

Hubai Péter

## A KERESZTÉNYSÉG DIADALÁNAK OKAIRÓL EGYIPTOMBAN

Tentamen<sup>1</sup>

*„Die Kultur ist Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur. Die Einheit von Religion und Kultur als Einheit von unbedingtem Sinn-Gehalt und bedingter Sinn-Form ist das wesensmäßige Verhältnis beider.“*  
 („A kultúra a vallás kifejezési formája és a vallás a kultúra tartalma. A kettő lényegi viszonya: a vallás és a kultúra egysége mint a feltétlen értelem-tartalom és a feltételes értelem-forma egysége.”)  
 (Paul Tillich)<sup>2</sup>

Az ősi egyiptomi vallás (legalábbis annak kései, római kori formája) és a formálódó kereszténység a Kr. u. II. századtól már egzakt módon bizonyíthatóan egymás mellett van jelen Egyiptomban. Az a két-három évszázad, ami a kereszténység diadaláig még eltelik, a kat' exochén vallási választás ideje. Az *individuum* számára kínálta a lehetőség, ahol választania egzisztenciális kényszer: melyik legyen az a vallás, amelyben éljek? Ezt követheti egy második kérdés: miért?

Az egyiptológia másfél évszázada alatt több kiváló vallástudományi munka született, leginkább fenomenológiai jellegűek. A korszaknak vannak jó eseménytörténeti összefoglalói is. Ami azonban még nem született meg, az egy megértő egyiptomi vallástörténet, amelynek véleményem szerint meg kell majd próbálnia feleletet adni a fenti *miért*ekre is.

A két vallás küzdelmének végeredményét a történelemből ma már ismerjük. Ám nem tudjuk, hogy miért vált kereszténnyé a felső-egyiptomi fellah, mi motiválta a nagy hírű philae-i templom papját, hogyan értelmezte saját helyzetét az ősi tradíciójú memphiszi teológus. Tisztában vagyok azzal, hogy ha ma állna előm egy egyiptomi, s nem volna a másfél évezredes távolság, e *miért* megválaszolása akkor is problematikus lenne. Ezért, amit nyújtani tudok, az tentatív. Megnehezíti a válaszadást, hogy azon kevesek, akik e világnézeti döntés mértéjére eddig feleletet próbáltak adni, maguk mind a győztes keresztény kultúrkörből jöttek, esetleg hitvalló keresztények is voltak, s magyarázatukat ez befolyásolhatta.

### Kísérletek

Az általam ismert válaszok közül az egyik kifejezetten dogmatikus: „...a kereszténységnek a belső igazsága megadta azt a belső méltóságot, egyenességet, szilárdságot, komolyságot és erőt, amelyet vetélytársainál éppenséggel hiába keresnénk” (Newman). E történeti szempontból reflektálatlan, idealizált kép a vallástörténezt aligha elégti ki. Egy másik lehetséges

magyarázat a vulgármarxizmusnak az a felfogása, hogy az egyre magasabb társadalmi formációkhoz a nekik megfelelő egyre magasabb rendű vallások társulnak. Ez a nézet talán Fr. Engels BRUNO BAUER ÉS AZ ŐSKERESZTÉNYSÉG című – egyébként sokkal árnyaltabb – tanulmányára nyúlhat vissza. A harmadik véleményt egy vallástörténész, Johannes Leipoldt példázza,<sup>3</sup> szerinte az ókori vallások missziós sikereihez döntő mértékben azok etikai szintje járult hozzá. Legmagasabban áll a kereszténység, aztán jön a zsidóság, ez alatt következik az Ízisz-vallás, majd egy még lejjebb levő szinten a görög misztériumok és Mithrasz, aztán a frígiaiak stb. Az etikai magasabbrendűség gondolata Augustinusig (DE CIVITATE II. 13.) követhető vissza.

Mivel mindhárom megközelítés egy, a vallások világában nem működő és csak félreértéseket szülő evolúciós dogmára épül,<sup>4</sup> más irányban próbálok kutatni. Ismeretes egy olyan válasz is, miszerint a szociális kérdések iránt sokkal fogékonyabb kereszténység győzte volna le az erre lényegesen kevésbé érzékeny antik vallásokat. Ugyanennek a tételnek egy másik megfogalmazása az, hogy a szociálisan jobban rászorult rétegek (alsóbb osztályok, proletárok, szociálisan integrálatlanok, jogfosztottak – a mindenkori terminológia szerint) fogékonyabbak lettek volna a kereszténység evangéliuma iránt, mint az elit.<sup>5</sup> E marxista jellegű megközelítés legmodernebb formájában is jellegzetesen XIX. századi marad. A vallást egy karitatív társadalmi intézményre redukálja, mintha olyan alapvető – egymástól is távol álló – tényezőknek, mint vallásos élmény, mítosz, kultusz, antropológia, eszkatológia, szoteriológia, dogmatika stb. semmi funkciójuk nem volna. E hipotézist a történeti tények sem igazolják,<sup>6</sup> ugyanakkor adós marad annak megválaszolásával, hogy a szociálisan integrálatlanok miért nem maradtak meg az ősi tradíciójú (s ezért szociálisan megtartó) vallások híveiként, s alkottak e kereteken belül karitatív segélyszervezetet (megtakarítva maguknak az üldöztetéseket is), valamint arra sem ad feleletet, hogy az elit – ha némi késéssel is – miért veszi föl a proletariátus vallását, a kereszténységet. Vannak, akik kiinduló kérdésünkkel kapcsolatban a kereszténység monoteista jellegét emelik ki, szemben az egyiptomi vallás politeizmusával. E megközelítést két okból nem tartom adekvátnak: egyrészt (történetileg) szerintem egy egyiptomi fellahot, akinek ősei háromezer évig nagyon jól megvoltak az isteneikkel, ez igazán nem vonzott (sőt a monoteizmus sajátos, korábban ismeretlen vagy nehezen földolgozható problémákat hozott, mint pl. a theodicaea intenziválódásának megjelenését), másrészt (vallásfilozófiailag), azt gondolom, magát a politeizmus-monoteizmus problémáját is általában félre szokták érteni, mégpedig leggyakrabban matematikai-numerikus kérdésként.<sup>7</sup>

Talán közelebb jutunk a kérdés megértéséhez, ha a Mediterraneumban a kereszténység konkurensiként megjelenő vallásokra gondolunk. Renan még azt írta: „*El lehet mondani, ha a kereszténységet valami halálos betegség megakasztotta volna növekedésében, a világ mithraista lett volna.*”<sup>8</sup> S noha Vidman kutatásai ellentmondanak Renannak, mert meggyőzően igazolták, hogy a Kr. u. III–IV. században Ízisz és Szarapisz népszerűbbek voltak, mint Mithrasz,<sup>9</sup> kérdésfelvetése megmarad. Ezeknek az isteneknek a sikerét az eddigi kutatás főképp abban látta, hogy a görög és római istenekkel ellentétben ők a *heimarmenē* fölött álltak, s az istenség mint *sōtēr* került közel az egyes emberhez.

„*Megjöttél végre, Lucius, a Békesség kikötőjébe, az Irgalmasság oltárához, miután a sok és sokféle nyomorúságot, a Balsors rettentő csapásait átszenvedted, s annyi irtózatot vihar hányt- vetett összevissza. Nem segített rajtad származásod, sem rangod, sem tudományod... – ...azoknak*

ellenében, akiknek életét a felséges istennő a maga szolgálatára rendelte, semmi ereje sincs a balsorsnak.” (Apuleius: METAMORPHOSES IX. 15.)

Ám a történelem azt mutatja, hogy Ízisz vallása, amely a III–IV. században komoly vetélytársa volt a kereszténységnek Európában, éppen ugyanebben az időben otthon veszít csatát, s ezért azt a fenti magyarázatot, hogy Ízisz a Sors ura, nem tekinthetjük kielégítőnek, mert hisz egyfelől Krisztus is ugyanígy jelenik meg,<sup>10</sup> másfelől az a tény, hogy Ízisz e küzdelemben alulmaradt, arra utal, hogy a *heimarmenē* fölötti hatalma nem volt elégséges ahhoz, hogy befolyását, sőt hatalmát megtarthassa.

