

A Magyar Patrisztikai XIII. országos konferenciájára

**Vallás és hatalom az egyházatyák korában**

**2013. június 27-június 29.**

**XIII<sup>th</sup> Conference of the Hungarian Patristic Society**

**Religion and Power in the Age of the Fathers**

**27<sup>th</sup>-29<sup>th</sup> June 2013.**

helyszín/venue:

**SZENT ATANÁZ GÖRÖGKATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA**  
(NYÍREGYHÁZA, BETHLEN G. U. 13-19.)

1.

Adamik Tamás

**Fulgentiusnak, Ruspae pöspökének vitái a vandál királyokkal.**

2.

Akijama Manabu János

**A püspökség és a Szentírás értelmezése Nagy Szent Gergely műveiben**

Nagy Szent Gergelyt (540 kb. 604. március 12.) 590. szeptember 3-án választották az Örök Város püspökévé II. Pelagius utódaként. Feltételezhetjük, hogy Gergely 592-593 között mondta el a *Szentbeszédeket Ezékiel próféta könyvéről*, világiakból, papokból és szerzetesekből álló vegyes hallgatóság előtt, valamint azt is, hogy a *Királyok első könyvének magyarázatát* pápaságának középső éveiben írta. A *Lelkijásztori regula* című művét pápaságának első éveiben szerkesztette Gergely, a *Szentbeszédeket az Evangéliumokról* 590-592 között mondta el. Ezekon kívül a pápai kancellária regiszterébe bevezetett *Leveleskönyve* marad fenn, a *Jób könyvéről magyarázó erkölcsi beszédeket* pedig már szerzetestestvéreinek tartotta, amikor a pápa apokrisiariusaként szolgált Konstantinápolyban, trónra lépése előtt. Így nyomom követhetjük azt, hogyan akarta Gergely püspöki szolgálatát a Szentírás olvasásán át teljesíteni, miután a pápai trónra lépett. Ebben az előadásban szeretnénk megvilágítani azt, hogy a földi egyház szolgálatában Gergely római püspökként különösképpen az Ószövetség vezérlő alakjait választotta magának mintaképül, a hívók lelki gondozása közben pedig a szentély vagy a mennyei templom benső szerzetére fordított különös figyelmet, a szerzetesi lelkiség mélyítésével.

**Bishopric and Interpretation on the Bible in the Works of Gregory the Great**

Gregory the Great (540-604) was elected Pope on Sept. 3 in 590 as successor of Pelagius II. We can conjecture that Gregory delivered the *Homilies on the Prophet Ezekiel* about between 592 and 593 to the audience consisting of laymen, priests and monks, as well as he wrote the *Interpretation on the first book of Kings* in the middle years of his papacy. On the other hand, he edited the *Pastoral Care* in the first years of his papacy, as well as he preached the *Homilies on the Gospel* between 590 and 592. Besides these, his *Registrum epistolarum* exists in the register of chancellery of Pope, and the *Book of Morals: an exposition of the Book of Job* was already preached to the brothers of monks when Gregory served as papal representative (apocrisiarius) at the Byzantine court in Constantinople before his election as pope. Thus, we are able to follow the footsteps of Gregory how he wished to carry out the service of Bishop of Rome through reading of the Bible after his election as Pope. In this paper we would like to clarify how Gregory chose figures of the Old Testament especially as his own model of bishop in the service of this world on the one hand, on the other hand he paid his close attention to contemplation of the inner construction of the temple of Heaven with deepening of the spirituality of monk.

3.

Baán István

**Konstantin mint koinosz episzkoposz - vallás a hatalom vagy hatalom a vallás szolgálatában?**

4.

Bugár István

**Hippolütosz Nagy Konstantin előtt és után**

Az ún. Hippolütosz-dossziében (Nautin) számos szöveg található, melynek datálása a III. és IV. század között ingadozik. A legnevesebbek talán a *Contra Noetum*, az *In sanctum Pascha*. Az előbbi esetében többen felvetették azt, hogy az eredeti szöveg a IV. században korszerűtlenül ment keresztül. Különösen figyelemreméltó azonban szempontunkból a *Corpus Hippolyticum* két eszkatológiai írása, a *De antichristo* és a *De consummatione mundi*, ahol az utóbbi a hippolütösi szöveg Nagy Konstantin utáni átdolgozása. Közismert, hogy a konstantini fordulatnak radikális következményei voltak az eszkatológiai gondolkodásra. Egyesek (pl. Rugási Gy.) egyenesen a korakeresztény eszkatológia radikális eliminálásról beszélnek. Érdemes megvizsgálni tehát a *Corpus Hippolyticum* e két szövegét ebből a szempontból. Előadásom célja ebből az összehasonlításból kiindulva arra keresi a választ, hogy a konstantini fordulat utáni, a korai szerzőkhöz visszanyúló teológiai konzervativizmus hogyan értelmezte, vagy értelmezte át e szövegkorporusz eszkatológiai, teológiai, homiletikai és hereziológiai darabjait, elkerülve a hippolütösi hagyomány egezetikai, liturgikai és kánonjogi aspektusának még bonyolultabb fejlődéstörténetét.

**Hippolytus before and after Constantine**

In the Hippolytus-file, as it is termed by P. Nautin, there are several texts that are variously dated to the third and the fourth century. The most notable examples are probably the *Contra Noetum* and the *In sanctum Pascha*. In the

**WARNING:** TEXTS HAVE NOT BEEN EDITED, AUTHORS TAKE FULL RESPONSIBILITY FOR CONTENT AND FORM

case of the former, it has also been proposed by several scholars that the text in fact was updated in the fourth century. The two eschatological treatises in the *Corpus Hippolyticum*, *De antichristo* and *De consummatione mundi* are especially revealing in this context, the latter being a post-Constantinian recasting of the former. It is well known that the Constantinian turn had radical consequences for Christian eschatology. Some have even asserted that earlier eschatological views have been consciously erased. Thus, it is worth revisiting these texts from this point of view. The aim of my paper is to shed some new light on the development of the corpus by showing how post-Constantinian conservatives interpreted or remoulded the eschatological, theological, heresiological and homiletic pieces, while I am leaving aside the exegetical, liturgical and canonical aspects of the Hippolytian tradition.

## 5.

Cselényi István

**Az ősegyház hatalom-kritikája**

A *monarchia* fogalma a kései ókor keresztény teológiájának szövegösszefüggésében jött létre. A 4. században a császár végre beszüntette az üldözéseket. Ekkor az egyház a római birodalom világhatalmi törekvésével szembesült. Sokan úgy látják, így pl. Yves Congar, hogy az ekkoriban kialakuló Szentháromság-tant a birodalom uralmi modellje elleni gyökeres hatalomkritikájának tekinthetjük. (Vö. Yves Congar, *Der politische Monotheismus der Antike und der trinitarische Gott*, in: *Concilium* 17, Nr. 3, S. 195-199, S. 197.)

