

Athanasiana

38

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

ATHANASIANA

38



Nyíregyháza
2014

ATHANASIANA
a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola folyóirata

Alapítva 1995-ben

Főszerkesztő
Ivancsó István

A szerkesztőbizottság tagjai:
Janka György, Orosz Atanáz, Szabó Péter, Véghseő Tamás, Vincze Krisztián

A szerkesztőség címe:
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
H-4400 Nyíregyháza
Bethlen G. u. 13-19.
Tel./Fax: +36/42/597-600
www.atanaz.hu
atanaz@atanaz.hu

Postacím
H-4401 Nyíregyháza, Pf. 303.

Felelős kiadó: Véghseő Tamás rektor

© Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014

ISSN 1219-9915

Megrendelhető a fenti címek bármelyikén
Az egyes számok ára: 1.000 Ft

Tartalom

TANULMÁNYOK

Bohács Béla: Az Eperjesi Egyházmegye felszámolásának előjelei Csehszlovákiában 1945-1950	7
Szentesiné Miklós Andrea: Misztikus élmények vizsgálata	26
Gáncz Endre: Böjtöljünk vagy ne böjtöljünk? – A böjt bibliai alapja	58
Vincze Krisztián: Hegel vallásfilozófiája és Hegel Krisztusa	70
Kocsis Tamás: A szenvedés és az igazságosság kérdésének alakulása az ókori Közel-Kelet és az Ószövetség bölcsességi gondolkodásában ...	85
Terdik Szilveszter: Egy román Liturgikon Nyíracáról	108

KÖZLEMÉNYEK

Seszták István: Fél évszázaddal a zsinat után, hol járunk?	122
Vincze Krisztián: A kierkegaard-i keresztény hit – A keresztény hit iskolája	128
Ináncsy-Pap Ágnes: Hátrányos helyzetű gyermekek kezelése a görög- katolikus nevelési és oktatási rendszerben	134
Golub Xénia: Szláv kéziratok és régi nyomtatványok katalógus- revíziója a nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudo- mányi Főiskola könyvtárában	143

RECENZÍÓ

<i>Görögkatolikus Szent Liturgia – Kottás tankönyv</i> , Nyíregyháza 2013, Collectanea Athanasiana, IV. Institutiones vol. I. (ismerteti: Horváth Tamás)	155
--	-----

KRÓNIKA

Beszámolók a 2014. év első félévének eseményeiről	159
---	-----

BIBLIOGRÁFIA

Gáncz Endre: Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven (2013–2014)	169
---	-----

BOHÁCS Béla

Az Eperjesi Egyházmegye felszámolásának előjelei Csehszlovákiában 1945–1950

TARTALOM: Bevezetés; I. Az első időszak: 1818–1918; II/A. A második időszak: 1918–1950; II/B. A második időszak 1945–1950: Az egyházmegye felszámolásának egynehány nyilvános és agresszív előjele; Összegzés.

Béla BOHÁCS: *Harbingers of the Abolition of the Eparchy of Prešov (Eperjes) in Czechoslovakia between 1945 and 1950*

In the former Czechoslovakia the totalitarian state abolished the Greek Catholic Church on 28 April 1950. The authorities had been preparing to eradicate Greek Catholics for several years. It was already in that preparatory period that considerations were made concerning the church that would be designated as a 'legal successor'. The study describes the preparatory phase from 1945 to 1950. The discussion on the preparations for liquidation is preceded by a brief historical retrospect to enable the reader to realise that the story concerns the act of outlawing a particularly well-functioning Greek Catholic eparchy with two bishops, 300 priests, a seminary, a number of monks and over 300,000 faithful.

Keywords: *Greek Catholic Church, Eparchy of Prešov, Czechoslovakia, totalitarianism, Blessed Bishop Gojdic, Blessed Bishop Hopko*

Bevezetés

Az Eperjesi Görög Katolikus Egyházmegyét VII. Pius pápa alapította az 1818. szeptember 22-én kelt *Relata semper* kezdetű bullájával.¹ Az egyházmegye csaknem 200 éves történelmét öt időszakra lehet osztani. Az első évszázadot az új egyházmegye működéséhez nélkülözhetetlen intézmények felállításával és kiépítésével lehet jellemezni. Az első négy püspök vállaira nehezedett ez a nagy és lényeges feladat. Az egyházmegyében történt kezdeti és további jelentős események a mindenkori aktuális, hivatalban lévő püspök nevéhez fűződnek.

1 ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945–1989*, Prešov: Petra 1999, 27.

I. Az első időszak: 1818–1918

a. Tarkovics Gergely (1818–1841) volt az egyházmegye első püspöke. Az ő neve fémjelzi az alapítás körüli adminisztráció intézését, valamint az új létesítmény szervezetének megalapítását, beindítását és irányítását is. Az egyházmegye legszükségesebb ellátása érdekében négy alapítványt szervezett meg. Megalapította az egyházmegye könyvtárát is. Nagy figyelmet szentelt a liturgia ismeretének és pontos végzésének a papok részéről az egyházmegye parókiáin. Az 1841. január 16-án bekövetkezett halála után testét a székesegyház kriptájában helyezték el.²

b. Gaganecz József (1843–1875) lett az Eperjesi Egyházmegye második püspöke. Mint nős férfit szentelte áldozópappá 1817. március 8-án Nagyváradon Szamuil Vulcan nagyváradi püspök.³ Felesége 1835-ben bekövetkezett halála után kanonoki kinevezést kapott, majd szentszéki tanácsos lett, és Tarkovics püspök halála után őt választották meg káptalani helynöknek. A császártól kapott püspöki kinevezést XVI. Gergely pápa 1842. február 3-án erősítette meg.⁴ Kinevezése után Bécsben, 1843. június 25-én Popovics Bazil munkácsi püspök szentelte püspökké a császári udvar teljes jelenlétében. Nagy áldozatkészséggel folytatta elődje megkezdett munkáját. Új parókiákat is létesített, papjainak havi jövedelmet biztosított. Sikerült felmentetnie az egyházi alkalmazottakat a jobbágysors alól. A székesegyházat a bizánci szertartás követelményeihez alakította, mivel a bizánci szertartást tartotta a legértékesebb örökségnek. Papjait is a szertartás mélyebb megismerésére és pontos végzésére buzdította. A tehetséges és tanulni akaró fiúk számára Eperjesen kollégiumot alapított. Az Eperjesi Egyházmegye szervezete az ő működése alatt nyerte el teljes és működőképes formáját. Az Eperjesi Egyházmegye egyik leghosszabb ideig⁵ kormányzó püspökeként 1875. december 22-én hunyt el. Az eperjesi köztemetőben temették el.⁶

c. ThDr. Tóth Miklós (1876–1882) volt az Eperjesi Egyházmegye harmadik püspöke. Mint egyetemi tanárt, IX. Pius pápa 1876. április 3-án

² *Schematizmus prešovskej gréckokatolíckej metropolie*, Prešov: Petra 2008, 44.

³ Felszentelése után peklányi adminisztrátor (1817–1820), viszlói parókus (1820–1828), a borsodi kerület esperese (1823), hejőkeresztúri parókus és esperes (1828–1835). In PIRIGYI, I.: *A magyarországi görögkatolikusok története*, Nyíregyháza: Görög Katolikus Hittudományi Főiskola 1990, 78.

⁴ *Eperjesi Érseki Levéltár, Eperjes* (a továbbiakban *EÉL*): Kinevezési bulla, leltári szám 13, szignatúra 8285/445-23.

⁵ Gaganecz József 32 évig 5 hónapig és 22 napig volt eperjesi püspök.

⁶ *Schematizmus prešovskej gréckokatolíckej metropolie*, 44.

nevezte ki a megüresedett Eperjesi Egyházmegye élére.⁷ Pásztélyi János munkácsi püspök szentelte fel 1876. május 21-én.⁸ Folytatta az elődjei által megindított munkát. Mint volt egyetemi tanár, nagy figyelmet szentelt az ifjúságnak és az árváknak. Bár nagyon rövid ideig állt az egyházmegye élén, sikerült megalapítania a *Theologia Academica* görögkatolikus hittudományi főiskolát és a szemináriumot. Híven támogatta a magyarországi görögkatolikus püspökség felállítását. Váratlanul, fiatalon és rövid kormányzás után halt meg 1882. május 21-én, püspökké szentelésének 6. évfordulóján. A székesegyház kriptájában lett eltemetve.

d. ThDr. Vályi János (1882–1911) nemcsak az egyházmegye negyedik, hanem egyben a századforduló püspöke is volt. A 19. században püspöki szolgálatából 18 év telt el.

II/A. A második időszak: 1918–1950.

a. ThDr. Vályi János (1882–1911) püspöki szolgálatából 11 év telt el a 20. században. Övencsellőn született 1837-ben. Pappá szentelése után (1865) mint prefektus és az egyházjog tanára működött, majd kanonok lett Ungváron. Eperjesi püspöknek XIII. Leó pápa nevezte ki 1882 október 11-én.⁹ Mint elődjét, őt is Pásztélyi János munkácsi püspök szentelte püspökké az ungvári székesegyházban, 1883. május 20-án. Befejezte az egyházmegye szervezetének kiépítését, de egyben meg is újította azt, és kiküszöbölte a hiányosságokat. Támogatta és fejlesztette az egyházmegye területén az iskolahálózatot, valamint a tanítók és papok pedagógiai minősítését. Megalapította és fel is építtette a tanítóképző intézetet. Befejezte, kiszélesítette és modernizálta az elődje által alapított és beindított szeminárium épületét, amely már szűkösnek bizonyult. Az árváknak is építtetett egy tágas árvaházat, szélesítette a fiúkollégium befogadóképességét, mindkettőt saját költségén. A szegénység miatt kivándorló hívekkel, lelki szolgálatukra, papokat küldött. Befejezte a székesegyház művészi díszítését is.¹⁰ Az 1900-as jubileumi szentév alkalmából Firczák Gyula munkácsi püspökkel vezetője

⁷ *EÉL*: Kinevezési bulla, leltári szám 20, szignatúra 28/1876.

⁸ PEKAR, A.: *Narysy istoriji cerkvi Zakarpatyja*, Roma 1967, 208.

⁹ *EÉL*: Kinevezési bulla, leltári szám 28, szignatúra 3.

¹⁰ ŠTURÁK: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi*, 32–33.

volt a magyar görögkatolikusok zarándoklatának Rómába, és XIII. Leó pápától kérte a magyar liturgikus nyelv szentesítését.¹¹

b. ThDr. Novák István (1913–1920) volt az Eperjesi Egyházmegye ötödik püspöke, az egyházmegye utolsó monarchia korabeli püspökeként. Papi családban született 1879-ben Ublyán. Tanulmányait Bécsben végezte, és a doktori diplomát is itt szerezte. A papszentelésben 1905-ben részesült. Utána az ungvári szemináriumban prefektus és teológiai tanár lett. Püspöki kinevezését X. Pius pápától kapta 1913. november 20-án. Papp Antal munkácsi püspök szentelte fel 1914. január 11-én. Az egyházmegyében a Vályi püspöktől örökölt helyzettel való megismeréssel kezdte főpapi szolgálatát. A társadalmilag és a politikailag feszült helyzetben szolgálata nagyon összetett körülmények között folyt, beleértve az első világháború kitörését is. A háború vége magával hozta az Osztrák–Magyar Monarchia szétesését. Megalakult a Csehszlovák Köztársaság. Novák István püspök nem maradt az új állam területén, hanem önként Budapestre költözött. Russnák Miklóst 1918. október 1-jén általános helynöknek nevezte ki, aki átvette az egyházmegye kormányzását. A Szentszék Novák István püspököt 1920-ban felmentette a megyéspüspöki kötelezettségei alól. Budapesten halt meg 1932. szeptember 16-án. Mivel Novák István 1918-tól nem vezette egyházmegyét, püspöki szolgálatát ezzel az évvel lehet lezárni.

c. Prof. ThDr. Russnák Miklós kanonok Novák István eperjesi püspök megbízásából 1918. október 1-jén *általános helynök*ként kezdte meg az egyházmegye kormányzását. Működése alatt telepedtek le az egyházmegyében a bizánci szertartású redemptorista szerzetesek (1921). Szintén az ő meghívására érkeztek az egyházmegyébe a bazilissza szerzetes nővérek is (1922).¹² A vallási élet fellendítése érdekében hozott és sokak által meg nem értett döntései sok kellemetlenség elé állították őt, és több ellenséget szereztek neki.

A Csehszlovák Köztársaság 1918-ban való megalakulása komoly és nehéz feladatok elé állította az egyházak sorában a görögkatolikus egyházat is. Az új államrendszerben meg kellett találnia elsősorban a módszert, amely szerint beilleszkedhet a megalakult keretek közé. A felelősségtudat birtokában a kormányzó általános helynök nem akart egyedül dönteni, s ezért az

¹¹ PIRIGYI: *A magyarországi görögkatolikusok*, 80.

¹² BOHÁČ, V.: *Dr. Mikuláša Russnák život a tvorba so zretelom na jeho liturgické dielo*, Prešov: Petra 2002, 10.

ügyek érdekében 1920. november 16-ra tanácskozásra hívta össze Eperjesre az egész egyházmegye papságát.¹³

A Novák István püspökkel tartott szoros kapcsolata miatt – és „magyar múltja” miatt is – a szlovák körök részéről Russnák Miklós általános helynök erős kritikának volt kitéve. Ezen a téren püspökelődje sorsában részesült. Az alaptalan kritikát azonban tények cáfolják. Russnák Miklós sohasem lépett fel az új állam ellen. Éppen ellenkezőleg: együttműködött vele.¹⁴ Mindezek ellenére sem a papság, sem maga az általános helynök nem menekült meg a magyar irányvonal követésének gyanúja alól. A papságot folytonosan figyeltették, főleg azokat, akiknek a magyar oldalon maradtak a filiái. A papok és tanítók részére betiltották a Magyar Népszövetség pártban való tagságot. A papság állami kongruafizetése, a kifejtett nagy erőfeszítés ellenére is, csak 1930-ban lett rendezve.¹⁵ A Monarchia széthullása után kialakult nehéz társadalmi, vallási és egyházi körülmények ellenére Russnák Miklós az egyházmegye új területén és minden szintjén bebiztosította a rendet. Az egyházi és állami vezetők egyaránt magasra értékelték e munkájának az eredményét.

d. ThDr. Nyáradai Dénes kőrösi görögkatolikus püspök (1914–1940), eperjesi apostoli kormányzó (1922–1927) a Szentszék döntése alapján mint apostoli adminisztrátor vezette az Eperjesi Egyházmegyét 1922. október 30. és 1927. február 27. között.¹⁶ Eperjesen való működése alatt Russnák Mik-

13 Az Eperjesi egyházmegye alapításától számolva ez volt az első papi gyűlés. A gyűlés a következő rendezetlen vallási kérdések megoldásán dolgozott: a hívek és a papság kölcsönös elidegenedése; a papság megmaradása a magyar gyökereknél; a hívek és a papság nehéz anyagi helyzete; a tengerentúli emigráció; az egyház- és vallásellenes mozgalmak alakulása, a szakadárrok nagy fellendülése a görögkatolikusok között, főleg az ország keleti részén. – A javasolt orvoslás a kérdések rendezésére: a papok évi lelkigyakorlata; a hívek lelki megújulása, missziók szervezése; az Eperjesi Egyházmegye papi társulatának megalakítása; a kánoni látogatások megvalósítása (püspök hiányában kapjanak megbízást a kanonokok).

14 1. Russnák Miklós a püspöki székházba szállásolta el 1919-ben az 1. csehszlovák katonai szakaszt; 2. a kassai katonai inspekción felhívására továbbította az egyházmegye papságának az inspekción kérését, hogy a parókiaikon található katonasírokról a nekik továbbított ívet kitöltve küldjék vissza; 3. a már megemlített egyházmegyei papi gyűlésről a papság határozata alapján nemcsak XV. Benedek pápának, de T. G. Maszaryk új államfőnek is küldtek üdvözlő telegrammot. CORANIČ, J.: „Dr. Mikuláš Russnák – generálny vikár prešovského gréckokatolíckeho biskupstva v rokoch 1918–1922”, in SLODIČKA, A. – SLODIČKOVÁ, M. (ed.), *Zborník z vedeckej konferencie: Ekumenický aspekt života a diela prof. M. Russnáka (1878–1954) v kontexte súčasného medzináboženského dialógu*, Prešov: GTF PU v Prešove 2010, 150.

15 *EÉL*: Bežná agenda, Spisy, leltári szám 443, 1927, szign. 472.

16 PIRIGYI: *A magyarországi görögkatolikusok*, 23.

lóst, az addigi általános helynököt szintén általános helynöknek nevezte ki, és megerősítette addigi hivatalában.¹⁷

Nyáradi Dénes eperjesi működése alatt megerősítette a görögkatolikus egyház pozícióját az új állami, társadalmi és egyházi körülmények között. Újonnan rendezte az egyházmegye adminisztratív felosztását is, mivel 20 parókiája¹⁸ és néhány filiája, az új határ kialakulásával, Magyarország területén maradt. A Hajdúdorogi Egyházmegyéből pedig 4 parókia¹⁹ maradt csehszlovák területen. Nyárady apostoli kormányzó nagy érdeme, hogy kormányzása alatt kezdődött meg a vallási lapok rendszeres megjelenése. Mivel nem volt csehszlovák állampolgár, némely vallási és nemzetiiségi döntése miatt az államvezetés részéről éles kritika érte. A Szentszékhöz fordult, és az kérését figyelembe véve 1927. február 27-én felmentette az Eperjesi Egyházmegye apostoli kormányzói megbízatása alól.²⁰ Nyáradi püspök távozása után az állam olyan jelöltet keresett a püspöki székbe, aki nem volt „magyar múlttal terhelve”,²¹ így Russnák Miklós az állam részéről szóba sem jöhetett. A megoldás azonban mégiscsak megszületett.

f. Gajdics Péter Pál OSBM (1927–1960) lett az egyházmegye hatodik püspöke. Papi családban született 1888. július 17-én. Eperjesi és budapesti tanulmányai után 1911. augusztus 27-én szentelte pappá Vályi János eperjesi püspök. A Nagy Szent Bazil Rendbe 1920. július 20-án lépett be a Munkács melletti csernekhegyi monostorban, ahol a Pál szerzetes nevet vette fel. Az Eperjesi Egyházmegye apostoli kormányzójává 1926. szeptember 14-én nevezte ki a Szentszék. Hivatalát 1927. február 27-én vette át. Röviddel a hivatal átvétele után, 1927. március 7-én *harpasi* címzetes püspökké nevezte ki a Szentszék. Püspökké szentelése 1927. március 25-én történt Rómában, a Szent Kelemen-bazilikában.²²

Gajdics Pál püspök is tudatában volt annak a ténynek, hogy bár Nyáradi Dénes apostoli kormányzó áthidalta egy nehéz időszakot az egyházmegye fejlődésében, ő maga is nehéz időszak előtt áll. Folytatta a megkezdett

¹⁷ CORANIČ: „Dr. Mikuláš Russnák”, 168.

¹⁸ A következő parókiákról van szó: Abaújszántó, Abaújszolnok, Barakony, Baskó, Boldogkőváralja, Csobád, Felsővadász, Filkeháza, Gadna, Garadna, Homrogd, Kány, Mogyoróska, Szárazkék, Abod, Irota, Múcsony, Rakaca, Visszló, Mikóháza. In PIRIGYI: *A magyarországi görögkatolikusok*, 205.

¹⁹ A következő parókiákról van szó: Bodrogmező, Bodrogszerdahely, Kisdobra és Zemplén. In PIRIGYI: *A magyarországi görögkatolikusok*, 23. o

²⁰ SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*, Košice: Slovo 1997, 3–5.

²¹ CORANIČ: „Dr. Mikuláš Russnák”, 167.

²² ŠTURÁK: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi*, 36–37.

munkát, de már látta az új kihívásokat is.²³ Küldetésének kezdetén egyik fő feladatának a papság egyesítését tartotta. Felhívta híveinek figyelmét a terjedő bolsevizmus és a szakadár mozgalom veszélyére, és ezek követésétől óva intette őket. Az árva lányoknak árvaházat szervezett, leánykollégiumot vásárolt, megalapította Eperjesen 1936-ban az orosz görögkatolikus gimnáziumot. A lelki élet felemelése érdekében kiadta a *Velikij izbornik*-ot, vagyis a *Nagy énekeskönyvet*,²⁴ terjesztette a Jézus Szíve-tiszteletet és az Eucharisztia előtt való hódolatot, nem kevésbé a Mária-tiszteletet is. A második világháború szörnyűségei közepette 1943-ban meghirdette egyházmegyéjében az Eucharisztia évét, az 1944-es évet pedig Mária-évnek nyilvánította.

A szlovák állam éveiben kiállt ruszin híveinek jogai mellett, nyelvük és iskoláik megmaradásának megvédése mellett. Mivel az állami szervek támadták, kérte a Szentszéktől felmentését. Azonban a Szentszék diplomái révén meggyőződött az igazságról, és felmentés helyett 1940. július 17-én Gojdics Péter Pál addigi apostoli kormányzót eperjesi megyéspüspöknek nevezte ki. Mint megyéspüspök vezette az egyházmegyét a második világháború alatt, valamint az utána következő nehéz időszakban.²⁵

Az egész Csehszlovákia területére kiterjedő egyházmegye kormányzásához Gojdics P. Pál *ThDr. Hopkó Bazil* teológiai tanár személyében segédpüspököt kapott, akit az eperjesi székesegyházban szentelt püspökké 1947. május 11-én.²⁶

II/B. A második időszak: 1945–1950: Az egyházmegye felszámolásának egynehány nyilvános és agresszív előjele

A második világháború befejezése után Kelet-Szlovákia görögkatolikus falvaiban is megkezdődött a háború okozta károk helyrehozása. A hívek, a papok és a főpapok is remélték, hogy a béke korszaka helyreáll.

Már ebben a háború utáni korai időben is voltak erők, amelyek céljuknak a görögkatolikus egyházmegye likvidálást tűzték ki. Ennek megfele-

23 SZÉKELY – MESÁROŠ: *Gréckokatolíci na Slovensku*, 25.

24 *Velikij izbornik*, Eperjes: Petra, 1936. A *Nagy énekeskönyv* ószláv nyelvű, de nem a szláv, hanem a latin ábécé betűivel. Ennek ellenére Gojdics Pál püspök sohasem esett a ruszinok szlovákosításának gyanújába, mint Novák István, aki hasonló módon, csak a magyar fonetikus átirattal adta ki az ószláv *Nagy énekeskönyvet*.

25 *Schematismus prešovskej gréckokatolíckej metropolie*

26 SZÉKELY – MESÁROŠ: *Gréckokatolíci na Slovensku*, 37.

lően, ebben a helyzetben vették tudomásul, hogy 1946. március 8. és 10. között likvidálták Lembergben az Ukrán Görög Katolikus Egyházat *Havriil Kosztilnikkal* az élen. Éppen ő volt az, aki felhívta a felelős személyek figyelmét a kárpátaljai Munkácsi és a csehszlovákiai Eperjesi Egyházmegegyékre, amelyekben összesen 556.000 hívő volt.²⁷

A likvidálási folyamat beindulását néhány világos körülmény is igazolta. Igaz, a kívülálló – és az eseményeket csak információként – szemlélőnek nem tűnt fontosnak az esemény beindulása. *Michal Fedor* történelmi művében a korabeli hivatalos tudósítások alapján dokumentálta az akkori likvidálási előjeleket. Igaz, hogy számára is már csak megvalósulása után lett érthetővé az előkészületi folyamat teljes egésze.

A látható akciók közé tartozik, hogy 1944 augusztusában a mindössze 23 éves *Kancsuga Metód*²⁸ szerzetes pap titokzatosan megjelent Besztercebányán. Minden kánoni megbízás nélkül az ortodox egyház nevében kezdett fellépni és szervezkedni. Parókiát alapított Besztercebányán, majd Kassán. A Moszkvai Pátriárkátusnak a szlovákiai ortodoxok helyzetéről személyes beszámoló levelet küldött. Az esemény érdekessége az, hogy Szergej pátriárka már nem élt, Alexij pedig még meg sem volt választva pátriárkának.

A Moszkvai Pátriárkátus 1946. január 13-án megalapította Csehszlovákiában exarchátusát. A Szent Szinódus az újonnan alapított exarchátusba osztotta be a szerb ortodox egyházközségeket (bár nem volt rájuk joghatósága). A csehszlovákiai exarchátus megalapítása után, 1946. április 19-én érkezett meg Prágába *Jelevferij* érsek, mint az új exarchátus főpapja. Jelevferij, mint roztovi püspök, küldetése értelmében eredményesen terjesztette és erősítette az ortodoxiát a Távol-Keleten. Ezzel a feladattal volt megbízva Csehszlovákiában is.

Az exarchát elsősorban Kelet-Szlovákia érdekelte, mivel a görögkatolikusok nagyobb rész ott élt. Végérvényesen arra a döntésre jutott, hogy a szlovákiai ortodoxoknak is egyházi szervezetre – eparchiára és püspökre – van szükségük.

Csehszlovákiát 1946 júniusában meglátogatta *Karpov*, a Szovjetunió ortodox egyház ügyeinek a minisztere. Látogatása során nagyon a vendég-

27 KOSTILNIK, G.: *Vatikán a pravoslávna Cirkev*, Praha 1950, 28–31.

28 *Kancsuga Metód* Felső Orlíkon született 1921. március 28-án. 14 évesen nyert felvételt a Lado-mírovai Pocsajevi Szent Jób ortodox kolostorba. Innen a pocsajevi monostorban folytatja a szerzetesi életre való felkészülést. Pocsajevón tette le 18 évesen a szerzetesi fogadalmat, 1938-ban szentelte pappá Szerafin, melitopoli ortodox püspök.

látói figyelmébe ajánlotta az ortodox egyházat. Karpov látogatása alatt a szovjet nagykövetség tagjai titkos felderítő úton Kelet-Szlovákiában jártak. Ennek célja a görögkatolikus kérdés megoldásához való legalább némi információs anyag beszerzése volt.

Ezek után meglátogatta Kelet-Szlovákiát maga *Jelevferij* exarcha is. Az út előkészítése és biztosítása – beleértve a delegáció ünnepélyes fogadtatásait is –, az állami szervek feladata volt. A felelős bizottság tagjai az exarcha útja előtt két különböző útitervet készítettek. Két eshetőségre voltak felkészülve: ha minden simán megy, akkor az első terv variációja szerint, ha valami nehézség lenne, akkor a második terv szerint fog megvalósulni az útiterv.

Az állami szervekkel a Jelevferij érsek által vezetett delegáció hivatalos útjára 1946 szeptemberében került sor. A *Východoslovenská Pravda*²⁹ hivatalos lap már előzetesen, szeptember 6-án értesítést adott a delegáció érkezéséről, és közölte programját is. Az újság a hírt mint *eredeti hírbeszámolót* közölte, tehát nem újságírói szerzeményről volt szó, hanem maga a szervező értesítette az újság szerkesztőségét az eredeti hírbeszámolóval. A hír eredeti szövege:

1946. szeptember 10-én A. F. Siskin személyi titkára és a Szovjetunió prágai nagykövetsége képviselőjében a moszkvai patriarchátus exarchája Jelevferij Prága és Csehország érseke érkezik kelet-szlovákiai látogatásra. Szeptember 10-én a jövődő ortodox püspökség székhelye, Eperjes vendége lesz. Még aznap délután Ladomírovára utazik, ahol szeptember 11-én ünnepélyes szent liturgiát végez a breszti (350) és az ungvári (300) uniók likvidálásának kerek évfordulói alkalmából. A ladomírovai ünnepi eseményen az egész szlovákiai ortodox papság részt vesz. Másnap, szeptember 12-én, Eperjesen felszenteli a Nevsky Szent Alexander ideiglenes ortodox templomot. Útja befejezése Kassán lesz. A kassai program szerint szeptember 21-én este 19 órakor és vasárnap, szeptember 22-én végez ünnepi szertartásokat a Sztálin téri múzeum melletti fatemplomban. Szeptember 22-én ünnepélyes pannychidát celebrál a város központjában a Vörös Hadsereg temetőjében.

A szervezőbizottság a hivatalos hírközlés ellenére úgy határozott, hogy a második terv szerint fog megvalósulni az exarcha látogatása. A második látogatási terv változásait már csak a saját, belső információs rendszer közvetítette pl. az ortodox egyházközségeknek.

29 *Kelet-Szlovákiai Igazság*

A második terv szerint a küldöttség szeptember 10-én érkezett meg a kiszáki (Sároskőszeg) állomásra, ahol a Járási Nemzeti Bizottság nevében A. Psenicska elnök, az ortodox egyházközség nevében dr. Demkov, az Ukrán Nemzeti Tanács nevében dr. Szusko, az Orosz Ifjúsági Szövetség nevében Szopko és az ortodox egyházközség nevében annak adminisztrátora, Georgij Kuzan fogadták. A város határán Plányovszky, az Eperjesi Városi Nemzeti Bizottság elnöke fogadta a küldöttséget. Meglátogatták a szovjet hősök emlékművét, az ortodox istentiszteletek helyét, majd megtekintették a jövőre ideiglenes ortodox templom építési helyét.

Ladomírován szeptember 11-én volt a küldöttség. Feltehetően Ladomírováról még aznap visszatért Eperjesre. Az érseket itt érte a hír, hogy a Legfelső szovjet a Hős Munkáért Nagy Honvédő Háborúban Érdemrenddel tüntette ki.³⁰ Eperjesen a hír vétele után szláv barátsági estet rendeztek. Az ünnepség után a sajtó közli, hogy megkezdődött az eperjesi ortodox templom építése.³¹

Szombaton, szeptember 14-én Mezőlaborc (Medzilaborce) volt az érsek látogatásának a célja. A szokásos államhatalmi üdvözléseket Mezőlaborcon is előre biztosították.

Másnap, szeptember 15-én volt az ünnepi szent liturgia és a pannychida. E napon született a döntés, hogy Mezőlaborcon is ortodox templom épül.³² Csertyizsnén pannychidát végzett az érsek A. Ivanovics Dobrjanszky sírjánál, aki soha sem tartozott az ortodox egyházhoz. Az érsek még tervezte Krászný Brod és Világi-Svetlice községek meglátogatását is.

A küldöttség szeptember 20-án Őrmezőn (Strážske) keresztül Nagymihályba (Michalovce) indult. Őrmezőn a JNB elnöke, A. Krasz és alelnöke, Makara fogadta a küldöttséget. Nagymihályban a fogadást Rapický, a Nemzeti Front nevében pedig az SZNT tagja, J. Pakan vezette. A fogadás után a delegáció folytatta útját Rebrínbe.

A delegáció szeptember 21-én érkezett meg Kassára (Košice), az első tervben szereplő dátum szerint. Kassa a vendégdelegáció fogadására nagyon gondosan és körültekintően készült. A hivatalok, iskolák, egyesületek utasítást kaptak, hogy testületileg vegyenek részt a fogadáson. A *Výcho-*

30 „Arcibiskup Jeleverij vyznamenany vysokým radom. Za hrdinskú prácu vo Vlasteneckej vojne”, in *Hlas L'udu* 2. č. 203, 11. 9. 1946. s. 1.

31 „Prezident Dr. Beneš prevezme patronát nad stavbou pravoslávneho kostola”, in *Hlas L'udu* 2. č. 205, 14. 9. 1946.

32 „J.e. arcibiskup Jeleverij v Medzilaborciach. Pannychída nad hrobom národného buditeľa Dobrjanského”, in *Hlas L'udu* 2. č. 209, 19. 9. 1946. s. 2

doslovenská Pravda felszólította a Kommunista Párt tagjait, de az egész lakosságot is, hogy a delegáció üdvözlésén vegyenek részt. A párt tagjainak gyülekezési helyéül a párt kassai titkársága előtti teret jelölték ki. Külön felszólítást kaptak a részvételre a munkások, az üzemi bizottságok és a helyi csoportok. Hivatalos indoka az volt, hogy az érsek kíséretében van Teodorovics Potocký, a prágai szovjet nagykövetség hivatalos képviselője, N. J. Demjanov főkonzul, a pozsonyi szovjet nagykövetség képviselője, valamint a főkonzul helyettese, Zorics vicekonzul.

Kassán Jeleverij érseket kíséretével a Városi Nemzeti Bizottság³³ alelnöke, dr. Mikulás Szytk, Perko ezredes, a Partizánszövetség képviselője, valamint a kassai ortodox egyház képviselője, Kancsuha Metód fogadta. Az érsek még aznap koszorúzást és gyászszertartást végzett a testvér orosz nép elesett fiainak emlékművénél. Vasárnap délelőtt a kassai köztemetőben a Csehszlovák Hadsereg elesett hőseiért végzett nagy pannychidát az ortodox papság segédletével. A szertartáson jelen volt Podracky, a Városi Nemzeti Bizottság alelnöke, egy katona díszszázad, a hadsereg, a partizánok, a város, az iskolák és az egyesületek képviselői. Emellett nagyszámú érdeklődő is megjelent. A szertartás után a város a delegáció tiszteletére ünnepi ebédet rendezett. Az ebédnél az ortodox egyházközség lelkésze az ortodox hívek nevében megköszönte a Kassai Városi Nemzeti Bizottság-nak az ortodox híveknek nyújtott segítségét.³⁴

Hétfőn, szeptember 23-án, a Jeleverij vezette delegáció du. 15 órakor visszautazott Prágába. A delegáció mellé kísérőnek a pozsonyi szovjet konzulátus titkára, Grigorjev kapott megbízatást.

A program szerint ez volt Jeleverij prágai érsek és kísérete kelet-szlovákiai útjának külső rekonstrukciója. Természetesen minket az út mélyebb értékelése és értelme érdekel.

Az utat, még megvalósítása előtt, maga Jeleverij érsek metropolita gondolta át azzal, hogy az eredeti első úttervet módosította. Az egész helyzetet pedig a Moszkvába való útja előtt értékelte, s beszámolt az eseményekről és tapasztalatairól. Moszkvában az ortodox egyház csehszlovákiai helyzetéről és lehetőségeiről szóló beszámolót kedvezően fogadták és eredményesnek ítélték. Jeleverij az 1947. év kezdetén tért vissza Prágába. Visszatérte után a *Hlas Pravoslavi* hivatalos egyházi lap szerint az érsek:

33 Mestský Národný Výbor

34 *Východoslovenská Pravda* 2. č. 216 z 20. 09. 1946. s.1.

Visszatért moszkvai szolgálati útjáról, ahol ismertette és tolmácsolta a csehszlovákiai ortodox egyház érdekeit. Az érsek azzal az örömhírrrel érkezett meg, hogy a Szent Orosz Ortodox Egyház mindent jóváhagyott, amit idáig végeztek. Az ortodoxia bölcsőjében, Cyrill és Metód volt működési területén, továbbra is úgy erkölcsileg, mint minden egyéb más szükségletben is, támogatni óhajtja az ortodoxia erősödését.

Fedor szerint a görögkatolikus egyház likvidációja volt Jelevferij kelet-szlovákiai útjának elsőrendű célja. Az út tervezői között is két nézet létezett a feladatra. Az első csoport a meglepetésszerű, gyors és radikális megoldást tanácsolta, amit az első útterv alapján kívántak megvalósítani. A második csoport az óvatosságra intett. Szerintük túl korai és kockázatos lett volna már az érsek első útja alkalmával a görögkatolikusok likvidálása. A bizottság azonban megtalálta a figyelemre méltó megoldást. Mind a két útiprogramot azzal a szándékkal hagyta meg, hogy az egyes helyszíneken a meglevő helyzet szerint választják a két javaslat közül a megfelelőt. Nem téveszthető szem elől a Jelevferij vezette delegáció látogatásának célja: az unió felszámolása. A breszti és az ungvári uniók kerek évfordulóí jó alkalmat adtak a propagandához és a véghezvitelhez. Mivel a hazai ortodoxok nem voltak a befogadásra készek, és a görögkatolikusok a felkínált lehetőséget visszautasították, a cél megvalósításától eltekintettek.

A legérzékenyebbek, a görögkatolikusok, elutasító magatartásukkal értékelték a helyzetet. Mintha áttekintettek volna rajta: hallgattak, és nem vettek tudomást a likvidálás fennálló veszélyéről. Mintha megelégedtek volna azzal, hogy ekkor a likvidációra nem került sor.³⁵ De az 1947-es év eseményei bebizonyították, hogy az 1946-os, Jelevferij vezette delegáció részére készült „útiprogramok” a legnagyobb pontossággal kezdtek megvalósulni.

A valódi helyzet felmérése és a tapasztalatok értékelése után megfelelőnek és elérkezettnek találták az időt az első számú terv megvalósítására. Ennek fontos tényezője volt az alkalmas társadalmi légkör kialakítása. Már az 1946-os delegáció érkezéséhez és programjához is kialakította a sajtó és a közmédia a megfelelő légkört, majd az egész út politikailag is kedvező fogadására is. Az Orosz Ortodox Egyház pásztorai (püspökei) Jelevferij prágai érsek beszámolója után már ismerték a kelet-szlovákiai helyzetet, azért javasolták a prágai exarchának, hogy még nagyobb figyelmet szentel-

35 FEDOR, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 máj 1950*, Košice: Byzant 1993, 31.

jen a népművelésnek és a kiadóhivatalok tevékenységének, és kövesse figyelemmel megerősítésüket, hogy a megfelelő társadalmi légkör kialakuljon.³⁶

A másik fontos szempont (ami nem szerepelt az orosz pásztorok javaslatai között) a Vatikán negatív tevékenységére való felhívás volt. A hivatalos irányvonal szerint a Vatikán volt az a csatorna, amelyen keresztül a nyugati világ hatásosan *negatív* irányban tudja befolyásolni a keleti világot. Az ortodox egyház számára ez annyit jelentett, hogy nem elég csak felfedni, de elsősorban harcolni is kell azok ellen a szlávok ellen, akik ugyan a bizánci szertartás hordozói, de Róma joghatósága alá tartoznak. Ezek Csehszlovákiában csak a görögkatolikusok voltak.³⁷ Ebben az irányban az ortodox képviselők, karöltve az államhatalommal, kihasználták úgy a hivatalos napilapokat, mint saját folyóirataikat is.

A *Svet Pravoslavija* folyóirat két nagy névtelen recenziót közölt az eperjesi segédpüspöknek, dr. Hopkó Bazilnak az ungvári unió 300. évfordulója alkalmából megjelentetett könyvéről.³⁸ Elutasítja a görögkatolikusok szimbolikus híd szerepét az ortodox és a katolikus egyház között, mert – mint írja – a görögkatolikus egyház görbe utakon vezeti híveit nem Keletre, nem a szent Sionra, nem Krisztushoz, hanem Nyugatra. Elutasítja, hogy a római pápa Krisztus egyházának látható feje, és az egyházak egysége nem a pápa főhatósága, hanem csak Krisztus főhatósága alatt valósulhat meg, mert egyedül csak Krisztus a „Jó Pásztor” (Jn 10,11), és egyben Ő „az Egyház feje” (Ef 5,23).

A második recenzió a könyv szerzőjét ironizálja, sértegeti, és demagóg módon támad bármit, ami az egységgel – unióval – összefügg, kezdve Kuncevic Jozafáttal, és tagadva minden unió létezését, az eperjesi és az amerikai egyházmegyéket kivéve.³⁹ Semmilyen más uniók már nem lesznek. A társadalmi légkör felszínes, buborékos, a görögkatolikusok és a Vatikán elleni magatartással elkezdődött a közvélemény formálása az ortodox egyházi struktúrák kiépítésének megkezdéséhez Szlovákiában. Az egész

36 „Návrat exarchy moskevské patriarchie v Československu arcibiskupa pražského a českého Jeleverferije do Prahy”, in *Hlas Pravoslaví*, č. 2, 1947, s. 29.

37 A. J. Novak szerint „A szlávok vallásilag az ortodoxiában nyilatkoztak meg. Maradjunk-e közböcsök a szláv szellemiség kérdéséhez? A vallás és az élet szoros kapcsolatban vannak. Nem alakíthatjuk az élet új formáit anélkül, hogy figyelmen kívül hagyánánk a vallási kérdéseket.” NOVAK, A. J.: „Status quo?”, in FEDOR: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi*, 45.

38 A könyv ruszin nyelven van megírva. Címe: *Grékokatolíckeska cerkov 1646–1946*, Prjašev: Kniky Blahovostnika, 1946.

39 FEDOR: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi*, 40.

akcióért felelős személy Jeleverij exarcha, az orosz ortodox egyház prágai érseke és metropolitája.

A struktúrák legfontosabb építménye az egyházmegye-eparchia, a püspökkel az élén. Ennek kiépítési folyamata nem mindennapos esemény. Az exarcha – ennek a tudatában – Moszkvából visszatérve, 1947 januárjától azonnal elkezdte az eparchia megalapításának előkészületi lépéseit. Az eparchia alapítását, beindítását és működését jogilag és személyileg is elő kellett készíteni és be kellett biztosítani. Elkészítették az eparchia működési rendjét, statútumát, ami a legfontosabb okmány, előzetesen informálódtak a megalakuló új hivatalos helyek elfoglalásáról. Az alapító ülésen kellett a pravoszláv hívőknek kérni az eparchia megalapítását, megszavazni az statútumot, megválasztani a bizottságokat, az eparchia tanácsát és magát a püspököt is. Az ülés zökkenőmentes lefolyása végett össze kellett hangolni az egyes beszédek is. Jeleverij exarcha az Eperjesi Eparchia alapító ülésére, a csehországi pravoszláv egyház küldöttsége élén, 1947. április 25-én érkezett Eperjesre. A küldöttség tagjai között volt Siskin, az exarcha személyi titkára, Andrej archimandrita és Jiří Novák, a cseh exarchátus titkára.

Az alapító ülés 1947. április 26-án volt Eperjesen. Minden az előkészített forgatókönyv szerint zajlott le. Az ülést G. Kuzan adminisztrátor nyitotta meg. A következő pont szerint megválasztották az elnökséget. Az elnökség elnöke a Szovjetunióból származó P. Kudrinszkij pozsonyi protojerej lett. Az ülés három titkára közül egy a már említett Metód igumen volt. Az ülést az elnökség elnöke P. Kudrinszkij protojerej nyitotta meg. A megnyitó után a résztvevőket a jelen lévő legmagasabb egyházi méltóság, Jeleverij érsek köszöntötte. Köszöntő szavait titkára, Siskin olvasta fel. A fő beszédet dr. N. Demkov tartotta. A felszólalók között volt még Karaman, a Szlovákiai Ukrán Nemzeti Bizottság⁴⁰ elnöke, Siskin, az exarcha személyi titkára, Andrej archimandrita Prágából, V. Solovjev litinyei pravoszláv parókus, V. P. Kapisovskij, a Kommunista Párt és Szlovák Nemzeti Tanács képviselőjében, K. Dolhi és J. Novák, az eperjesi Járási Nemzeti Bizottság képviselőjében, a Kárpáti Ifjúsági Szervezet elnöke, dr. A. Szusko és dr. I. S. Slepeckij. Felolvasták az Amerikai Orosz Pravoszláv Egyesült Testvériségek levelét.

40 Ukrajinská Národná Rada

Az eparchia Statútumával A. Romaneckij ismertette meg az ülés résztvevőit, és így nyilvánosságra lett hozva annak szövege.⁴¹ A résztvevők a statútumot elfogadták.

A résztvevők az elfogadott dokumentum alapján választották meg az eparchiai tanácsot, az egyházbíróságot, a revíziós és a jótékonyági bizottságot. A befejező pont a legfontosabbak közé tartozott: a püspök megválasztása. Az új eparchia élére átmenetileg Jelevferij prágai érsek metropolitát választották meg. A választás utáni rövid beszédében nyilvánosságra hozta döntését, miszerint a választást elfogadja.

Az eredményes választás után Siskin titkár felolvasta a telegrammok szövegét: Alexij moszkvai pátriárkának, Eduard Benes csehszlovák államelnöknek, Klement Gottwald miniszterelnöknek, Huszáknak, a Szlovák Nemzeti Tanács elnökének, G. G. Karpovnak, az Orosz Pravoszláv Egyház ügyeivel foglalkozó tanács elnökének, Ladislav Novomeský-nek az egyházügyekkel foglalkozó megbízottnak, V. Kopecký-nek és a Cseh Pravoszláv Egyház Eparchiai Tanácsának. Befejezésként üdvözlő beszédek hangzottak el. Ez volt az eparchiát alapító gyűlés programja és lefolyása.

Így tehát az eparchiát 1947. április 26-án a székhelyén, Eperjesen alapították meg, hivatalos elnevezése pedig az Eperjesi Szlovák Pravoszláv Eparchia⁴² lett.