### Miért üresedett ki az egyiptomi vallás?

Visszatérve kiindulópontunkhoz talán pozitív válasszal kecsegtet, ha kérdésünket egyszerűen megfordítjuk. *A kereszténység diadalát történetileg az tette lehetővé* – nem kauzális, hanem időrendi viszonyról beszélek –, *hogy az ősi egyiptomi vallás egy hosszú, több mint ezeréves válságos periódus után belső kiüresedésének olyan fokára jutott, hogy az egzisztenciális vákuum feltöltekedés, tartalom után kiáltott.* Következésképpen nem a kereszténység propriumára fogunk rákérdezni, mert témánkhoz nem a keresztény dogmatika felől közelítünk, hanem az egyiptomi vallás fő változási tendenciáit szeretnénk megérteni, mert ez készíti elő a talajt a kereszténység számára.

Az államvallásban az egyiptomi fáraók központi, közvetítői feladatát a líbiai vagy núbiai fáraók (Kr. e. 945–715 és 716–656) még természetszerűen vették át, de már a 26. dinasztia (Kr. e. 664–525) reneszánsza után ez sokkal problematikusabb. Kambüszész – ha történetileg nem is igazolhatóan, de az egyiptomi hagyományban mindenestre – az Ápisz bika gyilkosaként, az egyiptomi vallás ellenségeként jelenik meg. A Ptolemaioszok (Kr. e. 332–30) templomépítő és a papsággal kiegyezést kereső valláspolitikájuk ellenére sem tudnak (talán nem is akarnak) új vallási fölvirágzást beindítani, egy a kultúrájuktól idegen kultuszt mesterségesen fönntartani. Ezzel szemben Ptolemaiosz Szótér alatt – legalábbis a kultuszlegenda szerint<sup>11</sup> – bevonul Szarapisz, az új hellenisztikus isten (s hozzá valláspolitikai aspirációk társulnak), de ez már a nyilvánvaló vallási válság jele. Aztán az alexandriai tudósoknak és Ízisz külhoni tisztelőinek már csak a reménytelen feladat marad: a halottélesztésnek a neoplatonista allegorizálással való kísérlete. De a leggroteszkebb még csak ekkor jön: az Egyiptomot meghódító római császárok, akik az előző hódítóktól eltérően esetleg lábukat sem teszik be az országba, nyelvüket nem beszélik, hitükről mit sem tudnak, esetleg még üldözik is az Ízisz-vallást – Tiberius például Paulina és Mundus botránya után Rómából kitiltja Ízisz tiszteletét, az istennő szobrát a Tiberisbe vetik –, ez a fáraó jelenik meg a templomfalakon fáraói ornátusban, s ő mutat be áldozatot az egyiptomi isteneknek. A legutolsó időkben már csak üres kartusok vagy a pr<sup>cs</sup> (= fáraó) felirat szerepel személyük mellett. Az egyik utolsó római császár, aki még hieroglifákkal írt nevével szerepel (az esznai Hnum-templom, tulajdonképpen pronaosz belső falán), az Decius. Őt követően legutolsónak fennmaradt még Diocletianus (284–305) és Maximianus (286–305) neve egy, a Buchis bikák sírjában talált sztélén.<sup>12</sup> Ám az egyiptomi vallás kiürülésének oka nem magyarázható az idegen uralommal, a (nem is mindig) kedvezőtlen egyházpolitikával. *A belső kiürülésnek belső okai vannak.* Látjuk a pantecisztikus istenek elszaporodását, s ezt is szimptomatikusnak tekintjük. A szaiszi korban még szépen kivirágzó amulettek gyakorlata a római korra nagyon beszűkül. Az istenek közül Ízisz, Szarapisz (ill. Ozirisz) mellől mintegy kiszorul a triász harmadik tagja, Hórusz, helyére belép Anubisz. Ez azt mutatja, hogy Hórusz személye elhomályosul, másfelől

azonban megnő ugyanezen Hórusz népi kegyességből származó gyermekistenformájának,<sup>13</sup> Harpokratésznek jelentősége. Ugyanezt a kegyességi irányzatot képviseli a törpeisten, Bész is; a régi nagy istenek közül Thot tisztelete még tartja magát. Nem tekintjük a lassú sorvadás jelének, ami Juvenalistól Lukianoszon át az egyházatyáig mindig gúny céltáblája volt: az állatkultuszt, mert az *sui generis* egyiptomi vallásosság. Ám a hanyatlás tünetének tartjuk ennek allegorizáló apológiáját, mert az allegorizálás mindig a belső meghasonlás külső megnyilatkozása, annak jelzése, hogy az ősi hagyomány – amit ugyan elvetni nem akarunk – nem fogadható el már oly módon, amint azt régen értették. Aki a kései templomfeliratok spekulatív aitiológiáit olvassa, s közben a klasszikus korszakok intelmeire vagy a ramesszida kor egyéni kegyességének a vallásos irodalom csúcsaira jutó emlékeire gondol, alighanem ugyanezt a sorvadást, beszűkülést észleli. Amit az egyiptomi vallás hellenisztikus műveltségű szimpatizánsai ebben a korban még látnak: a szigorú rituális szabályok tisztelete és a szigorú etikai normák. A vallástörténész azonban tudja, hogy valamely vallás erős etizálódása a leszálló ág félreismerhetetlen jele. Marad még a halotti kultusz, ami részben még a kopt korszakban is megmarad; s ami a legjellemzőbb a legkésőbbi egyiptomi vallásosságból: a mágia. (Maga a halotti kultusz is döntő mértékben a mágiára támaszkodik.) A sovány végeredmény summája: a neoplatonista filozófiára lepárlódó és mágiává zsugorodó egyiptomi vallásnak veszítenie kellett, mert az előzőt a széles néprétegek nem fogadták el, a mágia pedig a mindenkor a totalitást fölölélő igénnyel jelentkező vallásnak csak igen szűk szegmentumát fedi le. E varázserőket működtető démonok behatároltságát Kelszosz (VIII. 60.) jól jellemzi: „...többségük a nemzéssel áll kapcsolatban, a vérhez és a lágú húshoz kötődik... s semmi különbre nem képesek, mint hogy meggyógyítsák a testet, és feltárják a jövőndöt.”

Kozmológiai érdeklődésük csak az istenség fenyegetéséig terjed, s az eszkhatológia, no meg ami a legfontosabb, a szoteriológia (megváltástan) iránt semmilyen szenzibilitásuk nincsen. A transzcendenciára való illetén érzéketlenség, a pusztá pragmatizmus már rövidebb távon is alááshat egy vallást.

### Két vallási típus

S. Morenz,<sup>14</sup> amikor az egyiptomi vallást tipizálja, kultuszvallásként írja le. E kultusz állami kultusz, ágense a fáraó, aki közvetítőként az államért, sőt a kozmosz rendjéért lép föl – ám nem az egyes ember üdvéért.

Ez sokáig nem is jelent problémát, hisz a törzsi és etnikai vallásokba a közösség minden tagja beleszületik, s ezáltal beleszületik abba az üdvállapotba is, melybe egyébként belekeresztenkedni nem lehet. A kultusz feladata az ilyen vallásokban a kozmosz egyensúlyi állapotjának fenntartása, a mindennapi káoszba való behullás veszélyének elhárítása.<sup>15</sup>

A vallások másik típusánál azonban (ahová a misztériumvallások és a kereszténység is tartozik) az egyén az „üdvnélküliség” (Unheil) állapotába születik bele, s individuálisan kell megtalálnia az üdvösség útját, s majd az így üdvösségre jutottak alkotnak immáron másodlagos, nem vérségi alapon nyugvó közösséget, gyülekezetet, egyházat.

A fáraónak a *restitutio mundiként* végzett kozmikus istentisztelete akkor kezd problémává válni, amikor a hellenizmus korában a társadalom atomizálódik, és az emberek vallásos tapasztalata nem igazolja már azt, hogy üdvállapotba születtek. E központosított kultusz már nem alkalmas az individuális vallásos igény kielégítésére, az egyén-

nek viszont az állami kultusz semmilyen lehetőséget nem ad. Ezért is marad az egyén végül – egyetlen kiútként – mágiára kárhozthatva.