A császárnak az egész világ fölötti hatalmi igényével szemben most a Szentháromság, mint közösség áll, amely tökéletes szeretetként, igazságosságként és békeként nyilatkoztatja ki önmagát. A monarchia ily módon csakis az egység előfeltételeként értelmezhető. Mint *Nazianzi Szent Gergely* világossá teszi, ebbe a hármas-egy Istenbe vetett hit ugyan semmiképpen nem forradalmi, mégis viszonylagossá teszi a feljebbvaló minden hatalmi igényét, mivel a feljebbvaló éppúgy, mint az alattvaló sem más, mint Isten képmása. És mivel az ember Isten képmása, az Atya monarchiájára nem hivatkozhat a hatalom értelmében. Ha tehát az őskeresztény teológusokat követjük, a monarchiát mindenekelőtt egészen szó szerint kell értelmeznünk, azaz azt az egészen sajátos eredetet kell értenünk alatta, amely csakis a Fiú születésére és a Lélek származására vonatkoztatható. Másodszorra azonban ez a tanítás hatalom- és birodalomkritikai teológia alapja lesz. Isten hatalma nem „valami fölötti” hatalom, hanem szeretetteljes hatalom e teremtett világ életéért, az együvé tartozás felszabadító hatalma, amely önátadásban és szeretetben nyilvánítja ki magát.

**Machtkritik der Altkirche**

Der Begriff der *Monarchie* entstand im Kontext der christlichen Theologie der Spätantike. Im vierten Jahrhundert hatte der Kaiser endlich die Verfolgungen eingestellt. Damals hat sich die Kirche mit dem Weltmachtanspruch des römischen Reichs gegenübergestellt. Manche so sehen, e.g. Yves Congar, dass man die Gestaltung der Trinitätslehre zu dieser Zeit als eine radikale Machtkritik am Herrschaftsmodell des Imperators deuten muss. (Cf. Yves Congar, *Der politische Monotheismus der Antike und der trinitarische Gott*, in: *Concilium* 17, Nr. 3, S. 195-199, S. 197.)

Gegen den Machtanspruch des einen Kaisers in der ganzen Welt steht nun die Trinität als Gemeinschaft, die sich als vollkommene Liebe, Gerechtigkeit und Frieden trinitarisch offenbart. Nur so kann man die Monarchie als Garantie der Einheit verstehen. Wie *Gregor von Nazianz* klarmacht, ist der Glaube an diesen trinitarischen Gott zwar keineswegs revolutionär, er relativiert jedoch jeglichen Machtanspruch der Obrigkeit, weil eben auch die Obrigkeit genau so wie der Untertan nichts Anderes als das Ebenbild Gottes ist. Als Ebenbild Gottes kann man sich aber nicht auf die väterliche Monarchie im Sinne der Vorherrschaft berufen. Folgt man den altkirchlichen Theologen, sollte man die Monarchie also zunächst einmal ganz wörtlich auslegen, d.h. als eine einzigartige Ursprünglichkeit, die nur im Bezug auf die Geburt des Sohnes und den Ausgang des Geistes Sinn macht. Zweitens aber ist diese Lehre Grund einer macht- und imperienkritische Theologie. Die Macht Gottes ist keine Macht über etwas, sondern eine liebevolle Macht für das Leben dieser Schöpfung, eine befreiende Macht der Verbundenheit, die sich in Hingabe und Liebe offenbart.

Geréby György

**A János-apokalipszis politikai teológiája**

A Krisztus (illetve a kereszténység) és a római birodalom születésének egybeesése birodalom (saeculum) és egyház (a Krisztus teste - az isteni uralom földi reprezentációja) viszonyának alapproblémája. Van-e az oikumenikus birodalomnak üdvtörténeti szerepe, illetve ha igen, akkor az pozitív vagy negatív? Órigenész és Eusebiosz, illetve Hippolütosz és Ágoston két ellentétes irányzatot alapoztak meg teológiailag. Ebben a ritkán hangsúlyozott teológiai konfliktusban merül fel a János-apokalipszis sokszor tárgyalt birodalom-ellenessége, amelyet azonban rendszerint történeti megközelítésben a birodalom egy bizonyos periódusának, jelesül Domitianus uralkodásának kontextusában szoktak értelmezni. Az előadás ezzel a felfogással szemben egy szélesebb értelemben vett politikai-teológiai olvasat mellett érvel, amely a birodalmat a Dániel-látomás részben kiterjesztett, részben konkretizált, de ugyanakkor általánosított folytatásának mutatja (E. Peterson nyomán). A Birodalom, mint oikumenikus küldetésű politikai entitás nemcsak a római birodalomra, hanem minden politikai berendezkedésre is vonatkoztatható. Ebben az olvasatban a később dominánssá váló eszkatológiai elemek a trónterem-látomás felől nyerik el értelmüket, azaz az eszkatológia elsődlegesen a politikai teológiai aspektust nyomatékosítja.

**The political theology of the Apocalypse of John**

The problem at the heart of the relation between the Roman Empire and the early Church lies in the coincidence of the Nativity and the emergence of the Empire (Augustus). Does the empire have a role in the history of salvation, or not, and if yes, is it a positive or is it a negative role? The dilemma caused a division in early Christianity. Origen and Eusebius on the one hand, and Hippolytos and Augustine on the other conceived contradictory theological solutions. This is the theological dilemma which offers the context of the anti-imperial thrust of the Apocalypse. However, it is often interpreted as restricted to a particular political situation, like the rule of Nero, or Domitian. This lecture will propose a more general political theological reading of the Apocalypse (following the interpretation of E. Peterson), which takes the Apocalypse as a continuation of the anti-imperial theology of the Daniel-vision. The Empire as a theological idea extends beyond the Roman Empire. Any *oecumenical* entity, as the *saeculum* (and its rulers, the *cosmocratores*) is a rival to the rule of God, which is represented on earth in the form of the Church, the Body of Christ. In this reading the eschatology of the Apocalypse receives its meaning from the grand vision of the throne room (adopting the paraphernalia of the imperial ceremonies), and therefore it has both a concrete and at the same time a general political message.

Gyurkovics Miklós

**„A törvény értelmezése****Alexandriai Philónnál és Alexandriai Kelemennél”**

Előadásomban arra a kérdésre keresek választ, hogy Alexandria Philón ránk hagyott műveiben hogyan értelmezi a törvény fogalmát. Kitérek arra a problematikára, hogy egyáltalán megkülönbözteti-e Philón a „természet törvényét” a „Tórából”, illetve hogyan vélekedik Philón a világi politikai hatalom törvényeiről és a társadalmi életre gyakorolt hatásáról. A törvény kérdésköre miatt szükséges foglalkoznom azokkal a biblikus interpretációkkal, melyek Ábrahám és Mózes cselekedeteiről szólnak. Továbbá elkerülhetetlennek mutatkozik az isteni Logosz és a törvény kapcsolatának a vizsgálata. Az előadás második felében azokat az eredményeket, melyeket Philón műveiből sikerül felmutatnom, összehasonlítom azokkal az Alexandriai Kelemen műveiben található gondolatokkal, amelyeket a fent említett kérdések köré szeretnék csoportosítani.

**“The interpretation of Law at Philo of Alexandria and Clement of Alexandria”**

In my presentation I am searching the answer to the question how Philo of Alexandria interprets the concept of law in his works. I am dealing with the issue whether Philo distinguishes “natural law” from “Tora” at all as well as with his opinion about secular political power and its impact on social life. Because of the question of law it is necessary to deal also with those biblical interpretations which are about the actions of Abraham and Moses. In addition the examination of the relationship between the divine Logos and law seems to be inevitable. In the second part of the presentation the results I gain from the works of Philo are compared with the ideas that can be found at Clement of Alexandria, which I would like to group around the above mentioned issue.

