kapcsán fogalmaznék meg egy tétova ellenvéleményt. Ez az Isten testiségével kapcsolatos órigenészi vád cáfolatát érinti. A Teremtés könyvéhez írt értelmezések katénái között az 1,26 kapcsán szerepel egy órigenészi megfogalmazás arról, hogy a képmás-szerintiséget egyesek a testre vonatkoztatják, illetve ennek kapcsán további konkrét utalás nélkül említi Melitón *Peri tou enszómaton einai ton theon* című művét. Azt sugallja, hogy Melitón is testinek, illetve emberi alakban elképzelt lénynek tartja az Istent. (114.) Bugár fő érve e felfogás ellen Melitónnak a *De anima et corpore et incarnatione* című művéből fennmaradt szír nyelvű szövege, amelynek egy részlete a következőképpen hangzik: „elküldte a mennyből Fiát, aki testetlen volt, aki megtestesült a szűzi méhből, emberként született meg, hogy a megromlott embert életre keltse azáltal, hogy szétszóródott tagjait összegyűjti.” (126.) Ez így meglehetősen egyértelműnek tűnik, hiszen Melitón világosan „testetlenségről” beszél. Bugár szerint Órigenész a címet állításként értelmezte, valószínűleg nem is ismerte, a szöveg kontextusa mindenképpen egyfajta bizonytalanságot sugall. Azt mondja, „... Órigenész nagyot tévedett a melitóni szöveg tartalmát és Melitón teológiai álláspontját illetően.” (126.)

A magam részéről úgy gondolom – megengedve azt, hogy olykor Órigenész is tévedhet, például a platonikus Kelszoszt azonosítja az epikureus Kelszossal – másképpen is lehet magyarázni ezt az utalást. Órigenész másutt, Zsoltár-magyarázatában is referál Melitónra, név szerint egyszer – Bugár szerint ez a hivatkozás – szemben az iménti megjegyzéssel – Melitón tényleges olvasására utal (115.), de úgy vélem, talán még fontosabbak a név nélküli utalások. Ide tartozik szerintem a *paszkha* etimológiájával kapcsolatos kritikai megjegyzése, amely nyilvánvalóan elsősorban Melitón álláspontját veszi célba, aki ezt mondja *Húsvéti homíliájában*: „Mi a húsvét? A megtörténésről kapta nevét. A „szenvedni”-ből (*pathein*) a szenvedés (*paszkhein*).” (PP 46) Órigenész rámutat arra, hogy a *paszkha* nem a *paszkhein* (szenvedés) szóból ered.

A *Húsvétről* szóló, a turai papiruszlelet egyik töredékesen fennmaradt munkáját ekként kezdi:

Mielőtt elkezdenénk a Húsvét szóról szóra történő magyarázatát, érdemes pár szót szólni kizárólag magáról a „paszkha” elnevezésről. A testvérek nagy többsége, sőt talán mindenki úgy magyarázza a „paszkha” szót, hogy azt az Üdvözítő szenvedése miatt mondjuk paszkhának. A héberek viszont a szóban forgó ünnepet nem paszkhának hívják, hanem saját szavuk erre a „phasz”, és a magát az ünnepet jelentő három betűs „phasz” szó náluk igen kemény hehezettel használatos, fordítása pedig „átkelés” (*diabaszisz*) lehetne. Minthogy ezen a napon vonult ki a nép Egyiptomból,

következetesen hívják „phasznak”, „átkelésnek”. Mivel nem lehet a görög nyelvben héber módon ejteni magát a szót, mert képtelenek a görögök arra, hogy olyan erős hehezettel ejtsék a „phasz” szót, mint ahogy az a hébereknél szokásos, a szó hellenizálódott, és a próféták „phaszek” szava még erősebben hellenizálódva „paszkha” lett. És ha héberekkal találkozáskor közölünk valaki túl hebehurgyán azt mondaná, hogy az Üdvözítő szenvedése miatt nevezték így a paszkhát, akkor kinevetik mint olyat, aki egyáltalán nem is tudja, mi a szó jelentése... Legyen elég ennyi, amit magáról a pusztá elnevezésről mondtunk, hogy megtanuljuk, mi a jelentése a „phasz” szónak, és épüljünk általa, nehogy az előtt próbáljunk héberül írt dologhoz fogni, mielőtt ismernénk héber elnevezését.”

