

milyen szélcsendes ez az éjszaka
élő húsnak érezni a sötétet
szólj valamit ki áll ott egymaga
hogyan volt értelme ennek az egésznek

csak egy olajfa kérge csupa árok
és heg ujjam alatt szólj valamit
kétszáz lépésnyire a tanítványok
fel-felhorkan álmában némelyik

Rugási Gyula

RHODÓN ÉS APELLÉSZ (BESZÉLGETÉS AZ EGYETLEN ISTENRŐL)

1. Prologus. Az alább idézendő beszélgetés – mely Rómában zajlott le, feltehetőleg 180 táján – Euszébiosz EGYHÁZTÖRTÉNET-ében maradt fenn. Markión hűtlenné lett tanítványa, Apellész és az ugyancsak szakadár Tatiánosz-tanítvány, Rhodón olyan időszakban folytatták beszélgetésüket, amelyre vonatkozóan a teológia az ókereszténység nagy krízisének képét tárja elénk, bár ugyanilyen joggal lehetne a II. században a kereszténység egyetemes létét veszélyeztető gnószisz átfogó krízisééről is beszélni. Másfél évszázaddal később, a krízis elmúltával, a vitapartnerek már csak „megszelídített” szereplői Euszébiosz tudósításának, anélkül azonban, hogy a töredékes szöveg beleolvadna a szorgalmas filológus caesareai püspök által összegyűjtött adathalmazba, amely a történéseket szükségképpen nivellálja. Euszébiosz Rhodónnak Apellész ellen íródott, elveszett művéből idéz.

„Amikor az öreg Apellész beszélgetett velünk, bebizonyosodott, hogy sok ostobaságot mondott, miért is azt mondta, hogy egyáltalán nem kell alaposan vizsgálni a szavakat, hanem mindenki maradjon meg amellyel, amiben hitt. Kijelentette ugyanis, hogy csak akkor üdvözülnek azok, akik a Megfeszítettbe vetették reményüket (Szóthészeszthai gár tousz epi ton Esztarómenou élpihotasz apefaineto), ha jó cselekedeteket hajtanak végre. Aztán közölte, hogy számára az összes dolgok közül a leghomályosabb... az, ami Istenre vonatkozik. Azt mondta ugyanis, hogy egy elv van, amint mi is mondjuk. (Elege men gár mián arkhén, kathósz kai ho hémeterosz logosz.) Aztán Rhodón kifejti egész véleményét, majd hozzáfűzi: Amikor azt mondtam neki: »Honnan veszed ezt a bizonyítást, vagy hogyan beszélhetsz egy elvről? Mondd meg nekünk!«, azt válaszolta, hogy a jövődölések önmagukat cáfolják meg, mert egyáltalán semmi igazat sem mondtak, ugyanis nincsenek összhangban egymással, hazudnak és egymással ellenlében vannak. Arról, hogy miért van egy elv, azt mondta, hogy nem tudja, de ösztönösen úgy hiszi. (To de pósz eszti mia arkhé, mé ginószkein elegen, houló kineiszthai monon.) Amikor aztán megeskettem rá, hogy az igazat mondja, megesküdött rá, hogy igazat beszél: nem tudja, hogy van az, hogy egy teremtelten Isten van. (...mé episztaszthai pósz heisz esztiin agennétosz,

Theosz, touto de pizsteuain.) Erre kinevettem őt, és megróttam, mert bár tanítónak mondja magát, mégsem tudja bebizonyítani, amit tanít.” (Euszébiosz: HE. V.13,5–7. Baán István fordítása.)

Ha Euszébiosz szűkös közleményét kiegészítjük mindazokkal a töredékes feljegyzésekkel, melyek ma számunkra az Apellész-hagyomány egészét jelentik, akkor egy olyan személyiség képe bontakozik ki a szemünk előtt, amely az iménti néhány mondatban foglaltaknak gyökeresen ellentmond. Ugyanakkor azonban az is kiderül, hogy a Rhodón–Apellész-dialógust a hagyomány egészétől különválasztva sem jutunk homogén, összefüggő portréhoz, s nemcsak azért, mert a források közvetett jellegéből szükségszerűen adódik a torzítás, hanem azért is, mert Apellész életútját többféle, a korra jellemző szellemi áramlat hatása osztja meg, s ennek megfelelően nem „egy” Apellészről lehet beszélni, hanem legalább „háromról”. Így e tanulmány egyik feladata az, hogy bebizonyítsa: Apellész a II. század legjelentősebb szakadár egyházalapítójának, Markiónnak a tanaitól indulván, filozófiai-teológiai elgondolásaiban a korabeli gnosztikus irányzatok egyikének, az alexandriai gnózisnak több tételét felhasználva jutott el az Euszébiosznál rögzített sajátos Isten-sejtésig.

A másik feladat pedig az, hogy az euszébioszi szöveg megrököndt fordulataiból – abból, ahogy az „egy elv” (vagyis az egyetlen Isten) létének bizonyítása filozófiai eszközökkel, illetve a gnószisz fogalmi eszköztára révén lehetetlen, hogy a Megváltó a Megfeszített néven szerepel, hogy a próféciák érvénytelenek – kimutatható legyen: a gnószisz és a még egyáltalán nem kikristályosodott *ortodoxia* szembenállását szimbolikusan kifejező *pisztisz* (hit) és *gnószisz* (tudás) abszolút mércével mérve is ellentmondásos viszonyának megjelenéséről van szó.

Jóllehet a *pisztisz*–*gnószisz* viszonyon túl az Apellész-hagyomány még számos, a II. század végének egyháztörténetére nézve nagyon jellegzetes kérdést vet fel, Apellész jelentősége nemcsak filológiai érvényű, hanem a filozófiai-teológiai mondanón túl egy nagyon erőteljes hitbéli alapállást is jelez, s „utóéletét” lényegében ez határozza meg. Nem véletlen, hogy az Euszébiosznál fennmaradt kurta szöveg indította arra a patrisztika talán máig legjelentősebb kutatóját, Adolf von Harnackot – aki a MARCION megírása idején már maga is „öregember” volt –, hogy Rhodón és Apellész dialógusát a keresztény ókor legjelentősebb „vallási beszélgetésének” (Religionsgespräch) nevezze. Harnack azzal érvel, hogy a II. század során a markiónita egyház elleni küzdelemben alakult a katolikus egyház olyanná, amilyen lényegében véve ma is, és ebben a folyamatban nem elhanyagolható szerep illeti meg Apellészt. Másrészt viszont – s az előbb említett „utóélet” kérdése ezen a szinten értendő – a MARCION szerzőjének esetében is jelen van az öregkori művek varázsa: a végsőkig lecsupaszított s az öncélú filológia útvesztőjétől megszabadított gondolatok – nem véletlenül említi Harnack Apellésszel kapcsolatban az élet vége felé járókra jellemző rezignációt –: összességében pedig jól kivehető, hogy Apellész credója Harnack credója is egyben, olyasféle értelmezés, amelyet a tudós – szimbolikus értelemben – fogadalmi ajándékként visz a minden teológiai kérdések címzettje elé.

Miután az idézett dialógus színtere a II. század végi Róma, valószínű, hogy Rhodón és Apellész beszélgetése a birodalmi székvárosban lezajlott számtalan markiónita, valentiniánus, ortodox stb. vita sztereotíp fordulatait tükrözi. Éppen ezért a dialógus háttérének felvázolásához vezető első lépés a szellemi „származás”, vagyis a tanítványi szerep pontos értelmezése.

