

SZERZŐ: FOLYI BENCE

TÉMAVEZETŐ: PROF. DR. HEIDL GYÖRGY, EGYETEMI TANÁR

KÉP, RÍTUS, SZÖVEG – A RAVENNAI KERESZTELŐKÁPOLNÁK IKONOGRÁFIÁJA

HUMÁN TUDOMÁNYI SEKCIÓ

XXXVII. ORSZÁGOS TUDOMÁNYOS DIÁKKÖRI KONFERENCIA

LEZÁRÁS DÁTUMA: 2024 JÚNIUSA

TARTALOM

<u>I. PERSZONIFIKÁCIÓ ÉS SZINKRETIZMUS</u>	<u>3</u>
<u>II. PERSZONIFIKÁCIÓ ÉS TERMÉSZETÁBRÁZOLÁS</u>	<u>7</u>
<u>III. KÉP ÉS RÍTUS.....</u>	<u>10</u>
<u>IV. KÉP ÉS SZÖVEG.....</u>	<u>17</u>
<u>KONKLÚZIÓ.....</u>	<u>24</u>
<u>FELHASZNÁLT SZAKIRODALOM</u>	<u>25</u>
<u>PATRISZTIKUS HIVATKOZÁSOK.....</u>	<u>27</u>

...mi lelt téged, tenger, hogy elfutottál
és téged, Jordán, hogy visszafordultál?¹

I. PERSZONIFIKÁCIÓ ÉS SZINKRETIZMUS

Ha ma egy látogató belép a ravennai Piazza Arcivescovadón álló 5. századi ortodox keresztelőkápolnába és a mennyezetre tekint, akkor a következő látvány tárul a szeme elé (1. kép): éjkék háttér előtt menetelő apostolok vesznek körül egy aranyszínű tondót, melyben – éppen párhuzamosan a kápolnában található kúttal – Jézus Krisztus keresztelkedik meg a Jordán vizében. Felette a Szentlélek galamb képében, balján Keresztelő Szent János arányaiban alig észrevehetően nagyobb alakja tornyosul. Jézus másik oldalán egy ősz és szakállas férfi emelkedik ki a vízből, kezében nádpálcát tart, alkarjánál egy feldőlt korszából víz áramlik, neve apró mozaikdarabokkal feje fölé írva: IORDANN.² Ő a Jordán antik folyóistenség mintájára ábrázolt megszemélyesítése, azaz perszonifikációja. Nem ez az egyetlen ilyen ábrázolás: a szintén ravennai ariánus keresztelőkápolnában egy-két részletet leszámítva hasonló mozaikot találhatunk (2. kép).

S bár ebben az időben ez az antik ábrázolási minta a keresztény világban úgy tűnik már elterjedt volt³ (hiszen a 3. századtól találkozhatunk keresztény kontextusban különböző víz-perszonifikációkkal⁴ Itáliában, Egyiptomban, a Közel-Keleten és majd később Nyugat-Európában is), mégis, a mai befogadó számára zavarba ejtő lehet. Megakad rajta a tekintetünk és feltesszük magunkban a kérdést: mit keresnek pogány istenek – vagy pogány istenekre utaló perszonifikációk – Jézus Krisztus társaságában?

Célom, hogy dolgozatomban a két ravennai keresztelőkápolna mennyezeti mozaikjairól írt szakirodalmat szintetizáljam és azt saját forráselemzésemmel kiegészítve az ábrázolások egy olyan értelmezését nyújtsam, amely egyszerre reflektál a késő római és bizánci természetábrázolás működésére, Ravenna kultúrtörténeti sajátosságaira, a keresztelési rítusra és a keresztségről és a Jordán folyóról szóló korai keresztény irodalomra is.

¹ Ps. 114:5 – A Bibliából vett idézetek a Káldi-Neovulgátából származnak: *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján* (Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002)

² JENSEN, Robin Margaret, *Living Water Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism* (Leiden: Brill, 2011), 109.

³ MAUSKOPF DELIYANNIS, Deborah: *Ravenna in Late Antiquity* (New York: Cambridge University Press, 2010), 99.

⁴ JENSEN, *Living Water...*, 117.

S bár Robin Margaret Jensen – akinek munkásságára dolgozatom nagyban támaszkodik –, határozottan kijelenti, hogy ezek az ábrázolások nem a szinkretizmus, azaz a valláskeveredés jelei,⁵ mégis, ezen a két ravennai példán keresztül szeretnék rámutatni arra, hogy a pogányság és a kereszténység között (beszéljünk ábrázolásokról, kulturális elemekről, rítusokról stb.) nem feltételezhetünk egy éles váltást. Az egyház hivatalos, intézményesült vallásgyakorlatában ugyan nem lehet olyan egyértelműen rámutatni a szinkretizmus jeleire, mint az intézményeken kívül eső népi vallásosságban megjelenő – tylori értelemben vett⁶ – *survival* elemekre,⁷ ennek ellenére valamilyen formában ezek mégis jelen vannak. Pontosabban: az egész kérdéskör talán sokkal árnyaltabb annál, mintsem, hogy kereszténység és pogányság, illetve szinkretizmus és nem szinkretizmus dichotómiáiban el tudjuk beszélni azt. Mindezzel azonban érdemes lehet óvatosan bánni, mert – ahogyan az Arnaldo Momigliano is bemutatja⁸ – a 4. és 5. századi kereszténységben nem biztos, hogy el lehet különíteni egyáltalán intézményesült egyházi elit vallásosságot és népi vallásosságot. Másrészt az ókori vallásokban számos esetben jelennek meg, olyan új vallási rítusok, kulturális elemek, amelyeket a kortárs szerzők látszat-*survival* elemekként, ősi hagyományokként kommunikálnak.⁹

Dolgozatom központi kérdése tehát részben a művészettörténetbe Aby Warburg által bevezetett *Nachleben*, azaz az antik formák túlélésére vagy továbbélésére¹⁰ vonatkozó fogalmához kapcsolódik. Georges Didi-Huberman Warburgon keresztül arra mutat rá, hogy a pogány elemek – ikonográfiai minták, rítuselemek, gondolati alakzatok – túlélése ugyan más-más

⁵ Uo., 118.

⁶ Id. TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mithology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Vol. I. (Mineola: Dover Publications, 2016), 27.: „[A *survival* elemek] olyan folyamatok, szokások, vélemények, és így tovább, amelyek a megszokás erejével továbbvitettek egy olyan új társadalmi állapotba, amely különbözik eredeti környezetüktől, és így azok bizonyítékként és példaként maradnak fenn a kultúra egy régebbi állapotára, amelyből az újabb fejlődött ki.” – fordítás tőlem.

⁷ Erről részletesebben ld. TÓTH Anna Judit, *Ünnepek a keresztény és a pogány kor határán*, Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 6. (Budapest: Balassi Kiadó, 2017)

⁸ MOMIGLIANO, Arnaldo, “Popular religious beliefs and the late Roman historians” in BAKER, Derek, *Studies in Church History, Volume 8: Popular Belief and Practice*, 1-18. (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 18.

⁹ MOMIGLIANO, “Popular religious...” 8. – Példa lehet még erre a római korban kialakult Mithras misztérium, amely hagyományörző kommunikációval óperzsa, zoroasztrianus eredetű kultusznak tartja magát, erről ld. NAGY Levente, „A Mithras-misztériumok és a kereszténység kapcsolatai a pannoniai provinciákban a Kr. u. 3-4. században” *Pontes*, 1, 2018. 54-71. Emellett a korábban már idézett Tóth Anna Judit kutatásaiban is felbukkannak olyan *survival* látszatát keltő liturgián kívüli ünnepek, amely késő antik eredetűek, de a helyi egyház ősi pogány hagyományokkal hozza őket kapcsolatba.

¹⁰ A *Nachleben* „túlélésként” és „továbbélésenként” is szokták magyarra fordítani, mindkettőnek van előnye és hátránya is, de egyik sem adja vissza Aby Warburg lefordíthatatlannak tűnő kifejezésének (*Nachleben der Antike*) lényegét.

mértékben, de minden korra jellemző.¹¹ Didi-Hubermannál ezek az elemek „élő fossziliaként”¹² kevert időbeliségben léteznek, felfogásában a művészet története anakroniák története, a jelen és a múlt egymásba fordulásának története.¹³

A *Nachleben* (vagy ahogyan Didi-Huberman fordítja: *survivance*¹⁴) teljesen átértelmezi a szinkretizmust, ugyanis ennek értelmében mindig lesznek olyan csatornák, amelyek lehetőséget adnak a túlélésnek/továbbélésnek és az anakroniának. Témámhoz kapcsolódóan például Christine Mohrmann a vizekkel kapcsolatban arra mutat rá, hogy a korai keresztények, amikor a keresztvízről (tehát élő vízről¹⁵) beszéltek, akkor az *aqua* szót gyakran többesszámban (plur. nom.: *aquae*) használták, annak ellenére, hogy ez pogány konnotációkat hordozott:

„A többes szám egy nagyon régi használaton, nyelvi jelenségen alapszik, lehetséges, hogy indoeurópain. Márpedig a latinban, a germánban és az irániiban alapvetően „lelkes” típusú (ti. állati vagy emberi élőlényekre vonatkozó) főnevek jelölik a vizet, mivel az egy aktív és isteni/istenivé tett létező. Az indo-iráni és a latin nyelvben ezek a lelkes szavak gyakran többesszámban használatosak, mert a többesszám eredendően „élőbbnek” számított, mint az egyesszám. Szintén látható, hogy latinul többesszámban vannak a folyóvizek, melyek élők és isteni(vé tett)ek.”¹⁶

Mindez a szinkretizmus koncepcióját alapjaiban kérdőjelezi meg, hiszen így valójában – Georges Didi-Huberman Gertrude Binget értelmező megjegyzését idézve – a *Nachleben/survivance* fogalmának bevezetésével

„[...] a hagyomány/hagyományozódás már nem egy folyamatosan áramló folyó, amelyben a dolgok egyszerűen a folyó sodrásával megegyező irányba haladnak, hanem egy feszült dialektikus folyamat, egy dráma, amely a folyó és saját örvényei között játszódik le.”¹⁷

¹¹ DIDI-HUBERMAN, Georges, *The Surviving Image: Phantoms of Time and Time of Phantoms – Aby Warburg's History of Art*, ford.: MENDELSON, Harvey L. (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2017), 42.