Kendeffy Gábor

**Lactantius a monarchikus birodalomról, a keresztény társadalomról és a vallási türelemről**

Az előadás első része szembeesíti egymással Lactantius írásainak azokat a helyeit, amelyek az egyszemélyű vezetésű birodalmat látszanak méltatni azokkal, amelyek egy társadalom keresztény jellegét a humanitas ill. misericordia horizontális hálózataiban látják. Az apologéta álláspontja a kérdésben egyáltalán nem ellentmondásmentes.

Az előadás második részében rámutatok egy ellentmondásra Lactantius műveiben: egyfelől a patientia lactantiusi fogalma (*Divinae Institutiones*, *Epitome*) implikálja, hogy az igazak szükségképpen szenvednek azoktól a csapásoktól, amelyeket az istentelenek márnek rújuk, másfelől a teológus mind a *Keresztényüldözők halála* c. műben, mind az *Institutiones* későbbi, hosszabb verziójában lelkesült szavakkal beszél arról, hogy az igazság visszatért a földre Constantinus uralomra kerülésével. Véleményem szerint ebből az következik, hogy Lactantius a főmű első verziójának írásakor nem számított arra, hogy a keresztényüldözésnek vége szakad. Ugyanakkor az ellentmondást árnyalva felhívom a figyelmet a későbbi győzelemteológiának azokra a csíráira, amelyek már az *Institutiones* első kiadásában is fellelhetők.

Az előadás harmadik része azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy hirdette-e az afrikai teológus a vallási toleranciát, ahogy azt Elisabeth De Palma Digeser elsősorban a *Divinae Institutiones* 5. könyvére támaszkodva állította. Előadásomnak ebben a részében először is tisztázni próbálom, hogy a *patientia*, a *Divinae Institutiones*nek ez a sztoikus filozófiából és a korábbi patrisztikus mirálteológiából örökölt kulcsfogalma csak nagyon kismértékben implikálja akár azt, amit magyarul „türelem”-nek, akár azt, amit „vallási törelem”-nek szoktunk nevezni. Ezután az említett amerikai kutató álláspontja ellen érvelek: Lactantius ugyan a szóbanforgó könyvben valóban elénk festi az üldözőkkel folytatandó vita helyzetét, ez azonban (1) fiktív, retorikai helyzet annak a retorikai célnak a szolgálatában, hogy mind a keresztényüldözés látszólag bölcs ideológusainak ostobasága, mind a látszólag ostoba áldozatok bölcsessége nyilvánvalóvá váljon; (2) a fiktív vita felajánlója olyan elméleti kereteket állít fel a diszkusszió előfeltételeiként, amelyeket a valóságos pogányok aligha fogadhattak el.

**Lactantius on Monarchy, Christian Society and Toleration**

The first part of the presentation is meant to confront those passage of Lactantius' writings which seem to eulogize monarchic rule with those presenting Christian community as a horizontal network of mercifulness. The position of the apologist in this issue is far from being unambiguous.

In the second part of the paper I will point out a contradiction between the Lactantian concept of endurance, implying the necessity of the blows suffered by the righteous on behalf of the impious and the eulogy of the justice returned to the earth with the reign of Constantine both in the later political pamphlet *On the Death of the Persecutors* (313-316) and in the long version of *Divine Institutes* (323-325). Whence follows that, when writing the first version of his chief work, Lactantius, however optimistic about the expectable amount of conversions, did not expect to see the end of the persecution in such a short time. On the other hand, to nuance this conclusion, I will draw attention to the fact that the germ of the theology of victory appearing in the political pamphlet occurs even in the short version of the chief work, written during the persecution, between 304 and 311.

The third aim of my contribution is to advance arguments against the thesis of Elisabeth De Palma Digeser, who affirms on the basis of book 5 of the *Divine Institute* that Lactantius had a conception of religious toleration which frankly encouraged an open and rational discussion on religious issues, at least, with those holding monotheistic views. In point of fact, in the same book the African theologian laid down several significant preconditions and limits of this discussion. In addition, the recurring idea of the highly expected divine revenge, contradicting the noble Lactantian ideal of *humanitas*, makes it also difficult to regard the author the *Divine Institutes* as wholehearted partisan of religious toleration.

Moreno Morani

**Considérations sur l'importance et la transmission du texte de l'édit de Milan**

Dans son discours aux fidèles de Milan à l'occasion de la fête de Saint-Ambroise, en parlant de l'édit de Constantin (dont cette année marque le VII centenaire), l'archevêque de Milan, le cardinal Angelo Scola a souligné que «les mesures, signées par les deux Augustes Constantin et Licinius, déterminent non seulement la fin progressive des persécutions contre les chrétiens, mais surtout la naissance de la liberté religieuse. En ce sens, avec l'édit de Milan on voit émerger pour la première fois dans l'histoire les deux dimensions que nous appelons aujourd'hui «liberté religieuse» et «laïcité de l'État». Il s'agit là de deux aspects cruciaux pour la bonne organisation de la société politique. Une confirmation intéressante de ce fait peut être trouvée dans deux enseignements importants de saint Ambroise. D'une part, l'archevêque n'a jamais hésité à appeler les chrétiens à être fidèles à l'autorité civile, qui, à leur tour – et c'est la deuxième leçon – devrait garantir aux citoyens la liberté dans le développement personnel et social.». Je voudrais assumer ce discours comme point de départ pour deux considérations surtout:

Première considération: le caractère extraordinaire de l'édit, qui n'était pas le résultat d'une décision soudaine et personnelle, mais vient à la fin d'une longue réflexion et d'un accord avec ses collègues empereurs: quoique dans un façon nébuleuse et pas toujours cohérente, l'édit doit être aussi le résultat d'une expérience personnelle que Constantin semble avoir vécu. Un témoignage de ce fait est également donné par un panégyrique de 313, après la victoire sur Maxence: tandis que les autres *Panegyrici* adressés à Constantine dans les années précédentes, comme celui de la 310, célèbrent l'empereur en relation avec les dieux de la tradition romaine, Apollo, Cérès, Mercure, Junon et Jupiter au-dessus, dans le panégyrique de 313, qui célèbre la victoire sur Maxence au pont Milvius, l'auteur anonyme demande quel Dieu et quelle majesté divine l'ont conduit à cette victoire;

Le texte de l'édit: il nous est arrivé en grec à travers Eusèbe (*Histoire de l'Eglise*) et en latin à travers Lactance (*De mortibus persecutorum*). Les textes fournis par les deux sources posent quelques problèmes et quelques différences sur lesquelles il pourrait être utile de donner quelques renseignements, avec des références aussi à la tradition manuscrite des deux auteurs et aux versions anciennes (en particulier la version arménienne de *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe)