A források egyöntetűen arról tanúskodnak, hogy Apellész a kis-ázsiai születésű

egyházalapító és eretnek – ahogy Tertullianus nevezi: „*a Teremlő és a törvény lerombolója*” (*destructor creatoris et legis*; ADV. MARC. IV.6) – Markión római tanítványa volt. A „tanítvány” megjelölés azonban jelen esetben óvatosságra int, miután köztudott, hogy Markión nem tartott fenn semmiféle iskolát, s a hagyományos értelemben nem is voltak tanítványai, hanem inkább „követői”, akik e szakadár egyház hierarchiájában élenjáró pozíciót vívtak ki maguknak. De miután „*érzékisége miatt elbukott*” (Tertullianus: ADV. OMN. HAER. 6), azaz a szigorú markiónita önmegtartóztatás parancsa ellenére nőt vett magához, Alexandriába ment; itteni tevékenységéről semmit sem tudunk. Egyiptomból visszatérve Rómában saját iskolát alapított. Tantereleinek kialakításában fontos szerep jutott egy Philumené nevezetű fiatal nőnek, aki eksztatikus állapotban nyilatkozta ki mindazt, ami a csak címük alapján ismert két Apellész-irat egyikében, a PHANERÓSZEISZ PHILUMENÉSZ-ben benne foglaltatott. (Hippolitosz: PHIL. VII.38; Tertullianus: DE PRAESCR. VI.5; Epiphanosz: HAER. 44,1; Theodoretosz: HAER. FAB. COMP. I.25; Euszébiosz op. cit.) A másik Apellész-irat a SZÜLLOGISZMOI címet viseli, s formáját illetően – minden valószínűség szerint – Markión ANTITHÉSZEISZ-ét követte.

Apellész jelentőségére vonatkozóan olyan apró nyomok lehetnek igazán árulkodók, miszerint például Tertullianus előbb ismerte az ő nevét, mint Markiónét, s ADVERSUS APELLEIACOS címmel vitairatot is kibocsátott, amely azonban elveszett. Órigenész pedig Markiónnal, Valentinósszal és Baszileidésszel együtt említi a nevét – egyenrangú negyedikként. Filozófiai iskolája (szkholé) nyilvánvalóan egynéhány tanítványának a nevét is ismertté tette, de ilyenekről egyetlenegy forrás sem emlékezik meg.

Rhodón, akit Euszébiosz „*ázsiai származásának*” (HE. V.13,1) mond, a szíriai eredetű Tatiánosz tanítványa volt, legalábbis abban az időben, amikor az Rómában tartózkodott. Tatiánosz ugyanis saját tanítómestere, Juszünosz kivégzése után visszatért Keletre, és Szeleukeia Ktesziphonban nyitott rétori iskolát. Az ő tevékenységét illetően szempontunkból az az elsődlegesen érdekes, hogy Keletre való visszatérte után szélsőségesen enkratita – tehát a Markión által előírt életformával sok tekintetben megegyező – elveket valló Tatiánosz teljes egészében elutasította a hellenizáló exegetikai módszereket csakúgy, mint a görög filozófiát, s a Juszünosznál látható módszeren is túllépve a „*héberék szerinti filozófiát*” hirdette. (Ez utóbbi vonatkozásban viszont szöges ellentétben állott Markiónnal.) Hellenizáló és judaizáló tendenciák ütköznek itt egymással, pontosan úgy, ahogy a kereszténység első évszázadainak történetében szinte mindig. Mindennek fényében érthető, hogy – miként Euszébiosz írja (HE. IV.7,35) – jó néhány Tatiánosz-tanítvány, Rhodón, gortünai Philipposz, Modesztosz tett közzé vitairatot Markión ellen, de az sem meglepő, hogy a Tatiánoszt eretnekként kezelő Irenaeus Rhodón egykori mesterének enkratita eszméit Markión és Szatorminosz hatása alapján magyarázza, s azt állítja, hogy Tatiánosz Keleten a Valentinószéhoz, illetve az alexandriai eredetű iskolákéhoz hasonló aionteológiát alakított ki!

Az imént látott és a II. század végére általában jellemző szemléleti és terminológiai zűrzavar ellenére sem reménytelen azonban a vizsgálódás, hiszen a plasztikus szemlélet miatt mereven szétválasztott iskolák és „izmusok” helyett egy olyan, sokkal inkább valóságosnak tűnő állapot tárul fel a szemünk előtt, amely különféle eszmék olykor kusza szövevényén, de mindenesetre a közvetítésen alapul; s véleményünk szerint Apellész életútjának említett első és második szakaszára éppen ez

a közvetítés volt a jellemző. Azt, hogy az ortodoxiához megtért Rhodón hitvallása mi lehetett, valószínűleg sohasem fogjuk megtudni. De Apellész alexandriai tartózkodása, valamint az a tény, hogy Rómában nyilvánvalóan tudnia kellett az ortodox-markiónita konfliktusokról csakúgy, mint Valentinosz iskolájáról, lehetőséget ad arra, hogy személyét és tanait kora legjelentősebb irányzatai között helyezzük el.

2. Markión és az alexandriai gnózis. Ha az Apellészt a markiónita tanoktól elválasztó filozófiai-teológiai elgondolásokra kérdezzük rá, akkor elsősorban a kozmogóniai jellegű tanokat kell szemügyre vennünk, miután Markión munkássága ezekre csak érintőlegesen terjedt ki, viszont a legalaposabban kimunkált filozófiai jellegű módszer – Baszileidészé, Valentinoszé és az utóbbi tanítványaié –, az alexandriai gnószisz emanációtana kimutatható hatással volt gyökeresen más indítatású gondolati rendszerekre is.

Érdekes módon már a Markión-tanítványokként jellemzettek esetében is jól nyomon követhető ez, hiszen a körülbelül tucatnyi ismert nevű tanítványról – Lukánosz kivételével – a hagyomány éppen azt jegyzi fel, hogy a Mestertől eltérően nemcsak az ŐTESTAMENTUM Istenét és az *agnosztosz theoszt*, a legfőbb Istent különítették el, hanem más középlények – aiónok – létét is feltételezték. Ez a lépés pedig mindenképpen közeledést jelent a hüposztáziszok hierarchiájára alapozott alexandriai gnosztikus hagyomány és az egész akkor létező keresztény tradíciót az agnosztosz theosz koncepció fényében revízió alá vevő markióni exegézis között, egyúttal pedig közelebb hozza egymáshoz az említett két tradíció szellemi magvait: a *Plérómát* és az *agnosztosz theoszt*.

Tertullianus szerint a teremtés és maga a Teremtő fölött álló agnosztosz theosz Markión műve. (DE PRAESCR. XXXIV.2.) Tudjuk, hogy ez az állítás történetileg nem igaz, hiszen a Démiurgosszá minősített őtestamentumi Isten gondolata kiterjedt formában jelen van a különféle gnosztikus tanokban, valamint a platonizáló SZENTÍRÁS-értelmezésekben. Egy szempontból azonban mégis figyelmet érdemel Tertullianus megállapítása, s ez az a mód, hogy Markión nem a világon kívül álló rendezőelvként fogja fel az „ismeretlen Istent”, hanem a szentírási szövegek egy részének közvetlen sugalmazójaként. Álláspontja szerint ugyanis a BIBLIA egyaránt magán viseli az agnosztosz theosz és a Démiurgosz „keze nyomát”. Miután azonban ez a felfogás szinte minden gnosztikus áramlatnál kimutatható, Tertullianust valószínűleg az tévesztette meg, hogy Markión tevékenységének középpontjában szinte kizárólag a két Isten művének az elkülönítése állott, s így a teljesen általános tendencia nála sokkal inkább szembeülő lehetett. Markión „szövegkritikai munkássága” a lehető legaprólékosabban szelektál a szentírási szövegek között; az ANTITHÉSZEISZ című művében az elvetett, illetve a kijavított szövegek sorakoznak egymás mellett, s ezek végtermékeként a rekonstruált LUKÁCS EVANGÉLIUM; az APOSTOLIKON-ban pedig tizenhét páli levél ugyancsak korrigált változata.

Világosan látható azonban, hogy a *filológus* és az *egyházalapító* Markión munkássága egy és ugyanaz. Az előbb említett szétválasztások célja az őtestamentumi zsidó hagyomány és a zsidó-kereszténység elleni küzdelem volt. Markiónnál az agnosztosz theosz sem formájában, sem pedig funkciójában nem azonos a gnoszticizmus legátfogóbb közös gondolataként megjelenő lényvel, a mindenek fölött álló legfőbb Aiónnal; ez az „ismeretlen Isten” az ŐTESTAMENTUM Istenének győzedelmes ellenfele.

