

„ÚGY EMBERILEG, MINT MORÁLISAN” ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, A LÉLEKGYÓGYÁSZ?

Hanula Gergely

Géza most helyeslően bólogatna, igen, igen, nevetni kell a nyársat nyelt tudós-világon, és a bakonyzúcsi vagy később a zsámbéki kertben büszke gazdaként kalauzolna már a borospince felé, közben a tréfa nyelvén tárgyalva meg, ami a tudomány világából szóra érdemes. Ezt az életigenlését éppen morálisan nem értettem meg, poroszos nevelésemhez a poroszos tudományfelfogás állt közelebb.

Aztán ahogy kezdtek hozzá hűtlen lenni a szavak, megszaporodtak beszélgetéseink. Leginkább a szemei tanítottak már ekkor. Nemcsak a szemével leírt, sokkal inkább a kimondatlan, de kimondani nagyon akart szavak.

A „Sebeiben van gyógyulásunk” című kötet aztán nagyon is sokat elmondott ebből a hitvallásából, mintegy utószóként szövegekkel foglalkozó munkáihoz.

Nem mást, csak másképp.

Talán túlságosan személyes bevezetés ez egy Aranyszájú Szent Jánossal foglalkozó tanulmányhoz, de nemcsak Géza, Polányi sem engedi eltagadni elfogultságom nagy mértékét. Mert Aranyszájúhoz ugyan évtizedek óta mély bizalom köt, bibliaismerete és -szeretete Kálvinéhoz hasonló szuperlativuszokra késztet, ha vallanom kell róla, de azt sem tagadhatom, hogy szigorú puritánsága (melybe csak retorikai igényességét nehéz elhelyeznem) nehezen feloldható feszültséget kelt bennem az emberszerető Istenbe vetett végtelen bizalma és az emberekkel szemben támasztott súlyos elvárásai között. (Ebben nagyon is hasonlít egymásra az egyház e két gyomorhajos atyja.)

E feszültség viszonylag kevés gondot jelentett addig, amíg Aranyszájút sikerült a Biblia nagy ismerőjének és magyarázójának a szerepében megtartani, ám az utóbbi két évtizedben megváltozott az iránta tanúsított érdeklődés iránya. Nem mintha exegetikai munkássága mind feldolgozásra került volna, vagy legalább méltó helyére a patrisztikus exegézist bemutató kötetekben.¹ Mégis, a 21. századi

¹ Manlio Simonetti félezer oldalas, a görög patrisztikus exegézist bemutató kötetében (Simonetti 1994) mindössze egyetlen bekezdés jutott Aranyszájú Szent Jánosnak, ott is inkább elmarasztaló, semmint elismerő kifejezésekkel mutatja be („következetesen szószerinti,” „felszines”). Kannengiesser 2004-ben megjelent másfélezer oldalas *Handbook of Patristic Exegesis* pedig Quasten 1950-es véleményét ismétli meg, Aranyszájú

nyugati keresztyénség már nem az exegétát ünnepli benne, hanem – önnön, rövidtávú hasznát keresve – a lélek gyógyítóját.

Soha nem látott reneszánsza következett be az Aranyszájú Szent Jánossal foglalkozó kutatásnak. Az ebben támpontot nyújtani igyekvő Wendy Mayer hetvenegy megvédett PhD- és MA-disszertációról számol be a 2000 óta eltelt időből, melyek az antiókhiai egyházatya életével, gondolkodásával, műveivel vagy hatástörténetével foglalkoznak,² és ezek nem kis hányada gyógyító tevékenységét vagy annak valamely aspektusát kutatja.

A történeti érdeklődésű, átfogó életrajzok (Kelly, Brändle) után, ebben az időszakban Aranyszájú életének egy-egy aspektusát vizsgáló munkák születtek (remetesége, nőkhöz való viszonyulása, száműzetése kapcsán stb.),³ kezdődő érdeklődéssel a hagiográfiai források iránt is (Ps-Martüriosz, Palladiosz, Szózomenosz). Ez a szociális és politikai kapcsolódások vizsgálataiból kirajzolódó életrajz éppúgy merít a korpusz szöveghagyományának kritikai átgondolásából, mint ahogy a „mély-történelem”-nek is nevezett, interdiszciplináris megközelítésen alapuló szemlélet nyitottságából. A korábbi képből többnyire megmaradt mély bibliaismeretének és magas szintű retorikai készségének az elismerése.⁴

A 21. század második évtizedének Aranyszájú-irodalmában a gyakorlati érdeklődést inkább szem előtt tartó témák hódítottak teret: a prédikációi mint a logoterápia működésével rokonítható tevékenység, tanítása mint lélekvezetés (*pszükhagógia*) és mint gyógyító (úgy is mint gyógyhatású, és mint a gyógyulásra útmutatással szolgáló) tevékenység. Ez az érdeklődés részben épít ugyan a korábbi retorikai elemzésekre, de már nem marad meg a pusztá elemzésnél, hanem a

gondolatainak mélysége mellett azt emelve ki, hogy szentírásmagyarázatában milyen nagy készséggel tudja gyakorlati alkalmazását megmutatni a rábízottak hasznára (Quasten II, 433), Kannengiesser 2004: 783.

² De Wet–Mayer 2019: 1. Ez a tudományos körkép 2018 nyarának állapotát mutatja be, a 2019–2020-as évek irodalmához az academia.edu-n frissített formában elérhető „Chrysostomica. A Bibliography of Scholarship on John Chrysostom and Attributed Writings” bibliográfia nyújt eligazítást. (https://www.academia.edu/6448870/Chrysostomica_A_Bibliography_of_Scholarship_on_John_Chrysostom_and_Attributed_Writings letöltve: 2021. június 1.) – Mayer a még folyamatban lévő munkákkal együtt összesen 93 disszertációt említ, melyek közel negyede az általa vizsgált utolsó két évre esett, ami az érdeklődés fokozódását jelzi.

³ Itt főként Wendy Mayer cikkeit említhetjük, lásd deWet–Mayer 2019: 4, 10. jegyzet.