### Két nem választott út (deus absconditus és a misztika)

Ebben az egzisztenciális vákuumban (V. E. Frankl), amikor Isten jelenléte nem látszik, belső sóvárgásként jelenik meg egy megnyugtató vallási megoldás iránti vágy. Egyiptomban ugyanis teológiai reflexióként nem fogalmazódik meg az önmagát elrejtő Isten, a *deus absconditus* vagy a *Gottesfinsternis* (M. Buber), noha a tapasztalat – amely természetesen egyetemes – megvolt. Több mint két évezreddel korábban Kheti király arra inti fiát, Merikarét, hogy

„Nemzedék nemzedéket követ az emberek között,  
míg elrejtőzködik isten, a jellemek ismerője.”

(XI. 3–4)

s nála számonkérőbb hangon jajong Ipuwer (12,5):

„Hol van ő ma? Talán alszik ő? Íme, nem látni hatalmát.”

Izraelben ugyanezt még drasztikusabban vágja Illés Baál papjai képébe: „*Kiáltatok hangosabban, hiszen isten! Talán elmélkedik, vagy félrement, vagy úton van, vagy talán aluszik, és felszerken.*” (IKIR 18,27.)

Természetesen e kínzó tapasztalat már az egyiptomi történelem e korai szakaszában, a Kr. e. III. évezred vége felé is ugyanolyan vallási krízisben fogalmazódott meg, mint amelyet a Krisztus születése előtti és utáni századokban látunk. (Tudjuk, Egyiptom az Amarna és ramesszida korban egy második, nagy vallási krízissel kellett hogy szembenézzen.) Fölvetődik tehát a kérdés itt is: *miért nem került sor valláscserére az 1. Átmeneti Kor után Egyiptomban, hogyan tudták e krízist földolgozni; s miért nem sikerült ugyan-ez a Római Korban?* Erre talán a későbbiekben tudunk valami megoldást kínálni, elővételezve itt röviden csak annyit, hogy ennek okát abban látjuk, hogy az 1. Átmeneti Korban noha igen megrendült az óbírodalmi vallásosság, a kultúra egésze nem ropant meg, míg véleményünk szerint a római kori Egyiptomban a kultusz elsüllyedését az okozza, hogy a kultúra strukturálisan változott meg. Mint e rövid megjegyzésből is kitűnik, kultusz és kultúra összetartozását és egymásrautaltságát az elképzelhető legkomolyabban gondoljuk.

A *deus absconditus* megtapasztalása persze földolgozható lett volna a misztika révén is, de az egyiptomi vallás nem ismerte az *unio mystica cum deo* útját. (A halott Ozirisszé válása sem volt ilyen, hisz Ozirisz NN-t soha nem keverték össze Ozirisszel, a Nyugatiak Elsejével, Abüdosz Urával. Ozirisz misztériumvallása pedig – amint azt pl. Apuleius leírja – nem misztika! A késő antikvitás egyetlen jelentős közeledése a misztikához a gnózisban történik meg, ahol az *unio mystica* realitás.) Egyiptomban még az egyes ember sem választotta a misztikus utat, az államvallás pedig természetesen nem épülhet ilyen individuális vallásosságra. Hogy a misztikával rendszerint együtt járó *vita contemplativa* mennyire idegen az egyiptomitól, azt mi sem mutatja jobban, mint hogy a majdani kopt anahoréták sem kontemplatív életet folytatnak, hanem a később tömörítve megfogalmazott „*ora et labora*” eszményét követik. Számukra a megoldás nem a misztika. Akit ők megtaláltak, az Jézus, a Krisztus.

Az egyiptomi vallás kríziséből elvben volna más kiút is: a személyes kegyességé. Apuleius ilyenek írja le Luciusnak Ízisz istennőhöz való megtérését. Lucius nem tartozik az egyiptomi nemzethez, ő nem született bele az egyiptomi vallás kínálta üdvállapotba. Ő kívüllevő, aki üdvnélküliségben (Unheil) senyved, sőt tipikusan Ízisz ellenségének tekinthető, mert az Ozirisz-gyilkos Seth formájában, a szamar alakjában él. De ez a sethi ember is, ha kegyelmet nyer a nagy istennőtől, üdvösségre juthat, *mystésként* beavattatik, s újjászülettként bekerül egy új, szekunder közösségbe, az Ízisz-hívők gyülekezetébe.

### Két „történetetlen”<sup>16</sup> kérdés

1. *Miért is nem győzte le az Ízisz-vallás a kereszténységet, ill. „történetibb” módon fogalmazva: miért nem az Ízisz-vallás volt az, amely a Mediterraneum népeinek vallási kiürülésére, egzisztenciális vákuumára adekvát feleletet tudott adni, hanem a kereszténység?*

Az európai Ízisz-vallásnak a kereszténységgel szembeni deficitjét, azt hiszem, nem e vallás világának centrumában, hanem a misszió speciális problémáiban fogjuk megtalálni. Amint ugyanis, „*Iēsous Christos Theou Hyios Sōtēr*” („Jézus Krisztus Isten Fia Megváltó”), hasonlóan Ízisz is *sōteir’ athanate*<sup>17</sup> *sospitatrix dea*<sup>18</sup> vagy *conservatrix*.<sup>19</sup> Az úgynevezett Ízisz-misszió korlátait – amire S. Morenz hívta föl a figyelmet<sup>20</sup> – jól példázza, hogy Luciust Mithrasz<sup>21</sup> főpap a szentély mélyéből kihozott, „ismeretlen betűkkel írt” (METAM. XI. 22.) könyvből katechetizálja. A könyv profanizálásától, „*az avatatlan olvasók kíváncsiságától megvédték őket a betűk, amelyek részint mindenféle állatot ábrázoltak, részint tekergőztek-kanyarogtak*” (uo.), tehát bizonytalán hieroglifákkal (vagy kurzív hieratikussal) voltak írva. Egy Herculaneumból származó freskón látunk egy, az Apuleius által leírt, cenchreae-ihez hasonló reggeli istentiszteletet, ahol a fehérbe öltözött Ízisz-pap a szentély előtti lépcsőkön állva, kezét elrejtve magához öleli azt az ún. kanopuszt, melyben a szertartáshoz szükséges Nílus-vizet tartja. A mellette jobbról és balról két szisztrumot rázó férfi közül a jobb oldali talán egyiptomi származású lehet, legalábbis sötét testszíne erre utal. A lépcső tetején két szifnix hasal, a korlátan és a karénekesek előtti oltárnál egyiptomi íbiszek lépdesnek.

Ízisz kultuszához emez egyiptomi kellékek szervesen hozzátartoztak; a szülőföld, a nemzeti jelleg összenőtt a vallással. (Elképzelhetjük, hogy az Imperium távolabbi részein milyen gondot okozhatott hieroglifákat még olvasni tudó papot vagy rendszeresen Nílus-vizet szerezni.) Ez az ún. Ízisz-misszió *tipológiailag egyetemes vallás* volt, mégis, kultuszában *nem tudott elszakadni a nemzeti kötődéstől*, s ezért a misszióknak idővel drágán kellett megfizetnie.<sup>22</sup>

A zsidó eredetre visszanyúló kereszténység persze ugyanezekkel a problémákkal találkozott. A próféciákat tartalmazó SZENT ÍRÁS eredetileg héber nyelven íródott – ám a keresztény misszió, épp a terjesztés érdekében, a kezdet kezdetétől az alexandriai görög tradícióban fogant LXX-ra támaszkodott, a héber SZENT ÍRÁS-nak sem a kultuszban, sem a teológiai interpretációkban semmilyen szerep nem jutott. (Természetesen a gyökerektől való elszakadásért a kereszténységnek is súlyosan meg kellett fizetnie, a különbség mégis, a jelen szempontból az, hogy ez nem a misszió, hanem igen lényeges teológiai hangsúlyeltolódások révén a dogmatika – például krisztológiai címek – vagy a kultusz – például ünnepek – területén történt.) A keresztelést a keresztények is hagyományosan a Jordánban végezték, de ezt Palesztinán kívül az exegézisből jól ismert allegorizáló módszer segítségével oldották meg, a mindenkori keresztelést Jordán gyanánt értelmezték. Szép példa olvasható erről épp a mi kultúránk-

rünkből Papnutiusnak az egyiptomi SIVATAGI ATYÁK TÖRTÉNETEI című kopt elbeszélésfüzérében. Ennek Pszellouszia püspök életszentségéről írott részlete arról számol be, hogy Timotheosz alexandriai patriarcha halála után, Theophilosz trónra lépésekor az új patriarcha és a többi püspök Alexandriában összegyülekezvén belépett a baptisteriumba, és ott „*imádkoztak a Jordán fölött*”.<sup>23</sup> A kereszténység tehát az újjászületettek közösségeként nemcsak tipológiailag működött univerzális vallásként, hanem a kultuszban is lemondott eredeti, orientális kötődéseiről<sup>24</sup> (ez már az ÚJ SZÖVEJSÉG-en belül is, főleg a CORPUS PAULINUM-ban érződik), s ezáltal a szoteriológiailag hasonló Ízisz-vallással szemben a misszióban óriási előnyt szerzett magának.