¹² Uo., 37.

¹³ POPOVICS Zoltán, „A kép meghatározatlan lélegzete (Művészet és utópia, Didi-Huberman és Fédida)”, *Cirka*, 2022. <http://www.cirkart.hu/2022/11/14/a-kep-meghatározatlan-lelegzete/> (utolsó hozzáférés: 2024. 01. 20.)

¹⁴ DIDI-HUBERMAN, *The Surviving image...*, 15.

¹⁵ FERGUSON, Everett, *Baptism in Early Christian Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 263.

¹⁶ MOHRMANN, Christine, „Les origines de la latinité chrétienne à Rome”, *Vigiliae Christianae*, 3. 3. 1949. 163–183. 173.

¹⁷ DIDI-HUBERMAN, *The Surviving Image...*, 52. – fordítás tőlem.

Mielőtt áttérek az ábrázolásokra, pár mondatban szeretnék általánosan is beszélni arról, amit Ernst Gombrich egy előadásában az „olümposz istenei és a nyelvi absztrakció közt húzódó alkonyzónának”¹⁸ nevez. Ez nem más, mint a képi megszemélyesítés, avagy a perszonifikáció – egy olyan hosszú történetiséggel rendelkező¹⁹ ábrázolásmód, amely valamely földrajzi helyet, természeti elemet (legyen az víz, napszakok vagy évszakok), vagy absztrakt fogalmi konstellációkat (például különböző erényeket vagy filozófiai koncepciókat) ember alakjában jelenít meg.

Gombrich nem véletlenül emeli ki a nyelvet a perszonifikációk kapcsán: egyrészt abban az időben, amikor előadása elhangzott, a téma egyre növekvő népszerűségnek örvendett, és így ő is azon kezdett el gondolkodni, hogy a perszonifikációt mint ábrázolási szokást le lehet-e vezetni a nyelv struktúrájából,²⁰ másrészt az is biztos, hogy a perszonifikációkat nem elég nézni; olvasni lehet és kell is őket.²¹ Ezalatt Gombrich azt érti, hogy a perszonifikációk bizonyos szempontból nyelvként működnek, mert fontosak a megjelenített alak attribútumai és a megjelenítés apró részletei: ezek alapján lehet kiolvasni a jelentésüket – az pedig már a művészre (vagy a megrendelőre) van bízva, hogy mennyire pontosan akarja megjeleníteni azt a bizonyos absztrakt gondolati alakzatot.

Gombrich amellet is meggyőzően érvel, hogy a perszonifikációk megértésénél a listázásnál és adatolásnál sokkal célravezetőbb az, ha egy-egy ábrázolást a saját kontextusában értelmezzük,²² hiszen egy értelmezés kialakításakor kiemelten fontos az, hogy az adott perszonifikáció környezetéből kiolvasható állításokat is figyelembe vegyük.

Mindez – mind Warburg és Didi-Huberman, mind Gombrich gondolatai – egyfelől későbbi, a ravennai Jordán-perszonifikációkról szóló állításaim módszertani megalapozását adja, másfelől pedig rámutat az általam nyújtott értelmezések határait és hiányosságaira is.

¹⁸ GOMBRICH, Ernst Hans, „Personification”, in BOLGAR, R. R., *Classical Influences in European Culture AD 500-1500*, 247–257. (Cambridge: Cambridge University Press, 1971) 248. – fordítás tőlem.

¹⁹ Uo., 247.

²⁰ Uo., 248–249.

²¹ Uo., 250.

²² Uo., 247.

II. PERSZONIFIKÁCIÓ ÉS TERMÉSZETÁBRÁZOLÁS

Ahhoz, hogy megértsük a ravennai mozaikokat és értelmezzük az ott megjelenő Jordán-perszonifikációkat, amit egyes szerzők „a pogányság furcsa túlélőjének”,²³ illetve a klasszikus ábrázolás maradványának²⁴ vagy újrahasznosításnak²⁵ és sok másnak is neveznek, érdemes először egy ikonográfiai áttekintést végezni és megfigyelni azt, hogy hogyan jelennek meg a kora keresztény és a kora bizánci művészetben a perszonifikációk.

A kereszténység a római birodalom területén alakult ki, így a keresztény ábrázolások is ennek a kornak formakészletéből építkeztek, amihez, amint azt látni fogjuk, időszakosan visszanyúltak. A Jordán folyó megszemélyesítése e két ravennai kápolnában, bár látványos és szembeötlő, de egyáltalán nem egyedi eset. Római mintákhoz hasonlóan²⁶ más ábrázolásokon is hamar feltűnnek perszonifikációk: legelőször természeti elemek, évszakok, majd absztraktabb fogalmi konstrukciók képi megszemélyesítései. A perszonifikációk megjelenésének történetét figyelve azt az általános következtetést vonhatnánk le, hogy azok nagyjából ciklikusan jelennek meg a keresztény ábrázolások történetében, ez azonban nagyon leegyszerűsítő; a kérdés sokkal bonyolultabb. Az, hogy mikor és mit volt szabad emberalakként ábrázolni, vagy egyáltalán mi volt ilyen módon elgondolható, sok tényezőtől függött: befolyásolták politikai-teológiai viták, társadalmi változások, vagy akár a földrajzi elhelyezkedés is.²⁷

Mindez igazolja Gombrich már idézett előadásának következtetését: a perszonifikációkról nem érdemes listát készíteni és általános értelmezéseket alkotni, sokkal gyümölcsözőbb, ha ezeket saját kontextusukban vizsgáljuk.²⁸ Teljesen más jelentősége volt egy folyó-perszonifikációnak Ravennában, mint Egyiptomban, ahol az Egyház és a prédikátorok aktívan küzdöttek a Nílus körül kialakult pogány termékenységkultusszal. Egyiptomban a Nílust

²³ CUST, Anna Maria, *The Ivory Workers of the Middle Ages*, (London: George Bell and Sons, 1902), 56.

²⁴ MARTIN, Linette, *Sacred Doorways*, (Brewster: Paraclete Press, 2002), 188.

²⁵ MCCORMACK, Catherine, *The Art of Looking Up*, (London: White Lion Publishing, 2019), 19.

²⁶ MARTIN, *Sacred Doorways*..., 90.

²⁷ Henry Maguire *Nectar and Illusion* című könyvében két érzékletes példát hoz ezekre a szempontokra: az egyik a keresztény muszlim együttélés hatása az ábrázolásokra, a másik az antiochiai földrengések és a Ktiszisz (jel.: biztos alap) perszonifikáció kapcsolata; MAGUIRE, Henry, *Nectar and Illusion: Nature in Byzantine Art and Literature*, (New York: Oxford University Press, 2012), 30–36.

²⁸ GOMBRICH, „Personification” 247.

„[...] nemcsak a bőséggel hozták kapcsolatba, hanem a folyó éves áradásáért bemutatott rítusokkal és bálványimádással is. [...] A Nílus-kultusz töretlen népszerűségére a keresztény szónokok válaszul egy dichotómiát alakítottak ki: szembeállították a Nílus romlott és romlást okozó vizeit és a keresztelőkút vizeit, amelyek az örök életet hozták. [Firmicus] a Nílust Osiris visszataszító kultuszával hozza összefüggésbe, akinek testét feldarabolták és szétszórták a folyó partján, valamint a kutyafejű Anubisszal.”²⁹

A perszonifikációk körét szűkítve érdemes lenne azt is megnézni, hogy a természet képi megszemélyesítései – hiszen a Jordán-perszonifikáció esetében is erről lenne szó – hogyan illeszkednek a korai keresztény természetábrázolás történetébe. Ezeknek alakulását Henry Maguire a pogányság elleni küzdelem részeként értelmezi,³⁰ amelynek lényege, hogy Isten alá rendelje a természeti elemeket.