Az eparchia struktúrája terén Fedor történész nagyon aprólékosan mutatja be az egész fejlődés kibontakozását. Ennek alapján csak a legfontosabb és jellegzetes mozzanatokat mutatjuk be. Az eparchia megalakulása után következett az a szervezőmunka, amely beindította a már létező parókiák kánoni rendezését, beindította továbbá a megalakított testületeket, megadta az eparchia alapításának és létezésének értelmét. A megválasztott eperjesi püspök, Jelevferij, egyben prágai érsek metropolita is. Feladatának és küldetésének tudatában 1947. július 12-én a *Felhívás a szlovákiai pravoszláv egyházközségekhez és papságához* című körlevelet küldte szét.⁴³ A körlevélben meghatározza az új egység célját:

A pravoszlávia terjesztésében és megerősítésében legyenek ésszerű kezdeményezők. Gondoljátok meg, hogy ti is felelősek vagytok a pravoszláv egyházért és az Eperjesi Eparchiáért.

41 Az Alkotmány teljes szövege a *Svet Pravoslavia* 1948, 52–53. oldalon található meg.

42 Prešovsko-slovenské Pravoslávne Biskupstvo

43 *Svet Pravoslavija* č. 4-5 z 1.5.1948, s. 44.

Ismét felhangzik Jelevferij küldetésének lényeges gondolata: terjeszteni és megerősíteni a pravoszláviát. Ez a felhívás a görögkatolikusok ellen irányul, bár a görögkatolikusok kimondottan sehol nincsenek megemlítve. Az első kelet-szlovákiai látogatás után, amikor a nagy ünnepélyesség és nyilvános demonstráció ellenére sem lehetett végbevenni a görögkatolikusok likvidációját az ő elutasító magatartásuk miatt, most a fogalmazás óvatos. Az új egyházmegye 1947. augusztus 1-jén kiadott egy röpiratot, amelyben bemutatta, hogy Kárpátalja, Galícia és Csehszlovákia is felvette egyházi téren a moszkvai orosz jurisdikciót. Majd közölte, hogy a nyugat-ukrajnai pravoszláv hívek, kihasználva a vallásszabadság adta lehetőséget, visszatértek a *római szakadásból* az eredeti pravoszláv hitükhöz. Majd csak a harmadik helyen közölte, hogy megalakult az *Eperjesi Szlovák Pravoszláv Eparchia*, amelyikbe a *római szakadásból* vissza kell térnie a szlovákiai görögkatolikus közösségnek is. A kiadott lényeges cél megmaradt az új egyházmegye belső strukturális kiépítési feladatának is: a görögkatolikusok „visszatérése” (*visszaszerzése, egyesítése*) a pravoszláv egyházba. Csak ebből a szemszögből vizsgálva lehet megérteni a struktúrák nagyon gyors kiépítését és befejezését.

A látható struktúrák alakításával párhuzamosan dolgoznak a nagyon fontos lelki struktúra kiépítésén is. Tovább és erőteljesebben dolgoznak a Vatikán és az uniók ellen is. A *Hlas Pravoslavi* folyóirat ismerteti Lehmann L. H. a *Vatikánska politika za druhé svetové války* című könyvét. A Mussolinihez, Hitlerhez, Frankhoz és Tiszóhoz fűződő kapcsolatokat emeli ki belőle, és befejezésként olvasásra ajánlja minden demokratikus embernek.⁴⁴

A közvéleményt azonban jobban alakítja a *Dokument o soudu nad arcibiskupem Stepinacem*.⁴⁵ A szerző kiemeli a 4. pontot, amelyben megvádolta Stepinac zágrábi római katolikus érseket a pravoszláv szerbek erőszakos katolizálásával. A lap olyan módon emlékezik meg a pravoszláv szerbek üldözéséről, amely az adott körülmények között Csehszlovákiában, főleg a kelet-szlovákiai részen, éles Vatikán és görögkatolikus elleni hangulatot váltott ki. A népművelésre 1947-ben kiadtak egy brosrát a *Cirkev pravoslávna a římskokatolícka*⁴⁶ címmel.

44 FEDOR: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi*, 43.

45 Magyarul: *Stepinac érsek perének dokumentumai*

46 Magyarul: *A pravoszláv és a római katolikus egyház*

Az Eperjesi Szlovák Pravoszláv Eparchia ügyeit püspöke, Jelevferij Pozsonyban intézte. A pozsonyi városháza azzal a tudattal adományozta Jelevferijnek a jubileumi érmét, hogy „nagyon megtisztelő feladatot teljesít, amikor a testvéri szlovák nép között terjeszti a pravoszláviát”. A kitüntetést 1947. november 25-én vette át Pozsonyban. A következő fogadás 1948. január 26. és 28. között folyt le. Jelevferij fogadta nemcsak az Eperjesi Eparchia képviselőit, de tárgyalt a politikai élet tagjaival is. Megemlést érdemel az Eparchiai Tanács ülése is 1948 májusában. A struktúrák kiépítésének nagyon fontos eseménye volt a pravoszláv szeminárium megnyitása 1948. november 14-én Karlovy Vary-ban (Karlsbadban), amelyet a görögkatolikus egyház likvidálása után, 1950-ben szinte azonnal Eperjesre helyeztek át, ahol megalakult a Pravoszláv Teológiai Kar. A két intézmény mind a mai napig mind a cseh, mind a szlovák pravoszláv egyházmegyéék részére biztosítja a papi utánpótlás nevelését és képzését. A befejező fontos lépések közé tartozik az Eperjesi Szlovák Pravoszláv Eparchia saját püspökének megválasztása. A választás 1949. december 30-án történt, és a megválasztott püspök *Alexej Dechtere*v lett. Az új eparchia nemcsak új saját püspökkel, hanem új székesegyházzal is gazdagodott, amely 1950. február 11-én lett felszentelve Szent Alexander Nevskij tiszteletére. Az új székesegyház másnap, 1950. február 12-én adott helyet Alexej Dechtere

v püspökké szentelési szertartásának. A szentelő püspökök egyike az a Makarij lemergi érsek volt, aki személyesen likvidálta Munkácson az ungvári uniót.⁴⁷

Az eparchiai struktúrák kiépítése és betöltése az unió likvidálásához előkészületi lépések

ként szolgált. Az előkészületek 1950. április 28-án az ún. *Prjasevskij Szobor*⁴⁸ alkalmával érték el beteljesülésüket, amely jogtalanul ugyan, de kimondta az ungvári unió megszűnését, és így valójában a görögkatolikus egyház teljes likvidálását.

Összegzés

Az Összegzésben röviden felhívjuk a figyelmet az Eperjesi Egyházmegye és a görögkatolikusok likvidálása utáni eseményekre is, mert ezekben lehet meglátni az Úrjelenést a történelem eseményeiben. A kiépített pra-

⁴⁷ FEDOR: *Z dejín gréckokatolickej cirkvi*, 38–48.

⁴⁸ Magyarul: *Eperjesi Zsinat*

voszláv struktúrák egy ideig betöltötték szerepüket, de a történelem Ura másként vezette a megpróbáltatások sorsát.

A harmadik időszak: 1951–1968. – Az Eperjesi Egyházmegye és hívei az állam számára nem léteztek, mivel az egyházmegye törvényen kívül lett helyezve és likvidálva volt, minden külső szervezettség nélkül.

A negyedik időszak: 1969–1989. – A görögkatolikus egyház nyilvános működését az 1968-as *prágai tavasz* néven ismert politikai enyhülés tette 18 év után ismét lehetővé, de nem teljesen befejezetté és szabaddá.⁴⁹

Mons. ThDr. h. c. Hirka János (1968–2002). – A prágai tavasz évében VI. Pál pápa 1968. december 20-án az Eperjesi Egyházmegye apostoli kormányzójává nevezte ki megyéspüspöki jogokkal felruházva, de püspökké szentelés nélkül. Ebben a minőségben vezette az egyházmegyét 1989. december 21-ig, amikor is a politikai és társadalmi helyzet lehetővé tette, hogy II. János Pál pápa szabadon kinevezhesse eperjesi megyéspüspököket. Tomko József szlovák származású bíboros Eperjesen, 1990. február 17-én szentelte püspökké.⁵⁰ Két év elmúltával, 1992. február 29-én segédpüspökkel gazdagodott az egyházmegye *Mons. Milan Chatur* redemptorista szerzetes személyében. A római Szent Péter téren 2004. november 4-én Boldog II. János Pál a boldogok sorába emelte *Gojdic Péter Pál* eperjesi megyéspüspököt és a domonkos *Metód Trcskát*, akik a második üldözési időszaknak a vértanúi.

Ötödik időszak: 1989–2012. – Mons. ThDr. h. c. Hirka János, mivel elérte a nyugdíjkorhatárt, a CCEO értelmében 2002. december 11-én lemondott püspöki tisztéről. Utóda *Mons. ThDr. Babjak János* lett, aki hat évig megyéspüspökként vezette egyházmegyéjét. Az ő püspöki működése alatt emelte Pozsonyban 2003. szeptember 14-én II. János Pál a boldogok sorába *Hopkó Bazil* eperjesi segédpüspököt, aki szintén az egyházmegye második időszakának a vértanúja. Hat év elteltével, 2008. január 30-án XVI. Benedek pápa megalapította a *sui iuris* Eperjesi Görögkatolikus Metropóliát, melynek érsek-metropolitájává az addigi eperjesi megyéspüspököt nevezte ki. A metropóliát az eperjesi főegyházmegye, valamint a kassai és a pozsonyi görögkatolikus szufragáneus egyházmegyék alkotják. 2013. jú-

49 A görögkatolikus egyház az 1968-as 205/1968 és 70/1968. számú kormányrendelet alapján kezdte meg hivatalos működését. In BUGEL, W.: *Eklesiologie Užhorodské únie a jejích dědiců na pozadí doby*, Olomouc: Univerzita Palackého Olomouc 2003, 178.

50 *Schematizmus Gréckokatolíckej Prešovskej Eparchie 2004*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška v Prešove 2004, 8-29.

nius 8-án az eperjesi érsek segédpüspököt kapott *Lach Milán* személyében. Ez az időszak immár az új virágzás és fejlődés kora.

Misztikus élmények vizsgálata

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. Elméleti áttekintés; 2.1. A keresztény misztika; 2.2. A vallásos élmény; 2.3. A misztikus élmény pszichológiai vonatkozásai; 2.4. Módosult tudati állapotok; 2.5. A Selbst mint az istenérzékelés lélektani szerve; 2.6. A tökéletes élmény pszichológiája; 2.7. Csúcส์élmények; 2.8. A transzperszonális pszichológia és a valláspszichológia; 2.9. Kérdésfelvetés; 3. Vizsgálat; 3.1. Félig strukturált mélyinterjúk; 3.2. Kérdőívek felvétele; 3.2.1. Pszichológiai Immunkompetencia Kérdőív (PIK); 3.2.2. Flow kérdőív; 3.3. Vizsgálati eredmények; 3.3.1. Az interjúk kvalitatív tartalomelemzése; 3.3.2. Az alkalmazott kódok; 3.3.3. A kódok csoportokba szervezése; 3.3.4. Az élmények szerkezete; 3.4. A kérdőívek eredményei és azok értékelése; 4. Összefoglalás.

Andrea MIKLÓS SZENTESI: *An Investigation of Mystical Experiences*

The study offers a brief overview of the superhuman, supernatural, mysterious and mystical experience that is defined by theology as the act of experiencing the presence, touch and love of God, and a sense of union of with Him. Even from a psychological point of view, it shows close proximity to mystical experiences, interpreted as a kind of religious experience. It seeks to identify differences and similarities with other experiences, such as peak experiences, altered state of consciousness, ways of becoming involved in the perfect experience and artificially induced mystical experience. Even from the theoretical review it becomes evident that subjective experience is determined by the context in which the experience exists, as well as the related expectations and beliefs, coupled with the culture in which it emerges. Situated on the boundary between general psychology and the psychology of religion, it addresses the issue of the intensive perception of divine signals and their effects conducive to development and affecting personality integration, as well as the ability to appreciate the meaning of life. The qualitative content analysis of deep interviews focusing on mystical experiences acquired by individuals in our contemporary world has helped to explore the components of such experiences. Establishing a code system has opened the way to the recognition of the structural properties of experiences along the following lines: some structural elements precede and intensify a mystical experience (a trial, practice of religion); some are part of it (experiencing the presence of God, a vision, new knowledge, union, passivity, inspiration, ineffability, assurance, changes in perceptions of time, ambivalence, as well as positive and negative sentiments); some are consequences of it (a positive change, such as a change in one's faith or psychology, or a miracle). Even an analysis carried out on a small sample reveals discernible differences between individuals with and without mystical experiences ($p=0.011$). The two groups

have exhibited significant differences with regard to Psychological Immune System Inventory (PISI): Those with mystical experiences are more coherent ($p=0.014$), i.e. they cope with challenges, search for the meaning of life and are guided by goals. According to the Flow Survey, they are less characterised by boredom ($p=0.032$). The two groups do not differ in the frequency of reporting flow experiences. In line with the assertions above, a mystical experience is an experience that fosters integration. Amid a sense of ineffability, it may tap into preverbal experiences, and experiencing a surge of love could heal one's uncertain self-image, self-esteem, relationships and emotions.

Keywords: *psychology of religion, Transpersonal psychology, mystical experiences, Psychological Immune System Inventory*

1. Bevezetés

Mélyen hívó, vallásos emberekkel beszélgetve, mindig volt valami különös, titokzatos ragyogás a tekintetükben, ami megfogott és kíváncsivá is tett. Ez vonzott néhány évtizede Isten keresésére. Az Istennel való közvetlen találkozás élménye titok és ajándék, mégis vizsgálható. Írásomban először a szakirodalom segítségével arra kerestem választ, hogy mit nevezünk misztikus élménynek. Mit ért a teológia, és mit ért a pszichológia a misztikus élményen. Mélyinterjúk tartomelemzésével kiderült, hogy mik a misztikus élmény sajátosságai, összetevői. Majd kérdőívek segítségével vizsgáltam: van-e valamilyen különbség, és ha igen, akkor ez miben nyilvánul meg azok között, akik átéltek ilyen élményeket, és azok között, akik nem?

2. Elméleti áttekintés

2.1. A keresztény misztika

A misztika, misztérium szavak, a görög „műó” igéből erednek, ami a szemek, illetve az ajkak lezárását jelenti. S mivel az érzékszervek a külvilággal való kapcsolatnak az eszközei, ezek elzárása titokzatosság benyomását kelti. Már ősidőktől fogva valami titokzatosnak a megjelölése a „misztérium”. A keresztények használatában a misztérium új, magasztos ismeretet közöl. A misztikus állapotokban az értelem élénk, felfokozott tevékenységet fejt ki. A misztikus élményekben az érzelmeknek, mint pl. a szeretetnek, nagy szerepe van, hiszen a misztikus állapot Istenhez, mint a bölcsesség és szeretet forrásá-

hoz való titokzatos közeledést jelent. A misztikus élmények emberi erőfeszítést meghaladó, természetfeletti tapasztalatok.

Hogy valóban léteznek misztikus élmények, azt bizonyítja azok élete, akik átéltek ilyeneket. Különböző korban élő, egymást nem ismerő emberek hasonló élményeket éltek át. Ezek az élmények az érzéki világ keretein csaknem egészen kívül állnak, ezért nagyon nehezen kifejezhetőek, megérthetőek.

A misztikus személy Isten jelenlétét érzékeli, érintését tapasztalja. Isten ismereteket közöl vele, és fellángol a szeretete. A misztikus élmény rendkívüli, emberi erőlködéssel el nem érhető. Isten ajándéka. Egy titokzatos egyesülés, amire nem mindenki hivatott.

Keresztes Szent János misztikájában az alapgondolat, hogy az emberben az önszeretet és az Isten szeretete viaskodik egymással. A lelki életet három nagy útszakaszra osztja: a tisztulás, a felvilágosodás és az egyesülés útjára. A misztikus *szemlélődés* szerinte a misztika lényege. „A szemlélődés nem egyéb, mint Istennek titokzatos, csendes, szeretetteljes beömlése, amely, ha az ember nem akadályozza meg, a lelket a szeretet lángjára lobbantja.”¹

A tökéletes szemlélődés fokozatai: az *egyszerű egyesülés*, ami a lelket teljesen átalakítja, Isten jelenlétének boldog, biztos érzése; az *ekszztatikus egyesülés*, a lelki eljegyzés, amikor a lélek Istennel forró szeretetben egyesül; a *tökéletes egyesülésben* különleges misztikus jelenségek is előfordulhatnak.

A misztikus élményekről egyöntetűen elmondhatjuk a szentek életének és vallomásainak tanulmányozása után, hogy jellemző rájuk a béke, nyugalom, boldogság, felfokozott szeretet érzés, az élmény felejthetetlen és kitörölhetetlen volta. Hatása az élet minden területére kiterjed. Ez különbözteti meg más, hasonló élményektől. Gyümölcse az alázatosság, engedelmesség, hűség, lelki béke, a cselekedetek tisztasága, magatartás és a szavak méltósága, öröm a szenvedésben, erények láthatósága.²

Sudbrack³ a keresztény misztika jellemzőit a következőkben látja:

1. Kapcsolat Jézus Krisztussal – Szenvedni Jézussal. Az első a misztika kiteljesedése, a második adja a misztikus megtapasztalást.
2. Maradandó hit: elengedi az élményt, csak a másikat látja.
3. Istenszeretet és a felebaráti szeretet. A tettekre váltott felebaráti szeretet a misztikus élmény valódiságának ismérve.
4. A „szív” tapasztalata. Vagyis a szeretet megtapasztalása.

1 MÜLLER L. (1935), *Aszkétika és Misztika. II. Misztika*, Korda Rt. Kiadó, Budapest 1935, 82.

2 Vö. ApCsel 9,1–22.

3 SUDBRACK, J., „A keresztény misztikáról”, in RUHBACH, G. – SUDBRACK, J. (szerk.), *Nagy Misztikusok*, Kairosz Kiadó, Budapest 7–15. – A továbbiakban: SUDBRACK (2005).

Biedermann⁴ így foglalja össze Új Teológus Simeon tanítását: Isten szemlése itt és most mindenki számára elérhető. Ez a célja a parancsok teljesítésének, a megtérésnek és a fáradhatatlan hitnek, az alázat jutalma és a szeretet gyümölcse. Az apatheia (szenvedélyek fölött aratott győzelem) Isten szemlélésében találja meg tökéletes megkoronázását.

Bacht⁵ Evagriosz Pontikosz tanítását tanulmányozva a szemlélődés útját két részre osztja:

1. *Praktiké* – a cselekvő igyekezet;
2. *Apatheia* – szenvedélymentesség, lelki nyugalom.

A szemlélődés célja az Isten szemlélése a Szentháromság titkában, kiüresedés, „tisztá imádás”.

Ruhbach⁶ Gerhard Tersteegen misztikáját írja le. Tersteegen szerint a misztikus út célja az eggyé válás, amihez három lépcső vezet:

1. Megmaradni Jézusban;
2. Isten szeretetének kiáradása a szívbe, az isteni felkenetés által;
3. Isten élete, amikor „élek én, de már nem én, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2,20).

Puskely⁷ így fogalmazza meg a keresztény misztika célját: Istennel való egyesülés szeretetben. Átalakító egyesülés, aminek jele a hősie Isten- és emberszeretet. A misztikust a belé öntött szemlélődő ima jellemzi. A „Le-gyetek szentek” viszont az átalakító egyesülést követeli meg. A szeretet nem érzem, nem értelmi megfontolás, hanem azonosulás Isten akarátával. A misztikus élmény lényege Isten közvetlen megtapasztalása. Az ember megnyílik, befogad, elfogad, ismer és szeret. Megtapasztalja, hogy Isten valóban Isten.

Puskely Mária szerint a normál keresztény fejlődéshez hozzátartozik a nyugalmi ima, az összeszedettség imája, és az átalakító egyesülés imája is. Viszont az Istennel való kapcsolat hőfokát nem az imaállapot határozza meg, hanem a hősie erények, a megszentelő kegyelem és a Szentlélek ajándékai. Szent Teréz alapján írja, hogy szó sincs a misztikus állapotban tudatvesztésről, mert a misztikus tudja, hogy mi történik vele, valamint kizárja az önhip-

4 BIEDERMANN, H. (2005), „Simeon, az új teológus”, in RUHBACH – SUDBRACK, *Nagy Misztikusok*, 5–109.

5 BACHT, H., „Evagriosz Pontikosz”, in Ruhbach – Sudbrack, *Nagy Misztikusok*, 37–51.

6 RUHBACH, G., „Gerhard Tersteegen”, in RUHBACH – SUDBRACK, *Nagy Misztikusok*, 259–275. – A továbbiakban: RUHBACH (2005).

7 PUSKELY M., *Ezer év misztikájából*, Szent Gellért Kiadó, Szeged, 1990, 9–33.

nózis lehetőségét, hiszen egy embert meghaladó, természetfeletti erő sodrása érezhető. Ami a legfontosabb, hogy az elragadtatás hatásaként a lélekben mérhetetlenül megnő a szeretet, az alázat és a szenvedés utáni vágy.

Avilai Szent Teréz egyik írásában, a *Belső várkastélyban*⁸ a lelket úgy szemlélteti, mintha egy várkastély volna különböző lakásokkal. Ezen a képen keresztül vezet végig minket lelki útján. A várkastély belsejébe egy kapu vezet, ami az imádság és az elmélkedés.

Az első lakás az *önismeret* lakása. Teréz azt mondja, hogy nem tudjuk magunkat megismerni, ha nem igyekszünk megismerni Istent.

A második lakásban *akaratumkat alárendeljük Isten akaratának*.

A harmadik lakás a *lemondásé*. Ide azok jutnak el, akik tartózkodnak a bűnöktől, elmélkednek, az irgalmasság cselekedeteit gyakorolják.

A többi lakás a misztikus kegyelmeké.

Az értelem beszünteti működését, amennyiben az Úristen felfüggeszti azt... Az Úr nagy tömeg természetfölötti és isteni dolgot állít a lélek elé, és erős világosságot áraszt reá... nem merül ki pusztán nézésben és csodálkozásban, hanem a fény átmegy az akaratba is, ott tűzzé lesz, és fellobogtatja benne a szeretet lángját... Ez a fölemelkedés természetfölötti, a lélek nem tesz semmit, történik vele a dolog. Ha mi magunk függesztjük fel az értelem működését, ott maradunk ostobán és hidegen, és sem az egyiket nem tesszük, sem a másikat. Ha az Úr függeszti fel, ad elé valamit, ami csodálatra ragadja, és leköti.⁹

A negyedik lakásban juthatunk el a *nyugalmi imához*, egyfajta lelki összeszedettséghez, ami szeretetet és erőt önt belénk. Önmagától az ember nem érheti el.

Az ötödik lakásban a *lélek egyesül Istennel*. Ezt csak Isten adhatja meg. Teréz kifejti, hogy misztikus kegyelmek nélkül is el lehet jutni az Istennel való egyesüléshez, ha lemondunk akaratunkról, és azt mindenben azonosítjuk Istenével.

A hatodik lakás a *lelki jegyesség*. A szenvedések által Jézus Krisztushoz leszünk hasonlóvá.

A hetedik lakás a *lelki házasság*, az Úr maga tölti be, hogy cselekedetek származzanak belőle.

8 AVILAI T., *Belső várkastély*, Szent István Társulat, Budapest 1979.

9 AVILAI T., *Jézusról nevezett Szent Terézia összes művei. Önéletrajz*, Sarutlan Kármelita Rend, Budapest 1927, 114.

2.2. A vallásos élmény

Szentmártoni¹⁰ felteszi a kérdést, hogy a vallásos megtapasztalás természetes pszichikai, vallásos jelenség-e, amely mindenki számára hozzáférhető, vagy ingyenes ajándék, amihez szükséges az imádságos összeszedettség. Szerinte a megtapasztalás az a lélektani folyamat, amiben a belső tartalmak összessége tudatosul bennünk. A tartalma a létezés, Isten léte, a szeretet és a szabadság. Vallásos megtapasztalás, amikor Isten jeleit intenzíven észleljük. Nem akarát kérdése, meglepetésszerűen jelentkezik az ember tudatában. A mindennapi vallásos élet mozgatója. Az ember kapcsolatba lép a személyes Istennel. Az önmagunkba való elmélyülés létünk gyökereihez vezet, így eredménye az ott jelen lévő Istennel való találkozás is lehet.

Az elmélkedés pszichés folyamatának jellemzői:¹¹

1. lineáris – a gondolatok egy irányba folynak;
2. a külvilággal való kommunikáció beszűkül (érzékszervek kikapcsolása, csend, csukott szem);
3. az „én” passzivitása – nem a tudatot, értelmet, hanem a tudatos kontrollt kapcsoljuk ki. Máskor az én aktív, kíséri az eseményeket, irányítja a figyelmet, mozgósítja a pszichikai energiát, szűr, ellenőriz, meghatározza a viselkedést.

Az elmélkedés hasznos, mert pihentet, megnyugtat. Feloldódnak a nem tudatos érzelmi zavarok, elfojtott indulatok, félelmek, szorongások, és a személyiségbe integrálódnak. Felszabadítja az alkotóerőt. Az összeszedettség feltétele a figyelem rögzítése, ritmikus, természetes mozgások beépítése.

Süle¹² a vallási élményt a lélektan oldaláról így határozza meg: A vallási élmény egyetemes emberi szükséglet, a belső és külső világunk leglényegesebb, végső kérdéseinek és ezek egymással való kapcsolatának élményszerű átélése. Egy olyan vágyakozásigény, keresés, mely saját magunkra és a világ működésének megismerésére és e kettő kapcsolatára irányul. Új, élményszerű összefüggések tapasztalata. Leglényegesebb része a szubjektív, magas hőfokú, élményi átélés.

¹⁰ SZENTMÁRTONI M., *Istenkeresésünk útjai. A vallásos megtapasztalás lélektana*, Agapé Kiadó, Szeged 2000, 3–38. – A továbbiakban: SZENTMÁRTONI (2000).

¹¹ SZENTMÁRTONI M. – BENKÓ A., *A lelkiélet lélektanához*, Prugg Verlag, Eisenstadt 1984, 23–43.

¹² SÜLE F., *Vallás vagy pszichoterápia. Küzdelem a vertikális labirintusban*, Neotipp Bt., Budapest 1992, 9–10. – A továbbiakban: SÜLE (1992).

Hood¹³ vizsgálta az érzelmi kreativitást és a misztikus élményeket. A lelki élmények három meghatározó összetevőjét találta. Mindegyiknek van vallásos és világi vonatkozása:

1. Teljesség észlelése. Vallásos vonatkozásban a hűség, a Biblia és a kinyilatkoztatás tartozik ide. Világi értelemben a művészet, a tudomány és az irodalom.
2. Az életerő. Vallásos rész: lélek, kegyelem, szentség. Világi rész: egészség, energia, lelkesedés.
3. Kapcsolat. Vallásos rész: Isten, templom, a Valaki. Világi része a család, szerelem, természet.

2.3. A misztikus élmény pszichológiai vonatkozásai

William James¹⁴ szerint a vallás: érzés, cselekedet és élmény, amit az egyén magányában átél, és isteninek éli meg. Hit egy láthatatlan rendben, benne rejlik a legfelsőbb jó, amivel harmóniába kerülhetünk. A vallás egyfajta attitűd, viszonyulás, elköteleződés a belső ideálokhoz. Boldogság vagy szenvedés vezet a valláshoz. Az „objektív jelenlét” érzékelése a tudatban mélyebb, és általánosabb, mint a percepció. A szenteknél a boldogság nem a hétköznapi megkönnyebbülést hozza, hanem elfogadják a rosszat, mint áldozatvállalást. Így egy magasabb szintű boldogság kárpótol egy alacsonyabb rendű boldogtalanságért. Az Isten fogalma lehet vallási, de jelentheti az univerzum isteni lelkét is, ami a moralításban nyilvánul meg, és ebből van minden emberben.

James vizsgálta a misztikus élményeket, és a következőket állapította meg:

1. Nagyon intenzív, leírhatatlan élmény, közvetlen megtapasztalás.
2. Noetikus, vagyis olyan valóság, amit a normál intellektus nem érzékel. Nagy jelentősége van. Megfogalmazhatatlan, nyomot hagy.
3. Átmeneti: nem tartható fenn. Elhalványulva tökéletlenül reprodukálható az emlék, de új előfordulásnál egyértelműen felismerhető. Egyik élménytől a másikig fejlődés, belső gazdagodás történik.
4. Passzivitás: lehet facilitálni, de nem előidézhető. Másodlagos, alternatív személyiség jön létre. Hasonló szerinte a profetikus beszéd, az automatikus írás és a médiumszerű transz.

13 HOOD, A., „Emotional Creativity”, in SNYDER, C. R. – LOPEZ, S. J. (ed.), *Handbook of Positive Psychology*, Chapter 13. Oxford University Press 2005, 179.

14 JAMES, W., *The Varieties of Religions Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, Green & Co. London 1902, 225–287.

Misztikus élményeknél előfordul, hogy sokszor hallott dolgok hirtelen világosságot kapnak. A személyiség elvész, de úgy éli meg az ember, hogy ez az igazi élet. Olyan álomszerű állapotról beszél, ami hasonlít az epilepszia előtti homályos tudathoz. Azonban az epilepsziás homály lefelé visz, a misztikus élmény pedig felfelé.

A misztikus tudatállapot egyik jellemzője, hogy mindennek jelentést tulajdonít. Olyan igazság vesz körül, ami megfoghatatlan, és áhítatot vált ki. Az izmok pihennek, közeledik a transz hangulata, ami leírhatatlan. Fokozatos, gyorsan progrediál, megszűnik a tér, idő és az érzékelés is. Feloldódnak a *Self* (én) határai.

A következő konklúziókat fogalmazza meg James a munkája végén:

1. A látható világ része egy spirituális univerzumnak, amiből igazi jelentőségre származik.
2. Ezzel az univerzummal való harmonikus kapcsolat a cél (egyesülés).
3. Az ima vagy a belső egyesülés, mivel spirituális energia kíséri, hatást gyakorol a pszichológiai és anyagi világra.

A szentekben közös, hogy önmagukban érzik Isten jelenlétét, mint életük alapját.

A keresztények – szerinte – az ideális erőt Istennel személyesítik meg. Amikor az életük irányítását az ideális hatalomnak adják, az nagy felszabadulással jár, mert a *Self* korlátai lebomlanak. Az emocionális (érzelmi) központ szerető és harmonikus irányba tolódik. Következményei az aszkézis, a tisztaság és a jótékonyosság, az embertársak iránti gyengédség. Az ellenszenv gátlás alá kerül. A keresztény ember szereti az ellenségét, a koldus is testvére.

Pahnke¹⁵ mesterségesen állított elő misztikus élményeket, hogy összehasonlítsa: valóban megegyeznek-e a pszichedelikus drogok által kiváltott élmények, a minden kor, kultúra és vallás misztikusai által leírt élményekkel. Ősi vallások is használtak bizonyos szereket a vallásos transz eléréséhez. A vizsgálatban definiálták a tudat misztikus állapotát, misztikusok írásai alapján. Egy kilenc kategóriás tipológiát határoztak meg a tudat misztikus állapotának leírására:

1. *Egység*: A szokásos elkülönülés nem létezik a külvilág és az én között, viszont egy másik szinten tudatában van, hogy a tárgy és ő különálló. „Mindenen egy” érzése jelenik meg.

15 PAHNKE, W. N., „Drugs and Mysticism”, in *International Journal of Parapsychology* 8 (1966) 295–314.

2. *Idő és tér transzcendenciája*: a tér- és időérzék elvész, a végtelenség élménye jelenik meg.
3. *Mélyen érzett pozitív kedv* (jókedv): az öröm, megáldottság, béke, szeretet.
4. *Szentségérzet*: megjelenik a különleges érték, profanizálás, tisztelet, csodálkozás.
5. *Objektivitás és realitás*: Itt a belső tudás nem racionális szinten érzékelhető, tapasztalás útján nyerhető. Határozott jellemzője az élménynek, hogy ez a tudás reális. A végső valóság érzékelése a szokásos valóságérzékeléstől eltérő dimenzióban van.
6. *Paradoxonok*: ellentétes kijelentések. Például: a belső egység egy üres egységben oldódik fel, ami ugyanakkor teli és teljes. Az én hiánya, de mégis marad valami, ami az egységet érzékeli.
7. *Kimondhatatlanság*: a szavak nem alkalmasak az élmény adekvát kifejezésére.
8. *Múlandóság*: ez az élmény ideiglenes, nem tartható fenn korlátlanul.
9. *Maradandó attitűd és magatartásbeli változás*: integritásélmény, életerő, kreativitás, hatékonyság, optimizmus jelenik meg. Mások iránt nagyobb érzékenység, tolerancia, szeretet, nyitottság jelenik meg. Az életet érintő változás az értékrend, céltudat, elhivatottság, szolgálat megjelenése.

A vizsgálatban LSD hatására váltottak ki mesterségesen misztikus élményeket teológus hallgatókban. – Végül a következő megállapítások születtek:

1. Egy ilyen magával ragadó élmény, melyben az egyén egzisztenciálisan találkozik az alapvető értékekkel (mint pl. az élete értelme, mély és jelentőségteljes emberi kapcsolatok; belátást nyerhet, személyes viselkedés is megváltozhat), *terápiás hatású*.
2. Ilyen tapasztalásnak *biokémiai alapjai* is vannak (bőjt, alvásmegvonás, szenzoros depriváció fiziológiai hatása). Határozottan létezik a fiziológiai és pszichológiai folyamatok között kölcsönhatás az emberben. A testben megtalálható egyes anyagok nem különböznek a pszichedelikus drogoktól.
3. Az előkészület és elvárás fontos szerepet játszik nemcsak a *tapasztalás típusában*, de a későbbi életre vonatkozó *gyümölcsök* terén is.
4. Ha az élmény nem *integrálódik* a további életbe, csak egy emlék marad, nem pedig egy kiterjedő *növekedési folyamat*, melyet a misztikus élmény hozott létre.

2.4. Módosult tudati állapotok

A módosult tudatállapot létrejöhet hipnózis, meditáció, relaxáció, sámán transz, droghatás, vallási transz, megszállottság hatására. A módosult tudatállapot jellemzője, hogy az átélő személy érzi, hogy ez az állapot a szokásostól lényegesen, minőségileg eltér, és ha legközelebb előáll, felismeri a két állapot azonosságát. A módosult tudatállapot jellemzői: az idő és tér észlelésének változása, gondolkodásbeli változás, a kontroll átmeneti feladása, az érzelmek kifejezésének változása, a testkép változása. A realitásvizsgálat csökken, perceptuális torzítások lépnek fel, a dolgok jelentése megváltozik, kimondhatatlanság érzése, megfiatalodás, felfrissülés, növekvő szuggesztivitás jelentkezik.¹⁶

A hipnózisban lévő, meditáló vagy bármilyen más indukciós módszer hatását megtapasztaló személyek egy része olyan élményekről számol be, amelyek lényege az én feloldódása, az egység és az időtlenség érzése.

A szubjektív élményt alapvetően meghatározza az elvárás, a kontextus, a cél, az oktatáson való részvétel és a kultúra. A monoton ritmus és mozgás okozhatja a tudatállapot jelentős megváltozását, de könnyen beláthatjuk, hogy egy kísérleti laborban folyamatosan kerékpárt tekerő, vagy egy fergeteges diszkóban táncoló, és egy alternatív egyházi szertartáson részt vevő tapsoló, doboló, éneklő személy élményei között lényeges különbségek vannak. A klasszikus ingermegvonásos kísérletekben rövid idő múlva igen kellemetlen élményekről, esetenként hallucinációkról számoltak be az egyének. A sok tekintetben hasonló magányos elvonultság, egy kolostor cellájában való elmélkedés egészen más élményekhez vezet.

A személyiség vizsgálatánál megállapították, hogy a hipnózisra fogékony embereknél nagyobb a képzeleti bevonódás, az abszorpció (totális figyelem állapota), gazdagabb a fantázia, a képzeleti képek élénkebbek, és képesek a diszszociációra (a tudat, az emlékezet, az identitás vagy az érzékelés általában integrált funkcióinak szétszakítására). Ez azt jelenti, hogy nem mindenki képes ilyen élményeket megtapasztalni. Ez a megállapítás azonban elsősorban a kísérleti helyzetekre igaz.

Mély vallásos élményeket átélő, karizmatikus, *nyelveken szóló személyeket* vizsgálva¹⁷ azt tapasztalták, hogy a várakozástól eltérően az ilyen élményeket

16 SZABÓ Cs., *Utazások az alsó világba*, Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadója, Debrecen 2007, 13–28.

17 KOROM Á., *A nyelveken szólás szubjektív élménye és személyiségtényezői*, Debreceni Egyetem (Pszichológiai Diplomamunka), Debrecen 2006, 90. – A továbbiakban: KOROM (2006).

átélő személyeknek *nincs nagyobb hipnotikus fogékonyságuk. Képzleti bevonódásuk* (abszorpció) vagy a *disszociatív élmények iránti hajlandóságuk sem volt magasabb az átlagnál*. Ezek az adatok azt jelzik, hogy az élmények átélésében a személyek hitének és elvárásainak a szerepe volt a meghatározó, és nem az említett személyiségjellemzők.

2.5. A Selbst mint az istenérzékelés lélektani szerve

Az első, a legbensőbb, a legitokzatosabb vallási élmény a misztikus tapasztalat, amelyet az ember személyes énjének legközpontibb részével, tehát szívével él át – azt árasztja el, vagy az merül el a személyiség addig nem tudatos tartományaiba, és kerül annak oly mélységű részeivel közvetlenebb kapcsolatba, melyet Jung a kollektív tudattalan tartományában lévő Selbst (ösmagunk, ősforrásunk) fogalmával ír le.¹⁸

Jung elméletében a *Selbst* a teljes ember. Az az ideális nagyság, amit valaha az én elérhet. A teljesség, az összes emberi potenciálok lehető legtágabb birtokbavétele. Ez a teljesség az emberi fejlődés iránya és létfeltétele. A *Selbst* konkrét szimbólumai emberfeletti vonásokat mutatnak, azonosak az istenképekkel.

„Az összehasonlító vallástörténet és a lélektan szempontjából Krisztus alakja is a Selbst egy típusa. Pszichológiailag a Selbst egyenlő az imago Dei-vel, és tapasztalati úton attól nem különböztethető meg”.¹⁹

Jung szerint az ember a tudattalanon keresztül közvetlen kapcsolatban van az istenivel. A vallási szimbólumok egy mély rétegből származnak, a tudattalan lelki tevékenység spontán termékei, ezért van kinyilatkoztatási jellegük. A mindenható isteni lény gondolata szerinte mindenkinben él, vagy tudatosan, vagy tudattalanul, mivel archetípus. Egy felsőbb hatalmat érzünk a lelkünkben. Ez lehet személyes Isten. A vallásos beállítódás szerinte azt jelenti, hogy valami nagy jelentőségű, különleges értékű dologgal találkozik az ember, ami az egész embert, tehát tudattalanját is érinti. A valóságos vallási élményt olyannak tartja, ami után már nem tud úgy élni az ember, mint azelőtt. Jung személyes tapasztalata a következő idézetből tűnik ki:

Aki vallásos tapasztalásban részesült, annak egészen közömbös, hogy a világ mit gondol róla. Számára nagy kincs, életforrás, értelem és szép-

¹⁸ SÜLE (1992), 39.

¹⁹ Soós Á., *Jung*, Római Kat. Hittudományi Akadémia (Laurea dolgozat), Budapest 1965, 56.

ség, amely a világnak és az emberiségnek új fényt ad. Bizalom és béke tölti el... És ha egy ilyen tapasztalat segít abban, hogy az életünk szebb, egészségesebb legyen, vagy teljesebb és értelmesebb legyen, akkor magunknak, és akiket szeretünk, nyugodtan mondhatjuk: Isten kegyelme volt.²⁰

A vallásos élményben az ember találkozik egy lelkileg hatalmasabb Másikkal, ami a személyiségben változást hoz létre.

Jung a tudomány és a józan ész szemére veti, hogy nem ad választ a lélek szenvedésére. Szerinte a lelki betegség a saját értelmét meg nem talált lélek szenvedése. A kereszténység érdeme, hogy Krisztus kereszthalálával integrálta a szenvedés szükségességét. A vak szeretet lehet destruktív, ezért kell mellé a Logosz, a fény, hogy világítsa a sötétben.

A személyiség teljes megvalósításához hozzátartozik egy élő vallásosság. Mivel azonban az emberi lélekkel van összefüggésben, osztozik annak veszélyeiben is, ezért lehetséges a vallásos életnek is patológikus formája.²¹

A vallások annyiban mondanak többet Jungnál, hogy a szellemi dimenzióknak embertől függetlenül létező objektív valóságát tételezik, és ennek a világnak különböző specifikumait, szerkezetét, szabályait és az embernek ezzel való kapcsolatát, ehhez való viszonyát írják le.²²

2.6. A tökéletes élmény pszichológiája

A misztikus tapasztalatokat átélt emberek úgy érzik, hogy számukra ez a nagyon meghatározó élmény tökéletes volt. Akár úgy, hogy valamire választ kaptak, új ismeretekkel gyarapodtak, akár úgy, hogy segítséget jelentett egy probléma átkeretezésében, akár úgy, hogy találkoztak a „Legszentebbel”.

Csikszentmihályi Mihály elméletében a *Flow* (áramlat) „az emberi élmények pozitív aspektusa – öröm, kreativitás, az élet teljes felvállalása”.²³ Olyan pillanatok, amikor mi magunk irányítjuk cselekedeteinket, saját sorsunk urai vagyunk. Ez a tökéletes élmény. Az ember testi vagy szellemi teljesítményét megfeszített akarattal a végletekig fokozza, hogy véghezvigyen valamilyen nehéz, de fontos feladatot. A tökéletes élmény tehát olyasvalami, ami nem csak úgy megtörténik velünk, hanem inkább mi hozzuk szándékosan létre.

²⁰ Idézi Soós (1965), 72.

²¹ Soós, (1965), 121.

²² SÜLE, (1992), 89.

²³ CSIKSZENTMIHÁLYI M., *Flow – Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*, Akadémia Kiadó, Budapest 1997, 17. – A továbbiakban: CSIKSZENTMIHÁLYI (1997).

„A tökéletes élmény alapja a flow, vagyis az a jelenség, amikor annyira feloldódunk egy tevékenységben, hogy minden más eltörpül mellette, az élmény maga lesz olyan élvezetes, hogy a tevékenységet bármi áron folytatni akarjuk, pusztán magáért.”²⁴ A tökéletes élmény attól függ, hogy mennyire vagyunk képesek pillanatról pillanatra ellenőrizni, hogy mi történik a tudatunkban. Mindannyiunknak a saját egyéni erőfeszítéseinkre és kreativitásunkra támaszkodva kell ezt a képességet megszerezni.

Kik érzik magukat boldognak? Akik a tapasztalattal szemben nyitottak, képesek újat tanulni, erős kötelék fűzi őket másokhoz, a környezethez. Mindent élveznek, amit csinálnak, még akkor is, ha az nehéz vagy fárasztó; ritkán unatkoznak, könnyedén, természetesen viselkednek minden helyzetben. Urai saját életüknek. A belső rend hiánya egzisztenciális félelmet hoz, az élet értelmetlenségét. A tudat irányítása szabja meg az élet minőségét. Ez nem egyszerűen kognitív készség, érzelmi elkötelezettséget és akaraterőt is igényel. „Amikor a tudatba áramló információ összeegyeztethető a célokkal, akkor a pszichikai energia erőfeszítés nélkül áramlik bennünk... Szabadon annak szentelheti figyelmét, hogy elérje célját, mivel nincs zavar, amelyben rendet kéne tenni, és nincs fenyegetés, amivel szemben az Énnek meg kell védenie magát.”²⁵ Ez maga a *flow*, a tökéletes élmény, negentrópia.

Az áramlatélmény segít az énnel az integrálódásban, mivel az erős összpontosítással a tudat rendezetté válik. Amikor vége az áramlatélménynek, összeszedettnak érzi magát az ember.

A tökéletes élmény keletkezésének alapvető elemei:²⁶

1. a képességnek megfelelő feladatválasztás;
2. összpontosítás;
3. cél;
4. visszacsatolás;
5. elkötelezettség;
6. kontroll érzése;
7. erős érzés;
8. az időérzékelés változása.

Világos a cél, szabály, készség, feladat, ezért nincs fenyegetve az én. A valóság rendet teremt a tudatban, ezért örömet ad. Az áramlat-ember a kegyetlen objektív körülményt átváltoztatja szubjektíven befolyásolható élménnyé.

²⁴ CsÍKSZENTMIHÁLYI (1997), 23.

²⁵ CsÍKSZENTMIHÁLYI (1997), 70.

²⁶ CsÍKSZENTMIHÁLYI (1997), 83.

Csíkszentmihályi Mihály összehasonlítja a jógát az áramlatélménnyel, és megállapítja, hogy míg az áramlat az ént erősíti, a jóga az én eltörlésére törekszik. Az élet minőségét javíthatják az emberek, ha a munkát az áramlat-tevékenységhez alakítják. A tudat feletti uralom csúcának nevezi, ha az embernek személyesen kiválasztott céljai vannak, erős érzéssel rendelkezik, és semmilyen külső csalódás sem áthatja alá teljesen azt az érzését, hogy tudja magáról, kicsoda.