A legteljesebb formában Irenaeusnál leírt valentinoszi Pléróma első Aiónja nem

hasonlít Markión diadalmas Atyjához, jóllehet a Pléróma, mint az örökkévaló dolgok szimbóluma, ugyanúgy elkülönül a teremtett világtól, mint Markión agnósztosz theosza. Ám a valentinoszi Plérómában uralkodó tökéletes rend és szimmetria csak egy fatális véletlen folytán érintkezik a teremtett világgal, pontosabban szólva a teremtés csak egy fatális véletlen következménye. A mindennek előtt létező Atya, a Propátér emanáció útján hozza létre a harminc aiónból álló Plérómát; sem előtte, sem utána nem folyik bele azonban a világ sorsába, ellentétben Markión „ismeretlen Istenével”, aki egy új birodalom trónkövetelője. Az Atya és a Pléróma együttesen jelenti a „telítettséget”, a valódi és egyedüli létezést, amelyhez képest a teremtett világ – maga a semmi. (Ezt a gondolatot a legújszerűbben a IV. nag-hammadi kódexben újólág előkerült s valószínűleg a valentiniánus iskolából származó IGAZSÁG EVANGÉLIUMA fejté ki.) A teremtett világ tehát csak látszatléttel bír; az emberi lélek a halál után a Pléróma felé próbál visszajutni, amelyet azonban soha nem ér el.

Markión kozmogóniája és kozmológiája lényegesen egyszerűbb az imént ismertettnél, a pneumatikus világ – ahová egyébként a kiválasztott lélek a halál után kerül – határai nála nincsenek pontosan meghúzva. Ugyanakkor viszont az alexandriai gnószisz legfontosabb képviselői ugyanúgy folytattak „szövegkritikai munkásságot”, miként Markión. Elég talán csak Baszileidész, Valentinosz evangéliumait, homiliáit, zoltárait említeni, még ha ezek jóval szabadabban kezelték is a szentírási szövegeket.

Egy Philastriusnál fennmaradt pár mondatos és Apellésznek tulajdonított credo teljes mértékben Markión hatását tükrözi; mindaz, ami a LIBER DE HAERESIBUS-ban olvasható, leegyszerűsített markiónita hitvallásként is felfogható. (LIB. DE HAER. 47.) Ebben a szövegben a Teremtő az ismeretlen Isten szülötte s parancsainak engedelmes végrehajtója. Ezzel szemben az ADVERSUS OMNES HAERESIS-ben (Pseudo) Tertullianus ezt írja Apellésszel kapcsolatban: *„Egy határtalan, a felsőbb részekben levő istennel hozakodott elő. Ez sok hatalmasságot és angyalt alkotott, miattuk más erősséget is, melyet állít, úrnak mondja, de angyalnak tartja. Azt akarja, úgy lássék, hogy ez alkotta meg a világot a felsőbb világ utánzására, a világba belekeverte a bánatot, mivel nem olyan tökéletesre alkotta azt, mint amilyenre a felsőbb világ alkotott meg.”* (ADV. OMN. HAER. 6; ugyanez: Epiphaniosz: HAER. 42,1.) Ez a szövegrész több olyan dolgot is említ, amely közös sajátja a gnosztikusoktól szigorúan elválasztandó markióni tanoknak és a különféle gnosztikus elgondolásoknak. Ezek: a Teremtőt és az angyalokat (aiónokat) alkotó legfőbb lény, a világot létrehozó Teremtő, a világba belekevert bánat. Tisztán formai szempontból mindaz, amit Tertullianus ír, mind a markiónita tanok, mind pedig az alexandriai gnószisz hagyománya alapján magyarázható. Az előbbi hatására vall, hogy pusztán a „felsőbb világ” és a Teremtő által létrehozott világ szembenállásáról történik említés; a „világba belekevert bánat” viszont a legújszerűbben Valentinosznál jelenik meg. Irenaeus tudósítása szerint a legfőbb Aiónt megismerni vágyó Szophia torz szüleménye, Akhamóth (er. arám – bölcsesség) vegyíti a világ anyagába a félelmet, a szorongást és a bánatot; s ebben a metaforákból épülő világban például a folyók és a tengerek őrzik Akhamóth könnyeit. (ADV. HAER. I.4,1–5.)

Mindenesetre az értelmezés „vagy-vagy”-át illetően az egyházatyák tudósításaira kell szorítkoznunk, amelyek – éppen nagyvonalú általánosításaik révén – bölcsen megoldják a két különböző hagyomány közötti átfedések kérdését. Ám a Tertullianusénál létezik egyfajta erősebb optika is, amely a közelebbi nézőpont alapján nem okvetlenül engedelmeskedik a nivellálás kényszerének.

Apellész kozmogóniájára és kozmológiájára vonatkozóan Hippolütosz hagyományozta ránk a legrészletesebb tudósítást. Eszerint – Markión felfogásához híven – Apellésznél is a „*Jó Isten*” (theosz agathosz) található a léthierarchia tetőpontján, akit minden dolgok alkotója, az „*igazságos Isten*” (theosz dikaiosz) követ, majd pedig az ÓTESTAMENTUM Istene következik; ez az Isten tüzből van, amiként egyik attribútuma is az „*emésztő tűz*”. Végül pedig – negyedikként – Hippolütosz a „*rossz okaként*” feltüntetett lényeket említi, akiket Apellész angyaloknak nevez. (PHIL. VII.38,1–2.)

Hippolütosz leírásának második fő része a Megváltóra vonatkozik. Jézus Krisztus, mint a legfőbb Isten küldötte és az ő fia, ekként az „*odafonti hatalmaktól*” (ek lesz *üperthen dűnameosz*) kapott hozzáillő testet, amely hideg, meleg, száraz és nedves elemekből áll, vagyis különféle kozmikus erők együtteséből. A keresztre feszítés során nem a markióni doketizmusnak megfelelő látszattest, hanem egy valóságos szenvedett; s Krisztus – miután harmadnapra feltámadott – arról győzi meg tanítványait, hogy „*nem fantazma, hanem testben létező*”. (...ou phantazma alla enszarkosz én.) Markiónnal, Valentinósszal együtt Apellész sem ismeri el a Szűztől való születés dogmáját. Jézus mennybemenetele során a testét alkotó elemek visszatérnek kozmikus forrásaikhoz – száraz a szárazhoz, nedves a nedveshez stb., s a Megváltó újra felemelkedik oda, ahonnan érkezett. (PHIL. VII.38,3–6.)

Hippolütosz, aki a különféle gnosztikus szekták, eretnekségek értelmezésekor az Irenaeustól átvett „*victrix vetustus*” elvet – vagyis az apostoloknak a gnosztikus alapítókkal szembeni „*ösiségének*” bizonyítását – azzal egészíti ki, hogy megpróbálja ezeknek a szellemi irányzatoknak a (görög) filozófiai eredőjét is felkutatni, s Markiónt is úgy mutatja be, mint aki minden elgondolását egyszerűen Empedoklész filozófiájából kölcsönözte, Apellész kozmológiájának filozófiai eredetével kapcsolatban semmit sem mond. Így arra az analógiára kell hagyatkoznunk, amely a legáltalánosabb kölcsönhatásokat érinti. A Megváltó testének a kozmoszban való feloldódása ugyanis elsősorban azt a – mind a gnószisz különböző válfajai, mind pedig a manicheizmus esetében – átfogó, közös ismérvet jelentü, miszerint a fényvilág küldötte saját szülőhazájának üzenetét hozza el a földre: a pneumatikus régiókból származó fénymagvakat. Tertullianus ezért mondja, hogy: „*Mivel azonban Apellész hívei főként a test utálatosságának kimutatására törekednek, amelyről azt tartják, hogy azt a tüzes, gonosz vezér kötötte az elcsábított lelkekhez, ezért méltatlan Krisztushoz, és ennek következtében a csillagokból származó lényeg illeti meg őt...*” (DE CARNE CHRISTI. VIII.2.) A fénymagvak pedig egyfajta keveredési arány alapján közel hozzák, illetve eltávolítják a lelket a megváltás céljától, a pneumatikus világtól, amely kívül helyezkedik el a teremtett dolgok gömbjén vagy körén.