A korai keresztény természetábrázolás egyik első igazán jelentős példája az aquileiai bazilika. A korábbi padlómozaik kompozíciójába utólagosan, a 4. század második évtizedében elhelyezett Jónás-történet (3-4. kép) ábrázolása tartalmaz néhány perszonifikációt, főleg az évszakok megszemélyesítéseit. A későbbi évtizedekben csökken a perszonifikációk száma,³¹ majd az 5-6. században megint egyre több természetábrázolással találkozhatunk, és az 5. század második felétől kezdve a perszonifikációk száma és fajtája is megsokszorozódik.³² Tegeában például a tizenkét hónap perszonifikációival találkozhatunk, Khirbet el-Mukhayyatnál a Föld megszemélyesítőjét láthatjuk (5. kép), a líbiai Qasr-el-Lebyaban több más perszonifikáció mellett (6-7. képen Ktiszisz és Ananeoszisz) a Paradicsom négy folyója jelenik meg emberi alakban (8. kép). Maguire szerint ez egy újfajta természet felé irányuló attitűdnek tudható be:³³ itt a természeti elemek már Isten hatalmának jeleiként jelennek meg. Példák erre még az általam vizsgált Jordán-perszonifikációk (erről később részletesebben)³⁴ és a Thesszaloniki Hosziosz David apszismozaikja (9-10. kép) is.

A legtöbb segítséget a perszonifikáció megértéséhez a részletek adják. A Hosziosz David templom mozaikja esetében a Krisztus lábánál megjelenő víz megszemélyesítés egyik

²⁹ MAGUIRE, *Nectar and Illusion...*, 27–28. – fordítás tőlem.

³⁰ Uo., 4.

³¹ Uo., 12.

³² Uo., 14.

³³ Uo., 16.

³⁴ JENSEN, *Living Water...*, 123.

lehetséges olvasata szerint a perszonifikáció, bár úgy tűnik menekül,³⁵ de ha megnézzük a kéztartását, akkor azt láthatjuk, hogy kézmozdulata megegyezik a Krisztus jobb oldalán elhelyezkedő próféta csodálatot kifejező mozdulatával.³⁶ A perszonifikációk Maguire által felvázolt történetiségében a Hosziosz David vize egyrészt a kereszténység pogány vallások feletti győzelmét, másrészt a természet Isten alá rendeltségét jelenti.

³⁵ UO., 120-121.

³⁶ MAGUIRE, *Nectar and Illusion...*, 20.

III. KÉP ÉS RÍTUS

Áttérek dolgozatomban elemzésének tárgyára, a ravennai ortodox (vagy másik népszerű nevén: Neonianus) és arianus keresztelőkápolnák ikonográfiájára. Az ortodox keresztelőkápolnát Ursus püspök (399–426) építtette. Őt a püspöki trónon Aranyszavú Szent Péter, avagy Petrus Chrysologus (433–450), majd pedig Neón (450–475) követte, aki Péter halála után pár évvel nagyszabású felújítást rendelt el a kápolnában.³⁷ Ekkor került a kupolába az általam vizsgált mozaik is.³⁸

Az ortodox keresztelőkápolnában a megkeresztelkedés mennyezeti ábrázolásán éjszínké háttér előtt az apostolok processziója fogja körbe azt az aranyszínű tondót, amelyben közepén Jézus Krisztus szakállas alakja látható. Egyik oldalán Keresztelő Szent János egy *crux gemmata*-val és egy paténával a kezében, másik oldalán a Jordán-perszonifikáció, ahogy deréktól felfelé kiemelkedik a vízből, Jézus felett pedig a Szentlélek látható galamb képében. Ez azonban nem volt mindig így. Az eredetileg 5. századi mozaikot az 1850-es években Felice Kibel restaurálta – munkája nagy valószínűséggel nem tükrözi az eredeti ábrázolást.³⁹ Egyrészt nem tudni, hogy Keresztelő Szent János és Jézus fejénél volt-e dicsfény, másrészt Jánosnál feltételezhetően nem volt régen sem paténa, sem *crux gemmata*, hanem egyik kezét Jézus fejére tette, a másikban pásztorbot volt. Az üres keze valószínűleg egybeért egy ma már nem látható sugárral⁴⁰, ami a galamb csőréből áramlott ki. Emellett Krisztus valószínűleg szakálltalan ifjú volt, és az eredeti ábrázoláson jobban hasonlított az antikvitás Apollo ábrázolási mintáira.⁴¹ Annabel Jane Wharton ezt rekonstruálta, rajzát a 11. mellékelt képen láthatjuk.⁴² Keresztelő Jánosnál ezen a rajzon is *crux gemmata* van: ebből is látszik, hogy nincs teljes megegyezés azzal kapcsolatban, hogy pontosan hogyan nézhetett ki a mozaik eredetileg. Ennek elemzésekor az ábrázolás feltételezett eredeti állapotát fogom figyelembe venni: elsősorban Jézus szakáll nélkülsége, János kézrátétele és a galamb csőréből kiinduló sugár fontos az ábrázolások rituális funkciója miatt. E három tekintetében úgy tűnik, hogy a szerzők ugyanúgy vélekednek.

³⁷ IVANOVICI, Vladimir, *Manipulating Theophany: Light and Ritual in Nord Adriatic Architecture (ca. 400 – ca. 800)*, Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 6, (Berlin/Boston: De Gruyter, 2016), 57.

³⁸ MCCORMACK, *The Art of Looking Up*, 18.

³⁹ MAUSKOPF DELIYANNIS, *Ravenna in Late Antiquity*, 98.

⁴⁰ Ez a sugár lehetett víz, olaj vagy lehelet. Erről részletesebben ld. JENSEN, *Living Water...*, 112–115.

⁴¹ MCCORMACK, *The Art of Looking Up*, 19.

⁴² WHARTON, Annabel Jane, *Refiguring the Post Classical City – Dura Europos, Jerash, Jerusalem and Ravenna*, (New York: Cambridge University Press), 119.

A Theodorik király (493–526) uralma alatt épült⁴³ ariánus keresztelőkápolna mozaikja hasonló, eltérések azonban vannak a két ábrázolás között. A legszembeütőbb ezek közül, hogy a Jordán-perszonifikáció méretben sokkal nagyobb, teljes alakban láthatjuk, és nem Krisztus bal, hanem jobb oldalán helyezkedik el. Kezében szintúgy nádpalca, egy apró részlettel azonban kiegészült még az ábrázolás: a Jordán fejére rákolló korona került. A két keresztelőkápolna ikonográfiáját azért elemzem együtt, mert az ortodox és ariánus keresztelőkápolna képi programjai nem jelenítenek meg ortodox-ariánus teológiai különbségeket, ezáltal a két keresztelőkápolna esetében eltérő ikonográfiájú, vagy akár formanyelvű ortodox és ariánus művészet nem különíthető el.

Sok kutató a keresztelőkápolnák ikonográfiai programjának gondolatiságát az ortodox kápolna felújítását és dekorálását elrendelő Neón püspök közvetlen elődjétől⁴⁴ Petrus Chrysologustól eredezteti,⁴⁵ vagy legalábbis úgy gondolja, hogy prédikációi nagy hatással voltak a lokális ikonográfiai program alakulására. Vladimir Ivanovici például amellet érvel, hogy a keresztelőkápolna ikonográfiája Chrysologus korábbi püspökök gondolatainak interpretációi alapján megalkotott elképzeléseit tükrözi.⁴⁶ Chrysologus feltételezett hatása az ikonográfiára nagy vonalakban két téma köré csoportosítható. Az első ezek közül az, amit Chrysologus a Jordánról mond. Mindkét ravennai Jordán-perszonifikáció Jézus felé fordul, egyik sem menekül, sőt, az ariánus keresztelőkápolna Jordánja az akklamáció mozdulatára⁴⁷ emeli a kezét. Ivanovici szerint ez azért van, mert Chrysologus máshogyan értelmezte a Jordánt, mint a többi püspök,⁴⁸ ugyanis az ő szövegeiben a Jordán folyó nem menekül Isten jelenléte elől. Prédikációiban arról beszél, hogy a Jordán önként alávetette magát az Úr akaratának, ezért már nem fél – ezzel buzdítva a híveket, hogy tegyenek ők is így.⁴⁹ A másik pont a megkeresztelendő és Jézus közötti párhuzam Chrysologusnál. A megkeresztelendőket sokszor Krisztushoz hasonlítja,⁵⁰ prédikációiban a szertartásban résztvevők egyfajta *alter Christus*ként jelennek meg.⁵¹ Ivanovici összefoglalásában:

⁴³ WHARTON, *Refiguring...*, 131.

⁴⁴ IVANOVICI, *Manipulating...*, 50.

⁴⁵ Id. MAGUIRE, *Nectar and Illusion...*, 16; MAUSKOPF DELIYANNIS, *Ravenna in Late Antiquity*, 99–100; vagy IVANOVICI, *Manipulating...*, 50–57.

⁴⁶ IVANOVICI, *Manipulating...*, 50.

⁴⁷ MAUSKOPF DELIYANNIS, *Ravenna in Late Antiquity*, 183.

⁴⁸ IVANOVICI, *Manipulating...*, 51.

⁴⁹ Abban Ivanovicinek igaza van, hogy Chrysologus ezt mondja (ld. ARANYSZAVÚ SZENT PÉTER *Sermo 160. In Epiphania*), viszont ebben az időben már máshol is feltűnnek olyan víz perszonifikációk, amelyek hasonló kézmozdulattal vannak ábrázolva és nem menekülnek Jézus elől (példaként ld. a már említett Hosziosz David templomot, 9-10. ábra)

⁵⁰ IVANOVICI, *Manipulating...*, 52.