2.7. Csúcsélmények

Az emberi élet sajátossága, hogy magában foglalja a növekedést, ahogy ezt a görög ember szó, az *anthróposz* (felfelé növekvő) is kifejezi. Az igazi növekedés túlmutat az emberi lét korlátain. A feltétel nélküli elfogadás, az őszinte szeretet megtapasztalása adhat erőt az embernek, hogy meghaladja önmagát, és keresse élete igazi értelmét. A gazdagodó élet növekedési fájdalommal jár, bátorság szükséges hozzá, és szabad választás eredménye.²⁷

Abraham Maslow szerint van az emberben egy hajlam arra, hogy növekedésének iránya önmaga megvalósítása legyen. Van egy késztetés a személyiség egységesítésére, spontán önkifejezésre, az identitás elérésére. A teljesebb lét felé törekszik. Amikor túllép az önmegvalósításon, akkor jön az áhítat, rácsodálkozás, ekstázis.²⁸

Felállított egy hierarchikusan szerveződött motivációs rendszert, amelyben deficit- vagy hiányszükségletek és növekedési szükségletek vannak. Hiányszükségletek azok, amik kielégülésük után megszűnnek hatni, működésük elve a feszültségcsökkentés. Ezek a fiziológiai szükségletek, biztonsági szükségletek, a szeretet és a valahová tartozás szükséglete, valamint a megbecsülés és önértékelés szükséglete. A lét- vagy növekedési szükséglet fő jellemzője, hogy nincs egy meghatározott, elérendő célja, illetve végállapota, ehelyett maga a viselkedés a cél, a folytonos előrehaladás, fejlődés. Ilyen a megértés, tudás szükséglete és az önmegvalósítási szükséglet.²⁹

Maslow nagyon érdeklődött a misztikus élmények iránt. Ő maga is átélt könnyekre fakasztó élményt. Sokszor előfordul önmegvalósító embereknél, hogy közvetlenebbül és tisztábban értik meg a valóságot. Amikor egy átlagos

27 ROGERS, C. R., *Valakivé válni. A személyiség születése*, Edge, 2000. Kft., Budapest 2003, 70–168.

28 MASLOW, A., *A lét pszichológiája felé*, Ursus Libri Kiadó, Budapest 2003, 146–175. – A továbbiakban: MASLOW (2003).

29 V. KOMLÓSI A., „A személyiség értelmezései”, in OLÁH A. – BUGÁN A. (szerk.), *Fejezetek a pszichológia alapterületeiből*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2001, 329–430.

ember él át misztikus élményt, önmegvalósítónak válik: „Igazán önmagukká válnak, tökéletesebben valósítják meg lehetőségeiket, közelebb kerülnek létezésük központi magjához, teljesebb emberekké válnak.”³⁰

Csúcsélménynek nevezi Maslow, amikor felülemelkedünk a hiánymotívumokon. A csúcsélmény az önmegvalósítás olyan bennünk rejlő magassága, amihez mindannyian fölemelkedhetünk, még ha csak ritkán, és rövid időre is. A csúcsélmény pillanatában olyan valóságokat látunk, amit korábban nem, és ezek olyan érzetet keltenek bennünk, ami eltér a rendes, hétköznapi értékelésünktől. Az emberi természetet csodálatos lehetőségnek, kifürkészhetetlen mélységnek tekinti. A csúcsélmények a legcsodálatosabb, legboldogabb pillanatok. Vizsgálatainál merített a misztika, vallás, művészet, kreativitás és a szerelem irodalmából. Az önmegvalósító emberek az érettség, lelki egészség, önkiteljesítés magas szintjén vannak. Náluk a személy minden szintű igazi integrációja valósul meg. A csúcsélmény utóhatása: megszüntet neurotikus tüneteket, erősíti a pozitív önképet, fejleszti a kreativitást. Megjelenik az „érdemes élni” gondolata, hisz létezik szépség, becsület, jóság, igazság.

A csúcsélmény identitásélmény is, mert az ember integráltabbnak érzi magát, képes eggyé válni a világgal, erőfeszítés nélkül működik, önmaga lehet, mentes a gátaktól, spontán, kreatív, egyedi, jelenben levő, megajándékozott. A csúcsélményekben jelentkezik izgalom és nagy feszültség, de ellazultság, béke, csend és nyugalom is. Paradoxonként jelenik meg ebben az elméletben, hogy a teljes identitás elérése a cél, azonban a csúcsélmény már egy lépés az identitás meghaladásához vezető úton. „Mintha azért működne, hogy megszüntesse önmagát.”³¹

Maga az önmegvalósítás fogalma Goldsteintől származik, és arra utal, hogy bárhogya is alakuljon az ember élete, mindig arra törekszik, hogy a körülményekhez képest a legjobbat hozza ki önmagából. A lehetőségek kibontása a cél. De nem elég önmegvalósítónak lenni, hanem – ha eléri ezt az állapotot – meg kell haladni ezt az erős ént, és a világ boldogulására, jobbítására kell fordítani. Vannak egészségesek, akiknek nincs transzcendens tapasztalatuk (pl. Eleanor Roosevelt), és vannak, akiknek van (pl. Albert Schweitzer, Buber, Einstein). „A »transzcendálók« számára a csúcsélmények és a fennsíkélmények életük legfontosabb eseményeivé, az élet fénypontjává, igazolójává, legfontosabb aspektusává válnak... A spirituális élet az ember lényegének része.”³²

30 MASLOW (2003), 24.

31 MASLOW (2003), 194.

32 MASLOW (2003), 349.

2.8. A transzperszonális pszichológia és a valláspszichológia

Fontos tisztázni a vallás és pszichológia kapcsolatát. Pszichológiai elemek a vallásban: „Azok az elemek, amit a személyek megemlítenek a vallásosság szempontjából jelentős szavakkal és szimbólumokkal kapcsolatos szubjektív vágyaikról, érzelmeikről és személyes értelmezéseikről... A vallás pszichológiája azokat a szubjektív elemeket tanulmányozza, amelyeket az egyén akár pozitív, akár negatív válaszként ad azokra az általa vallásosnak vagy nem vallásosnak minősített koncepciókra, amelyekkel találkozik.”³³

Így tanulmányozható a pszichológiai faktor hatása a hitre, vagy a hit hatása a lelki egészségre, a személyiségre, társas kapcsolatokra... A valláspszichológia a vallásos tapasztalatot próbálja pszichológiai oldalról megközelíteni. Elfogadja, hogy létezik vallás, melynek az egyén és a közösség életében vannak külső (vallásgyakorlat) és belső (misztikus élmények) megnyilvánulási formái.

A transzperszonális (egyedet felülmúló, meghaladó) pszichológia „tárgykörébe olyan jelenségek tartoznak, mint a megváltozott tudatállapotok, lelki tapasztalatok, csúcselmények, megvilágosodás, ekstázis, határ- és halálon túli tapasztalatok, érzékelésen kívül eső észlelések, ismeretek, mindazokkal a gyakorlatokkal (pl. meditáció) és/vagy anyagokkal (pl. drogok) együtt, amelyek ezeket a jelenségeket előidézik.”³⁴

Az emberi psziché dinamikus valóság, amely magában hordozza szerveződésének elvét. A transzperszonális pszichológia a vallás lényegét próbálja meghatározni. Utat kínál, hogy az ember kielégíthesse önmegvalósítási igényét, ami mozgatja a több utáni vágyát is, lényegében azonban megáll az emberi szinten. Megelégszik a „spirituális” pótlékkal. Nem Istent keresi, hanem saját magát. Az ember öntudatlanul is keresi az istenélményt, a megbocsátást (mint a feltétel nélküli szeretet kifejezését) és a megváltást (mint a halhatatlanság jelét). Azonban „Isten megismeréséhez nem valamifajta »egyetemes öntudatban való részesedés« által jutunk el, hanem Isten jelenlétére nyitott egyéni öntudaton keresztül.”³⁵

A Holdról való visszatérésekor, az Apolló 14 űrhajósa, Edgar Mitchell kinézett az ablakon, és meglátta a Földet és az égboltot. Békésnek tűnt annak ellenére, hogy tudta, hogy a Földön viszály és háború dúl. Látta a Föld felett az

33 VERGOTE, A., „Mi és mi nem a vallás pszichológiája”, in *Magyar Pszichológiai Szemle* 58 (2003) 5–19.

34 BENKŐ A., „A vallás pszichológiájától a vallásosság pszichológiájáig”, in *Magyar Pszichológiai Szemle* 58 (2003) 34.

35 SZENTMÁRTONI (2000), 102.

univerzumot. Hatalmas élmény volt számára a megtapasztalt harmónia, és a kapcsolat egy intelligens természettel. Ez a tapasztalás nagy változást hozott a valóság megértésében számára. Visszatérve a Földre, elhagyta karrierjét, és újra tanulni kezdett. Sok tudományterületet érintett, ami kapcsolatos a spirituális élményekkel. Egységet érzett, és a normál valóság számára nem észlelhető, felejthetetlen élménye volt. Pozitív változás állt be a viselkedésében is. A változásokat a misztikus élmény indította el, amiben a Hold-utazásról hazatérve volt része.³⁶

2.9. Kérdésfelvetés

„A pszichológusokat azért kell hogy érdekeljék misztikus, spirituális és vallásos élmények, mert azok az emberi természet részei.”³⁷ A misztikus élményekről elmondható, hogy lényegük a szeretetben való egyesülés. Egy titokzatos, természetfeletti dolog, ami meghatározó azok életében, akiknek sikerült a személyiségük egészébe integrálni ezt az élményt. Hozzá tartozik, hogy új ismereteket közöl a szavakba alig foglalható élmény. A misztikus élmények nagy intenzitásúak, és meghatározó jellemzőik a magas hőfokú érzelmek. Mivel „az érzelmek adják a lélek életerejét és legtöbb értékünk forrását”,³⁸ ezért nagyon megbecsülendő az az öröm, szeretet, békesség, nyugalom és megrendültség, ami velejárója Isten érintésének. Átélőik számára maga az érintés értékes.

Az elmúlt időben a társadalomtudósok feltárták a vallásos megküzdés módjait, amik a szenvedésre adott válaszok. Ezek pedig a mágikus rituálék és a vallásos élmények. Az alapvető értékekkel való egzisztenciális találkozás terápiai hatású lehet az ember életében, és ha az élmény beépül a személyiségbe, akkor állandó növekedést biztosít.

Szándékosan előidézett módosult tudatállapotban, droghatásra, keleti meditációval, sámándobbal vagy hegymászással is elérhetőek hasonló élmények, de mégis alapvető különbségek vannak a szubjektív élményben a kontextustól, kultúrától, elvárástól és hittől függően. A misztikus élmények nyomot hagynak az ember életében, és áldozatvállalásra, mások iránti elköteleződésre, a világ iránti szolgálatra vezetik az átélőket. Elmondható, hogy a misztikus élményeknek óriási hatásuk van, megváltoztatják az emberek

36 BARUSS, I., *Alterations of Consciousness. An empirical analysis for social scientists*, American Psychological Association, Washington, DC. 2002, 190.

37 PALOUTZIAN, R. F. – PARK, C. L. (ed), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, Guilford Press, New York 2005, 348–364.

38 OATLEY, K. – JENKINS, J. M., *Érzelmek*, Osiris Kiadó, Budapest 2001, 65.

életét, a személyiség érettebbé, pszichológiailag egészségesebbé, boldogabbá válik. Hatásukra képesek az emberek a változatlan, megterhelő külső körülmények ellenére értelmet látni az életükben, és fontos támaszt nyújt a megküzdésben.

Az elméleti betekintés után a következő hipotézisekre kerestem a választ:

1. Meghatározható, hogy milyen összetevőkből áll a misztikus élmény.
2. Akik átéltek ilyen élményeket, azoknak egészségesebb a pszichológiai immunrendszerük, személyiségük integráltabb, mint azoknak, akik nem.
3. A misztikus élményt átélő emberek életében pozitív változás történik.
4. A misztikus élményt átélő emberek hajlamosabbak áramlatélmény átélésére.

3. Vizsgálat

3.1. Félig strukturált mélyinterjúk³⁹

A vizsgálat tárgya a keresztény misztikus élmény, ezért *kvalitatív kutatási stratégiát* választottam. A vizsgált élményben a kontextus lényegi szerepet játszik, és így a jelenséget természetes közegében lehet vizsgálni. Szeretném az egyedi jellemzőket, összefüggéseket megragadni. Ez a terület a pszichológia szempontjából viszonylag feltáratlan, ezért fontos, hogy nyitott, tág kérdésekkel kezdjem a vizsgálatot.⁴⁰ A témából adódóan kisebb elemszámú mintáról van szó. Céloom a misztikus élmény pontosabb megfogalmazása.

Az érvényesség biztosítására segítségem volt a szakirodalom. A megbízhatóság kérdését tekintve elmondható, hogy elkerülhetetlen a variabilitás. Az interjúkból más vizsgálatok is hasonló adatokat nyerhetnének. És más interjúalanyok beszámolóit nagy valószínűséggel az alapvető kategóriákba beilleszthetők lennének.

Élmények, tapasztalatok feltárása volt a cél, ezért segített a félig strukturált forma. Mélyinterjú készült, hiszen érzékeny területet érint a téma, amiről

39 A félig strukturált mélyinterjúk felvétele 11 keresztény személlyel (7 nő, 4 férfi) történt. Koruk 25-45 év közötti. Az átlagéletkor 36 év. Mindannyian felsőfokú végzettségűek. Az interjúk alanyai az ország különböző pontjain élnek, különböző területeken dolgoznak, többnyire nem ismerik egymást, ezért nem állt fenn annak lehetősége, hogy egymáshoz igazítsák élményeik leírását. Az iskolai végzettség homogén, hiszen mindannyian felsőfokú végzettségűek.

40 SZOKOLSZKY Á., *Kutatómunka a pszichológiában. Metodológia. Módszerek. Gyakorlat*, Osiris Kiadó, Budapest 2004, 386–507. – A továbbiakban: Szokolszky (2004).

a megkérdezetteknek nehéz beszélni. Az előzetes személyes kapcsolat miatt megfelelő volt a bizalom. A személyek képesek voltak önreflexióra, és elég motiváltak voltak ahhoz, hogy az interjú intenzitását jól viseljék. A mélyinterjú egyes részei erős érzelmi töltésű, személyes vonatkozású, történetyszerű elbeszélések, narratívák, ezáltal bepillantást nyerhettem abba az erőforrásba, amit a történetek nyújtanak.

Az interjúkat magnófelvételre rögzítettem, és a *tartalomelemzés szabályait* követve a kategóriák kidolgozása és a kódolás után került sor az elemzésre.

3.2. Kérdőívek felvétele⁴¹

3.2.1. Pszichológiai Immunkompetencia Kérdőív (PIK)⁴²

A személy pszichológiai immunrendszere fejlettségének, hatékonyságának, valamint a stresszel való megküzdéshez használt képességeinek vizsgálatához választottam a PIK kérdőívet.⁴³ A személyiségbe integrálódott élmény fokozza az én hatékonyságát a megküzdési folyamatokban, a célok elérését, az önszabályozási készséget, és pozitív várakozást nyújt nehezített alkalmazkodási feltételek mellett is. Mindezek alapján mértem a misztikus élményt átélteket és a kontrollcsoportot.

3.2.2. Flow kérdőív⁴⁴

A misztikus élményt átélője tökéletesnek érzi, ezért vizsgáltam a Flow-élményt is a két csoportban. A tökéletes élmény átélése fejlődésünk mozgató-

⁴¹ Két kérdőívet 47 emberrel vettem fel, akik a következő kérdés alapján váltak csoportokra: Volt-e olyan különleges, szavakba alig foglalható, természetfeletti élménye, ami meghatározó jelentőségű az életben (Istennel való találkozás).

Az igennel válaszoló a misztikus élményt átéltek csoportja 24 fő. Ebből 12 nő, és 12 férfi. Életkoruk 25–54 év közé esik. 22 embernek felsőfokú végzettsége van, 2-nek középfokú.

A kontrollcsoport tagjainak száma 23 fő. Ebből 18 nő, és 5 férfi. Életkoruk 25–60 év. 14 embernek felsőfokú végzettsége van, 9-nek pedig középfokú végzettsége.

⁴² PERCZEL F. D. – ÉS MUNKATÁRSAI (szerk.), *Kérdőívek, becslőskálák a klinikai pszichológiában*, Országos Pszichiátriai és Neurológiai Intézet, Budapest 2005. 131–138.

⁴³ A Psychological Immune System Inventory egy 80 itemes kérdőív, aminek 16 skálája a következőket méri: Pozitív gondolkodás, Kontrollképesség, Koherencia érzék, Öntisztelet, Növekedésérzés, Rugalmasság, Társas monitorozás, Leleményesség, Énhatékonyság, Társas mobilizálás, Szociális alkotóképesség, Szinkronképesség, Kitartás, Impulzivitáskontroll, Érzelmi kontroll, Ingerlékenység gátlás.

⁴⁴ OLÁH A., *Érzelmek, megküzdés, és optimális élmény. Belső világunk megismerésének módszerei*, Trefort Kiadó, Budapest 2005, 112–141. – A továbbiakban: OLÁH (2005).

rugója, személyiségünket gazdagítja.⁴⁵ Emellett a PIK kérdőív 16 faktorából 15 pozitívan korrelál a tökéletes élmény gyakoriságával.

A kérdőívek alapján kiszámoltam a PIK egyes alszámaihoz tartozó eredményeket minden egyes személyre, majd a Flow kérdőívénél is ezt tettem. Az adatokat Excel-táblázatba rendeztem el, amit SPSS program segítségével statisztikailag elemeztem.

3.3. Vizsgálati eredmények

3.3.1. Az interjúk kvalitatív tartalomelemzése

A feldolgozás során a kvalitatív elemzés szokásos lépései vezéreltek. A vizsgált jelenséggel vélhetően kapcsolatban álló, hasonló tartalmú szövegrészek megjelölése, csoportosítása, megnevezése után két független értékelővel létrejött az ideiglenes kódrendszer. Az Atlas.ti kvalitatív tartalomelemző szoftver segítségével megtörtént az interjúk kódolása, és a kódok módosítása. Majd elkészült az elemzés. A kódolás akkor lett végleges, amikor a végső kódokat alkalmazva a két kódoló egyetértett a jelölésben. Ezután a „gyökérkódokból” úgynevezett „szuperkódokat” hoztunk létre, vagyis a tartalmi összetartozás alapján vertikálisan szerveztük a kódokat. Az elemzés harmadik lépéseként az interjúk lényegét megragadó kódok és szuperkódok egymás közti viszonyait ábrázoltuk.

3.3.2. Az alkalmazott kódok

Ambivalencia: két ellentmondó érzés vagy vágy egy időben való együttes megnyilvánulása. Az ellentét ellenére mindkettő egyszerre érvényes.

*Kétségbeestem, hogy mit keresek itt, mi közöm ehhez. És vigasztaló volt.
Nagyon jó volt, de meg is ijedtem.
Fájdalom volt, de közben öröm is.*

Békesség: amikor békességet éreztek.

Nagy békesség volt bennem.

*Melegség, béke jár át.
Membékéltem.*

45 Négy skálából áll: Flow skála, Szorongás skála, Unalom skála, Apátia skála.

Bizonyosság: valaminek a biztos tudása.

Minden kétséget kizáróan tudom, hogy Ő mondja. Nehéz erről beszélni. Meghallottam, és tudtam, hogy Ő az. Egészen biztosan tudtam.

Nincs kétség, teljes bizonyosság, mindent kétséget kizáró.

Van egy belső bizonyosságom arról, hogy itt van.

Egy bizonyosság belül, szilárdság, erő, ami azt mondja, hogy amit csinálok, az nem céltalan.

Csoda: azok az események, amelyek racionálisan megmagyarázhatatlannak, azonban objektíven megtörténtek, a misztikus élmények következményeként.

A borkútnál egy palack kupakjába töltöttem egy kis bort. Alig bírtam menni, de ahogy megittam ezt a bort, a kisujjamtól a fejem búbjáig minden porcikámat elöntötte egy melegség, és hatalmas erőt éreztem magamban hirtelen, amikor ezt a nagyon pici bort megittam. Számomra ez egy elég érthetetlen dolog volt. Előtte nem ettem-ittam, mert nem volt mit. Úgy indultam tovább. Olyan erő volt bennem, hogy ez végigkísért az egész úton. Később hallottam, hogy aki onnan iszik, végig is bír menni ezen az úton. Olyan volt, mintha Isten ajándéka lenne ez is valamilyen formában.

Arcüregem nagyon fájtt egyszer, a szenvedéseimet felajánlottam valamiért, és úgy tapasztaltam, hogy pár perc alatt megszűnt.

Barátom édesapja kórházban feküdt, a kezelőorvos leletei alapján mondta, hogy búcsúzzon el az édesapjától, mert meg fog halni. Otthon összehívtam a családot, és egy ikon előtt imádkoztunk. Másnapra az édesapja jobban lett, most is él.

Egység: Istennel vagy egy másik személlyel lélekben egyesülni, együtt lenni.

Bennem áramlik, és én is benne lüktetek.

Őbenne voltam, Ő énbennem.

Éreztem, hogy egységben van az egész család. Istenben mi egyek vagyunk.

Úgy éreztem, hogy az én szívem és Jézus szíve valahogy egységbe kerül.

Ima közben mintha ott lennék, ahol az a valaki van, és lelkünk között minden távolság megszűnt.

Félelem: félelem, ijedtség, rémület érzése jelenik meg.

Megijedtem, megremegtem, nagyon furcsa érzés fogott el. Megrémültem.

Amikor éreztem, hogy most következik, hogy az Isten megerősít, megijedtem, és elhárítottam. Van bennem egy félelem, valami olyasmi, hogy akkor eltakarom arcomat, hogy nehogy elporladjak.

Anyyira megijedtem, hogy ¾ évig nem tettem semmit.

Hitbeli változás: a misztikus élmény következtében létrejött hitet, vallásgyakorlást érintő változás.

Ezek az élmények a hitem alapköve lettek. Soha nem felejttem el. Átkeretezi a gondolkodásomat.

Akkor elkezdődött valami, ami azóta is tart. Kiindulópont volt számomra. Meghatározó élmény volt, ezután egyre több és több hasonló élményem volt, ami azt erősítette, hogy személyesen jelen van az Úr az életemben.

A betegben Krisztus jelenik meg. Ez egyre tudatosabb számomra.

Addig nem törekedtem szentségi életre. Innentől nagy vágy volt bennem Jézus iránt. Mindig nagyon vártam a szentáldozás pillanatát. Ez az esemény annyira meghatározó volt, hogy mindennap áldoztam.

Időézelés: a misztikus élmény megjelenésekor az idő észlelése szubjektívvé válik.

Nem tudom, hogy ért véget, nem tudom, hogy mennyi ideig tartott.

Szinte hihetetlen, milyen hamar eltelt a két óra.

Hirtelen, villámként.

Egy pillanat volt az egész.

Isteni jelenlét: az az érzés, amikor jelen van Isten, a szentek vagy angyalok.

Azt éreztem, hogy valaki ott áll mögöttem, és vállamra teszi a kezét. Nagyon megnyugtató érzés volt. Mégsem vagyok egyedül. Hátrafordultam, mert azt hittem, hogy anya tette a vállamra a kezét, de nem volt ott senki. Meglepődtem, hogy mi történt. A szobát mintha átjárta volna a nyugalom. Éreztem a kéz súlyát a vállamon. Nagy biztonságot éreztem.

Amikor Isten mond valamit, szívem repes az örömtől, minden kétséget kizáróan tudom, hogy Ő mondja. Nehéz erről beszélni. Meghallottam, és tudtam, hogy Ő az. Egészen biztosan tudtam. Ez nagyon ritkán fordul elő, de akkor mindig nagyon megérintődök. Megható, hogy ennyire figyel rám. Szívemen talál.

Isten olyan közelségét tapasztaltam meg, amit kiszolgáltatottság nélkül nem lehetett volna.

Éreztem, hogy nem vagyok egyedül. Nem látom Őt, de érzem, hogy ott van, körülvesz Isten. Van egy belső bizonyosságom arról, hogy itt van.

Úgy éreztem, hogy az ölelésben Jézus tette fejemre a kezét.

Kimondhatatlan: ezek az események szavakba nehezen foglalhatóak.

Nem tudom elmondani, hogy milyen nagyon jó érzés. Azt a szeretetet, mintha nem lehetne ép ésszel felfogni, elmondani.

Éreztem, hogy mennyire szeret. Nem tudom elmesélni. Ilyen szeretetet a földön nem éreztem még.

Nehéz erről beszélni.

Nem tudom megfogalmazni.

Leírhatatlan öröm volt.

Látomás: amikor Jézus, Szűz Mária, angyalok vagy szentek válnak láthatóvá, tapinthatóvá, érezhetővé, jelennek meg képben, gondolatban vagy valóságosan.

És akkor hirtelen láttam magam előtt egy képet. Egy ágyban Jézus feküdt... Egy pillanat volt az egész, de nagyon nagy hatással volt rám. Nagyon eleven volt a kép. Nem olyan, mintha elképzeltem volna, hanem élő.

Néztem, hogy mi történik az oltárnál. És arra lettem figyelmes, hogy a pap megfordult, a ministránsok becsukták a szemüket, és lehajtották a fejüket. Az a rész volt, hogy „Istenfélelemmel, hittel és szeretettel közeledjete!” Néztem a papot, tudom, hogy ki volt, de mégsem őt láttam. A papot, aki felajánlja magát, teljesen odaadja magát. Maradék nélkül, teljesen, idő nélkül, mindig. Ezt nem tudtam sokáig nézni, mert könnyeztem, és elfordítottam a fejemet. Áldozás után ment tovább a liturgia és hallottam, hogy „láttuk az igaz hitet”. Kérdeztem, hogy mit láttunk. Gondolati képpel láttam. Nézed a külvilágot, és közben látsz egy képet belül, de kapcsolatban maradsz a külvilággal. Mi ebben az igaz hit? És egy pillanatra láttam Krisztust úgy, ahogy levették a keresztről. Hasonlóképpen, mint ahogy ábrázolni szokták.

Csukva volt a szemem, de a keresztt alatt láttam magam. Mintha a keresztt alatt térdeltem volna. Úgy éreztem, hogy ha akartam volna, meg tudtam volna fogni Jézust. Nagyon valóságos volt. Csak mi ketten voltunk ott a Golgotán, az Úr és én. Elevenen láttam az Urat, élve. És a homlokáról egy vércsepp hullott rám. Éreztem, hogy rám hullik, és olyan volt, mintha megtisztulnék, és éreztem, hogy Jézus megbocsátja bűneimet. Fizikailag éreztem, hogy rám hullik.

Azt láttam, hogy kinyílik a templomajtó, és nagyon sok angyal jön be, és térdet hajtva hódolnak a Szent Család előtt. Nem a szememmel láttam. Belül, de mégis láttam. Nem szűnt meg a külvilág. Letérdeltek, és hódoltak. Középmagasak voltak, fehér ruhában.

Azt hallottam, hogy „az angyalokkal fogod imádkozni a rózsafüzért”. És hirtelen angyalok vettek körül. Ők lassabban, elmélkedve mondják. Láttam, és éreztem is őket, ahogy körülvesznek.

Egyszer csak láttam magam Jézus mellett, hogy egymás mellett állunk, és az Úr Jézus az én jobbomon áll, és a nyakamon átfogta a vállamat. Éreztem a súlyát, is, a szorítását is a bal vállamon. A bal kezével magához szorított, én meg fogtam az ő vállát. Ezt a szorítást is éreztem, nagyon meglepődtem, mintha mentiünk volna valahová így együtt.

Nyugalom: amikor a nyugalom érzése jelenik meg.

A szobát, mintha átjárta volna a nyugalom.

Megnyugodtam.

Nyugalom szállt meg.

Nyugalmi állapotot.

Öröm: öröm, boldogság érzése.

Szívem repes az örömtől.

Egy nagyon erőteljes, intenzív örömet éltem meg. Nagyon erős örömet és békeséget éltem meg.

Betöltött a Szentlélek öröme.

Az örömöm még fokozódott.

Az imában boldog voltam.

Nagy örömet éreztem.

Passzivitás: Rajtunk kívül eső, befogadó, megengedő állapot. Más cselekszik.

Történik, és én elfogadom.

Átadom magam a légkörnek. Olyan volt, mintha egy szellő átfújt volna, semmit nem tettem, csak jelen voltam.

Engedem sodorni magam az árral.

Azt éreztem, hogy a lélegzetemben, testem nyugalmaiban, mozdulatlanságában az Isten irányítja ezt a helyzetet.

Ő adja meg nekem, ha erre van szükségem, nem az én erőfeszitésem.

Próbatétel: az életben vagy az élményben előforduló szenvedés, megpróbáltatás vagy próbatétel.

Nyilván fontos élmény a betegségem, amikor felmerült annak lehetősége, hogy meg kell halnom.

Az 5. állomásnál Cirenei Simon átveszi a keresztet. Akkor rám szakadt az az egész élet és teher, amit talán el kell, hogy fogadjak. Amikor ezt átéltem, láttam, hogy olyan nehéz, hogy legszívesebben nem vállalnám. Jó lett volna onnan eltűnni.

Olyan fizikai fájdalmat, fáradságot és rosszulletet éreztem, hogy úgy éreztem, nem fogok tudni odáig elmenni, és úgy éreztem, hogy azért kaptam, hogy felajánljam. Kb. húsz perc egyáltalán nem szokványos lelki fájdalom, amit fizikailag is éreztem. Levert lettem, szinte vonszolni sem bírtam magam, alig bírtam menni, kiment belőlem az erő. Belülről sem voltam jól, örömtelen voltam. Mindent nehéznek éreztem. Ez hirtelen, villámként jött. Sem előtte, sem utána nem volt.

Tagadás volt bennem, és az, hogy ezt nem akarom. Bárcsak el tudnék tűnni. Úgy döntöttem, hogy továbbmegyek, folytatom. Úgy éreztem, hogy nem tudok mást tenni. Legsívesebben eltűnnék, de rájöttem, hogy ezt nem tudom megtenni. Visszafordulhattam vagy továbbmehettem, és úgy döntöttem, hogy továbbmegyek.

Hajnaltól arra ébredtem, hogy iszonyatos, erős szívdobogás érzésem volt, borzasztó, minden dobbanásnál ilyen éles fájdalom. Hasonlít ahhoz, mint amikor valaki belelép egy tövisbe, s akkor rálép. Mintha tűske lenne benne. Nekem a szívem fáj konkrétan. Ez olyan volt, hogy azonnal az ugrott be, amikor Jézus szívét ábrázolják, és töviskoszorú van körülötte. Teljesen úgy éreztem, hogy egy töviskoszorú van a szívem körül, és az így szúr, és fáj borzasztóan.

Pszichológiai változás: a személyiségbeli és tulajdonságbeli változások.

Onnét kezdve érzékelem, hogy az élet az ajándék, és mennyi földi kötöttség, amit addig fontosnak tartottam, mennyire nem jelentős. Ez az Úristenhez kötődő és életemet meghatározó élmény volt.

Nyugalmat és biztonságot adott. Nyilván megváltozott az egész hozzáállásom. Szeretném hinni, hogy sokkal türelmesebb vagyok, és könnyebben elengedek valamit. Másképpen kezelek dolgokat.

Szembesülés, felnőtté válás, hogy fogadjam el a sorsomat. Nagyon meghatározó élmény volt.

Teljesen váratlanul, senki hatása nélkül szellőként volt bennem az, hogy meg tudtam apámnak bocsátani, és hálát éreztem iránta. Leírhatatlan öröm volt, csodálatos volt, a szívemben ezzel a hálával jöttem haza. A megbocsátás után az egész család változott. Ez évek alatt történt. Ránk se lehet ismerni. Ezt a testvérem is így érzi.

Régebben sok kisebbségi érzésem volt, kórosan. De tartást adott az Úristen. Megyek az utcán, és van tartásom. A sok imáért, és amit átéltem, azért ez a kegyelem válasz az Úristen részéről.

Pl. mások hibáit elviselni. Ez számomra lehetetlen volt ezelőtt pár évvel. Olyan dolgokat tudtam letenni, és jelenleg sem tértem vissza rossz szokásaimhoz, ami régebben megvolt, és nem tudtam tőlük megszabadulni.

Annak következménye a könnyedség, nem szégyelltem magam utána.

Sugalmazás: ami imádságra, cselekvésre, szolgálatra készítet, inspirál. Ami Istentől jött gondolat, érzés, kegyelem.

Több mindent úgy érzek, hogy ezen keresztül sugalmaz Isten.

Talán így mutatta meg Isten, hogy előtte is kedves. Ösztönzött az imára, hogy még buzgóbban imádkozzak.

Isten kijelentéseket adott. Amikor fölfelé mentünk, és minden egyes állomásnál egy bizonyos embercsoportot helyezett a szívemre. Ez olyan erővel történt, hogy ezt azok is átélték, akikért imádkoztam. Minden állomásnál éreztem Isten vezetését, megmondta, kikért imádkozzak.

Az Úr azt adta a szívembe, hogy hozzak létre egy közösséget. Ezt leírtam.

Imában pedig olyan gondolatok jutnak eszembe, amit megtapasztaltam, hogy meg kell tennem. Törekednem kell a megvalósítására, ha nem valósítanám meg, úgy érezném, hogy elszalasztottam Isten indíttatását.

Szeretet: szeretet érzése.

Azóta sokszor elfelejtem azt, hogy hogyan kell szeretnem.

Nem tudom elmondani, hogy milyen nagyon jó érzés. Azt a szeretetet, mintha nem lehetne ép ésszel felfogni, elmondani.

Éreztem, hogy mennyire szeret. Nem tudom elmesélni. Ilyen szeretetet a földön nem éreztem még.

Szeret. Engem szeret.

Hirtelen, zutty, olyasmi, mintha egy nagy meleg kályha mellett ülne az ember, és melegszik. Egy ilyen szeretetsugár, vagy valami ilyesmit éreztem.

Új ismeret: újfajta tudás, megváltozott szemlélet, egy ismeret elmélyülése, új szempont megjelenése, felismerés, megvilágosodás.

A kép meglátását kísérte újfajta tudás is. Teljesen világos volt, hogy mit jelent. Azt hiszem, hogy semmilyen emberi beszéd, magyarázat nem segíthetett volna nekem abban, hogy minden emberben Krisztust kell szeretni.

Tudtam, hogy bármi történik, semmi baj sem lehet.

Új élmény, hogy a világ nem csak akkor lesz jobb, ha teszek érte, hanem valami-kor csak úgy megtörténik. Kapok! Itt minden jó! Jelenben vagy!

Az tudatosult bennem, hogy akár az életem, akár a betegségem, akár a halálom az Ő kezében van. Megértettem kicsiségem. És hogy a világ is az Ő kezében van, a CT eredményektől függetlenül.

Azt érezkeltem, hogy azt kell megtanulnom, hogy nap mint nap velem van, hordoz. Bennem áramlik, és én is benne lüktetek. Őbenne, övele, amitől más az élet. Ehhez képest semmi sem fontos.

Azonnal tudtam, hogy mit jelent. Én voltam Simon, nekem Jézustól kellett átvennem a keresztet.

Ezen az éjszakán, megvilágosodásként élt bennem, hogy ha ő így tud szeretni, a mennyei Atya még mennyivel jobban tud szeretni. Az volt az igazi ráébredés, hogy az én igazi szüleim a mennyei Atya és a Szűzanya. A legjobbat akarják nekem, a legjobban tudnak szeretni. Amire én vágyom. Ezen az éjszakán mélyen megvilágosodtam. Megerősített, felszabadított, stabilitást adott, belső bizonyosságot, békét, nyugalmat, amikor rádöbrentem, hogy kik az igazi szüleim.

Vallásgyakorlás: ami segít a hit megélésében, a vallásosság megjelenési formái.

A szentáldozásban is, az imában.

Lelkigyakorlatokon.

A Szentírást olvasom.

Templomban, amikor a rózsafüzért imádkoztuk a Szent Család kilencedre.

Az első alkalommal, amikor a keresztutat jártuk.

Hegyek tetején imádkoztunk, virrasztottunk, óránként váltottuk egymást.

Több kegyhelyet végigjártam Európában, mindenütt egy rózsafüzért elimádkoztam.

Megkeresztelkedtem.

Zavar: pillanatnyi elbizonytalanodás, értetlenség, meglepődés vagy rendezetlenség.

Megzavarodtam.

A szobornál felkavaró volt. Kétségbeestem, hogy mit keresek itt, mi közöm ehhez.

Sokszor elvonja valami a figyelmemet.

Nem tudtam mire vélni. Nem tudtam, hogy mi fog történni, mit kell csinálni.

*Azt tudtam, hogy kegyelem, de nem tudtam, mit kezdjek vele.
Annyira meglepődtem, hogy én ezt nem jól értem.*

3.3.3. A kódok csoportokba szervezése

Az elemzés következő lépéseként a kódokat a tartalmi hasonlóságuk alapján felsőbb kategóriákba, úgynevezett superkódokba szerveztük.

Bevezettük a „pozitív érzések” superkódot, amelybe a következő kódok tartoztak: öröm, szeretet, békesség, nyugalom; valamint a „negatív érzések” superkódot, amelybe a „félelem” és a „zavar” kódok tartoztak.

A „pozitív érzések” és a „negatív érzések” superkódokat egy további fölérendelt kategóriába szerveztük, ennek az „érzések” nevet adtuk.

Bevezettük ezenkívül a „pozitív változás” superkódot. Ebbe a „hitbeli változás”, a „pszichológiai változás” és a „csodák” tartoztak. Vagyis minden olyan pozitív változás, amely a misztikus élményeket követően megjelent, és a személyek kapcsolatba hozták ezeket a változásokat a misztikus élményekkel.

A legfontosabb fogalom a „Misztikus élmények” nevű központi kategória. Ehhez a kategóriához a következő kóddal jelölt tartalmak tartoznak: Isteni jelenlét, látomás, új ismeret, egység, passzivitás, sugalmazás, kimondhatatlan, bizonyosság, időészlelés, ambivalencia és az érzések.

3.3.4. Az élmények szerkezete

A narratívumok elemzése során az egyes kódok interjúkon belüli megjelenési sorrendjét vizsgálva azt tapasztaltuk, hogy a *misztikus élményeket* többnyire megelőzi a *próbatétel* és/vagy a *vallásgyakorlás*. Azonban a misztikus élmény megerősíti, és fokozza is a vallásgyakorlást, valamint a próbatételek, szenvedések tudatos vállalását és a velük való megküzdést.

A misztikus élmények legfontosabb jellemzői, hogy a személyek megélik *Isten jelenlétét*, s gyakran igen meggyőző *látomások* keretében kerül erre sor. Az emberek úgy érzik, hogy hirtelen megértenek valamilyen fontos dolgot, *új ismeretet* nyernek. Átélik az Istennel való *egységet*. Az élményeket nem ők maguk, akarattal idézik elő, hanem *passzívan* átélik, befogadják. A személyek átélik, hogy indíttatást éreznek bizonyos tettek, cselekedetek végrehajtására, *sugalmazott* üzenetek közvetítésére. Az élmények szavakkal nehezen kifejezhetők, *kimondhatatlanok*. Az átélők csalhatalan *bizonyossággal* érznek, tudnak meg dolgokat. A misztikus élmények alatt gyakran *megváltozik az idő* múlásának élménye. Ezekben az állapotokban a személyek intenzív po-

zitiv és negatív érzéseket élnek át, békességet, örömet, szeretetet, nyugalmat, félelmet és zavart. Az érzésekben és az élmények egyéb vonatkozásaiban is megjelenik az *ambivalencia*. Az élményeket *pozitív változások* követik, amelyek gyakran az emberek egész további életére nagy hatással vannak. Megerősödik a *hitük*, érettebb, stabilabb lesz a személyiségük, *pszichológiai változások* mennek keresztül, és esetenként *csodák*, gyógyulások és egyéb jelenségek követik a misztikus élményeket. (ábra)

3.4. A kérdőívek eredményei és azok értékelése

A kérdőíves módszer használatánál az vezérelt, hogy egy feltáró-leíró jellegű problémát szeretnék vizsgálni. A két kérdőív előre meghatározott változókat vizsgált, mennyiségi összefüggésekben. Előnye, hogy rugalmas, gyors adatszerzést biztosít, hátránya, hogy felületessé válhat, és merev választást tesz lehetővé. A kérdezéssel már befolyásoljuk azt, amit mérni szeretnénk. Nagyon fontos a kérdőíves módszer használatánál, hogy bármi megkérdeszhető, és bármi korreláltatható. Azonkívül a válaszok könnyen feldolgozhatóak, statisztikai eljárások használhatóak az elemzésben.⁴⁶ Mivel az eredmények összehasonlítása más eredményekkel fontos volt számomra, ezért standardizált kérdőíveket használtam.

Mindkét kérdőív kiértékelése után Excel-táblázatban rögzítettem az adatokat. Először arra voltam kíváncsi, hogy eltér-e egymástól a két csoport. A két csoport összehasonlítása az SPSS statisztikai program többváltozós variancia-analízis (General Linear Model Multivariate) próbájával történt.

A kapott eredmény⁴⁷ egyértelműen mutatja, hogy szignifikáns különbség ($p=0,011$) van az összes adatot tekintve azok között, akik átéltek misztikus élményt, és azok között, akik még nem (kontrollcsoport).

A következő lépésben azt kell megnézni, hogy miben is áll ez a különbség. Két változó, a koherencia ($p=0,014$) és az unalom ($p=0,032$) tekintetében

⁴⁶ SZOKOLSKY (2004), 321–366.

⁴⁷ Csoportok közötti összehasonlítás eredménye:

	N
Kontrollcsoport	23
Misztikus csoport	24

Hotelling's Trace Próba	Szabadsági fok	Szignifikancia
eredménye	1	0,011

kaptam szignifikáns eltérést a csoportok közötti különbségben a Scheffe-féle tesztben.⁴⁸

Ezek után azt néztem meg, hogy milyen irányú a különbség ezek között a mutatók között.⁴⁹ Az adatokból kitűnik, hogy a misztikus csoport koherensebb, és kevésbé jellemző rá az unalom.

Az eredmények értékelése a következőt jelenti:

1. Azoknál, akik átéltek misztikus élményt, meghatározó „az összefüggések megértésére, megérzésére való képesség, annak érzése, hogy a dolgok úgy alakulnak, ahogyan az ésszerűen elvárható. Három fő komponense van a koherenciaérzéknek: a felfogóképesség (a környezeti történések differenciált észlelése és elrendezése), a források kezelésének képessége (források felderítése és adekvát felhasználása) és az értelmesség (az élet értelmének érzése és értelemtelni életcélok találása). A magas koherenciaérzékkel bíró személy az élet nehéz pillanatait leküzdendő kihívásoknak tekinti ahelyett, hogy értelmetlen szenvedésként értékelné azokat; amikor konfliktussal találkozik, elkezdi keresni a helyzet értelmét, nem menekül a megpróbáltatások elől.”⁵⁰ Ez az eredmény nem meglepő, hiszen a misztikus élményben részesültek nagy valószínűséggel értelmesnek érzik életüket, differenciáltan észlelik környezetüket, ezért is tudják megkülönböztetni a normál állapotot attól az állapottól, ami az élmény észlelésekor fennáll. A vallásos gondolkodás egyik központi része, hogy a szenvedésnek értelme van, sőt még értékes is lehet. A szenvedés tudatos felvállalása segíti a szenvedés hordozását és a vele való megküzdést.

48 A két csoport közötti eltérés:

	Szabadsági fok	Szignifikancia
Koherencia	1	0,014
Unalom	1	0,032

49 Különbségek átlagai a csoportok között:

Csoport		Koherencia	Unalom
Kontroll N=23	Átlag	15,6	4,6
	Szórás	3,1	1,1
Misztikus N=24	Átlag	17,2	4,3
	Szórás	1,9	0,8

50 OLÁH (2005), 87.

2. Azoknál, akik a kontrollcsoportba tartoztak, tehát akik nem éltek át misztikus élményt, a Flow kérdőív alapján szignifikánsan magasabb lett az unalomérték. Tehát elmondható, hogy akiknek volt misztikus élményük, kevesebbet unatkoznak.

3. A kérdőívek alapján azonban nem mutatható ki különbség a két csoport között a Flow élményekkel kapcsolatban, vagyis nem élnek át több áramlat-élményt a misztikusok, mint a kontrollcsoport tagjai, így nem igazolódik hipotézisem. Itt azonban meg kell említeni a Flow kérdőív korlátait. „A kérdőív ugyanakkor retrospektív, így a visszatekintés, amely rekonstruálja az eredeti élményt, halványítja és kissé torzítja is azt. Különösen a kérdőív kitöltés aktuális állapota befolyásolhatja a felidézett flow-élményt.”⁵¹ Mindezek ellenére a teszt tapasztalati validitása jónak mondható.