Ezzel összefügg Órigenésznek az a meggyőződése, amit a *János-evangélium kommentárban* ekként fogalmaz meg:

„Így az apostoli hagyománnyal és az evangéliummal összhangban, a bárány kapcsán mintegy röviden összefoglaltuk, miképpen kell értelmezni azt, hogy Krisztus a Pászka-áldozat. Nem szabad azt gondolni, hogy a történetinek történeti és a testinek testi az előképe, mert ellenkezőleg, a szelleminek testi és a gondolatnak történeti.” (X, 110.)

Meliton a maga paszkha-értelmezésével tehát Órigenész számára a nyelvi szempontot figyelmen kívül hagyó naiv tipológia alkalmazója. Magából a Melitón-műcíméből – *Peri tou enszómaton einai ton theon* – nem adódik elfogadható következtetés: Lehet ugyan olyasmit mondani, hogy a *Peri* kezdetű, és létigét tartalmazó *accusativus cum infinitivo* formájú cím igenis állítást tartalmazó címforma, és nem pusztá téma vagy probléma-megjelölést jelző felirat, ám Melitón nem feltétlenül jár el a szokások szerint, és az is lehet, sőt, nagyonis valószínű, hogy a cím az inkarnációra utal. Bugár is hangsúlyozza, hogy „szardeiszi Melitón számára a teológia krisztológia.” (144.) Mindenesetre nem kell feltétlenül arra gondolnunk, hogy Melitón ugyanabban a platonista metafizikai álláspontot ismerő értelemben használja az *aszómaton* terminust, mint Órigenész. Erre a lehetőségre éppen az alexandriai mester hívja fel a figyelmet a *Peri arkhón* elején, amikor arról beszél, hogy az egyszerűbb lelkületűek és képzetlenebbek emberi szokás szerint azt, ami nem hasonlít a durvább és látható, megfogható, megérintható testekhez, testetlennek nevezik, mint például amikor a levegőt testetlennek mondják.

„Az ‘aszómaton’ azaz ‘testetlen’ kifejezés nem csupán sokak számára ismeretlen, de a mi írásaink sem ismerik és használják. Ha pedig valaki a *Péter tanítása* című könyvecskéből idézne, ahol állítólag az Üdvözítő a tanítványokhoz a következőképp szól: ‘nem vagyok

testetlen démon’, akkor azt kell válaszolnunk, hogy először is ez a mű nem szerepel az egyház által elfogadott könyvek között, nem is Péter írta, s nem is olyan valaki más, akit a Szentlélek inspirált. Még ha ezt meg is engednénk, akkor is el kellene ismernünk, hogy ebben a szövegben a ’testetlen’ szó jelentése nem ugyanaz, mint a görög és egyéb világi szerzőknél, akik filozófiai értelemben foglalkoznak a testetlen természettel. A fentebbi könyvecskében ugyanis a ’testetlen démon’ kifejezés arra utal, hogy legyen bármilyen is a démoni test formája vagy alakja, az semmiben sem hasonlít a mi durvább és látható testünkhöz. Az írás szerzőjének szándéka szerint kell értenünk az Üdvözítő szavait, miszerint az ő teste nem olyan, mint amilyen a démonok rendelkeznek, – ez ugyanis természeténél fogva igen finom és leheletszerű, s emiatt a sokaság testetlennek véli és mondja – hanem igenis szilárd és tapintható. Az egyszerűbb lelkiüetűek és képzetlenebbek emberi szokás szerint mindazt, ami nem ilyen, testetlennek nevezik, mint például amikor a belehelt levegőt testetlennek mondja valaki, mert nem olyan test, hogy megfogható és megérintható volna, s ellenállást fejtene ki.” (*Praefatio* 8.)

Ha mármost Melitón ebben a naiv hétköznapi értelemben használja az Írásokban nem szereplő „aszómaton” kifejezést, akkor ebbe bőven belefér az anyagi és alakkal bíró Isten képzete, ami magyarázatot adhat arra is, hogy az istenképiségnek hogyan is lehet része az emberi test. Az istenképiség homályos tanítás Melitónnál, Irenaeusnál és Hippolütosznál is. Irenaeus az eretnekellenes munkájában nem mondja meg, miben is áll a testi értelemben vett istenképiség. Nem zárható ki, hogy Isten fény- levegőszerű, nem szilárd volta bizonyos testi, anyagi jelleget jelent, és nem zárja ki a térbeli és testi karaktert. Ezt az értelmezést erősíti meg Irenaeus azon elgondolása, miszerint a lélek testetlensége a halandó testhez képest testetlenség (*Adv. Haer.* V.7.1). A relatív (*prosz szünkriszin*) testetlenség a „test” olyan felfogását vonja maga után, miszerint a szilárd, tömör, nyilvánvaló felszín által határolt, látható, hatást és ellenhatást gyakorló fizikai test a testi létező, míg a nem látható s így a testeket jellemző felszínnel nem rendelkező dolgok „testetlenek”, jóllehet anyagiak lehetnek. Ez a felfogás tehát anyagi létezőket ismer csak, amelyek között fokozati különbséget jelent a testi vagy nem testi jelleg. Irenaeus alapján ugyan nem következtethetünk vissza Szardeszi Melitónra, ám a nem szigorúan filozófiai „testetlenség” fogalma jó okkal valószínűsíthető nála is.

