

SOMOS RÓBERT

### Werner Jaeger és a keresztény *paideia*

Dolgozatom aktualitását az adja, hogy a nagy német, majd amerikai ókortudós halála előtt megjelent utolsó munkája, az *Early Christianity and Greek Paideia* című esszé éppen ötven évvel ezelőtt készült.<sup>1</sup> Vizsgálatunk irányulhat magára a szerzőre is, és ebben az esetben az az első kérdés merül fel, hogyan kapcsolódik az *Early Christianity and Greek Paideia* című esszé a háromkötetes *Paideiához*, Jaeger egyik főművéhez. Amennyiben pedig második kérdésünk magára a tárgyra irányul, akkor az antik görög nyelvű keresztény teológiai irodalom jaegeri és mai megítélésének egymáshoz való viszonyát vizsgálhatjuk meg az *Early Christianity and Greek Paideia* ötödik fejezetére fókuszálva. E két kérdésre igyekszem válaszolni a következőkben.

#### 1. A *Paideia* és az *Early Christianity and Greek Paideia*.

##### 1. 1. A *paideia* és a humanizmus fogalma Jaegernél.

Werner Jaeger a monumentális *Paideia* előszavában szól műve célkitűzéseiről. Két kötetet tervezett, az első a korai és klasszikus korról foglalkozott volna, a második pedig Platónnal és korával, valamint a görög kultúra világuralomra jutásával. A római és keresztény időszak tárgyalását egy későbbi időpontra tervezte 1933 októberében, amikor az előszó keletkezett.<sup>2</sup> A nagyszabású terv második kötetre tervezett részét a második és harmadik kötet együttesen sem valósította meg, a Platón működése utáni fejleményeket ugyanis ezek a vastag könyvek már nem tárgyalják. Jaeger tehát tervezte a keresztény *paideia* megírását, azt azonban eleve egy későbbi időpontban tartotta megvalósíthatónak. Mivel tudjuk azt, hogy már jóval korábban igen alaposan foglalkozott a görög patrisztikus szerzők közül Nüsszai Gergely és Nemesziosz munkáival, így nyil-

---

<sup>1</sup> *Early Christianity and Greek Paideia*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass., 1961. Ennek alkalmából a La Fondazione internazionale Giovanni Paolo II és több olasz egyetem szervezésében San Marinoban, 2010. szeptemberében nemzetközi szemináriumra került sor: „*Pensiero classico e cristianesimo antico*” *A cinquant'anni dalla pubblicazione del volume di W. Jaeger, "Cristianesimo primitivo e paideia greca."* Az itt tartott „Werner Jaeger and the Alexandrian Christian Tradition” c. előadásom magyar verziója e tanulmány, melynek elkészítését az OTKA K 81278 sz. projektje segítette.

<sup>2</sup> Werner Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Erster Band, 1934, Walter de Gruyter & Co. Berlin-Lipscse, VI. o.

ván voltak elgondolásai e kötet néhány alapgondolatára vonatkozóan, ezek azonban a *Paideia* három kötetében nem jelennek meg. Az *Early Christianity and Greek Paideia* esszé az eredeti terv részleges megvalósítását jelenti abban az időszakban, amikor Jaeger ismét sokat foglalkozik Nüsszai Gergely szövegeinek kiadásával és az ennek során fölmerülő kérdésekkel. Részleges a terv megvalósítása, mert egyfelől kronológiailag és a tervezett munka szerkezeti felépítése alapján a római korban immár részben latin nyelvű integrált hellén *paideia* kérdése következett volna, s csak ez után a kereszténység vizsgálata, márpedig az első témáról nem írt művet Jaeger, másfelől pedig terjedelemben, a vizsgálat alá vett szövegek mennyisége és a tárgyalás részletessége tekintetében az *Early Christianity and Greek Paideia* nem vethető össze a *Paideia* köteteivel.

A két munka egymáshoz való viszonyának kérdése kapcsán tehát fölmerül a szerves összetartozás ténye, és így ezen kapcsolat megragadása érdekében szükségesnek látszik a jaegeri *paideia* fogalmának rövid elemzése. A számos kritikus által homályosnak mondott, kifejezett módon csak a *Paideia* első kötetének bevezető fejezetében tárgyalt *paideia*-fogalom valójában egy kultúrfilozófiai koncepció igen tömör összefoglalása. Jaeger munkásságának egyik nagy erőssége, hogy magas szintű filozófiai képesség és képzettség társul egy rendkívüli filológiai tehetséghez és tudásanyaghoz. Pályakezdekor Németországban a klasszika filológia presztízse magas volt, ám a természettudományos és pozitivistá-empirista diszciplínák már évtizedek óta fokozatosan háttérbe szorították. A húszas évekre e folyamat kiteljesedett, a háborús vereség, az azt követő forradalmi események káosza, a liberális weimari köztársaság gyengesége és az általános szegénység jelentősen visszavetette a pénzigényes magaskultúrát. Maga Werner Jaeger is érinti a financiaális szempontokat „Stellung und Aufgaben der Universitaet in der Gegenwart” c. írásában, 1923-ban, ahol szomorúan konstatálja a professzorok és hallgatók proletarializálódását és a munkavégzés melletti tanulást a „tudomány tragikus fejezetének” aposztrofálja.<sup>3</sup> A gazdasági és társadalmi változások különösen súlyosan érintették a klasszika-filológiát, ugyanis az egyetemi reformok következményeképpen immár a klasszikus nyelvek tanulása nélkül is részt lehetett venni a német felsőoktatásban. Ha pedig ennek a magaskultúrának a belső tagozódását, illetve e tagozódás folyamatát vesszük szemügyre, a következőket állapíthatjuk meg: A XIX. század végétől kezdve Dilthey és nyomában a neokantiánus értékelméletek a szellemtudományok önállóságát hangsúlyozták, Husserl és követői pedig az empirista filozófia önmagát leromboló voltát és szkepszisbe ragadását emelték ki. Az idealista értékelméletekkel szerves egységben bontakoztak ki olyan pedagógiai elgondolások, amelyek érték-igényeket fogalmaztak meg, s ezen értékek – legalábbis részben – egy megújított humanizmus keretébe illeszkedtek. E trendek közül Werner Jaeger legin-

---

<sup>3</sup> „Stellung und Aufgaben der Universitaet in der Gegenwart” (1923). Általam használt kiadás: In *Humanistische Reden und Vortraege*. 2. Auflage. 1960. Walter de Gruyter, Berlin, 69.

kább Dilthey szellemtörténeti megközelítésére épít, a filológiát történeti ókortudománnyá, sőt, a szaktudományos határokon átívelő elitista pedagógiai filozófiává formálja, s közben bírálja a demokratikus-szocialisztikus irányultságú neokantiánus Platón-értelmezéseket, különösen Paul Natorp Platón-könyvét, s az ide kapcsolható szociális pedagógia igényeit.