Ez egybecseng a nyelveken szólók képzeleti bevonódását és disszociációra való hajlamát vizsgáló eredménnyel, miszerint nem nagyobb a képzeleti bevonódásuk a nyelveken szólóknak, és a disszociációra való hajlamuk sem nagyobb, mint a kontrollcsoport tagjaié.⁵²

4. Összefoglalás

Dolgozatomban a misztikus élményekbe nyertem betekintést. A vallásos és pszichológiai irodalomból való válogatás után hipotéziseimet megvizsgáltam.

Az interjúk tartalomelemzése után elmondható, hogy *meghatározhatóak a misztikus élmények összetevői*. Az is igazolódott, hogy a *misztikus élményt átélő emberek életében pozitív változás történik*, ez a tartalomelemzés alapján hitbeli változás, pszichológiai változás és csoda.

A PIK kérdőív igazolta, hogy *akik átéltek ilyen élményeket, egészségesebb a pszichológiai immunrendszerük, személyiségük integráltabb, mint azoknak, akik nem*.

A Flow kérdőív alapján a *misztikus élményt átélő emberek nem hajlamosabbak áramlatélmény átélésére*.

Pszichológiai szempontból rendkívül jelentős, hogy több elmélet is beszél arról, hogy a misztikus élmény terápiás hatású. A csúcselményekben neurotikus tünetek gyógyulhatnak. A legsúlyosabb sérülések (pszichotikus

⁵¹ OLÁH (2005), 140.

⁵² KOROM (2006), 90.

szint, borderline patológia, nárcisztikus sérülések) a korai személyiségfejlődés preverbális (beszéd előtti) korára vezethetők vissza. A misztikus élmény kimondhatatlansága lehetőséget teremthet nagyon jelentős élmények megélésére, amik gyógyíthatnak szavakkal nem kifejezhető, megfogalmazhatatlan hiányokat is. A deficit patológiákban a terápia a pótlólagos énéjlődés biztosítása.⁵³ STERN⁵⁴ elmélete pedig megfogalmazza, hogy a preverbális (nem tudatosítható, érzetszintű), nem reflektív szubjektív tapasztalat egész életünkben velünk van, bár háttérbe szorul, de része a felnőtt realitásnak. A Self-érzet lényege a különféle tapasztalatok összefüggésbe, egységbe szervezése, rendezettség megélése. A misztikus élmény az eddigiek alapján olyan élmény, ami az integrációt segíti, a kimondhatatlanságban megérintheti a preverbális élményeket, egységet teremt. A fellángoló szeretet megélése pedig gyógyítja a hasítás miatti bizonytalan önképet, önértékelést, kapcsolatokat, érzelmeket.

A misztikus élmények szubjektív volta ellenére az átélő emberek a realitás talaján mozognak. Nemcsak elképzelik az eseményeket, hanem valóban meg is élik. Ezt igazolja az, hogy számukra ezek az élmények rendkívül fontosak, nagy hatásúak. Minden külső körülmény ellenére látják életük értelmét, megváltoztatják az életüket, boldogabbak, és személyiségük is érettebb.

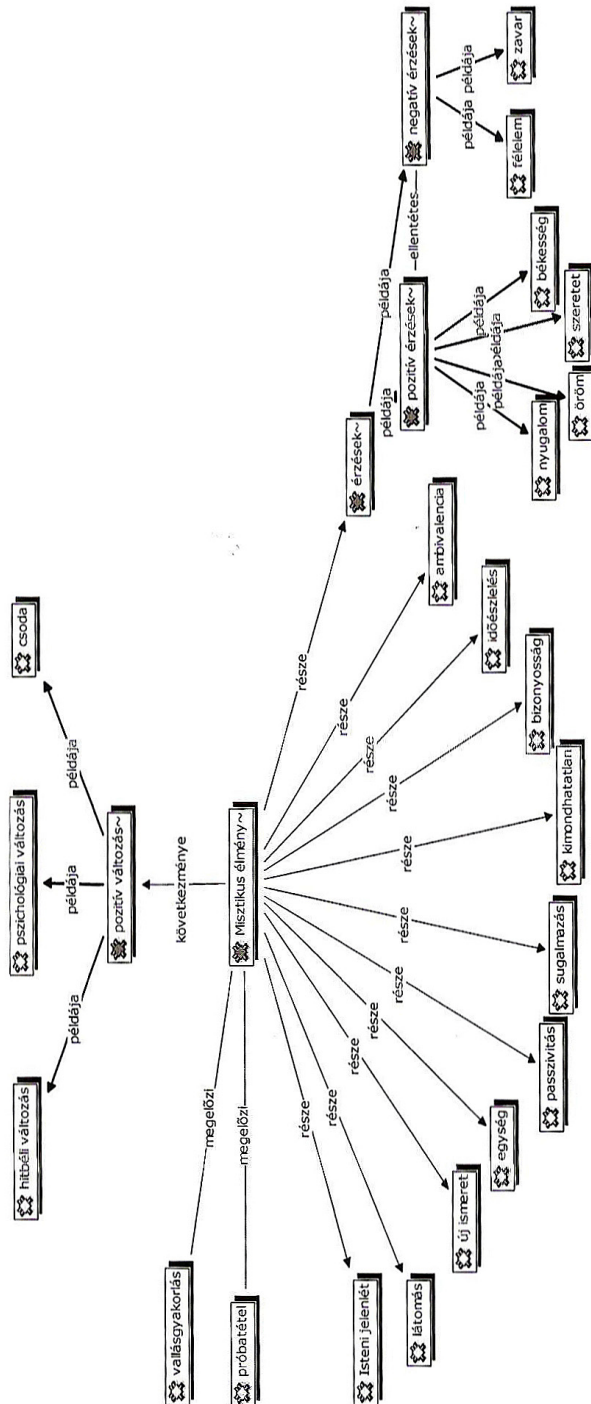
Mindezek az élmények titkok. Nem mindenki számára érthetőek, elérhetőek. Interjúalanyaim is bizalmasan osztották meg velem élményeiket. Ahogy egyikük fogalmazott utólag: „lemeztelenítették” magukat. Az élmények értelmezésében központi szerepet kapott az átélő személyek keresztény volta, hiszen ez adta meg a vonatkoztatási keretet élményeik értékeléséhez és megértéséhez.

Köszönetemet szeretném kifejezni Dr. Habil. Szabó Csaba egyetemi docensnek a munkámhoz nyújtott segítségért!

A következő ábra a misztikus élmények szerkezetét mutatja be:

53 KULCSÁR Zs., *Korai személyiségfejlődés és énfunkciók*, Argumentum Kiadó, Budapest 2006, 67–69.

54 STERN, D., *A csecsemő személyközi világa*, Animula Kiadó, Budapest 2002, 279–287.



Böjtöljünk vagy ne böjtöljünk? – A böjt bibliai alapja

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. A Bibliában használt kifejezések; 3. Böjt az ószövetségi Szentírásban; 4. Böjt az újszövetségi Szentírásban; 4.1. Újszövetségi szóhasználat és glosszák; 4.2. A *nészteia* főnév előfordulása az újszövetségi Szentírásban; 4.3. A *nésztisz* főnév előfordulása az újszövetségi Szentírásban; 4.4. A *nészteuó* ige előfordulása az újszövetségi Szentírásban; 4.5. Az újszövetségi böjt alanyai és jellemzői; 5. Befejezés – Böjtöljünk vagy ne böjtöljünk?

Endre GÁNICZ: *To Fast or not to Fast? The Biblical Foundations of Fasting*

The foundations of the fasting practices of the Church are laid down in the Scriptures. In the Old Testament, the practice of fasting became widespread after the Babylonian Captivity, materialising in both communal and individual forms. In the New Testament, occurrences of the verb *nesteuo* and of the noun *nesteia* demonstrate that, following the example set by Jesus Christ, members of the Ancient Church also adhered to the practice of fasting. Its purpose as understood in our Christian value system is to truly experience love for God and for humans and to ensure continual growth in this respect. Thus, fasting is not an end but the means, the proper application of which is described in Christ's teaching in the New Testament.

Keywords: *Bibel, Fast, nesteuo, nesteia*

1. Bevezetés

A „Testileg böjtölvén, atyámfiak, böjtöljünk lelkileg is...”¹ kezdetű imádságot énekeltük a nagyböjt első szerdáján, az Előszenteltek Liturgiájának első sztychirája kezdetén, ami a böjt kettős aspektusára hívja fel a figyelmünket. Az egyházunkban kialakult böjtölés gyökere a Szentírásban követhető nyomon. Úgy a pogány világ gyászszertartásainak böjtjét – amely során az élők lemondtak a saját ételükről, hogy a nemrég elhunytak még táplálkozhassanak –, mint az ételtől és italtól való megtartóztatás látomások és álmok elősegítését célzó aspektusát figyelmen kívül hagyva, az ószövetségi böjt áttekintése

1 HAJDÚDOROGI EGYHÁZMEGYE ÁLTAL KIJELÖLT BIZOTTSÁG (szerk.), *Dicsérjétek az Urat! Görögkatolikus szertartású énekeskönyv. Vasár- és ünnepnapok szent szolgálatok és énekei*, Nyíregyháza 2013, 262.

után elsősorban az újszövetségi Szentírás szövegében található, böjtre vonatkozó előfordulásokat vizsgáljuk.

2. A Bibliában használt kifejezések

A héber nyelvű Ószövetségben a böjt kifejezésére a „cóm” héber főnevet használják, amelynek igei megfelelője a „cúm”. Előbbi 14-szer, utóbbi 20 alkalommal fordul elő a textus masoreticusban.² Dávid Batsebától született első gyermekének elvesztése előtt tipikus szemitizmusként jelenik meg az ige és a főnév összekapcsolása („böjtöt böjtölni”, vö. 2Sám 12,16). A fogalom jelentése az ételtől való teljes megtartóztatás, amit meg kell különböztetni pl. a tisztátalan állatokra vonatkozó állandó jellegű korlátozástól vagy bizonyos ételektől való alkalmi megtartóztatástól. Az Ószövetségben – különösen a papi hagyományban – a fenti kifejezéseken túl körülírással is kifejezték a böjtölést: pl. „semmit sem evett”, „megtagadni magát”. Ez utóbbiból származó főnév (ta^anít) egy alkalommal, Ezd 9,5-ben található az Ószövetségben, de a posztbiblikus héber nyelvben széles körben elterjedt. Érdekes még az arám *twt* „böjtölve, éhezve” kifejezés is, ami szintén egy alkalommal, Dán 6,18-ban olvasható az ószövetségi Szentírásban.

Az újszövetségi Szentírásban a böjt kifejezésekként a νηστεύω (nészteuó) ige gyakrabban fordul elő (összesen 20 előfordulás), mint a νηστεία (nészteia) főnév (5 alkalom).³ A kifejezés két részből tevődik össze: az első egy negatív prefixum, amelyet az „enni” ige követ második elemként.⁴ Az ige mindig vallási elemként mutatja be a böjtölést, míg a főnév esetén kétszer előfordul, hogy a történések miatt kialakult éhséget jelzi (vö. 2Kor 6,5; 11,27). Ugyanerre a *nész*- szótőre épül, de jelentésében mégis eltér a *nész*tisz főnév, amely nem az önkéntes, szabad elhatározást juttatja kifejezésre, hanem a külső körülmények miatt kialakult, a személyes akarattal nem társuló állapotot, így jelentése „étlen”.⁵ Ez áll legközelebb a szótő eredeti jelentéséhez: „élelem nélkül tenni valamit”.

2 Vö. RÜGER, HANS PETER, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993, 1213.

3 Vö. MORGENTHALER, ROBERT, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1992, 123.

4 A „né” és az „edó” szóösszetételről van szó, így alapjelentése: aki nem eszik. Vö. ROTHENBERG, F. S., „νηστεύω, nészteuó, digiunare; νηστεία, nészteia, digiuno; νηστis, nész

5 A *nész*tisz mindkét előfordulása szinoptikus párhuzamban található: a kenyérszaporítást megelőzően Jézus Krisztus nem akarta a tömeget étlen hazabocsátani. Vö. Mk 8,3 és Mt 15,32.

Az *aszitia* és a *tapeinophroszüné* szavak a *nészteia* szinonimái. Előbbi hapax legomenon az Apostolok Cselekedeteiben, ahol Lukács Pál apostol római hajóútja során az emberek kényszerű éhezését ezzel a kifejezéssel mutatja be. Sem ennek a főnévnek, sem melléknév változatának nincs valláshoz kötődő jelentése. A *tapeinophroszüné* mind a hét előfordulása⁶ az ószövetségi „megtagadni magát” perifrasztikus kifejezéssel áll kapcsolatban, és így böjtöt is jelenthet.⁷ Végül az *apekhomei* igét érdemes megvizsgálni, amely azonban nem a böjtöt fejezi ki a maga teljességében, hanem csupán bizonyos ételektől és más dolgoktól való megtartóztatást jelöl (vö. ApCsel 15,29; 1Pét 2,11).

3. Böjt az ószövetségi Szentírásban

A böjt mindig is jelen volt Izraelben, de világos határvonalként osztja két részre a babiloni fogság az egyéni és a közösségi böjt gyakoriságát: a biztosan fogság előtti időre datált szövegekben viszonylag kevés alkalommal esik szó a böjtről, míg ezek száma a fogság utáni irodalomban jelentősen megnőtt. A fogságot megelőző egyéni böjtek célja az Isten irgalmának felkeltése volt néhez, szorongatott helyzetben vagy bűnbánat során. A böjtöt a megalázkodás külső jele is kísérte, különösen is a zsákruha felöltése. Dávid Batsebától született első gyermekének halálát követően abbahagyta a böjtöt, amit a körülötte lévők értetlenséggel fogadtak. Ez azt jelzi, hogy a gyászhoz már akkor is szorosan hozzátartozott a böjt. Nábot szőlőjének történetében Ácháb – Illés prófétai tevékenységének köszönhetően – bűnbánati böjtöt tartott, hogy az Isten irgalmát feleségével együtt elnyerhesse. A böjt már a kezdetektől az isteni üzenet elnyerésének az eszköze volt. Pl. Saul is böjtölt azért, hogy az Isten szándékát megtudakolja, amit az endori halottlátó asszonynál tett látogatása koronázott meg.

Az engesztelés napja az egyetlen, Törvény által előírt böjti nap az Ószövetségben, amely az egész népre vonatkozik. Ennek a törvénynek a fogság utáni átdolgozása nem zárja ki, hogy a rítus központi részét alkotó böjt ne lett volna jelen már a fogságot megelőzően is. Teljes bizonyossággal azonban nem lehet elvetni azt a véleményt sem, amely szerint az engesztelés napjának böjtje

6 Vö. ApCsel 20,19; Ef 4,2; Fil 2,3; Kol 2,18.23; 3,12; 1Pét 5,5.

7 MUDDIMAN JOHN, „Fast, fasting”, in FREEDMAN DAVID NOEL (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Volume 2 D-G, New York 1992, 773.

a papi hagyományt ápolók műve. Ami biztosabbnak tűnik, az az, hogy a fogságot megelőzően is voltak közösségi böjtök, amelyek spontán meghirdetése különleges alkalmakhoz kötődik. Fontos, kiemelkedő személyek elhalálozásakor (pl. Saul és Jonatán), a gyász jeleként meghirdetett böjten kívül akkor is böjtöltek, amikor háború előtt álltak vagy veszteséget szenvedtek a csatában. A böjtöt meghirdethette hivatalosan a király, ahogyan azt Jozafát a moabiták és az ammoniták elleni háború előtt tette (vö. 2Krn 20,3). Előfordult azonban az érzelmek által kiváltott spontán böjt is, mint pl. Saul halálának híre esetén (vö. 1Sám 31,13).

A böjt időtartama többnyire egy nap volt, de találkozunk három, sőt hét napos böjttel is (vö. 1Sám 31,13), amelyeket naplementekor általában felfüggesztettek. Az egyéni böjtökhöz hasonlóan a bánatukat külső jelekkel is láthatóvá tették, pl. megszaggatták a ruhájukat (vö. 2Sám 1,11).

A böjt babiloni fogságot megelőző közösségi és egyéni formája a fogságot követően egyre gyakoribbá vált: a közösség számára rögzített böjtök (pl. a Templom lerombolásához kötődő 4 böjti nap – vö. Zak 8,19) betartása általánossá vált, valamint az egyéni böjtök számának megnövekedésével együtt annak jámborsági aspektusa is előtérbe került. Ezdrás és a Makkabeusok könyvei arról tesznek tanúságot, hogy a spontán közösségi böjtöket a közösség egyik vezetője hívta össze (vö. Ezd 8,21-23; 2Mak 13,12). Az isteni irgalom elnyerését célzó böjt oka a bűnbánat vagy egy természeti csapás is lehetett, de ez olykor társult az Isten iránti hálával (vö. Joel 1,14). A böjtöt kísérő külső jelek továbbra is nyomon követhetők: sírás, zsákruha, hamu. A babiloni fogság utáni vallási megújulás azt eredményezte, hogy a jeruzsálemi templom köré szerveződő közösség a naptárban rögzített böjti napokat,⁸ amelyeket aztán kötelező jelleggel meg is tartottak. Zakariás még a templom felépítését követően is buzdította a népet ennek a négy böjti napnak a megtartására azzal, hogy ez az öröm ideje. Erre az időszakra datálhatjuk az Eszter könyvében megjelenő, purim ünnepéhez kötődő böjt kialakulását is. Az engesztelés napja kiemelkedett az összes közösségi böjti nap közül, hiszen ekkor az egész nép megvallotta bűnösségét Isten előtt, és kérte – a böjt révén – Isten bocsánatát, így ennek a böjtnek a megtartása általánossá vált. Neh 9,1 is egy olyan közösségi böjti alkalomról tudósít, amely az engesztelés napjához hasonlóan a nép vétkeinek megvallását és az isteni irgalom elnyerését célozta, de idejének meghatározása miatt nem egyezhet meg az engesztelés napjával.

8 A templom i.e. 587-es lerombolásához kötődő böjti napokat a 4., 5., 7. és 10. hónapra rögzítették (vö. Zak 8,19).

A fogság utáni próféták magát a böjtöt nem ítélték el, de nem elégedtek meg azzal, hogy az emberek megtartják az előírt böjtöt, hanem azt várták, hogy az bensőleg is alakítsa át az embert. Szerintük a böjt következménye az őszinteség és a jótékonyság, és az csak akkor éri el célját, ha a böjtölő másokhoz való hozzáállását az irgalom hatja át és ha a változás a szívükben következik be (vö. Iz 58,5–8; Joel 2,12–13). Sirák Fiának könyvében szintén találhatunk erre való utalást. A rabbik értelmezése szerint Mózes negyvennapos böjtje a jövőbelátást szolgálta, noha a szöveggörnyezet eredetileg a csodálatos isteni gondoskodást emelte ki az 1Kir 19,8-ben. Anna imádsággal kísért böjtjében inkább érhető tetten az isteni gondoskodás nyoma (vö. 1Sám 1,14). Tóbiás könyve a böjtöt és az imádságot kiegészíti az alamizsnálkodással, míg Judit könyve világossá teszi, hogy semmilyen módon sem lehet az Isten akaratára rákényszeríteni az emberi szándékot (vö. Jud 8,11–17).

Az Ószövetség korában – Josephus Flavius tanúsága szerint – az esszénusok is böjtöltek. Az engesztelés napjának közösségi megtartásán kívül azonban valószínűleg csak az egyéni buzgóság volt az alapja ennek a gyakorlatnak, más kötelezően előírt közösségi böjtről nincs tudomásunk. A farizeusok evangéliumban is megemlített heti két napos böjtjével kapcsolatban felmerült az a vélemény, hogy amennyiben az a *Mishnában* gyökerezik, úgy azt az i.sz. 70 előtti időszakra nem lehet vonatkoztatni – vagyis Lukács evangélista pontatlan volt –, mivel a dupla böjt csak az aszályos idősakra szóló előírásaként létezett. A szekták mellett kiemelkedő személyeket, akik egyénileg böjtöltek, szintén ismerünk: Hanina Ben Dosa és Keresztelő Szent János. Előbbi azért böjtölt, hogy imádsága hatásosabb legyen, utóbbi böjtje pedig az Istentől való függését fejezte ki.

Az Ószövetség korának vége felé megfigyelhető önkéntes böjt, mint a valóságos buzgalom jele az Újszövetség idejére kitűnő háttérrel biztosított annak folytatásához és a kereszténységben való elterjedéséhez. Mindenesetre az Ószövetségben a zsidók böjtjének oka az etikai hangsúllyal rendelkező érdemszerzés volt, míg a kereszténységben a görög hellenizmusból eredő aszketikus irányzatból származott. Az első században római közmondás volt: „Böjtölni, mint egy zsidó”. Augusztus császár azzal dicsekedett, hogy többet böjtölt, mint egy zsidó.

4. Böjt az újszövetségi Szentírásban

4.1. Újszövetségi szóhasználat és glosszák

Az ószövetségi háttér alapján nem tűnik meglepőnek, hogy az újszövetségi Szentírásban is megtalálható a böjt. A böjt újszövetségi kifejezésének speciális görög szava a *nészto*-tőre épül, ami igeként és kétféle főnévi formában is szerepel az újszövetségi Szentírásban. A *nészto*-tövet vizsgálva azt mondhatjuk, hogy a *nészteuo* ige sokkal gyakrabban fordul elő az ugyanerre a tőre épülő *nészteia* és *nésztsiz* főneveknél. Míg az ige 20 alkalommal fordul elő a szinoptikus evangéliumokban és az Apostolok Cselekedeteiben,⁹ addig a *nészteia* főnév csak a lukácsi művekben és Szent Pál Korintusiakhoz írt második levelében jelenik meg.¹⁰ A böjtnek mint önként vállalt tevékenységnek a szempontjából a *nésztsiz* főnév nem meghatározó, csak Máté és Márk evangéliumában fordulnak elő egy-egy alkalommal.¹¹

Ezen a helyen szükséges megjegyezni, hogy a böjt szerepének növekedésével a későbbi korokban olyan glosszák is a Szentírás szövegébe kerültek, amelyek akár Jézus Krisztus, akár az apostolok szájába adták, illetve személyéhez kötötték a böjt kiemelkedő szerepének megállapítását. Bruce Metzger a *nészteia* főnévhez kötődően három ilyen jellegű esetet közöl:

1. Mk 9,29, ahol az apa által először a tanítványokhoz, majd Jézushoz vitt holdkóros fiú meggyógyítása történetének (9,14–29) végén a glossza szerzője kiegészítette a böjttel a tanítványok kérdésére adott jézusi választ. Többek között a Vatikáni kódex tartalmazza az eredeti szöveget, amely a böjttel kapcsolatban nem tükrözi az ősegyházban egyre növekvő hangsúlyt.¹²
2. Mt 17,21, az előbbi szinoptikus párhuzama, amely Márk evangéliumával való harmonizálás révén bővült ezzel a kiegészítéssel.¹³
3. 1Kor 7,5, ahol a nemzetek apostola a keresztény házasságról szólva ezt írja: „Ne tartózkodjatok egymástól, legfeljebb közös akaratból egy időre, hogy az imádságnak éljete; azután legyetek ismét együtt, hogy a sátán meg ne kísértsen titeket amiatt, hogy nem tudjátok magatokat megtartóztatni.” A glossza szövegbe való beillesztésével a böjtölés az imádsággal együtt azt a pá-

9 A *nészteuo* ige a következő helyeken szerepel: Mt 4,2; 6,16–18; 9,14–15; Mk 2,18–20; Lk 5,33–35; Lk 18,12; ApCsel 12,2–3.

10 Vö. Lk 2,37; ApCsel 14,23; 27,9; 2Kor 6,5; 11,27.

11 Vö. Mt 15,32; Mk 8,3.

12 Vö. METZGER, BRUCE M., *A textual commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, 85.

13 Vö. ID., 35.

rost alkotta, amelyet a hétköznapiak során a keresztények megéltek. Ebben is az aszketizmus növekedésének a jelét láthatjuk.¹⁴

A *nészteuó* igére vonatkozó glossza Lukács evangéliumának folytatásában szerepel: Péter apostol Kornéliusszal való találkozásakor az ApCsel 10,30 úgy mutatja be Kornéliuszt, mint aki pogány létére imádság közben egy fehér ruhájú férfi által kapott utasítást az Istentől. Itt is megfigyelhető – ezúttal igei formában – az imádkozni ige kiegészítése a böjtölni igével. Valószínűleg a keresztséget megelőző böjt jelzése miatt került bele a szövegbe az ige.¹⁵

A glossza jelenléte mind a négy esetben a szövegtanúk segítségével igazolható, azaz találunk olyan korai szövegtanúkat, amelyek nem tartalmazzák a böjtölés fogalmával való kiegészítést a fentebb említett bibliai helyeken.

4.2. A *nészteia* főnév előfordulása az újszövetségi Szentírásban

A *nészteia* főnév 5 előfordulása közül 3 kötődik Lukács nevéhez, hiszen az evangélium Anna, Fánuel leányának a bemutatásakor nemcsak a korát és özvegyi voltát mutatja be, hanem templomi szolgálatának módját is: „nyolcvannégy éves özvegy volt, és nem vált meg a templomtól, *böjtöléssel* és imádsággal szolgált ott éjjel és nappal” (Lk 2,37).¹⁶ Az Apostolok Cselekedetei két alkalommal tartalmazza ezt a főnevet: az első előfordulás ezek közül Pálra és Barnabásra vonatkozik, akik az első missziós út során visszaindulva szíriai Antióchiába igyekeztek megbizonyosodni arról, hogy az általuk alapított egyházközségek továbbra is jó úton járnak. Apostoli buzgóságuk nyilvánult meg abban, hogy: „miután az egyes egyházakban *böjtölve* és imádkozva presbitereket rendelték számukra, az Úrnak ajánlották őket, akiben hittek” (ApCsel 14,23). A második előfordulás az ApCsel utolsó előtti fejezetében található, ott, ahol Szent Pál – miután Fesztusz helytartó előtt a császárhoz fellebbezett – Rómába szállítása során veszélyes hajóúton vett részt: „Mivel az idő igen előre haladt, és a hajózás nem volt már biztonságos, hisz a *böjt* is elmúlt már, Pál figyelmeztette őket” (ApCsel 27,9). A 9–11. vers egysége erőltetett beszúrásnak tűnik a hajóút leírásában, amely terminus technikusokkal telve inkább az Odüsszeusz- és Aeneas-történeteket vehette alapul. A célját mindenesetre világosan körvonalazhatjuk: a nemzetek apostolának az elemi

¹⁴ Vö. Id., 488.

¹⁵ Vö. Id., 331.

¹⁶ SZENT JEROMOS KATOLIKUS BIBLIATÁRSULAT (szerk.), *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Budapest 2007, 1164.

erők akadályai ellenére is el kellett jutnia a Birodalom fővárosába, ami meg is történt, hiszen az isteni terv megvalósulásának semmi sem állhatta útját.¹⁷

Lukács evangélistán kívül még Szent Pál használja 2 alkalommal ezt a főnevet, mindkétszer apostoli tanúságtétel keretében, ahol beszámol arról – bár nem dicsekvés gyanánt –, milyen körülményeket kellett elviselnie Damaszkuszi megtérését követően Jézus Krisztus apostolaként. Ezeket egyfajta összefoglalásnak tekinthetjük, hiszen az ApCsel 17 fejezeten keresztül beszél a pogányok apostoláról, így Lukács második könyvét legfőbb forrásunknak tekinthetjük a páli missziós utakon történt eseményekkel kapcsolatban. Pál az általa alapított, legproblémásabb egyházközség számára apostoli voltának megvédésére és alátámasztására Isten szolgáinak a tulajdonságaiként írja le a következőket: „verésben, börtönben, zendülés közepette, fáradságban, virrasztásban, *böjtölésben*” (2Kor 6,5). Néhány fejezettel később ismét – s ha lehet, még személyesebb módon, pontosítva a részleteket – apostoli szolgálata közben átélt megpróbáltatásairól ír: „fáradságban és nyomorúságban, gyakori virrasztásban, éhségben és szomjúságban, gyakori *böjtölésben*, hidegben és mezítelenségben” (2Kor 11,27). A böjtölés ebben a két esetben az apostol igehirdető tevékenysége során önként vállalt cselekedetet jelenti, és nem kényszerű éhezéstről van szó.¹⁸

4.3. A *nésztsiz* főnév előfordulása az újszövetségi Szentírásban

A szinoptikus evangéliumok közül Máté és Márk a második kenyérszaporítás történetének (vö. Mt 15,32–39 és Mk 8,1–10) elbeszélésekor használta ezt a főnevet. Mindkét esetben Jézus empátiájának a kifejezéseként jelenik meg a *nésztsiz* főnév, hiszen: „Jézus pedig magához hívta tanítványait és azt mondta nekik: »Megesik a szívem a tömegben, mert íme, már három napja velem vannak és nincs mit enniük. Nem akarom őket *étlen* elbocsátani, nehogy ellankadjanak az úton« (Mt 15,32), illetve: »ha *étlen* bocsátom haza őket, ellankadnak az úton, mert egyesek messziről jöttek közülük«” (Mk 8,3). A *nésztsiz* töre épülő kifejezések közül ez az egyetlen, amelynek jelentése nem az önkéntes, szabad akaratból történő önmegtartóztatást fejezi ki, hanem a külső körülmények által bekövetkező, kényszerű szükségletet. Magyar fordítása éppen ezért mindkét alkalommal „étlen”.

17 THORDAY ATTILA, *Jeromos Bibliakommentár II. Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 2003, 290–291.

18 Vö. CSERHÁTI SÁNDOR, *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele*, Budapest 2009, 215.

4.4. A *nészteuó* ige előfordulása az újszövetségi Szentírásban

A *nészteuó*-szótőre épülő, böjttel kapcsolatos görög kifejezések közül a leggyakoribb az igei forma. Összesen húsz alkalommal szerepel, legtöbbször – összesen nyolc alkalommal – Máté evangéliumában. Ezt azzal magyarázhatjuk, hogy Máté zsidókeresztény szerzőként zsidókeresztényeknek írta az evangéliumát, akik számára az Ószövetség révén a böjt fogalma és jelentősége már ismert volt, hétköznapijaik során korábban is megélték azt. Azonban Márk sem marad el sokkal Mátétól, hiszen az ő evangéliumában is hat alkalommal fordul elő a *nészteuó* ige, ráadásul az összes előfordulás olyan szakaszban van, amelynek párhuzamai megtalálhatóak Máté és Lukács evangéliumában. Lukács evangélista a Teofilnak ajánlott első művében négy alkalommal, a Szent Pál életét bemutató Apostolok Cselekedeteiben újabb két alkalommal használta ezt az igét.¹⁹

Máté evangélista az egyetlen, aki Jézus Krisztus megkísértésének a történetében a *nészteuó* igét használta: „Miután negyven nap és negyven éjjel *böjtölt*, végül megéhezett” (Mt 4,2). Lukács evangélista – aki Mátéhoz hasonlóan Márknál bővebben fejtette ki ezt az elbeszélést – körülírással helyettesítette a böjtölni igét: „nem evett semmit” (vö. Lk 4,2).

A *nészteuó* igét legtöbbször használó evangélista másik perikópája, amelynek nincs szinoptikus párhuzama, éppen a böjtölés módjára vonatkozik és 4 alkalommal tartalmazza a böjtölni igét: „Amikor *böjtöltök*, ne legyetek bús képűek, mint a képmutatók. Ők ugyanis elváltoztatják az arcukat, hogy *böjtölésükkel* feltűnjenek az emberek előtt. Bizony, mondom nektek: ők megkapták már jutalmukat. Te, amikor *böjtölsz*, kend meg a fejedet, az arcodat pedig mosd meg. Ne lássák az emberek, hogy *böjtölsz*, csak Atyád, aki a rejtekben van; és Atyád, aki lát a rejtekben, megfizet majd neked” (Mt 6,16–18). Csak a legelső alkalommal használta ebben a 3 versben befejezett igeként Máté a *nészteuó* igét, a többi esetben particípiumként fordulnak elő, ami azt jelzi, hogy a mellettük álló igék kiemelkedően fontosak. Ezáltal az evangélista arra hívja fel olvasóinak és hallgatóinak figyelmét, hogy ne az emberek előtti külsőség és az ő elismerésük legyen számukra fontos, hanem legyenek biztosak abban, hogy a mennyei Atyától megkapják a jutalmukat. „A böjt a többi szenvedéshez hasonlóan örömforrás, mert az teszi lehetővé az ember számára, hogy közelebb kerülhessen Istenhez.”²⁰

19 SCHMOLLER, ALFRED, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1989, 346.

20 DA SPINETOLI, ORTENSIO, *Máté. Az egyház evangéliuma*, Szeged 1998, 217.

Mindhárom szinoptikus evangélium tartalmazza azt a perikópát, amely a tanítványok böjtjére vonatkozó kérdésből kiindulva a násznép örömeivel magyarázza az aktuális helyzetet, vagyis azt, hogy Jézus tanítványai nem böjtölnek, illetve alapozza meg az aktuális keresztény gyakorlatot. A két forrás elmélet alapján Márk evangéliuma képezte az alapot a másik két evangélium szövegéhez, amelyekben már csak fele annyiszor fordul elő a *nászteuó* ige. A lényeges változtatások közé tartozik még ebben a perikópában az is, hogy míg Márk egyes számban ír a későbbi böjti napról, addig Máté ezt a pontosítást elhagyja, Lukács pedig többes számban használja, feltehetően a kialakult keresztény gyakorlatra utalva. A zsidó vallásban ugyanis a két böjti nap a kedd és a csütörtök volt, amelyet a keresztények Jézus Krisztus kereszthalálára való tekintettel szerdán és pénteken éltek meg. A kiindulópont a szabadon vállalt böjttel kapcsolatos kérdés.²¹ Márk szövege fejt ki a témát a legrészletesebben: „János tanítványai és a farizeusok *böjtöltek*. Odajöttek néhányan, és megkérdezték Jézustól: »Miért *böjtölnek* János és a farizeusok tanítványai, a te tanítványaid pedig nem *böjtölnek*?« Jézus így felelt: »Vajon *böjtölhet-e* a násznép, amíg velük van a vőlegény? Amíg náluk van a vőlegény, nem *böjtölhetnek*. Eljönnek azonban a napok, amikor elveszik tőlük a vőlegényt: akkor majd *böjtölnek*, azon a napon«” (Mk 2,18–20). Ezzel szemben Máté közvetlenül János tanítványainak a szavait interpretálja a többes szám első személyben feltett kérdéssel: „Akkor odajöttek hozzá János tanítványai, és megkérdezték: »Miért van az, hogy mi és a farizeusok gyakran *böjtölünk*, a te tanítványaid pedig nem *böjtölnek*?« Jézus így felelt nekik: »Vajon gyászolhat-e a násznép, amíg velük van a vőlegény? Eljönnek azonban a napok, amikor elveszik tőlük a vőlegényt, akkor majd *böjtölnek*«” (Mt 9,14–15). Lukácsnál a Lévi meghívását követő lakoma vendégeinek megjegyzésével kezdődik ez a szakasz: „Azok pedig így szóltak hozzá: »János tanítványai sokat *böjtölnek* és imádkoznak, ugyanígy a farizeusokéi is, a tieid pedig esznek és isznak«. Ezt válaszolta nekik: »Böjtre tudjátok-e fogni a násznépet, amíg velük van a vőlegény? Eljönnek azonban azok a napok, amikor elveszik tőlük a vőlegényt; akkor majd böjtölnek, azokban a napokban«” (Lk 5,33–35).

Mátéhoz hasonlóan Lukács is rendelkezik olyan perikópával, amely egyedülálló a szinoptikus evangéliumokban a *nászteuó* igét illetően. A farizeusról és vámosról szóló példabeszédben – amely kizárólag Lukácsnál található – a farizeus dicsekvésének részét képezi az átlagos zsidó gyakorlatot felülmúló

21 Vö. GNILKA, JOACHIM, *Márk*, Szeged 2000, 139.

önmegtartóztatás és lemondás: „Kétszer böjtölök hetente, tizedet adok mindeimből” (Lk 18,12).²²

Szíriai Antióchiában Szent Pál és Barnabás missziós tevékenységét megelőzően, a Szentlélek akaratának megismerése előtt és után is a böjtölés alapvető keresztény magatartásként szerepelt: „Miközben ezek az Úr szolgálatát végezték és *böjtöltek*, a Szentlélek azt mondta nekik: »Különítsétek el nekem Saulst és Barnabást a munkára, amelyre meghívtam őket!« Erre böjtöt tartottak, imádkoztak, rájuk tették kezüket, azután útnak indították őket” (ApCsel 13,2–3).

4.5. Az újszövetségi böjt alanyai és jellemzői

A *nésztsiz* főnév fentebb említett sajátos jelentése (azaz nem önkéntes, hanem a külső körülmények miatt kialakult, kényszerű állapot jelölése) miatt a böjt(ölés) alanyainak vizsgálatakor a *nészsteia* főnév és a *nészteuó* ige alakjait figyelembe véve a böjtölés alanyai a következők: Jézus (vö. Mt 4,2); Anna (vö. Lk 2,37); Keresztelő János tanítványai (vö. Mk 2,18; Mt 9,14; Lk 5,33); a farizeusok tanítványai (vö. Mk 2,18; Mt 9,14; Lk 5,33); a farizeusok (vö. Mt 9,14; Lk 18,12); Jézus tanítványai (vö. Mk 2,20; 9,15; Lk 5,35); az Atya gyermekei (vö. Mt 6,16–18.); Pál apostol (vö. 2Kor 6,5; 11,27) Pál apostol és munkatársai (vö. ApCsel 13,2–3; 14,23; 27,9).

Az újszövetségi böjtölők közös jellemzője, hogy önként és nem kényszer alatt vállalták a lemondást – Lk 5,33 alapján – ételről és italról egyaránt. A böjt idejére vonatkozóan Jézus esetében az időtartama 40 nap, amely a legnagyobb ünnepünket, a húsvétot megelőző nagyböjti időszakkal azonos időtartamú. Itt az a szimbolikus 40-es szám szerepel, amely az Ószövetségben is sokszor előfordul az Isten és népe, illetve az Isten és egy kiválasztott személy közötti kiemelkedő esemény időtartamára vonatkozóan. A szinoptikus evangéliumok párhuzamos helyein²³ a böjt idejére, mint időpontra vonatkozó utalás vonatkoztatható Jézus halálának napjára, péntekre, illetve a többes szám utalhat általánosságban meghatározatlan későbbi időpontokra, valamint a heti kétszeri böjtre is: szerdára és péntekre.²⁴ Fontos eleme a keresztény böjtnek, hogy nem az emberek kedvéért és elismeréséért kell tenni, hanem az Isten jutalmazását várva. Ezért az ember külsején nem kell meglátszania annak,

22 Vö. DA SPINETOLI, ORTENSIO, *Lukács. A szegények evangéliuma*, Szeged 1996, 563.

23 Vö. Mk 2,20; Mt 9,15; Lk 5,35.

24 Vö. egyházunkban a szerdai és pénteki tropár és konták azonosságát.

hogy böjtöl. Ez a leírás és útmutatás (vö. Mt 6,16–18) különösen is szükséges volt azoknak a zsidókeresztényeknek, akik számára egyértelmű és természetes volt, hogy a babiloni fogságot követő időszakból a zsidóságban a böjtölésnek mindenki számára azonnal láthatónak kellett lennie a szörzsák és a hamu segítségével. A keresztény böjt jellemzője még továbbá az is, hogy Jézus Krisztus eltávoztása után van itt az ideje, így – mivel Jézus Krisztus szavaiból ismerjük – az ősegyháztól kezdve mindmáig érvényben van a péntek napi böjt, valamint a szerdai, ahogy a 40 napos nagyböjti időszak is, amely Jézus Krisztus nyilvános működése előtti böjtjét veszi alapul. A krisztusi tanításból az is egyértelmű, hogy a böjtöt nem farizeus módjára kell megélni, tehát a böjt megélésével csak eszközt kapunk, és még nem a célhoz érkeztünk. A vámos bűnbánatát lehet és kell ötvözni a farizeus kezdeti magatartásával – azaz az Isten akaratának maradéktalan megtartásával –, de nem szabad beleesni az öndicsékvés és az önteltség bűnébe. Így juthatunk el ahhoz, amit Anna, Fánuel leánya és Szent Pálék is példaként tárnak elénk: az Úr szolgálatához, amely az imádság mellett a böjtben is megnyilvánul.

5. Befejezés – Böjtöljünk vagy ne böjtöljünk?

A címben is feltett kérdésre (Böjtöljünk vagy ne böjtöljünk?) a válasz az Ószövetségből kiindulva és az újszövetségi Szentírás böjtre vonatkozó szakaszainak elemzése után egyértelműen: igen, kell böjtölnünk, szükségünk van a böjtre. A *nészteuó* ige és a *nészteia* főnév bibliai tanítása hozzásegít bennünket, hogy megértsük: a böjt oka nem a méregtelenítés vagy a fogyás, hanem keresztény értékrendünkben az Isten- és az emberszeretet megélése, az azokban való növekedés, így a böjtölés nem cél, hanem eszköz. Jézus Krisztus példája a kiindulási pont, amelyet az imádsággal és jócselekedetekkel együtt mind az egyház közösségében, mind egyénileg vállalt böjtölésünkkel kell követnünk. Krisztus tanítása alapján ezt nem az emberek tetszését és dicséretét keresve kell megtennünk, hanem a mennyei Atyától várva a jutalmat.

VINCZE Krisztián

Hegel vallásfilozófiája és Hegel Krisztusa

TARTALOM: 1.1. A hegeli vallásfilozófia kialakulásának körülményei; 1.2. A szellem és az abszolútum fogalmai; 2.1. A keresztény vallás sajátossága; 2.2. A világ természete és az ember állapota; 2.3. A Fiú kapcsolata a világgal és az emberrel; 2.4. Krisztus halála; 3. Összegzés.

Krisztián VINCZE: *Hegel's Philosophy of Religion and Hegel's Christ*

The present study is intended to accomplish two major objectives. On the one hand, an attempt is made to find out what the philosophy of religion as a discipline of philosophy encompasses in the context of Hegelian philosophy, in what ways its initial premises most notably differ from classical theodicy and metaphysics, and, in general, what new hopes and expectations motivated its founder. On the other hand, an effort is also made to discuss what it is that Hegel discovers in Christianity from a philosophy-of-religion-related perspective, and how he accommodates its teaching to notions like the Spirit, the Absolute and Reconciliation. In this process of accommodation, the person of Jesus Christ, the condition of human nature and the concept of divine nature are, naturally, each assigned a very important part. Furthermore, the study also aims to enable the reader to realise what types of interaction and what kinds of mutual inspiration may arise across philosophy and theology, spiritual philosophy and speculations pertinent to the Doctrine of the Trinity within the Hegelian system.

Keywords: *Hegel, Hegelian system, Philosophy of Religion, Christology*

1.1. A hegeli vallásfilozófia kialakulásának körülményei

Ez a tanulmány rövid áttekintésként és összefoglalásként azt szeretné bemutatni egyrészt, hogy mit jelent a hegeli filozófia mentén a vallásfilozófia mint filozófiai diszciplína, kiindulópontja vajon miben különbözik leginkább a klasszikus teodiceától és metafizikától, s egyáltalán milyen új reményeket fűzött hozzá megalapítója. Másodsorban azt próbálom meg áttekinteni, hogy a vallásfilozófia tükrében mit lát meg Hegel a kereszténységben, annak tanítását hogyan egyezteteti össze a szellem, az abszolútum, a megbékélés fogalmával. Ebben az összeegyeztetési kísérletben természetesen nagyon fontos szerepe van Jézus Krisztus személyének, s az emberi természet állapo-

tának, az isteni természet fogalmának – amelyekkel kapcsolatban azonban Hegel olyan megállapításokig és (olyan könnyen félreérthető) megfogalmazásokig is eljut, amivel a hiteles keresztény tanítás nem mindig tud azonosulni. Ezekre az eltérésekre igyekszem majd röviden rámutatni, ugyanakkor a tanulmány egyik fontos célja inkább az lenne, hogy az olvasóval megsejttesse, milyen kölcsönhatás, milyen kölcsönös inspiráció tud megszületni filozófia és teológia, szellemfilozófia és szentháromságtani spekulációk között, s mennyire értékesek, újszerűek, továbbgondolásra ösztönzőek lehetnek azok a gondolatok, melyek Jézus Krisztus jelentőségét próbálják meg kifejezni és egyáltalán felfogni a hegeli filozófia spekulatív rendszerében.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel filozófiája szerint a filozófiai teológiát mint vallásfilozófiát kell végigvezetni, s ezzel a tételével nemcsak megalapítója, hanem természetesen egyben egyik legfontosabb képviselője is lett a vallásfilozófiának. Gondolkodásának újdonsága többek között abban áll, hogy Istent nem a korábban megszokott *theologia naturalis* jegyében akarja megközelíteni – hiszen a kanti filozófia érvénye alapján Isten nem lehet az emberi értelem tárgya, amennyiben Őt, mint szubsztanciát próbálják meg elgondolni és tulajdonságaival felruházni –, hanem a vallásoknak a szellemfilozófia általi reflexiójában akarja feltárni. A hagyományos keresztény metafizika kiindulópontja a keresztény kinyilatkoztatás volt, amiben a kinyilatkoztatás azt jelentette, hogy Isten személyes mivoltában kapcsolatot létesít az emberrel, s ebben a kapcsolatban úgy mutatkozik meg, mint aki a világot alkotta, s mint aki abban hat. A hagyományos teodicea feladatai között így leginkább az szerepelt, hogy Istent mint személyt mutassa be, aztán kössön hozzá predikátumokat, s próbálja meg a létét is igazolni a filozófiai istenérvek gondolatvezetésén keresztül.