Látjuk, egy adott történelmi situációban megjelenő *challenge*-re (A. Toynbee) két hasonló adottságú vallás két különböző *response*-t ad (az Ízisz-vallás a szent hagyományhoz való ragaszkodásért a misszió területén fizet, a kereszténység viszont missziós sikereiért – mint az összes misszió, mindenkor – a teológiai szinkretizmussal fizet), ám a történetileg inadekvátnak bizonyult *response*, amely tehát nem adta meg a *challenge*-re a „helyes” választ, az illető irányzat – nevezetesen az Ízisz-vallás – halálát jelentette.

2. Az Európában oly sikeresnek tűnő Ízisz-vallás miért nem tudott erőt lehelni az anyaország hitébe, s miért rendülhetett az meg annyira, hogy már csak a zsidó eredetű kereszténység adhatott számukra hiteles megoldást? (A zsidó eredet külön figyelmet érdemel, ismerve a százezres nagyságrendű alexandriai zsidóság iránt fellángoló antiszemita indulatok történelmi és teológiai következményeit.)

Látjuk, az Ízisz-vallás viszonylagos korlátja a nemzeti jellegű kultusz. De e mindennek ellenére diadalmas vallás miért nem mutatkozik elégségesnek az ősi egyiptomi talajon, ahol „nacionalizmusa” feltehetően nem hathatott hátrányosan? Ebben több tényező is szerepet játszhatott, például az, hogy az európai Ízisz-vallás nyelve a görög volt, s ez Egyiptomban máris akadály lehetett egy ilyen föltételezett „belmissziónak”. Ennél azonban fontosabb az, hogy az általunk európai Ízisz-vallásnak nevezett irányzatban ugyan fontos szerepe volt még Szarapisznak, s időnként megjelenik még a „Künokephalosz” vagy az „ibiszfejű isten” is, ám velük aztán többé-kevésbé véget is ér az egyiptomi istenek sora. Az anyaországban viszont minden válság ellenére Philae, Kom Ombo, Edfu, Eszna, Dendera s a többi templomában ennél jóval szélesebb az istenek palettája. Ám még csak nem is az a célunk, hogy az ún. Ízisz-vallás egyetlen, lényegében az Ozirisz sorsára korlátozódó mítoszt vessük össze az ennél sokkal gazdagabb egyiptomi mitológiával, s konkludáljunk az európai Ízisz-vallás mitológiai szegénységére. Meggyőződésünk ugyanis, hogy a mitológia másodlagos jelentőségű, és adott esetben – ha nem is az egész, de sok mitológéma – cserélhető is. (A kereszténység sem gazdag mitológiájának köszönhette győzelmét, hisz az oly szűk, hogy vannak, akik mind a mai napig nem is tudnak róla, vagy nem akarják elfogadni meglétét.)

Meggyőződéseim szerint a döntő probléma itt is az lehetett, hogy az egyiptomi vallás nemzeti volt, míg az európai Ízisz-kultusz az egyetemes vallások típusába tartozott. Ez gyakorlati és teológiai kérdéseket egyaránt fölvetett. Az egyik esznai fölirat például azt mondja: „*Ne engedd, hogy ázsiai a templomba belépjen, sem öreg, sem fiatal!*”<sup>25</sup> – s ez valószínűleg vonatkozhatott bármilyen beavatott ázsiai Ízisz *mystes*re is. (A gondot nyilván nem az okozhatta, hogy ez nem Ízisz, hanem Hnum, Neith és Heka temploma volt. Templomba persze a szó mai értelmében az egyiptomiak sem jártak.) Nehéz elképzelni a közeledést a másik oldalról is; mondjuk az alexandriai Szarapeion utolsó védői, Hellaidosz, Zeusz – nyilván Amon – papja, Ammoniosz, a majomisten – Thot

– papja és Olümpiosz, mind hellének és újplatonikus filozófusok, részt tudtak volna-e vállalni azokban a véres áldozatokban, amelyek a felső-egyiptomi kultuszban folyhattak.

És végül a strukturális különbség: az *Imperiumban az Ízisz-hívő* – aki rómainak, görögnek, kis-ázsiaiinak stb. született – *beavattatta magát a misztériumba, s az initiációs rítusok révén került be a misztériumközösségbe.* Mondjuk így – tudatosan vállalva az anakronizmust – az Ízisz-egyházba. Ezzel szemben az *egyiptomi fellah születése óta benne állt ebben a vallásosságban.* Templomba ugyan nem járt (annak belsejébe bizonytalán nem léphetett be), a templomi kultuszban nem vett részt, de születésétől fogva testén hordta az ősi istenek amulettjeit, s halála után Oziriszként temették el. *Őt nem avatták be Ozirisz misztériumközösségébe, mégis benne volt abban az egyetemes üdvözösségben, amelyben népe minden tagja.* A feladat csak annyi volt: ezt a kozmoszt – tehát ezt a rendet, ezt a berendezkedést – nap mint nap fönn kell tartani, s nem szabad hagyni, hogy betörjenek a romboló kaotikus erők. (Ez a kultusz feladata.) Az előzőhöz hasonló anakronizmussal élve: ő egy népegyházba született bele. *A két vallási közösség között az átjárást alapvetően nem a szociológiai különbözőség nehezíti meg, hanem az üdvörl vallott fölfogásuk gyökeres ellentéte, s ezért lett volna egy ilyen föltételezett egyiptomi Ízisz-„belmisszió” eleve kudarcra ítéelve.*

Hasonló lehetett a történetileg a zsidóságból eredő, majd hellén talajon misztériummá vált kereszténységnek a viszonya a zsidósághoz. A problémák olyannyira rokon jellegűek, hogy a zsidó nemzeti vallás még olyan részletekbe menő hasonlóságokat is mutat, mint a jeruzsálemi templomból származó, ma Isztambulban kiállított tilalomtábla: *„Tilos bárki idegennek a templom körüli kerítésen belülre, a szent körzetbe belépni. Ha valakit mégis rajtakapnak, ezt követő halálának saját maga lesz az oka.”*

Az idegenek a nemzet üdvét garantáló szentélyből oly szigorúan ki voltak tiltva, hogy Pál apostolt is), meg akarták ölni, mikor úgy vélték, hogy az epheszoszi pogány (keresztény) Trophimoszt bevitte a templomba (ACTA 21,28–29). Ami a zsidóságot illeti (eltérően az egyiptomitól), tudomásunk van arról is, hogy létezett egy a zsidóság felé irányuló (zsidó)keresztény (bel)misszió. SZENT ÍRÁS-uk – az első időkben – közös (a nagyobbik része ma is), hitük alapja, etikájuk, eszkatológiájuk és sok egyéb összekapcsolja őket. A *differentia specifica, az őket lényegileg elválasztó különbség* – nem a zsidó Jézus személye, mint sokan vélik (gondoljunk csak arra, hogy mitológémák cserélődhetnek, a struktúrák mégis változatlanok maradnak; hisz épp ez minden *survival* lényege!), hanem – *az alapvetően eltérő szoteriológia, megváltástan.* A zsidók üdvutadatban éltek, feladatuk a kultusz gyakorlása volt. A diaszpóra zsidóságot körülvevő „hellének” (ill. közülük azok, akik saját vallásukat kiürülteként tapasztalták meg) az üdv nélkülség (Unheil) állapotában éltek, s ezért beavattatták magukat abba a zsidó-Krisztus-misztériumba, melynek a zsidóságról való leszakadásáról akkor még nem lehetett tudni. A zsidó(keresztény) Pálnak, a pogány(keresztény) Trophimosznak és a galaták között szerveződő ún. „judaizálóknak”, vagyis az egész Kr. u. I. századi egyháznak az volt az egyik legégetőbb kérdése, hogy azoknak a nemzet keretein kívül születetteknek, akik a zsidó-Krisztus-misztériumainak részeseivé kívánnak válni, részéiv kell-e válniuk a zsidó nemzet testének is vagy sem. (A kérdést persze nem ilyen terminológiával vitatták meg, de a körülmetélkedés szükségessége körül föllángoló heves vita tárgya pontosan ez volt.) Pál apostol a kérdést nemlegesen felelte meg, de épp a GALATÁKHOZ ÍROTT I.EVÉL-ből tudjuk, hogy álláspontját más keresztények (!) egyáltalán nem osztották. Ugyanez a probléma – egyiptomivá kell-e válnia annak, aki Ízisz-beavatott akar