A Valentinosz-tanítvány Márknak (akinek mellékeve a „*mágus*”) az Apellészéhez nagyon hasonló kozmológiája szerint a négy elem – tűz, víz, levegő, föld – tulajdonképpen nem más, mint a Pléróma első négy aiónjának, az úgynevezett első *tetrád*-nak a teremtésben való tükröződése, mégpedig szimmetrikus tükröződése. Márknál ezután következik az apellészi négyesség – hideg, meleg, száraz, vizes – mint az elemek tulajdonságai; s ezek együttese a Pléróma első nyolc aiónjának, az *ogdoád*-nak a jellemző vonásait ötvözi. A plérómatikus és a teremtett dolgok párhuzamos kiterjesztése – az egymásra vonatkoztatott tükröképek formájában – a tükrözés tengelyébe a bibliai teremtés mozzanatát helyezi, pontosabban azt az állapotot, amikor a földön még mindent elborít a khaosz. (Irenaeus: ADV. HAER. 17,1–18,1.) Ha tehát

a Valentinosz-iskolából származó Márk az elemeket és azok tulajdonságait a teremtett világ előtti világ részeként gondolja el, akkor a Pléróma aiónjai és az anyag – a gnosztikus felfogás szerint a csak látszatlet megfelelője – között létesített tükörszimmetria az örökkévaló és az idő érintkezésének paradoxonát próbálja meg egy céltudatos metaforikával leírni. Miután a teremtés időbeli, viszont a Pléróma létrejövetele nem az, a kettő közötti összeköttetést – mindennemű időbeli viszonyulás feltételezése nélkül – a Plérómából kiáramló fénymagvak biztosítják. Ezzel szemben az ótestamentumi zsidóság és a kereszténység a két szféra közötti kapcsolat zálogaként az *ígéretet*, a beteljesült, illetve a beteljesülő jövő *messiási ígérletét* jelöli meg. A megváltás, az apokatasztáziszisz panton képze a gnószisz fogalomtárából sem hiányzik ugyan, de a történeti viszony helyébe általában a fényvilág, illetve a teremtett világ közötti *közelséget* vagy *távolságot* jelző metaforika kerül, vagy – hasonlóképpen – a platóni „methexisz” elve, a pneumatikus magvakból való részesezés aránya. Minél közelebb van a gnosztikus hívó a Plérómához, teste minél nagyobb számban tartalmaz fénymagvakat, annál inkább hasonlítanak egymásra – valódi létező s annak a teremtett világban megmutatkozó tükörképe.

Hippolütosz azt írja, hogy Apellész a Megfeszítettet valódi testtel ruházta fel, s ez teljesen ellentmond mind a markióni, mind pedig a valentinoszi felfogásnak, de – miután az embertől való születést nem ismeri el – az ortodox dogmának is. Ennek az álláspontnak körülbelül ugyanazt a paradoxont kell áthidalnia, mint az előbb említett márki tükörképtechnikának. Ötvöznie kell az átfogó gnosztikus szemléletet, miszerint a Megváltó földi tartózkodása során is plérómatikus lény, valamint az ortodox keresztény álláspontot, miszerint Jézus Krisztus valóságos embertől született, és valóságos emberként szenvedett. Ennek a kettősségnek az érzékeltetését segíti elő az az út, amelyet a Megváltó a Pléróma és a teremtett világ között megtesz, s ennek az útnak a lényege Apellésznél a *változás*. Amikor ugyanis Krisztus elhagyja a szenvedékeny testet, s annak alkotóelemei elvegyülnek a földi világ alkotóelemei között, nem történik más, mint ami a gnosztikus szemléletben teljesen általános: itt maradnak a világban az éltető csírák, a fénymagvak. Hippolütosznál: (Krisztus) „...így útra kelt a Jó Atyához, hátrahagyván az élet magvát a világba, a tanítványok által a hívőknek.” (PHIL. VII.38,5.)

Am egészen más a helyzet, ha a valóságos test „felvételére”, azaz a Megváltó alászállására gondolunk. Az út és a *változás* összefüggését ezen a szinten egy, szintén Hippolütosznál fennmaradt – valószínűleg naasszénus – himnusz világíthatja meg. A himnusz szövege szerint a Fiú felajánlja az Atyának a megváltás művét, s azt mondja, hogy miközben „*áthalad az összes aiónon*”, felfedi az „*elrejtett utat*”, amelyet gnószisznak neveznek. (PHIL. V.10,2.) Ennek a hipotetikus útnak természetes velejárója, hogy a hüposztázisziszok, a különféle létszférák „eltelnek” Jézus Krisztus természetével, hasonlóvá válnak hozzá, de maga a Megváltó ezen az úton nem szenved változást. Apellész meghagyja a kozmikus út képzetét – hiszen Jézus nem születik –, de elveti a változatlan plérómatikus természet elvét. Ha tehát – az előbbi naasszénus himnusz példájánál maradva – Apellész Megváltója is „*áthalad az összes aiónon*”, akkor – hogy a valóságos, emberi test felvételének kritériuma teljesüljön – szükségszerűen ő „*telik el*” az alsóbbrendű létszférák természetével.

Ha mindazt, amit Apellészről tudunk, egy színoptikus, jelen idejű tanná illesztjük össze, akkor csak az előbbi módon képzelhető el Krisztus valóságos testének „keletkezése”. A sztereotíp gnosztikus felfogással szemben a Megváltó itt nem egyszerűen

a fénymagvak felsőbbrendű közvetítője, hanem közvetlen részese a világ sorsának. Az apellészi út viszont sajátos közvetítésnek látszik: közvetítésnek a markiónita és valentiniánus jellegű hellenizáló doketizmus és a „judaizáló” felfogás között, miszerint a Megváltónak embertől kell születnie.

A gnosztikus felfogás szerint a valódi – vagyis a pneumatikus – létezés, az igazság nem mutatkozhat meg a pillanatban, embertől született hús-vér lény nem tanúskodhat a Plérómából érkezett Megváltóról. Egy másik Valentinosz-tanítvány, Ptolemaiosz, az EPISTOLA AD FLORAM című, egyedül fennmaradt művében azt írja, hogy a képek és a szimbólumok csak a pillanatban mutatkoznak meg, ezzel szemben az igazság örökkévaló; következésképpen az igazság jelenlétét (paróuszia) az igazságból származó dolgoknak (ta tész alétheiasz) kell bebizonyítaniuk, nem pedig az efe-mer jellegű képeknek. Ugyanakkor tudjuk azt is, hogy például a valentinoszi rendszerben a plérómatikus és a teremtett világ keveredésének határt szab az, hogy míg az előbbiben az aiónpárok minden esetben szimmetrikusan rendeződnek el, addig a teremtett világ egyedi dolgok láncolata. Az egyedi jelleg érvényes a képmásra is. Clemens Alexandrinusnak a Theodotosz nevű Valentinosz-tanítvány műveihez készített feljegyzései között olvasható: „Minden, ami szüzügiából [egyesülés útján] jön létre – mondják [ti. a valentiniánusok] – Pléróma jellegű; ami pedig egytől (apo henosz) keletkezik, az képmás (eikón).” (EXCERPT. EX THEOD. 32,1.) Valentinosznál a Pléróma aiónjai egyesülés útján jönnek létre, míg a Démiurgosz már csak „egytől”, azaz Akhamóthtól. Viszont a Megváltó, a Szótér létmódja ebből a szempontból ellentmondásos, hiszen ő az összes plérómabéli aión legjobb tulajdonságaiból jön létre, s ugyanezen aiónok „második nemzedékének” tagja. Ily módon tehát felfogható kata szüzügian és apo henosz létezőként is, függetlenül attól, hogy természete tisztán plérómatikus jellegű. Ez a paradoxon az értelmezés számára is két lehetőséget kínál: az egyik a valentiniánus értelmezés, vagyis hogy a Megváltó a világba aláívelő útja során nem szenved változást; a másik logikai lehetőség viszont az, hogy „természete” az időben ötvöződhet a képmás természetével. Ebben az értelmezésben a Hippolütosznál Apellészre vonatkozó állítás, vagyis hogy a Megváltó emberi testtel rendelkezett, eme módosított valentinoszi szkéma alapján levezethető, a Markión-hagyomány révén viszont nem. Ahhoz tehát, hogy a Megváltó természetével kapcsolatos paradox apellészi állásfoglalás valamiképpen megmagyarázható legyen, fel kell tennünk, hogy élete során – akár Alexandriában, akár pedig Rómában – kapcsolatba került valamilyen valentiniánus jellegű iskolával vagy szektával. Az értelmezés e ponton túl azonban csak feltevésekre hagyatkozhat.