⁴ Nem emelem ki itt Aranyszájú prédikációinak antijudaista vonását, mely sajnos a magyar Aranyszájú-kutatásban is egyoldalú tolmácsolásban jelent meg Vattamány Gyula írásain keresztül. A zsidóság vagy a zsidók szerepe az antiókhiai egyházatya homíliáiban olyan téma, mely a szöveganyag jelentős ismerete nélkül aligha ítélhető meg helyesen. Az óriási szöveganyag néhány kiragadott szövegére alapozva sem pro, sem kontra érvek nem adhatnak reális képet erről. Aki saját véleményét szeretne erről kialakítani, annak a szakirodalom böngészése előtt ajánlom valamely homíliasorozat végigolvasását (akár a Genezishez, akár a Máté evangéliumához elmondottakat).

gyógyító célnak alárendelve tekint a retorika eszköztárára.⁵ [A bevett tudományos paradigmák félretételéből szükségszerűen nőnek ki vadhajtások tucatjai is, mégis az Aranyszájú-korpuszt megőrző egyházi hagyomány gazdagságához jobban illik ez a megértésére, használására irányuló, esetenként túlbuzgó törekvés is, mint a pozitivista-kritikai tudományosság lebecsülő ítélete.]⁶

A LÉLEK GYÓGYÍTÁSA

Az utóbbi évek Aranyszájú-kutatásának egyik központi témája lett a gyógyítás, a lélekvezetés, a rábizott lelkek gondozásának a kérdése.⁷ Ez az elmozdulás több szempontból is érthető: tág kontextusában azért, mert a 21. század egyik alapkérdéséhez, az egészséghez kapcsolódik; szűkebb egyházi közegében pedig a nyugati keresztyénség teológiai érdeklődését is befolyásoló énközpontúság adhat ennek

⁵ Ezt a szemléletváltást mutatja be de Wet–Mayer 2019-ben a Brillnél megjelent gyűjteményes kötete.

⁶ Mindezekben a nézőpontváltásokban születtek/maradtak bevett igazodási pontok. A tanulmányok hivatkozásából az látszik, hogy Maxwell 2006-os megjelenésű disszertációja (*Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*), ill. Sandwell következő évben megjelent disszertációja (*Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*) ilyen sarokpontokká váltak a további kutatásban. Mayer megkerülhetetlen érdemű rendszerező tevékenységét most nem emelem ki, csak egy rövid megjegyzésben jelzem, hogy kutatásaiban esetenként hajlik kisarkított, túlzó következtetések levonására (lásd 9. jegyzet).

Más jellegű, mégis egyértelmű mintázatnak látszik, ahogy Aranyszájú Papságról írt munkája (*De Sacerdotio*, SCh 272) forrásszöveggé vált prédikátori-lelkipásztori munkája önértelmezéséket. Ebben a folyamatban mintha nem különülne el megfelelően reflektálva a khrüszoszteszmoszi homília, ill. a prédikálás feladatáról szóló, helyenként inkább az ideális célt megfogalmazó dialógus forrásértéke – Manfred Lochbrunner majd’ 400 oldalas elemzésének óvatosságra intő figyelmeztetési dacára (Lochbrunner 1993).

⁷ Samellas 2002, melynek egyik fejezete a filozófusok és a püspökök lélekgyógyító szerepével foglalkozik; Merideth 1999. a betegség és gyógyulás szerepét vizsgálja a 4. századi egyházban, különös hangsúlyt helyezve ennek retorikai megjelenésére („discourse of disease”) a kappadókiai atyák írásaiban és a korai hagiográfiában; Mayer 2015a tanulmányában a kórházakban láthatóvá lett gyógyító szándék jelenlétét mutatja ki a homliákban; Mayer 2015c írásában az antiókhiai püspök utolsó levelei alapján elemzi az emberi lélek holisztikus megközelítésének galénusi örökségét. Crislip 2012. könyvében tágabb közelítésben foglalkozik a betegség teológiai értékelésével, Crislip 2005. monográfiájában viszont az egészségügyi ellátás kialakulásáról ír, ahogy Ferngren 2009. is munkájában, aki külön fejezetet szentel (Harnackra történő hivatkozással kezdve) a keresztyénség gyógyító vallásként történő bemutatására – mindez csak egy röpke bepilantás abba az óriási mennyiségű irodalomba, mely az utóbbi időben a témában megjelent. A legújabb irodalomhoz javasolom a de Wet–Mayer 2019. tanulmánykötetben megjelent írásokat és azok hivatkozásait.

táptalajt. A teológián belül a gyakorlati teológia irányába történő elmozdulás, mely talán nem független a gondolkodás mintázatainak leegyszerűsödésétől egyfajta cél-eszköz-eredmény struktúrára (amely a teológiai gondolkodást is a közvetlen, rövidtávon felhasználható eredmények irányába mozdítja el), szintén erre vezet.⁸

Másfelől pedig – talán a tudományos eredmények könnyebb hozzáférhetősége révén is – a későantik kultúra gyógyításra vonatkozó kutatásainak eredményei, a kommunikációtudomány, a filozófiatörténet, a vallástörténet, a szociográfia és az antropológia eredményei egymás számára elérhetővé váltak, és ez is egy új, szintetizáló tudás irányába történő elmozdulást idéz elő, mely azonban még bizonytalan viszonyban van az analitikus ismeretszerzési módszerekkel.⁹

A lélek gyógyítása kapcsán két kutatási terület eredményei hatottak jelentősen az Aranyszájú Szent János tevékenységéről kialakuló képre. Egyfelől a későantik gyógyításra vonatkozó kutatások, melyek részben kiemelkedő orvosok hatása (Galenosz, Hippokratész, az efézusi Nemesziosz stb.),¹⁰ részben bizonyos betegségek, orvosi kezeléshez kötődő esetek (őrültség, falánkság, megszállottság stb.) mentén kristályosodtak ki.¹¹ Másfelől a hellenista kor filozófiai iskoláiban a filozófusnak a tanítványok szellemi-lelki fejlődése iránti felelőssége kapcsán kialakult nézetek is hatottak arra, ahogy a keresztyén prédikátorok feladatát *pszükhagógiaként* kezdték értelmezni.¹²

⁸ Félreértés ne essék, nem becsülöm le az egyszerű, célratörő gondolkodást. Annyit akarok jelezni, hogy a téma felé fordulás háttérében jól érezhető egyfajta haszonelvű megközelítés, mely a közösség számára (legyen az tudományos vagy egyházi) rövidtávon kimutatható és felhasználható eredményeket akar felmutatni.