lenni – megjelenhetett az európai Ízisz-misszióban is. Noha nincs róla tudomásom, hogy a kérdést dogmatikai értelemben tárgyalták volna, nem lehet kétséges, hogy a fennmaradt emlékek bizonyossága szerint lényegében „galata” típusú választ adtak, azaz a *mystēst* a kultuszban egy importált mini-Egyiptom fogadta be. A zsidó-Krisztus-misztérium fókuszában az üdvösség szerzője, Jézus Krisztus állt, s Pál apostolhoz hasonló zsidókeresztények voltak e misszió katalizátorai. Ők maguk a saját zsidóságukat zsidókeresztényként is autentikusan tudták megélni, hisz köztük és ortodox testvéreik között *lényegi* különbség nem volt. (Történetileg ezért is tűnnek el az első és második zsidó háború után.) Az ún. pogánykeresztények azonban paradox módon lényegileg különböző vallást vettek föl, noha ők is a fókuszban álló Jézus Krisztust vallották. Ám szoteriológiailag számukra ennek a Jézusnak egészen más funkciója van: ő maga a *sōtēria* záloga: „*En vagyok az út, az igazság és az élet; senki sem mehet az Atyához, ha nem én általam.*” (JN 14,6); míg a zsidókeresztények közül a legradikálisabbaknak is Jézus a messiás (a kortársak által ténylegesen várt – Áron-házi, Dávid-házi – messiások egyike, ill. a történetileg a Második Szentély pusztulása körüli időkben fellépett messiások egyike).

\*

Látjuk, hogy a Kr. u. I. századtól a IV. századig az ősi bennszülött vallás mellett működnek azok a kultuszközösségek, melyek a görög és római isteneket vagy igen szűk körben Mithraszt<sup>26</sup> imádják, a zsidók, Mani nyilvános vagy álcázott követői<sup>27</sup> és a keresztények is, ortodox és gnosztikus megjelenési formájukban egyaránt. Sikert, lassú, de határozott térhódításukkal, csak a keresztények értek el. Ezt úgy kell értenünk, hogy a többi vallás ilyen vagy olyan okok miatt nem volt képes – vagy pontosabban: kevésbé volt képes, ill. kevesebb ember számára volt képes – megfelelni annak a vallási *challenge*-nek, amelyre, úgy tűnik, a kereszténység adekvátabb feleletet tudott adni. Ám nem gondolom, hogy csak a kereszténység tudott volna e kihívásnak megfelelni, hisz akkor egyáltalán nem létezhetek volna *hellének*.<sup>28</sup>

Nyilván volt tehát számos ember, akinek vallási problémáira a „hellén” típusú valóság adekvátabb megoldást kínált, de éppen az ősi vallás széthullását, kiürülését belsőleg megélők számára nem ez a típus, hanem a Jézus Krisztus útja tűnt járhatóbbnak. A mi kérdésünk szempontjából pedig ennek van jelentősége.

### Theomachia

Hogyan istörténik a kereszténység győzelme? Látványosan. Legalábbis külsőleg rendkívül látványosan. II. Theodosius császár 391-ben az alexandriai arianus püspököknek egy antik Dionüszosz- és egy Hermész-(?) templomot adott át, ám ezt az ortodoxok patriarchája, Theophilosz kisajátította. A patriarcha az átalakítások során a föld alatti raktárakban kultusztárgyakra, istenszobrokra és phalloszokra lelt, amelyeket megszegyenítésképpen a városban körbehordoztatott. A hellének a provokációra fegyvert ragadtak, vezetőjük az alexandriai egyetem három professzora, Helladosz, Ammoniosz és Olümp(i)osz volt. A patriarcha a sivatag jámbor remetéit állította csatasorba ellenük. Az utcai harcok s a szörnyű pusztítás után a császár salomoni döntést hozott: a hellének nem kaptak büntetést, viszont a Szarapeiont át kellett adniuk a keresztényeknek. Ami az eseménytörténeten túl számunkra érdekes, az az, hogy egy alexandriai hiedelem a Szarapeion kultuszszozában a kozmosz garanciáját látta, s azt állította, hogy ledöntése a világ végét idézi elő. A templomot megrohamozó katonák egyike mégis szét merte verni szekercéjével a szobrot.<sup>29</sup> A keresztény beszámolók szá-

mára e leírás hitvallásértékű: lám, a világ nem dőlt össze. S ennek pszichológiai hatását a szorongó kortársakra nem szabad alábecsülnünk.

*A misszióban az új istennek – mintegy istenületelet gyanánt – erősebbnek kell mutatkoznia a réginél.<sup>30</sup> A profán eseménytörténet mögött egy theomachia – istenek egymás közötti küzdelme – húzódik meg.*

Koncepciójában igen hasonló történetről tudósít a IV. században élt Papnute:<sup>31</sup> Makedoniosz, aki Athanasziosz patriarcha korában lett Pilak (Philae) helytartója, mikor – ortodox lévén – a szigeten keresztény templomot keresett, nem talált, mert az ottani lakosok többsége bálványimádó volt. Alexandriai útja során, mikor papot kért a patriarchától, az őt szentelte püspökké. Egy alkalommal, amikor a philae-i Sólýom templomának papja éppen nem tartózkodott ott, s két fia helyettesítette őt a kultuszban, Makedoniosz bement a templomba, mintha áldozatot akarna bemutatni a Sólýomnak,<sup>32</sup> s hirtelen letörte a kultuszszobor fejét, majd az oltár tüzére vetette azt. A két fiú elmenekül, de rövid idő múlva isteni rendelésre ismét találkoznak a püspökkel. A két fiút, akik szerzetesek lesznek, a püspök megkereszteli, a nagyobbik a Márk, a kisebbik az Isaias nevet nyeri a keresztségben, s ők lesznek Philae második, ill. harmadik püspöke. Nemsoká Makedoniosz püspök elé járul a Sólýom főpapja, Arisztosz is, s ő is megkeresztelkedik – s aznap a város összes eddig nem keresztény lakója vele együtt veszi föl a keresztséget.

Nem szükséges külön hangsúlyozni, hogy, történeti forrásokból tudjuk, Philae-n az egyiptomi kultusz tovább élt, sőt amikor a birodalom korábbi isteneinek templomait mindenütt be kellett zárni, itt a határ túloldalán élő blemmyekre és nobákra való tekintettel, politikai raison okán az Ízisz-templom tovább működött 535–537-ig, amikor is Justinianus bezűnttetette a kultuszt.

Makedoniosz legendája azonban a missziótörténet gyöngyszeme, mert nemcsak a theomachiát reprezentálja, hanem a pszichológiai hatásosság kedvéért Arisztosz főpapot és a két másik papot, a fiait is megtéríti, s végül az egész népet megkereszteli.

A missziós győzelmi beszámoló irodalmi műfajának prototípusa a BIBLIA-ban szerepel, a BÍRÁK KÖNYVÉ-ben (6. rész). Gedeon vallási krízishelyzetben (6,13), amikor a midianiták istenei erősebbeknek tűnnek (6,10), mint Jahve – aki pedig szabadítónak, lényegében *sőtérnek* proklamálja magát (6,8–9) – akkor tapasztalja meg istene theophániáját, s azt a parancsot kapja, hogy „*rontsd le a Baál oltárát, amely a te atyádé, és a berket, amely amellet van, vágd ki. Ekkor Gedeon tíz férfiút vón maga mellé az ő szolgálói közül... de mivel félt atyjának háznépétől és a városnak férfaitól ezt nappal cselekedni, éjszaka tevé meg*” (6,25.27). Amikor azután a város férfiai reggel észrevéven a szentségtörő tettet, Gedeon kiadatását kérik atyjától, hogy megöljék őt, Joas teológiai érveléssel utasítja ezt vissza: „*Baálért pereltek ti? Avagy ti oltalmazátok-é őt? Valaki perel őérette, öletlessék meg reggelig. Ha isten ő, hát pereljen ő maga, hogy oltára lerontatott!*” (6,31.)