Nem gondolom azt, hogy Melitón „testetlennek” mondott Istene a sztoa illetve Epikurosz istene lehet, de nem zárható ki, hogy esetleg valami azokhoz hasonló. És ebben az esetben Órigenész nem felületesen egy műcím alapján kritizálja Melitont.

Azt hiszem továbbá, a melitóni megfogalmazások paradox jellege sem állítja megoldhatatlan értelmezési feladat elé Órigenészt. Bugár szerint Órigenész számára „Melitónnak hangsúlyosan paradoxonra építő teológiája is zavarba ejtő lehetett.” (130.) Ezt nem gondolom. Órigenész többször kifejezetten beszél a keresztény tanítás paradox jellegéről. A *János-evangélium kommentár* második könyvében viszonylag hosszasan szól erről:

„Vannak a görögöknél bizonyos 'paradoxonnak' nevezett tantételek, amelyek bizonyos bizonyítás vagy látszólagos bizonyítás révén sokféle dolgot tulajdonítanak a szerintük bölcsnek. Így azt mondják, csak a bölcs és minden bölcs szent, csak a bölcs és minden bölcs birtokolja az Isten kultuszának ismeretét, csak a bölcs és minden bölcs szabad, mert az isteni törvénytől nyeri az önálló cselekvés hatalmát. A hatalmat pedig törvényes döntésként határozzák meg. De mit is kell most az úgynevezett paradoxonokról mondanunk? A velük való foglalkozás hosszadalmas, és a paradoxonokban történő megnyilatkozásaik a Szentírás értelmével való összehasonlítást igénylik, azért, hogy képesek legyünk kimutatni, az általuk mondottak közül melyek vannak összhangban az istentisztelet szavával és melyek ellenkeznek vele. Megvizsgálva a *benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága* (Jn 1,4) mondatot ez jutott eszünkbe, mert az Írás olvasása során mintegy paradoxon-jellegzetességeket, sőt, hogy úgy mondjam, számos ilyen, még a görögök paradoxonainál is paradoxabb kijelentéseket lehet felmutatni. Ha ugyanis elgondoljuk a kezdetben lévő Igét, az Istennél lévő Isten Igét, talán mondhatjuk azt, hogy csak az értelmes, aki részesedik benne, és így kijelenthetjük: csak a szent értelmes. És hasonlóképpen, ha megértjük az Igében lévő életet, azt, aki ezt mondja: *én vagyok az élet*, (Jn 11,25) akkor azt mondjuk, Krisztus hitén kívül nincsen élet, és mindazok, akik nem Istennek élnek, azok holtak, mert életük a bűn élete, és ezért, hogy úgy mondjam, a halál élete. És nézd, vajon nem igazolják-e ezt gyakran a szent írások is, például az Üdvözítő kijelentése: *nem olvastátok a csipkebokornál mondottakat: „Én vagyok Ábrahám Istene és Izsák Istene és Jákob Istene?”*. *Nem a halottak Istene, hanem az élőké.* (Mk 12,26-27, vö. Kiv 3,6) Továbbá: *egyetlen élő sem igazul meg színed előtt.* (Zsolt 143(142),2) Melyik mondást kell magának az Istennek tulajdonítani és melyiket az Üdvözítőnek? Hiszen az is kétséges, melyikük szava a prófétáknál található eme mondás: *Élek én, mondja az Úr.*” (Szám 14,28; Iz 34,8.) (*Comm Jo II*, 112-116)

*A teológia kezdetei a jánosi tradícióban* legterjedelmesebb része, a 4. 5. és 6. fejezet a Hippolütosz-dossziéval, azaz ezen belül jórészt Hippolütosz valamint Pseudoorigenes eretnekellenes munkájával foglalkozik. A szerzők elkülönítése során a források elemzésén

dolgozva Pierre Nautin, Manlio Simonetti, Allen Brent, Marcel Richard – hogy csak a klasszikus szerzők neveit említsük – és egyéb meghatározó modern szakirodalom eredményeit felhasználva önálló eredményeket fogalmaz meg. Új érveket hoz Cerrato tézise mellett, miszerint a Kivonulás könyvéhez írt kommentárból valók a Sebastian Brock által felfedezett töredékek.