*Testo italiano*

Nel discorso rivolto ai Milanesi nella Festività di S. Ambrogio, parlando dell'Editto di Costantino (di cui quest'anno ricorre il VII centenario) l'Arcivescovo di Milano Cardinale Angelo Scola sottolineava che “i provvedimenti, a firma dei due Augusti Costantino e Licinio, determinarono non solo la fine progressiva delle persecuzioni contro i cristiani ma, soprattutto, l'atto di nascita della libertà religiosa. In un certo senso, con l'Editto di Milano emergono per la prima volta nella storia le due dimensioni che oggi chiamiamo "libertà religiosa" e "laicità dello Stato". Sono due aspetti decisivi per la buona organizzazione della società politica. Un'interessante conferma di questo dato si può trovare in due significativi insegnamenti di sant'Ambrogio. Da una parte l'arcivescovo non esitò mai a richiamare i cristiani ad essere leali nei confronti dell'autorità civile, la quale, a sua volta - ecco il secondo insegnamento - doveva garantire ai cittadini libertà sul piano personale e sociale.”. Prendiamo spunto da questo intervento per due considerazioni:

Innanzitutto il carattere straordinario dell'editto, che non è stato esito di una decisione improvvisa e personale, ma presuppone un'elaborazione lunga e una intesa coi suoi colleghi imperatori; sia pure in modo confuso e non sempre convinto, l'editto deve essere anche esito di una maturazione personale che Costantino sembra avere vissuto; una testimonianza di questo fatto è data anche dal panegirico del 313, successivo alla vittoria contro Massenzio: gli altri panegirici rivolti a Costantino in anni precedenti, ad esempio quello del 310, lo celebrano in rapporto con gli dei della tradizione romana, Apollo, Cerere, Mercurio, Giunone e soprattutto Giove Capitolino. Invece nel panegirico del 313, che celebra la vittoria contro Massenzio al Ponte Milvio, l'anonimo autore si chiede quale dio e quale maestà presente lo abbia spinto;

Il testo dell'editto ci è fornito in greco da Eusebio (*Storia ecclesiastica*) e in latino da Lattanzio (*De mortibus persecutorum*). I testi forniti dalle due fonti presentano problemi e divergenze sulle quali può essere utile dare qualche ragguaglio, facendo riferimento anche alla tradizione manoscritta dei due autori e alle versioni antiche (in particolare la versione armena della *Historia ecclesiastica* di Eusebio).

---

Nagy Levente

**Vallás és hatalom kapcsolata a pannoniai provinciákban az első tetrarchiától Nagy Konstantin időszakáig.**

Az előadás a konferencia fő témájának megfelelően Diocletianus uralkodásától és a nagy keresztényüldözéstől (303) Valens és Ursacius püspökök írott forrásokban történő első feltűnéséig (335) veszi vizsgálat alá a vallás és hatalom kapcsolatának különféle aspektusait a pannoniai provinciákban, részben az egyháztörténeti és hagiográfiai források, részben az adott korszakra keltezhető feliratok, régészeti leletek és ókeresztény ábrázolások alapján.

**Political Power and Religious Policy in the Pannonian Provinces from the Age of the First Tetrarchy until Constantine**

My lecture tends to examine various aspects of connections between political power and religious policy in the pannonian provinces from the age of Diocletian including the Great Persecution (303) till 335, when bishops Valens and Ursacius were mentioned in written sources for the first time. I try to use written ecclesiastical and hagiographical sources, inscriptions, archaeological finds and early christian representations from the pannonian provinces, dated to the examined period.

Ötvös Csaba

**Királyok és királynéülkúliek. Hatalom, teológia és antropológia az antik gnózis hagyományaiban**

A Nag Hammadi Könyvtár néhány traktátusában és hereziológiai beszámolóiban is megjelenik a királynéülküli faj v. nemzetség kifejezés, mind a koptra fordított, mind az eredeti görög alakban. A kifejezés a forrásokban alapvetően az antropológiai és a szótériológiai tanításokhoz kapcsolódik. Tágabb értelemben használva és a szociológiai értelmezésére helyezve a hangsúlyt, a kifejezés az antik gnózis öndefiníciói közé sorolható. Mindezek mellett, és éppen a kevés számú előfordulás miatt a szövegek datálásában is támaszként szolgál. Tervezett előadásomban a kifejezés különböző típusait mutatom be a szakirodalom eredményeire építve, és a példák segítségével két kérdést megválaszolására teszek kísérletet. Az alapvetően teológiai kontextus szociológiai és politikai vonatkozásrendszerének vizsgálatával a kifejezés forrásának kérdésére fogalmazok meg egy hipotézist. Ez a hipotézis választ kínál arra a kérdésre is, hogy miért volt logikus a kifejezés elterjedése a Könyvtár irataiban.

Palotás Diána

**„Ego sum qui condo mala.” Teremtés és megváltás Markión teológiájában**

Előadásomban a princípiumok kérdésével, valamint a teremtés és a megváltás problémájával foglalkozom Markiónnál. A princípiumokkal kapcsolatban abból a téziseből indulok ki, miszerint Markión eredetileg egy jó és egy rossz istent különböztetett meg, így a hármas markionita rendszert – a jó isten, igazságos isten, rossz anyag, majd a jó isten, igazságos isten és a rossz isten koncepcióját – követőinek egy későbbi generációja vezette be.

Ami a másik kérdést, a teremtés és a megváltás egységét illeti, a keresztény hagyomány fő sodra szerint Isten és az ember kapcsolata a teremtéssel kezdődik, és a Krisztus általi üdvösségre irányul. Markión teológiájában azonban a teremtő és a megváltó isten elkülönítése miatt egy sokkal komplexebb üdvtörténet tárul elénk. Elemzésemben három kérdéskört érintek: (1) Markión szerint lehetetlen, hogy egy jó Isten teremtője képes legyen a rosszra, hiszen akkor Isten lehetétét/lelkét bírva vétkezik; tisztázni kell azonban: mit ért a Szentírás Isten eme lehetete alatt? (2) Markión doketizmusa – más doketista tanításokkal ellentétben – nem Krisztus kereszthalálának, hanem születésének tagadásán alapszik. Végül (3) azt mutatom be, hogy a megváltás – a gnosztikusokhoz hasonlóan – Markiónnál is egyfajta „tudáson” keresztül érhető el.

**„Ego sum qui condo mala”. Creation and Salvation in the theology of Marcion**

My presentation is about the issues related to the Principia, Creation, and Salvation, as viewed by Marcion. The basic theme concerning the Principia is Marcion's original doctrine, in which he distinguished a good and an evil god. Accordingly, Marcion's theory comprising three components, - initially consisting of a good god, a just god, and evil material, and later containing a good god, a just god, and an evil god – was introduced by a later generation of his followers.

As for the other issues in connection with the unity of Creation and Salvation, the mainstream Christian view is that the relation between God and Humankind begins with Creation, and trends toward the Salvation by Christ. However, due to the distinction of the Creator and Salvation God in Marcion's theology, a much more

**WARNING:** TEXTS HAVE NOT BEEN EDITED, AUTHORS TAKE FULL RESPONSIBILITY FOR CONTENT AND FORM  
complex manner of Salvation is revealed.

My analysis concerns three topics; (1) according to Marcion, it is impossible that the creatures of a good god do evil, since it would mean that they err while bearing God's breath/soul. Therefore, it must be clarified what is meant by God's Breath in the Scripture; (2) Marcion's Docetism, unlike other Docetistic doctrines, is based on the denial of the birth of Christ, and not on the denial of Christ's Crucifixion; (3) and finally, I present that Salvation, similarly to the views of the Gnosticists, is thought to be accessible through a certain kind of 'knowledge' by Marcion as well.