Egy másik, a filozófiától nem egészen elkülönülő, de mégis önálló hagyományt is figyelembe kell itt vennünk Jaeger törekvéseinek megértéséhez, ez pedig az életfilozófiai megközelítés és az ókortudomány – jórészt ezen humanisztikus karakteréből fakadó – sajátos szimbiózisa, amely Friedrich Nietzsche munkásságában jelentett kihívást Jaeger számára. Ismeretes, hogy Jaeger mestere, mentora, a berlini professzori székből elődje, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff ifjúkori első munkájában éppen Nietzsche-nek *A tragédia születése* című művét támadja a filológiai szakszerűség nevében, ugyanakkor élete alkonyán, ha e kritikát nem is vonta vissza, azt azért érezte, hogy Nietzsche-nek az ókortudományon túlmutató pozitív mondandója volt, amit ő akkor még nem látott.<sup>4</sup> Jaeger már megértően hivatkozik Nietzsche-re, benne látja azt a gondolkodót, aki az antikvitásnak nem csupán a történeti és filológiai dimenzióját ragadta meg, hanem direkt módon a jelen számára aktualizálta, az élet, az életformálás szempontjából jelentőséget tulajdonított neki. Jaeger – természetesen egyéb hagyományokat is figyelembe véve – kialakítja a „harmadik humanizmus” egy sajátos változatát, amelynek specifikuma a reneszánsz humanizmussal és a Goethe-Schiller-féle humanizmussal szemben a történeti látásmód, az antikvitásnak mint materiális és spirituális totalitásnak a megragadása és a metafizikai idealizmus helyett egyfajta értékelméleti idealizmus érvényesítése. „Humanizmuson” Jaeger folyamatos szellemi erőfeszítések egészét érti, azt, amikor az antikvitás mint példa egyfajta élő valóságként nevelőerővel rendelkezik.<sup>5</sup>

Antropocentrikus felfogásról van szó, ám az antropocentrikus jelleg nem az embert biológiailag és történetileg adott voltában való elfogadását jelenti, hanem – és itt kapcsolódik be az antikvitással való foglalkozás mint professzió problémája – az ember magasabb ideálok szolgálatába állítását, amely egyben képességei kibontakozását is jelenti Jaeger szerint. Azok az ideálok, amelyek a homéroszi és klasszikus korszak idején érvényben voltak, Jaeger szerint a huszadik században is aktuálisak, és alapvetően nem individualista, hanem közösségelvű beágyazottságúak. Így centrális kérdéssé válik a politikum és az egyén-állam viszony. A húszas évektől a német politikában kibontakozó nemzeti szocialista, totalitárius törekvések fényében Jaeger felfogása korszerűnek és alkalmazhatónak tűnt, ám Jaeger és a hitleri Németország útjai elváltak. Jaeger az individuális szabadságjogok, a diktatúra mint módszer megítélése, az elvárt kulturális színvonal és az antiszemitizmus kapcsán önálló, a hitleri rendszerrel szembenálló

---

<sup>4</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff: *Erinnerungen 1848–1914*. Lipcse, 1928. 129.

<sup>5</sup> „Humanismus und Jugendbildung“ (1921). Általán használt kiadás: In *Humanistische Reden* 41.

nézetekkel bírt, jóllehet ezeket nem verte nagydobra. Az ő közösségi elvű, ám az individuális szabadság és emberi testi és szellemi teljesség értékét is képviselő, etikai és politikai hivatást középpontba állító konzervatív kultúra-eszményének a közvetítése a *paideia*, amely folyamatszerűségénél fogva immár nem merő elvontság, hanem történetileg vizsgálható konkrét megvalósulása a humanisztikus értékek kultúrába ágyazott átadásának és elsajátításának. E *paideia* feltételezi az individuumok közti eredendő különbségeket, az egyén szabad önkifejlődését, a társadalom hierarchikus strukturáltságát, és centrumában az irodalmi kultúra áll, az, amit hagyományosan Platón és Arisztotelész *poiészisz*nek nevez, a politikummal összefonódó rétorikai és filozófiai hagyomány. A *paideia* „emberformálás”, „nevelés”, a nevelésben tartalomként szereplő erkölcsi és politikai ideálok együttese is, ám érthető alatta az egész kultúra és a kultúraátadás mechanizmusa. A *Paideia* című műben nem hangsúlyos, ám Jaeger egyik nagyon lényeges alapvető meggyőződése, hogy a görög kultúra egyszerűsége és szellemi magasabbrendűsége a görög nevelés gyakorlatán alapszik. Ez voltaképpen a különböző társadalmi intézmények, köztük a vallási intézmények és a tudós, művészi törekvések emberformálás szolgálatába való állítását jelenti más ókori társadalmaktól eltérően. Ezt akként is formulázhatjuk, hogy professzionális tanítók és tanárok a gyermekeket megtanítják írni, olvasni, majd a görög irodalom alkotásait alapul véve kialakítják bennük a magasabb szintű műveltséget, erkölcsi és politikai belátásokat, a tiszta tudományokkal foglalkoznak – értve ez alatt a matematikát – s közben a testkultúrát sem hanyagolják el. A magasabb – ma úgy mondanánk egyetemi szintű – oktatás színtere a filozófiai iskola vagy a szofisták és rétorok iskolái, de az orvosi képzés műhelyei is fontos szereppel bírnak.<sup>6</sup>

A *Paideiában* Jaeger inkább a politikai vonatkozásokat hangsúlyozza, az állam szerepét, az értékek közösségi jellegét. Ez – tekintetbe véve, hogy a mű 1934-ben jelent meg – egyfajta alkalmazkodásként is értelmezhető, legalábbis magam úgy látom, Jaegernek megvolt az a nem túlságosan szimpatikus vonása, hogy igyekezett a mindenkori politikai rendszer elvárásaihoz és frazeológiájához alkalmazkodni. Ennek azért bizonyos határai voltak, bár a határköveket jórészt a józan ész állította fel. Mentességet garantáltak ugyanis Jaegernek és zsidó származású feleségének az 1935-ös nürnbergi törvények hatálya alól, ám Jaeger a következő évben örökre elhagyta Németországot, és további pályáját az Amerikai Egyesült Államokban folytatta.