A tévesen Hippolütosznak tulajdonított, sőt, Hippolütosz egyéb munkáiról a tudósi figyelmet elvonó *Refutatio omnium haeresium* vizsgálata során Bugár az egész II-IV. századi eretnekellenes irodalom genealógiáját áttekinti, kvantitatív módszert bevetve részletesen vizsgálja és önálló megfigyelésekkel egészíti ki, ami már önmagában is olyan jelentős teljesítmény, amelynek az alapján és aminek az anyagából egy egész disszertációt ki lehetne bontani. Meggyőzően bizonyítja, hogy Hippolütosz Irenaeus eretnekellenes munkáját még nem ismerte, szóbeli közléseit viszont és Jusztin mártír *Syntagmáját* igen. Azzal a következtetéssel is maradéktalanul egyetértek, hogy Pseudoorigenes viszont Irenaeus és Tertullianus ama genealógiáját, ami a filozófiai iskolákból eredezteteti az eretnekségeket, *ad absurdum* viszi és ezzel némileg módosítja is (201.) A Bugár által elvégzett kvantitatív elemzés megerősíti azt a már korábban is elfogadott tézist, hogy Hippolütosz *Syntagmájának* eretnekkatalógusa Pseudo-Tertullianuséval azonos. (203.) A kvalitatív elemzés során Bugár szétbogozza a hereziológiai tradíció szárait, amelynek eredményeképpen képes felmutatni a hippolütoszi koncepció magját. Kizárólag az eretnekellenes munkák egymáshoz való viszonyáról nem kevesebb, mint tíz tézist fogalmaz meg (236.). Ezeken túl a *Syntagma* keletkezési idejére Bugár új időpontot javasol, a 200 utáni éveket a III. század első évtizedében, szemben Brent későbbi és Lipsius korábbi évekre datáló elgondolásaival szemben. (261-263.) Véleményem szerint érvei teljes mértékben jogosultak.

A Hippolütosz-dosszié eretnekellenes anyagai alkalmat adnak arra, hogy az egyes gnóosztikus gondolkodók tanai részletesebb vizsgálat tárgyai legyenek. Kiemelném ezek közül az 5. 1. 3. al-fejezet Pseudorigenes Baszileidésze: misztika és mítosz című (263-281) 18 oldalas szövegét – ennek a résznek a korábbi verziója az *Orpheus Noster* folyóirat 3. évfolyamában, 2011-ben jelent meg – amely páratlanul tömören, briliáns módon elemzi a gnóosztikus Baszileidész teológiai tanítását.

Az 5. 2. fejezet szól Hippolütosz teológiájáról, a 6.2. pedig ennek egy részkérdéséről, az eszkatológiáról. Bugár meggyőzően mutatja ki, hogy Hippolütosz osztozik a korabeli keresztény tudós irodalom apologetikai jellegében, és az ő főbb ellenfelei már nem a gnóosztikus szerzők, hanem a monarchiánus nézetek, azok patripaszionista és pszilanthróp

verziói. Módszere a teljességre törekvő, azaz nem szelektív szövegértelmezés, amely segítséget nyújt számára a rossz végleteket elkerülő krisztológiai koncepció valamint a helyes szentháromságtani meggyőződés kialakításához, amelynek egyik központi fogalma a később nagy karriert befutó „személy” (*proszopon*). Az isteni egységre alkalmazott terminus a *dünamisz*. Bugár meggyőzően mutatja ki, hogy Hippolütosz szentháromságtanának főbb karakterisztikuma a következő: „Egyszerre része egyarchaikusabb kontextusnak, és előlegez meg egy artikuláltabb, nikaiai-konstantinápolyi teológiát.” (301.) Szövegekkel mutatja ki, hogy Hippolütosz – olykor zavarba ejtő megfogalmazásai ellenére – egyértelműen kettős értelemben használja a „Fiú” szót; a logoszra és Jézus Krisztusra (elsőszülött Ige és elsőszülött ember). Alaposan megvizsgálja Hippolütosz *oikonomia* és *enathrópészisz*-fogalmát, a megtestesülés doktrínáját, és bőséges szövegpárhuzam-anyaggal igazolja azt a tézist, miszerint Hippolütosz osztja Melitón paradox teológiát a krisztológia témakörében. Kimerítően elemzi Hippolütosz háromosztatú (*szóma/szarx – pszükhé – pneuma*) antropológiáját, benne az emberi autonómia és az emberiség egységének eszméjét. (333-336.)