⁹ Lefordítva ez azt jelenti, hogy számos rokon vagy érintőlegesen találkozó tudományterület terminológiája és módszertana vált elérhetővé, ám az még nem világos, hogy ez a tudományos diskurzust megtermékenyítő jelenség az eredmények érvényességét milyen módon és milyen mértékben befolyásolhatja. Beszédes példa erre Mayer Khrüszosztozmoszt értékelő tézise: „Not ... Theologian, but Medico-Philosophical Psychic Therapist” (Mayer 2015b: 143). E terminus helyes értékeléséhez figyelembe kell venni mind a 20. századi Aranyszájú-képpel szembeni vitában elfoglalt pozícióját, mind a filozófiai iskolák hatásáról, valamint a későantik gyógyászatról szóló írások terminológiáját (vö. Cook 2019: 249).

¹⁰ Az erre vonatkozó irodalom rövid összefoglalásához lásd de Wet 2019: 414, 18. jegyzet; ő főként Galénosz és Nemesziosz hatását mutatja ki ebben a tanulmányában. Hasznos áttekintést ad Jessica Wright disszertációja is: *Brain and Soul in Late Antiquity*, Princeton 2016.

¹¹ Mayer 2016; Kalleres 2015; de Wet 2019; Miller 2016.

¹² Vö. Kolbet 2010: 24–61; Mayer 2015b: 144; Cook fontos figyelmeztetésével a betegség mibenlétének különbségére a hellenista filozófiában (a szenvedélyek uralma az értelem felett) és a keresztyén hagyományban (a bűn következménye, engedetlenség, vagy éppen figyelmeztetés – Aranyszájúnál Isten ítéletéhez kapcsolódva, a gyógyulás eszköze pedig a kegyelem), vö. Cook 2019: 254–263; különösen is 261kk. Lásd még Rylaarsdam 2014: 183kk; Bae 2021: 103kk.

Mielőtt a témánkra rátérnék, fel kell még idéznem a gyógyászatához kapcsolódó kutatások egyik közhelyszerűen fontos megállapítását, mely szerint a későantikvitásban nem választható el élesen a test és a lélek (szellem) állapota, így megbetegedésük sem.¹³ Ennek megfelelően a gyógyászatban is összekapcsolódik a természeti és az etikai filozófia:¹⁴ a test állapotát a testet felépítő folyadékok harmonikus arányához kötötték, és ezzel szoros összefüggésben látták a testben élő lélek kiegyensúlyozott (*metria*) működését, mely az erények gyakorlása – mely tulajdonképpen maga a lelki egészség –, azaz a vágyak (*pathé*)¹⁵ korlátozása által (*szófoszüné, enkrateia*) legyőzheti annak kiegyensúlyozatlanságát (*akeraszia, ametria*).¹⁶

Ezen ponton állítana meg Géza, és újrátöltve a poharakat, megkérdezné: Jó, jó, de hogyan kapcsolódik mindehhez Aranyszájú prédikátori tevékenysége?

Az egyértelműnek látszik, hogy korának orvosi nyelvezete hangsúlyosan megjelenik homíliáiban,¹⁷ ami összecseng azzal az ismeretünkkel, hogy a későantik korban a filozófiai és gyógyászati ismeretek hozzátartoztak a keresztyén oktatás felsőbb szintjéhez.¹⁸ Abban viszont, hogy ez pusztá retorikai illusztráció,¹⁹ a Krisztus-test, azaz az egyház beteg állapotának metaforája,²⁰ vagy a gyógyító-filozófiai traktátusok módján hasznos információk biztosítása a rábizottak részére, filozófiai terápia,²¹ vagy a hallgatóság tagjaira irányuló „logoterápia,” vagy éppen séggel démonizálás,²² vagy a társadalmi-politikai viszonyok aktív formálása,²³ nos, ebben nagyon véleménykülönbségek láthatók.

Erről a nagyon széles palettáról csak néhány, a jelenség megértését segítő szempontot mutatok be röviden, inkább csak illusztrálva a kép tarkaságát, semmint az áttekintés ígérétevel. És ha már válogatunk, miért is ne vegyük a legizgalmasabbakat, a homíliában felhangzó szó performatív erejét feltárni próbáló közéletéseket. Ez a hatóerő igen sokféle lehet, én részben a társadalmi kontroll-képző,

¹³ Vö. Mayer 2015a: 13k. [A „pszichoszomatikus” terminus használata félrevezető lehet, amennyiben összemosódik benne a mai posztracionalista megközelítés és a későantik világ „tudomány előtti” felfogása.]

¹⁴ Mayer 2015a: 12.

¹⁵ A megértést nehezíti, hogy a *pathé* nemcsak „szenvédélyt,” „vágyat” jelent, hanem „szenvédést” is, igaz, patrisztikus szövegekben leginkább csak Krisztus szenvédését.

¹⁶ Mayer 2015a: 14.

¹⁷ Vö. Cook 2019: 247.

¹⁸ De Wet 2019: 414.

¹⁹ A János evangéliumához mondott homíliák exegetikai elemzésében én sem mentem tovább a retorikai eszközként történő meghatározásnál.

²⁰ Vö. Mayer 2018. Lásd főként a „Conceptual Metaphor and Moral Cognition” fejezetben, 448kk.

²¹ Bae 2021: 35kk.

²² Kalleres 2015: 111.

²³ De Wet 2019: 420.

identitásformáló, az ellenfeleket patologizáló vonását, majd a szó démonizáló, illetve elhárító erejét kutató vizsgálatokat idézem fel.