---

14.

Perendy László

### **A lelki hatalmat gyakorlók erényei. Szent Ambrus *De officiis ministrorum* c. művének forrásai**

Milánó püspökének ez a műve kétségtelenül nagy hatást gyakorolt az utókorra, elsősorban a latin egyház klerikusaira. Meggyes Ede gondos, ámbar nem teljes fordításában ismerkedhetett meg vele először a magyar olvasó, a *Keresztény Remekírók* c. sorozat 4. kötetében, amely 1944-ben jelent meg. Tóth Vencel OFM 2005-ben átdolgozott fordításban adta közzé a teljes művet, felhasználva a Maurice Testard által gondozott kritikai kiadást.

Liguria és Aemilia provinciák kormányzójaként Ambrus már jelentős vezetői gyakorlattal rendelkezett, amikor katekumen léte püspökké választották. A birodalom fontos tartományainak kormányzása során Cicero útmutatása számára nemcsak elméleti jellegű volt, hanem a gyakorlati élet szerves részévé vált. Ambrus forrásai között találjuk a nagy római rétor és államférfi *De officiis*, *De finibus bonorum et malorum*, *Laelius de amicitia*, *De republica* és a *Tusculanae disputationes* című műveit. Cicero közvetítésével Panaitiosz, Poszeidóniosz, Rodoszi Hieronümosz, Karthágói Herillosz, Kalliphón, Türoszi Diodórosz nézetei is megjelennek a *De officiis ministrorum*-ban. Ugyanakkor feltűnnek utalások Vergilius műveire is (*Aeneis*, *Georgica*). Leggyakrabban azonban bibliai könyvekre hivatkozik. Az ószövetségek közül utal például a következőkre: *Teremtés*, *Kivonulás*, *Zsoltárok*, 1. *Sámuel*, 2. *Királyok*, *Jób*, *Dániel*, *Judit*, 2. *Makkabeusok*. Az Újszövetség könyvei közül főként a következőkkel találkozhatunk: *Máté* és *Lukács evangéliuma*, az *Apostolok Cselekedetei*, a *Rómaiakhoz írt levél*.

Előadásomban azt kívánom bemutatni, hogy ezek az idézetek és hivatkozások milyen célt szolgálnak Ambrus gondolatmenetében. Első pillantásra is látható, hogy némelyik forrás illusztrációként, mások pedig egy megállapítás tekintélyi alapjaként szolgálnak. Különösen érdemes azokat a hivatkozások megvizsgálni, amelyekben szembeállítja egymással a pogány szerzők véleményét az evangélium törvényével.

### **The Virtues of Those Who Wield Spiritual Power**

#### **The sources of the *De officiis ministrorum* of Saint Ambrose**

This work the bishop of Milan had a considerable effect on posterity, primarily on the clerics of the Latin Church. Hungarian readers were able to get acquainted with it with the help of the heedful but partial translation by Ede Meggyes, in the 4<sup>th</sup> volume of the series *Christian Standard Authors*, published in 1944. In 2005 Vencel Tóth OFM published the complete work in a revised edition, making use of the critical edition of Maurice Testard.

As a governor of the provinces of Liguria and Aemilia Ambrose was already in the possession of much practical experience in exercising power, when he was elected bishop of Mediolanum in spite of being only a catechumen. During the years of governing these important provinces of the empire Cicero's guidance for him was not only of theoretical character but it also became the organic part of practical life.

Among Ambrose's sources we can find the following works of the great Roman orator and statesman: *De officiis*, *De finibus bonorum et malorum*, *Laelius de amicitia*, *De republica*, and the *Tusculanae disputationes*.

Through Cicero's *oeuvre* the views of the following philosophers also appear in *De officiis ministrorum*: Panaetius of Rhodes, Posidonius of Apamea, Hieronymus of Rhodes, Herillus of Carthage, and Diodorus of Tyre. We can find references also to the pieces of poetry of Virgil (*Aeneis*, *Georgica*).

However, the most frequent references are those to the *Bible*. As to the *Old Testament*, we can find references e.g. to the *Genesis*, *Exodus*, *Psalms*, the *First Book of Samuel*, the *Second Book of Kings*, the *Book of Job*, *Daniel*, *Judith*, and the *Second Book of the Maccabees*. He often refers to the following books of the *New Testament*: the *Gospels of Matthew* and *Luke*, the *Acts of the Apostles*, and the *Letter of Paul to the Romans*.

In my contribution I wish to demonstrate what purpose these citations and references usually play in Ambrose's train of thought. Already at first sight it is discernible that some sources serve as illustrations, others as a basis of a statement of authority. The references which contrast the opinions of the pagan authors with the law of the gospel are particularly worth of careful examination.

---



Siklósi István

**A szkíta theopaszkitá formula fogadtatása a latinok körében**

Iustinanus először tiltakozott a szkíta szerzetesek theopaszkitá nézete ellen Hormisdas pápánál, majd pár nap alatt meggondolta magát és arra bízta a pápát, hogy fogadja el ezt a megközelítést. Minek köszönhető ez a fordulat? Egy megközelítés szerint Iusztinianus felismerte, hogy a theopaszkitá formula sikeres lehet az egyház egyesítésére és egy közös álláspont kidolgozására. Hormisdas viszont nem fogadta meg Iustinianus javaslatát. Hormisdas szintén az egyház egyesítésére törekedett, de sem ő, sem tanácsadói nem vették volna észre a lehetőséget? Álláspontom szerint nem erről van szó.

519-ben a szkíta szerzetesek egy csoportja látogatott Rómába, vezetőjük Ioannes Maxentius volt, aki szerint 1. a Szentháromság egyike szenvedett, 2. egy létező (*subsistentia/hüposztázisz*) a megtestesült Isten Ige, mely kijelentés nem áll ellentétben azzal, hogy Krisztus két természetből származott és két természetben állt fenn, 3. Krisztus személyében az isteni és az emberi természet, vagy az istenség és az emberség egy összetett (*compositio*) egységet alkot. Ez a krisztológiai nézet mind terminológiáját, mind pedig megközelítését tekintve homályos, mert néhol egyedi, néhol általános fogalomként használja a személy (*persona/proszópon*) és a természet (*natura/phiüszisz*) kifejezéseket, valamint nem egyértelmű, hogy hogyan képzei el az istenség és az emberség egyesülését Krisztus személyének egységében. Álláspontom szerint ez volt az oka annak, hogy Hormisdas pápa és a latin atyák nem fogadták el Maxentius megközelítését.

Feltételezésemet Boethius *Eutykibész ellen* írt, a tárgyalt korban keletkezett értekezésének kérdésfelvetésével, illetve terminológiájának elemzésével igyekszem alátámasztani előadásomban. Boethius explicit formában nem Maxentius ellen írta a művét, azonban egyrészt a természet és a személy általa adott meghatározása, valamint a görög és a latin nyelvű filozófiai-teológiai terminológia egyeztetése arra irányulhat, hogy megoldható váljon a Maxentius nézete által felvetett zavar.

**The Latin response of Scythian theopaschite formula**

Justinian protested against the Scythian theopaschite formula at Pope Hormisdas at first but after few days he changed his mind and encouraged Hormisdas to accept the Scythian formula. But why he did that? One interpretation supposes that Justinian recognized this formula could unite the different views of churches. However Pope Hormisdas did not admit the approach of Scythian monks and the suggestion of Justinian. Could it be possible neither Hormisdas nor his advisers discern the opportunity to unite the church while they were intent on it as well? In my opinion there is another reason.