⁵¹ Uo., 55.

„Chrysologus keresztségelmélete tükrözi [...] antropológiáját; a ravennai püspök a tökéletes emberi lényt olyan teofániai jelenlétként mutatta be, amely Krisztus külsőjét tükrözi. Az Isten képmásához való igazodás folyamata a keresztségben kezdődött. [...] A ravennai püspök Iréneusz optimista antropológiai felvetéseire támaszkodva megjegyezte, hogy Krisztus visszaadta az emberiségnek elveszett eredeti állapotát, melyben mint istenképmás létezett, és saját képmására formálta át azt. Krisztus, aki eljött, hogy testének ruhájával felöltöztesse Ádámot, úgy nyomta rá képmását az emberiségre, ahogyan a császár képmásával bélyegezték meg az érméket.”⁵²

Mindez azért igazán fontos, mert megalapozza azt az állítást, hogy az ábrázolások fontos szerepet játszottak a keresztelési rítusban.⁵³ Chrysologus szentbeszédeit hallgatva a megkeresztelendők a prédikációkban megjelenő Jézus Krisztusban saját magukat ismerhették fel, későbbi hívek pedig ehhez hasonlóan a mozaikokon ábrázolt Krisztussal azonosulhattak.⁵⁴

Chrysologus a megkeresztelendőket és a friss neofitákat nemcsak Krisztushoz, hanem a Naphoz is hasonlította.⁵⁵ Ivanovici szerint ez annak a jele, hogy AranySzavú Szent Péter a 4-5. századi keresztény szövegek mellett pogány beavatási szertartások képeiből is inspirációt meríthetett,⁵⁶ és azokat is felhasználta a keresztségi teológiájában. Kérdéses természetesen, hogy a keresztség és a pogány misztériumvallások beavató szertartásai között milyen párhuzamokat tudunk vonni, és az is, hogy utóbbi milyen mértékben hatott az előbbinek alakulására. A szakirodalomban természetesen vannak olyan írások, amelyek a keresztséget a pogány rítusok egyeneságú leszármazásaként látták, és vannak olyanok is, amelyek amellett érvelnek, hogy a kettő egymástól teljesen független. Ez két radikális elképzelés, de a kutatások mai állása szerint egy kettő közti állásfoglalás lehet a legvalószínűbb. Annyi mindenesetre biztos, hogy a misztériumvallások beavató szertartásainak struktúrája igen hasonló a keresztség struktúrájához.⁵⁷ Eltérések azonban vannak: amíg a legtöbb misztériumvallásban a víz általi

⁵² Uo., 51–53. – fordítás tőlem.

⁵³ Később látni fogjuk, hogy több kutató is, amikor saját olvasatát dolgozza ki, arra alapoz, hogy az az ábrázolás szereplői megfigyelhetők lesznek a keresztelési rítus szereplőivel

⁵⁴ Nemcsak Chrysologusnál, de Szent Ambrusnál is a keresztelésben újjászületett ember vált valódi istenképmássá. Erről ld. HEIDL György, *A jelenlét vonzásában*, Lectio Divina 13., (Budapest/Bakonybél: L'Harmattan/Szent Maurícius), 83; Ahogy nemsokára bemutatom, Ambrusnak is nagy szerepe van a ravennai keresztelési rítusok rekonstrukciójában.

⁵⁵ IVANOVICI, *Manipulating...*, 54.

⁵⁶ Uo., 56.

⁵⁷ GRAF, Fritz, „Baptism and Graeco-Roman Mystery Cults”, in HELLHOLM, David et al, *Ablution, Initiation, and Baptism*, 101–115. (Berlin: De Gruyter, 2011), 110.

tisztító szertartások csak felkészítenek az istenséggel való találkozásra (azaz a tényleges átmeneti rítusra), addig a keresztség rítusában a beavatott személyt alapjaiban átformáló, radikális változás a vízzel való érintkezésben már megtörténik.⁵⁸ Fritz Graf ezt így foglalja össze:

„Összességében tehát sem a keresztség egyeneságú levezetése a korai kereszténység világának bizonyos szertartásaiból, sem a két világ közötti kapcsolat elutasítása nem magalapozott feltételezés. Már az első apologéták és pogány ellenfelek is észrevették a kapcsolatot a keresztség és a tisztító rítusok között, amelyek a mindennapi életből a rituálisan tiszta térbe való átmenetet jelezték. [...] E rítusoknak aztán csak a szerkezetük közös a keresztséggel, valamint az a tény, hogy a van Gennepe-i szekvenciából⁵⁹ kiemelték egy elemet – az elválasztó tisztálkodást – és átalakították az előbbiekhöz hasonló szerepűvé, a tartós személyiségváltozás jelzőévé; de minden arra utal, hogy ezek egy közös rituális nyelv független fejlemények voltak.”⁶⁰

Sem Chrysologustól, sem más ravennai szerzőktől sajnos nem tudunk meg konkrét részleteket a ravennai keresztelesekről.⁶¹ A már említett Annabel Jane Wharton úgy gondolja, hogy a legjobb, amit ilyenkor kutatóként tehet, az az, hogy Szent Ambrus milánói keresztelesekről szóló leírását próbálja meg Ravennára vonatkoztatni és ez alapján rekonstruálni a szertartást.⁶² Tanulmányomban Wharton rekonstrukcióját Heidl György Ambrus-értelmezésével⁶³ egészítem ki.

Ambrus alapján tehát valószínű, hogy a keresztelezőkápoltát évente csak egyszer nyitották ki,⁶⁴ húsvétkor.⁶⁵ Ez azt jelentette, hogy a legtöbb ravennai lakos életében mindössze egyszer léphetett be ide. Nem csoda tehát, hogy a negyven napon keresztül tartó felkészülés az eseményre, valamint a keresztelezőkápoltáról és a rítusról hallott különböző szóbeli elbeszélések olyan pszichés hatásokat váltottak ki a megkeresztelendőknél, amelyek teljesen

⁵⁸ Uo., 111-112.

⁵⁹ Graf itt Arnold van Gennepe holland etnográfusra utal, aki az átmeneti rítusok legismertebb – és a mai napig is használatos – modelljét dolgozta ki. Erről részletesebben ld. GENNEPE, Arnold van, *Átmeneti rítusok*, (Budapest: L'Harmattan, 2007)

⁶⁰ GRAF, Fritz, „Baptism and...”, 114. – fordítás tőlem.

⁶¹ IVANOVICI, *Manipulating...*, 54.

⁶² WHARTON, *Refiguring...*, 114. – Wharton szerint mind térben, mind időben, mind kultúrálisan Szent Ambrus Milánója áll a legközelebb az 5. századi Ravennához.

⁶³ HEIDL György, *Érintés: Szó és kép a korai keresztény misztikában*, (Budapest: Kairosz, 2011) és HEIDL, *A jelenlét...*

⁶⁴ MCCORMACK, *The Art of Looking Up*, 18.

⁶⁵ IVANOVICI, *Manipulating...*, 65.

megváltoztatták a percepciójukat az ábrázolásokról.⁶⁶ Ilyen körülmények között egészen más befogadási tapasztalat lehetett ez, mint a mai látogatónak.

A szertartás a *megnyitás misztériumával* kezdődött: a püspök – a süketnéma meggyógyításának történetét megidézve – megérintette a megkeresztelendő orrát és fülét.⁶⁷ A megkeresztelendők a déli kapun léptek be az épületbe⁶⁸ a sponsorokkal⁶⁹ együtt,⁷⁰ és ekkor tárult – életükben először és jó eséllyel utoljára – szemük elé a keresztelőkápolna kék-arany mozaikja. A rítus éjszaka zajlott,⁷¹ a háttér színe valószínűleg nem ütött el annyira a kinti fényviszonyoktól, így könnyen úgy tűnhetett, hogy a középső aranszínű tondó és az apostolok alakjai nem a mennyezeten, hanem magán az éjszakai égbolton jelentek meg.⁷² A középső mozaik így napként ragyoghatott – Ivanovici ebben is pogány párhuzamokat vél felfedezni:

„A megkeresztelendő a kútfőnél állva kiváltságos kilátással rendelkezett a kupolában lévő jelenetre, amelyben éppen az általa végrehajtott aktust láthatta. Az őt körülvevő fények játékaival a kút vizében visszatükröződött a fölötte lévő arany oculus. Az istenség látványa, cselekvésének utánzása és a képmásává való átalakulás központi elemei voltak a késő antik rituális gyakorlatnak, a keresztség pedig ugyanazt a fajta élményt kínálta, amelyen Apuleius regényének hőse, a Mithrász-liturgia olvasója és a neoplatonikus theurgista is átesett.”⁷³

Ivanovici összeköti a keresztelési rítust azokkal a pogány beavató szertartásokkal, amelyben az istenség a Nap képében jelenik meg. Amellett érvel, hogy a kereszténység nem tudott hatékonyan küzdeni a napkultuszok ellen, ezért annak bizonyos elemeit beemelte a saját szertartásaiba. Szerinte ennek jele az is, hogy Krisztus ábrázolását Apollo/Sol alakjáról mintázták.⁷⁴ Ivanovici végső soron amellet köteleződik el, hogy a mozaikok ikonográfiai

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ HEIDL, *Érintés...*, 196.