F. theomachiában Jahve győzött, s Baál meglátogatása elmaradt, ugyanúgy, mint néhány száz évvel később az izraeli Akhab király korában, mikor Illés a Karmel hegyén Baál négyszázötven (és Aserának négyszáz) prófétájával mérkőzik meg (1KIR 18,17–40). A missziós beszámoló csúcspontja az akklamáció, amely az egyik istennek a másik isten fölötti diadalát proklamálja: „*az egész sokaság arcrá borult, és mondta: Jahve az isten! Jahve az isten!*” (1KIR 18,38).

A Szarapeion katonájának vagy Makedoniosz püspöknek a régi rendet sarkából kifordító tettehez a későbbi korokból is van párhuzam; a germánok apostola, Szent Bonifácus Tübingiába ment, hogy leszámoljon a régi istenek kultuszával, s 724-ben

Geismar mellett a Thor istennek szentelt ősi tölgyet, a Donarseichét kivágta, s belőle Szent Péternek kápolnát építtetett. Sokan megkeresztelkedtek, s a tölgy kidőlésével a régi hit egy tartóoszlopa is kidőlt.

A kereszténység diadalának tehát olyan feltételei vannak, melyek érvényesülésekor a régi vallás egynémely tartóoszlopa igen látványosan kidől. Láttuk az alexandriai Szarapisz-szobor ledöntését, a philae-i kultuszszobor megsemmisítését, de ebbe a sorba tartozik a római császárnak egyiptomi uralkodóvá s ilyen minőségben főpappá válása is. G. Hölbl mutatta ki egy rendkívül érdekes előadásában, hogy a theokrácia kultuszi manifesztálódásával hogyan próbáltak egyiptomi papok teológiai választ adni e kihívásra.<sup>33</sup> A királyt megszemélyesíthette a rítust helyette elvégző pap vagy a királyi állatok közül akár az Ápisz, akár az edfui vagy a philae-i sólyom. További dilemmát okozhatott, amikor immár az országon kívül élő „fáraó” (s egyben főpap) Constantinus után olyan vallás hívévé vált, amely teológiailag is tagadta bármely más vallás legitimitását, így azét is, amelyben ugyanezen „fáraó” kellett volna, hogy a legfontosabb kultuszi közvetítő legyen.

### A szoteriológia válságának oka

Ám ezek minden látványossága ellenére az egyiptomi vallás belső kiüresedésének igazi okai még mélyebben rejlenek: a vallás szívében, a szoteriológiánál. A szoteriológia üdvdramája kell hogy a kultuszban megjelenjék. Márpedig kultusz és kultúra elválaszthatatlanul összetartozik. Meggyőződésem, hogy a „miért üresedett ki az egyiptomi vallás” kérdésre innen kezdhetjük meg a válasz fölgombolyítását. Addig, amíg a szoteriológia teológiai kérdéseinek, a kultusz válaszainak és a kultúrának közös a nyelve, addig a vallás intelligibilis és a kultúrával kongruens. Amikor nyelvük eltérővé válik, akkor törés keletkezik.<sup>34</sup> (Nyelven e tekintetben egyaránt értem az egyiptomi és görög nyelvet, ugyanúgy, mint egy korszaknak, pl. a hellenizmus korának világgépét, mint a minden feltehető kérdés és adható felelet mögött ott álló, egyetemes jellegű metanyelvet.) Mivel az ember gondolkodását alapvetően a hétköznapi tapasztalata alakítja, nyelve (és metanyelve) ennek megfelelően formálódik, s e változó fogalmi készlet segítségével kell az ősi megszentelt vallási hagyományokat – a kozmikus rend garanciáit – a legmesszebbmenőkig konzerválni, miközben ezzel együtt a *semper reformari* egzisztenciális kényszerét megélve kell a hagyományokat élővé, *hic et nunc hatóvá* tenni. Az idővel és az idő által megérlelt lassú kultúraváltással a belső diszkrepancia egy ponton elviselhetetlenné válik, s a törés vagy magán a valláson belül (hagyományörzés versus reform), vagy a vallás és kultúra között fog megjelenni. E második esetben a vallási törés ugyan elkerülhető, belső egysége megőrződik, de a kultúrával, a mindennapok valóságával való kongruenciája megszűnik. Ez pedig a tapasztalat (ideértve a vallási tapasztalatot is) nyelvére lefordítva azt jelenti, hogy *hatóereje* megszűnik, ami által épp a szoteriológia sérül a legérzékenyebben. (Természetesen egy új világgép nyelvén a kozmológia is megváltozik. A természettudományos kozmológia, ill. annak változása azonban egzisztenciális kihatással nem jár. A vallási kozmológia viszont – mint az *in illo tempore* történt világ-, azaz kozmoszteremtés – annak a *prefigurációja*, ami *hic et nunc* a kultuszban történik, s amely mindig is szoteriológikus. Ám a kozmológiánál sokkal nagyobb jelentőséggel rendelkezik az antropológia.)

Ha most nem az egyiptológus már hozzászoktatott, hanem a kívülálló friss tekintetével vizsgáljuk az egyiptomi kultúra egészét, akkor döbbenetesnek kell tartanunk, hogy milyen kevés maradt meg e három évezredből a kopt korra. Kákosy László vál-

lalkozott arra, hogy a továbbéléseket összegyűjtse,<sup>35</sup> s már a tény, hogy ez ujjhegyre vehető s felsorolható, mutatja, hogy milyen kevésről van szó. A legmegdöbbentőbb számomra nem az, hogy a vallási emlék kevés (hisz ez vallásváltás esetén éppenséggel természetes), hanem a kultúra két másik, látszólag független területének gyökeres – pontosabban: majdhogynem gyökértelen – átalakulása: az írás és a művészet.

A korábbi írások teljesen eltűnnek, a hieroglif és a démotikus is a Kr. u. III. századtól már igen ritka, utolsó előfordulásuk teljesen a határszélről, az ősi Egyiptom végső fellegréből, Philae-ből származik; a legkésőbbi hieroglif felirat 394-ből, a legutolsó démotikus szöveg 451-ből. A régi írásnak és ezzel együtt a régi irodalomnak, valamint az ezzel kapcsolatos történelmi hagyománytudatnak a kipusztulása a II–III. századtól aligha túlbecsülhető tényező az ősi egyiptomi vallás megerőtelenedésében. A Kr. u. I. századtól jelennek meg az első bizonytalan próbálkozások (noha ami az adottságokat illeti, akár fél évezreddel korábban is megjelenhettek volna, de nem volt rá belső igény), s a Kr. u. II. századtól már előttünk áll az a görög betűkkel és hét kiegészítő jellel írt kopt írás, ami majd az új korszak új vallásának és új irodalmának a hordozója lesz. A másik terület a művészet: Egyiptom esetében nincs szó *csak* az építészetet toleráló kultúráról (mint a zsidóság esetében). De rápillantva akár egy építészeti alkotásra, akár egy freskóra vagy reliefre,<sup>36</sup> akár egy kisplasztikára is, rögtön látja a kívülálló is, hogy azt egy világ választja el az óegyiptomitől, akár annak legkésőbbi fázisától is.

Az írás abszolút kipusztulása – amit egyfelől a lehetséges ellenpéldák ellenére sem magyaráz kielégítően a valláscsere, hisz itt nincs szó népvándorlásról, hanem ugyanazon népesség él tovább, s a görög és latin betűknek az ősi vallásokon túli továbbélése lenne a legközelebbi analógia; másfelől ez Egyiptomban nem a valláscsere következménye, hanem fordítva, annak előzménye – valamint az óegyiptomi művészet fölszívódása, eltűnésükben megrázó tanúi annak a kulturális diszkontinuitásnak, amire – szerintem – a kutatás kellő hangsúllyal eddig nem kérdezett rá. Miért e kultúraváltás (ami involválja a majdan következő valláscserét is)? *Erre* nem tudok válaszolni, csak regisztrálom a tényt, amely okozójává lett annak a vákuumnak, amelyet azután a kereszténység töltött be.