In 519 one group of Scythian monks visited at Rome and their leader was John Maxentius. Maxentius Christological view is the following: 1. one of the Holy Trinity suffered, 2. the embodied Word is one being (*subsistentia/hypostasis*) which is not contrary to that Christ is of two natures and in two natures, 3. the divine and human nature or the divinity and humanity composed one composite (*compositio*) unity in Christ's person. This Christological view is very unclear on account of both by its terminology and by its approach as well, because it uses sometimes as a general and sometimes as a singular concept the terms of nature (*natura/physis*) and person (*persona/prosopon*) and that is unclear as well how it can be united divinity to humanity in the unity of Christ's person. In my opinion this was the reason why Pope Hormisdas and the Latin fathers did not accept the approach of Maxentius and Scythian monks.

I would like to demonstrate my suggestion by raising question of the treatise of Boethius called *Against Eutyche*n and by the terminological analysis of this treatise. Boethius did not write his treatise against Maxentius in explicit way but on the one hand the Boethian definition of nature and person and on the other hand the conciliation of the Greek and Latin philosophical-theological terminology could trend to solve the problems which rise by the view of Maxentius.

Kurt Smolak

**Symmachus and Aeneas: Some observations on Prudentius, *Contra Symmachum* 2,583-640**

At the request of the pagan prefect of Rome, Qunitus Aurelius Symmachus, in which he asks permission from the emperors in Milan to have the altar installed again, that used to stand in front of the statue of Victoria in the *Curia senatus*, the first reaction came from St. Ambrose, the great politician and bishop of the imperial town, in two letters addressed to the very same emperors. In these letters he decidedly exhorts them not to grant Symmachus' request. He was successful. More than twenty years later the Christian poet Prudentius, who held a high position at the court and apparently was familiar with the bishop, wrote an invective, titled *Contra Symmachum*, in two hexametric books, based on the arguments of Ambrose. Starting from this basis he formed his text according to the methods of Christian apologetic literature, which among other procedures uses the rhetoric technique of *retorsio*, which means beating the pagan opponents with their own weapons. Since the Roman nobility belonging to the circle of Symmachus made use of the great classical writers to support their

**WARNING:** TEXTS HAVE NOT BEEN EDITED, AUTHORS TAKE FULL RESPONSIBILITY FOR CONTENT AND FORM

own intention aiming at a restitution of traditional cultural values, Prudentius presents as a repartee an instructive speech directed to Symmachus, the ‚Roman’ absolute, in which he explains the purpose of the Roman empire as determined by God. In this speech he refers to the one in which Anchises in the underworld enlightens his son Aeneas on the future greatness of Rome up to Augustus’ reign of peace, which means that he refers to a text of highly political impact. Moreover, Prudentius includes elements from Cicero’s political dialogue *De re publica*, thus using two political highlights of Roman literature, a poetic one and a prosaic one, in order to explain his ideas of ‚Geschichtstheologie’, which means a theory of history under a theological aspect. He seems to believe, that in the Catholic Roman Empire bearing the coinage of Theodosius’ religious policy, his concept has already been materialized. By analogy to the peaceful reign of Augustus, which was the precondition for Christ’s first appearance as a human, the actual form of the universal empire of Rome and its peaceful condition, Prudentius is convinced, has prepared the way for Christ’s second *parusia* as the ‚ruler of peace’, *princeps pacis*, of Isaiah and the beginning of his reign of universal peace.

---

17.

Tarcsay Tibor

### Pelagiánusok voltak-e a britek és az írek?

A Római Birodalom fennhatóságának megszűnése utáni Brit-szigetokről az egyik legfontosabb forrásunk Beda Venerabilis *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*-a. Az angol egyház korai történetét leírva Beda beszámol az első térítők (Ágoston és az őt követő püspökök) a kelta kereszténységet követő britekkel folytatott, akár fizikai atrocitásokba is torkolló harcáról.

Beda a keltákkal szemben nyilvánvaló ellenérzésekkel viseltet. Többször is megvádolja őket eretnekséggel, azaz eretnekségekkel. Ezeket nem mindig nevezi meg: a pelagianizmust név szerint összesen háromszor említi a *Historia Ecclesiastica*-ban., azonban különböző kombinációkban pelagianizmushoz hasonló eretnekségekkel gyanúsítja meg a briteket. Ezen vádak közül, amelyeket Beda leír a három legsúlyosabb a Róma által megszabott egyházszerkezet el nem fogadása; a keresztelés megtagadása; illetve a Húsvét helytelen időpontban való ünneplése.

Mindezek ellenére általánosan elfogadott nézet az (lásd D. Ó Cróinin 1985, B. R. Rees 1985, G. Márkus 2005), hogy sem a britek, sem pedig az írek nem voltak pelagiánusok. Felmerül a kérdés, hogy akkor Beda miért vádolta őket ezzel hol explicite, hol implicate? Dolgozatom erre a felvetésre keresi a választ a primer szövegek és a szakirodalom felhasználásával. Nézetem szerint Beda a római egyházszerkezetet védte a rivális írrel szemben, amely valós alternatívát kínált a Canterbury-i Ágoston által meghonosított rendszer ellenében, sőt a brit szerzetesek alkalmanként az angolszászok elleni csatákban is részt vettek (legalább is passzívan). Bedának tehát több oka is van arra, hogy a britekre és az írekre eretnekeként tekintsen: (1) a rómaiak kivonulása után önként hagyták el a kereszténységet; (2) mikor újra megtérítették őket, egy Rómától majdhogynem teljesen független egyházat hoztak létre; és (3) a Nagy Szent Gergely pápa, Beda egyik példaképe, által küldött követeket semmibe vették, amiként az általuk az angolszászok között meghonosított kereszténységet is. Ezek jó támadási felülettel szolgálták Bedának, s a riválisok eretnekként való megbélyegzése mindig alkalmas eszköz a lejáratásukra; főleg akkor, ha az ír-brit kereszténység pelagianistaként is értelmezhető jegyeket is felmutatott.

### Were the British and the Irish Pelagians?

Our most important source on the situation of the British Isles after the end of Roman sovereignty is Bede’s *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*. In the account of the history of the nascent English Church, Bede also tells of the struggles of the first missionaries among the English (Augustine and his followers) with the Celtic Christian British - a struggle that could, on occasion, become even physical.

Bede’s antagonism against the Celts is palpable throughout his work. He often charges them with being heretics - heretics of diverse kinds. Bede names these heresies explicitly only rarely (in the *Historia Ecclesiastica* Pelagianism but thrice), but often reviles the Celts as following heresies resembling Pelagianism. The three most important of these are the refusal of the Roman organisation of the Church, the refusal to perform baptism and celebrating Easter contrary to the common usage of the Church.