⁶⁸ WHARTON, *Refiguring...*, 115.

⁶⁹ A megkeresztelendőért kezeskedő személyek

⁷⁰ WHARTON, *Refiguring...*, 114.

⁷¹ Uo., 115.

⁷² IVANOVICI, *Manipulating...*, 70.

⁷³ Uo., 66. – fordítás tőlem. Bár elképzelhető, hogy a három élmény nagyvonalakban hasonló pszichológiai hatást váltott ki a szertartások elvégzőiből, de a háromféle szertartás között jelentős különbségek vannak: Apuleius egy római kori Isis-misztérium beavatást ír le, a Mithras-liturgia mágikus szöveg, amelynek a Mithras-misztériumokhoz az első publikálók által adott megtévesztő cím ellenére nincs köze, mint ahogy a neoplatonikus teurgisták megtisztító szertartásai sem kapcsolódnak szorosan a misztériumvallások jelenleg ismert szertartásaihoz. – Erről részletesebben ld. Hugh Bowden monográfiáját: BOWDEN, Hugh, *Mystery Cults of the Ancient World*, (Princeton: Princeton University Press, 2010)

⁷⁴ Uo., 71.

programjában a nap motívum hangsúlyossága a nem keresztények meggyőzésére is szolgált.⁷⁵ Kérdéses persze, hogy az évente egyszer püspökök, diakónusok, sponsorok és megkeresztelendők számára kinyitott keresztelőkápolna ikonográfiája vajon mennyiben szolgálhatta valójában a kereszténység terjedését. Ivanovici állításával szemben nem valószínű, hogy az ábrázolásoknak bármiféle propagandisztikus funkciójuk lett volna – sokkal inkább a megkeresztelendők hitbéli elmélyülését szolgálhatták a befogadási mechanizmusukon keresztül, azáltal, hogy a Krisztus által végrehajtott eredeti rítust ismételték meg.

Mindenesetre a rítust elemző kutatások abban egyetértenek, hogy a vizualitás fontos szerepet játszott a szertartásban. Az ikonográfiai program része volt tehát az is, hogy a képek a megkeresztelendők önképének és rituális tapasztalatának aktív alakítói legyenek, ezzel elmosva a határt valóság és reprezentáció között.⁷⁶ Így lesz a keresztelőkápolna egy olyan heterotópia⁷⁷ és heterokronia, ahol az ég és a föld összeér, a történeti és a megélt rituális idő eggyé válik.⁷⁸

A keresztelőkápolnában a püspök megszentelte a vizet, majd megkenste olajjal a megkeresztelendőket, akik ezután nyugat felé fordulva megvallották a hitüket és megtagadták a sátánt.⁷⁹ A szertartás során a diakónus segítségével a püspök háromszor alámerítette a megkeresztelendőt.⁸⁰ Az ábrázolás a keresztség rítusának előképét jeleníti meg, ezért, ha a megkeresztelendő Jézusban saját magát, akkor Keresztelő Szent Jánosban bizonyára a püspököt ismerte fel.⁸¹ Erre a párhuzamra az is ráerősíthet, hogy az ábrázoláson János jóval idősebb⁸² és szakállas férfiként jelenik meg, Jézus pedig (az eredeti mozaikon valószínűleg) szakálltalan ifjúként – az életkori különbség inkább tükrözte a püspök és a megkeresztelendő közti különbséget, semmint a Jézus és Keresztelő János közti. Keresztelő János kezében eredetileg feltehetően pásztorbot volt: az intézményesült keresztelési rítusban a keresztet formáló botnak fontos szerepet tulajdonítottak, hiszen a püspök ezt beleérintette a vízbe és ennek segítségével

⁷⁵ Uo., 73. Erről a témakörrel részletesebben ld. MATTHEWS, Thomas F. *The Clash of Gods*, (Princeton: Princeton University Press, 1999) – Ugyanakkor: bár nem a ravennai mozaikokat elemezve, de Martin Wallraff Ivanovicivel ellentétes álláspontra jut: szerinte a Sol ábrázolások keresztény kontextusban az Igazságosság Napjára vonatkoznak, amely a 4. századi ókeresztény irodalom értelmezésében Krisztussal azonos. Krisztus világossága eszerint hasonlítható a Nap világosságához, de nem azonos vele, ezáltal az egyház hasonlatként használta a Nap alakját, de ez nem jelenti azt, hogy a pogány napkultusz elemeit beemelte volna a keresztény szertartásokba. Ld. WALLRAFF, Martin, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, (Münster: Aschendorf, 2001)

⁷⁶ Uo., 68.

⁷⁷ WHARTON, *Refiguring...*, 114.

⁷⁸ Uo., 123.

⁷⁹ HEIDL, *Érintés...*, 196.

⁸⁰ WHARTON, *Refiguring...*, 121.

⁸¹ Uo.

⁸² Az evangéliumi szövegek szerint csak hat hónap van kettejük között.

változtatta át azt.⁸³ Emellett a kompozíciós elhelyezésük Jánost Jézus fölé pozicionálja, ezért úgy tűnik, hogy Jézus és János viszonya az ábrázoláson sokkal inkább a püspök és a megkeresztelendő közti hierarchiát jeleníti meg úgy, hogy a hasonlatot Jézus és a hívő között, illetve János és a püspök között maga a mozaik sugallja.⁸⁴ A Krisztus-követő hívő hasonlítható Krisztushoz, miután az Isten képére és hasonlatosságára teremtetett, ahogy a püspök is hasonlítható Jánoshoz, mert kereszteléskor János feladatát, az ambrusi értelemben vett *officiumot* gyakorolja. Továbbá az is a párhuzam mellett szól, hogy az eredeti ábrázoláson a galamb csőréből kiinduló sugár összeér János kezével, ezzel jelezve, hogy a püspöki hatalom Istentől ered.⁸⁵ De mi lehet a szerepe a Jordánnak, ő melyik szereplőjét jeleníti meg a rítusnak? Wharton (és rá hivatkozva Mauskopf Deliyannis is⁸⁶) a megkezdett gondolatmenetet folytatva – miszerint az ábrázolás szereplői megfeleltethetők a rítus szereplőivel – végül arra jut, hogy rituális funkciók miatt a Jordán-perszonifikáció a püspököt segítő diakónust jelképezi.⁸⁷

S bár Wharton érvelése meggyőző, a rítus és az ábrázolás közti párhuzam megalapozott, mégis, a Jordán folyóval kapcsolatos értelmezését úgy tudnánk tovább árnyalni, ha nemcsak Chrysologus szövegeit, hanem a Jordánról szóló tágabb patrisztikus irodalmi hagyományt is megnézzük. Ha az egyházatyák szövegeit összevetjük az ábrázolásokkal, akkor egy olyan értelmezést kapunk, amely nemcsak a rítussal és annak történetiségével, valamint Chrysologus prédikációival, hanem a korai keresztény szövegmagyarázó irodalommal is összhangban van.

⁸³ HEIDL, *Érintés...*, 199.

⁸⁴ WHARTON, *Refiguring...*, 121.

⁸⁵ Uo., 122-123.

⁸⁶ MAUSKOPF DELIYANNIS, *Ravenna in Late Antiquity*, 99.

⁸⁷ WHARTON, *Refiguring...*, 121.

IV. KÉP ÉS SZÖVEG

Az előbb felvázoltakhoz először meg kell keresni azokat a bibliai szöveghelyeket, amelyek egyrészt a Jordán folyóról, másrészt a megkeresztelkedésről szólnak. Az első ilyen bibliai történet a Jordán folyón való átkelés, amiről József könyvének 3. fejezete számol be. Eszerint negyven évnyi sivatagi vándorlás után az izraeliták készen álltak, hogy belépjenek az Ígéret Földjére. Mózes halála után a kiválasztott nép vezetésének feladata Józsuéra szállt. Megparancsolta neki az Úr, hogy keljen át a Néppel együtt a Jordán folyón, amely a zsidók és az Ígéret Földje között helyezkedett el. Itt

„József pedig azt mondta a népnek: Szentelődjete meg, mert holnap csodákat fog művelni az Úr közöttetek. Majd azt mondta a papoknak: Vegyétek fel a szövetség ládáját, és vonuljatok vele a nép élén. Azok teljesítették a parancsot, felvették és előttük mentek.”⁸⁸

Az idézetben a csoda, amit József említ, nem más, mint a Jordán folyó kettéválasztása, hogy a zsidók át tudjanak kelni rajta. A papok József felszólításán keresztül Isten parancsára beléptek a Jordán folyóba a Frigyládjával,⁸⁹ hogy utánuk az emberek szárazon át tudjanak kelni. Miután elértek a vízhez és

„[...] beléptek a Jordánba, és lábukat belemártották a víz szélébe – mivel aratás ideje volt, a Jordán teljesen betöltötte medrének partjait -, a felülről jövő víz egy helyen megállt és messze attól a várostól, amelyet Ádomnak neveznek, egészen Szártán hegyéig, úgy feltornyosodott, hogy hegynek látszott, a lefelé lévő víz pedig lefolyt a pusztá tengerébe (melyet most Holt-Tengernek neveznek), míg egészen el nem fogyott.”⁹⁰

Az egyházatyák szövegeiben – ahogy majd később látni fogjuk – a Jordán két felének különböző „magatartása” fontos szerepet játszik a folyó egzegetikus magyarázatában.