Eszmék és áramlatok nagymérvű keveredésén túl azért is nehéz Apellész „valódi” vagy annak vélt tanainak közelébe férkőzni, mert már a legelső hagyományozónál, Irenaeusnál pontosan kiderül: a gnosztikus hívő soha, semmilyen körülmények között nem volt köteles *kifelé* megvallani, sem pedig bizonyítani azt, amiben hitt. Különösen nem ama legalacsonyabb rendű emberfajta előtt, mint amilyenek – számukban – az ortodox hívő számított. A valentiniánus gnószisz például mindvégig megőrizte és felhasználta a misztériumok szertartásrendjét, a beavatási fokozatokat. Éppen ezért tűnik például kérdésesnek Irenaeus azon állítása, hogy ő Valentinosz „titkos tanait” (*sententias absconditas*; ADV. HAER. III. Praefatio) tárja elének.

A korai kereszténység különböző áramlatai és a gnosztikusok a titkos tanokat egyben a *titkos tradíció* részének is tekintették. Ám a „titkos” jelzőnek csak egy kiemelt és megerősített *hagyomány*fogalom mellett van igazi jelentése. Az apostoli ha-

gyomány és a római egyház főségének elméleti megalapozója, Irenaeus azonban, Rhodón és Apellész fiatalabb kortársa lévén, az általunk vizsgált időszakban még nem játszik szerepet. De még maga Irenaeus is használ olyan megfogalmazást, amely formailag alig különbözik az eretneknek bélyegzett szekták, irányzatok álláspontjától. Ilyen például az írott és az íratlan tradíció viszonyának kérdése. *„Ha pedig az apostolok nem hagytak volna ránk semmiféle írást, vajon nem kellene-e éppúgy követni a tradíció rendjét, amely azokra bízott rá, akik létrehozták az egyházakat? Mert ezt a rendet helyesli számos barbár nép is, akik, miután Krisztusban hisznek, papír és tinta nélkül a Szentlélek által a szívükben bírják üdvösségüket.* (ADV. HAER. III.4,2.) A „szívbe írott hagyomány” viszont a legkülönfélébb környezetben bukkan fel, s a legkülönfélébb céllal használják, mintegy ellensúlyozandó a „látható egyház” kisajátított tekintélyét, elsősorban arra a krisztusi kijelentésre támaszkodva, miszerint a szó éltet, a betű viszont öl.

Ptolemaiosz már említett levelében olvasható, hogy a pneumatikus sugallatok szintjén az ótestamentumi és az újtestamentumi törvény közös; ez a törvény a szívbe van írva. Aligha kétséges, hogy itt nem a tanítómester, Valentinosz hellén filozófiai iskolázottságon alapuló szemlélete nyilvánul meg, hanem az ŐSZÖVETSÉG-nek az az általános felfogása, hogy a tanítás, a törvény az igazak (cáddikim, jósárim) szívében (léb) lakozik.

Apellésznel a „szívbe írott hagyománnyal” kapcsolatban csak egy, a Markiónéhoz közel álló, az ótestamentumi törvényt elutasító álláspont rekonstruálható. Órigenész tudósít arról két helyütt is, hogy Apellész „mesének” minősíti a mózesi könyveket (CONTRA CELSUM. V.54), valamint „nem szentnek” nevezi azokat, s kijelenti: ez a mítosz hazudik, mert nem Istentől való az Írás. (IN GEN. HOM. II.)

Az ókori hagyomány szerint – Euszébiosz is ezt erősíti meg – a már említett SZÜLLOGISZMOI és a PHANEROSZEISZ PHILUMENÉSZ című művek tartalmazzák Apellész írásbeli tanításait. A SZÜLLOGISZMOI esetében a Markión ANTITHÉSZEISZ-ét utánzó kifejezetten „filológiai” műről van szó, viszont a másik könyvvel kapcsolatban nem lehet eldönteni, hogy pontosan mit is tartalmazhatott: kinyilatkoztatásokat, próféciákat vagy összefüggő teológiai, filozófiai okfejtéseket? Valószínű, hogy ezt is, azt is, hiszen Apellész iskolájának hallgatói számára ezek a szövegek elsajátítandó tananyagok, illetve – szakrális céllal – recitált, énekelt textusok lehettek, miként például Baszileidész, Valentinosz zsoltárai, evangéliumai. Bármelyik eset is áll közelebb a valósághoz, mindenképpen nagy szerepe kellett hogy legyen az előadásmód közvetlen érzéki jellegének s a „kinyilatkoztatónak”, Philumenének.

3. Philumené. Az egyházatyák tudósításai telis-tele vannak megbotránkozó feljegyzésekkel, amelyekkel a gnosztikus, manicheus, eretnek keresztény szekták tanainak, életformájának túlbujánzó erotikus jellegét kommentálják. A pneumatikus fénymagvakat hierosz gamosz útján továbbító prófétáknak, tanítóknak, a misztériumok végső útkaiba való beavatást végző szent műsztagógészeknek se szeri, se száma, de Apellész szerepe aligha vethető össze ebből a szempontból például a már említett kis-ázsiai Márkéval, akit mindig is nők serege vett körül filozófiai iskolájában. Miként Tertullianus írja, Apellész Philumené „varázslatától lenyűgözve” (DE PRAESCR. VI.5) írta le és tanította elgondolásai egy részét; ekként tehát egyenrangú viszony feltételezhető ketjük között, s ez a viszony inkább Simon mágusnak és kurtizánból lett kísérlőjének,

Helenének, valamint Montanosz két prófétanőjének, Priszkának és Maximillának a szerepével vehető össze, az utóbbi esetben inkább csak formai szempontból.

Priszka és Maximilla eksztatikus megnyilatkozásai valódi próféciaik voltak, a jövőre vonatkozó kijelentések, melyek a mennyei Jeruzsálem mielőbbi eljövetelét hirdették, s a próféciaik a Paraklétosz nevében hangzottak el. Helenét viszont a források Simon mágus saját „emanációjaként” jelölik meg, következésképpen esetében nem kielégítő a „prófétanő” megnevezés. Simon és Helené utólagos sorsának megszabói – Jusztinosz, Irenaeus és Hippolütosz – úgy írják le a samáriai születésű mágust, mint aki a legfőbb aión látható testben való megjelenése, Helenét pedig – akit egy türoszi bordélyban vett magához – az ő „első Elgondolásaként” (Ennoia vagy Epinoia; Conceptio). „Majdnem minden samáriai, sőt néhány más nemzetből való is a legfőbb istenként imádta őt; egy bizonyos Helenét pedig, aki vándorlásaiiban társa volt, annak előtte pedig bordélyházi nő, úgy tisztelték, mint a tőle származó első »Elgondolást»” – olvasható Jusztinosznál. (I. APOL. 26,3. Vö. Irenaeus: ADV. HAER. 1.23,1–3 és Hippolütosz: PHIL. VI.1–20.)