Nevertheless, it is accepted in scholarly circles that neither the British nor the Irish were Pelagians as such (e.g. D. Ó Cróinin 1985, B. R. Rees 1985, G. Márkus 2005). Why then does Bede charge them with this, either implicitly or explicitly? My paper will discuss this question using primary sources and secondary scholarship. I propose that Bede was defending the Roman Church organisation against the rival Irish one, which offered a real alternative to the system introduced by Augustine of Canterbury. Moreover, the Irish monks on occasion participated in wars against the Anglo-Saxons (at least passively). Bede therefore had a number of reasons to view the British and the Irish as heretics: (1) after the withdrawal of the Romans they abandoned Christianity voluntarily; (2) when they were re-converted, they built an ecclesiastical system almost wholly independent from Rome; and (3) they repudiated the emissaries of Gregory the Great (deeply admired by Bede),

**WARNING:** TEXTS HAVE NOT BEEN EDITED, AUTHORS TAKE FULL RESPONSIBILITY FOR CONTENT AND FORM as well as the organisation they established among the Anglo-Saxon. These were foibles which Bede could well attack. Branding rivals as heretics is always useful in discrediting them - especially when Celtic Christianity did indeed display customs which could be interpreted as Pelagian.

18.

**Somos Róbert****Órigenész, a politikai hatalom kritikusa.**

A második századi görög apológéták jobbára valós bírósági eljárási szituációból kiindulva annak kimutatásán fáradoztak, hogy a Római Birodalom fennálló törvényei alapján helytelen a keresztényeket elítélni. Kelszosz *Aléthész logosz* című pamfletjének első és kevésbé intellektuális keresztény-ellenes érve arra a jogi alapra támaszkodik, amely szerint a keresztények nem képeznek állam által elismert korporációt, így egyházuk automatikusan törvényellenes képződmény, amely – egyébiránt – bomlasztja a birodalom egységét. Keresztény ellenfele, Órigenész nem kívánja cáfolni ezt a felvetést, hanem vállalja az egyház illegális jellegét, egy magasabb instanciához mérve azt. Teológusunk a *Kelszosz ellen* írt munkájában az isteni és a természeti törvénynek a konvencionális törvények feletti hegemoniáját vallja, és a kereszténységet eme isteni törvény letéteményeseként mutatja be.

19.

Tóth Anna

**Szópatrosz – egy mágus Konstantin udvarában**

A kereszténység államvallássá válásához vezető hosszú folyamat első lépéseit Nagy Konstantin úgy tette meg, hogy maga sem ismerte a kereszténységet igazi mélységében, a birodalom lakosságának többsége pedig még pogány volt. Az új valláspolitikai törekvéseinek megértéséhez ezért különösen érdemes vizsgálni azokat az elemeket, melyek nem keresztény eredetűek voltak: milyen pogány elképzelések voltak, melyeket Konstantin – akárcsak időlegesen – támogatni volt hajlandó.

Ismert tény barátsága Szópatrosszal, aki egy Iamblikhosz tanítványi köréhez tartozó theurgus volt. Számos – bár nem feltétlenül megbízható – adat tanúskodik Konstantinápoly alapítási rítusának pogány elemeiről: Sópátrosz részvétele, a város horoszkópjának elkészítése, a Palladium állítólagos áthozatala Rómából, a város tükhéjének névadása (ez utóbbi, hogy Konstantinápoly Anthusza néven egy tükhét kapott, kétségtelen tény). Régi vita tárgya, hogy Konstantin ábrázoltatta-e magát Hélioszként, amint felvethető az a kérdés is, hogy a Konstantinápolyban alapított Hagia Szophia, Hagia Eiréné és Hagia Dünamisz templomok névadásában mekkora szerepet játszottak az esetleges újplatonikus filozófiai elképzelések.

Az előadás célja annak bizonyítása, hogy e pogány színezetű vagy mágikus jelenségek nem pusztán Konstantin vallási tájékozatlanságából adódó akaratlan szinkretizmusok, hanem felvethető annak lehetősége is, hogy valláspolitikájában olyan elemeket is érvényre kívánt juttatni, melyek keresztény és pogány alattvalói számára is elfogadhatóak vagy legalább tolerálhatóak voltak. Ezt az tette lehetővé, hogy a keresztény fél a tilalmas pogányságot valamivel kevésbé szigorúan határozta meg, mint akár a modern egyház, elsősorban a politeizmus és a véres áldozatok meglétét hangsúlyozva, így bizonyos jelenségek: erények és égitestek perszónifikációi, allegóriaként való használata, csakúgy mint a magia naturalis körébe utalható jelenségek már nem estek egyértelmű tilalom alá.

**Sopatrus – a magus in the court of Constantine**

When taking the first steps toward the Christian Roman Empire, Constantine's knowledge and understanding of Christianity were restricted, and the majority of the inhabitants of the Empire were pagan. To understand his religious policy it is worth examining the non-Christian elements in it: what pagan ideas was he ready to support – even if temporarily.

Constantine's friendship to Sopatrus, a disciple of Iamblich, is well-known. Several – not uniformly convincing – pieces of evidence testify to the existence of pagan elements in the foundation rites of Constantinople: the participation of Sopatrus, the horoscope of the city, the alleged transfer of the Palladium from Rome, the name and existence of its tyche, Anthousa. There is an old debate on his statue representing him as Helius, and the question can be posed: to what extent was the naming of the churches of Constantinople: Hagia Sophia, Hagia Eirene and Hagia Dynamis influenced by neoplatonic ideas?

The aim of the paper is to prove that these seemingly pagan or magical issues were not merely the unintended results of the syncretism caused by Constantine's ignorance of theological subtleties, but he may have wished to add ideas to his new imperial ideology that were acceptable or at least tolerable for both his Christian and pagan subjects. A prerequisite for this attitude was the contemporary position of the Church on paganism, which condemned primarily polytheism and the bloody sacrifices, while other phenomena, such as the allegoric personification of virtues and celestial bodies and some techniques referable to magia naturalis were not criticised with the same certainty.

**WARNING:** TEXTS HAVE NOT BEEN EDITED, AUTHORS TAKE FULL RESPONSIBILITY FOR CONTENT AND FORM  
20.

D. Tóth Judit

***Keresztény gyász és/vagy birodalmi retorika? (Nüsszai Gergely beszéde Aelia Flacilla császárné halála alkalmából)***

Nüsszai Gergely számos beszéde közül hármat (*Oratio funebris in Meletium episcopum*, *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, *Oratio funebris in Flacillam imperatricem*) több szempontból is összekapcsolhatunk, mindenekelőtt a gyász okán, de nem utolsó sorban azért is, mert mindhárom Konstantinápolyhoz és az uralkodói hatalomhoz, a két utóbbi pedig közvetlenül magához a császári házhoz kapcsolódik. A három beszéd együtt tárgyalását megerősíti, hogy Migne kiadásának 46. kötetében is követik egymást (col. 852–864, 864–877, 877–892), amit a GNO kiadása (IX, 441–457, 461–472, 475–490) is átvesz.

Előadásomban Nüsszai Gergelynek az I. (Nagy) Theodosziosz felesége, Aelia Flavia Flacilla császárné halála alkalmából 385-ben (újabb vélemények szerint 386-ban) mondott beszédét állítom középpontba, és vizsgálom abból a szempontból, hogy mennyiben helytálló a szakirodalom megfogalmazása, miszerint egyfajta „birodalmi retorikáról”, a császári házat támogató beszédéről van szó (pl. C. McCambley) (ami felveti azt, a beszéd tágabb kontextusát érintő kérdést is, hogy élete utolsó éveiben Gergely mennyiben tekinthető a császári ház rétorának).