A másik fontos bibliai részlet Jézus megkeresztelkedése. Máté evangélista – nagyon tömören – a következőképpen írja le ezt:

⁸⁸ József 3:5–6

⁸⁹ József 3:14

⁹⁰ József 3:15–16

„Akkor Jézus eljött Galileából a Jordán mellé Jánoshoz, hogy az megkeresztelje őt. De János igyekezett visszatartani: Nekem van szükségem arra, hogy megkeresztelkedjem általad, és te jössz hozzám? Jézus azonban ezt válaszolta neki: Hagyd ezt most, mert így illik teljesítenünk minden igazságosságot. Akkor engedett neki. Miután Jézus megkeresztelkedett, mindjárt feljött a vízből, és íme az ég megnyílt neki, és látta az Isten lelkét, mint galambot leereszkedni és rászállni. És íme, egy hang hangzott az égből: Ez az én szeretett fiam, akiben kedvem telik.”⁹¹

Az idézetből azt olvashatjuk ki, hogy Jézus megkeresztelkedésének leírásakor a Jordán folyó, mint helyszín jelenik meg, egyéb funkciója, reakciója, „mozgása”, „viselkedése” nincsen, a Megváltóhoz való viszonya a szentírási elbeszélésekből nem derül ki. Ugyanilyen semlegesség jellemzi Márk és Lukács megkeresztelkedésről szóló leírását is.⁹² Ebből következik talán az is, hogy egyházatyák a kommentárjaikban a megkeresztelési leírásokat elemezve – bármennyire is ezt várnánk – nem térnek ki külön a folyó egzisztenciális értelmezésére,⁹³ ezért kutatásom szempontjából ezek a szövegek kevésbé hasznosak.

A Jordán folyóról szóló egzisztenciális irodalmat olvasva az is hamar feltűnik (és ezt a kutatók is kiemelik⁹⁴), hogy az egyházatyák önmagában csak a Jordánról soha nem beszélnek, mindig összekapcsolják azt a Kivonulás könyvének 13. fejezetével, amelyben az Egyiptomból menekülő zsidók átkelnek a Vörös-tengeren⁹⁵. Eszerint, miután az izraeliták Isten csodálatos beavatkozásával és Mózes közreműködésével kiszabadultak az egyiptomi rabszolgaságból, csapdába estek az üldöző egyiptomi sereg és a Vörös-tenger között. A nép félelmére és Mózes könyörgésére az Úr így válaszolt:

„[...] Mit kiáltasz hozzám! Szólj Izrael fiaihoz, hogy induljanak! Te pedig emeld fel botodat, nyújtsd ki kezedet a tenger felé, és oszd azt kétfelé, hogy szárazon járjanak Izrael fiai a tenger közepén.”⁹⁶

⁹¹ Mt 3:13–17

⁹² Mk 1:9–11 és Lk 3:21–22

⁹³ Negatív példaként ld. két nagyon népszerű megkeresztelkedést elemző patrisztikus szöveget: NÜSSZAI GERGELY *Sermo in diem luminum*; SZENT HIPPOLYTUS *Sermo In Epiphania*

⁹⁴ JENSEN, *Living Water...*, 118.

⁹⁵ A szövegekben a Vörös-tenger jelenik meg, de az átkelés, amennyiben megtörtént, valószínűleg a Sás-tengernél történt

⁹⁶ Kiv 14:15–16

Így is történt: a tenger kettévált, a zsidók átkeltek szárazon, mellettük a víztömeg mindkét oldalon olyan volt, mint a kőfal.⁹⁷ Az egyiptomi sereg üldözőbe vette a kiválasztott népet, az Úr azonban „szétzilálta hadseregüket és kitörte harci szekereik kerekeit, úgyhogy megfeneklettek”.⁹⁸ Ezután Mózes ismét kinyújtotta kezét, a víz ellepte az egyiptomiak seregét és a fáraó összes katonája vízbe fült.⁹⁹ Isten a kivonulás megkezdésétől kezdve felhő- és tűzoszlop alakjában vezette népét:

„Az Úr előttük vonult, hogy mutassa az utat, nappal felhőoszlopban, éjjel pedig tűzoszlopban, hogy mind a két napszakban vezérelje őket az úton. A nép elől sohasem hiányzott nappal a felhőoszlop, éjjel a tűzoszlop.”¹⁰⁰

Ezt az átkelés egyébként már Pál apostolnál is mint a keresztség előképe jelenik meg.¹⁰¹ Ezek miatt elemzésemben a Jordánról szóló irodalomhoz hozzáolvastam a Vörös-tengerről szóló egzotikus szövegeket is. A továbbiakban tehát a forrásszövegek¹⁰² elemzésével röviden bemutatom a Jordán folyó és a Vörös-tenger négy lehetséges patrisztikus értelmezését. Azt is látni fogjuk, hogy az egyes értelmezések néhol – akár egy szerző egyetlen szövegén belül – teljesen ellentmondanak egymásnak.

Az első értelmezési lehetőség feleltethető meg annak, ahogyan például Jensen¹⁰³ vagy Maguire¹⁰⁴ is értelmezi a Jordán-perszonifikációkat. A Jordán folyó és a Vörös-tenger itt semleges minőségében jelenik meg. Ebben az esetben az egyházatyák a vizekre mint élettelen természeti elemekre tekintenek. A Jordán és a Vörös-tenger ebben az értelmezésben nem több tudat és racionalitás nélküli dolognál. Ahogyan Küroszi Theodorétosz írja a: „[...] ezek a dolgok (ti. a vizek) értelem nélküliek és élettelenek voltak”.¹⁰⁵ A dolgokat pedig Isten teremtette, és Isten mindenható, így fennhatósága kiterjed ezekre a természeti elemekre is, amelyek minden esetben engedelmeskednek neki, tehát „[...] nincs min csodálkozni, [...] a

⁹⁷ Kiv 14:22

⁹⁸ Kiv 14:25

⁹⁹ Kiv 14:26–28

¹⁰⁰ Kiv 13:21–22

¹⁰¹ 1Kor 10:1–2

¹⁰² A felhasznált patrisztikus irodalmat a patrisztikus hivatkozásokat rendszerező *Biblia Patristica/BiblindeX* felület segítségével válogattam: https://www.biblindeX.org/citation_biblique/?lang=en (utolsó hozzáférés: 2024. 04. 26.)

¹⁰³ JENSEN, *Living Water...*, 123.

¹⁰⁴ MAGUIRE, *Nectar and Illusion...*, 20.

¹⁰⁵ KÜROSZI THEODORÉTOSZ *Comm. Ps. 114.2.* – fordítás tőlem, a fordítás alapja: HILL, Robert C., *Theodoret of Cyrus: Commentary on the Psalms, 73-150.* (Washington: Catholic University of America Press, 2001.), 223.

teremtő parancsot adott és a tenger kettévált.”¹⁰⁶ A természeti elemek Isten parancsára, Isten tökéletességének engedelmeskedve¹⁰⁷ képesek eredeti működésükkel ellentétesen is viselkedni és a jó szolgálatába állni. Órigenész ezt így kommentálja: „Vegyétek észre a Teremtő Isten jóságát. Ha engedelmeskedsz az Ő akaratának, ha követed Törvényét, akkor az elemeket is arra kényszeríti, hogy saját természetük ellenére szolgáljanak téged.”¹⁰⁸ Jensen lényegében ezeket a patrisztikus szövegértelmezéseket használja fel, amikor arról ír, hogy

„[a] Jordán így Krisztus megkeresztelkedésének természeti tanújaként találta meg a helyét a keresztény ikonográfiában. Bár néhány esetben úgy tűnik, hogy elfordul vagy menekül, gesztusai éppúgy értelmezhetők csodálatként, mint félelemként. Ő nem egy rivális istenség, vagy akár a pogány hiedelmek átvétele. Jelenléte inkább annak megerősítése, hogy a teremtet világ tudatában van az isteni eseményeknek.”¹⁰⁹

Maguire az ariánus keresztelőkápolna esetében ismét nagy hangsúlyt fektet a részletek elemzésére. Egyrészt kiemeli a Jordán-perszonifikáció kéztartását, amely szerinte is Chrysologus prédikációira utal,¹¹⁰ másrészt felhívja a figyelmet arra, hogy itt a Jordán fején rákollók vannak, egyfajta koronaként. A rákolló korona a klasszikus ábrázolási mintákban Ókeánosz attribútuma (például 12. kép), így Maguire az ábrázolásból azt olvassa ki, hogy a kápolnában nemcsak a Jordán, hanem rajta keresztül az összes Krisztus által megtisztított földi víz fejezi ki Isten iránti csodálatát.¹¹¹

Az egezetikus szövegekre visszatérve: a második értelmezés szerint a Jordán folyó és a Vörös-tenger az Isteni jóság ágensei. Ezeket a vizeket az egyházatyák elsősorban a keresztvízzel azonosítják, a rajtuk való átkelést pedig a megkeresztelkedés aktusával, aminek a bűnök eltörlése a funkciója. Az átkelés körülményei, előzményei és kísérő jelenségei mind-mind a keresztség rítusához kapcsolódó rituális elemekként jelennek meg. Amíg a tenger a keresztvizet jelöli, addig az Izraelitákat vezető felhőoszlop a Szentlelket jeleníti meg.¹¹² Az Egyiptomot sújtó tíz csapás egy lelket átformáló folyamatként értelmezhető, amely felkészíti a

¹⁰⁶ KÜROSI THEODORÉTOSZ *Comm. Ps. 114.3.* – fordítás tölem, a fordítás alapja: HILL, Robert C., *Theodoret of Cyrus: Commentary on the Psalms, 73-150.*, (Washington: Catholic University of America Press, 2001), 224.