---

<sup>6</sup> Kerényi Károly a műről írt recenziójában (*Egyetemes Philológiai Közlöny* (1933), LVII. 241–243.) jelzi, ezeket az eszméket Jaeger Platón-könyve (*Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, Berlin-Lipscse, 1928) már tartalmazza. E műről Kövendi Dénes írt értő, kritikai szempontokat is fölvető ismertetést (*Egyetemes Philológiai Közlöny* (1930), LIV, 46–51. Lásd még ehhez „Humanismus und Jugendbildung“ (1921). Általam használt kiadás: In *Humanistische Reden* 44.

## 1.2. Jaeger és a kereszténység

Werner Jaeger egész életének legnagyobb keresztény, patrisztikus vállalkozása Nüsszai Gergely műveinek publikációja, ezen belül a *Contra Eunomium* szövegkiadásának elkészítése volt. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Jaeger mestere, a tisztelőitől hatvanadik születésnapjára kapott alapítványt kívánta a Nüsszai művei kiadására fordítani. 1911-ben az akkor 24 éves Werner Jaegert választotta munkatársul, aki a tízes évek közepére már el is készült az első két könyv hatalmas anyagával. Minden támogatás mellett hat évet kellett várnia Jaegernek, míg 1921-ben megjelent a mű, és a hosszú, kilátástalannak tűnő várakozás – amint azt a Jaeger-Wilamowitz levelezésből látjuk – deprimáló hatással volt a fiatal tudósra.<sup>7</sup> A *Contra Eunomium* jelentősége Jaeger Arisztotelész-interpretációjának, s különösen a *Metafizika* szövegének megfejtésével vethető csak egybe. Ugyanúgy, ahogyan a Stagirita szövegében képes volt föllelni a bizonyítékokat arra vonatkozóan, hogy bizonyos részek és könyvek különböző időben készültek – s így nem beszélhetünk egységes műről – hasonlóképpen az irdatlan hosszúságú Gergely-mű esetében is sikerült feltárnia a könyvek eredetei sorrendjét. Ahogyan a filozófia történetében evidencia, hogy Jaeger új alapokra helyezte az Arisztotelész-kutatást, ugyanúgy a keresztény teológiatörténet számára egyfajta csúcspont a német ókortudós filológiai teljesítménye Nüsszai Gergely kapcsán. Jaeger első keresztény tárgyú monografikus vállalkozása Nemeszioszhoz, e IV. századi művelt keresztény íróhoz, illetve e nevéhez kapcsolható egyetlen műhöz, *Az ember természetéről* című íráshoz kötődik. A fiatal tudós Gergely kapcsán kezdett Nemesziosszal foglalkozni, mert a *De natura hominis* egyik fejezete a Nüsszai neve alatt hagyományozódott, és a római Gergely-kéziratok kutatásából nőtt ki az 1914-ben megjelent *Nemesios von Emesa*. A könyv igazi főhőse Poszeidóniosz, Jaeger ugyanis elfogadva Gronau hipotézisét,<sup>8</sup> a sztoikus filozófusnak tulajdonított egy olyan *Timaiosz-kommentárt*, amelyet – szerinte – már Órigenész is felhasznált elveszett Genézis-kommentárjában, s ezek az eszmék így jutottak el Nemeszioszhoz és a kappadókiai teológusokhoz. Jaeger egyébiránt az újplatonizmus atyját látta Poszeidónioszban, aki egyesítette a platóni, arisztotelészi és sztoikus gondolati elemeket, és egy sajátos szintézist hozott létre belőlük. Platónból a *Timaiosz*, Arisztotelészből a természettudományos művek, azaz a *Fizika*, *Meteorológia* és a zoológiai munkák

<sup>7</sup> Lásd Jaeger 9.b. sz. levelét 1919 decemberéből. „The Correspondence of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff with Werner Jaeger.” Ed.: William Musgrave Calder, III. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 82 (1978), 327.

<sup>8</sup> Jaeger: *Nemesios von Emesa*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1914, 86. oldalán utal Karl Gronau 1912-ben megjelent tanulmányára, ami ezt a hipotézist megfogalmazza: „Poseidonius. Eine Quelle für Basilius’ Hexahemeras.” Gronau későbbi művében még részletesebben fejti ki a hipotézist: *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*. Berlin-Lipcse 1914.

képezték az alapréteget.<sup>9</sup> Poszeidónioszt a közvetlen utókor elfelejtette, gondolatai azonban továbbéltek Adrasztoz, Albinosz és mások közvetítésével az újplatonizmusban, egy másik vonalon pedig Philónnál, Órigenésznél, Beszileiosznál, Nüsszai Gergelynél és Nemesziosznál.

Poszeidóniosz művei nem maradtak ránk. A mai Poszeidóniosz-kutatás nem osztja azt az értékelést, amit Jaeger és a századelő német filozófiatörténészeinek többsége.<sup>10</sup> Sem az újplatonizmus atyját nem látják benne, hatását is sokkal kisebbnek tartják, sőt, elég általános az a vélemény, hogy Poszeidóniosz nem készített kommentárt a *Timaios*hoz.<sup>11</sup> Jaeger korai, keresztény tárgyú munkái nem tárgyalják a keresztény *paideia* problematikáját, a húszastól az ötvenes évekig keresztény tárgyú dolgozatokat nem is írt. E kérdéskörre már csak az Egyesült Államok-beli tevékenysége során reflektált, s annak sem a korai szakaszában, hanem mindenekelőtt az *Early Christianity and Greek Paideia* című esszéjében.

---

<sup>9</sup> Jaeger: *Nemesios von Emesa*. 70.