A GYÓGYÍTÓ SZÓ

Számos olyan újszövetségi történetet olvashatunk, melyben a betegnek kimondott szó gyógyulást, sőt életet ad. Ettől világosan megkülönböztethető a kötött ismétlődő liturgikus keretben egy közösség számára elhangzó homíliák szavaiban rejlő gyógyító hatás.²⁴ A kettő nem független egymástól, de most csak az utóbbival foglalkozunk. A profán gyógyászat – ami persze antik módra profán, tehát nem nélkülözi a metafizikust – terminológiájának és ismeretanyagának használatával a homília a csoda és a profanitás határán mozog. Nem közvetíti vagy lefordítja a gyógyítás csodáját, hanem verbálisan megjeleníti,²⁵ és ezáltal megvalósítja.

Van kísérlet arra, hogy a homíliát gyógyászati tanácsadásként értelmezzék, mely az iatro-szofisták módján a családfő ezirányú ismereteinek bővítését szolgálta,²⁶ vagy más felfogás szerint: az önismeret útján történő előrehaladást személyesen támogató, érettebb személyiség útmutató szerepét töltötte be.²⁷ Rylaarsdam szerint pedig Aranyszájú az isteni alkalmazkodást (*szünkatabaszisz*, *acomodatio*) követő (*mimészis*, *imitatio*) Pál apostolt tekintette mintának, aki zsidóknak zsidó lett, törvény nélkülieknek törvény nélküli, mindeneknek minden, hogy némelyeket megmenthessen (1Kor 9,20kk). És ebben az apostolnak élete mellett igehirdetése volt az eszköze, mellyel a gyengéket erősítette, az erőseket pedig megintette – mindenkihez úgy szólt, hogy az üdvösségre eljusson.²⁸ Vitathatatlan, hogy az isteni alkalmazkodás Aranyszájú igehirdetésének, teológiájának egyik sarokpontja, és a hallgatóságának lelki szükségleteihez való alkalmazkodás gondolata sok helyütt fellelhető Aranyszájú homíliáiban, az azonban megfontolásra szorul, hogy ez az elv végigvihető-e akár a zsidókhöz való viszonyának értelmezéséig, ahogy azt Vanveller teszi 2015-ös disszertációjában.²⁹

Miben rejlik akkor a homília gyógyító ereje?³⁰

²⁴ Lásd alább.

²⁵ A megjelenítés fontossága a mártírok sírjaihoz kötődő kultusz kapcsán válik igazán érthetővé. – A betegséghez, gyógyuláshoz kapcsolódó nyelvezet bibliai használatához vö. Cook 2019: 254–260.

²⁶ De Wet 2019: 414.417k.

²⁷ Vö. Samellas 2002: 86. Mintegy a szerzetesek által megélt istenkapcsolat szavakkal történő megjelenítése és közvetítése által (azaz Isten országának elérése a lélek szenvedélymentessége révén, lásd Evagriosz, *A szerzetes [Praktikosz]*), vö. uo. 106.

²⁸ Rylaarsdam 2014. különösen is 183kk.

²⁹ VanVeller 2015.

³⁰ Aranyszájú egyetlen eszközt lát a beteg lelkek gyógyítására, a prédikációban felhangzó tanítást: „egyetlen eszköz, a gyógyulás egyetlen útja adatott, az igehirdetésben felhangzó tanítás (*hē dia tu logu didaszkalía*). Ez az eszköz, a táplálék, a levegő legbecsesebb elege, ez

Az etikai paradigmák közlésében aligha. Ezt akkor is el kell vetnünk, ha a páli levelek szerkezetét követő Aranyszájú-homíliák parainézisei, a bibliamagyarázat-hoz fűzött etikai útmutatásai igenis adnak ilyen mintákat, melyek társadalmi kontroll-szerepét,³¹ hasznát éppen ma, ezek hiányában lehet igazán értékelni.

Az etikai paradigmáktól nem független, mégis tágabb megértési keretet kínál az az értelmezés, mely a homíliát úgy tekinti a gyógyítás eszközeként, mint amely a gondolkodásmód (*gnóme*) megváltoztatására szolgál.³² Ez a megközelítés nagyban épít arra a görög hagyományra, mely a gondolkodás (*gnóme*) és az erkölcsi rossz összekapcsolódását vallja. Keresztyén kontextusban ugyan az egyensúly megbomlását a bűnnek tudják be, de hangsúlyos maradt az értelem (*logosz*) szerepe, mint amely a szenvedélyek és vágyak korlátozásával helyreállítja azt (*apatheia* – szenvedélymentesség). A bűn révén megbomlott egyensúly ugyanakkor nem az emberen belül, hanem az Isten és ember közötti kapcsolatban van, a helyreállítás eszköze pedig a kegyelem, melynek megtalálása az ember legfontosabb feladata.

Ez a gondolkodásmód megváltoztatására irányuló törekvés – különösen, ha a görög filozófiai hagyomány felől nézzük – a meggyőzést tekinti legfőbb eszközeként. A klasszikus retorikai elemzés is főként ezt vizsgálta, még ha számolt is az érzelmi befolyásolásra szolgáló eszközökkel. Az utóbbi időben kezdett a kutatás olyan motívumok felé fordulni, melyek a szó erejének más használatára épülnek. Kettőt mutatok most be ezek közül, melyek tipikusnak bizonyára nem nevezhetők, de talán alkalmasak arra, hogy figyelmünket az értelemre irányuló meggyőzés mellett³³ a szó más működési módjaira is odafordítsa: ezek a félelemkeltésre irányuló beszéd és a szó mágikus ereje.

Átmenetek vannak persze az értelemre irányuló meggyőzés, az érzelmi befolyásolás és a mágikus szavak között. Gyakran csak az elemző figyelmes szeme (!) veszi észre a beszéd aktusában rejtve működő hatásokat, az identitás lassú formálását³⁴ (melyet az ellenfelek patologizálásával erősít meg),³⁵ vagy éppen a lélek finomabb-durvább manipulálását e vezetés közben.

[szolgál] gyógyszer helyett, tűz helyett, vas helyett: ha égetni vagy vágni kellene is, ezt kell használni” (*De Sacerdotio* 4,3).

³¹ De Wet 2019: 420.