Hegel idealista gondolkodóként a szellem fogalmából indul ki, hiszen a valóság számára egybeesik a szellemi léttel. Ez az a szellem, amely a vallásban (vallásokban) úgy mutatkozik meg, mint a szellem öntudata, mint saját maga önismerete. Hegel egyik nagy érdeme éppen az, hogy minden vallást úgy tekint, mint amiben az abszolút szellem mutatkozik meg, hiszen a vallások lényegüket tekintve a szellemnek az önmagához való viszonyaként élnek az emberiség történetében. Nem érvényes tehát az a fajta sztereotípia többé, amely szerint a kereszténység vallása az igaz és az isteni vallás, miközben a többi istentelennek vagy hamisnak számítana. Arról van inkább szó a hegeli megközelítésben, hogy minden vallás értékes, hiszen bennük a szellem gondolja önmagát, ugyanakkor van közöttük rangsorbeli különbség, hiszen

a különböző vallásokban különböző fokozatban irányul és viszonylik magához az abszolút szellem. Ezek a vallások magukban foglalják a keleti természetvallásokat, az antik mitológiát, a zsidó vallást is; a rangsor első helyén természetesen a kereszténység található, amennyiben a vallások között az abszolút szellem legmagasabb fokú alakzata jelenik meg általa.

Mielőtt Hegel nyomán elindult volna az új filozófiai diszciplínának, a vallásfilozófiának az útja, a német gondolkodó több olyan vitának is részese volt, amelyek az Istenről való gondolkodás lehetőségeit és ismertetőjegyeit próbálták meg egymással szembe állítani. Kantnak óriási hatása volt ebben az időszakban. A königsbergi filozófus legfontosabb „istentani” hagyatéka éppen az volt, hogy *Isten* gondolatára ámbár még képes eljutni az emberi elme (hiszen az az emberi értelem regulatív eszméje), de létét bizonyítani és Őt jobban megismerni a hagyományos istentanon keresztül már biztosan nem lehet. Immanuel Kant *Isten* fogalmát az értelem síkjáról eltávolította, s áthelyezte a gyakorlati ész illetékességébe, ahol Isten mint posztulátum nyert jogosultságot. A hagyományos istentan ellenében egyre több ateista irányzat volt már kialakulóban Kant idejében, s a kanti filozófiától azt is remélték, hogy esetleg gátat vethet minden születni akaró ateizmusnak.

1785-től indul el az ún. *Spinoza-vita*, amit egyszerűen *ateizmusvitaként* is emlegetnek a filozófiatörténetben. Spinoza nevét azért viseli ez a filozófiai vitatkozás, mert a legfőbb kérdés az volt, hogy vajon nem szükségszerű-e Istent mindig panteisztikusan elgondolni. Az 1798 és 1799 közötti rövid időszakból újabb ateizmus-vitáról értesülünk, ahol sajnos az látszik igazolódni, hogy a kanti, a gyakorlati ésszel megalapozott isteni lét is elutasításra kerülhet. Tehát nem csak az elméleti ész torkolthat hitetlenségbe, hanem a gyakorlati ész is. Ennek legfontosabb oka többek között az volt, hogy Kant vallásértékelésében a vallás már csak morális érvénnyel rendelkezhetett – hiszen a *Gyakorlati ész kritikája* és a *Vallás a tiszta ész határain belül* című művek után a vallás erkölcsre redukálódott –, Isten szerepe pedig az emberi erkölcs magyarázatára és megalapozására szorult, s ez a tényező filozófusok számára inkább csak megkönnyebbítette az ateista bölcseletek lehetőségét, nem pedig akadályozta.

Kant minden vallást belefektetett a morálfilozófiai Prokrusztész-ágyba, s ami ezen túlnőtt a vallásokban, azt mind amputálta. Hiába tette azonban ezen keresztül az értelem számára elfogadhatóbbá Isten létét, ez sem váltott a filozófiai teológia megrendíthetetlen kiindulópontjává. Kicsivel később, 1811 és 1812-ben Schelling és Jacobi azon fáradoznak, hogy a filozófia eszkö-

zeivel a teizmust alapozzák meg a teizmusvitának (Streit um die Göttlichen Dinge)¹ nevezett polémia idején.

Maga Hegel először Kant ellen fordul, s a *Das Leben Jesu* műve 1795-ben azt rögzíti elsősorban, hogy a pusztán morális vallás fogalma értelmetlenség, hiszen a vallásban vannak pozitív elemek is (pl. a külső formák, kultikus cselekmények, a vallási közösség tudata), melyek a morális relevancián túl egyéb fontos tartalommal is rendelkeznek, s amelyektől képtelenség eltekinteni. Pár évvel később a *Frankfurti Töredékekben* (1797–1800) Hegel megfogalmazza a Vereinigungsphilosophie szükségességét, hiszen kordiagnózisában azt tartja lesújtónak, hogy a világban egyfajta meghasonlottság uralkodik, aminek tünete, hogy szakadás van állam és egyház, törvények és erkölcs között; olyan kettősségek zavarják az emberi gondolkodást, mint objektum és szubjektum, Isten és ember vagy szellem és természet kettőssége. Tulajdonképpen ebben látja szükségességét az új filozófia megszületésének, hogy ezeket az önállóvá vált, kapcsolatukat és kölcsönhatásukat elveszített ellentéteket újból egyesíteni lehessen. 1801 után Hegel már Jénában tanít, és ettől fogva figyelmét kifejezetten a vallás általános fogalma köti le, amiben a kereszténység kitüntetett szerepe lesz mérvadó. Innentől egyértelműen észlelhető, hogy a természetes teológiát a vallásfilozófiával akarja helyettesíteni!

Természetesen Istent, az istengondolatot a vallásfilozófia sem tudja kérdésmentes bizonyossággként feltárni, de egy egészen új látásmódon keresztül magát a vallást teszi megismerésének tárgyává, és ezen keresztül válik képessé arra, hogy a filozófiai teológia számára releváns belátásokat adhasson meg. A vallás, a vallások mindig az emberi, a társadalmi és a szellemi élet megnyilvánulásának fontos részei és területei, és elemzésük, reflexiójuk tartalmából szeretne Hegel a filozófiai teológia számára új impulzusokat, új komponenseket rendelkezésre állítani. Közben pedig az is a vallásfilozófia gyümölcse lesz, hogy elemezhetővé és értékelhetővé válik, hogy egyáltalán hogyan befolyásolja a vallás az ember szellemi életének egyéb megnyilvánulásait, pl. a jog, moralitás vagy éppen a művészet területén.

¹ JAESCHKE, W., „Hegel”, in AXT-PISCALAR, CH. – RINGLEBEN, J. (hrsg.), *Denker des Christentums*, Mohr Siebeck Tübingen 2004, 169–189, 172.

1.2. A *szellem* és az *abszolútum* fogalmai

Hegel vallásfilozófiájának kulcsfogalma a *szellem*. Ez a szellem-fogalom nem a Biblia tükrében jelenik meg és bontakozik ki nála, hanem a görög filozófiából kerül átvezetésre. A szellem jól ismert az emberi életünkből, hiszen a szellemi képességünket és a szellemi cselekvéseinket mind ennek a bennünk lévő elvnek köszönhetjük, amelyen keresztül a természet felé emelkedünk. Az ember, mint értelmes lény, mint tudattal rendelkező lény, nemcsak a természeti világba születik ugyanis bele, hanem új polgára lesz egy szellemi világnak is, s ugyanakkor ő maga egyben az is, aki ennek a szellemi világnak aktív résztvevőjévé és szereplőjévé is válhat. A szellemi lét mindig magára irányult létet jelent, jelenti az ember tudatos önmagára vonatkozását (*wissende Selbstbeziehung*), s önmagának megismerését. Ezen a ponton azonban Hegel egy egészen új konnotációt alkot meg, amikor azt is állítja, hogy amennyiben a szellem kifejezetten magára irányul, akkor a szellemi valóságunkban az abszolút szellem az, ami tudatnyerésre törekszik. Az abszolút szellem e tudatnyerésének három fontos alakzata van: a művészet, a vallás és a filozófia, amelyek tehát a legmagasabb fokon járulnak hozzá ahhoz, hogy a szellem öntudatra ébredjen, s önmagáról való tudását elnyerhesse. A világ egésze ennek tükrében egy fejlődési folyamat, amelyben az abszolútum van kibontakozóban, s ennek a kibontakozásnak a céljaként tűnik fel az abszolútumnak mint abszolút szellemnek az öntudatra jutása. A vallás tehát éppen e tudatnyerésnek az egyik közege, hiszen benne a szellem önmagára irányul. A vallásban a szellem önmagát keresi, ez a szellemnek az egyik formája, s emiatt tartja Hegel okvetlenül fontosnak, hogy a vallásfilozófia legyen az emberi istenismeretnek az új eszköze és új útja.

Mindeközben pedig az emberi szellem úgy jelenik meg Hegel rendszerében, hogy kap egy új és szokatlan definíciót, mert az emberi szellem nála az abszolút szellem egy mozzanatává lesz. A szellem ugyanis magát rendszerré teszi, önmagában kibontakozóban van, s ennek története az is, hogy a véges szellem, a véges emberi szellemek léteznek és gondolkodnak. Tehát az emberi szellem, amely kötöttje a valóság téridőbeli struktúrájának, egyidőben az abszolút szellem önmagáról való tudásának is a genezise.² Az emberi szellem

2 Ezek a hegeli gondolatok azért problémásak, mert nehezen választhatóak el a panteista felfogástól, hiszen többek között az Isten szellemének tartják az emberi szellemek összességét. Ez az a gondolat, ami végighúzódik a hegeli teljes koncepción, hol egyértelmű, hol kevésbé egyértelmű megfogalmazások formájában. „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sich-wissen ist... ein Selbstbewußtsein im Menschen”. E gondolatot Hegel az *Enzyklopädie*

vallásokon keresztüli kifejeződése ennek tükrében arra jó, hogy bennük a szellem önmagáról tegyen szert tudásra.

2.1. A keresztény vallás sajátossága

Miután áttekintettük, hogy a hegeli vallásfilozófia milyen szellemi környezetben születik meg, s miután láttuk azt is, hogy Hegel összekapcsolja az abszolútumot az emberi véges szellemmel, érdemes megvizsgálni a *Vallásfilozófiai előadások* nyomán, hogy mit gondol magáról a vallásról a német idealista gondolkodó. A mű legelején leszögezi, hogy a vallás a legmagasabb rendű tárgya az emberi szellemnek, ez az abszolút tárgya az emberi vizsgálódásoknak. Ez az a birodalom, ahol „feloldódik a gondolkodás minden talánya, és ellentmondása, a lélek minden fájdalma – amaz örök nyugalom régiója, amely által az ember ember”.³ A vallás adhatja meg továbbá az örök igazságot, s ez egybeesik az örök erény régiójával is. A középpontja természetesen Isten, aki minden létezőnek a kezdete és vége, aki mindent léttel és szellemmel képes megtölteni, s aki az emberrel is kapcsolatban van, így a vallás az emberi tudat viszonya Istenhez. Isten és az emberi tudat megbonthatatlan módon vannak egymásra utalva és vannak egymáshoz rendelve. Isten alapvetően szellem, s amikor a vallás Istenről nyilatkozik meg, akkor mindig ezt a szellemet próbálja felénk közvetíteni. Az ember, aki egyszerre vallásos és egyszerre gondolkodó, azaz szellemi lény, éppen a szellemi aktusain keresztül tud Istenről. Az

der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse művében fogalmazza meg. (Vö. WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1983, 286.) A panteista gondolkodók tehát az emberi létezést szűkszerűnek tartják, mert az emberi szellem léte az a közeg, amelyben Isten is tudatra jut vagy tudatánál van. Isten saját tudatát, Isten saját létét tehát tulajdonképpen csak az embereken keresztül képes birtokolni. Sokszor ilyen jellegű gondolatok és megfogalmazások keltettek zavart (eretnecséggyanút) nagynevű keresztény misztikusok esetén is, mint pl. *Eckhart Meister* vagy *Angelus Silesius* műveiben. Silesius a következőt írja: „Tudom, Isten nélkül semmit sem élhet; ha meghalok, neki is semmivé lesz lelke”. (Vö. NIGG, W., *A misztika három csillaga, Eckhart – Suso – Tauler domonkos misztikusok*, Paulus Hungarus – Kairosz 103.). Eckhart szerint pedig: „Hogy Isten Isten, annak én vagyok oka; ha nem lennék, Isten nem lenne Isten.” (Daß Gott Gott ist, dafür bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht Gott”, Vö. ROESNER, M., „Ursprung – Hervorgang – Innestehen, Trinitarische Grundstrukturen eines nachmetaphysischen Selbstseins im Ausgang von Meister Eckhart, Hegel und Heidegger”, in *Theologie und Philosophie* 4 (2011) 551-573, 567.) – Ilyen jellegű megfogalmazásokban az isteni és emberi tudat közti egymásrautaltság egyáltalán nem olyan problémamentes elképzelés a keresztény hit tanításának szemszögéből, ezt még a későbbiekben is látni fogjuk.

3 HEGEL, G. W. F., *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz, Budapest 2000, 15.

isteni szellem tehát az emberi szellem számára létezik, és az emberi szellem számára nyilvánul meg. A vallások közül a kereszténységnek a sajátosságát az adja, hogy az abszolút szellemet egy hármas strukturáltságban ragadja meg. Ez a három momentum az istengondolat (az istenfogalom), ezt követi másodikként a krisztológiai tanítás, és végül pedig az abszolút szellemről úgy nyilatkozik ez a vallás, mint a vallási közösségről szóló tan. A közösség, a hívők tudata, a hívő emberek hitismerete a szellem valóságos öntudatának a tulajdonképpeni helye.

A kereszténység az emberi történelemben Hegel filozófiája szerint a szellem vallási formában való kibontakozásának a végállomása, azaz a kereszténységben a szellem eléri a legmagasabb rangú önmegjelenítését. Az abszolútum mint abszolút szellem egy kibontakozó folyamatban nyeri el tehát saját maga teljességét; és ennek a fejlődési folyamatnak állomásai a közvetlen érzékiségtől kezdődnek el, majd pedig az egyre magasabb szinteken keresztül a szellemnek a maga abszolút alakzatáig, a teljes kibontakozásáig kell hogy eljussanak. Ez a teljes kibontakozás pedig egybeesik a Jézus Krisztus által alapított vallással. Jézus Krisztus személye a kereszténységben az Istenember címet viseli, s ő az, aki mint Istenember megengedi és lehetővé teszi, hogy a világ a szellemi felé teljes mértékben megnyíljon. Krisztus az tehát, akin keresztül Isten kifejezése érinthetővé válik.⁴ Amikor az Istenember érzékileg jelenik meg a világban, akkor a szellem eléri a tökéletes közvetlenségét.⁵ A természeti vallásokban a szent legfeljebb csak menedéket találhatott a természeti világban, folyókban, erdőkben volt megtapasztalható, de ezeken a helyeken nem tudott lakozni, csak átmenetileg nyerhetett teret. Később a görögség vallásában az istenek (pusztán) mint az emberi képzet és fantázia szüleményei jelenhettek meg, akikre rávetítettek minden emberi gyengeséget is, nem csak az isteni tulajdonságokat. Minden más vallás is csak bálványokat tudott állítani, amelyek elnémulása után a kinyilatkoztatott vallás jelent meg, ahol az istenség közvetlenül a maga igaz mivoltában tárulkozhatott fel.

A kereszténység látásmódjában az abszolút önmagáért való szellem (Isten) önmagát úgy mutatja meg a megtestesülés történetében, mint egyes, empirikus öntudat,⁶ amihez az isteni önküresítés szükséges, amikor Isten emberi

4 BORTOLOTTI, L., „Cristo come uomo nelle Lezioni Sulla Filosofia della Religione di G. W. F. Hegel”, in *Studia Patavina* 50 (2003) 225–237, 231.

5 VITIELLO, V., „Il cristianesimo filosofico di Hegel”, in *Filosofia e teologia* 27.3 (2007) 613–629, 622.

6 Vö. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 310.

alak formájában jön el a világba. Mivel minden ember véges, empirikus módon adott szellem, így Isten hozzá szintén csak egyes emberi személy formájában képes szólni, s ezért veszi fel az emberséget magára a Fiú. A Fiú országhoz köthető a teremtés, a bűnbeesés és a megváltás. A világ, a természet az Istennel szembeni másságot jelenti és jeleníti meg, amely azonban szükséges átmenete és szükséges mozzanata az abszolútum fejlődésének.

Az isteni valóságot – a Fiú országán túl – még két szempontból mutatja meg a kereszténység Hegel szerint. Az Atya országa az önmagában lévő Szentháromság, amely az örök szellemi Szentháromságot jelenti. Itt az Atya megszüli képmását, a tőle különböző képmását,⁷ akivel mégis egy és egyesült marad. Ezt követi logikailag és időrendileg is az Istenember földi megszületése, s ez után kerül sor a Lélek országára: A Fiú földi életéhez és feltámadásához kötötten alakul ki az egyház, amely magában foglalja a közösséghez

7 Az Atya és Fiú viszonyát több szerzőt követve Hegel is a noetikus alapmodellben értelmezi, ami az intellektuális megismerésre épül. Az első évszázadokban sok vitát kellett folytatni az eretnkségekkel abban a kérdésben, hogy milyen viszony is van a Szentháromság személyei között, s hogy azok mind egy természetűek-e. A lényegi azonosságot az *ouszia*, *physisz*, *natura*, *substantia* fogalmak mentén igyekeztek tisztázni a teológiában, a középkortól pedig egyre inkább erősödik az a tendencia is, amely a Fiú Atyától való származását noetikus értelemben próbálta megragadni, amelynek értelmében a Logoszt egyazon eredetű szellemi képmásként értették, akiben az Atya, az ősképp önmagát tökéletes módon megismeri. Ebből kiindulva az Atya és Fiú kapcsolata (másképpen mondva az abszolút eredet és a keletkező Logosz közötti viszony) olyan, mint az értelem viszonya az általa nemzett fogalommal. Ez a noetikus modell működik Hegel Szentháromságában is, s ezen keresztül lesz érthető elképzelése az abszolútum fejlődéséről. (Vö. ROESNER, „Ursprung – Hervorgang – Innestehen, 571–572.) – Az ember teremtése és létrejötte azért fontos ehhez a noetikus modellhez kapcsolódóan az eckharti misztikában, mert a véges értelmek más lényegi módon keletkeznek, nem úgy, mint a dologi, természetes valóság. Miközben az utóbbiak ugyanis a hasonlóságnak, az Istennel való hasonlóságnak csak egy külsődleges viszonyában állnak, addig az emberi értelem lényegi azonossággal hasonlósága az isteni értelemnek. Eckhart Mester véleménye szerint az emberi értelmet nem mint tulajdonképpeni emberit, emberi tulajdonságot kell szemlélnünk, hanem olyasminak kell tekintenünk, mint ami integrált alkotórésze az Istenen belüli nemződés és differenciálódás folyamatának. (Vö. *Uo.*, 566.) Eckhart Mester ezen tanítása az emberről, az emberi értelemről egy olyan elképzelés, ami a kinyilatkoztatott hit tükrében nem tud teológiai alapot nyerni. Hiszen ez azt jelentené, hogy az Istenben zajló immanens történések szükségszerűen feltételezik az emberi természetet is, különben az isteni noetikus történéseknek nem lenne megfelelő közegük. Azt is mondhatnánk, hogy olyan korrelatív egymásra utalt viszonyba állítja Eckhart az embert és Istent, ami az ember- és Isten-kép teljes revízióját követelné meg. Mivel a mi emberi értelmünk része Isten örök öndifferenciálódási és önmegismerési folyamatának, és mert Istenben nincs alapvetőbb, mint önmaga megismerése, így azt állítja Eckhart, hogy Isten istenvolta tőlünk függ, és ő ebben ránk van utalva. Hegel szellemfilozófiájában úgy tűnik, hogy az eckharti misztikához hasonlóan viszonylik egymáshoz az emberi és az isteni szellem, mert amennyiben az előbbi az utóbbinak mozzanata, úgy annyiban kibontakozási közege. (Vö. *Uo.*, 567.)

tartozók kegyelmi életét és az Atyához való visszatérésüket. Isten megjelent egyetlen emberben, akit Istennel való egysége miatt imádunk, s ez az az imádat, amely jelenvalóvá teszi a Szeretetet Szellemét, azaz a Szentháromság harmadik személyét. Ily módon az Isten a közösségben, a közösség tudatában lakozik, Isten mint szellem így a közösségben van, és közösség.

A rendszerfilozófiában a kereszténység az abszolút, a tökéletes vallás, hiszen ennek a vallásnak a tulajdonképpeni állítása az, hogy Isten szellem, Isten öntudat. A többi vallás és a kereszténység között az a lényegi különbség, hogy ez utóbbiban maga az abszolút szellem mutatja meg önmagát („der absolute-Geist sich selbst manifestiert”).⁸ A Szentháromságot úgy is magyarázza Hegel, hogy Isten első lépésként magát teszi meg tárgyának, így jelenik meg az Atya után a Fiú, és közben ezt az önmagának tárggyá megtett különbséget megszünteti, önmagával újból eggyé teszi, s így válik Isten Lélekké.⁹ Ennek tükröződése az egész filozófia, hiszen a filozófia igazsága az a hármas struktúra, amelyben a szellem elidegenül, majd elidegenedettségét feloldva önmagába tér. Isten mint szellem tehát önmagától elkülönül, önmagától valami mást alkot meg, ez az elkülönülés a világ és a Fiú, és mégis e másban Isten önmagát birtokolja, és önmagával azonos marad.

2.2. A világ természete és az ember állapota

A világgal, a természettel kapcsolatban Hegel előzetesen leszögezi, hogy annak igazsága eszmeiségében rejlik, igazi valósága ilyen értelemben tehát nincsen. A világ létezik, „de léte csakis eszmei, nem örök, hanem teremtett, tételezett lét. A világ létére az jellemző, hogy, mondhatni, csak egy pillanatig tart, ám Istentől való különválását, Istennel való meghasonlását megszünteti, visszatér a maga eredetéhez, kezdeteihez”.¹⁰ Az abszolútum fejlődésének kiindulása az *eszme*, s ezt követi a teremtett világ léte, az a világfolyamat, amelyben helyet kap a szellemtől való elpártolás és elszakadás; s éppen ezt kell a Fiúnak helyrehozni, hogy a kibékülés állapota állhasson fenn. A világ létrejötté tehát az a másság, ami magát tételezi az abszolútummal szemben, és ami mint különböző tételezi magát. Ez a teremtett világ véges, azaz még ha van is léte, akkor az csak „meghatározott, megkülönböztetett, korlátozott,

⁸ Vö. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 308.

⁹ Vö. *Uo.*

¹⁰ HEGEL, *Vallásfilozófia*, 265.

negatív”.¹¹ Ebben a természeti, véges világban jelenik meg az ember, akinek egyedül van meg a természeti létezők között az a képessége, hogy kapcsolatba léphessen Istennel, hiszen lényege szerint tudás és gondolkodás. Gondolkodása erejében ő lesz felismerője annak, hogy a „természetet Isten teremtette, hogy benne értelem, ész rejlik, hogy a természet a gondolkodó ember által tudottá válik. Ennyiben kapcsolatba kerül az istenivel, mivel igazsága felismertté válik.”¹²

Az embernek mint szabad lénynek két választási lehetősége van. Egyrészt az, hogy szellemi mivoltának megfelelően a szellemi létre törekedjen, s abban teljessédjön ki. Előfordulhat azonban másrészt az is, hogy szellemi helyett inkább természeti emberként viselkedik, s ilyenkor szenvedélyeit és ösztöneit követi, a vágyaira hallgat, s létének törvényévé a természeti közvetlenséget teszi meg. Az ember mindig is akarattal rendelkező lény, de hogy akaratának milyen tartalmat ad, az egyáltalán nem mindegy, hiszen az akarat tartalma megmaradhat a természetiség köre is.

Ezen a ponton nagyon érdekessé – és nem kevésbé a keresztény hit tanításával ellentétessé – válik Hegel gondolatmenete. Szerinte ugyanis maga az emberi lét, az emberi tudat, egészen pontosan fogalmazva az embernek a szellemi léte jelenti a rossznak a forrását. A paradicsomi állapotról szerinte nem az a helyes megállapítás, hogy az az ártatlanság állapota volt, hanem az, hogy a természetiség állapota egyfajta állati állapot volt. Ha van emberi ártatlan állapot, akkor az nem mást jelent, minthogy az ember akarat nélküli, és ilyen állapotban sem nem jó, sem nem rossz. „Az ember a Paradicsomban élt; az édenkertet egyfajta állatkertnek nevezhetjük, az ottani életet pedig az ártatlanság állapotának”¹³ – s ebben az ártatlan állapotban hangzott el a kígyó ígérete, melynek fényében az ember jó és rossz tudásával rendelkezhet, hasonlatos lehet Istenhez, ha enni fog a jó és rossz tudásának a fájáról. Hegel itt a történetet szó szerint veszi, s ez számára azt jelenti, hogy „ez a tudás, a különbség tudása a rossz forrása, maga a rossz. A rosszság áttevődik a tudás, a felismerés aktusába, a tudatba. A rosszság mindenestre – mint már korábban mondtuk – a tudásban rejlik, a tudás a rosszság forrása. Mert a tudás, egyáltalán a tudat ítélet, különbségtevés.”¹⁴ (Az állatoknak az emberrel

¹¹ *Uo.*

¹² *Uo.*, 266.

¹³ *Uo.*, 271.

¹⁴ *Uo.*

szemben nincsen tudatuk, tudat hiányában pedig nem rendelkeznek a különbségtevés képességével – eme tulajdonság mentén válik el tehát egymástól állati és szellemi emberi létezés.) Hegel tehát a jó és rossz különbségét nem morális síkon érti, hanem noetikus síkról eredezteti, és természetét tekintve a tudat körébe helyezi mindkettőt.¹⁵ Hegel azt állapítja még meg, hogy „a kígyó szava nem volt tehát merő csalás és ámtítás,”¹⁶ hiszen az ember valóban olyanná lett, mint az Isten, mert jó és gonosz tudója lett belőle.¹⁷ Végül Hegel a legszélsőségesebb megfogalmazással jelenti ki: „az embernek – aki természeti lény – tudnia kell, hogy ő maga természetiségként rossz; az embernek magában tudatosítania kell ezt az ellentmondást, tudnia kell, hogy ő maga az, ami rossz.” Ez az embert illető lesújtó vélekedés a következő formában is kifejezést nyer: az ember, „ő maga magánvalóan rossz, hogy ő maga általában véve, egyszerűen legbensejében rossz; hogy a rossznak ez a meghatározása saját magának, az embernek a meghatározása.”¹⁸

Hegel még ha a kereszténységtől eltérő módon is magyarázza a rossz eredetét és fennállását az emberi létet illetően, helyesen állapítja meg, hogy az mindenképpen hozzájárul a vallások kialakulásához és megszületéséhez. A rossz, a bűn tapasztalatában az ember ugyanis tudatára ébred a világban lévő ellentmondásnak és meghasonlásnak, melyek mögött az egymással szembeni ellentétek állnak, mint bűn és erény, jó és rossz, üdvös és kárhozatos.

15 Sören Kierkegaard ezt a hegeli álláspontot is erős kritikával illeti, hiszen szerinte a bűn, a rossz eredése éppen az akarathoz köthető, nem pedig a tudáshoz. Ha a tudásból eredeztetjük a rosszat, akkor platonista felfogást képviselünk, a kereszténység viszont az akaratot jelöli meg a bűn eredéseként a kierkegaard-i olvasatban.

16 HEGEL, *Vallásfilozófia*, 272.

17 Aquinói Szent Tamás tanítását érdemes ezzel kapcsolatban felidézni. Szerinte a kígyó ígéretének elhangzását nem szó szerint kell vennünk, hanem azzal a finom megkülönböztetéssel kell értenünk, hogy az ember a bűn elkövetése után „megtanulta, hogy mi a különbség az engedelmesség mint jó és az engedetlenség mint rossz között”. Továbbá a fa (jó és rossz tudásának fája) nem tényleges tudás miatt viseli a nevét, hanem „az azt követő eredmény miatt”. A bűn tehát nem abból fakad, hogy az ember tudatlanból tudó, ártatlanból tudatos vagy szellemi lény lesz, hanem abból, hogy „gőgös”, „kíváncsi”, „torkos”, „hitetlen” és „engedetlen” volt. (AQUINÓI SZENT TAMÁS, „A teológia összefoglalása”, 188–190. fejezetek, in BOLBERITZ P. – GÁL F. (szerk.), *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, Ecclesia, Budapest 1987, 473–475. Természetesen a keresztény tanítás alapigazsága az is, hogy az ember Isten képére és hasonlatosságára van teremtve, s ennek a tételnek egyik kulcsfontosságú komponense az ember szellemi mivolta, így az ember lényegét mint tudattal bírást, mint a tudás birtoklását semmiképp nem lenne szabad a rossz eredéseként megjelölni.

18 HEGEL, *Vallásfilozófia*, 274.

2.3. A Fiú kapcsolata a világgal és az emberrel

Hegel szerint a vallások tehát abból a szükségből születnek, amelynek háttere az emberi természettől elszakíthatatlan rosszasság. Ennek orvoslása azonban a kereszténységben megtörténik, mégpedig az Istenember, Jézus Krisztus életén keresztül. A filozófus itt teljes mértékben követi a keresztény dogma állításait, amely szerint Krisztusban az istenség és emberség egysége valósul meg. Krisztus úgy ember, hogy emberségében benne van minden emberi végerség, gyengeség és törekénység. Emberként neki is vannak szükségletei, rá is jellemzőek az emberi lét külső véletlenszerűségei. Ilyen összefüggésben fontos megemlíteni, hogy Hegel megpróbálja egyszerre a hit és a történelem Krisztusát is szem előtt tartani. A hit Krisztusának szentelt figyelem ahhoz kell, hogy a spekulatív eljárás igényeinek megfelelően a hegeli gondolkodás, ugyanakkor a véges és történetileg igazolható Krisztus is fontos neki, mert különben a pusztán csak a doketizmus és a mitologikus gondolatok közepette szült Istenember nem tudná az Isten és ember megbékítését valóságosan véghezvinni. Történeti, emberi mivolta olyan fontos, mint pl. Szókratész esetében, akitől azonban Krisztus abban különbözik, hogy őt nem a daimonion vezette, hanem rajta keresztül Isten szelleme működött, továbbá ő nem az igazságért halt meg, hanem az igazságként.¹⁹

Krisztus megtestesülése, emberként való jelenléte a világban azért logikus, mert „az érzékiben, az evilágban egyedül az ember szellemi; ha tehát a szellemnek érzéki alakot kell öltenie, akkor ez szükségképpen emberi lesz”.²⁰ Így Jézus Krisztus Istenember mivoltában – mint tiszta szellem – csak az igazságnak él, az igazságot hirdeti, s „kizárólag azon munkálkodik, hogy betöltse az emberek magasabb rendű tudatát”.²¹ Krisztus mint a kereszténység alapítója nemcsak egyszerűen egy új vallás megnyilvánulását lendíti mozgásba, hanem

¹⁹ Krisztus emberi alakját, emberi mivoltát mindig szívesen tanulmányozta Hegel, mert ezen keresztül Krisztus jelenthette a hit bizonyosságának tárgyát is, hiszen Krisztus konkrét földi valóságától nem tekinthet el a hívő ember. Földi, emberi valóságában Jézus Krisztus sok mindenben hasonlított Szókratészhez: Hegel szerint ugyanis Szókratész és Jézus kifejezetten hasonló individualítások, akiknek hasonló sorsuk van, az ethosz szempontjából a két legfontosabb történelmi személynek tekintendők, mindketten felébresztik az emberben a lelkiismeretet, egyaránt annak szeretetére buzdítanak, ösztönöznék az erények szerinti életre, sőt azt is hangsúlyozzák, hogy saját meggyőződésből kell cselekedni, nem pedig pusztán csak az autoritással szembeni mechanikus engedelmességből. (Vö. BORTOLOTTI, L., *Cristo come uomo*, 229–232.)

²⁰ HEGEL, Vallásfilozófia, 283.

²¹ *Uo.*, 284.

egy új tudatot is felszínre hoz. Az Istennel való kibékülésnek a tudata ez, ami egy új emberi állapotot eredményez az emberi romlottság tudatát követően, mégpedig az Isten és ember közötti megbékéltség állapotát. „Isten Országa, az a valóság, amelyben a szellemek, a szívek kibékültek Istennel; Isten az, aki bennük uralkodik, aki uralomra jutott.” Ennek az országnak legfontosabb tulajdonsága Isten jelenvalósága, Isten szeretetének a tudata. Benne az van kimondva, „hogyan jelen van, vagyis hogy Isten saját érzésünk, önérzetünk kell, hogy legyen. Isten Országát, Isten jelenvalóságát tehát ez a meghatározás jelenti; ehhez hozzátartozik Isten jelenvalóságának bizonyossága.”²²

2.4. Krisztus halála

Hegel a következőkben újabb magyarázatot ad, ami segít megértetni az Istenember világban való létének az üdvös következményét. A nagypénteki eseményre utalva fejt ki, hogy Krisztus halálában Isten halála azt jelenti, hogy az emberi, a véges, a törékeny, a gyenge és a negatív mind-mind isteni mozzanattá válnak, Istenben léteznek már. Ezek többé nem Istentől kívüliek, nem az Istennel szembeni másságot jelentik többé, nem is akadályai már az Istennel való egységnek, hanem az isteni természet mozzanataiként rögzülnek. „Ebben rejlik a szellem legmagasabb rendű eszméje. A külsődleges, a negatív ilyen módon a bensőbe csap át. A halálnak egyfelől az az értelme, az a jelentése, hogy általa eltörlődik az emberi, és újra előlép az isteni dicsőség – a halál megszabadulást jelent az emberitől, a negatívától.”²³

A halál a földi szempontból a végesség teljes megszűnése, a halál a legmagasabb fokú negáció. Éppen ezért Krisztus halálában az isteni eszme legszélsőségesebb önelidegenedése történik meg. Ez a szégyenletes halál egyidejűleg jelenti a kenózis feloldását, jelenti az egyszerre megvalósuló természet halálát és a szellemmé válást. Tehát Krisztus halálában a természetes végesség megszűnik, a közvetlen lét feloldódik, a földi korlát eltörlődik, s ebben a pillanatban a szellem ragadja meg magát, ezért a halál pillanata egyben a szellem pillanata is. A szellemben továbbá nincsen már véges, és a szellemben nincsenek többé meghasonlás alapját képező ellentétek. Mivel pedig ez a szellemmé válás ebben az esetben Istennel történik, így ez a történet örök érvényű és egyetemes lesz – s ezt nevezzük mi megváltásnak. A megváltás ismertetőjegyei

²² *Uo.*, 288.

²³ *Uo.*, 289.

Krisztus feltámadása és mennybementele, melyek igazolják a halál halálát, a végesség feletti győzelmet.²⁴ Innentől fogva, a krisztusi halált és feltámadást követve az egyház gyülekezete az, amely az isteni és emberi természet egyesülésének bizonyosságát és ismeretét hordozza. Ez lesz az az igazság, amelyen a gyülekezet alapul, s amellyel a gyülekezet élete konkrétan megindul. Az egyház annak az ismeretnek a kifejeződése, amely szerint „Isten kibékült a világgal, vagy még inkább annak, hogy Isten a világgal kibékültnek mutatkozik, hogy Isten számára az emberi nem idegen valami, hogy ez a mászás, ez a különbözőség, ez a végesség – ahogyan ezt kifejezzük – egy mozzanat Istenben, igaz: elenyésző mozzanat”.²⁵

A fenti hegeli gondolatok tükrében Michael Theunissen számára a krisztológia tulajdonképpen a hegeli filozófiának a teológiai alapja. Szerinte az abszolút szellem a hegeli filozófiában egyértelműen a Krisztusban kinyilatkoztatott Isten, s maga a hegeli filozófia nem is törekszik semmi másra, pusztán arra, hogy a szellemnek a világgal való és az Istennek az emberrel való megbékélését Krisztusban lássa és láttassa.²⁶

3. Összegzés

Hegel filozófiájának alapvető szerkezetét az adja, hogy szerinte az isteni öntudat egy kibontakozó és feltárulkozó folyamatban van, aminek végső eredménye az abszolútum teljes kibontakozása, mégpedig a kereszténység vallásán keresztül. Ennek a kibontakozó folyamatnak rendeli alá Hegel a krisztológiát és a szentháromságtant is. A keresztény vallás gyakran beszél Isten és ember rokonságról és ennek a rokonságnak a legfontosabb közegét Hegel a szellem-mivoltban ragadja meg. Szerinte ugyanis nincs külön isteni és emberi szellem vagy értelem, hanem az emberben benne levő értelem maga

24 Mindeközben, a krisztusi halál és feltámadás által az értékek is új rend alapján állnak össze, hiszen a legszényesebb halálnem, a gonosztevők halálneme dialektikus módon megdicsőül. Amíg a Római Birodalom minden bűnnek a menedékhelye volt, s a rómaiak minden erényt a sárba húztak, addig Krisztus keresztjén keresztül pont a megvetett válik a legértékesebbé. Ebből következőleg válik a keresztfa az életfájává, hiszen ott halál helyett életet találunk, s a keresztén függő testben a Logoszra ismerünk. (Vö. TILLIETTE X., *Philosophische Christologie, Eine Einführung*, Freiburg 1998, 252–261.)

25 HEGEL, *Vallásfilozófia*, 290.

26 Vö. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 310. Weischedel itt egészen pontosan a következő műre hivatkozik: THEUNISSEN, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.

az isteni. Ebből következőleg a vallás egyáltalán nem emberi találmány, hanem az isteni szellem terméke és Isten működésének az eredménye.²⁷ A gondolkodó emberen keresztül tehát a magát gondoló Isten jelenik meg. Amikor Jézus Krisztus megszületik, amikor a Fiú, a Logosz testet vesz magára, akkor történik meg, hogy az isteni szellem a legteljesebb mértékben közli magát a természettel. Krisztusban emberi individuumként, érzéki közvetlenségben az abszolútum közli magát a teremtett valósággal. Krisztus személyén keresztül tehát a dialektikus folyamat utolsó mozzanata lendül mozgásba, amikor az abszolútum mint eszme a vele szemben álló természettel már egységet alkotva szintézis eredményként szellem mivoltában tárul fel.

27 ROESNER, *Ursprung – Hervorgang – Innestehen*, 557.

A szenvedés és az igazságosság kérdésének alakulása az ókori Közel-Kelet és az Ószövetség bölcseleti gondolkodásában

TARTALOM: 1. Ókori Közel-Kelet; 1.1. Mitológia; 1.2. Izrael szomszédos népeinek bölcseleti irodalma; 1.2.1. Mezopotámia bölcselete; 1.2.2. Egyiptomi bölcselet; 2. Izrael; 2.1. A fogság előtti idő; 2.1.1. A szenvedés kozmológiai megalapozása Izraelben; 2.1.2. Erkölcsei okai; 2.1.3. A szenvedés szociális szempontjai; 2.1.4. Konklúzió – a szenvedés és az igazságtalanság fogság előtti válaszáinak korlátai; 2.2. A fogság utáni idő; 2.2.1. Példabeszédek könyve – a kiindulópont; 2.2.2. Jób és a tudatlanságból fakadó szenvedés – Deus absconditus; 2.2.3. Megoldás a jövőbe vetett remény által; 2.2.4. Isten felfoghatatlanságából fakadó szenvedésre adott válasz – a megismerés útján; 2.2.5. Konklúzió; 3. A Bölcselet könyve; 3.1. Az apokaliptikus bölcselet összegző jellege; 3.2. A szenvedés és igazságszolgáltatás mibenléte a Bölcselet könyvében; 3.3. További szempontok a szenvedés kapcsán.

Tamás KOCSIS: *The Evolution of the Understanding of Suffering and Justice in the thinking on Wisdom of the Ancient Middle East and the Old Testament*

Upon examining the realities of suffering and justice, one may witness the ongoing evolution of the human search for truth dominating the thinking on wisdom of the ancient East and Israel. Even Middle-Eastern mythologies were concerned about the origins of suffering, which they chose to interpret as the consequence of a cosmic struggle. The wisdom literatures of the nations living in the neighbourhood of the Chosen People already display an element of personal human experience in anticipation of issues such as the meaning of life and divine justice. Although the sustained endeavour for understanding is also palpable in the wisdom of Israel, it yields different solutions in the light of their faith in JHWH. The collective-corporative orientation of Jewish thinking prior to the Captivity would seek answers to the problems of theodicy primarily with reference to the order created by a transcendent God. Following the alterations in Post-Captivity Jewish wisdom, the starting point would be the individually experienced reality of suffering itself prompting faith and reason to strive to discover truth inductively. Individual sapiential books capture the problem of suffering and justice by highlighting different aspects. The ultimate solution is proffered in the apocalyptic thinking of the Book of Wisdom, thereby linking the wisdom of the Old Testament to New Testament teaching: a Gospel-based understanding of salvation. Keywords: *theodicy, Book of Wisdom, wisdom, suffering, justice, Old Testament, Ancient Near East*

Az értelem leginkább azokra a dolgokra fordít figyelmet, amelyek a tapasztalat számára kézzelfoghatóak. Ezek nem csupán a lélekre és a szellemre gyakorolnak hatást, melynek következtében elméleti síkon próbálunk megfejtést találni a kérdésekre, hanem akarva-akaratlanul megérezzük azok fizikai valóságát, illetve az érzékekre és az értelemre gyakorolt hatását. Ilyen módon tapasztalhatjuk meg az örömet, a szépet, az Istent, de a halált és a szenvedést is. Míg a jót és a kellemest akár racionális magyarázat nélkül is könnyen elfogadjuk, addig az emberi tapasztalat számára negatív valóságot értelmünkkel küszködve vizsgáljuk egy olyan megoldás reményében, amivel jobbá tehetjük helyzetünket. Az utóbbin belül is talán a szenvedés kérdése az, ami érzéki-fizikai valóságánál fogva leginkább foglalkoztatja a dolgok rendjének megismerésére törekvő embert, aki a fájdalmakat és nehézségeket átélve megállíthatatlanul törekszik az igazság felé. Ez a szenvedéstől űzött keresés azonban nem áll meg a racionalitás határain belül, hanem áttörve azokat a lélek reményteli csöndjébe menekül, ahol elsírja panaszait a Természetfelettinek.

I. Ókori Közel-Kelet

Már a Kr. e. a második évezredből is ismerünk szenvedéssel kapcsolatos irodalmi emlékeket, melyeknek száma egyre inkább gyarapodik a történelem során. Ha nem is mindig közvetlen módon, de valamilyen vonatkozásban mégis megjelenik a kérdés a különböző mezopotámiai, kánaáni és egyiptomi írásokban, keresve a választ a mitológia, a kozmológia, a profán és teológiai bölcsélet szemével, amit a különböző irodalmi eszközök és formák (pl. lamentáció) széppé és átélhetővé tesznek. Az egyre inkább kibontakozó értelmi keresés mégsem egyenletes, hiszen a primitív gondolkodásból kiinduló fejlődés a sűrű útkeresés következtében gyakran megtorpan, majd ismét újraindul. Ennek ellenére mégis megpróbálunk rámutatni egy növekedésre, amin az emberi bölcsesség keresztülment, hogy – amennyiben lehet – megismerhesse a szenvedéssel kapcsolatos igazságot.