<sup>10</sup> Már Schmekel a neoplatonizmus atyjaként tartja számon Poszeidónioszt a középső sztoáról írt könyvében (*Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin, 1892). Wilamowitz-Moellendorf és Jaeger levelezéséből látható, a mester szinte sugallta Jaeger számára Gronau hipotézisének elfogadását: „Ich habe das Buch von Gronau durchgesehen, das sehr gut zu Ihnen passt. Indem Sie auf den Genesiscommentar des Origenes weisen, geben Sie eine annehmbare Möglichkeit für die Bewertung der poseidonischen Gedankenreihen. Es ist so sehr befremdlich dass sein Commentar keine Spuren bei Proklos hinterlassen hat, also auch von Porphyrios nicht benutzt war. Das wird einigermaßen begreiflich, wenn Origenes den Christen alles vermittelt.“ 4. levél, id. kiadás 309. o. Norden is igen jelentős szintetizáló filozófusként tartotta számon Poszeidónioszt. A Jaeger számára igen fontos mű, az *Agnostos Theos* számos helyen hivatkozik Poszeidónioszra. Lás főleg a 397-400. oldalakat. Tegyük hozzá, Paul Shorey már a *Nemesios von Emese* igen alapos recenzálásakor jelzi egyet nem értését Poszeidóniosz azon beállításával, mintha az egyik legjelentősebb ókori filozófus lenne. *Classical Philology*, Vol. 10, (1915), 468. Messzire vezetne, de talán nem belemagyarázás azt állítani, hogy itt is megjelenik a német és angolszász filológia különbsége. A német szerzők általában pozitív tézisek megfogalmazásában látják a tudományos eredményt, míg az angolszász szerzők a szkeptikus konklúziót sokkal gyakrabban részesítik előnyben.

<sup>11</sup> Azonban, még ha készített volna, akkor sem hihető, hogy ezt közvetítette Órigenész Genézis-kommentárjában. Órigenész kommentárjaira egyáltalán nem jellemző, hogy görög filozófus szerző művét hosszasan idézné, inkább szintetizál, semmint közvetlenül kapcsolódik bölcséleti gondolatmenetekhez. Órigenész egyéb műveiben nem találunk sajátosan poszeidónioszi gondolatokat. E hipotézis nem veszi figyelembe azt sem, hogy Órigenész protológiai eszméi nem azonosíthatóak Baszileiosz, Nüsszai Gergely vagy Nemesziosz hasonló tárgyú elképzeléseivel. Mindezek miatt már Karl Reinhardt (*Posidonios*, München, 1921, 17, 416–417.) Órigenész vonatkozásában pedig Hal Koch (*Pronoia und Paideusis*, 1932, 218–224.) sikeresen cáfolta a Gronau-Jaeger hipotézist.

### 1.3. A keresztény *paideia*

A köznapi felfogás, de számos kultúrfilozófiai vagy vallásfilozófiai álláspont is, magától értetődő ellentétet lát a kereszténység és a görög humanisztikus *paideia* között, sőt, mint Jaeger az *Early Christianity and Greek Paideia* elején megjegyzi, Karl Barth a vallást és kultúrát egymástól független, elkülönült szférákként tárgyalja.<sup>12</sup> A klasszika-filológus azonban konkrét módon és történetileg kezeli ezt a kérdést, és a kereszténység kialakulását vizsgálva azt találja, hogy vallás és kultúra szerves kapcsolatban állnak egymással. Jaeger a nyelv kérdését, azt a tényt, hogy a kereszténység nyelve a görög, alapvetőnek tekinti, s ebben látja a görög kultúra és *paideia* továbbélésének elsődleges zálogát. Valamivel részletesebben szól erről a kérdéstről a „Paideia Christi” című, 1959-ben megjelent német nyelvű tanulmányában. Itt két elemét emeli ki a keresztény *paideiának*, mint a keresztény igehirdetés feladatának: 1) egy már adott kulturális rendszerbe és történetiszemléletbe való integrálódás, 2) az új vallás igénye arra, hogy a számára adott görög szellemi rendnek egy új értelmet adjon.<sup>13</sup> Amint a *Paideia* könyv esetében, úgy itt is fölmerülhet az az észrevétel, hogy a *paideia* kifejezést nagyon tág értelemben használjuk. Valóban, a meghatározás szerint mind a meglévő görög kulturális minták és világszemléleti formák befogadásáról, mind ezeknek a specifikus keresztény célok alapján történő átformálásáról, tehát a kultúra egészéről szó van. Ha azt nézzük meg, vajon Jaeger különös vizsgálat alá veszi-e a szűkebb értelemben vett *paideia* kérdését, például az alexandriai keresztény iskola kapcsán, esszéje ötödik fejezetében, azt látjuk, Órigenész esetében Thaumaturgosz Gergely köszöntőbeszédét elemzi részletesebben, amely az ekkor már Caesareában élő teológus oktatási módszerét veszi bonckés alá, Kelemen viszonylatában pedig a *Paidagogosz* című munka azon eszméjét emeli ki, miszerint Krisztus az igazi nevelő. Tágabb értelemben Órigenésznek a sztoikus hagyományokat követő allegorikus exegetikai módszerét, továbbá az egyetemes gondviselés eszméjét nevezi a *paideia Christi* megmentésének. Összességében az ötödik fejezet tehát nem teszi módszeres vizsgálat tárgyává a *paideiát*, mint valóságos kultúraközvetítést, hanem a görög kultúra, mindenekelőtt a filozófia, még konkrétabban a platónista filozófia kereszténységet átalakító hatását állítja a középpontba, s csak ennek fényében, egyfajta erősebb hangsúly formájában kerül felszínre a *paideia* elsődleges értelme, a nevelés, oktatás humanisztikus célzatú művelésének vizsgálata. Nincs tehát részletesebben szó például az alexandriai kathekétikai iskola kapcsán fölmerülő rész-

---

<sup>12</sup> Id. mű 3.

<sup>13</sup> „1. Selbsteinordnung des Christentum in ein schon vorgefundenes Kultursystem und Geschichtsbild, und 2. der Anspruch der neuen Religion, eine erzieherische Weltmission zu haben, dadurch, daß sie jener von ihr vorgefundene griechischen Geistesordnung einen neuen Sinn gibt.” „Paideia Christi.” Általam használt kiadás: *Humanistische Reden* 250.

letkérdésekről vagy az Órigenész caesareai éveiben kifejlődő könyvtárról, mint kultúraközvetítő intézményről, de azon filozófiai-politikai természetű, s a *Contra Celsum*ban föllelhető órigenészi eszmékről sem, amelyek a paideia és politikum, politikai ideál és politikai teológia körébe tartoznak, és tartalmilag is kapcsolódnak Platón államelméletéhez, amelyet a *Paideia* centrális jelentőségűnek tekintett.