Bugar kimutatja, hogy Hippolütosz teljességre törekvő, testimoniumokat gyűjtő módszeréhez társul a szimbolikus és tipológiai szövegmagyarázat módszere, ami őt Melitónhoz illetve a kis-ázsiai jánosai örökséghez kapcsolja.

A mintegy 150 oldalas forrásgyűjteményről is érdemes külön is szót ejteni. Bugar eddig négy forrásszöveg-gyűjtemény jellegű munkáját adott közre. Ilyen a legutóbbi, *Szabadság, szeretet, személy: Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete*, ami 2013-ban jelent meg. Korábbiak a *Szagrális képzőművészet a keresztény ókorban*, két kötetben, a *Sors és szabadság* illetve a *Kozmikus teológia*. Ezek az antik filozófiai és keresztény vallási-teológiai kulcsfogalmak történetét bemutató kötetek igen nagy segítséget nyújtanak az olvasó számára ahhoz, hogy megértsék, mi is az ókori filozófia és hogyan formálódott az ókori keresztény teológia. A forrásszövegek kiválogatása, fordítása, megfelelő bevezetővel és bibliográfiával ellátása egy külön műfaj, ami felettébb munkaigényes és nem is annyira látványos, nincs megfelelő presztízse, talán éppen ezért nem nagyon találhatók Magyarországon igazi művelői. Ennek oka az lehet, hogy számos szöveggyűjtemény megelégszik a többé-kevésbé elszórtan meglévő anyagok összegereblyezésével, gyakran praktikus elemi szintű oktatási céllal. Pedig egy igazán jó forrásgyűjtemény igazi kincs, ami többet érhet, mint egy problematikus tézist kibontó vagy ecsetelő nagymonográfia. Azt hiszem, Bugar István a forrásgyűjtemény műfajt érleli egyre tökéletesebbé kitartó munkálkodásával.

A mostani disszertáció és eme chrestomátiák között az alapvető különbség a terjedelmi arányokban keresendő. Mind a négy kötet bevezetője rövid, egy végletesen tömör, minden leegyszerűsítést kerülő alapszöveg, ami kristálytisza gondolatmenet keretében a forrásgyűjtemény hívszavainak történetét mutatja be. *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban* a főszövegre helyezi a hangsúlyt, ez 420 oldal, a forrásgyűjtemény a bizonyító rész pedig a tézisek mellett szóló érvek szöveges tanúságait tartalmazza.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a főszöveg formálása során egy oldottabb értekező prózai stílus érvényesülne. Bugár mindig nagyon tömören fogalmaz, ráadásul nagyon sok forrására a főszövegben is rövidítések segítségével utal, ami nem teszi könnyűvé az olvasó dolgát. Nem tesz olyan engedményt sem, hogy korábban megjelent fordítását a kötetbe beletegye. Az olvasó számára nyilvánvaló módon könnyebbséget jelentene, ha a húsz oldalas hippolütoszi *Noétosz ellen* benne lenne *A teológia kezdetei a jánosi tradícióban* kötetében. Ezt a Hippolütosz megértését nagyon nagy részben segítő szöveget azonban Bugár már korábban lefordította, és publikálta a *Szabadság, szeretet, személy: Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete* című szöveggyűjteményében, így nem találkozunk vele a disszertáció függelékében. Kiemelendő, hogy a hosszú évek folyamatos munkálkodása során nagy fordítói tapasztalatra szert tevő Bugár fordításai szépek és pontosak.

Végezetül szeretném ismét hangsúlyozni azt a meggyőződésemet, hogy Bugár István munkája az utóbbi évtizedek egyik – ha nem a – legjelentősebb görög patrisztika tárgyú teljesítménye. A doktori munka tudományos eredményeit messzemenően elegendőnek tartom az MTA doktori cím megszerzéséhez. Opponensként az MTA doktori cím odaítélésére vonatkozóan is javaslatot tehetek, és ezt a javaslatot örömmel teszem meg.

Pécs, 2018. április 23.

Somos Róbert