Hozzá kell tenni azonban, hogy Irenaeus a Valentinosz kozmológiájának ismeretésekor kialakított fogalmi és metaforikus szkéma alapján próbálja értelmezni Simon mágust, s ennek megfelelően az Ennoia nála a valentinoszi Szigé hasonmása. Ezzel szemben Hippolütosz részletes feljegyzéseket hagyott ránk Simon kozmogóniájáról, s néhány idézetet a samáriai mágus fõmûvéből, az APOPHÁSZISZ MEGALÉBÓL (NAGY KINYILATKOZTATÁS). Mindezek alapján Simon rendszere a Valentinoszéval vagy a Baszileidészével több lényeges ponton hasonlóságot mutat – főleg az „első Elgondolás” kibocsátásával kapcsolatban –, de alapjában véve Simonnál nem az aiónok hüposztatikus rendjén van a hangsúly, hanem az első két aión szimmetrikus viszonyán s Helené–Ennoia harmóniateremtő, erotikus természetén. Így, Helené Erőszét megtestesítő funkciója alapján érthető, hogy a kurtizánból lett nőnemű főaiónnak miért teljesen homogén az életútja és a filozófiai, mitológiai szimbolikája. Mindenesetre talán ugyanez az erotikus mozzanat válthatta ki a kortársak szemében azt a vádat is, miszerint Philumené utcanővé lett. Neve alapján Apellész „szeregettje” ő, s ahogy – Hippolütosz szerint – Simon és Helené a két elsődleges dünamisz, Nűsz és Epinoia viszonyát jeleníti meg, úgy, jöllehet, Apellész tevőlegesen „nincs jelen” saját kozmológiai rendszerében, a tanok érzéki elsajátíttatásában feltételezhető valami, az előbbihez hasonló beállítás. De miután a valentinoszi Szophia és a simoni Epinoia a megismerés erotikus jellegét tekintve nagyon is közel áll egymáshoz, valószínű, hogy a mindkettejüket övező negatív szimbolika teljesen sematikus alakult ki, s mindenekelőtt egy (vulgáris) platonizáló filozófiai hagyomány keresztény részről történő elutasítását jelenti.

Ennek a negatív szimbolikának egy másik, kifejezetten „teologizáló” oldala az, amire az euszébioszi szöveg utal, miközben Philumenét „démoniól megszállottnak” (daimonósz) nevezi, másrészt pedig azt állítja, hogy tőle mint „ellentétes szellemiõl” (ex' antikeimenou pneumatosz) származnak Apellész egyes tanai. Az utóbbi megállapítással teljes mértékben összecseng az, ami Tertullianusnál olvasható, hogy tudniillik Philumené „...a rontás angyala, aki a világosság angyalának képében fog fellépni...” (Vö. II. KOR. 11:14; DE PRAESCR. VI.5.) Az „ellentétes” vagy még inkább „szemben álló” szó a korabeli keresztény szóhasználatban általában vagy a Démiurgoszhoz, vagy pedig a Sátánhoz, a Diabóloszhoz kapcsolódik. Ennek megfelelően az euszébioszi szóhasználat csak azt jelzi, hogy a szerző Philumené megnyilatkozásainak „ördögi” jelentést

tulajdonít. Ezen s a már jelzett erotikus természetén kívül Philumené valódi arcvo-násairól semmit sem tudunk meg. A portré sztereotip elemekből áll össze, s nyilvánvaló, hogy időben és térben különemű, később összeillesztett mozaikkockák együttesével van dolgunk.

Miután Philumené eredendően mint „szűz”, parthenosz lép fel, s – itt egyértel-mű a források állásfoglalása – csak másodlagosan éri a vád, hogy utcanő lett belőle, életútja éppen a fordítottja Helenének. Ám a fordított életút mellett – visszatérve Helené–Ennoia Irenaeusnál lévő „valentiniánus” értelmezéséhez – Philumené alak-ja mégis leginkább Valentinosz Szophiájához hasonlít, tettei a Pléróma 30. aiónját idézik; úgy tűnik, hogy Apellész őt hozta magával Alexandriából, képletesen vagy valóságosan is.

Szophia tette a sajátos valentinoszi mitológiai filozófiában megfeleltethető a pa-radicsomi bűnbeesés történetének. Miután nem elégedett meg azzal, hogy az Atya dicsőségét szemlélje, hanem meg is akarta ismerni azt, a Pléróma utolsóként ema-nált nőnemű aiónja kilépett az örökkévaló dolgok köréből, és megszülte Akhamó-thot, aki a tökéletes teljesség határán túlra taszított. Az, aki ily módon született, nem kata szüzülgian jött létre, s természete a plérómatikus aiónokétól lényegileg különbözött. Így indult el a *teremtés* és a *megismerés* műve – egy és ugyanazon az úton. Szophia tette a „normális”, vagyis a hím- és nőnemű aiónpárok között létre-jövő egyesüléshez képest ugyanaz a hetératett, mint amit Philumené esetében a hagyomány állít. Szophia volt az, aki a plérómabéli fénymagvakat a közlények és a teremtett világ számára „kinyilatkozta”. Természetes, hogy szűz volt a Teljesség-ben, de *kifelé*, a teremtés felé már nem lehetett az, miként az első emberpár sem lehetett bűntelen a történelem műve „felé”.

Philumené kettős vétke, vagyis hogy egyszerre volt kurtizán és ördögtől megszáll-lott, ha nagyon sűrített formában is, de Apellész életútjának második szakaszát rejti magában. Ennek az életszakasznak idő- és térbeli határait csak közvetett úton, két nagyszabású rendszerrel – a markiónita és az ortodox tanokkal – összevetve lehet kimutatni, s így is csak halovány körvonalakhoz jutunk. Ám azoknak az alapvető kérdéseknek a fényében, amelyek a Rhodón–Apellész-beszélgetésben megmutat-koznak, Philumené alakja és szimbolikája még inkább árnyékba borul, és sorsa lé-nyegében a neki tulajdonított daimón sorsával lesz egyenértékű, miután a daimón-ok mind az ortodox, mind pedig az alexandriai gnószisz felfogása szerint „*árnyék-ból vannak*” s testetlenek (*szkia onta aszómata eirétai*). (Clemens: EXCERPT. EX THEOD. 14,1.) Ez esetben pedig az árnyéklét jelzi a szétváló utakat, azt, hogy Philumené eltűnik Apellész credójából. Amikor idáig érkezünk el, valószínű, hogy követi őt Apellész lényeiének és gondolatainak egész sora. Eltűnnek mind: Szophia és Philu-mené, a próféciaák és kinyilatkoztatások, miként Róma és Alexandria is a maguk hétköznapi, zajos hitvitáival; csak egy öregember marad a színen vallomásával, amely az egyetlen Istenhez szól, s amely Szent Ágostonig szinte páratlan a patrisz-ikai irodalomban.

4. „Új Isten”. Markión agnósztosz theoszával kapcsolatban a források szinte hemzseg-nek az új jelzőtől: „*Novus Deus*”, „*hé kainé theotész*”, „*regnum novum*”, „*Christus novus do-minator atque passessor elementorum*”, „*novae doctrinae novae Christi*”, „*Paulus auctor aut confirmator novus*” stb. A „*novus*” értelme Markiónnál mindenképpen az ortodoxiával való szembenállást, az Ó- és ÚJTESZTAMENTUM folytonosságának tagadását jelenti. A

jelző utal továbbá arra is, hogy az agnóosztosz theosz valóban új a felismerésben, hiszen csak nemrég mutatkozott meg, s addig senkinek sem lehetett róla tudomása. Apellész mia arkhéja ebben a vonatkozásban kétszeresen is új: új Markión Istenéhez viszonyítva, s miután nem tekinthető az ortodoxiáéval megegyező álláspontnak (Rhodón reakciója legalábbis erre utal) az eddig említett hasonló álláspontokhoz képest is újdonságként hat. Philastrius már hivatkozott szövege szerint, melyben Apellész credója tisztán markiónita állásfoglalásnak felel meg, egy első- és másodrendű Isten osztozik az örökkévaló és a teremtett világ fölött. Hippolütosznál már négy „elv”, négy isteni lény szerepel; ennél tovább – a források bizonyossága alapján – a Markiónt követők általában nem jutottak. Azt, hogy honnan jutott el Apellész az euszébioszi szövegben megfogalmazott „egy elvig”, többé-kevésbé nyomon lehet követni, de azt, hogy miképpen érkezett el oda, pontosan úgy nem lehet megmondani, ahogy ő sem tudott válaszolni Rhodónnak egyfajta Isten-bizonyítékot sugalló kérdésére.