## **2. Jaeger ma. Az *Early Christianity and Greek Paideia* ötödik fejezete a mai kutatás tükrében**

Ötven év a mai felgyorsult, tudományos tömegtermelést produkáló, szakmailag végletesen specializálódott és információtechnológiai szempontból forradalmi változásokkal telt korunk távlatából óriási időnek számít. Ezek hatása alól az ókortudomány és a patrisztika sem tudja magát kivonni. Természetes, hogy majdnem minden korábbi tudományos eredmény elavul ennyi idő alatt, s különösen érvényes ez azon megállapításokra, amelyeket nem egy specialista tesz meg. Így az *Early Christianity and Greek Paideia* Alexandriai Kelemenre és Órigenészre vonatkozó számos észrevétele módosításra szorul, s különösen érvényes ez a részletkérdésekre. Figyelembe kell venni, hogy Jaeger érdeklődésének homlokterében mindig is a IV. századi kappadókiai atyák, s különösképpen Nüsszai Gergely állt, valamint Nemesziosz, s a velük kapcsolatos kutatói munkájához képest minden egyéb vizsgálódása másodlagosnak tekinthető. Sőt, még erősebben is fogalmazhatunk: a korai keresztény irodalom recipiálása, részben Eduard Norden munkásságának elemző értékelése, Római Kelemen leveleinek elemzése, közelebb állt Jaegerhez, mint a harmadik századi teológia részletekbe menő vizsgálata. Mégis, véleményem szerint Jaeger, aki bámulatosan széles körű ismeretekkel rendelkezett az ókortudomány terén, jó néhány ma is helyesnek számító általános jellegű megállapítást tett az alexandriai gondolkodókról is. Ezek közül azt emelném ki, hogy Jaeger szerint Alexandriai Kelemen és Órigenész munkássága révén emelkedik a kereszténység a korabeli görög magaskultúra intellektuális színvonalára. Ettől fogva a keresztény gondolkodókat komoly vitapartnernek tekintik a filozófusok, Porphüriosz például respektussal beszél Órigenész tehetségéről. Aligha vitatható az az állítás, hogy a *Contra Celsum* és *Peri Arkhón* írója a korabeli görög irodalom filozófus-mestere, aki rendelkezik mindazon intellektuális adottsággal, amely eredeti, a görög mintákat tökéletesen kielégítő tudományos művek létrehozására teszi őt alkalmassá. Egy másik lényeges megállapítása Jaegernek a szisztematikus teológia megteremtését köti Órigenészhez, s ennek előzményeit látja Kelemennek a hit és tudás összekapcsolására tett kísérleteiben. Úgy vélem – harmadszor – abban is igaza van Jaegernek, hogy Órigenész és Kelszosz között a fő ellentét a kereszténység mítikus jellegével kapcsolatos vélemény különbözőségében áll. Amikor Jaeger itt arra utal, hogy a sztoikus, allegorikus mítoszértelmezés eszközeit alkalmazza az

alexandriai mester, ez nem pontos forrásmegjelölést jelent, nem is azt, hogy minden további nélkül „allegorikus”-nak nevezhetjük eljárását, hanem inkább az eredetre kérdez rá. Abban pedig – véleményem szerint – teljesen igaza van, hogy itt Órigenész számára az újszövetségi írásokban föllelhető, átvitt jelentés keresésére tett erőfeszítések és az őt megelőző keresztény irodalmi próbálkozások nem nyújthattak elégséges mintát exegetikai módszerének és módszertani vizsgálódásainak kidolgozásához és alkalmazásához.

Jaeger általános, értékelő megállapításai közül talán egy tézise vitatható. Ez a gondolkodásában meglévő filozófiai és keresztény komponens viszonyára vonatkozik. Jaeger így fogalmaz Kelemen és Órigenész kapcsán: „Két világ perszónáluniója volt ez, a görög és a keresztény gondolkodás igen bonyolult szintézise.”<sup>14</sup> Nos, – véleményem szerint a „perszónálunió” fogalma nem túl szerencsés megfogalmazás ebben az összefüggésben. Jaegernek abban teljességgel igaza van, hogy Kelemen és Órigenész nem pusztán pragmatikus módon eszközjelentőséget tulajdonít a filozófiának, hanem a bölcséleti tradíció szellemi világa bensővé válva átjárja munkáik egészét. Ez azonban talán mégsem jelent egy teljességgel szimmetrikus relációt, amit a „perszónálunió” fogalma sugall. A keresztény komponensnek Órigenésznél mégiscsak van egy prioritása, hiszen ő önmagát szociológiai értelemben nem filozófusként, hanem keresztény gondolkodóként kezeli, a kereszténység és Jézus Krisztus üzenetének artikulálására vállalkozik. Részben erre a beállításra vonatkozik, ám más szemszögből megközelítve, Henry Chadwicknek egy kritikai megjegyzése az *Early Christianity and Greek Paideia* című munkáról írt recenziójában: „Órigenész tárgyalása, főleg Thaumaturgosz Gergely panegüroszának egyoldalú felhasználása miatt, kevésbé kritikusnak mutatja őt a görög filozófia irányában, mint amilyen valójában volt.”<sup>15</sup> Természetesen az *Early Christianity and Greek Paideia* kapcsán megjelent összes recenzió méltatja Jaeger érdemeit, ám ezen a ponton kimutatható a véleménykülönbség. A magam részéről, bár a „perszónálunió” jeageri megfogalmazását nem tartom szerencsésnek, nem értek egyet Chadwick vagy Schroedel kritikájával. Amikor Órigenész kapcsán a „filozófia” szót használjuk, meg kell különböztetnünk az elemző, azaz a mi szóhasználatunkat Órigenész tág szóhasználatától, amely az irányzatoktól független bölcsesség keresését jelenti, s

---

<sup>14</sup> “It was the personal union of both worlds that produced a highly complex synthesis of Greek and Christian thought.” Id. mű 38.