Végül még egy – a legabsztraktabb – tünete a szinte észrevétlenül előrenyomuló kultúraváltásnak – olyan területről, melynek a vallást, közelebről is a szoteriológiát érintő jelentősége szembeötlő: a világnép megváltozása. A kopt ÚJSZÖVEISEG-ből látjuk, hogy olyan görög kölcsönszavakat használ, mint *sōma*, *psychē*, *pneuma* stb. Ez arra utal, hogy a saját nyelvükön nem voltak olyan anyanyelvi szavak, amelyek az immáron általuk is vallott antropológiát adekvát módon leírhatták volna. Ezzel egy időben koptak az óegyiptomból mindenki által ismert, nem túl találóan „lélekformák”-nak nevezett *ka* és *ba* szavak. Következésképpen az egyiptomiak antropológiája a faronikus kor végén valamikor megváltozott, és most már annak anyagából sem tud építkezni. Az pedig nyilvánvaló, hogy ha egy vallási rendszer az embert, annak struktúráját, helyét a világban stb. másképp írja le, akkor ebből következően a szoteriológiája is szükségképpen más lesz, hisz az lényegében mindezeknek a *restitúciója*.<sup>37</sup>

Egyiptom új vallása tele van görög kölcsönszavakkal, s épp a teológiailag központi fontosságúak azok. Ám nem mondhatjuk, hogy eszerint az új hit az egyiptomiak számára idegen világnépet hozott. Épp fordítva, hisz nem kellett volna, hogy átvegyék, ha nem épp a régi vált volna tartalmatlanná, s nem az újat sóvárogják.

*Összefoglalva:* A tipológiailag etnikai vallásként megjelenő, teológiailag a kozmosz

rendjére ügyelő állami kultusz és az egyén üdvösségét a középpontba helyező individuális kegyesség között az egyiptomi történelem utolsó századaiban már túl nagy lett a szakadék. Külsőleg, látszatra e két különvált világot még összetartotta a közös kultúra, de a kegyességi élet szempontjából az előző egyre jobban elveszítette jelentőségét, s amikor történelmi és egyháztörténeti válságok jöttek, ez látványosan meg is nyilatkozott. Az individuális kegyesség alapkérdésére – „*Wie kriege ich einen gnädigen Gott?*” (Luther) – egy javarészt mágiává pervertálódott vallás nem tudott autentikus feleletet adni. Az értékvesztés mögött a mélyben egy több mint ezer éve idegen uralom alatt élő nép kulturális válságának és világnézeti útkeresésének problémája áll. Ebben az egzisztenciális vákuumban több vallás is kínálná saját megoldását, de a történelem által bizonyítottan a kereszténység volt az egyetlen, mely az egyiptomiak által olyannyira sóvárgott megváltást hozta.

Ha fenti téziseim igazak, akkor már csak egy kérdést kell megválaszolni: hogyan lehet, hogy ugyanez az Egyiptom – anélkül, hogy az előzőkhöz hasonló szellemi válság látványos jegeit mutatná – néhány évszázad múlva, mint aki egy új egzisztenciális *challenge*-dzel találkozik, átadja magát az iszlámnak?

---

### Jegyzetek

1. E tanulmány lényegesen rövidebb formájára elhangzott a Magyar Vallástudományi Társaság 1992-es ALTERNATÍV VALLÁSSOVSÁG című konferenciáján.

2. RELIGIONSPHILOSOPHIE. Stuttgart, 1969. (2. kiad.) 60–61. o.

3. DER SIEG DES CHRISTENTUMS ÜBER DIE RELIGIONEN DER ALTEN WELT. In: Joh. Leopoldt: VON DEN MYSTERIEN ZUR KIRCHE. Leipzig, 1961. 163–196. kül. 180 és 192. o.

4. Gustav Mensching: DIE RELIGION. ERSCHEINUNGSFORMEN. STRUKTURTYPEN UND LEBENSGESETZE. München, é. n. 266–288. o.

5. Legutóbb Henry A. Green: THE SOCIO-ECONOMIC BACKGROUND OF CHRISTIANITY IN EGYPT. In: B. A. Pearson–J. E. Gochring (ed.): THE ROOTS OF EGYPTIAN CHRISTIANITY. Philadelphia, 1986. 100–113. o.

6. A Kr. u. I. századi Egyiptomból mindössze egyetlen keresztényt ismerünk, Apollost, de szociális státusáról semmit sem tudunk; a nagyon kevés adattal szolgáló II., majd a bővebb forrásokat kínáló III. század – ha már megrekedünk a szociális tényezőknél – inkább azt sugallja, hogy a keresztények legalábbis a középosztályból kerültek ki. Előfeltétel a görög I. XX megértése, ami csak a magasabb szociális helyzettel rendelkező alexandriaiaknál, ill.

görög telepeseknél vagy művelt egyiptomi papoknál föltételezhető, majd a Hóra misszionáriusainál mindkét nyelv ismerete. A már viszonylag késői Antonius pedig éppenséggel eladja javait. Az alsóbb osztályokhoz épp az ő közvetítésükkel jutott el az evangélium.

7. E helyütt nem óhajtok sem a trinitas kérdésére kitérni, sem az 1:3 számmissztikájával foglalkozni, inkább utalok Ellen Flessemann van Leer A KERESZTYÉN HIT ÚTJA AZ ÚJSZÖVETSÉGI-ZSIDÓ FÖLFOGÁSTÓL A NICEAI-HELLÉN FÖLFOGÁSIG című cikke „8. megállapítása” (*Theológiai Szemle* 27 [1984] 209–213. o.) lényegi meglátására., hogy ti. „*A bibliai meggyőződés az egyetlen Istenről nem azonos a monotheizmus filozófiai tanáival... Amikor Deuterojesaia az egyéb isteneket »semmisségek«-nek nevezi, elsősorban nem nemlétiükre gondol..., hanem arra, hogy semmit sem tudnak tenni, senkinek sem segíthetnek... az ógyházi atyák nem biblikus monarchia terminusa sokkal biblikusabb, mint a monotheizmus terminus.*” Ami a politeizmust illeti, ez a szentségesnek a világban való sokféle manifesztálódása lehetőségeit jeleníti meg (amit a monoteista vallások hívei is megtapasztalnak, de másképp artikulálnak), s a számszerűséggel semmiféle kapcsolatban nincs. (A tekintetben, hogy a keresztény világ tudományossága által létrehozott