¹⁰⁷ ÓRIGENÉSZ *Jos. Hom. 4.1.*

¹⁰⁸ ÓRIGENÉSZ *Ex. Hom. 5.5.* – a fordítás alapja: HEINE, Ronald E. *Homilies on Genesis and Exodus*, (Washington: Catholic University of America Press, 1982), 282.

¹⁰⁹ JENSEN, *Living Water...*, 123.

¹¹⁰ MAGUIRE, *Nectar and Illusion...*, 17.

¹¹¹ Uo., 20.

¹¹² FERGUSON, Everett, “Preaching at Epiphany: Gregory of Nyssa and John Chrysostom on Baptism and the Church.” *Church History*, 66. 1. 1997. 1–17. 12.

megkeresztelendőt a keresztségre.¹¹³ Órigenész értelmezésében a bűnnek súlya van, így a bűnös elsüllyed a vízben – ezért tudott a bűntelen Krisztus vízen járni – ellenben, ami átkel a vízen az megtisztult a bűntől.¹¹⁴ Szír Szent Ephrémnél a Vörös-tenger mint Isten eszköze jelenik meg a bűn elleni harcban.¹¹⁵

Az átkelés a Jordán folyón sok egyházatyánál szintén a keresztség előképe, amely értelmében a negyven éves pusztai vándorlás a rítus van Gennepe-i értelemben vett szeparációs szakasza. Emellett, mielőtt átkelt a Jordánon, József három napot várt. Ez a háromnapos várakozás éppúgy lehet a húsvéti Szent háromnap előképe, mint ahogy a keresztségben történő háromszoros alámerülés is.¹¹⁶ A pusztai vándorlást keretező két átkelés egyébként jelentheti együttesen is a megkeresztelkedést: a Vörös-tengeren átkelés az alámerülés a keresztségben, a Jordánon átkelés pedig a keresztségből újból felszínre bukkanás.¹¹⁷ Emellett a Királyok második könyvében a Jordán gyógyító ereje is megjelenik, amikor Elizeus elküldi Námánt, hogy tisztuljon meg a folyóban.¹¹⁸

Jézus megtisztította a vizeket azzal, hogy megkeresztelkedett a Jordánban, ezért

„A Jordán egyértelműen az „élet folyójának” prototípusa és az isteni kinyilatkoztatás különleges tanúja volt. A keresztelekutat akár „Jordánnak” is lehet nevezni, ami egy újabb kapocs a katekumen megkeresztelkedése és annak archetípusa – Jézus megkeresztelése – között. Ambrus megjegyzi, hogy egyedül ez a folyó fordul meg, hogy aki leereszkedik belé, az visszatérhessen Istenhez, minden élet forrásához. Jeruzsálemi Cirill, magyarázva, hogy miért a víz az élet alapvető eleme, emlékeztet arra, hogy a világ a vízzel kezdődött, a Jordán pedig az evangéliumok kezdetének tanúja.”¹¹⁹

A harmadik értelmezési lehetőség azt mondja, hogy a Jordán folyó és a Vörös-tenger valamiféle isteni jóssággal ellentétes minőséget képvisel. A vizet néha egyszerűen a bűnnel azonosítják, az átkelésről így írnak: „[...] még, ha bűnösök közt is jársz, nem kell, hogy a bűn áradata (lat.:

¹¹³ ÓRIGENESZ *Ex. Hom. 4.8.*

¹¹⁴ ÓRIGENESZ *Ex. Hom. 5.6.*

¹¹⁵ SZÍR SZENT EPHREM *Gen. Ex. Comm. Sec. XIV.*

¹¹⁶ JENSEN, *Living Water...*, 118.

¹¹⁷ JACOBSEN, Anders-Christian, „Allegorical Interpretation of Geography in Origen’s Homilies on the Book of Joshua” *Religion and Theology*, 17. 3-4, 2010. 289–301. 296.

¹¹⁸ 2Kiráj 5:9-14

¹¹⁹ JENSEN, *Living Water...*, 120.

humor) ellepjen téged...”.¹²⁰ A tenger tehát értelmezhető a bűn vízáradataként, amely „[...] félelmében egyik pontból egy másikba mozgott...”.¹²¹ A Jordán folyó egyik fele pedig a Szövetség ládájával találkozva hátat fordít a forrásának, Istennek¹²² és menekül előle.¹²³

Az utolsó értelmezés, amely a kutatásom szempontjából igazából fontos, kilóg a sorból. Az eddigi értelmezések természeti elemekhez vagy morális kategóriákhoz és filozófiai absztrakciókhoz kapcsolódtak, a negyedik értelmezés viszont allegorikus: eszerint a szerzők a Jordánt és a Vörös-tengert emberekkel azonosítják. Ezekben az értelmező szövegekben az egzegéták az emberek két típusát különítik el. Az egyik típus a hívő ember, aki Jézus Krisztus tanítását követi és megtartja hitét. Az emberek másik fajtája a hitetlen ember, aki megtagadja a hitét és elfordul teremtőjétől. A Vörös-tenger esetében az hitetleneket jelképező víztömeg találkozik Mózes botján¹²⁴ keresztül Isten igéjével, amely hatására az emberek felismerik az isteni bölcsességet, megtérnek, és harcolnak a gonosz ellen, amit a fáraó katonái jelképeznek. Ezt magyarázza többek között Órigenész is:

„[...] ha a tenger akadályozna téged és az ellentmondások hullámai száguldanak ellened, csapj le az ellenkező hullámokra Mózes botjával, azaz a Törvény szavával, és a Szentírásban való éberséggel nyiss utat magadnak az ellenfelekkel való vitatkozással. Azonnal engedni fognak a hullámok, és a felülkerekedő áradások átadják helyüket a győzteseknek. És amikor azok, akik egy kicsivel korábban még ellenálltak, most imádattal, ámulattal és csodálattal mozdíthatatlanná válnak; a hit helyes útját fogod járni az igaz érvelés nyomdokain, és a tanítás szavában olyannyira előrehaladsz, hogy beszéded hallgatói, akiket a Törvény botjával neveltél, most maguk is az egyiptomiak ellen támadnak, mint a tenger áradása, és nemcsak megtámadják, hanem le is győzik és elpusztítják őket.”¹²⁵

¹²⁰ ÓRIGENÉSZ *Ex. Hom. 6.14.* – fordítás tőlem, a fordítás alapja: HEINE, Ronald E., *Homilies on Genesis and Exodus*. (Washington: Catholic University of America Press, 1982.), 299.

¹²¹ KÜROSI THEODORÉTO SZ *Comm. Ps. 114.2.* – fordítás tőlem, a fordítás alapja: HILL, Robert C., *Theodoret of Cyrus: Commentary on the Psalms, 73-150.*, (Washington: Catholic University of America Press, 2001), 223.

¹²² SZENT ÁGOSTON *En. Ps. 114. 3–4.*

¹²³ SZENT JEROMOS *Hom. 89.*

¹²⁴ A bot jelentőségéről és a keresztelési rítusban betöltött szerepéről ld. HEIDL, *Érintés...*, 183-186. vagy HEIDL György, „Early Christian Imagery of the „*virga virtutis*” and Ambros’s Theology of Sacraments”, in VINZENT, Markus, *Studia Patristica Vol. 7. Early Christian Iconographies*, (Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2013), 69-76.

¹²⁵ ÓRIGENÉSZ *Ex. Hom. 5.5* – fordítás tőlem, a fordítás alapja: HEINE, Ronald E. *Homilies on Genesis and Exodus*, (Washington: Catholic University of America Press, 1982), 284.