I.I. Mitológia

A mitológia a világon belül tapasztalható rendet elsősorban az alapvető kategóriák (jó, rossz, természeti erők stb.) eredetének meghatározásával, valamint karakterizálásával igyekezett érthetővé tenni, amelyekből le lehetett

vezetni a további jelenségek eredetét és mibenlétét is. A szenvedést, mint alapvetően negatív tapasztalatot, már a kezdetektől fogva a rossz és a káosz kozmológiai fogalmihoz kötötték, így annak mitológia válaszát is hasonló helyen kell keresni. A különböző történetek dualista képei a szenvedést úgy festették le, mint a jó és a rossz harcának következményét. Tipikus példa erre az egyiptomi *Apep* (*Aphepisz*) mítosza. A hieroglifák által kígyóként vagy krokodilként ábrázolt gonosz démon, aki a káosz és a sötétség isteneként (szemben *Ma'at*-tal) folyamatos harcban áll Ré főistennel. Apep ugyan minden alkalommal vereséget szenved, de újra feltámad, hogy ismét a rend és a jó ellen forduljon. Az ismétlődő motívum összeköthető a nappal és az éjszaka változásával, a betegséggel és a gyógyulással, a természeti katasztrófákkal, amik bizonyos varázslattal elűzhetőek.¹ – Ugyanez a motívum jelenik meg Mezopotámia szemléletmódjában is, ahol az évszakok körforgása kapcsolódik össze az örökös harccal.² A szenvedés okát kutatva ezek alapján azt mondhatnánk, hogy az ember egy kozmikus harc áldozata, és nem saját hibáinak következtében szenved. A felelősség tehát teljes mértékben az isteneket terheli, kizárva ez által az emberi bűn okát. Annak ellenére azonban, hogy a büntetés-jutalmazás motívuma is gyakran megjelenik, a mítoszok elsősorban kozmológiai szempontból vizsgálják a szenvedés kérdését, így az elsődleges szempont a világban tapasztalható rend (és káosz) logikai magyarázata, és nem közvetlenül az emberi cselekedetek etikai szempontjai, melynek kapcsán a bűnről mint a szenvedés okáról beszélhetnénk. A mitológia absztrakt világmagyarázata mellett ugyanakkor megtalálhatjuk a Közel-Kelet bölcsességi irodalmát is, ami sokkal inkább az ember szerepét helyezi a figyelem középpontjába.

1.2. Izrael szomszédos népeinek bölcsességi irodalma

A mitológia kozmikus képei mellett egészen más megvilágításba kerül a szenvedés és az igazságszolgáltatás témája a Közel-Kelet bölcsességi irodalmában. Nagy figyelmet kell szentelnünk a teodiceának, ami Izrael és a környező népek körében rendkívül egységesnek látszik, hiszen hasonló

¹ Lásd bővebben RAMLOT, M.-L., „szenvedés”, in LÉON-DUFOUR, X., *Biblikus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest 2009, 1193. (a továbbiakban *BTSZ*); DUNAND, F. – ZIVIE-COCHE, C., *Dieux et Hommes en Égypte*, Armand Colin, Paris 1991, 157.; „Apophis”, in PINCH, G., *The handbook of Egyptian mythology, ABC-Clío*, California 2002, 106–108; REIDY, R. J., *Eternal Egypt – Ancient rituals for the modern world*, Universe, San Francisco 2010, 158–165.

² Vö. JACOBSEN, T., *The Treasures of Darkness – a history of mesopotamian religion*, Yale U. P., Murray PCo., Westford 1976, 47.

módon közelítik meg a szenvedés, a felelősség, a bűn és az isteni igazságosság kérdéseit.³ Azonban ez az összhang mégsem egyértelmű, hiszen más-más kontextusba helyezve a kérdést, eltérő válaszokkal találkozhatunk. A továbbiakban azt a célt tűzzük ki, hogy rávilágítsunk ezen egységesnek tűnő korpuszon belül azokra a különbségekre, amelyek a bölcsesség folyamatos elmélyülésére utalnak Mezopotámia, Egyiptom és később Izrael gondolkodásában.

1.2.1. Mezopotámia bölcsessége

H. Simian-Yofre összefoglaló tanulmányában rávilágít a mezopotámiai bölcsességi gondolkodás különböző állomásaira.⁴ Ehhez három művet szükséges szemügyre venni, melyek között az első és legrégebbi (paleobabiloni kor) „Az ember és az ő istene” címmel illetett alkotás.⁵

A mű alapvetően Jób történetének sumér változata, ami egy magát ártatlannak tekintő ember szenvedéséből indul ki. Az alapvető szempont az istenek és az emberek közötti különbség, ami folyamatos motívumként jelentkezik a későbbi művekben is. A mindeneget alkotó istenek az események okozói, így a szenvedést is ők helyezik az emberek vállára. Ebből adódik az etikai kérdés: miért sújtja isten az igaz embert? A szerző nem ad világos választ a bűn és az ártatlanság problémáira, és a felelősség kérdésének dilemmáját is megkerüli azáltal, hogy egyedül az istenektől való abszolút függőséget tartja szem előtt. A szerző azt sugallja, hogy az ember mindössze játék az istenek kezében, így azt tesznek, amit akarnak. Homályosan megjelenik a büntetés-jutalmazás motívuma is, de mindössze úgy, mint a tudatlan ember kétségbeesett következtetése, aki még saját bűneit sem ismeri. A végső válasz nem az emberi okfejtésben rejlik, hiszen nem vagyunk képesek megismerni semmit. A megoldás tehát nem más, mint

3 A teodiceával kapcsolatban: CRENSHAW, J. L., „Theodicy”, FREEDMAN, D. N., *The Anchor Bible Dictionary (ABD)*, Doubleday, New York 1992, vol. 6, 219–224. A teodicea kérdése Mezopotámiában, Egyiptomban, valamint Izrael esetében is egyöntetűnek tűnik. Az igaz szenvedésének története hasonló módon jelenik meg mindenütt: Jób könyve, Babiloni teodicea, in PRITCHARD, J. B. (red.), *Ancient Near Eastern Texts, relating to the Old Testament*, University Press, Princeton 1955, 601–604, (a továbbiakban *ANET*). Az (egyiptomi) ékesbeszédű paraszt tiltakozása (*ANET*, 407–410), vagy az öngyilkos panaszait elbeszélő írás (*ANET*, 405–407).

4 W. G. Lambert és von Soden munkái alapján vö. SIMIAN-YOFRE, H., *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio – nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico*, *Studia Biblica* 2, Città Nuova, Roma 2005, 11–32.

5 Vö. *The Babylonian Theodicy*, in *ANET*, 601–604.

bízni az istenek jóindulatában: „Én vagyok a te istened, a te teremtd és a te segítőd” (58. vers).⁶

A második szövegre úgy kell tekinteni, mint az előző sumér megfelelőjére, ami ugyanazt a címet viseli.⁷ Tartalmát tekintve is rengeteg hasonlóságot fedezhetünk fel a két mű között, azonban az utóbbi a szenvedés és a felelősség kérdését már más perspektívába helyezi bele. A 45. versben található a fő kérdés: „Én, a bölcs, miért vagyok a gonoszok közé számláltatva?” Ez esetben a szerző nem nyugszik bele a tudatlanság nyújtotta megoldásba, hanem továbblép a bűn kérdéskörébe. Látszólag a szenvedésért az istenek a felelősek, akik igazságtalanul bántják a bölcset, de végül rá kell döbbenie azokra az örök igazságokra, melyek megváltoztatják az álláspontját az istenek javára. Elsőként visszatér az emberi tudatlanság gondolata (61. vers), amit később tovább magyaráz a bűn általánosságának tényével: „Nem szült még anya gyermeket bűn nélkül” (102. vers).⁸ A két szempontot figyelembe véve új, az előzőnél mélyebb megoldás születik, ami ugyan nem ad átfogó választ a bűn valóságával és az igazságossággal kapcsolatban, de világosan megfogalmazza, hogy minden ember bűnös, akár tudja, akár nem, és az isteneknek meg kell büntetni őket ahhoz, hogy a tökéletes rendet helyreállíthassák (nevelő jellegű szenvedés, üdvözítő szándék).

A harmadik mű – „Dicsérni fogom a bölcsesség urát” (Kr. e. 8 sz.)⁹ – teológiai és etikai szempontból is egészen különbözik a többi teodiceától. A szerző a szenvedés és a bűn megoldhatatlannak tűnő rejtélyét az eddigiekhez hasonlóan az emberi megismerőképeség korlátozottságával magyarázza, de amíg az előbbiekben az istenbe vetett remény és az emberi gyarlóság került a figyelem középpontjába, addig itt az ember ártatlansága és tehetetlensége nyer hangsúlyt. Az isteni panteonból már-már teljesen felülemelkedett főisten, Marduk nem csupán a jóság és az igazság megtestesítője, hanem olyan valaki, aki vétkezni és pusztítani is képes, ám az utolsó napon végül mindent helyrehoz (I. 23–24). Másfelől Marduk teljesen megismerhetetlen mindenki számára (nemcsak az embereket, hanem a többi istent is beleértve – I. 29–32). A kérdésre a választ tehát ez esetben a teljes ignorancia adja meg, ami egyrészt leveszi a felelősség és a

6 SIMIAN-YOFRE, *Sofferenza dell'uomo*, 15. Lásd még BEAULIEU, P-A., „The setting of Babylonian Wisdom literature”, in CLIFFORT, R. J., *Wisdom literature in Mesopotamia and Israel*, SBL, Houston 2007, 18–19.

7 Lásd *uo.*, 17–21.; illetve *ANET*, 589–591.

8 Lásd *ANET*, 590.

9 „Ludlul Bel-Nemeki”, in BEAULIEU, *The setting of Babylonian Wisdom literature*, 8–9.

bűn terhét az ember válláról, és az önkényesnek tűnő isten megismerhetetlen akaratának tulajdonítja a szenvedést. Másfelől pedig hangot ad az ember kiszolgáltatottságának, amin nem lehet változtatni. Ilyen formán fölöslegessé válik minden törekvés és remény, ami arra irányul, hogy jobba tegye az ember az adott helyzetet: „Az én utamat nem lehet meghatározni sem találgatással, sem álmofejtéssel” (I. 52).¹⁰ Feleslegessé válik továbbá a kultusz és a mágia is, hiszen istent nem lehet semmivel befolyásolni („Deus absconditus”). Az önmagára maradt ember végső reményét végül pontosan az isten kiszámíthatatlansága adja meg, aki ugyanúgy rehabilitálhatja az embert, mint ahogy betegséggel sújtotta.

1.2.2. Egyiptomi bölcsesség

Az egyiptomi bölcsességi irodalom középpontjában a *ma'at*, a világban megtapasztalható rend áll. A szenvedés és a rossz nem más, mint a rend diszharmóniája, amit az ember idéz elő a bűnnel, azaz hogy nem alkalmazkodik a világrendhez. A különböző bölcsességi művek – *Ani utasításai* (ANET 420–421), *Amenemopet intelmei* (ANET 421–425) – praktikus és etikus tanácsokat adnak arra, hogy miként lehet bölcsességgel a szenvedést elkerülni. Másfelől az egyiptomi irodalomból sem hiányoznak a lamentációk, amik a szenvedés és a társadalmi igazságtalanságok által okozott helyzet elviselhetetlenségét panaszolják el anélkül, hogy a felelősséget az emberekről az istenekre hárítanák.¹¹ A megoldás tehát a társadalmi rend és igazságszolgáltatás helyreállításában („Az ékesbeszédű paraszt tiltakozása”),¹² vagy az igazságtalan életből a végső igazságot és megnyugvást biztosító halálba való menekülésben („Az ember beszéde a lelkével”)¹³ található meg.

¹⁰ SIMIAN-YOFRE, *Sofferenza dell'uomo*, 24. Ha az ember nem képes megoldást találni a szenvedés kérdésére, gyakran cinikussá válik, amiben a keserű valóság okozta depresszió és a humor együtt jelentkezik. Vö. GREENSTEIN, E. L., „Sages with a sense of Humor”, in CLIFFORD, *Wisdom literature*, 65.

¹¹ Vö. CRANSHAW, J. L., „Theodicy”, in *ABD* 6, 444–445.; DUNAND – ZIVIE-COCHE, *Dieux et Hommes en Égypte*, 143–157.: Az istenek garantálják a rendet, Maat Ré ajándéka azoknak, akik kérik. Ré továbbá a szegények és elesettek megmentője, a jó megtestesítője a többi istennel együtt. Vannak ugyan démonok, ám ők csupán a rossz és a szenvedés megvalósítói.

¹² Lásd ANET, 407–410.

¹³ Lásd ANET, 405–407. „Társalgás az öngyilkosságról”: A gonosz, igazságtalan világból menekülő ember egyedül a halálban talál megoldást, ami olyan számára „mint meggyógyulni a betegségből, a börtönből való szabadulás, mint a mirha illata...” (131–142. v.).

Mindazonáltal egyes lamentációk (*Ipu-Wer panasza*)¹⁴ hangnemük alapján az isteneket vonják kérdőre, de mégsem közvetlenül az isteni világ-
nak szegezik a kérdéseket, és soha sem vonják kétségbe a természetfeletti
igazságát, hiszen maga az igazság is természetfeletti: „Tégy igazságot az
Igazság Urának kedvére, az Igazságnak, akinek igazsága létezik!” (*Az ékes-
beszédű paraszt tiltakozása*, 304.v.).

2. Izrael

Izrael és a környező népek hagyományát vizsgálva számos hasonlóságot
találhatunk, ami a közel-keleti gondolkodás egyöntetűségére utal. A bib-
liai teremtés elbeszélésben gyakran megismerhetünk olyan motívumokat,
amelyek már más népek mitológiájában korábban megjelentek (pl. kígyó,
élet fája), továbbá a bölcsességi irodalom által elénk tárt kérdéseket és gon-
dolatokat is ennek a közös örökségnek újra és újra visszatérő mozzanatai-
ként tarthatjuk számon. Ennek ellenére mégis figyelembe kell venni azokat
az alapvető különbségeket, melyek miatt Izrael bölcsessége elkülönül, és
egyúttal kiemelkedik ebből az egységesnek tűnő gondolatvilágból. Min-
denekelőtt említést kell tenni a választott nép egyedülálló hitéről, ami az
egyetlen, élő immanens Istent helyezi a bölcsesség alapjává, szemben a mi-
tológiák elérhetetlen világával és a természet mechanikus rendjének (*ma'at*)
praktikus megragadásával. A továbbiakban ebből az alapvető szempontból
kiindulva próbálunk rávilágítani arra, hogy az ószövetségi Izrael bölcsessé-
gére miért tekinthetünk úgy, mint a szenvedésre adott válaszok fejlődésé-
nek következő lépcsőfokára.¹⁵

2.1. A fogság előtti idő

Izrael fogság előtti gondolkodását a későbbi redakciók miatt nehéz
nyomon követni. Ennek ellenére mégis megkíséreljük nagyvonalakban

14 Lásd *ANET*, 441–444. „Minden nap szenvedésre ébred valaki” – az istenek ezt engedik, ami teológiai problémát vet fel.

15 A szenvedéssel kapcsolatos értekezéseket lásd RAMLOT, M.-L., „szenvedés”, in *BTSZ*, 1193.; SIMUNDSON, D. J., „suffering”, in *ABD* 6., 219–224; BELCHER, R. P., „Suffering”, in LONGMAN, T. – ENNS, P. (red.), *Dictionary of the Old Testament – wisdom, poetry and Writings*, Inter-Varsity press, Nottingham 2008, 775–781. (a továbbiakban *WSDICT*); MARTIN-ACHARD, R., עֲנָה ('nh), in JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Theological Lexicon of the Old Testament (TLOT)*, 2., Hendrickson Publishers, Peabody 1997. (ford. BIDDLE, M. E., *THWAT – Theologisches Handwörterbuch zur Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag, München 1971. – alapján), 931–937.

körvonalazni, hogy miként gondolkodhatott a szenvedésről a korai zsidóság. Előzetes szempontként említhetjük, hogy a királyság előtti és alatti időt elsősorban a *kollektív és korporatív* gondolkodásmód jellemezte (Éva, Manassze),¹⁶ amely kevésbé foglalkozott az egyén személyes tapasztalataival. Ebből kifolyólag a főként individuális vonatkozású szenvedés témája sem kerülhetett a figyelem középpontjába, így az Ószövetség régebbi könyveiben többnyire a halál gondolatköre kapcsán találkozhatunk vele (pl. halál árnyéka).¹⁷

Mégsem feledkezhetünk el a zsoltárok személyes hangvételéről, amiről a későbbiekben teszünk említést. Előbb figyelembe kell venni a szenvedéssel és az igazságszolgáltatással kapcsolatban a többi szempontot is, melyek fontosak lehetnek a témát érintő gondolkodás elmélyülésének megértésében.¹⁸

2.1.1. A szenvedés kozmológiai megalapozása Izraelben

A szenvedés és az igazságosság problémája kapcsán az első fontos kérdés az eredetükre próbál megfejtést találni. A környező népekhez hasonlóan a bibliai teremtés hagyomány is a bűnnel hozta összefüggésbe, aminek következtében a rossz a világba jöhetett. A különböző mítoszok kevésbé világos, elvonatkoztatott kozmikus képekkel festik le a bűn eredetét, míg a Biblián kívüli bölcsességi irodalom inkább a jelenre és a jövőre, mintsem a múltba tekintve vizsgálja a témát.

A Szentírás ezzel szemben világosan leszögezi a kardinális pontokat, anélkül, hogy a történelmi valóságtól elszakadna. A cél ez esetben nem más, mint érthetővé tenni az alapvető szempontokat: Isten bölcsességgel jónak teremtette a világot, az embert saját képére szabadnak teremtette, aki ezzel visszaélt (Ádám itt korporatív személy), továbbá hogy a gonoszt képviselő kígyó is csupán teremtmény (szemben pl. a dualista egyiptomi

16 Gyakran korporatív személyiségekhez kötődik a bűn általános jellege. Egyvalaki követte el a bűnt, mégis az egész nép szenved miattuk: 2Kir 21,10–15; Ter 2–3. Vö. CRENSHAW, „Theodicy”, in *ABD* 6, 444–447.

17 Vö. RÓZSA, H., „A halál és az ember halál utáni sorsa az Ószövetség proto- és deuterokanonikus könyveiben”, in RÓZSA, H., *Isten – A kezdet és a vég*, Szent István Társulat, Budapest 2010, 451. (a továbbiakban *IKV*). Lásd a szenvedés és halál kapcsán.

18 A Példabeszédek régebbi, fogság előtti részének bölcsességi felfogását tükrözik a Deuteronomium és a zsoltárok azon részei, amiket a fogság előtti bölcsességi irodalom részeként tarthatunk számon! Vö. MURPHY, R. E., „Wisdomchoes”, in ID., *The tree of life – An exploration of biblical wisdom literature*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2002, 103–108.

mitológiával – Apep). Isten azonban mindig a jót képviseli, így aki nem törekszik a jóra – tehát Isten akaratára –, hanem rosszat tesz, és így vele szembeszegül, az szenvedéssel vagy halállal lakol. Az egyszerű, de ugyanakkor egységes és világos kép nem tér ki minden részletre, ellenben mégis választ ad arra, hogy a szenvedés egyedül az emberi bűn következménye, anélkül hogy elszakadna a valóságtól.

2.1.2. Erkölcsi okság elve

Az előző koncepcióból kiindulva egy olyan meghatározó szempontot említhetünk, ami nem csak a régebbi, de a Krisztus korabeli zsidóság gondolkodásmódjában is jelen volt. Az erkölcsi okság elve¹⁹ a Pentateukus hagyományt meghatározó szövetséghez kapcsolódó törvényből kiindulva ad magyarázatot a szenvedés kérdésére. Nem veszi figyelembe az egyéni szempontokat, hanem egyszerűen az isteni igazságosságból érvelve magyarázza meg a bűn okozta büntetés (szenvedés, halál) újra és újra visszatérő valóságát. Következtetésképpen, akit valamiféle csapás ér, azt vétkei miatt bünteti meg Isten. A pragmatikusnak tűnő válasz mellett azonban figyelembe kell venni az isteni irgalmasság lehetőségét is, ami által a bűneit megbánó választott népet Isten újra védelmébe veszi a kiszolgáltatottsággal és a pusztulással szemben.²⁰

Érdemes figyelmet szentelni a Közel-Kelet bölcsességi irodalmának, amely a teodicea kérdéseit elsősorban a józan ész logikai következtetései által próbálja megvilágítani. Az 1. pontban bemutatott mezopotámiai művek az emberi tudatlansággal és az isteni önkényességgel érvelnek, de nem kínálnak olyan bölcsességet, amely az emberi értelem törekvését valamilyen szinten kielégítené. Ezzel szemben az egyiptomi és izraeli bölcsesség amellett, hogy rámutat az emberi tudás korlátaira (Péld 26,27), valamint a bűn valóságára, egy olyan teológiai alapokra épülő, érthető, logikai rendszert fedez fel a világban (*ma'at*, erkölcsi okság elve), ami kollektív és szociális szinten elfogadható választ ad az értelemnek.

A Biblia válasza azonban felülmúlja az egyiptomi bölcsességet, hiszen míg az utóbbi csupán egy távoli, megfoghatatlan, isteni világra támaszkodik (amelyből egyedül a megszemélyesített világrend jelenhet meg valóságosan), addig a szövetség népe számára ez az elképzelés egy valóságosan

19 Vö. Rózsa, H., *IKV*, 456.

20 CRANSHAW, J. L., „Theodicy”, in *ABD* 6, 444–445.

megtapasztalható, Istenbe vetett élő reménnyé válik. Erről tanúskodik Izrael hite: „Megtudják, hogy én, az Úr vagyok az ő Istenük, aki kihoztam őket Egyiptom földjéről, hogy közöttük lakjam, én, az Úr, az ő Istenük” (Kiv 29,46).

2.1.3. A szenvedés szociális szempontjai

Az Ószövetségben található jogi szövegek – Szövetség könyve (Kiv 20,22–23,33), a deuteronomiumi törvény (MTörv 12–26), és a Szentség törvénye (Lev 17–26) – nagy hangsúlyt fordítanak az Izrael közösségén belüli társadalmi-szociális igazságosságra és a segítségnyújtásra.²¹ A „szegény” kifejezés (עני) egyaránt vonatkozik a lesújtott, szerencsétlen, beteg emberekre, illetve azokra, akik valami oknál fogva kiszolgáltatott helyzetbe kerültek. Ám a szó a szegénységet – mint általános értelemben vett társadalmi réteget – mindenféle vonatkozás nélkül jelölte.²² A fent említett jogi szövegek elvonatoztatnak a bűn és a szenvedés kapcsán megjelenő teodiceai vonatkozástól, és – az egyiptomi felfogáshoz hasonlóan – sokkal inkább a társadalmi rend harmóniájának praktikus megvalósítására törekednek. A fogság előtti próféták (Ámosz, Ózeás, Mikeás stb.) által gyakran hangoztatott társadalmi igazságtalanság világosan összekapcsolódik a bűn-büntetés gondolatával, ezzel szemben a szociális törvények inkább egy olyan társadalmi viszony kialakítására törekednek, ami méltó Isten népéhez.²³

Bizonyára fontos az a praktikus szempont is, mely szerint a társadalmi igazságtalanságot a közösség érdekében a visszásságok megszüntetése miatt is ki kell zárni, hiszen a nyomor gyakran zúgolódáshoz vezet (Kiv 16,2–3). Végeredményben mégis azt mondhatjuk, hogy az igazságosság kérdése ez esetben sem szakad el a törvény és a szövetség teológiaiailag meghatározó szempontjától, így a legális jellegű bölcsesség is végső soron Isten és a választott nép kapcsolatának kontextusába kerül. Ennek fényében a szenvedőnek nem a bűnét, hanem szükségét kell elsőként figyelembe ven-

21 Vö. RÓZSA, H., „Az Ószövetség szociális törvénykezése a Deuteronomiumban”, in *IKV*, 133–157.

22 Csak a fogság alatti-utáni időkben kapcsolódik össze az 'anaw (szelíd, alázatos) kifejezés pozitív fogalmával. Lásd עני (nh), *TLOT* 2. Vö. még GERSTENBERGER, E., עני „nh”, in BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*, Grand Rapids, Michigan 1977–1980, (a továbbiakban: *TDOT*), 230–252.

23 Vö. RÓZSA, H., *IKV*, 133.; Az igazság (צדק) által kormányzó király biztosítja a békét (שלום) mindenki számára, ami végső soron a szenvedés megszüntetését is jelentheti. Vö. TEMBA, L. J., „just, justice”, in *ABD* 3, 1127–1129.

ni: „Gondolj csak arra, hogy te is rabszolga voltál Egyiptom földjén, s az Úr, a te Istened megszabadított téged!” (MTörv 15,15).²⁴

2.1.4. Konklúzió – a szenvedés és az igazságtalanság fogság előtti válaszáinak korlátai

A fogság előtti Izrael bölcsességének origójában a hit és az Isten által kiválasztott közösség áll, ami a szövetségben nyilvánul meg. A szövetség középpontjában pedig az Istentől rendelt Törvény található, amelynek megtartása elvezet az igazi bölcsességhez, vagy fordítva, „aki bölcs szívű, befogadja a parancsot” (Péld 10,8). A Példabeszédek könyvének régebbi része (feltehetően a királyság korából) a Pentateukus szemléletéből kiindulva világosan meghatározza a választ a szenvedés problémájára. Úgy tekint a bölcsességre – tehát az Úr félelmére –, mint az élet forrására, amihez egészség, békesség és boldogság járul (Péld 10,30; 11,23; 12,28). Ellenben a balga a halál árnyékában, azaz a szenvedésben jár, ami a nyugtalanságban, az ellenségeskedésben és végső soron a halálban nyilvánul meg (Péld 15,16; 17,1; 12,28; 13,21). *A kiindulópont tehát nem a szenvedés tapasztalata, hanem a törvényre alapozott bölcsesség, amelyből aztán deduktív módon juthatunk el az igazságok megismerésére.*

Ennek az általános megközelítésnek hátránya, hogy nem veszi figyelembe eléggé a szenvedés valóságát, amit leginkább a személyes tapasztalatból kiindulva lehet megragadni.²⁵ Ezt a hiányosságot tükrözik azok a részek, amik már sejtetik a fogság utáni kor individuális szemléletmódját. Főként a fogság előtt keletkezett zsoltárokat említhetjük itt, amik az emberi bűnösség (Zsolt 22.) mellett az atyáknak adott ígéret reményében könyörgő és alkudozó²⁶ ember személyes panaszait fogalmazza meg. Itt gyakran találkozhatunk a betegség, az elesettség és az üldöztetés által sújtott szegény képével, aki az Istenben látja a végső segítséget (Zsolt 6; 88; 41).

Mindemellett egy másik szempontot is figyelembe kell venni, ami a Szodomát védelmező Ábrahám kérésében körvonalazódik: „Hát elpusztítod az igazat a gonosszal együtt?” (Ter 18,23), továbbá „A mindenség Bírja ne tenne igazságot?” (Ter 18,25). Az imént említett kérdések nem az isteni

²⁴ Lásd még: Péld 14,31.

²⁵ Nem is ez a cél a Példabeszédek könyvében, hanem hogy a valóságot önmagában ragadja meg. Vö. MAZZINGHI, L., *Il Libro dei Proverbi*, Città Nuova, Roma 2003, 62.

²⁶ „Vajon a por fog-e téged áldani? Hisz a halál honában senki sem emlékezik meg rólad” (Zsolt 6,6).

igazságot vonják kétségbe, hanem épp ellenkezőleg, annak megkérdőjelezhetetlen mivoltára mutatnak rá, ami megegyezik a bűn-büntetés klasszikus felfogásával.²⁷ Ezzel szemben Habakuk próféta az isteni igazságszolgáltatás hiányában már kétségbeesett, kérdőre vonó hangon szólítja meg az Istent (Hab 1,1–4). Ugyanez a probléma vetődik fel a Bírák könyvében, amikor Gedeon kételkedik az atyák tapasztalataiban: „Ha velünk van az Úr, miért ért minket mindez? Hol vannak azok a csodái, amelyekről atyáink beszéltek, amikor azt mondták: Az Úr hozott ki minket Egyiptomból?” (Bír 6,13).²⁸ A szövegkörnyezetet figyelembe véve főként az derül ki, hogy Isten megsegíti az őt kérőket azáltal, hogy igazságot szolgáltat, ugyanakkor a kérdésmegfogalmazás már a fogság utáni szemléletmódra utal, ami a szenvedés tapasztalatának szörnyű valóságából kiindulva törekszik az igazság keresésére.

2.2. A fogság utáni idő

Izrael bölcsességi gondolkodása már a fogság alatti időkből új szemléletmóddal gazdagodott. Ennek okaként tudható be a szövetségből eredő gondviselésbe vetett hit megingása, ami az eddig elfogadott nézetek újraértékeléséhez vezetett. Előtérbe került a teodicea nagy problémája, ami alapján vagy Isten erejét, vagy igazságosságát lehet kétségbe vonni: hiszen az első esetben úgy értelmezték, hogy Marduk erősebbnek bizonyult JH-WH-nél, másik értelmezést tekintve pedig igazságtalannak tűnt az *atyák vétke* miatt való szenvedés (Ez 18,2). Az erkölcsi okság klasszikus felfogásából adódó kérdés kapcsán a fogság alatti próféták egyre inkább az egyéni felelősség megoldását hangsúlyozták (Jer 31,30) emellett, hogy a kárpótlás reményét hirdelve kiálltak az isteni igazságosság mellett (Deutero Izajás).²⁹

27 Ábrahám kérdésével kifejezi egyben az Istenről alkotott képét, ami egyértelműen az igazságossággal köthető össze. A Szodoma kapcsán felmerült ítélet igazságossága továbbá kiderül a szövegkörnyezetből is. Ábrahám pontosan az isteni igazságosság ismeretében teszi fel a kérdést Istennek. Vö. NEIL, A. – SAKENFELD, K. D., (red.), *The New Interpreters Bible*, Abingdon, Nashville 1994. (NIB), I., 468–469.; DUNN, J. D. (ed.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Wm. B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, Cambridge 2003. (ECB), 53.

28 Ebben az esetben sokkal inkább a helyzet reménytelenségéből kiindulva teszik fel a kérdést, amelyben – az isteni igazsággal és ígéretekkel összekapcsolva – nem a remény, hanem sokkal inkább a kétely fogalmazódik meg. Habakuk próféta a lamentációk hangvételéhez alkalmazkodva az isteni igazságosság hiánya miatt panaszkodik az Istennek. NIB, 2., 796.; BARTON, J. – MUDDIMAN, J. (ed.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford U.P., New York 2001. (OBC), 602.; ABD 6 („theodicy” és „suffering”).

29 Vö. SIMUNDSON, D. J., „suffering”, in ABD 6., 219–224.

A próféták bölcsességével párhuzamosan az egyre jobban kibontakozó, klasszikus értelemben vett bölcsességi irodalom is újraértelmezte és elmélyítette a fogság előtti bölcsességet. Az elmélyülés elsősorban annak a szemléletváltásnak tudható be, amely a személyes jelleget vette figyelembe, így az individuális tapasztalat és az ehhez kötődő hit sokkal inkább meghatározóbbá vált. *A kiindulópont ez esetben maga a szenvedés individuálisan megélt valósága lett, amiből a hit és az értelem induktív módon törekedett az igazság megismerésére.*

Ennek eredményeképpen a szenvedés kérdése is nagyobb figyelmet nyert, így a halál témájától elválasztva előkerültek a teodicea szempontjából is nagyon fontos tényezők, mint a szenvedés tisztító, kiváltó vagy nevelő értékei. A szenvedést általánosan kifejező „szegény” („עני”) szó jelentéstartalma kibővült azáltal, hogy a betegséget és a nyomort nem pusztán a maga botrányos valóságában tükrözte vissza, hanem az alázat felől megközelítve JHWH igazságtalanul szenvedő szegényeivel kötötte össze („ענו”), akik végül majd elnyerik jutalmukat Istentől.³⁰

A Közel-Kelethez hasonlóan Izrael bölcsei is arra törekedtek, hogy minél jobban elmélyedjenek az igazságok keresésében, minek következtében szembesülniük kellett a szenvedés és igazságosság már ismert, megfejthetetlennek tűnő problémájával. Szükségessé vált egy szilárd kiindulópont kitűzése, amelyből aztán magyarázatot adhattak témánk különösen nehéz kérdéseire. Ez az alap nem más, mint Isten, akinek üdvörtörténeti valósága és üdvösségreményében kibontakozó igazságossága a hittel megvilágított értelem számára is érthető választ adott a szenvedés misztériumára: ennek

30 BELCHER, R. P., „suffering”, *WISDICT*, 775–781.; ROY, L., „szegények”, in *BTSZ*, 1172–1174.; Több elmélet létezik a két szó kapcsolatát illetően (‘ani és ‘anaw). Egyesek teljesen különbözőnek tartják, azonban a hasonlóság miatt erősen feltételezhető, hogy a fogság után (főként az arámban) újabb jelentéssel bővült, összekapcsolódva az alázat és a jámborság kifejezéseivel. Ilyen módon a szó főként a próféták hatására spirituális vonatkozást nyert a már létező szociáletikai vonatkozása mellett. Alapjelentését tekintve általánosan fejezi ki a szenvedéshez kapcsolódó terminusokat: valaki olyan helyzetbe kerül, hogy alábbhagy vagy megfogytatkozik az ereje, valamiféle képessége vagy a gazdagsága. Vonatkozhat lelki és fizikai szenvedésre (börtön, betegség, megvetettség, lenézettség stb.). Vö. MARTIN-ACHARD, R., ענר (‘nh); „to be destitute, suffer (nyomorogni)”, *TLOT* 2, 931–937, GERSTENBERGER, E., art. „ענר”, *TDOT* 11, 230–252.; A szenvedéshez kapcsolódó további szavak esetében is kifejeződik a fent említett pozitív szempont, ami egyúttal az Istennel való bizalomteljes és bensőséges kapcsolat kifejezésére is alkalmas. (GERLEMAN, G., „כִּלְיָה” „to be at an end,” in *TLOT* 2, 616.; VAN LEEUWEN, C., „נָקָה” „to be innocent”, *TLOT* 2, 763–764; art. „צַעַק” „to cry out” *TLOT* 3., 1088–1093, vö. *TDOT* 4, 112–122. stb.).

kapcsán beszélhetünk a bölcsességről, amit az Úr félelmében találhat meg az értelem.

2.2.1. Példabeszédek könyve – a kiindulópont

Amennyiben a bölcsességi irodalmat vizsgáljuk, a Példabeszédeket többször az első helyen említjük. Egyrészt azért, mert ez a könyv tartalmazza a legrégebbi, klasszikus értelemben vett bölcsességi szöveget, továbbá gondolatmenetét és stílusát tekintve valamelyest eltér a fogság utáni művektől. Az előbb említett személyes jelleggel szemben a könyv újabb része sem változik a már megkezdett diskurzív-tanító jellegét illetően, ami elsősorban a kategorikus kijelentésekben (4,1)³¹ válik nyilvánvalóvá. Emellett a szerző – szinkronikus módon – a mindennapok helyzetéből kiindulva igyekszik megragadni az univerzális igazságot.³² Érdemes figyelmet szentelni Luca Mazzinghi összegző munkájának, aki a szerző és a bölcs törekvését egyaránt egyfajta realista szemlélettel jellemzi: „A bölcs a valóságot a maga valóságában akarja megragadni”.³³ Ilyen módon elvonatkoztat az individuális szemléletmódtól, ugyanakkor olyan általános tapasztalatokat keres, amik a személyes tapasztalattal egyeznek.

A Példabeszédek könyvére ez esetben úgy tekinthetünk, mint valamiféle használati utasításra, ami megadja a bölcsességi vizsgálódás főbb szempontjait, tárgyát és módszerét. A bölcs törekvése valójában egy folyamat, aminek első lépése a rend megismerése (praktikus bölcsesség), második lépése a megtapasztalt igazságokra való törekvés (etikus bölcsesség), míg végül az igazságot megtapasztalva és átélve, harmadik lépésként eljutunk magához a bölcsességhez, ami az Isten félelmében rejlik (teológiai bölcsesség).³⁴

Ebből a szemszögből vizsgálva a szegénység kérdését a Példabeszédek könyve nem tér ki részletesen a témára, hanem sokkal inkább az irányelvet igyekszik megadni a jó és a rossz ellentétpár analógiájára. A világban létező rendhez tartoznak a praktikus cselekedetek, mint a munka (szemben a lustasággal – Péld 6,6) vagy a becsületesség (szemben a lopással – 9,17),

31 שמעו („šim‘ú”) – imperativuszt használ. (Lásd még Péld 3,5: „בטח” – „b^ḥtah”), amit néha cohortativusszal, azaz nyomatékosított befejezetlen idővel még tovább fokoz (4,20). – Vö. WEINGREEN, J., *A practical grammar for classical hebrew*, Oxford, New York 1959, 88.

32 Vö. MURPHY, *The Tree of Life*, 193-200.; ASENSIO, V. M., *Libri sapienziali e altri scritti. Introduzione allo studio della Bibbia* 5, Paideia, Brescia 1997, 94; 100–104.

33 Vö. MAZZINGHI, L., *Il Libro Dei Proverbi*, Città Nuova, Roma 2003, 62.

34 Conoscere-agire-credere: Lásd *ua.*, 65.

amelyek az igazságot kereső bölcsekhez vannak kötve. Velük szemben helyezkednek el a dőrék, akik a rendetlen cselekedetek végrehajtói. Ebből az alaphelyzetből kiindulva állapítja meg azt, hogy akármi is történjen, a bölcslet Isten mindig megóvja: „Ne félj akkor váratlan rémségtől, s a gonoszok rád szakadó hatalmától, mert az Úr lesz melletted és megóvja lábadat!” (Péld 3,25).³⁵

Amellett, hogy a bolond és a bűnös szenvedésére magyarázatot ad (3,33), említést tesz a „hirtelen bajról”, utalva annak kiszámíthatatlanságára, de anélkül, hogy meghatározná az eredetét. A felületességet az indokolja, hogy a szerzőnek elsődleges célja azoknak a princípiumoknak megismertetése, amikre minden más gondolat ráépülhet. Ezek között nagyon fontos a következő:

„Teljes szívvel bízzál az Úrban,
és ne támaszkodj saját belátásodra!
Minden utadon rá gondolkodj,
s Ő majd igazgatja lépéseidet.” (Péld 3,5-6)

2.2.2. Jób és a tudatlanságból fakadó szenvedés – Deus absconditus

A Közel-Kelet bölcsességi irodalmával kapcsolatban már szó esett arról, hogy az igazságot kereső bölcs számára mekkora problémát jelent a szenvedés kérdése. Számos kutató rávilágított már a bibliai Jób és a korábbi szenvedő igaz történeteinek kapcsolatára, ami nem csupán a kiindulópont megegyezését, hanem a válaszok hasonlóságát tekintve is nyilvánvalóvá vált. A fogság előtti bölcsesség kollektív-kozmikus szemléletmódja miatt nem merült el a szenvedés valóságának mélységében, mint a környező népek fent említett elbeszélései (Babiloni teodicea). A fogságtól kezdve azonban már Izrael bölcsességében is előtérbe kerül a személyes jelleg, így megtalálhatjuk azt az összehasonlítási alapot, amelyet vizsgálva választ kereshetünk alapvető kérdésünkre: miben tekinthető Izrael szenvedésről alkotott bölcsessége elmélyültebbnek a környező népekéhez képest?

Alapvető szempontként most is megemlíthetjük Izrael hitét, ami felülmúlja a politeista elgondolást. Emellett azonban érdemes nagyvonalakban megvizsgálni azt az utat, amit a Biblia bölcsei bejártak, míg valamiféle igazsághoz jutottak. Főként Jób könyvét tanulmányozva átfogó képet kaphatunk a választott nép szenvedéssel kapcsolatos gondolkodásmódjáról. A

35 Vö. BELCHER, R. P., „suffering” in *WISDICT*, 775–780.

szenvedés értelmére több választ is találunk. Ilyen a klasszikus felfogást tükröző nevelő érték (Jób 36,15),³⁶ továbbá a tisztító érték, ami a bűn általános jellegére vonatkoztatva minden ember számára nyitva hagyja a szenvedés – mint bűnökért való büntetés – lehetőségét (Jób 25, 1–6).³⁷

A választ kereső bölcs (Jób) nagy elszántsággal igyekszik a különböző szempontok alapján (barátok válaszai) megtalálni a kielégítő igazságot, amit a bűn-jutalmazás klasszikus dogmája erősen elhomályosított. Úgy tűnik, mintha a szerző célja az lenne, hogy *csillapítsa az Istennel szembeke-rülő emberi értelem feszültségét, amit a misztérium és valóságos megtapasztalás közötti szakadék okozott a szenvedés láttán*.³⁸

Whybray a szenvedés és az igazságosság teodiceai problémája kapcsán más nézőpontra helyezi a hangsúlyt. Jób könyvét vizsgálva azt mondja, hogy a szerző végeredményképpen az Isten természetét szemlélve igyekszik választ találni a teodicea kérdésére, és nem a bűn vagy a nevelés főként antropológiai megközelítéséből.³⁹ Ugyanebből a szempontból közelíti meg a kérdést Von Rad is, aki számára ezáltal maga a szenvedés is más megfogalmazást nyer. Először Jób mindössze az emberi tapasztalatot tarja szem előtt (fájdalom, bűn), amikor azonban az igazságból kiindulva keresi a választ, rádöbben arra, *hogy nem is maga a szenvedés mint tapasztalat jelenti az igazi problémát, hanem annak lehetősége az isteni igazságosságban*. Innentől kezdve a hit megrendüléséből származó csalódottság és elhagyatottság érzése kínozza igazán az embert, ami sokkal fájdalmasabb a betegségekénél.⁴⁰ Jól tükrözi ezt a lelkiállapotot a zsoltár:

„Ha ellenségem szórna rám átkokat,
azt elviselném könnyedén,
és ha gyűlölöm sértegetne,
előle talán elrejtőznék,
de te teszed, aki velem egyet akartál...” (Zsolt 55,13–14)

Ennek fényében kell figyelembe venni Jób kétségbeesését, melynek hatásaként a szenvedő paradox módon az abszolút Igazság igazságossá-

³⁶ Péld 3,11–12; Jób 5,17

³⁷ Jób 34,11; Zsolt 66,10

³⁸ Jób 16,22

³⁹ Vö. WHYBRAY, R. N., „Wisdom, Suffering and the Freedom of God in the Book of Job”, in DELL, K. J. – BRAKER, M. (red.), *Wisdom – The collected Articles of Norman Whybray*, SOTS, Ashgate, Aldershot 2005, 201–205.

⁴⁰ Vö. VONRAD, G., *La Sapienza in Israel*, (Collana Biblica), Marietti, Torino 1975, 180–181; 196.

gát teszi kérdésessé: „A Mindenható elcsavarja az igazságot?” (Jób 8,3). A bölcs számára azonban az önellentmondás nem vezethet válaszhoz, így az értelmi küszködésnek is folytatódnia kell, miközben a helyzet nehézsége is fokozódik, hiszen a csalódott ember egyre inkább Isten távolságát tapasztalja meg az Ő csendjében (*Deus absconditus*). Az Isten és a szenvedő ember között érzett távolság mértéke Westermann szerint akkor éri el a csúcspontot, amikor Jób úgy tekint Istenre, mint ellenségre (Jób 16,9–10).⁴¹ Ebből a mélységből kétféle lehetőség vezet ki.

Az egyik válasz az Igazság létének tagadása, ami ellenben az eddig megtapasztalt (isteni) rend (Jób 37, 14–24) tagadását is jelenti. A másik válasz szerint az Igazság létezik, csak az ember nem képes felfogni (Jób 36,26; 35,2; 28,22). A könyv egyik legfontosabb mondanivalója, hogy Jób, annak ellenére, hogy Isten igazságát kérdőre vonva látszólag eltávolodik tőle, soha nem tagadja meg Isten létét. Sőt, a kettejük közt lévő távolságot is elsősorban Isten transzcendenciája és az ember kiszolgáltatottsága közötti különbségből vezeti le. Jób bölcsessége tehát nem más, mint a türelem és a remény, ami a megtapasztalt rend végső okaként megjelenő isteni igazságosságba vetett kitartó hitben bontakozik ki.⁴² Erre a kitartásra buzdítja Elihú is: „Mondd bár, hogy nem veszi észre, az ítélet nála már megvan, csak meg kell Őt várnod!” (Jób 35,14).

2.2.3. Megoldás a jövőbe vetett remény által

A hitben és reményben való kitartás mellett egy másik választ is találhatunk, ami szorosan összefügg a rejtőzködő Isten okozta szenvedéssel (*Deus absconditus*). Jób könyve mellett a Prédikátor is karakteresen rámutat a világban megjelenő rendellenes visszasságokra, amelyek láttán ismét a világfeletti Isten igazságossága válik kérdésessé. Az első benyomásra pesszimista hangvételű szerző említést tesz a társadalmi igazságtalanság okozta szenvedésről (4,1–16; 5,7–8), továbbá az emberi törekvés és munka kínzó nehézségéről (2,23). Emellett a szenvedést az emberi tudatlanságra (8,17; 7,23–24) és a bűnre (7,20) vonatkoztatva eljut a kétségbeesett értelem végső megállapításához, mely szerint „minden csak hiúság”. Ebből a nézőpontból már nem az igaz szenvedésének problémája jelenti a fő kérdést, hanem az, hogy mi az élet értelme.