<sup>15</sup> *The Classical Review* N.S. Vol. 13. (1963), 115. Ugyanehhez a ponthoz kapcsolódik W. R. Schoedel kritikai megjegyzése speciális bibliográfiai oldalról fölvetve: „... az olvasó gyakran nem lehet teljesen bizonyos abban, milyen vitakérdéshez kapcsolódik. Így Jaeger dicséri H. Koch munkáját (*Pronoia und Paideusis*, 1932) ’a görög gondolkodás Órigenészre gyakorolt mély hatásának felismeréséért’ de úgy tűnik, nem ismeri J. Daniélou abbéli erőfeszítéseit (*Origène*, 1948), hogy megmutassa, Koch túl messzire ment, és a bibliai motívumok is erősen befolyásolták a neves alexandriait.” *Church History*, Vol. 31, (1962), 241.

ilyen értelemben Jézusnak is van filozófiája,<sup>16</sup> és Órigenész szűkebb szóhasználatától, amely szociológiailag a görög irányzatokra vonatkozik.<sup>17</sup> Nyilvánvalóan a recenzensnek nincs módja részletesen kifejteni mondandóját, de Chadwick megjegyzésével szemben megfogalmazhatók a következők, még akkor is, ha tudjuk, az Órigenész-kutatás kapcsán Chadwick tudományos munkássága messze felülmúlja Jaeger ilyen irányú teljesítményét: 1.) Órigenész tág szóhasználatában nem kritikus a filozófiával szemben. Kelemen esetében ugyan egyértelműbb, hogy a filozófia akár azonos is lehet a keresztény tanítással, de Órigenésznél is találunk példát hasonló megfogalmazásokra. 2.) Az egy feltételezés, hogy a Thaumaturgosz Gergely-féle köszöntő beszéd egyoldalú értelmezése vezethette Jaegert abban, hogy Órigenész oldaláról tekintve kizárólag pozitív jelentőséget tulajdonított a filozófiának. Ez a feltételezés azonban nem társul érvekkel. Már terjedelmi okoknál fogva is természetesen csak futó utalásokkal élhetett Jaeger a Thaumaturgosz Gergely-féle köszöntő beszéd irányában, és természetes, hogy nincsen szó teljes képről. Az is igaz, hogy az órigenészi művek alapján, nem kis részben a „filozófia” szó módszeres vizsgálata révén a bölcsélet órigenészi megítélésének árnyaltabb megismeréséhez juthatunk el. Meg kell azonban jegyeznünk ezen a ponton, hogy Werner Jaeger egy 1955-ös, a Gnomon-ban megjelent, Merki *Homoiosis Theo* c. könyvéről írt recenziójában fölpanaszolja, hogy Órigenész esetében nem állnak rendelkezésre azok a speciális lexikák, amelyek Philón vagy Kelemen vonatkozásában megkönnyítik a kutató dolgát.<sup>18</sup> Annyiban még ez ma is igaz, hogy a „filozófia” órigenészi szóhasználatának vizsgálata nincs teljesen feldolgozva.

Hal Koch *Pronoia und Paideusis* c. munkájának megítélése az Órigenész-kutatásban valóban vitatott. Jaeger az 5. fejezet záró, 36. jegyzetében említi, ezen kívül a szakirodalomból E. de Faye és Völker munkáit nevezi meg. Jaeger számára nyilván korábbi kutatásaival rokon törekvésnek számított Koch könyve, hiszen a paideia-gondolatot címében is tartalmazta. Koch munkája 1932-ben jelent meg, két évvel a jaegeri *Paideia* publikálása előtt. A szerző *paideusis* alatt a gondviselésnek, mint üdvözülést hozó tanítást közlő folyamatnak az aspektusát érti alatta. Koch könyve a maga korában valóban a filológiailag legalaposabb munka volt a tárgyban. Aligha vitatható az a fő tézise, hogy Órigenész bölcséleti forrásai a középső platonizmushoz kapcsolható anyagokban keresendők, bár H. Koch a szűkebb értelemben vett iskolafilozófus platonistákat nevezi „középlatonikusok”-nak, ami problematikus, és célja az, hogy kimutassa, II. századi képviselőik, az athéni iskola (Nikosztratosz, Tauros, Attikosz) és az úgynevezett „Gaiosz-csoport” (Gaiosz, Albinosz, Apuleius) állnak a legközelebb

---

<sup>16</sup> Pl. *Contra Celsum* I, 25.

<sup>17</sup> Pl. *Contra Celsum* előszó 5.

<sup>18</sup> Általam használt kiadás: *Scripta minora*, I. Róma, 1960, 474.

Órigenészhez.<sup>19</sup> A dán tudós elemzése – amely a középső platonizmus tárgyú filozófiatörténetírás szempontjából is úttörőnek tekinthető – Albinosz és Attikosz – főleg az utóbbi – személyére koncentrált. Koch azon filológiai érvei – sőt, inkább egyes számot kellene használnunk, hiszen az Arisztotelész által a platóni ideákra alkalmazott *teretiszmata* szó attikoszi és órigenészi előfordulása az egyetlen érv – amelyek Attikosz Órigenészre gyakorolt hatását hivatottak kimutatni – véleményem szerint – nem tarthatók. Van azonban még egy argumentum, ami alapján e kapcsolat hipotézis-szinten való elfogadása is erősen megkérdőjelezhető. John Dillon szerint nagyon valószínű, hogy Attikosz Arisztotelész-kritikájának egyik forrása Numéniosz volt. Két filológiai érveléssel bizonyítja ezt. Mindketten élnek egy Pentheusz-hasonlaltal Platón kapcsán. Numéniosz *Az Akadémia Platón iránti hűtlenségéről* c. művében arról ír, hogy a későbbi Akadémia mint Pentheuszt darabokra szaggatta Platón tanítását, Attikosz szerint pedig Platón úgy gyűjtötte össze a filozófia korábban különálló, szétszórt részeit, mint Pentheusz tagjait (fr.1.). Másodszer, Numéniosz Arkeszilaoszt, Attikosz Arisztotelészt minősíti „tintahal”-nak (*széphia*).<sup>20</sup> Ha elfogadjuk Dillon érveit – amire jó okunk van – akkor legalábbis bizonyos attikoszi gondolatokat visszavezethetünk Numénioszra. Márpedig az bizonyos, hogy Órigenész ismeri, sőt jól ismeri Numénioszt, s véleményem szerint az apameai gondolkodó nem csupán a zsidó és keresztény tanítást pozitíve értékelő megnyilatkozásai miatt vívta ki Órigenész szimpátiáját, hanem püthagoreizáló platóni teológiája okán is.<sup>21</sup> Ha Hal Koch Órigenész és a görög filozófia viszonyát vizsgálva bizonyos túlzásokba is esik, ez nem jelenti azt, mintha a Schoeder által felidézett Jean Daniélou 1948-ban megjelent Órigenész-könyve feltárta volna az alexandriai teológus filozófiához való kötődésének kérdéseit.<sup>22</sup> Daniélou a korábbi szerzőkkel, Koch-hoz és Völkerhez hasonlóan egy kulcsot jelentő centrális eszmét keres Órigenész munkásságában, de ezt merőben más mozzanatokban találja meg. Völker szerint az órigenészi gondolkodás központi eszméje a misztikus, a misztikus egyesülés Istennel, Hal Koch szerint pedig az isteni gondviselés problémája. Daniélou a vezéreszmét abban pillantja meg, hogy Órigenész az egyház hű fia, s ennek megfelelően a filozófia kérdése egyetlen fejezetet képez a vaskos könyvben, amely fejezet azonban igen jól sikerült, és Numéniosz alakját illetve a neopüthagoreus-középső platonikus teológiai beállítódású bölcséleti hagyományt tekinti a leglényegesebbnek Órigenész vonatkozásában. Daniélou Koch-kritikája találó. Szerinte nem lehet így következ-