- monoteizmus* terminus mennyire adekvát módon írja le egy vallás struktúráját, tanulságos megvizsgálni, hogy a másik két *monoteista* vallás, a zsidóság és az iszlám mit tart a kereszténységről.)
8. MARCUS AURELIUS. Budapest, é. n. 413. o.
9. ISIS, MITHRAS UND DAS CHRISTENTUM. In: J. Irmscher–K. Treu (Hrsg.): DAS KORPUS DER GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER. Berlin, 1977. 237–242. o.
10. Vö. a hasonlóan himnikus lüktetésű RM 8,31–39 szakaszt vagy az apostol imájának egy részletét. EPH 1,19–22.
11. Plutarkhosz: DE ISIDE 28., Tacitus: HIST. IV. 83.
12. R. Mond–O. Myers: THE BUCHEUM II. London, 1934. 18–19. o.
13. Feltűnő a hasonlatosság ahhoz, ahogy a *Rex tremendae maiestatis*ből Jézuska lesz. Talán az sem véletlen, hogy éppen e vallási jelenség manifestálódásának környékén más fenomenológiai hasonlóságok is vannak az egyiptomi vallás és a kereszténység között, melyek közül kétségtelenül a legmarkánsabb az *Isis lactans* és a *Maria lactans* hasonlósága.
14. ÄGYPTISCHE RELIGION. Stuttgart, 1960. 244. o. skk., GOTT UND MENSCH IM ALTEN ÄGYPTEN. Leipzig, 1964. 19–28. o.
15. G. Mensching: i. m. 58–70. o.
16. Nem tartom illegitim kérdésnek azt, hogy: „Mi lett volna, ha Kleopátrának nagyobb lett volna az orra?” A megtörténet természetesen nem lehet retrospektíve megváltoztatni (jóllehet itt hosszan lehetne arról értekezni, hogy vajon milyen mértékben csinálja a történetírás a történelmet), azt azonban elfogadhatjuk, hogy az *éppen történő* történés mindig több lehetséges közötti döntésként, mindig választásként történik. (Hogy ez a döntés mennyire szabad vagy determinált, az most más lapra tartozik.) Ahhoz azonban, hogy az egykori döntés miértjét megértsük – úgy gondolom – e történeti etlen kérdések föltétele nemcsak legitim, hanem *kötelező* is.
17. Isidorus első himnuszában, 26 (SEG 8,548), idézi J. G. Griffiths: THE ISIS-BOOK, Leiden, 1975. 238. o.
18. Apuleius: METAM. XI. 9
19. A rómaiaknál a *conservator* a *sōtēr* fordítása, míg a keresztények által használt salvator Tertullianusnál jelenik meg először. F. Dornseiff: PWRE s.v. SŌTĒR. (1927.) 1219. o. skk.
20. ÄGYPTISCHE NATIONALRELIGION UND SOGENANNTTE ISISMISSION. ZDMG 111 (1961). 432–436. o. Utánnomás S. Morenz: RELIGION UND GESCHICHTE DES ALTEN ÄGYPTEN. Weimar, 1975. 521–526. o.
21. Az ún. Ízisz-misszióban sűrűn megjelenik Mithrasz neve, míg Egyiptomban Mithrasz mindig teljesen periferikus marad. Cf. G. Lease: MITHRA IN EGYPT. In: THE ROOTS OF EGYPTIAN CHRISTIANITY. 114–129. o.
22. *Bezárkózás a nemzeti hagyományba* – így lehet a Komoróczy Gézától kölcsönzött markáns kifejezéssel jellemezni e konfliktus jellegét (bár ő eredetileg az ókori Kelet egy más vallási konfliktusával kapcsolatban használja e metaforát, melyet utóbb tanulmánykötete címéül is választott – Budapest, 1992).
23. E. A. W. Budge: MISCELLANEOUS COPTIC TEXTS IN THE DIALECT OF UPPER EGYPT. London, 1915. 470., 985. o.
24. Raffaele Pettazzoni szerint Mithrasz vallásánál is ugyanez a *conditio sine qua non* érvényesült: olyan mértékben ért el missziós sikereket, amilyen mértékben lemondott saját orientális elemeiről („ázsiai barbárságáról”), s adaptálódott a görög-római világ kultúrájához. THE MONSTROUS FIGURE OF TIME IN MITHRAISM. In: ESSAYS ON THE HISTORY OF RELIGION. Leiden, 1954. 180–192. o.
25. S. Sauneron: ESNA I. 1957. 197,20. Idézi Siegfried Morenz: ÄGYPTISCHE NATIONALRELIGION.
26. Gary Lease: MITHRA IN EGYPT.
27. Gedaliahu G. Stroumsa: THE MANICHAEAN CHALLENGE TO EGYPTIAN CHRISTIANITY. In: THE ROOTS OF EGYPTIAN CHRISTIANITY. 307–319. o.
28. Az egyiptomi szövegek sohasem beszélnek *pogányokról*. Ez egyfelől anakronizmus is volna, másfelől félrevezető, ha e terminus tényleges jelentését komolyan vesszük, hisz a többi vallás tisztelője Egyiptomban nem *paganus*, hanem ellenkezőleg, városlakó volt, főképpen is alexandriai. A koptok által a nem keresztények megnevezésére használt *hellén* szó egyben mutatja azt a kultúrkört és vallási irányultságot is, amelyet ezek a csoportok képviseltek. Ez egyben azt is jelenti, hogy önmaguk vallási antipólusaként elsőrenden nem az ősi egyiptomi vallás híveire gondoltak, hanem a hellénekre. Használták emellett a *bálványimádók* kifejezést is. Nem tudok arról, hogy a

két szót terminológiai értelemben alkalmazták volna, tehát az előzőt kizárólag a görög, az utóbbit kizárólag az egyiptomi istenek tisztelőinek megjelölésére.

29. Rudolf Herzog: DER KAMPF UM DEN KULT VON MENUTHIS. In: Th. Klausner–A. Rücker (Hrsg.): PISCICULI. STUDIEN ZUR RELIGION UND KULTUR DES ALTERTUMS. FS Franz Joseph Dölger, Münster, 1939. 117–124. o. L. Kákósy: DAS ENDE DES HEIDENTUMS IN ÄGYPTEN. In: GRAECO-COPTICA. Halle, 1984. 61–76. o. – mindkettő további irodalommal.

30. Gerardus van der Leeuw: PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION. Tübingen, 1970. (3. kiad.) 697–698. o.

31. E. A. W. Budge: MISCELLANEOUS COPTIC TEXTS IN THE DIALECT OF UPPER EGYPT. London, 1915. 445., 961. o.

32. H. Junkertől tudjuk, hogy a philae-i Sóllyom Re b3-ja volt, WZKM 26 (1912). 42–62. o.

33. WER IST KÖNIG IN DER ENDPHASE DER ÄGYPTISCHEN RELIGION? In: AKTEN DES VIERTEN INTERNATIONALEN ÄGYPTOLOGEN KONGRESSSES. Hrsg. S. Schoske. Hamburg, 1989. 261–268. o.

34. Paul Tillichnek a mottóban idézett vallásfilozófiai álláspontjához hasonló következtetésre jut Heije Faber is, a maga vallásszociológiai és valláspszichológiai kérdésvetése után (HET LICHTEND GEHEIM. PERSPECTIEVEN IN DE GODSDIENSTPSYCHOLOGIE. Baarn, 1991. 174. o.). A törzsi közösség alapján szerveződő vallás egy urbanizálódott világban az emberi egzisztencia új problémájával kerül szembe – amit ő „biztonsághiány”-nak nevez –, s ez vallási, ill. egyházi krízishelyzetet teremt. Faber szerint e helyzetben a kis csoportnak a jelentősége megnő, szemben az egyház nagy intézményével. Véleményünk szerint e koncepció nemcsak a mai, hanem az ezernyolcszáz–ezerhatszáz évvel ezelőtti állapot leírására is illik.

35. SURVIVAL OF ANCIENT EGYPT. In: STUDIA

IN HONOREM I. FÖTTI. Budapest, 1989. 263–287. o.

36. A témáról legutóbb érintőlegesen Nina Pomerantseva: SPREAD OF THE TRADITIONS OF ANCIENT EGYPTIAN ART ON THE ICONOGRAPHY OF COPTIC RITUAL SCULPTURE (4TH–6TH CENTURIES A. D.). In: COPTIC STUDIES. ACTS OF THE THIRD INTERNATIONAL CONGRESS OF COPTIC STUDIES. [1984.] Warsaw, 1990. 335–342. o.

37. Példának okáért ismeretes, hogy a buddhizmus üdvtana bizonyos kérdéseket egészen másképp közelít meg, mint a nyugati vallások, mert antropológiája az általunk megszokottól eltér. A halál utáni élet (mint reinkarnáció) ott is fölvetődik – bár ez a *sanszara* körforgásának kényszere, ahol az üdv épp az ebből való kilépés, a *nirvána* elérése, szemben a nyugati vallások reményével, a feltámadással és az örök élettel, s szemben a nyugatiak félelmével, az örök megsemmisüléssel. A buddhizmus világképe nem tud arról, hogy az embernek volna valamiféle örökkévaló monád jellegű szellemi alkotórésze, hallhatatlan lelke avagy szelleme, így az újjászületés problémájában, az új személység létrejöttében, a megholt és a majdan megszületendő identitásának biztosításában ez nem is játszhat semmiféle szerepet. A buddhista antropológia szerint az ember számos, egymással mulandó kapcsolatokat alkotó létfaktorból áll, s emez ideiglenesen összefonódó, majd később szétoldódó *dharmák* egyesülnek ismét az újjászületés során az egyéni *karma* törvénye szerint. (Helmuth von Glasenapp: DIE RELIGIONEN INDIENS. Stuttgart, 1943. 221–238. o.) Tehát az antropológia vagy tágabb értelemben a világkép az (szándékosan kerüljük a félreérthető világnézet kifejezést), ami döntő mértékben meghatározza az arra felépülő szoteriológiát, s valószínűnek tartjuk, hogy az előző változásai az utóbbi átalakulását is maguk után vonják. Feltevéseink szerint Egyiptomban épp ez történt.