41 Vö. WESTERMANN, C., *The structure of the book of Job – a form-critical analysis*, Fortress, Philadelphia 1981; 45.

42 („Job the Stedfast”). Vö. MURPHY, *The Tree of Life*, 33–48.

A probléma ugyanolyan súlyos, mint Jób esetében. Ellenben a prédikátor mégis higgadtan, a bölcs nyugalmával tárgyalja az értelem számára aggályos kérdést. Ennek oka, hogy Isten nagyságát és a saját elesettségét alázattal elismerő bölcs minden megtapasztalt kétség ellenére is szilárdan ragaszkodik az igazsághoz (hit), illetve az ahhoz kötődő igazságszolgáltatáshoz: „A bölcsnek szíve pedig tudja, hogy eljön a számadás ideje” (8,5). Homályosan megjelenik a halál utáni ítélet gondolata (11,9), aminek fényében valóban hiábavalóvá válik minden földi boldogság, valamint a szenvedés is csupán egy ideig tartó állapotnak tudható be. Ugyanakkor az isteni ítélet gondolata inkább az apokaliptikus és prófétai bölcsességben bontakozik ki igazán, ahol az üdvösség reménye nem az isteni igazság megkérdőjelezésében, hanem annak evidenciájában rejlik, maga a szenvedés pedig a megváltó áldozat gondolatköréhez kapcsolva új és sajátos értelmet nyer (עֲבַד יְהוָה).

2.2.4. Isten felfoghatatlanságából fakadó szenvedésre adott válasz – a megszemélyesített isteni Bölcsesség

Visszatérve a valóságban megjelenő szenvedés és igazságtalanság problémájához, azt mondhatjuk, hogy Jób reményteli kitartása mellett egy másik fontos tényezőt is szemügyre kell venni. Az Isten megfoghatatlan transzcendenciája miatt szenvedő bölcs számára már a földön is megnyugvást jelent az Istennel való találkozás, ami nem más, mint a keresett igazságnak a megismerése. Ennek a bölcsességnek a fényében válik érthetővé a földön tapasztalható szenvedés kérdése, továbbá annak értéke (büntető, tanító, kiváltó jellege) is, ami ennek az alapvető igazságnak hiánya miatt nem jelentett igazi vigaszt.

Kérdéses azonban, hogy miként jelenik meg a bölcs számára immanens módon a bölcsességi irodalom szemében inkább misztikus és felfoghatatlan isteni transzcendencia. A választ a természetfeletti bölcsesség megszemélyesített alakjában kell keresni, ami a Bibliában (Péld 8–9; Sir 24; Bölcs 7,22–30; Jób 28) és a mitológiában (Ashera, Ma’at, Ishtar) is több alkalommal előkerül. Hogy a bölcsességet valóságos isteni személynek, vagy csupán egy isteni attribútumot kifejező költői megszemélyesítésnek kell tekinteni, máig is vitatott a teológusok körében,⁴³ azonban a bölcsesség isteni eredetét senki sem vonja kétségbe.

⁴³ Ezzel kapcsolatban lásd NEHER, M., *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, BZAW 333, Berlin 2004. – Recenzió: MAZZINGHI, L., in *Biblica* 87 (2006) 562–567.

Itt ismét utalhatunk Von Rad híres tételére, amely szerint a világban tapasztalható rend és annak megismerése egyet jelent Isten megtapasztalásával.⁴⁴ Ezért a *megközelíthetetlen isteni transzcendenciát megtapasztaló bölcs pontosan a bölcsesség által kerül közel az abban immanens módon megjelenő Istenhez*. Végso soron a szenvedés és az igazságtalanság problémájára is a bölcsesség megismerése nyújtja a megoldást, aminek kezdete az Úr félelme. Ilyen módon sikerült az istenfélő Jóbnak végül megtalálni a rejtőzködő Istent, vagy az értelmetlenséggel szembesülő Prédikátornak értelmet találni a bölcsességben.

2.2.5. Konklúzió

Továbbra is azt láthatjuk, hogy Izrael fogság utáni bölcsességi irodalma hasonló válaszokat adott a teodicea kérdéseire, mint a környező népek. Az összehasonlító munkák is többnyire arra mutatnak rá, ami közös, hiszen olyan intenzív tapasztalatról van szó, ami talán minden ember számára ugyanazon érzésből fakadó gondolkodásmódot eredményezi (bűn, gyengeség, jóvátétel). Ennek az egyöntetűségnek további okaként említhetjük, hogy a mitológiában megjelenő Ma'at istenség a többi istennel szemben immanens módon jelenik meg a világban megtapasztalható rendben, amely meghatározza többek között a nap (Ré) járását is. Továbbá a megismerés személyesített bölcsesség lassanként elveszítette önálló isteni jellegét, és egyre inkább a panteonok istenei közül fokozatosan kiemelkedő főistenek attribútumává alakult át (*Ashera-Él; Ma'at-Ré*), ezzel közelebb kerülve a monoteista felfogáshoz. Erre utal a megszólításmód, ami nem a sok isten közül egy istenhez, hanem konkrétan az istenhez lett címezve (*Ani utasításai, Az ember és az ő istene*).⁴⁵

Mindazonáltal az életet és boldogságot biztosító természetfeletti hiányából fakadó gyötrődés, ami minden más szenvedést felülmúl, a bölcsességben megjelenő Isten által enyhül. Míg a politeista elgondolásból fakadóan nem sikerül igazán a világon kívüli természetfelettit összekötni a világon belüli renddel, addig a monoteista Izrael egyetlen Istene teljes valóságában jelenik meg a világon belül, hiszen az Ő bölcsessége nyilvánvalóvá válik számunkra a történelemben és a teremtet világ felfoghatatlan rendjében.

⁴⁴ VONRAD, G., *Wisdom in Israel*, 62.

⁴⁵ Vö. MURPHY, *The Tree of Life*, 159–163. SHUPAK, N., *Where can wisdom be found? – The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, OBO 130, University Press, Fribourg, 257–258.; BOUYER, L., *Sophia ou le Monde en Dieu*, Cerf, Paris 1994, 13–14.

Izrael szegényei számára ez a minden másnál valóságosabb istenélmény olyan gyógyító reményt jelentett, ami mellett a halál tényét is bátran el lehetett fogadni.

3. A Bölcsesség könyve

3.1. Az apokaliptikus bölcsesség összegző jellege

Mindezidáig a bölcsességi irodalom témánkkal kapcsolatos válaszkeresésének különböző szempontjait és eredményeit próbáltuk szemügyre venni, mely válaszok között találkozhattunk a világrendben megjelenő valóságos isteni immanenciával, ami a megszemélyesített bölcsesség kapcsán jelent meg. Ugyanakkor fontos szempontként említettük Isten nagyságát és felfoghatatlanságát is, ami alapján úgy tekinthetünk a szenvedésre, mint misztériumra. Továbbá felmerült a jövőben megvalósuló megoldás gondolata is, amivel elsősorban az apokaliptika és az eszkatológia foglalkozik. A szenvedéssel és az igazságszolgáltatással kapcsolatos bölcsességet sokoldalúsága miatt tehát nehéz megragadni úgy, hogy valamiféle összegző választ adjunk róla. A megoldást a továbbiakban a Bölcsesség könyvének választában kell keresni, hiszen a kései mű maga is midrasztikus jellegre vall,⁴⁶ ami a különböző hagyományokat összeforrasztva egy végső nagyszerű megoldást kínál a feltámadás gondolatában.

A kozmosz etikai szemlélete a bölcsességi irodalom fontos ismertetőjege. Emellett azonban találkozhatunk a fogság előtti korhoz kapcsolódó jogi-etikai szemponttal (19,13-17),⁴⁷ továbbá számot vethetünk a jövőbe tekintő prófétai hagyomány jellemzőivel, aminek következtében a Bölcsesség könyvét úgy tarthatjuk számon, mint egyfajta apokaliptikus-teológiai bölcsességet.⁴⁸ Mindemellett említést tehetünk a szenvedés individuális dimenziójáról, hiszen amennyiben szinkronikus módon közelítjük meg a könyvet, illetve annak háttérét, akkor feltételezhetjük, hogy az alexandriai

46 GILBERT, M., *La Sapienza di Salamone* I., 54–56. Lásd BELLIA, G. – PASSARO, A., „Infinite Passion for Justice”, in PASSARO, A. – BELLIA, G. (ed.), *The Book of Wisdom in Modern Research, Deuterocanonical and Cognate Literature – Yearbook 2005*, Walter de Gruyter, (a továbbiakban: *DCLYB*), Berlin – New York 2005, 311.

47 (jövevényekről) MAZZINGHI, L., „Wis 19,13–17 and the Civil Rights of the Jews of Alexandria”, in *DCLYB* 2005 53–82.

48 Vö. BELLIA – PASSARO, „Infinite Passion”, 307, 327–328. Vö. még: COLLINS, *The reinterpretation of Apocalyptic Tradition*, 143–158; MANFREDI, S., „The trial of the Righteous in Wis 5,1–14 (1–7) and the Prophetic Traditions”, in *DCLYB*, 159–178.

zsidó szerző személyes tapasztalatai alapján írja le a szenvedő igaz sorsát.⁴⁹ Ugyanakkor a választ mégis inkább diakronikus szemszögből vizsgálva az üdvtörténet perspektívájában találhatjuk meg, ami a feltámadás és a kettős halál gondolatában erős apokaliptikus színezetet kap.

3.2. A szenvedés és igazságszolgáltatás mibenléte a Bölcsesség könyvében

A korábbi bölcsességi írások valamiféleképpen utalnak a végső ítélet gondolatára, ami értéket adhat a szenvedésnek, és enyhítheti az isteni igazságossággal kapcsolatos kétségeket (Jób 19,25–29; Préd 8,5; 11,9; Zsolt 9,16–17).⁵⁰ Ugyanakkor a világban megtapasztalható rendnek, illetve magának a valóságnak értelmi megragadását célként kitűző bölcsesség számára még az azt mindenkor meghatározó JHWH-hit sem nyújtott kellő motivációt, hogy a prófétai tradícióhoz hasonlóan, a jövőből kiindulva adjon magyarázatot a jelen problémáira emellett, hogy egyaránt szem előtt tartja a világfeletti Isten misztériumát és a világban való jelenvalóságát.

A Bölcsesség könyve is beszámol erről az isteni immanenciáról, amikor magáról a bölcsességről azt írja, hogy „a mindenható Isten dicsőségének tiszta csordulása (ἀπορροή)” (7, 25). Emellett azonban Isten végtelenségét nem a „Deus absconditus” felől közelíti meg, hanem a mindenhatóság gondolatából kiindulva sugallja: Isten teremtette a világot, és arra is képes, hogy feltámassza az embert az örök életre. Ebből az alapvető gondolatból kiindulva határozza meg a világban megjelenő etikai rendet, ami ennek a bölcsességnek az ismerete, illetve nem ismerete alapján osztható a már említett két kategóriára (igazak és gonoszok).

Érdemes szemügyre venni azt a kozmológiai utalást, mely szerint Isten mindent a létre teremtett (1,14), csupán az ember töri magát a szenvedés és végső soron a halál után (1,13). Az ember az oka tehát a világban lévő szenvedéseknek és anomáliáknak, azonban a földkerekséget Isten az emberi bűn ellenére is gyógyulásra (1,14 : σωτήριοι) szánta. Ehhez kapcsolódik a következő fejezet kezdő versében (2,1) található gondolat, ami választ ad arra, hogy az isteni gondviselés ellenére miért van mégis szenvedés a

49 Luca Mazzinghi munkájában kifejti az Alexandriában élő zsidók hátrányos helyzetét (elsősorban a jogi szempontokra koncentrálva). Lásd MAZZINGHI, Wis. 19,13–17 and the Civil Rights”, 53–60.

50 גאלי – „Szabadítóm” (Qal Part act. sg. m.; Sufx. sg. 1.); משפט – „ítélet” (a bölcs szíve ismeri az ítéletet)

világban. A problémát ezek szerint azok az emberek okozzák, akik tévesen vélekedve visszautasítják az Isten által felkínált orvosságot, így betegségük eredménye az örök halál lesz. Addig azonban ők maguk válnak a világ betegségeivé, valamint a szenvedés és igazságtalanság okaivá (2,1–20). Mindez szorosan összefügg a rendről és a káoszról alkotott felfogással: egyik oldalon megjelenik a rend, azaz Isten ismerete („γνώσιν ἔχειν θεοῦ”),⁵¹ ami a bölcsesség; másfelől pedig számot kell vetni a gonoszok rendetlenségével és mulandóságával (ἀυτοσχεδῶς), mely az ismeretek hiányát jelzi.⁵²

Az etikai vonatkozás mellett megjelenik a valóságos szenvedés képe is, ami összekapcsolódik az igazságtalansággal. A válasz az alapgondolatból kiindulva önmagától érthető: az igazságtalanul szenvedők (2,10–11), a hitükért üldözöttek (2, 16–17) „ismerik a jóság bérét (μιστός),”⁵³ ami nem más, mint a halhatatlanság reménye (3,4). A szenvedés tehát egy ideig tartó vitézi küzdelem, amiben a hős szenvedése ellenére is végül „koszorúval a fején győztesként vonul fel az örökkévalóságba, miután elnyerte a szeplőtelen viadalok jutalmát” (4,2).

A megoldás – tehát a végső halál utáni ítélet – majd az azt követő örök élet reményében válik teljessé, ami mellett a szenvedés és az igazságtalanság minden formája csupán ideig tartó várakozássá és az igazságért való hősies küzdelemmé válik.

3.3. További szempontok a szenvedés kapcsán

Az előbbiekből kiindulva a szenvedésnek pozitív vonatkozásokat kell tulajdonítani. Kiválóan demonstrálja ezt az igaz képe, mint hős harcos, aki akár szenved, akár meghal, minden tette dicsőségessé válik. A pozitív kép kapcsán egyrészt úgy tekinthetünk a szenvedésre, mint isteni próbatételre, ahol a gonoszok a próba végrehajtói (Jób esetében a sátán), Isten pedig a jutalmazó. Emellett beszélhetünk a tanúságtétel gondolatáról is, hiszen az igazat próbára tévő gonoszok megláthatják az istenfélő ember ártatlanságát és igaz voltát (2,17). Ezt a gondolatot összekapcsolva G. Scarp

⁵¹ Bölcs 2,13

⁵² Bölcs 2,2: („αυτοσχεδῶς”): a szó a véletlenséget, esendőséget, ingatagságot, instabilitást fejezi ki, ami egyrészt általánosan vonatkozik az emberiségre, azonban a tudatlanság az Isten által rendelt rend és gondviselés „nem-ismeretét” takarja. Ez a tudatlanság vagy hiányos bölcsesség főként az egyiptomi és mezopotámiai bölcsességre vonatkozhat, ami a szenvedés elsősorban társadalmi téren megnyilvánuló formáját eredményezheti. Vö. COLLINS, *The reinterpretation of Apocalyptic Tradition*, (DCLYB 2005), 146.

⁵³ Bölcs 2,22; μιστός: a katonák zsoldja.

elemzésével, amelyben az 1,15-ben megjelenő „δικαιοσύνη” szót egyaránt vonatkoztatja az igazság általános kifejezésére, valamint magára az igaz emberre.⁵⁴ Ilyen formán az igazság halhatatlan, hiszen Isten attributivuma, továbbá az igazságban élő embernek is ugyanaz lesz az osztályrésze: ti. a halhatatlanság.

Scarpát elemzése kapcsán végül érdemes említést tenni a szenvedésről, mint teljesen eléggő áldozatról (ὀλοκάρπωμα θυσίας). Az isteni próbatétel egyrészt kedves áldozat Isten előtt, ami az Ő dicsőségére van. Másfelől azonban találkozhatunk a tűz képével, ami kiégeti az aranyból a szennyeződést (3,6).⁵⁵ Ugyanúgy tekinthetünk a szenvedésre is, mint Isten tisztító-gyógyító eszközére, valamint a halálra, mint szabadulásra, amivel Isten kimentí az embert gonosz, megrontó közegéből (4,11).

A szenvedésről alkotott bölcsességi felfogás nagy utat tett meg, míg eljutott addig, hogy ráismerjen a világban megjelenő Istenre, valamint az ő szeretetére és gondviselésére, amivel elégséges vigasztalást és gyógyulást ad a szenvedőknek. A Bölcsesség könyvét talán ennek a hosszú útnak utolsó mérföldköveként tarthatjuk számon, amely már világosan rámutat az Újszövetségben elérkező nagyszerű csodára: a bölcsesség, ami már nem pusztán megismerés formájában, hanem mint emberi valóság jelenik meg számunkra, és a betegeket meggyógyítja, a szomorúakat megvigasztalja, az elesett emberi természetünket pedig felemeli.

54 A következő versben az ἀσβεῖς úgy jelenik meg, mint a δικαιοσύνη ellentétje („de”), amit csak úgy tudunk értelmezni, mint az igaz embert. Vö. SCARPAT, G., *Libro della Sapienza*, vol. I., Paideia, Brescia 1989, 102.

55 Vö. *uo.*, 218–220; 367–371.

Egy román Liturgikon Nyíracsaáról

Szilveszter TERDIK: *A Romanian Liturgikon from Nyíracsa*

A Liturgikon published in Blaj (Balázsfalva) in 1807 and later kept in Nyíracsa has come into the possession of the Library of the St Athanasius Greek Catholic Theological College. The margin notes written inside the book and the initials on the book cover reveal that its owner was Moise Sora Noac, a Greek Catholic priest. In 1832 he already had it rebound. At that time, engravings unknown from other sources were inserted into the book. Blank pages were attached to the end of the Liturgikon, where Sora Noac wrote his epitaph with his own hand, as well as an autobiography relating the events of his life up to 1852. The study is based on the analysis of the engravings and the data from the biography published in its original form, in comparison to previously documented findings.

Keywords: *Moise Sora Noac, Eparchy of Oradea, Blaj, Liturgikon, Nyíracsa, Engraver Benkő, Engraver Soós, miraculous Icon of Cluj*

A nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola könyvtárának régi román állományában található egy 1807-ben, Balázsfalván (Blaj) kiadott Liturgikon.¹ A kötetet először Ojtozi Eszter írta le nagyon tömören, megjegyezve, hogy marginálisok vannak benne, illetve hogy Nyíracsaáról került a gyűjteménybe.²

A könyv barnára színezett egész bőr kötésének felülete sávos mintával nyomott (barkanyomás), a kötéstábla szélein aranyozott, nyomott dísz fut körbe. A szélminta sarkaiban virágtövek kaptak helyet. A kötéstábla felső harmadának középtengelyében három rocaille-ből komponált minta között, „NOÁK M.” név és 1832-es évszám tűnik föl. Alatta ovális mezőbe komponált IHS monogram, a H betű fölött kereszt, alatta három szeg látható. A Jézus név rövidített formája a jezsuiták jelvényét idézi. A borító hátoldala hasonlóan

¹ Jelzete: Ant 10256

² „23. Liturghie, Blaj, 1807, Tip. Sem. /2/ 204. l. 40. BRV II 721.” OJTOZI ESZTER: *A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának szláv és román cirillbetűs könyvei / Slavânskie i rumynskie knigi kirillovszkoj pečati Biblioteki grekokatoličeskoj duhovnoj akademii*, Debrecen 1985, 70.

díszített, csak az IHS pandanjaként a „MARIA” név pecsétformába tömörített változata szerepel rajta, amelyben a betűk fölött nyitott korona, alattuk karddal átszúrt szív is látható. A könyv gerincének bordamezőit bélyegminták teszik változatosabbá – három olasz korsó, amelyek között a „Liturgicon” felirat, illetve egy latin kereszt is megjelenik. A nyomott minták, pecsétek, feliratok is aranyozottak.³

A kötet zöld előzéklapján kézzel írott possessori bejegyzés szerepel („Ex Libris Moysis Noák mp.”), amely különböző formában, de többször megismétlődik más oldalakon is. A címlapon például a Liturgikont megjelentető fogarasi püspök, Ioan Bob (Babb János) püspök (1784–1830) nevének két oldalára tintával már ezt írták: „Moysis Noák / Dioeces. MVárad. Presbyteri.”, vagyis Noák Mózes, nagyváradi egyházmegyes papé (ti. a könyv). A tartalomjegyzék jobb felső sarkában csak vezetéknévét („Noák mp”) örököltette meg,⁴ az utolsó possessori jelzés a kötet utolsó nyomtatott oldalán szerepel: „Moisis Sora Noac mp”.

A Liturgikon egykori tulajdonosa nemcsak a nevét, hanem több, személyes vonatkozású szöveget is írt a kötetbe. Amikor 1832-ben a könyvet újjrakötötték, a nyomtatott ívekhez még további lapokat fűztek, amelyek ekkor még üresek lehettek. A címlap elé bekötött ív második oldalán saját sírversét (Függelék I.), míg a könyv végéhez ragasztott negyedíven önéletrajzát vetette papírra Sora Noák (Függelék II.). Később innen kivágtak kilenc lapot, amelyeken a szöveg még folytatódott, mivel a lapok maradványain tintával írott betűk töredékei látszanak. Az utolsó oldal töredékén több betű is kivehető, ezek alapján egyértelmű, hogy egy magyar szöveggel zárult a kötet.

Lássuk, mit tudunk meg az egykori tulajdonos életéről saját önéletrajza alapján. Moise Sora Noac 1806. augusztus 1-jén született a dél-erdélyi Hátszegen (Hațeg). Apja a helyi görögkatolikus pap, Mathia Sora, anyja Maria Noac. Érdekes, hogy a helybéli ortodox pap, Adam Noac keresztelte meg, aki minden bizonnyal anyja rokona lehetett. Keresztszülei Ioan Csúcs és Maria Popescu voltak. Először Hátszegen járt iskolába, majd Balázsfalvára, a fogarasi egyházmegye székhelyére került (1820–21.), ahonnan néhány év múlva már Bob püspök alapítványának köszönhetően Gyulafehérváron (Alba Iulia) folytatta a tanulmányait, ahol kiváló eredménnyel 1824-ben fejezte be a gimnáziumot. Ezt követően Kolozsváron (Cluj) tanult logikát, ahol sokat szenvedett a székelyek románokat piszkáló gúnyolódásaitól. Egy év múlva

3 A kötés készítési helyét nem tudjuk.

4 Az N betű felső szárát a könyv újjrakötésekor levágták.

jelentkezett a balázsfalvi szemináriumba, ahonnan a püspök visszaküldte Kolozsvárra, hogy folytassa tanulmányait.⁵ Logika mellett magánúton fizikát is tanult, majd miután ezeket is kiváló eredménnyel befejezte, visszatért Hátszegre, ahol német tudását palléroztta, illetve gyakornok lett a harmincados hivatalban. 1826 szeptemberében Vajda László kolozsvári jogász professzortól levelet kapott Kolozsvárról, amelynek hatására a nagyváradi (Oradea) szemináriumba jelentkezett. Samuil Vulcan püspök (1806–1839) föl is vette, így 1827 és 1830 között teológiát tanult, szintén kiváló eredménnyel. A teológia tanulmányok befejezése után feleségül vette a belényesi (Beiuș) püspöki birtok intézőjének, Nagyábrahám Simonnak 17 éves lányát, Amáliát. Ezek után pappá is szentelték, amiről viszont nem emlékezik meg.⁶ Az első parókiája a nyomorúságos Kisósi (Useu/Aușeu) lett, amit tehetségéhez méltatlan kinevezésként értékelte. Rövidesen visszahelyezték Nagyváradra, ahol káplánnak és székesegyházi diakónusnak nevezték ki, de különböző konfliktusok miatt – amelyeket persze nem fejt ki – 1833-ban már Dragottyánba (Dragánfalva/Drăgoteni), a következő évben pedig a Belényeshez közeli Füzeigre (Fiziș) helyezték át, ahol sokat áldozott a templomra és parókiára, ahonnan viszont ellenségeinek köszönhetően a Nagybánya (Baia Mare) melletti Papbikóra (Bicău) kellett költöznie a tél folyamán. Üldöztetésének fő okozója Iosiv Selegianu püspöki titkár volt, aki nyilvánosan kijelentette, hogy nem fog békét hagyni Noacnak. Ígéretét be is tarthatta, mert ezen a parókián is csak három évig maradhatott (1838 decemberétől 1841 júniusáig). Ha már egyházi felettesei nem értékelték tehetségét, legalább a vármegyei hatóság fölsírmerte, mivel 1840. november 12-én báró Vécsey Miklós Szatmár vármegyei kerületi jegyzővé nevezte ki.⁷ A következő évben Homoródra (egészen pontosan Középhomoródra/Homorodu de Mijloc) helyezték, ahol

5 Más források szerint itt római katolikus közegben tanult. RADOSAV, DORU: *Cărturarul Moise Sora Novac și revoluția din 1848*, Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca, Seria Historia, an 1978, 102.

6 1830. október 31-én szentelték pappá. *Schematismus venerabilis cleri Dioecesis Magno-Varadiensis Graeci-Ritus Catholicorum pro anno 1837*, Varadini. A szentelési adat a kötet végén, az oldalszám nélküli névmutatóban van.

7 Báró Vécsey Miklós (1789–1854) Szatmár vármegye főispánja volt 1826 és 1847 között. Nem tartozott a szabadságharc támogatói közé, 1849-ben baráti kapcsolatban volt a Pestre bevonuló Jellasiccsal, ezért hazaárulónak nyilvánították. LÁSZLÓ GÉZA: „Szatmár vármegye önkormányzata 1848/1849-ben”, in KÜJBUSNÉ MECSEI ÉVA (szerk.), *Thesauris solemnitis. Barátok, munkatársak, tanítványok köszöntik a 90 éves Balogh Istvánt*, Debrecen-Nyíregyháza 2002, 257. Az erdőszádai (Ardușat) kerület jegyzője lett. FAUR, VIOREL: „Moise Sora Noac – un cărturar transilvănean mai puțin cunoscut”, in *Crisia III* (1978) 236.

összeállított egy imakönyvet,⁸ és Vergiliust fordított. Ez utóbbit publikálta részben a *Gazeta de Transilvania* hasábjain, abban a reményben, hogy patrónust is talál a mű kiadásához. Nem találván mecénást, súlyos anyagi terheket vállalva, maga ment Budára, ahol szintén nem tudta művét kiadni. Innen Bécsbe ment tovább, hátha az örmény katolikus mechtarista szerzetesek nyomdájával szerencséje lesz, ahol már ennie sem volt mit, így visszatért a parókiájára. Innen 1845. április 22-én költözött át Nántúre (Nanda).⁹ Itt újabb megpróbáltatások érték, ugyanis magyar ellenségeinek köszönhetően 1848. május 17-én gróf Károlyi György főispán Nagykárolyba (Carei) vitette, és bebörtönöztette, ahonnan már május 26-án szabadult. Ezután sokat szenvedett a magyar felkelőktől, de nem részletezi hogyan. A forradalom bukása utáni évekből anyagi helyzetének alakulását írja le. 1852-ben rendezték a szatmári parókiák kongruáját is, ami őt is érintette Nántúrn. Ennek az évnek a teléig sokat dolgozott prédikációskönyvén, a megfelelő anyagi háttér hiányában, nagy nehézségek közepette.

Önéletrajza itt megszakad. Mivel Moise Sora Noac viszonylag jól ismert személyiség a román történetírásban és irodalomtörténetben, életének fentebb ismertetett eseményeit főbb vonalaiban életrajzírói is ismerik.¹⁰ A saját egyházmegyéje előjáróival kibontakozó konfliktusának körülményei és okai egyelőre nem világosak, a kérdés alapos levéltári kutatást igényelne. A név szerint is megnevezett Iosiv Selegianu/Szilágyi József püspöki titkár el-lenszenvének okai sem tárulnak föl.¹¹ Furcsa, hogy 1843-ban, Budán nyomtatott imakönyvét a moldvai ortodox metropolitának ajánlotta,¹² ennek

8 Az imakönyve 1843-ban 200 példányban meg is jelent, s furcsa módon nem a saját püspökének, hanem Meletie, moldvai ortodox metropolitának ajánlotta. Vö. FAUR, *op. cit.*, 238. Támogatókat keresett, hogy a románban is bevezessék a latin betűs írást a cirill helyett.

9 Más források szerint 1845. június 22-én tért vissza Bécsből. Vö. FAUR, *op. cit.*, 237.

10 FAUR, *op. cit.*, 235–241.; RADOSAV, *op. cit.*, 101–106.; CÂMPEAN, VIOREL, *Oameni și locuri din Sătmăr I*, Satu Mare 2008, 9–10, 15–18, 60–63. Monográfia is született róla, amelynek csak a rezümétjét ismerem: CÂMPEAN, VASILE-VIOREL: *Moise Sora Noac (1806-1862). A Historical Monography. PhD Thesis Abstract*, Cluj-Napoca 2012. http://www.history-cluj.ro/Istorie/En/Doctorate/doctorat_campean/RezumatEn.pdf (letöltve: 2013. 12. 12.)

11 Szilágyi József 1813-ban született. 1836. augusztus 27-én szentelték pappá. Teológiai tanulmányait Bécsben végezte, s még 1837-ben is ott tanult, fiatal papként. *Schematismus 1837*. Később kanonok lett, 1849-ben az egyházmegyei iskolák főfelügyelője, majd ugyanezt a feladatot kapta 1853-ban az újonnan fölállított Szamosújvári Egyházmegyében is. Körleveleit idézi: STAN, TEOFIL: „Educația personalului clerical în eparhia Maramureșului și Sătmăruului”, in *Ortodoxia Maramureșeană* XIV, Nr. 14., Baia Mare 2009, 192.

12 Csípős megjegyzést tett Erdélyi Vazul püspökre a nagybozontai *Protokollum* egyik jegyzetében is. Idézi: RADOSAV, *op. cit.*, 102, 5. lábjegyzet.

ellenére Iosif Papp-Szilágyi nagyváradi görögkatolikus püspök 1862-ben, egyik szentszéki felterjesztésében az egyházmegyei hatóság által engedélyezett imakönyvek között említi.¹³

Noac 1848-as politikai szerepvállalásának részletei viszont jobban kibontakoznak a kiadott források alapján. Gróf Károlyi György főispán Szemere Bertalan belügyminiszternek írt levelében említi meg, hogy Noac Nántún katonai vezetőt játszva, a helyi román parasztokból fegyveres erőt szervezett, számukra zászlót szentelt, s erre buzdította néhány környékbeli falu lakóit a vármegye határain túl is, majd a nántúti sváb bírótól elvette a pecsétet stb. Mindezekért Nagykárolyba vitette.¹⁴ Noac maga is hosszan beszámol nántúti tevékenységéről George Barițiu-nak (1812–1893) írt egyik levelében.¹⁵ A többi faluból elfogott parasztok és Noac ügyét május 25-én tárgyalta a vármegye,¹⁶ majd rövidesen szabadon is engedték. Noac a tárgyalását követő napon írt egy másik levelet George Barițiu-nak is, amelyből az is kiderül, hogy imakönyve kiadatását is politikai tevékenységként értékelték (éppen ajánlásának köszönhetően).¹⁷ A konfliktus fő oka az volt, hogy a forradalmi eseményeket, majd az úrbéri rendszer eltörlését a parasztság egy része a teljes földesúri függés megszűnéséként értelmezte, ami természetesen a nemesek aggodalmát váltotta ki. A feszültséget csak fokozta, hogy a románság a császárhoz való hűségét is ki akarta nyilvánítani a magyar forradalmi erőkkel szemben, ami kisebb-nagyobb összecsapásokhoz, illetve a magyar rendfenntartó erők bosszújához vezetett.¹⁸

Noac a forradalom után Nántún élt és alkotott. Megírta a község történetét, a település régi román neve (Nanda) helyett Hureznek kezdte nevezni, s ő volt az első, aki Szatmár nevét is románosította, Satu Mare

13 SANA, SILVIU-ILIAN: „Cărți liturgice și de pietate în parohiile eparhiei greco-catolice de Oareda Mare (1850–1900)”, in *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca*, LII (2013), Suppliment, 106–107.

14 *Documente privind revoluția de la 1848 în țările române C. Transilvania*, Vol. 4., 14–25 mai 1848 / sub red. Ștefan Pascu. București 1988, 186.

15 RADOSAV, *op. cit.*, 102. *Documente* (lásd előző jegyzet), 308–310.

16 LÁSZLÓ *op. cit.*, 270, 96. jegyzet. Csak annyit ír, hogy a nántúti pap ügyét tárgyalták.

17 Radosav, *op. cit.*, 104. *Documente privind revoluția de la 1848 în țările române C. Transilvania*, Vol. 5., 26 mai – 4 iunie 1848 / sub red. Ștefan Pascu. București 1992, 42–43. Szabadulását állítólag a viceispánnal meglévő barátságának köszönhetette. CÂMPEAN, *op. cit.*, 29–30.

18 DOBOȘI, ALEXANDRU: „Mișcările revoluționare din 1848 în părțile sâtmărene”, in *Anuarul Institutului de Istoria Națională*, Cluj, V (1928–1930) 448–558. BALOGH BÉLA: „Társadalmi és nemzetiségi mozgalmak Szatmár és Máramaros megyékben, valamint Kővár vidékén 1848-ban”, in TAKÁCS PÉTER (szerk.), *Forradalom és szabadságharc a Felső-Tisza vidékén*, Nyíregyháza 1998, 13–15, 21–22.

alakban.¹⁹ Irodalmi vénájának érdekes emléke, hogy a helyi fatemplom evangéliumos könyvének újrakötéséről 1850 novemberében a könyvbe írt kis verssel emlékezett meg.²⁰

Noac élete utolsó tíz évében még kétszer költözött. 1853-ban a Bihar vármegyei Álmosd parókiájára került, ahol sokat szenvedett az elődje után maradt, a parókiával kapcsolatos konfliktus miatt. Azt is fájalta, hogy itteni hívei már nem tudtak olyan jól románul, mint korábbi helyein.²¹ Ekko-riban Vergiliust is fordított, amelyet egy Timotie Cipariunak írt levele tanúsága szerint Balázsfalván szeretett volna kiadatni.²² Két év múlva utolsó parókiájára, Nagybozontára (Bozânta Mare) került, ahol 1862. december 13-án hunyt el. Ezekben az években csak folytatta irodalmi munkásságát, számos klasszikust, illetve magyar és latin szerzőt is románra fordított, amelyek javarészt kiadatlanok maradtak.²³

Az egykor Noac tulajdonában lévő Liturgikont több, a tartalmához igazodó témájú fametszet díszíti. A címlap verzőján, Krisztus mint Nagy Főpap, a három liturgia előtt pedig mindig a szerző (Aranyszájú Szent János, Nagy Szent Bazil, Nagy Szent Gergely) ábrázolása jelenik meg. Külön metszet tartozik még a proskomídiához is. Ezeket a fametszeteket Petru Papavici nyomdász készítette Balázsfalván a Liturgikon 1775-ös kiadásához, amelyeket még harminc év múlva is változatlanul föl tudtak használni. A metszetek történetét, ikonográfiáját Cornel Tatai-Baltă dolgozta föl.²⁴ Némelyik metszet még a 19. század elején is mintaként szolgált a későbbi kiadások illusztrációihoz.²⁵

19 RADOSAV, *op. cit.*, 103, CÂMPEAN, *op. cit.*, 126.

20 BĂRNUȚIU, ELENA: *Carte românească veche în colecții sătmărene*. Satu Mare 1998, 132.

21 Lásd bejegyzését az egyházközség *Protokollumába*. Részletesen megírta ittléte történetét is, de ebből is csak egy oldal maradt fenn, mivel valamelyik utóda kitépte a szövege nagy részét. *Görögkatolikus Püspöki Levéltár, Nyíregyháza (=GKPL) III-1-b (Álmosd, Protokollum I. 1843–1873)*, 76. A nyelvről így írt: „Roguvó cu numele lui Dumnediau se nu invetiati omeni aquești retaciti la predica ungurești, che si asie siau mai perdut limba cu totul, che pricep ei romaneste, da numa din superbia se lapada de limba sa, apoi si guvernul diecesanu anche au oprit in baserici romanesti a se predica ungureste”. *Uo.*, 77. A *Protokollum* II. kötetében így ír egyik utóda Noac itteni működéséről: „13. 1/XI. 1854 – V. 1856. – Moise Sora Noacul – a avut mult necur cu poporei, si cu Joan Bonyi antecarorul lui”, in *GKPL III-1-b (Álmosd, Protokollum II. 1875–1882.)*.

22 CÂMPEAN, *op. cit.*, 190.

23 FAUR, *op. cit.*, 235–241.

24 TATAI-BALTĂ, CORNEL: *Gravorii în lemn de la Blaj*. Blaj 1995, 98–100, 184–185, fig. 55–59. ANDREESCU, ANA: *Cartea românească în veacul al XVIII-lea*, București 2004, 51–52, fig. 282–284.

25 TATAY, ANCA ELISABETA: *Din istoria și cărții românești vechi: Gravura de la Buda (1780–1830)*, Cluj-Napoca 2011, 89–90.

Külön érdekessé teszi ezt a kötetet, hogy az újrakötésekor nemcsak üres lapokat, hanem más metszeteket is kötöttek bele. A címoldal előtti lapra beragasztva egy pontozó modorban készített metszet került, amely Szűz Máriát a Gyermekekkel ábrázolja. Felirata:

Benkő sculps^t della Vite pinxit
La Vierge
á Clausenbourg chez E. Benkő Avocat²⁶

Ebből kiderül, hogy egy Benkő nevű mester készítette „della Vite” festő műve nyomán. A felirat utolsó sora pedig arra utal, hogy a metszetet Kolozsváron, E. Benkő ügyvédnél lehet megvásárolni. Az előkép mestere az Itáliában dolgozó flamand művésszel, Jan Miellel lehet azonos (Giovanni Miele, vagy Milo, vagy della Vita).²⁷ Hogy Benkő metsző pontosan melyik művét használta előképül, egyelőre nem sikerült meghatározni.²⁸ Az is elképzelhető, hogy valamelyik más, a cinquecentóban alkotó itáliai mester munkájából indult ki, amelyet ma más művészhez kötnek, vagy nem ismerünk. Benkő metszői tevékenységéről nem sokat tudunk. Lyka Károly említi, hogy Benkő kolozsvári ügyvéd volt, ezek szerint az itt közölt lapon szereplő, a metszetet készítő Benkő és „E. Benkő avocat” ugyanaz a személy volna. Lyka egy művet ismerte, Wesselényi Miklós pontozó modorban készült, a Nemzeti Múzeumban található portréját. Lyka szerint Benkő bár tehetséges volt, szegénysége miatt nem vihette sokra, s elborult elmével halt meg, de hogy mikor, nem tudható.²⁹ A szakirodalom keresztnevét nem említi.³⁰ Valószínűleg nem azonos Benkő János pozsonyi metszővel.³¹

26 A lap mérete: 212 x 158 mm. Az utolsó sorban a szavak alsó fele már le van vágva. A papír vízjegye (kétfejű sas, felette császári korona) is megfigyelhető a metszet hátoldalán.

27 THIEME, ULRICH – BECKER, FELIX: *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart* XXIV, Leipzig 1936, 537–538.

28 A festő életművének monografikus feldolgozása csak a bizonytalan attribúciójú, illetve elpusztult művei között említ Madonnát is ábrázoló kompozíciókat. KREN, THOMAS: *Jan Miel (1599–1663 or 64): A Flemish Painter in Rome* II, Yale University Press 1978, 180–181, 217.

29 LYKA KÁROLY: *A táblabíró világ művészete. Magyar Művészet 1800–1850*, Budapest 1981, 221.

30 A Szendrei–Szentiványi-féle lexikon úgy véli, hogy Pozsonyban alkotott, a Wesselényi-portrét említik. SZENDREI JÁNOS – SZENTIVÁNYI GYULA: *Magyar képzőművészek lexikona* I, Budapest 1915, 176. Lyka adatait veszi át: SZABÓ ÁKOS – KÁLLAI TIBOR: *Magyar festők és grafikusok életrajzi lexikona* I, Nyíregyháza 1997, 90.

31 Benkő János szobrász, rézmetsző, Pozsonyból látogatta 21 éves korában a bécsi akadémia vasárnapi tanfolyamait. FLEISCHER GYULA: *Magyarok a bécsi Képzőművészeti Akadémián*, Budapest 1935, 31.

A Liturgikonba egy másik, szintén Szűz Máriát és a gyermeket ábrázoló metszetet helyeztek el a vecsernye kezdőlapja elé beragasztott papírra. Az előző metszethez képest jóval kisebb méretű, sokkal durvább kidolgozású rézmetszetről van szó. Mivel az eredeti lapot körbevágták, a mester jelzése töredékes: (...)ncz (?) Soos.³² Az első szó fennmaradt utolsó betűi keresztnév maradékai lehetnek. Soos tevékenységéről még annyit sem tudunk, mint Benkőéről.³³ A metszet címfelirata: Boldogságos Szűz Mária. Ez a hodi-gitria típusú kép a kolozsvári egykori jezsuita templomban őrzött kegykép követi, amire az Istenszülő szeméből folyó bőséges könnyek is utalnak. Az ikonnak ez a metszetábrázolása eddig talán nem publikált, a kegykép számos másolatát földolgozó monográfiában nincs nyoma.³⁴ A kegyképet természetesen a román görögkatolikusok is tisztelték, mivel a füzesmikolai román templomban könnyezett 1699-ben, kolozsvári templomukban az ikonosztázion Istenszülő-alapképe is a könnyező ikon másolata.³⁵

Egy másik, hasonló módon beragasztott, hasonló stílusú és méretű rézmetszet szerepel az utrenye kezdő oldala előtt, amely a keresztre feszített Krisztust ábrázolja, de semmilyen felirat, sem jelzés, sem cím nem szerepel rajta.³⁶ Önként adódna a feltételezés, hogy a kolozsvári ferenceseknél kegyképként tisztelt ún. Kornis-kereszt másolatáról volna szó, de ez egy más típusú hagyományt követő ábrázolás.³⁷

A Liturgikon elő- és utóéletéről néhány bejegyzés alapján lehet foglalkozni. A Nagy Szent Bazilt ábrázoló metszet háttérébe tintával beírtak egy dátumot, „Anu 1816. 21. 8bris”, vagyis 1816. október 21. Hogy mire utal, nem derül ki. Elképzelhető, hogy ez a bejegyzés talán még egy ko-

32 Mérete: 108 x 74 mm.

33 A *Honművész* című folyóirat 1833 és 1841 közötti számaiban szereplő divatlapok egy részét Soos Imre rajzolta, de róla sem tudunk többet. NAMÉNYI LAJOS: „Adatok művészetünk történetéhez”, *Művészet* IX (1910) 140.

34 DUMITRAN, ANA – HEGEDŰS, ENIKŐ – RUS, VASILE, *Fecioarele înlăcrimate ale Transilvaniei. Preliminarii la o istorie ilustrată o toleranței religioase*, Alba Iulia 2011, 83-101.

35 A templomot Iaon Bob püspök építtette, 1801-re lett kész, az ikon 1803 körül készülhetett. TERDIK SZILVESZTER, „A pócsi Szűzanya kegyképének másolatai”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *A máriapóczi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 54, 59, 6. kép, DUMITRAN – HEGEDŰS – RUS, *op. cit.*, 144, Fig. 179.

36 Mérete: 132 x 81 mm.

37 A Korniss-keresztről: KOVÁCS ZSOLT, „»Effigies ad similitudinem«. A bécsi trinitáriusok kálászos feszületének erdélyi másolatai”, in ORBÁN JÁNOS, (szerk.), *Stílusok, művek, mesterek, Erdély művészete 1690–1848 között. Tanulmányok B. Nagy Margit emlékére*, Marosvásárhely – Kolozsvár 2011, 295-313.

rábbi tulajdonostól származik, ugyanakkor az is lehet, hogy már Noac jegyezte föl.

Az előzéklapot követő oldalon pecsét szerepel: „Bisztrán Victor / g. k. áldozár”. Bisztrán Viktor (1864–1916) nagyváradai egyházmegyes pap, teológiai tanulmányait Ungváron végezte, 1887-ben szentelték föl. Először Csomaközön (Ciumești) volt adminisztrátor (1887–1888), majd Nyíracsdra került káplánnak (1888–1893). Innen a nagylétei rutén parókiára helyezték (1893–1900), majd vissza Nyíracsdra, ahol haláláig parókus volt (1900–1916).³⁸ A Liturgikonhoz felesége révén juthatott. Sora Noac egyetlen lánya, Teodóra Franciska ugyanis egy görögkatolikus paphoz, Kirilla Mihályhoz ment feleségül. Két lányuk maradt életben, akik mind a ketten papnők lettek: Anna, Popovics József, Eleonóra pedig Bisztrán Viktor felesége lett. Kirilla Mihály utolsó állomáshelye Csomaköz volt, ahol 1874-ben, 62 éves korában anyósa, Noac lánya is elhunyt. Bisztrán Viktort pedig valószínűleg azért nevezték ki 1887-ben Csomaközre, hogy beteges apósa segítője legyen, aki egy év múlva meg is halt.³⁹

Nyíracsádról a család már nem vitte tovább magával a Liturgikont, hanem a templomban maradt. 1956-ban, az ekkor már évtizedek óta használaton kívüli kötetben a kántor is megörökítette magát egy bejegyzéssel, majd 1980 körül bekerült Nyíregyházára.