---

<sup>19</sup> Megvizsgálja a korábbi szerzők illetve Órigenész közti kapcsolatok lehetőségét, pl. Plutarkhosz és Poszeidóniosz esetében, s jogos következtetése az, hogy hatásuk Órigenészre nem igazán jelentős.

<sup>20</sup> J. Dillon: *The Middle Platonists* 1977. Ithaca, New York, 361–2.

<sup>21</sup> Ezt próbáltam igazolni tanulmányomban: „Origen and Numenius.” *Adamantius*, 6, 2000, 51–69.

<sup>22</sup> Jean Daniélou: *Origène*. Párizs, 1948.

tetni: 1. premissza: Órigenész számára a fő probléma az Isten-ember viszony, s ennek legfontosabb aspektusa a gondviselés fogalma. 2. premissza: A korabeli filozófia fő problémája a *pronoia* kérdése. Ergo: A *pronoia*-fogalmat Órigenész a kor filozófiájából meríti.<sup>23</sup> Nem absztrakt módon egy problémát kell a közép-pontba állítani, hanem abból kell kiindulni, hogy Órigenész keresztény, és a görög tradícióban és a saját vallási hagyományában meglévő gondolati elemeket használja kérdései megválaszolásakor. Azt hiszem azonban, idáig van igazán Daniélounak, abban viszont már semmiképpen, hogy azt állítja, Órigenész gondolkodói attitűdje diametrális ellentétben áll a görög filozófusokéval.<sup>24</sup> Így a filozófia fölhasználása részben pragmatikus kérdéssé válik, és ezen az úton halad Henri Crouzel könyve is,<sup>25</sup> amely megközelítés korlátozottságát épp egy jaegeri gondolat mutatja meg: az interiorizálódott bölcséleti eredetű nyelvi, fogalmi és logikai elemek egy komplex egészévé állnak össze Órigenésznél, és nem olyan gondolkodásbeli alternatívaként jelenik meg a filozófia, amely saját szellemi adottságaihoz képest idegen. Ezt a megközelítést abban az esetben talán még inkább érvényesíteni tudjuk, ha nem egyetlen, a munkásság egészének értékeléséhez kulcsot jelentő vezéreszméből tartjuk kifejthetőnek az alexandriai mester műveit.

Részben Jaeger megközelítését, a *paideia* fontosságát kamatoztathatja a következő interpretációs lehetőség Órigenész kapcsán. Az alexandriai mester életművének alaposabb ismeretét nyerhetjük, ha nem mindjárt rögtön filozófia és kereszténység, pogány hellenizmus és kereszténység történetileg, világnézetileg és szociológiailag is valós oppozíciója felől közelítjük azt meg, vagy éppen szembeállítjuk egymással a szövegközelben maradó szentírásértelmezési módot és az allegorikus megközelítést, hanem Órigenészt mindenekelőtt tudósként kezeljük, ahogy Jaeger teszi. Hogy milyen új eredményeket képes nyújtani egy ilyen, alulról fölfelé haladó és kevésbé lényeglátó perspektíva, azt jól mutatja például Neuschäfer könyve: *Origenes als Philologe*,<sup>26</sup> amelyben a szerző nem annyira az Órigenészre jellemző, s jórészt a nevével is összekapcsolódó allegorikus szövegmagyarázat eljárását vizsgálja, mint inkább a tudós szövegmagyarázat alapjait és műfaji rokonságát.<sup>27</sup> Ugyanígy, a teológia területén is kereshetők olyan témakörök, amelyek nem esnek egybe Órigenésznek a specifikusan reá jellemző, s másoktól eltérő eszméivel, amilyen a kereszténységen belüli viszony-

---

<sup>23</sup> Daniélou: Id. mű 86.

<sup>24</sup> Daniélou: Id. mű 109.

<sup>25</sup> H. Crouzel: *Origène et la philosophie*. Párizs, 1962.

<sup>26</sup> B. Neuschäfer: *Origenes als Philologe*, F. Reinhardt, Bazel, 1987.

<sup>27</sup> Műfajelméleti szempontból különösen lényegesek Lorenzo Perrone kutatásai a „kérdés-felelet” típusú szerkezet kapcsán, („’Quaestiones et responsiones’ in Origene. Prospettive di un’ analisi formale dell’argumentazione esegetico-teologica” *Cristianesimo nella storia* 15, 1994, 30-37., uő: „Az írásmagyarázat mint rendszer. Folytonosság és újítás Órigenésznél a János-kommentártól a Máté-kommentárig” ford. Bugár István, in: *Passim* 3 (2001), 287-302.)

latban pl. a szubordinacionista teológia vagy a lélek preegzisztenciájának tana, a görög bölcseleti hagyomány illetve kereszténység viszonylatában pedig az isteni gondviselés működésének sajátos felfogása s ezzel összefüggésben anyagelmélete. A teológia mint tudomány is tartalmaz olyan – a tudós tevékenység alapjaihoz tartozó – mozzanatokot, amelyeknek nincsen egyértelmű világnézeti konzekvenciája, s ezért a hellén kultúrából való átvételük sem okoz olyan jellegű problémákat, mint például ami a világnézeti terhelte preegzisztencia-hipotézis kapcsán nyilvánvaló módon fölmerül.