A Jordán ezzel szemben kettős magatartást tanúsít, így egyszerre jelent hívó és hitetlen embereket is. A Józsue könyvében szereplő átkelés története szerint a folyó egyik fele megáll, mint a kőfal, a másik fele elfolyik a tengerbe. Az egyházatyáknál a frigyládát meglátva megálló víztömeg jelképezi a hívó embereket. A folyó másik fele elfolyik a tengerbe: a szövegmagyarázatokban ez jelképezi a hitetleneket, akik hátat fordítanak a folyó forrásának, avagy Istennek.¹²⁶

A négy értelmezés közül talán az utolsó az, amely a perszonifikációk megértésében a legtöbbet segíthet. Ezek alapján azt javaslom, hogy a két ravennai keresztelőkápolna Jordán-perszonifikációit ne a püspök mellett segédkező diakónusként értelmezzük, ahogyan Wharton és Mauskopf Deliyannis teszik, hanem egy olyan alakként, amely több embert jelenít meg egyszerre: azokat az embereket, akik Isten jelenlétében nem fordulnak el és nem menekülnek előle. A rítus szereplőire lefordítva tehát a Jordán-perszonifikáció a rítust szemlélő és a szertartás kezdetén hitüket megvalló és a sátánt megtagadó¹²⁷ megkeresztelendőket jelölheti. Bár nem lehet tudni, hogy pontosan mennyien keresztkedtek meg egy alkalommal, hiszen Ravennáról ilyen adatok nem maradtak fent, de az biztos, hogy a megkeresztelendők többen együtt voltak bent a húsvét éjszakai a szertartáson.¹²⁸ Természetesen nem mindannyian, hiszen férfiak és nők külön keresztkedtek¹²⁹ (bár arról vita folyik, hogy meztelenül történt-e az alámerítés¹³⁰), és az is elképzelhető, hogy a megkeresztelendők egyszerűen nem fértek be a baptisztériumba.

Ez az értelmezés nemcsak történetileg állja meg a helyét, hanem a Wharton által előtérbe helyezett rituális szempontokkal is összeegyeztethető, az ábrázolások rítusban betöltött funkciója így is megmarad. Emellett értelmezésem nem mond ellent Chrysologus tanításának és az ikonográfiára gyakorolt lehetséges hatásának sem: mivel a szövegek alapján azt feltételezhetjük, hogy a perszonifikáció olyan embereket jelöl, akik hitüket megvallották, így valóban, úgy, mint az ábrázoláson megjelenített Jordánnak, nekik nincs félnivalójuk Istentől, és nincs miért menekülniük.

¹²⁶ SZENT ÁGOSTON *En. Ps. 114.7* vagy ÓRIGENZS *Jos. Hom. 4.2*

¹²⁷ WHARTON, *Refiguring...*, 116.

¹²⁸ Uo., 114.

¹²⁹ FERGUSON, Everett, *Baptism...*, 997.

¹³⁰ WHARTON, *Refiguring...*, 121.

KONKLÚZIÓ

Összefoglalva: ha megnézzük a természetábrázolás alakulástörténetét, akkor arra jutunk, hogy nem lehet általános értelmezést alkotni a víz-perszonifikációkról, de még leszűkítve a Jordán-perszonifikációkról sem, ugyanis a különböző olvasatokat nagyban befolyásolja az ábrázolások kontextusa, legyen az a földrajzi helyzet, társadalmi és kultúrtörténeti sajátosságok vagy kompozíciós szempontok. Gombrich tanácsát megfogadva tehát a ravennai mozaikokat saját környezetükben vizsgáltam, az eddigi szakirodalmat szintetizáltam és kiegészítettem szövegelemző munkámmal. Végezetül egy olyan olvasatot igyekeztem nyújtani, ami egyszerre vesz figyelembe ikonográfiai, filológiai, mikrotörténeti és kulturális antropológiai szempontokat is.

Forráselemzésem során a vizsgált egyházatyák szövegei alapján a Jordán folyó négy lehetséges értelmezését állítottam fel. Ezek közül az utolsóban a patrisztikus szerzők a folyót allegorikusan hívő és hitüktől elforduló emberekként értelmezik. Ezt használtam fel arra, hogy Wharton értelmezését árnyaljam. Így dolgozatom végén amellet érveltem, hogy a forrásszövegek alapján lehetséges, hogy a Jordán-perszonifikáció a rítus szereplői közül nem a diakónust, hanem sokkal inkább a keresztelési rítust szemlélő megkeresztelendőket jeleníti meg – együttesen.

Mindemellett a dolgozatom egészével, a rítus és az ikonográfiai program elemzésével próbáltam arra is rámutatni, hogy – bár nem lehet olyan egyértelműen eldönteni, mint az intézményesült vallásgyakorlaton kívül eső, vagy annak határán mozgó népi vallásosságban megjelenő *survival* elemek esetében – a szinkretizmus kérdésében nem érdemes éles határokat húzni.

Mindez – ugyanúgy mint bármely ábrázolásnál – csupán egy lehetséges értelmezés a sok közül: semmiképpen sem végleges, és nem is kizárólagos.

FELHASZNÁLT SZAKIRODALOM

BOWDEN, Hugh, *Mystery Cults of the Ancient World*, (Princeton: Princeton University Press, 2010)

CUST, A. M., *The Ivory Workers of the Middle Ages*, (London: George Bell and Sons, 1902)

DIDI-HUBERMAN, Georges, *The Surviving Image: Phantoms of Time and Time of Phantoms – Aby Warburg's History of Art*, ford.: MENDELSON, Harvey L. (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2017)

FERGUSON, Everett, *Baptism in Early Christian Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009)

FERGUSON, Everett. "Preaching at Epiphany: Gregory of Nyssa and John Chrysostom on Baptism and the Church." *Church History*, 66. 1. 1997. 1–17.

GENNEP, Arnold van, *Átmeneti rítusok*, ford.: VARGYAS Zoltán, (Budapest: L'Harmattan, 2007)

GOMBRICH, Ernst Hans, „Personification”, in BOLGAR, R. R., *Classical Influences in European Culture AD 500-1500*, 247-257 (New York: Cambridge University Press, 1971)

GRAF, Fritz, „Baptism and Graeco-Roman Mystery Cults”, in HELLHOLM, David et al, *Ablution, Initiation, and Baptism*, 101-115. (Berlin: De Gruyter, 2011)

HEIDL György, *A jelenlét vonzásában*, Lectio Divina 13., (Budapest/Bakonybél: L'Harmattan/Szent Maurícius)

HEIDL György, „Early Christian Imagery of the „*virga virtutis*” and Ambros's Theology of Sacraments”, in VINZENT, Markus, *Studia Patristica Vol. 7. Early Christian Iconographies*, (Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2013), 69-76.

HEIDL György, *Érintés: Szó és kép a korai keresztény misztikában*, (Budapest: Kairosz, 2011)

IVANOVICI, Vladimir, *Manipulating Theophany: Light and Ritual in Nord Adriatic Architecture (ca. 400 – ca. 800)*, Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 6., (Berlin/Boston: De Gruyter, 2016)

JACOBSEN, Anders-Christian, „Allegorical Interpretation of Geography in Origen’s Homilies on the Book of Joshua” *Religion and Theology*, 17. 3-4, 2010. 289-301.

JENSEN, Robin Margaret, *Living Water Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism* (Leiden: Brill, 2011)

MAGUIRE, Henry, *Nectar and Illusion: Nature in Byzantine Art and Literature*, (New York: Oxford University Press, 2012)

MAUSKOPF DELIYANNIS, Deborah: *Ravenna in Late Antiquity* (New York: Cambridge University Press, 2010)

MARTIN, Linette, *Sacred Doorways*, (Brewster: Paraclete Press, 2002)

MATTHEWS, Thomas F. *The Clash of Gods*, (Princeton: Princeton University Press, 1999)

MCCORMACK, Catherine, *The Art of Looking Up*, (London: White Lion Publishing, 2019)

MOHRMANN, Christine, „Les origines de la latinite chretienne a Rome”, *Vigiliae Christianae*, 3. 3. 1949. 163-183.

MOMIGLIANO, Arnaldo, “Popular religious beliefs and the late Roman historians” in BAKER, Derek, *Studies in Church History, Volume 8: Popular Belief and Practice*, 1-18. (Cambridge: Cambridge University Press)

POPOVICS Zoltán, „A kép meghatározatlan lélegzete” (Művészet és utópia, Didi-Huberman és Fédida), *Cirka*, 2022. <http://www.cirkart.hu/2022/11/14/a-kep-meghatározatlan-lelegzete/> (utolsó hozzáférés: 2024. 04. 26.)

TÓTH Anna Judit, *Ünnepek a keresztény és a pogány kor határán*, Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 6. (Budapest: Balassi Kiadó, 2017)

TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mithology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Vol. I. (Mineola: Dover Publications, 2016)

WALLRAFF, Martin, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, (Münster: Aschendorf, 2001)

WHARTON, Annabel Jane, *Refiguring the Post Classical City – Dura Europos, Jerash, Jerusalem and Ravenna*, (New York: Cambridge University Press, 1995)

PATRISZTIKUS HIVATKOZÁSOK

SZENT ÁGOSTON *Enarratio in Psalmum 114. (En. Ps. 114.)*

ARANYSZAVÚ SZENT PÉTER *Sermo 160. in Epiphania (Serm. 160.)*

SZENT HIPPOLYTUS *Sermo In Epiphania (In Epiphaneia)*

SZENT JEROMOS *Homilia 89. De Epiphania (Hom. 89.)*

KÜROSZI THEODORÉTOSZ *Commentarius in Psalmum 114. (Comm. Ps. 114.)*

NÜSSZAI GERGELY *Sermo in diem luminum (In diem luminum)*

ÓRIGENÉSZ *Homiliae in Josue (Jos. Hom.)*

ÓRIGENÉSZ *Homiliae in Exodum (Ex. Hom.)*

ÓRIGENÉSZ *Homiliae in Genesim (Gen. Hom.)*

SZÍR SZENT EPHRÉM *In Genesim et Exodum commentarii (Gen. Ex. Comm.)*