³² Laird 2012. Gill (2013: 351) a filozófiai terápia célját úgy fogalmazza meg, mint amely „designed to enable him to rebuild his belief-set in a way that provides a secure basis for development away from the framework of beliefs that generates psychological sickness and towards well-being”.

³³ Érdekes analógiával szolgál Bugár M. István 2005-ös tanulmánya is, melyben a racionális szó használata felől a kevésbé direkt média, a képek használata felé történő eltolódásra mutat rá (Averil Cameron nyomán, aki a „transition from verbal to iconic”-ként fogalmazta meg a korai bizánci korban lezajló episztemológiai változást).

³⁴ De Wet 2014.

³⁵ De Wet 2019: 420.

GYÓGYÍTÓ FÉLELEM

Meg kell vallanom, nem szeretem, ha arról akarnak meggyőzni, hogy bajban vagyok, vagy van mitől félnem, hogy aztán segítséget, szabadulást kínáljanak az így felismert bajomból. Ez a beszédséma sajnos nem idegen az egyházi beszédtől sem, és amikor Aranyszájú Szent János az ítélettől való félelemre apellál homíliáiban, újra és újra felmerül bennem a kérdés, miért teszi? Hogyan beszélhet egyszerre az emberszerető Istenről és az ítélettől való rettegről?³⁶

Az a pedagógiai megközelítés, mely a félelmet részben a közöny vagy a könnyelműség (*rathümia*) ellenszerének tekinti, részben pedig olyan eszköznek, mely Isten kegyelmének keresésére sarkall,³⁷ könnyen vezet olyan végletes megállapításokhoz, mint Knouttilláé, aki szerint Aranyszájú az „örök büntetéssel, illetve ennek elkerülésével tudta leginkább motiválni a mérsékelt keresztyéneket”.³⁸ Nem vitatom, hogy Aranyszájú pedagógiájának része volt valamilyen mértékű „megtévesztés”,³⁹ legalábbis, hogy tanításában alkalmazkodott hallgatósága befogadókészségéhez, de nem igaz, hogy a félelem által akarta volna motiválni hallgatóságát.⁴⁰

Aranyszájú kérdése: „Hogyan lehetne félelem nélkül üdvözülni?”⁴¹ a Filippi-lel magyarázata során hangzik el, és így folytatja később: „Miután ezt mondta: »Félelemmel és reszketéssel«, és bevont a viadalba, lásd, hogyan bátorít küzdésre! Mert mit mond? »Isten az, aki munkálja bennetek.« Ne félj, hogy azt mondtam:

³⁶ Számomra nem meggyőző Ramelli érvelése, aki Aranyszájúnál a helyreállítás tanával (*apokatastaszisz pantón*) oldja fel ennek feszültségét (jóllehet, maga is úgy fogalmaz: „John Chrysostom was not a plain assertor of the apokatastasis doctrine”). Az időleges büntetés gondolata, és az „örök” jelentésének „határozatlan idejű”-re vagy „másvilági”-ra fordításával szemben az „örök” hangsúlyozásának fontossága mellett az alábbiakban fogok érvelni, vö. Ramelli 2013: 551kk.

³⁷ Cook 2019: 268k.

³⁸ Knouttilla 2004: 136, idézi Cook 2019: 267.

³⁹ „Megtévesztés” (*apatê*), amely valójában inkább „gondoskodó odafigyelés,” „számításba vétel” (*oikonomia*), „taktika” és „szakértelem” (*szofoia* és *tekhne*), vö. VanVeller 2015: 85kk. „Nem gondolkodása (*gnómê*) megváltozása miatt tette, mert az rútság lett volna, hanem alkalmazkodó szeretetéből (*agapész szünkatabainuszész*). Hogy e hitre elvezesse őket, akik valóban (*aléthósész*) azok [ti. zsidók], ő maga azzá lett nem valósan (*uk aléthósész*), csak mutatva (*epideikniümenosész*), pedig nem volt az (*uk ón*), és nem is ilyen módon való gondolkodásából fakadóan tette.” Chrys., *Hom. 22 in Ep. 1 ad Corinthios* 3 (PG 61,184).

⁴⁰ Egy a Khriszosztomosz-korpusz méretű szöveganyagban könnyen lehet olyan mondatokat, példákat találni, melyek az előbbi állítást támasztanak alá, például: „sokkal jobb itt megszomorodva megmenekülnünk az eljövendő ítélettől, mint szavaimmal hízélegye büntetést szenvedni veletek.” Chrys., *Contra Ludos et Theatra* 4. PG 56.270; vagy Lázár és a gazdag példázata kapcsán: „bárcsak mindig és egyfolytában erről gondolkodhatnánk, és a pokolról beszélhetnénk!” Chrys., *De Lazaro Hom. 2,3*. PG 48. 985. – Az Isten ítéletét hirdető prófétákkal való összevetéshez lásd Cook 2019: 270k.

⁴¹ *pósz eni fobu kbórisész diaszóthénai pote* – Chrys., *Hom in Ep. ad Philippenses* 8,1.

»félelemmel és reszketéssel,« mert nem azért mondtam, hogy lemondj róla, hogy valami elérhetetlen dolognak tartsd az erényt, hanem hogy odafordulj felé és ne folyjál szerteszét! Ha így van, hogy Isten mindent megtesz, légy bátor! »Isten az, aki munkálja bennetek.« Ha tehát ő munkálja ki, nekünk a szándékot kell mindig összefogva, szilárdan, ernyedetlen tartanunk.⁴²

Az Isten üdvözítő akaratába vetett szilárd meggyőződés szólal meg szinte minden igehirdetésében, és ha a bibliai szöveg magyarázatában nem is kerül felszínre, a liturgiába ágyazott homília végén, a doxológiában mindenképp felcsendül az emberszerető (*filantrópos*) Isten dicsérete.

TÚL A MEGÉRTÉSEN

A szó gyógyító erejének (leginkább az evangéliumi és korai egyházi narratívákból ismerős) közvetlen megnyilvánulása („kelj fel és járj,” *qumi*) és a hirdetett ige lassan ható, újjáteremtő ereje közötti különbség talán magától értődő. Ám az igehirdetésben is tetten érhető a szó néhány egészen közvetlen működési módja, melyek nem teljesen függetlenek a gyógyító hatásától.