Egyetértve K. Holummal, aki a Flacillával kezdődő keleti császárnék hatalmi szerepének megerősödésében, a *basileiában* való részesedésükben fontos szerepet tulajdonít a kereszténység államvallássá válásának, Nüsszai Gergely beszédét elemezve a hangsúlyt a világi-hatalmi perspektíváról mégis inkább az eszkatologikusra szeretném helyezni. A formai szempontból *paramüthétikosz logosz*-nak tekintett beszédben a püspök az elhunyt Flacilla olyan erényeit hangsúlyozza (*eusebeia*, *tapeinophroszüné*, *philanthrópia*, *philandria*), melyek látszólag a hatalom gyakorlásához kapcsolódó szerepekre utalhatnak, valójában azonban egy olyan – a világi-politikai hatalomtól lényegében független – női eszménynek, egy császárné/császárfeleség eszményi képének a megteremtését látjuk, amelynek az igazi jelentőségét Gergely antropológiai-eszkatológiai nézeteinek a kontextusában érthetjük meg. De vajon az ideálnak a megkonstruálása kizár-e egy olyan finom retorikai „játékot”, amely a hatalmi szempontoknak is teret adhat?

***Christian Mourning and/or Imperial Rhetoric? (The Oration Delivered by Gregory of Nyssa on the Occasion of the Death of the Empress Aelia Flacilla)***

Among the numerous speeches by Gregory of Nyssa, three (*Oratio funebris in Meletium episcopum*, *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, *Oratio funebris in Flacillam imperatricem*) can be related in several respects. One of these would be the obvious occasion of mourning, yet all three of the texts are also evidently related to Constantinople and the local ruling power, whereas the latter two are directly connected to the imperial house itself.

My presentation will focus on the oration delivered by Gregory of Nyssa in 385 AD (or in 386, according to more recent assumptions) on the occasion of the death of Empress Aelia Flavia Flacilla, the former wife of Theodosius I (the Great). I will examine it from the aspect of the extent to which the relevant literature can be considered correct in regarding it as an example of a certain “imperial rhetoric” or a speech supporting the imperial house (as proposed by, for example, C. McCambley) (which also raises the question in a broader context of whether Gregory can be considered the rhetor of the imperial house in the last couple of years of his life or not).

Whilst fully agreeing with K. Holum, who attaches great importance in the so-called *basileia*, i.e., in the process of the strengthening of the power of eastern empresses starting with Flacilla, to the fact that Christianity advances to the status of state religion, I would still prefer to put more emphasis not on the secular power perspective but on the eschatological one when offering an analysis of the oration by Gregory of Nyssa. It can be discerned that, in the oration which, from a formal aspect, can be considered an example of *paramythetikos logos*, Bishop Gregory lays considerable emphasis on virtues (like *eusebeia*, *tapeinophrosyne*, *philanthropia*, and *philandria*) of the deceased Flacilla, which apparently may refer to roles connected to exercising one’s power. In fact, however, what we can experience the establishment of here is an ideal image of an empress, a female epitome essentially independent of worldly-political power, the true significance of which we can only recognize and understand in the context of Gregory’s anthropological-eschatological views. Nevertheless, it might seem legitimate to pose the question if constructing such an ideal does indeed exclude the possibility of a very fine rhetorical “play” that could provide grounds for power-related interpretations...

---

Tóth Tamás Zoltán

**A zsinagóga és a korai egyház bírálata a hivatalos pogány államvallásokkal, valamint a velük konform kultuszokkal szemben, Jeremiás levele és Ariszteidész apológiája (szír variáns) alapján**

A zsidó-keresztény kultúrkör az ókorban nem elsősorban az eltérő vallási rendszerekkel, hanem az ábrahámita monotheizmustól eltérő istenek kultuszaival szemben határozta meg önmagát, viszont az egyetlen Istenbe vetett hit igazolásául elfogadta a görög filozófiai monotheizmus rendszerét, azon belül is elsősorban a *theologia negativát*.

*Jeremiás levele* szinte csak a „pogány” kultuszok kultikus szokásait bírálta, maguknak az istenalakoknak a tiszteletét – valamilyen okból – szinte egyáltalán nem, szerintünk *Ariszteidész apológiája* – a *theologia negativa* rövid ismertetése után – ezen a ponton folytatja a polémiai a politeizmus bírálatával, így a két mű szerintünk közeli rokonságban áll a gondolatmenet kifejtésének egymást szorosan kiegészítő – és egymás tematikáját újra nem tárgyaló, viszont azt előfeltételező – jellege miatt. További észrevételeink:

*Jeremiás levelében* ugyan még nem jelenik meg az a rabbinikus tilalom, hogy kultikus ábrázolás jelenlétében tilos Istenre gondolni, de abban kimutathatjuk a rabbinikus hagyomány megelőlegezését, hogy a műben a *Škina(b)* (a *Jelenlét Angyala*) elkíséri a választott népet azokban a korszakokban, amikor Jeruzsálem és a Templom nem állt fenn.

*Ariszteidész apológiája* a zsidókat a keresztény istenhithez, és így az igazsághoz legközelebb állóknak mondja – viszont a szombat, az újhold, az *aszüma*, a *jóm kippur*, a körülmetélkedés és a rituális vágás gyakorlata tekintetében – csak az angyalokra vonatkozó, a mennyei liturgiához tartozó előírások követőinek tartja őket, szemben a keresztényekkel, akik az *imitatio Dei*t jobban megvalósítva, a könyörületeset gyakorolják. Szerintünk nem valószínű, hogy Ariszteidész az angyalok szolgálatára rendeltnek tartotta volna ezeket a zsidók által gyakorolt előírásokat, mint ahogy néhányan értelmezik. Ez azt feltételezné, hogy Szaturneiosz gnóosztikus eretnekségét követné, melynek ellentmond az 1. fejezet, ahol a világmindenséget Isten alkotásának mondta, és nem a törvényhozó, valamint a maguk kultuszát elrendelő világteremtő gonosz angyalok művének, mint ahogy a fent említett gnóosztikus eretnekség vélte.

**Sergius' Psephos, Sophronius' Synodical Letter, and Maximus the Confessor's Ambigua ad Thomam: A Comparative Study in 7th-Century Anti-Monenergist Christology**

Miklós Vassányi

In this paper I would like to examine how three important Byzantine Christological sources or source groups relate to each other, with especial respect to the problematic relationship between religion and power, between ecclesiastic and imperial rule enforcement, in the first part of the 7th century. Patriarch of Constantinople Sergios' Pséphos (634) and Patriarch of Jerusalem Sophronius' Synodical Letter (634) are, down to their genesis, closely related documents. St Maximus the Confessor's (580-662) *Ambigua ad Thomam* (634 or shortly after) is a collection of five hermeneutical studies dealing in large part with the same problematique of the two wills and two operations of the one person of Christ. I would like to argue that a substantial part of Maximus' Christology as it is expounded especially in *Ambiguum 5* derives, sometimes literally echoes, Sophronius' theological enunciations. Reference will also be made to Maximus' Epistle 8 (concerning Sophronius, 632), and a wider historical context will be opened up by hints to Emperor Heraclius' Ekthesis (638) and Constans II's Typos (648).