A kései és egészében kompiláción alapuló Philastrius-szövegben olvasható markiónita hitvallás teljes bizonyosságot sugároz, viszont a „*houtó de kineiszthai monon*” („egyszerűen csak úgy véli”, vagy „ösztonösen csak úgy hiszi”) formula semmit sem árul el egy ilyenfajta bizonyosságból, legalábbis a formáját tekintve nem. A kineiszthai eredendően a sztoikusok által használt kifejezés volt, s azt a lelki folyamatot jelölte, amit a „*ráébredés*” vagy a „*megvilágosodás*” fejez ki, de valószínű, hogy felbukkanása az euszébioszi szövegben inkább az adott szituáció iránti értetlenséget hivatott kifejezni; különben a szó az „episzttai” szinonimájaként értelmezhető.

Ugyanez a bizonytalanság vonatkozik a szövegben szereplő Megfeszített (Esztaurómenosz) névhasználatra is, annál is inkább, mert Jézus Krisztus illetén megnevezése Apellész korában nagyon ritkán fordul már elő. (Folyamatosan továbbéló változata e szónak például a héber *hattáluj* = felfüggesztett, megfeszített; amely gúnynév volt, körülbelül a „lator” jelentésnek megfelelően.) A következő kitétel, miszerint „*az összes dolgok közül a leghomályosabb az, amely Istenre vonatkozik*”, (*to pragma... to peri theou*) azonban tárgyyszerűen már sehová sem köthető. A pragma nem jelöl filozófiai értelemben ismeretet, s nem helyezhető el a gnószisz fogalomkörében sem. Mindamellett az apellészi mondandó egyik lehetséges értelmezése az is lehet, hogy amilyen mértékben homályosak és bizonytalanok az Istenre vonatkozó következtetések, oly mértékben szilárd mindaz a tanítás, amely Jézus Krisztusra vonatkozik.

Jézus Krisztus személyének illetén középpontba állítása teljesen általános a II. század különféle irányzataiban. Zephürin pápának – a Szabelliosz elleni hitvitában – kinyilatkozott credója képviseli az ilyen értelmű álláspontok legszélsőségebb változatát. „*Én egy istent ismerek, Jézust, és rajta kívül mást egyáltalán nem.*” (*Egő oida hena theon, Khriszton lészoun, kai plén autou heteron oudena*; Hippolütosz: PHIL. IX.11,3.) A kifejezetten „judaizáló” PSZEUDO-KLEMENTINÁK-ban (mely irat még a jeruzsálemi egyház primátusát állítja a római előtt) az olvasható, hogy Jézus tanítására alapozva az ember képes megkülönböztetni: mi a jó és mi a rossz az ótestamentumi törvényekben. (PS. CLEM. HOM. III.50.) Ez a felfogás természetesen feltételezi, hogy a törvényadó, az ÓTESTAMENTUM Istene – még ha pusztán Démiurgoszként fogják is fel – nem okvetlenül valami igazságtalan és gonosz lény, hanem – miként például az EPISTOLA AD FLORAM fogalmaz – igazságos (dikaiosz) Isten. Túl ezen, egyáltalán nem mindegy azonban, hogy „melyik” Megváltó jeleni a mércét. A markiónita, aki égi és földi Megváltó különös keveréke, s tisztán pneumaikus jellegű, szinte

áttetsző, testetlen lény, aki a filozófiailag megalapozott gnosztikus rendszerekben tűnik fel, vagy az evangéliumoké, aki a legerőteljesebben mégiscsak a zsidó Messiás vonásait viseli magán? Az Apellész-hagyomány viszont – mint számos más esetben is – ellentmondásos, és több Jézus-portrét tár elénk. Mindamellett az euszébioszi szöveg fogalmazásmódja talán az I. KORINTHOSZI LEVÉL-ben olvasottakhoz áll a legközelebb: „Mert úgy határoztam, hogy nem tudok közöltelek másról, csak Jézus Krisztusról, róla is mint Megfeszülettől.” (I. KOR. 2:2.)

A „Mert úgy határoztam, hogy nem tudok közöltelek másról...” (*ou gar ekrina ti eidenai en hümin*) forma pontosan érzékelteti, hogy milyen viszonyban van az Euszébioszról fennmaradt apellészi credóban *πιστις* és *γνóσις*, hit és tudott bizonyosság. Rhodón kinevevi beszélgetőtársát, amiért az *nem tudja* megmondani, hogy miért az egyetlen Istenben hisz. Apellész számára azonban ebben a kérdésben a szilárd hit tökéletesen elégnek tűnik, és – az apostollal szólva – *ő sem tud másról, mint a Megfeszülettől*.

A II. század kereszténységét átszövő alapvető pluralizmus nem zárja ki, hanem éppenséggel megköveteli Krisztusnak, mint Megfeszítettnek minden dogmatikai bizonytalanságon felülemelkedő, biztos mérceként felfogott értelmezését. Emellett az „egy elv” mint az egyetlen Istenbe vetett hit kifejeződése nem tűnik ellentmondásosnak. Akármilyen homályosnak nevezi is Apellész az „Istenre vonatkozó dolgokat”, az euszébioszi szövegben a *mía* arkhé és az Esztaurómenosz szorososan egy kontextusba illeszkedik, egyetlen birodalmat alkot, szemben mind a markióni, mind pedig a valentinoszi állásponttal, ahol két különböző, egymással szemben álló világot jelent az agnóosztosz theosz és a Démiurgosz birodalma.

Amikor Apellész felszámolja saját korábbi álláspontjait, vagyis – véleményünk szerint – a markióni és a valentinoszi kozmosz örökségét, akkor (a kortárs apologétákkal egyetemben) véget vet annak a viszonylag toleráns felfogásnak, amelyet a legpregnansabban Jusztinosz képviselt, mondván, hogy *többféle* kereszténység létezik, mint ahogy a filozófiában is többféle irányzat él egymás mellett. Ezzel a folyamattal párhuzamosan egy egészében elmúló örökkévalóság képe bontakozik ki, pontosabban „tűnedezik el” a szemünk előtt, hogy átadja a helyét egy másfajta, jobban belátható világnak. Ez a világ a Pléróma, az agnóosztosz theosz birodalmának a tagadására épül, s határait lényegében azok a bizonyítékok alakítják ki, amelyeket Irenaeus és Tertullianus Markión és Valentinosz cáfolatára felsorol. Ezek – leegyszerűsített – lényege körülbelül az, amit a karthágói rétor a kereszténység Istenéről mond, vagyis hogy ő „*Summum magnum in aeternitate constitutum*”. (ADV. MARC. I.2.) Ha ez igaz, akkor minden „több” isten csak „egy” Isten lehet. Az örökkévalóságon kívül nincs tér, vagyis egy másik örökkévalóság, amely Markión Istenét befogadná. Tulajdonképpen nagyon hasonló Tertullianus érveléséhez Irenaeusnak Valentinosz elleni cáfolata is. Eszerint a Démiurgosz mindenek teremtője ugyan, de ez a „minden” – a teremtett világ – kívül esik a Plérómán, a Pléróma jelképezte mindenségben, tehát a Pléróma nem lehet a minden. Hogyan lehetséges tehát egy olyan legfőbb Isten, aki nem ura „mindeneknek”? (ADV. HAER. III.11.1.) Irenaeus válasza – természetesen – az, hogy sehogyl jóllehet ez az okoskodás hibás, hiszen olyan viszonyt állít elénk, amely az egyetlen Teremtő és az egyetlen világ *egységének* ortodox dogmáján alapul, nem számolván a markiónita avagy a gnosztikus Démiurgosz teremtett voltával, mégis paradigmátikus érvényű, hiszen világok és örökkévalóságok

pluralizmusának lehetetlenségére utal, amely természetesen megfelel az egyetlen keresztény álláspontnak.