Egyfelől a keresztyénség bonyolult teológiai rendszert épített az isteni Szó köré: az inkarnáció jánosi narratívája (Jn 1,1kk); Ézsaiás hasonlata a szóról, mely a földet megöntöző esőként megcselekszi Isten akaratát (Ézs 55,10k, vö. Deut 32,2); a Zsidókhöz írt levélé a kétélű kardról (Zsid 4,12); a magvető jézusi példázata és magyarázatai (Mk 4,3kk. par) – mindezek magas fokú elvonatkoztatási készséget, kifinomult teológiai nyelvet és gondolkodást igényelnek. Másfelől viszont megőrizte a szó néhány olyan működési módját, mely egészen közvetlenül hat ebben a közösségi megértésben, ami az igehirdetés hallgatása során létrejön, és amely gyógyítja a lelkeket.

A keresztyén teológiában nem szoktunk a szó mágikus erejéről beszélni, de annak performatív használata esetenként messze az értelmet meghaladó módon avatkozik bele a világba. A keresztség Isten országába befogadó „keresztellek”-je, az eucharisztia *hoc est corpus meuma*; vagy a bűnbocsánat meghirdetése (akár kollektív módon, akár a gyónás során felhangzó *ego te absolvo*jában) – ezek mind túl vannak a szó minden köznapi használatán.

Aranyszájú homíliáiban is megfigyelhetünk ilyen, a szó profán használatán túlmutató eseteket.⁴³ A betegség–gyógyulás témakörében legfontosabb talán a démonokhoz kapcsolódó beszéd, a láthatatlan hatalmakról való tanítás. Itt a szó olyan viszonyokat tár fel a látható és a láthatatlan világ között, mely átformálja, gyógyítja az ember gondolkodásmódját (*gnómé*) és ezen keresztül a viselkedését.

⁴² Uo.

⁴³ A 4. századi antiókhiai kontextushoz a gyógyítással kapcsolatos jóslatokról, isteni nevekből álló inkantációkról, melyeket Aranyszájú démoni megtevésztésnek tartott, lásd Kalleres 2015: 25.

Kalleres megfogalmazása szerint Aranyszájú a városban uralkodó spirituális bizonytalanságot és túlbujánzást homíliáiban egy aktív, pusztító, a niceai hit ellen törő gonosszá formálja át.⁴⁴

A démonokról szóló szövegek többnyire nem a gyógyulás, hanem – vagy a betegség okozójaként, vagy preventív módon – a betegség elkerülése kapcsán jelennek meg.⁴⁵ Közismert példái e szövegeknek a mártírhaltalt Babylasz püspök tiszteletéről (és a görög tévelygésről) írt homíliái.⁴⁶ A mártírnak Constantius Gallus, a birodalom keleti felének cézára emeltetett templomot, mégpedig Daphné ligeténél, hogy ellensúlyozza az Apollón-templom pogány hatását.⁴⁷ Aranyszájú szerint a mártír sírját körülengő légkör (*aura lepté*) képes a lelket átjárni, és elvenni róla minden földi terhet, s megkönnyébbíteni a megterhelhet és elesettet, és nem engedi a részegségbe visszatérni a megtévedőket.⁴⁸ Ezt a hatást olyannyira komolyan vették, hogy Julianus császár az Apollón-templom papjai kérésére eltávolíttatta a mártír csontjait és templomát, mint amely gátolja a jóslatadást.⁴⁹

A *De Babyla*-homíliában Aranyszájú elmeséli a Daphné-mítoszt (természetesen kellőképpen kommentálva légbőlkapottságát – *teratenaszthai ethosz*), majd így értékeli: *kai ho men miuthosz hutosz hé de apo tu miuthu ginomené blabé uketi miuthosz én.* „Ez a mítosz, de a mítoszból származó kár már nem mítosz.”⁵⁰ Mert az ördög azért eszelte ki, hogy rítusokat, lakomákat, táncot és részegséget, azaz kicsapongást (*aszzelgeia*) és istentelenséget (*aszzebeia*) kapcsoljon hozzá.⁵¹ Másutt kifejti azt is, hogy hiába próbál józanul ellenállni az ember, a tánckarok látványa magával ragadja önkéntelen (*akonta*) e rútság (*aszkehémoszjiné*) követésére (*mimészin*). Különösen is, amikor az ördög jelen van a parázna énekekben (*hüpo tón pornikón aszmatón*) és a rúttal beszédben (*hüpo tón aiszkehron rématón*).⁵² A látvány mellett itt a szavak is fontos

⁴⁴ Kalleres 2015: 26. – A démonokat nem pusztán láthatatlan erőként fogták fel, hanem az emberhez hasonlóan testtel és lélekkel rendelkező létezőként, még ha testük nem is látható (i.m. 29), képes megrontani az ember érzékelését és gondolkodását (*dialogiszmoi*), akár a lelket is (*pszükhé*) (i.m. 53). Aranyszájú a keresztyén identitás részének tartotta a nem-keresztyén rítusok démoni hatása elleni védekezést (i.m. 51).

⁴⁵ Meg olyan köznapinak tűnő esetekben is, mint a falánkság, vö. de Wet 2019: 432.

⁴⁶ Chrys., *De Babyla contra Julianum et gentiles*; *De sancto hieromartyre Babyla*. Schatkin 1990: 362. (Az első homília görög címe: *logosz eisx ton makarian Babiulan kai kata Hellénón.*) – A szöveg példaként vételében Kallereset követem.

⁴⁷ Aranyszájú megfogalmazásában ez „orvosság a betegeknek” (*iatreion prosz tusz kamnon-tasz*), Chrys., *De Babyla*, 69.

⁴⁸ Chrys., *De Babyla*, 70.

⁴⁹ Chrys., *De sancto hieromartyre Babyla*, 2. PG 50.531: „mit mondott a jós, a görögök nagy istene? Halottak nem hagynak szólni, mondja, hanem törd fel a sírt, ásd ki a csontokat, távolítsd el a holtakat!”