Ezzel immáron olyan, részben filológiai jellegű részletkérdések területére érünk, amelyeknek az optikájából tekintve Jaeger esszéje kevésbé időtálló. Az ötödik fejezet elején található bevezetése, mely a korszak *communis opinio*ját tükrözi, ma már meghaladott. Ma már nem vagyunk biztosak abban, Órigenész valóban tanítványa volt-e Alexandriai Kelemennek, az az Euszebioszra visszavezethető kijelentés pedig biztosan nem elfogadott, hogy Órigenész a kathekétikai iskola vezetésében követte Kelemen, mint ahogyan azt Jaeger állítja. Nem szerencsés a „gnózis” vagy „gnosztikus” szó kelemeni használatát Órigenészre rávetíteni, mert Órigenész láthatóan kerüli a Krisztus tanításában jobban előrehaladottakat „gnosztikus”-nak nevezni.

### 3. Órigenész Jaeger egyéb munkáiban

Jaeger számos írásában említi Alexandriai Kelemen és Órigenész nevét. Ezek között vannak olyanok, amelyek a tárgyalt *Early Christianity and Greek Paideia* valamely gondolatát ismétlik, mint például a *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius.*, amelyben szerepel az az állítás, hogy Órigenész elődje a kathekétikai iskola élén mestere, Kelemen volt,<sup>28</sup> és hogy Kelemen és Órigenész „gnózis”-nak nevezik a keresztény tanítás tökéletesebb fokát,<sup>29</sup> vagy amelyek a *communis opinio*t követő utalások, például a *Die asketisch-mystische Theologie des Gregors von Nyssa* c. írás azon megjegyzése, hogy Nüsszai Gergely elfogadja Órigenész *apokatasztaszis* tón *pantón* eszméjét,<sup>30</sup> vagy az Énekek énekéről szóló exegetikai munkájában az alexandriai mester nyomdokain halad.<sup>31</sup> Ezek ismertetésétől, valamint a fentebb már ismertetett Gronau-Jaeger hipotézistől most eltekintve próbáljuk meg áttekinteni azokat a munkákat, amelyek Órigenész viszonylatában lényegesebbek, több információt tartalmaznak, vagy Jaeger Órigenészről alkotott képét némileg módosítják az eddigiekhez képest.

<sup>28</sup> Leiden, E. J. Brill, 1954, 72., 106.

<sup>29</sup> Id. mű 73.

<sup>30</sup> Általam használt kiadás: *Humanistische Reden* 272.

<sup>31</sup> Id. mű 284. Talán ilyen a két-Órigenész elmélet is, amelyet Jaeger elfogad a Nemesios-könyvben (64.) jöllehet léteznek komoly tanulmányok, amelyek egyetlen Órigenész létezését ismerik csak el.

Jaeger 1948-ban a Marouzeau-Festchriftben egy rövid, latin nyelvű dolgozattal jelentkezett, amelynek tárgya az igazgyöngyről adott órigenészi és pliniusi leírás azonossága.<sup>32</sup> Jaeger újra fölfedezte azt a korábban Wellmann<sup>33</sup> által észrevett kapcsolatot, ami Órigenész szövegét Pliniushoz kapcsolja. Mindketten úgy látták, Xenokratész szolgált forrásul Órigenész és Plinius számára – amit a későbbi kutatás – legújabbán Scott tanulmánya is<sup>34</sup> – megerősített. Jaeger ráadásul egy briliáns szövegjavítást is javasolt Órigenész szövegében.

Korábban, az *Early Christianity and Greek Paideia* kapcsán már utaltam az 1959-ben készült *Paideia Christi* c. írásra, mint olyanra, amely a keresztény *paideia* fogalmát még pontosabban fogalmazza meg.<sup>35</sup> Voltaképpen ezt a *paideia*-fogalmat szélesíti ki Órigenész vonatkozásában némileg az a motívum, amely az aszketikát és misztikát a korábbiaknál jobban előtérbe állítja. Itt Jaeger arra utal, hogy mind Alexandriai Kelemennél, mind Órigenésznél igen lényeges szerepet játszik a platóni Erősz-gondolat körébe tartozó *epopteia* fogalma, a misztérium.<sup>36</sup> Jaeger – részben – Völker nyomán az Órigenésznél kétségkívül alap-meghatározottságként kimutatható intellektualizmus mellett immár jobban hangsúlyozza a misztika szerepét, s így egy még kiegyensúlyozottabb Órigenész-képhez juthatunk.

---

<sup>32</sup> „Studia Pliniae et Ambrosiane ad Xenocratem Ephesium emendandum.” *Mélanges de philologie, de littérature et d’histoire anciennes offerts à J. Marouzeau*, Paris, 1948, 297–302. Általam használt kiadás: W. Jaeger: *Scripta minora*.

<sup>33</sup> Wellmann: „Die Stein- und Gemmenbücher der Antike“, *Quellen und Studien zur Gesch. der Naturwiss.* 4.4. Berlin: Julius Springer, 1935.

<sup>34</sup> Alan Scott: „Origen’s Use of Xenocrates of Ephesus.” *Vigiliae Christianae*, Vol. 45, No. 3, (1991), 278–285.

<sup>35</sup> Ennek kapcsán még regisztrálhatunk egy definíciót is a „paideia Christi” kapcsán: „Azt, amit gyakran elég homályosan a keresztény vallás hellenizálásának nevezünk, konkrétan a görög paideia Christi recepciójaként szeretném érteni.” Id. kiadás 251. „Das, was wir meistens etwas vage als Hellenisierung der christlichen Religion bezeichnen, möchte ich konkreter als die Rezeption der griechischen Paideia Christi verstehen.”

<sup>36</sup> *Paideia Christi*, id. kiadás 258.