Euszebiosznál Apellésznek az „egy Isten” létével kapcsolatos egyetlen kommentár-értékű megjegyzése az, hogy a jóvendölések semmi igazat nem mondanak, sőt katolikus összevisszaságban inkább egymást cáfolják. A próféciákról mondott ítélet tulajdonképpen magában foglalja azokat az ígéreket, azokat a soha el nem múltó jóvendőket is, amelyeket a jóslatok irányultságaként lehet felfogni. Ami pedig a jóvendőre nézve kimondatott, az a próféciák forrására is vonatkoztatható. Az egymást keresztező próféciák szövevényének háttérében egymást átfedő, illetve kizáró világok sorakoznak. Irenaeus és Tertullianus egy Istenhez rendelt egyetlen kozmosza egyetlen erő fennhatósága alatt áll, amely kizárja a más irányú hatalmakat és sorsokat. Clemens Alexandrinus írja le a legszemléletesebben azt a kozmikus háborút, melynek során a Megváltó születése szétöri a különböző aiónok, daimónok, csillagok képviselte *heimarmenét*. (EXCERPT. EX THEOD. 69–75.) A „csillagsors” pusztultával viszont előtérbe kerül mindaz, amely addig esetleg a háttérben volt, egy új és idegen látvány, amely nem tudásként, felfedett misztériumként (gnószisz) mutatkozik meg, s nem is táplálhatja semmiféle körforgás, ismétlés ígérését, amelynek minden pillanata egyedi és új. Ebben az újdonságban azonban benne foglaltatik – kisebb részben – a valentinoszi s – nagyobb részben – a markióni szándék is.

Ha Rhodón mondandójából megpróbáljuk eltávolítani azokat a torzításokat, amelyek a nyilvánvalóan ironikus célzatú megfogalmazásból adódnak, akkor Apellész credója – kiegészítve, illetve megerősítve a hagyomány egészével – körülbelül így hangozhat(ott): „Hiszem és tudom (ginószkó kai episztamai), hogy Jézus Krisztus a Megváltó, és hogy csak akkor üdvözülnek azok, akik a Megfeszítettbe vetették reményüket, ha jó cselekedeteket hajtanak végre. Nem tudom (mé ginószkó), de ösztönösen érzem (kineoumai), hogy egy elv (mía arkhé) van, a nem született, ismeretlen és jó Isten, akiről azonban a jóslatok semmi sem mondanak, tudniillik a jóvendölések önmagukat cáfolják meg, mert egyáltalán semmi igazat sem mondtak, ugyanis nincsenek összhangban egymással, hazudnak, és egymással ellentétben vannak.” Ebben a formában a gnószisz, a megváltás tettének felismerése és a pisztisz (episztamai) szinonimájaként felfogható „öztönösen érzem” (kineoumai) kifejezés a kereszténység létalapjára kérdező Rhodónnak adnak egyértelmű választ, annak az újonnan alakuló világnak a keretein belül, amelyről beszéltünk. Ez a „világ” karnyújtásnyira van tőlünk, s ha faggatjuk, saját „titkainkra” kérdezzünk rá, felfedve végül azt a múltat, amelyet Apellész Istene lát.

Idézett irodalom

- Clemens Alexandrinus: EXCERPT. EX THEOD. = EXCERPTUM EX SCRIPTI THEODOTI In: EXTRAITS DE THÉODOTE. *Sources Chrétiennes* (Paris, Édition du CERF, 1970⁷ [1948]).
- Epiphanosz: HAER. = PANARION. In: ~: ANCORATUS UND PANARION I. Bd. (Kiad. K. Holl, Leipzig, 1915.)
- Euszebiosz: HE = HISZTÉRIOSZ EKKLÉSZIASZTIKÉSZ In: EUSEBIUS' ECCLESIASTICAL HISTORY. (Clarendon Press, Oxford, 1925³ [1872].) Magyar fordítás, Baán István. In: EUSZEBIOSZ EGYHÁZTÖRTÉNETE *Ókeresztény Írdk.* 4. (Bp. 1983.)

- A. von Harnack: MARCION. DAS EVANGELIUM VOM FREMDEN GOTT. Neue Studien zu Marcion. (Akademie-Verlag, Berlin, 1960.)
- Hippolütosz: PHIL = PHILOSOPHUMENA (Refutatio Omnium Haeresium.) In: ~: PHILOSOPHUMENA (Kiad. P. Wendland, Jena, 1916.)
- Irenaeus: ADV. HAER. = ADVERSUS HAERESIS. I. könyv in: CONTRE LES HÉRÉSIES. Livre I. 1-2. *Sources Chrétiennes* (Édition du CERF, Paris, 1979). III. könyv in: CONTRE LES HÉRÉSIES. Livre III. *Sources Chrétiennes* (Paris, 1952).
- Juztinosz: I. APOL. = I. APOLÓGLA. In: APOLOGIAE DUAE ET DIALOGUS CUM TRYPHONE. *Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*, Tom. I. (Venetiis, 1765.) Magyar fordítás, Vanyó László. In: A II. SZÁZADI GÖRÖG APOLOGÉTIK *Ókeresztény Írók*, 6. (Bp. 1984.)
- Órigenész: CONTRA CELSUM. In: CONTRE CELSE. Livre V-VI. t. 3. *Sources Chrétiennes* (Édition du CERF, Paris, 1969). IN GEN. HOM. = IN GENESIS HOMILIAE. In: HOMÉLIES SUR LA GÈNÈSE *Sources Chrétiennes* (Paris, 1978²).
- Phülastrius: LIB. DE HAER. = LIBER DE HAERESIBUS. In: S. PHILASTRII EPISCOPI BRIXIENSIS DE HAER. LIB. (Hamburg, 1721).
- Ptolemaiosz: EPIST. AD FLORAM = EPISTOLA AD FLORAM. In: LETTRE À FLORA. *Sources Chrétiennes* (Édition du CERF, Paris, 1949).
- Ps. CLÉM. HOM. = PSEUDOCLEMENTINAE, HOMILIAE. In: DIE PSEUDOKLEMENTINEN. I. HOMILIEN. (Akademie-Verlag, Berlin, 1969.)
- Tertullianus: ADV. MARC. = ADVERSUS MARCIONEM; ADV. OMN. HAER. = ADVERSUS OMNES HAERESIS; DE CARNE CHRISTI. In: QUINTI SEPTIMI TERTULLIANI OPERA I. Corpus Christianorum. Series Latina. 1-2. (Turnholt, 1954.) DE PRAESCR. = DE PRAESCRIPTIONE HAERETICORUM. In: TRAITÉ DE LA PRESCRIPTION CONTRE LES HÉRÉTIQUES. *Sources Chrétiennes* (Édition du CERF, Paris, 1957). Magyar fordítás in: TERTULLIANUS MŰVEI. *Ókeresztény Írók*, 12. (Bp. 1986.)
- Theodoretosz: HAER. FAB. COMP. = HAERETICARUM FABULARUM COMPENDIUM. In: Migne. PG. LXXXIII (Paris, 1864.)

Tandori Dezső

...A MÁR-KI

Töredék, töredelmes

Párizsban ő a már-ki:
 Enghienbe, Auteuilbe, Vincennes-be jár ki.
 Bécsben azt mondja: „Sowieso...”
 Ő a lovizó.

És Londonba' se kapod,
 Mindszentje-receptje: Ascot!
 És Kölnben ott van Weidenpesch;
 szól egy-egy vesztebb esten: „Pech...”