⁵⁰ Chrys., *De Babyla*, 68.

⁵¹ Uo. 69.

⁵² Chrys., *In sanctum Julianum martyrem*, 4. PG 50. 673–674.

szerepet kapnak, mint amelyekben keresztül a démoni befolyás az akaratot megkerülve jut érvényre az emberben.

Hasonló hatást lát Aranyszájú a zsidó rítusok esetében is, ahol az ellenségképzés retorikai eszköze démonizálásként is megjelenik.⁵³ Esetükben többet szól a védekezés eszközeiről, amelyek lehetnek szakrális szövegek, mint a keresztelési formula, vagy éppen páli szövegrészek felidézése vagy a kereszt jele.⁵⁴

A homília azonban nemcsak beszél e démoni hatásról, hanem el is némítja, nem engedi megszólalni azt. A kortárs irodalomból is ismert átokfajta a *katadeszmoi*, az ellenfél megfosztása beszédképességétől, beszéd-képességétől.⁵⁵ Aranyszájúnál is visszatérő kifejezés a démoni megszállás alatti zsidók elnémítása (*epistomizein, aporrapszai*), amelyre azért van szükség, mert a gyenge keresztyének könnyen a „judaizáló démon” hatása alá kerülhetnek, ha a démonok nyilvánosan megjelenhetnek és hangot kaphatnak, és a látott-hallott rítusokon keresztül bejutva az emberbe összezavarják keresztyén azonosságukat.⁵⁶

Másfelől viszont biztatja az erős keresztyéneket a zsidókkal való szembezállásra, és fel is készíti őket erre. Nevezzék meg (*katangellein*) az ellenséget, vessék ki rá a tanítás hálóját (*diktüa tész didaszkaliasz*),⁵⁷ és páli szövegek folyamatos idézésével (*ton makarion Paulon boónta kai legonta*) kényszerítsék színvallásra.⁵⁸

KITEKINTÉS AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁG FELÉ

Az Aranyszájú-homíliák elemzéseit olvasgatva a felidézettek túl is számos szempont felmerül, amelyek támpontot próbálnak nyújtani a hagyomány és az olvasói élmény megértéséhez, mely a keresztyén életfolytatás, a kegyesség szempontjából hasznosnak, táplálónak ítélte és tartja e szövegek olvasását. Retorikai eszközök, technikák, módszerek, központi fogalmak vagy képek kiemelése, mind-mind hozzátesz valamit ehhez a megértéshez.

És itt jutok vissza Gézához – ha tudományos szempontból elfogadhatatlan is mint publikálatlan, elérhetetlen információra történő hivatkozás –, de ebben

⁵³ Kalleres hangsúlyosan megkülönbözteti Aranyszájú zsidó polgártársait és a homíliákban megformált zsidó szerepet, mely évente kétszer, a nagy ünnepekkor kel életre. A démonizálást ugyanakkor a vallási határhúzásban csak kiindulópontként használja, vö. Kalleres 2015: 89. és 95kk. A démonizálás teológiai alapját Aranyszájúnak a Róm 1,18–32 jelenti, főként a 24. versben Isten lemondása (*paredóken*) róluk.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Libanios, *Oratio* 1. Idézi Kalleres 2015: 104.k

⁵⁶ Kalleres 2015: 93.

⁵⁷ A tanítás hálója tulajdonképpen a keresztyén tanítás elősorolása, mely előbb-utóbb ellenkezést vált ki abból, aki ilyen démoni zsidó befolyása alá került, és így felszínre kerülnek valós gondolatai.

⁵⁸ Chrys., *Adversus Judaeos*, 2.1. PG 48.857.

mégiscsak többet tud már nálunk. Mert az én megértésemhez a döntő impulzust Ricoeur adta meg a maga evangéliumértelmezésével.⁵⁹ A narratív alakzatokba rendeződő idő – mely képes az ember identitásának alakítására – az evangélium esetében az örökkévalóságot teszi elérhetővé, és a halandóság helyett az örökkévalóság felé orientálja az embert.

Aranyszájú homíliaiban a gyógyító erőt ez, az evangélium megjelenése, az örökkévalóság nézőpontja jelenti.⁶⁰ Számos részlete felől meg lehet ragadni, ahogy ezt a bemutatott példák is jelzik, de lényegében identitásformáló, gyógyító hatásuk abban áll, hogy hallgatóságuk/olvasóik elé az örökkévalóság kontextusát tárják, és ebben teszik értelmezhetővé a betegség, akár a halál kérdését. Ebben a kontextusban is van betegség (Pál, Timótheus), de értelmezhetővé válik, célt kap. Az élet, az öröklét kérdését nem befolyásolja semmi. Az a keresztségben eldőlt.

Lö hajim, Géza!

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bae 2021 Junghun Bae, *John Chrysostom. On Almsgiving and the Therapy of the Soul* (PSGP 1), Leiden: Brill, 2021 (Diss. 2018 Australian Catholic University).
- Bugár 2005 Bugár István, „St John Chrysostom and His Contemporaries on the Relative Power of Words and Images,” in *Giovanni Crisostomo: Oriente e occidente tra IV e V secolo*. XXXIII incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Studia Ephemeridis Augustinianum 93), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, 87–100.
- Cook 2019 James Cook, „Hear and Shudder! John Chrysostom’s Therapy of the Soul,” in: C.L. de Wet – W. Mayer (szerk.), *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives* (Critical Approaches to Early Christianity 1), Leiden: Brill, 2019, 247–274.
- Crislip 2005 Andrew T. Crislip, *From Monastery to Hospital. Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005.
- Crislip 2012 Andrew T. Crislip, *Thorns in the Flesh. Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- de Wet–Mayer 2019 Chris L. de Wet – Wendy Mayer, „Approaching and Appreciating John Chrysostom in New Ways,” in: Uók (szerk.), *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives* (Critical Approaches to Early Christianity 1), Leiden: Brill, 2019, 1–30.

⁵⁹ Ricoeur 1995.

⁶⁰ Nem statisztikailag igazolható hangsúlyra gondolok, hanem a szövegek nehezen kimutatható irányultságára. Az *aión*-gyöknek a *Thesaurus Linguae Graecae*ben közölt korpuszban mért hatezer fölötti előfordulása még más teológiai terminusokkal összehasonlítva sem adna ehhez támpontot.

- de Wet 2014 Chris L. de Wet, „Identity-Formation and Alterity in John Chrysostom’s in *Epistulam ad Galatas Commentarius*,” *Acta Theologica* (2014) Supplementum 19, 18–41.
- de Wet 2019 Chris L. de Wet, „The Preacher’s Diet. Gluttony, Regimen, and Psycho-Somatic Health in the Thought of John Chrysostom,” in: C.L. de Wet – W. Mayer (szerk.), *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives* (Critical Approaches to Early Christianity 1), Leiden: Brill, 2019, 410–463.
- de Wet 2011 Chris L. de Wet, „The Priestly Body: Power-Discourse and Identity in John Chrysostom’s *De Sacerdotio*,” *Religion & Theology* 18 (2011) 1–29.
- Ferngren 2009 Gary B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore: Johns Hopkins University, 2009.
- Gill 2013 Christopher Gill, „Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine,” in: W.V. Harris (szerk.), *Mental Disorders in the Classical World* (Columbia Studies in the Classical Tradition 38), Leiden–Boston: Brill, 2013, 339–360.
- Kalleres 2015 Dayna S. Kalleres, *City of Demons. Violence, Ritual, and Christian Power in Late Antiquity*, Oakland: University of California Press, 2015.
- Kannengiesser 2004 Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*. Vol. 2., Leiden: Brill, 2004.
- Kolbet 2010 Paul R. Kolbet, *Augustine and the Cure of Souls: Revising a Classical Ideal*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010.
- Lai 2010 Pak-Wah Lai, *John Chrysostom And The Hermeneutics Of Exemplar Portraits* (Durham theses, Durham University), 2010. (<http://etheses.dur.ac.uk/425/>).
- Laird 2012 Raymond Laird, *Mindset, Moral Choice and Sin in the Anthropology of John Chrysostom*, Sydney: St Pauls Publications, 2012.
- Lochbrunner 1993 Manfred Lochbrunner, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus*, Bonn: Borengässer, 1993.
- Mayer 2018 Wendy Mayer, „A Son of Hellenism. Viewing John Chrysostom’s Anti-Intellectualism Through the Lens of Antiochene Paideia,” in: S.-P. Bergian – S. Elm (szerk.), *Antioch II. The Many Faces of Antioch: Intellectual Exchange and Religious Diversity in Antioch, CE 350-450* (COMES 3), Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 369–390.
- Mayer 2017 Wendy Mayer, „John Chrysostom: Moral Philosopher and Physician of the Soul,” in: D. Costache – M. Baghos (szerk.), *John Chrysostom. Past, present, future*, Sydney: AIOCS Press, 2017, 193–216.
- Mayer 2016 Wendy Mayer, „Madness in the Works of John Chrysostom: A Snapshot from Late Antiquity,” in: H. Perdicoyianni-Paleologou (szerk.), *The Concept of Madness from Homer to Byzantium: Manifestations and Aspects of Mental Illness and Disorder*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert Editore, 2016, 349–373.
- Mayer 2018 Wendy Mayer, „Medicine and Metaphor in Late Antiquity: How Some Recent Shifts are Changing the Field,” *Studies in Late Antiquity* 2 (2018) 440–463.

- Mayer 2015a Wendy Mayer, „Medicine in Transition. Christian Adaptation in the Later Fourth-Century East,” in: G. Greatrex – H. Elton (szerk.), *Shifting Genres in Late Antiquity*, Ashgate: Farnham, 2015, 11–26.
- Mayer 2015b Wendy Mayer, „Shaping the Sick Soul: Reshaping the Identity of John Chrysostom,” in: G.D. Dunn – W. Mayer (szerk.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium. Studies Inspired by Pauline Allen* (Vigiliae Christianae Supplements 132), Leiden–Boston: Brill, 2015, 140–166.
- Mayer 2015c Wendy Mayer, „The Persistence in Late Antiquity of Medico-Philosophical Psychic Therapy,” *Journal of Late Antiquity* 8 (2015) 337–351.
- Merideth 1999 Anne Merideth, *Illnes and Healing in the Early Christian East* (PhD Diss. 1999).
- Miller 2016 Samantha Lynn Miller, *No Sympathy for the Devil: The Significance of Demons in John Chrysostom's Soteriology* (Marquette University Dissertations) 2016. (https://epublications.marquette.edu/-dissertations_mu/646).
- Quasten 1950 Johannes Quasten, *Beginnings of Patristic Literature* (Patrology 1), Utrecht: Spectrum, 1950.
- Ramelli 2013 Ilaria L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (Vigiliae Christianae Supplements 120), Leiden: Brill, 2013.
- Ricoeur 1995 Paul Ricoeur, *Bibliai Hermeneutika* (Hermeneutikai Füzetek 6), Budapest: Hermeneutikai Kutatócsoport, 1995.
- Rylaarsdam 2014 David Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy. The Coherence of his Theology and Preaching*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Salem 2010 Claire Elayne Salem, *Sanity, Insanity, and Man's Being as Understood by St. John Chrysostom* (Durham theses, Durham University) 2010. (<http://etheses.dur.ac.uk/3269/>).
- Samellas 2002 Antigone Samellas, *Death in the Eastern Mediterranean (50–600 AD). The Christianization of the East. An Interpretation* (STAC 12), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Scerri 2005 Hector Scerri, „The Social Morality of John Chrysostom: the Contribution of Adalbert Hamman (1910–2000),” in *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 93), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, 649–660.
- Schatkin 1990 Margaret A. Schatkin et al. (szerk., ford.), *Jean Chrysostome: Discours sur Babylas* (SC 362), Paris: Éditions du Cerf, 1990.
- Simonetti 1994 Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- VanVeller2015 Courtney Wilson VanVeller, *Paul's Therapy of the Soul. A New Approach to John Chrysostom and Anti-Judaism* (Boston University Theses & Dissertations), 2015. (<https://hdl.handle.net/2144/-14066>).