Csoda, hogy ez a könyv egyáltalán fennmaradt. Kalandos életű gazdájával, Sora Noackal, akiben a sokoldalú tehetség nyughatatlan természetel párosult, a nagyváradai egyházmegye periférikus településeit járta végig. Túlélték számos megpróbáltatást, forradalmat és szabadságharcot, kényszerű költözködést, nyomorúságos életkörülményeket. Csak sajnálhatjuk, hogy a végéről néhány lapot kitéptek a szelekcióra hajlamos utódok. Ennek ellenére ez a könyv így is számos apró adalékkal gazdagítja, és a további kutatásokkal még gazdagíthatja 19. századi művelődéstörténetünk néhány fejezetét.

38 Megköszönöm Véghseő Tamásnak, hogy a hajdúdorogi egyházmegye készülő névtárából a Bisztrán Viktorra vonatkozó adatokat rendelkezésemre bocsátotta.

39 A Sora Noac leszármazottaira vonatkozó adatokat közölte: CÂMPEAN, *op. cit.*, 62, 247–248.

Függelék

I. Moise Sora Noac sírverse

alui Moise Sora Noacul

Epítafiű:⁴⁰

Ice zace 'n mormentatu
Sora Noacu nominatu
Moise fiind botezatu.
De fratinĩ totĩ departot.
In lungu tempu instrainatű.
Preotind indelungatű.
Din viata sau mutatu,
De dureri ingreonatű,
In cestu anu din djos simnatű.
Cetitoriűl la rugatű.
Stand se dica 'n cugetatű.
Domne iarta cestű barbatű.
Ca se fiű si eu Iertatű.

anul 18..⁴¹ Luna N. Dioa N.⁴²

2. Moise Sora Noac önéletírásának töredéke

Moise Sora Noac s'au născut in anul 1806. in dioa de S. Ilie, sėu dupo cāl. noű la 1. aug. din Tatel Mathia Sora Parochul unitű al opidului militarescű Hatzeg, si din mama Maria Noac, si sau botezatű prin parochul neunitű Adamű Noac, fiindui nánasi Ioan Csucs cu Maria Popescű. Absolvend acolo in Hatzeg normele cu prima eminentie, au trecut la Blaj, unde in ani 1820-1821. prima si secunda Gramatica au absolvato cu calculu mijdlociű, dupo acea dobendind Fundatie la Alba Iulia dela Excell. Domnű Ioan

⁴⁰ Később ceruzával mellé írva: KATONA Sándor gör k KÁTOR (!) 1956 V 19én.

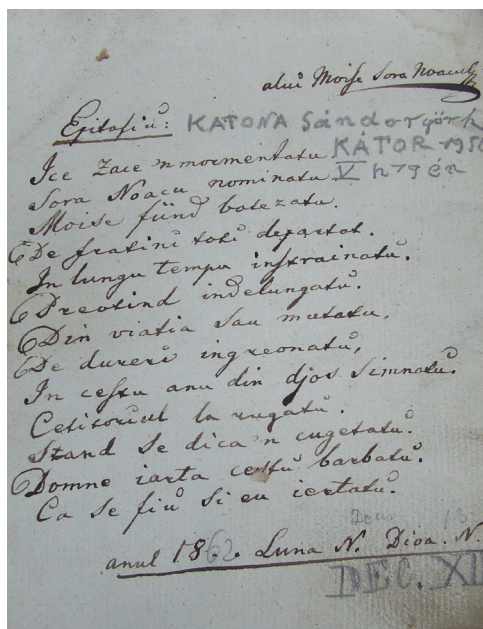
⁴¹ Később beírva ceruzával: 62.

⁴² Alá és fölő is írva ceruzával: DEC. 13.

Bob Episcopul, au trecut la Belgrad (Alba Iulia) si acolo in ani : 1822. 1823. 1824. au absolvat Gimnasiul cu profectū eminent, de acolo au trecut la Cluj, unde absolvend Logica cu eminentiī in an. 1825. Si avend forta multū necasū cu secuīi, pe quari nu poté suferi quānd vomé vorba de rusinare asupra Romanilor, sau querut la Clerica la Blaj, inse Exc. Episcopū lau rentores la Cluj, ne vrend al primi din Logica; asiā sau apucat de Phisica invatind privatū si Legile, de neavend vreun chefū la iele, fiind forte Mastere pentru romanī, absolvend Fisica cu eminentiī, si ne mai vrand a fi cu secuīi quari il disgustasere fōrte, sau rentors / la Hatzeg vrend a studia limba Germana, si a merge la officiul tricesimal la vulcan qua practicant, inse in september 1826. au capatat scrisore dela Ladislau Vajda Juris Profesorul din Cluj, quare lau provocat se mearga la Oradia Mare, che ē primitū la Clericā pe nevesute, unde intrā mare indoīelī au si adjuns in 20. oct. si fu adscris albuluī clerical subt Episcopul Samuil Vulcan, acolo in ani 1827 – 28 - 29 – si 30. au absolvat Theologia totū cu progresū de frunta, si de orequote orī si defendend studiile si fiind primū eminent.

Absolvend Studiile Theologice sia luat muīere pe Amalia fica reposatuluū Spanū Episcopescū Simon Nagy Ábrahám̄y din Beius qua de 17. ani, dupo quare traghend curteni pisma asupra luī pentru talentele luī se studuire al renpinge dela Oradia si il mănare la parochia misercula Useu, pe Crisū aprope de Borók, unde in multa seracie traind fu rechīemat la Oradie de cooperator parochial si deaconū cathedral, inse prin diverse minciunī a pismasilor erō fu respins la satul Drăgotēni in an. 1833. Mart. 25. unde intrā mari lipsa au plinit unū anū, erō in an. 1834. octob. 1. au trecut la Fizis aprope de Beius, unde toqm̄ind baserica, si manipuland radicarea casei parochiale si singur multū cheltuind, / sau fost asediat, da pismasi arsēlenilor vidend che ei merge bine lau scrommit (?) deacolo, pum minciunile omenilor, si golindal de tota averea lau mănata la Bicău aprope de Baia Mare, in capu de earnă, aprope la 24 mile de locū; persecutoriul de capetenia ia fost Iosiv Selegianu segretariu episcopescū, quare in publicu au dis che nu trebuie dat pace lui Noac, che de sa intări pe toti ne va juca, da acuma dache sau infurat il vom juca noi pe iel; in Pop Bicău au locuit din Dechemvrie an. 1838 pone in junie an 1841. intracea amploīati comitatuluī Szathmar cunoschendū talentele il jurare de Assessor sub presedere Baronuluī Nicolau Vécsei in 12. nov. an. 1840. Erō la an. 1841. lune junie au trecut la parochia Homorod, unde nu numai au elambrat cartica de rugaciuni cu litere la an. 1844. qui si travestarea lui virgilie pe

quere multi ani printra multa necasuri lucrare au concluso si au publicato prin Gazeta de Transilvania, qua de ar afla oareque Patronu se se pote tipari. Neaflanduse Patronu, sau dus cu grele spese a Buda, si acolo ne putenduse vigi cu Tipografia, au mers la Viena, la Mechitaristi, de nici acolo afland mangaere, sau rentors la parochia, din quare in an. 1845. 22. April au trecut la parochia Nanda (Hurez). In quare din indemnul pismasilor magiaro Roman preoti, prin Graful Georgie Károlyi la anul 1848. mai 17. fu prins si teret la inchisore / [...] Nagykároly, unde. cu que mai agera istati [...] aperenduse au scapat la 26. mai, si dupa aceia avu multe greotati, si [...] de patimit dela rebeli magiari, quari a ve suspiciune asupra che ar rescula Romani asupra locū, si iar intari in credintie cotra Imperator. – Trecand focul rebeliunei, la anul 1849. octob. 4. fu pagubitu cu bancnotele Kosutiane, pe quari dupo demendarea qhe mai nalta au trebuit se le de la sararia din Szathmar in număr de 501. fl. si 45. cr. in bani de argint. La midjlocul lui Ianuariu 1852. sau curentat a se fi provedint parochie tinutului satumare cu congrua imperatesca, si atunci fiind in parochia Nanda, iau esit congrua de 230 fl. de arg. din quari pentru metretalitate pamente, si stola sau datras 93 fl. 30 x, si asia au mai remas 136 f. 30 x., qua congrua anuală. – Intra queasta earna a anului 1852. au lucrat de cartea de predice pe tote Dumenicele si serbatorile de poste anu, cu multa sudore si greotata, neavend quarteriū bună.



1. Moise Sora Noac sírverse,
 autográf kézirat a nyíraczádi Liturgikonban



2. Benkő: Madonna.
 Rézmetszet, pontozó modorban, 1832 előtt



3. Soós: A kolozsvári könnyező kegykép. Rézmetszet, 1832 előtt



4. Ismeretlen rézmetsző: Keresztre feszített Krisztus. Rézmetszet, 1832 előtt

Fél évszázaddal a zsinat után, hol járunk?

Idei esztendőnk sok szempontból különös! A teológia és a teológus számára komoly lehetőséget és kihívást jelent, hogy az ötven évvel ezelőtt zajló, teológiai és lekipásztori gondolkodásunkat és életünket alapjaiban meghatározó II. Vatikáni Zsinat jelentőségét, szerepét és küldetését átgondolja. Különös keretet ad ennek a feladatnak az a tény, hogy a napokban avatták szentté azt a pápát, XXIII. Jánost, aki a Szentlélek sugallatára, kellő emberi bátorsággal meg- és felszólította az egyházat, hogy zsinatot tartva gondolja át sajátos hivatását. Ugyanakkor „hivatalosan” is az egyház szentjei közé sorolták II. János Pál pápát, akinek 27 éves igen tartalmas pápasága alatt a zsinat recepciója egészen különös történelmi és társadalmi helyzeteken keresztül kellett hogy megvalósuljon.

Ezekben az időkben számos írás jelenik meg a zsinatról (most csak egyet ajánlok az érdeklődő figyelmébe: Nemeshegyi Péter, „A II. Vatikáni Zsinat időszerűsége 50 évvel megnyitása után”¹), nem is ezek számát szeretném bővíteni. Jelen közleményem célja,² hogy bemutassam a II. Vatikáni Zsinat alapvető, egymást kiegészítő teológiai és pasztorális jelentését úgy, hogy azt majd néhány, a legjelentősebb dokumentumok egy-egy tartalmi pontjának elemzése követhesse.

A II. Vatikáni Zsinat a mögöttünk hagyott század minden bizonnyal legnagyobb egyházi eseménye, sok szempontból rendkívüli történés volt. A több száz zsinati tanácskozó atya célja nem tévtanítások elítélése vagy éppen új hitigazságok megfogalmazása volt, hanem sokkal inkább a szinte teljes mértékben megváltozott korban, korunkban meghatározni a keresztény, katolikus hívő identitását, különösen is az egyház szerepét és szolgálatát. Az elmúlt fél évszázad talán már elegendő idő ahhoz, hogy észrevegyük és „helyén” kezeljük azokat a megváltoztathatatlan „eredményeket”, melyeket a zsinat produkált.

¹ Lásd: <http://www.tavlatok.hu/net/nemeshegyi.pdf>.

² Felhasználva a <http://www.famigliacristiana.it/articolo/a-50-anni-dal-concilio-vaticano-ii.aspx> helyen elérhető írást.

Sokak szerint a zsinat megértésének legnagyobb akadálya nem annak merev elutasításából vagy éppen az okozott reformok el nem fogadásából fakad, hanem abból a nehézségből, hogy nem úgy tekintenek a zsinatra, mint rendkívüli eseményre, hanem egyszerűen csak „egynek tekintik a sok közül”. Most, a zsinatot összehívó XXIII. János pápa szentté avatásának évében, különösen is érdekes feleleveníteni azt a motivációt, mellyel a „jó pápa” a Szentlélek sugallatára és ösztönzésére összehívta a II. Vatikáni Zsinatot, keresve ezzel is a megerősödést és a megtisztulást, természetesen mindvégig a Lélek garanciájából fakadó folytonosság mentén, de odafigyelve a kor sajátosságaira és egyedi kihívásaira.

Éppen ezért a lelkipásztorkodásra is fogékony zsinati visszatekintés feladata elsősorban nem az igen gazdag tartalmú zsinati szövegek részletes elemzése, a dokumentumok alapos vizsgálata, hanem annak a nehéz kérdésnek a megválaszolása, hogy a zsinat és az abból élő és táplálkozó egyház betölti-e azt a szerepét, melyben tükröződik a Krisztust követő keresztyén, katolikus hívő önazonossága? Képes-e egyházunk és egyházaink ennek a komoly kihívásnak, identitása megtalálásának megfelelni, természetesen a zsinat tartalma mentén?

A keresztyén identitás újrafogalmazása, melynek „műfaját” éppen a zsinat szellemiségét jól tükröző szakkifejezés, az „aggiornamento” jelenti, szorosan kapcsolódik néhány olyan teológiai „előrelépéshez”, melyek a zsinat vázát és ebből fakadóan lényegi mondanivalóját jelentik. A legfontosabbak, a „szervezeti ekkleziológiából” a „kommunió egyháztanba” való átlépés, a kinyilatkoztatott Igazság filozófiai, inkább statikus megfogalmazását felváltó, az üdvösségtörténeti dimenzióját és jelentését hangsúlyozó megközelítéshez való rátalálás (inkább visszatérés). A „harmadik pillér” talán éppen a velünk „élő dolgok” átértékelése volt. Ezek a reformok, pontosabban új szempontokat megjelenítő változások alapozzák meg a zsinat lelkipásztori megújulását (sokak szerint túl radikális és bizonyos értelemben elő nem készített), mely minden esetben az Isten Igéje szerepének és jelentésének újrafelfedezését és Isten titkának megértésében való elsőbbségét jelentik.

Az egyház mint kommunió (a szó magyarul „közösség”-ként való fordítása nem tükrözi a kifejezés igazi mondanivalóját) értelmezése és felfedezése egy egészen új, radikális egyházképet jelent. Az egyház, melynek legfőbb „meghatározása” nem annak szervezeti jellege, hanem az a nyitott közösség, mely a történelmet járó „Isten népe”. Ez a történelem egyben az üdvösség, az Istenhez való tartás és ragaszkodás története. Az egyház nyitottsága azt is je-

lenti, hogy hozzátartozik, bár különböző módon minden ember, aki az Istent keresi. Amint az egyház misztériumáról a zsinati szöveg csodálatosan fogalmazza meg: „az egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének.”³ Talán nem is értjük micsoda hivatása és küldetése van az egyháznak, mely szentség! Mindvégig, folyamatosan és egyre inkább hordozza és adja a krisztusi jelenlétet. A Krisztus Testéhez tartozó tagok, hívők felelőssége pedig ennek az isteni jelenlétnek a megtapasztalhatóvá tétele.

A zsinat egy másik, lelkipásztori szempontból is igen meghatározó iránya az isteni üdvösség „gondolatának” történeti jellege. A világ történetében megjelenő Isten, Krisztus, annak egészen új jelentést ad. A megtestesülés titka, mely része az emberiség történetének, megérteti velünk, hogy az isteni cselekvés közege az emberiség, a világ és a kultúrák folyama. Ez különleges jelentéssel bír az egyház és a hagyomány számára. A hit igazságát (*depositum fidei*) és annak átadását nem lehet egyszerűen statikus módon elgondolni, annak mozgása mindig figyelembe kell, hogy vegye az időt és a történelmet, mint az átadás közegét. Ebben a közegben különös jelentése van a hűségnek, mely magától a hitet ébresztő Istentől származik. Összességében azt mondhatjuk, hogy a kinyilatkoztatott Igazság segít megérteni a történelmet, hiszen annak értelmet ad, ugyanakkor a történelem segít befogadni a kinyilatkoztatott Igazságot, hiszen azt a befogadó számára „érthetőbbé” teszi.

A fent említett, előzőekből egyértelműen „fakadó harmadik pillér” – azt hiszem – hozta és okozta leginkább azt a „traumát”, mely a zsinat meg nem értéséhez vezetett (sokak számára). Ez elsődlegesen annak a tudatos megértését jelenti, hogy az evangéliumi üdvösség és annak emberi recepciója nem két egymástól ellentétes irányba haladó út, hanem éppen ellenkezőleg: egyetlen titoknak egymást kiegészítő, sőt egymásra utalt szempontja. Így a zsinat igen fontosnak érezte, hogy újraolvassa és újragondolja a hit és a történelem, az egyház és a világ kapcsolatát. Természetesen ennek a kérdésnek a megválaszolásában különös lehetőséget jelentett az Isten szavának felfedezése, mely egyben nagyon komoly ökumenikus irányultságot is magában hordoz. A zsinati atyák gondolatvilágában a Szentírásnak a teológiát is a maga dinamizmusával és erejével inspiráló szerepe mellett a hagyománnyal való szoros kapcsolata is egyértelműen megfogalmazódik: „a Szent Hagymány és a Szentírás Isten szavának az Egyházra bízott egyetlen szent letéteménye.”⁴

³ LG 1.

⁴ DV 10.

Ezzel együtt pedig a Tanítóhivatal különleges küldetésére is felhívják a figyelmet: „ez a Tanítóhivatal nem Isten szava fölött, hanem annak szolgálataiban áll.”⁵ Ennek az egységnek a hangsúlyozása pedig talán az egész zsinati teológia egyik legfontosabb mondanivalója: „Világos tehát, hogy Isten bölcs rendelkezése szerint annyira összetartozik és egymásra van utalva a Szent Hagymány, a Szentírás és az egyházi Tanítóhivatal, hogy egyikük sem lehet meg a másik kettő nélkül. Mind a három együttesen, de mindegyikük a saját módján, az egy Szentlélek tevékenységének hatására eredményesen szolgálja a lelkek üdvösségét.”⁶

El kell ismernünk ugyanakkor, hogy ennek a teológiai „újdonságnak” a lelkipásztori „megvalósítása” bizony egy félbe maradt folyamat, melynek eredményes realizálásához az elmúlt fél évszázad még nem volt elegendő. Talán nem meglepő, hogy Ferenc pápa 2013 áprilisában a biblikus teológusokhoz szólva a Szentírás és a hagyomány szoros, elválaszthatatlan kapcsolatáról, s mindkettőnek az imádságban való „segítő megértéséről” beszélt.

Az elmúlt évtizedekben az egyház „aggiornamento”-ja elsősorban *ad extra* módon valósult meg, igen komoly eredményekkel. Ez figyelhető meg összességében az új evangelizáció irányultságában, a vallásközi és a kultúrák közti dialógusban, s mindabban a nyitott egyházi hozzáállásban, amelyekben azok az etikai kérdések merülnek fel, melyek az emberi élet, az igazságosság, a béke, a fejlődés és az éhezés legkülönbözőbb problémáiból fakadnak. Ez az „ad extra” irányultságból fakadó őszinte fáradozás azonban gyakran lassítja, sőt képes el is némítani a mindig szükségszerű belső megújulás folyamatát! Ez különösen is súlyos jeleket mutat abban a szekularizált és globalizált világban, amelyben az európai és észak-amerikai keresztények élnek. Itt különösen is nagy szükség van az egyház és az egyházi közösségek „tükörbe nézésére”. Mi az a lehetőség, ami a zsinat teológiai eredményének köszönhetően, a belső megújulás megvalósításához lelkipásztori szempontból javasolható?

Kollegiális lelkület a hierarchia és más egyházi szereplők kapcsolatában: talán az egyik legnehezebb kérdés – a paradigmaváltás. Hiszen a fent látott teológiai irányváltás arra ösztönöz, hogy felül kell emelkedni a klerikalizmus minden formáján. Az egyházban nem lehetnek első és második osztályú keresztények, az Isten képére teremtett ember, éppen a Krisztusban való részesedés által abban a hivatásban részesül, mely az isteni, krisztusi tökéletességre hív (vö. Gal 3,28). Krisztusban és az egyházban tehát semmilyen egyenlőtlen-

⁵ DV II.

⁶ DV IO.

ség (nemzeti, faji, szociális, nemi stb.) nem fogadható el! Krisztus Testének alkotórészeként mindenkinek megvan a sajátos feladata és szolgálata, ugyanakkor a meghívásban mindenki egyformán részesül. Ennek értelmében az egyházi hierarchia is „csak” része Isten vándorló népének. A hatalom és a tekintély az egyházi szolgálatban csakis a „szolgálat és a tanúságtétel” eszközei lehetnek. Ebben a megváltozott „klímában” kell a pápai primátus szerepéről tanúskodnia az egyháznak. (Ennek a nagyon komoly teológiai kérdésnek az átgondolására szinte örömmel szólítanak fel a zsinat utáni pápák.) A kollegialitás zsinati gondolata itt elsődlegesen nem jogi szempontot jelent, hanem azt a lelkületet, mellyel az egyház minden tagja önmagára és a mellette szolgálóra kell hogy tekintsen. Csak ez a hozzáállás lesz képes „megtermékenyíteni” az engedelmesség és a prófécia, illetve a szervezet és a karizmák közötti, gyakran nem olyan egyszerű dialektikus kapcsolatot.

A világi hívek személyének és küldetésének újraértékelése: Krisztus az, aki a keresztségben és a bérmlásban az Ő saját papi, prófétai és királyi szolgálatában részesít minden Őt követőt. Így a világi hívek a zarándok egyházban nem „pap-pótlékok”, hanem saját, krisztusi küldetéssel rendelkező szolgálattevők. Ez egyértelmű paradigmaváltás a lelkipásztori életben, hiszen a világi hívek önmagukra többé nem mint „passzív figyelőkre” tekinthetnek, hanem mint akiknek aktív szerepük van az egyház életének és küldetésének megvalósításában. Ennek az „előrelépésnek” a jelentőségében azonban nagyon fontos kiemelnünk, hogy az egyházban, Krisztus Testében, az egyházi rend szolgálattevői és a világi hívek ugyanazon Főből táplálkozva és gazdagodva, ugyanazt a Testet építik, együtt és egymást segítve. A zsinat szívesen beszél ennek a harmonikus kapcsolatnak a felelősségteljes szépségéről.

A harmadik lelkipásztori szempont, mely a zsinat teológiai tanításából igen világosan kiolvasható, az a hitre épülő keresztény élet, melynek oly fokú formálása, hogy az felnőtté váljon, bizony, az egész egyház feladata és küldetése. Hiszen csak az „érett hit” lesz képes a lelkiség felélesztésére, s ezzel eljuttatni a hívő személyt s az egyházat arra a felismerésre, hogy belsőleg kell megújulnia. A tudatos lelki élet szerepét pedig, mely az egyház belső megújulásának kulcsa, a folyamatos imádság és Istenre figyelés ereje jeleníti meg. Ebben a nagyon fontos lelkipásztori „szükségben” különösen is nagy hangsúly tevődik a teológiai formációra, mint az Isten ismeretében való növekedésre. A II. Vatikáni Zsinat gondolatában azonban ez a teológiai megismerés a kinyilatkoztató és kinyilatkoztatott Istennek az ajándéka, melyben a feltárulkozó

Igazság a befogadó személyek értelméhez és hitéhez, felhasználva a történelem és a kultúrák „lehetőségét”, juthat el.

Az elmúlt ötven évben világunk igen jelentősen megváltozott és folyamatosan (át)alakul. Elég csak arra gondolnunk, hogy az Isten tagadása ma már kevésbé harcos módon, de a közömbösség és igénytelenség igen veszélyes köntösébe bújva él közöttünk. A II. Vatikáni Zsinat ebben a változatos, kihívásokkal teli világban Krisztus örömhírére alapozva remélte az egyház belső megújulását, „aggiornálását”. Úgy gondolom, alázatos bátorsággal kell a zsinat teológiai eredményét a lelkipásztori életben, közösségeinkben nemcsak meghallani, hanem meg is valósítani.

A kierkegaard-i keresztény hit – *A keresztény hit iskolája*

A keresztény ember hitének természete egy olyan keresztény filozófiai probléma, ami egyfolytában lekötötte a hívő filozófusok figyelmét. A Krisztus-követők hite, megélt hitüknek jellege és tulajdonsága az, ami eltérő hangsúlyokkal vagy akár teljesen ellentétes pólusokkal is megfogalmazást nyerhetett a különböző filozófusoknál. A skolasztika idejének mottója ezen a területen a *fides quaerens intellectum* volt, ami szemben állt a *credo quia absurdum* jellegű hitindoklásokkal. Kierkegaard egyértelműen az utóbbi hitfelfogást képviselte, hiszen szerinte a megtérés, a hitre való eljutás, a komoly keresztény hit felvállalása racionálisan nem fogható fel; másrészt ezeket logikus gondolatvezetésekön keresztül biztosan nem vagyunk képesek mások számára közvetíteni. Kierkegaard írásainak többsége álneves írás volt, s még ha nagy különbségek is vannak közöttük tartalmilag és formailag, együttes céljuk mégiscsak az volt, hogy ábrázolják a kereszténnyé válás problémáját, nehézségeit és egzisztenciális útját. Feltűnő módon Kierkegaard-nak olyan művei is vannak, melyek nem viselnek álneveket, hanem közvetlen módon szólal meg bennük a szerző. Ezek a művek nagyrészt prédikációk, ún. „épületes beszédek”, amelyek (bár el nem hangzottak soha szószékről, mégis) Kierkegaard Krisztus-portréját és saját kereszténységélményét mutatják be közvetlenül. Ezek a művek más szempontból is szemben állnak a korábbi írásokkal, hiszen a korábbi írások terjengőssége, a gondolati és érzelmi útvesztők itt már nem jellemzőek, ezekben a művekben „minden világos, egyszerű és mindenki számára érthető”.¹

Fontos tudni a dán keresztény hitéről és hitfelfogásáról azt is, hogy élete vége felé egyre több konfliktus alakult ki közte és a dán (lutheránus) államegyház között. Nem volt ínyére ugyanis a többség által élt vallásgyakorlat. Kierkegaard szerint ugyanis a korabeli kereszténységben zűrzavar uralkodott el, a kereszténység fennálló renddé szilárdult, amelynek kilátása az örökkéva-

¹ KOCZISZKY É., „Előszó”, in KOCZISZKY É. (szerk.), *Sören Kierkegaard – Építő keresztény beszédek*, (Hermeneutikai füzetek 5.), Budapest 1995, 3-8, 5.

ló helyett a mulandó lett. A hit döntés voltát a tudomány akarta felváltani, s a keresztényi lét az etikából és egzisztenciális mivoltából az intellektuálisba és az elvont metafizikaiba igyekezett beletorkollani.

*A keresztény hit iskolája*² 1850-ben jelent meg, s az az érdekessége, hogy egyes szám első személyben íródott meg eredetileg, tartalma három különálló írásnak volt tervezve, végül azonban egybeszerkesztette őket a szerző, és a közvetlen közlésmódból ismét közvetett lett *Anti-Climacus* álnéven. Ez az első komoly egyházkritikus műve Kierkegaard-nak, amelynek a célja az, hogy a hiteles kereszténység érdekében emeljen szót. *Anti-Climacus* tehát egy emiens keresztény, aki a keresztény hitelesség álláspontjából fogalmazza meg kritikáját a fennálló kereszténység ellen. Ebben a műben Krisztus költői és dialektikus módon nyer bemutatást, a keresztény hitnek pedig a kierkegaard-i ideális formája tárul fel előttünk. Ha látni szeretnénk ennek az „ideális” hitnek a lényegi jegyeit, akkor a következő gondolatokat emelhetjük ki: Jézus Krisztus megtestesülése a tökéletes paradoxon, ami tehát fogalma szerint csak a hit tárgya lehet, csak a hit számára létezhet! Ez azt jelenti, hogy Krisztusról semmit sem tudhatunk a történelemből és a történelmen keresztül, mert ha történelmi látásmódon keresztül közelítenénk hozzá, akkor tudást, informatív tudást közölnénk róla, ami azonban degradálja a hitet. A paradoxon az, hogy az örökkévaló megjelenik az időben, az, hogy Isten személyesen jön el hozzánk, és „akinek egy csöppnyi esze van, az nem számíthat erre”.³ Az egyházzal szembeni (minden visszafogottság nélküli) kritikának éppen az az alapja, hogy az megengedte, hogy a „Krisztus-hit sava-borsa” elpárologjon, hogy a kereszténység lényegét alkotó „paradoxon elernyedjen”, így tulajdonképpen az „egyház magát a Krisztus-hitet irtotta ki”.⁴ Kierkegaard úgy véli tehát, hogy az igazi keresztény hitnek az az előcsarnoka, amikor addig a pillanatig vezetik el az embert, hogy az vagy megbotránkozik Krisztuson, vagy hinni fog benne, de már sohasem maradhat semleges vagy közömbös a személyét illetően. Botránkozni azért lehet Krisztuson, mert személye, megjelenése egyáltalán nem engednek arra utalni, hogy ő lenne Isten Fia. Krisztus ugyanis az evangéliumok bemutatásában nem „bíborba-bársonyba öltözött király” vagy „finom előkelőség”, hanem egy „ágrólszakadt”, a „legalsóbb társadalmi osztály gyermeke”, olykor „tehetetlen” és mindig „koldus szegény”.⁵

2 KIERKEGAARD, S., *A keresztény hit iskolája*, Atlantisz, Budapest 1998.

3 Uo., 62.

4 Uo., 47.

5 Uo., 50.

Ilyen szempontból Kierkegaard szerint még az sem tisztességes magatartás Krisztussal szemben, hogy ha gondolkodás nélkül tiszteljük, mert őt vagy hinnünk kell, vagy botránkoznunk kell benne, nincs más lehetőség. Általában az embereket két csoportra szokás felosztani: vannak a hívők és vannak a hitetlenek. Ezzel ellentétben az igazi különbség viszont az, hogy vannak hívők és vannak olyanok, akiknek megbotránkozik az értelmük azon az elképzelésen, mely szerint Krisztus emberből és Istenből álló összetétel.

A másik fontos ismertetőjegye a kierkegaard-i keresztény hitnek, hogy a teljes bensőségesre törekszik. Krisztus az istenfélelemnek, a bensőséges-ségnek a tanítója, Ő elutasít minden üres külsőséget, emiatt került sokszor összeütközésbe a farizeusokkal is. Az egyházzal szemben így az a kritika is feléled, amely szerint az egyházi struktúra, az egyházi törvények az önistenítésig jutnak el, közben pedig „hagyományok hitcikkelyekké merevülnek”, a sok-sok „rendelet és szokás miatt elsikkasztják az istenviszonyt”, és így a keresztények már csak az „efféléket istenítik”.⁶

Harmadsorban tisztázza Kierkegaard, hogy a hitnek tulajdonképpen természeténél fogva már eleve lehetetlen mindenféle bizonyosság feltételezése és állítása. Jézus a vele találkozóktól mindig hitet követelt – a betegektől, a tanítványoktól vagy azoktól, akik saját betegeikért könyörögtek hozzá. Amikor Keresztelő János utána kérdeztet, hogy Ő-e a Messiás, még akkor sem, még neki sem ad Jézus egyenes, közvetlen választ (Lk 7,20–23). Jézusról tehát nincsenek konkrét bizonyítékok, a csodák is mindösszesen arra valók, hogy odáig vezessék az emberi értelmet, ahol vagy a botránkozás, vagy pedig a hit állapotában állást kell hogy foglaljon az ember. Krisztus jel, a jel pedig „tagadott közvetlenség”,⁷ másképpen mondva másodlagos lét, ami eltér az elsődlegestől. Ezen túlmenően azonban Krisztus maga az ellentmondás jele, mert (lénye, lényege) teljesen ellentétben áll azzal, mint ami az ő közvetlen léte! Isten Jézus Krisztus személyén keresztül inkognitóban van, s ez az inkognitó oly nagy mértékű, hogy Krisztust egészen felismerhetetlenné tudja tenni. Nagypénteken a szenvedések és a halál idején senki nem gondolná, hogy Ő tényleg az, akinek mondja magát.⁸ Kierkegaard ennek az isteni inkognitónak

⁶ *Uo.*, III.

⁷ „A jel nem közvetlen valami, vagyis jelként nem az, ami a közvetlen léte. Egy világítótorony jel. Persze hogy közvetlenül is valami: egy oszlop, egy lámpás meg effélék, de közvetlenül nem jel, jel mivoltában másvalami, mint ami a közvetlen léte.” (*Uo.*, 146.)

⁸ „Az emberi felismerhetetlenséget az jellemzi, hogy az emberi önkény erejében bármikor feloldható. Az Istenember felismerhetetlensége viszont egy mindenhatón fenntartott inkognitó, és az isteni komolyságot éppen az mutatja, hogy addig ragaszkodik inkognitójához, míg nem

a háttérben csak egyetlen komoly okot tud elképzelni, ez pedig a szeretet. A szeretete miatt lesz Isten emberré, és a szeretete miatt válik felismerhetetlenné. Máshogyan ez nem is lehet, mert ha az Istenember felismerhető lenne, akkor nem lenne valóságos Isten, s akkor az emberi létünket sem tudná megváltani. Teljes mértékben igaz, hogy „ki vagyunk téve a döntés iszonyatának”,⁹ de Istenhez csakis a hit révén és a hitünkben megváltva tartozhatunk.

Végezetül még egy sajátos ismertetőjegye van a hitnek *A keresztény hit iskolájában*. Keresztény csak az lehet, akinek büntudata van, aki azt aényt, hogy az ember bűnös, egyáltalán nem akarja elsinkófolni. A szerző azon sajnálkozik, hogy mind az otthoni, mind a polgári és egyházi életben is alább adják az emberek a bűnös emberi lét elismerését, éppen azt, amire azonban a kereszténység feltétlenül számot tart. Még ha a bűnről szóló keresztény ismereteink másoknak esztelennek vagy szörnyűnek mutatkoznak, akkor is ez adja meg azt a „végtelen minőségi hangsúlyt”, amelynek révén a „krisztushit szelídsege, szeretete és irgalma felismerhető”.¹⁰

Sören Kierkegaard keresztény hitről alkotott sajátos filozófiai megfontolásai természetesen nem merülnek ki pusztán a fentebb említett műnek az oldalain, hiszen egész életműve rejtve vagy nyíltan, közvetve vagy közvetlenül mindig a keresztény hitről szól. Ez a műve azonban azért kulcsfontosságú, mert az egyházkritikának a fényében egyértelműen kikristályosodnak olyan fontos jellemzők, mint a paradoxonra és a bensőségességre épülő hit, továbbá az a hit, melynek alapja a Krisztus-ingoknitó és az emberi büntudat. Ezek a fogalmak azért is jelentősek és újszerűek Kierkegaard korában, mert a Hegel

merőben emberi szenvedések érik felismerhetetlensége miatt. A közvetlen közlés ugyanis közvetlenül megmondja, kicsoda valaki lényege szerint – márpedig a felismerhetetlenség annyit jelent, hogy valaki külsejét tekintve nem az, mint aki lényege szerint... Olyasmiről van itt szó, ami a közvetlen közlést lehetetlenné teszi.” (*Uo.*, 156.)

⁹ *Uo.*, 162.

¹⁰ *Uo.*, 86. Kierkegaard életében rendkívül fontos szerepe volt a büntudatnak és a bűnbocsánat tudatának is. Többek szerint éppen személyes büntudata volt az, ami miatt sokáig úgy vélte, hogy nagyon fiatalon fog meghalni. A bűnök bocsánatának lényegi megismerése azonban egy csapásra véget vet a büntudattal együtt ennek a furcsa tévhitnek, és a Kierkegaard-ra korábban sokszor jellemző melankóliának is. A *Tagebücher* jegyzeteiben így ír erről a dán filozófus: „A bűnök bocsánatában való hit olyan fordulatot hoz az ember életében, ami által az ember szellemmé válik: aki nem hisz benne, nem szellem. Ez a hit a szellem érettsége, ami azt jelenti, hogy elvész az egész közvetlenség, hogy az ember önmagában nemcsak hogy nem képes semmire sem, hanem csak ártani tud önmagának... Nem, a bűnök bocsánata sohasem elsősorban az egyes dolgokra vonatkozik, hanem az egészet, az ember egész valóját érinti, ami oly bűnös, és ami mindent elront, amihez csak hozzákezd.” (*Tagebücher*, Bd2, 242 – a fordítás helye: *Építő keresztény beszédek*, 4.)

által kialakított rendszerkereszténység veszélyeit is szeretnék kiküszöbölni. Hegel ugyanis logikai szükségszerűségnek tekinti a krisztusi kinyilatkoztatást, a kereszténységben nála minden ésszerűen és szükségszerűen történik, Hegel számára a racionalitás és a vallás ekvivalensek. Kierkegaard filozófiája és keresztény írói munkássága ilyen szempontból a hegeli rendszerfilozófia és rendszervallás ellenlábasai. Szerinte a kereszténységnek igazi jellemzője inkább a forradalmi újdonság, az eredetiség, amit nem lehet emberi spekulációkból és történelmi fejlődésből levezetni. E miatt a nagy kontraszt miatt Hegel filozófiájára hivatkozva Kierkegaard sokszor egészen cinikusan nyilvánul meg, hiszen szerinte Hegel óta sokan Krisztusra mint professzorra és a tanítványokra mint tudóstársadalomra tekintenek, s ezzel természetesen elsínkfálják az egész kereszténységet.¹¹ Kierkegaard véleménye szerint, amennyiben feltételezzük, hogy Jézusban Isten emberré lett és emberi nyelven közölt velünk valamit, akkor ennek az a következménye, hogy éles ellentét alakul ki a filozófiai spekulációk és a vallásos hit között. A tanítványokra hivatkozva is azt tartja elképzelhetőnek, hogy azok egy döntés által lettek Krisztus követői, akik az egészséges emberi értelem ellenében, a külső látszatok ellenére hittek Jézusban. Mindezt leginkább a hegeli valláskonceptió ellenében fejt ki. Kierkegaard-nak természetesen igaza van abban, hogy a kereszténység nem (csak pusztán) intellektuális magatartásmódot jelent, a keresztény hit nem gondolkodásmód akar lenni, hanem Istennek való önodaadás és egzisztenciális választás, ha úgy tetszik, egy új életstádium. Ebből fakadóan lesz a megélt hit bensőséges, s ezért lesz benne fontos szerepe a szubjektív bizonyosságnak és az igazságnak, mint szubjektivitásnak. Ezáltal a hívő ember pedig elsősorban mint cselekvő ember jelenik meg, aki számára az etika fontosabb, mint a keresztény hit általi intellektuális gyarapodás. Abban is nagyszerűt állapít meg Kierkegaard, hogy a kereszténység lényegétől elválaszthatatlan az ember bűnös létének fakticitása, és hogy Krisztus inkognitója egyáltalán nem hozta könnyű helyzetbe az embereket.

Egy katolikus ember szemében azonban van egyvalami a kierkegaard-i hitfelfogásban, ami egyértelműen nehézséget jelent. A nehézség az, hogy túl

11 Az *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* a következőt írja: „als ob das Christentum auch als eine Art kleines System, freilich wohl nicht als ein so gutes wie das Hegelsche, verkündet worden wäre; ... als ob Christus Professor gewesen wäre und die Apostel eine kleine gelehrte Gesellschaft der Wissenschaften”. A dán filozófus szerint a kereszténységnek nem szabad még egyszer elkövetni azt a hibát, amit korábban megtett, mégpedig azt, hogy beleesik a racionalitás csapdájába. (Vö. SANS, G., „Glaube und Unvernunft bei Sören Kierkegaard”, in *Stimmen der Zeit* 5 (2013) 307–316, 313.)

sok szó esik a paradoxonról, s ha ez a fogalom hozzá is tartozik a hitünkhöz, mégsem tehető teljesen egyenlővé a kettő. A hitünknek éppen az a másik fontos tulajdonsága, hogy vannak benne objektív tények is (pl. történelmi bizonyosságok, pogány irodalmi említések, megállapítások Jézus személyéről), s hozzátartozik az emberi racionalitás is. A keresztény emberek intellektuális törekvéseinek sokszor éppen az a célja, hogy a hitet érvekkel, bizonyításokkal és fogalmi megragadhatósággal együtt mutassák fel. A keresztény ember tehát nemcsak egy „abszurd” ötlet tartalmára (Isten Isten, és mégis emberként itt volt közöttünk) építi az életét, hanem vannak bizonyos értelmileg belátható jelek, olyan előzetesen adott jelek, amelyek a hitre megnyithatják az embert. Az értelem és a hit tehát kölcsönösen szükségesek egymás számára, hogy igaz lényüknek megfelelően teljesíthessék küldetésüket. Ha a hitünkben csak a személyes szubjektív bizonyosságra épülő meggyőződés lenne jelen, akkor táptalajt adnánk minden lehetséges fundamentalizmusnak. Ilyen fundamentalizmus lenne pl. a szentimentalista vagy érzelempözpontú kereszténység, ide sorolható lenne a decizionizmus (azaz a meghozott elfogadó döntésünk a kereszténységgel szemben teljes radikalításra tarthat igényt), vagy a szupernaturalizmus, amely szerint a kinyilatkoztatott hitünk minden tartalma az értelmén és minden természetiségen túlesik.¹² Ha tehát a hitnek kizárólagosan csak a paradoxon jellegét emelnénk ki egyfolytában, akkor abból a konkrét hittartalmakra épülő életforma, a racionális emberi törekvések jegyében felvállalt egzisztenciális döntés és egyetemességre (is) igényt tartó életmód helyett hamarosan csak személyes ízlés, privát érzélemlátvány vagy pedig szubjektív esztétikai álláspont alakulna ki.

¹² *Uo.*, 308.

Hátrányos helyzetű gyermekek kezelése a görögkatolikus nevelési és oktatási rendszerben

TARTALOM: Bevezetés; 1. A vallás és az oktatás kapcsolata a mai magyar társadalomban; 2. A görögkatolikus iskolák missziója; 3. A görögkatolikus iskolák identitása; 4. A görögkatolikus iskolák hozzáadott értéke; Befejezés.

Bevezetés

A mai Magyarország minimum hétszázezres létszámú, mélyszegénységben élő csoportjának nehéz sorsa számos okra vezethető vissza, többek között a korai iskolai sikertelenségre is.

Jelen tanulmányomban arra törekszem, hogy a görögkatolikus iskolákban megvalósuló hátránykompenzációs törekvések elméleti gyökereit feltárjam az oktatás és az egyház kapcsolatának fényében, továbbá a katolikus iskolák identitásának, missziós törekvéseinek, illetve az oktatási intézmények által biztosított hozzáadott értékek tükrében.

Greely a *Catholic Schools in a Declining Church* című munkájában öt érvet jelöl meg a katolikus iskolák kutatása mellett:

1. ezekben az intézményekben hatékonyan lehet vizsgálni azokat a körülményeket, amelyek alatt az értékorientált nevelés hatékonná válik;
2. az állami nevelés alternatíváit jelentik;
3. nagyon hatékonyan lehet vizsgálni azokat a körülményeket, amelyek alatt a specifikus célok vagy megvalósulnak, vagy nem;
4. az értékek olyan transzmissziója valósulhat meg, amelynek a család és a tömegkommunikáció is részese lehet;
5. nagyon sokszor közviták résztvevői, tárgyai.

A görögkatolikus egyház által fenntartott iskolák szinte mindegyike a rendszerváltozás után kezdte meg működését mint nem állami fenntartású iskola. Az egyházak önálló jogi személyiséggé válásának lehetőségével (1990. évi IV. törvény a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházak-

ról) az állam és az egyház viszonya számos tekintetben átalakult. Az egyházi fenntartású iskolák számának megszaporodása a rendszerváltás és az említett törvény természetes következménye volt, amit kezdetben – 1989 és 1991 között – az „iskolagründölési” mozgalom, majd 1991 és 1997 között az „iskolaháborúk” jellemezték.¹ Sokan nagy örömmel üdvözölték azt a tényt, hogy törvény által megerősítve 1990-től az egyház is megjelenhet iskolafenntartóként. Az egyház ebben a minőségében nemcsak iskolafenntartó, de vallási közösség is, amelyben a közös normák elfogadása által egy erős, megtartó erejű csoport áll a háttérben. Sokan kétkedéssel fogadták ezt az új lehetőséget, de az bizonyos, hogy a társadalom jelentős része nagy várakozással tekintett az egyházi iskolák újraindítása elé.

A 2011-es népszámlálás adatai szerint a görögkatolikus egyháznak 179.176 híve van, akik nagyrészt az ország északi és keleti részén (Borsod-Abajúj-Zemplén megye és Szabolcs-Szatmár-Bereg megye), a leghátrányosabb kistérségekben vannak jelen, így a görögkatolikus egyház vezetői által megfogalmazott küldetésben a hátrányos helyzetű gyerekek felzárkóztatása – az oktatási és nevelési keretrendszerben is – kezdetektől fogva és folyamatosan a fenntartók által egyértelműen preferenciaként kezelt terület.

Szakirodalmi kitekintésem – a teljesség igénye nélkül – ezeket a tényeket alapul véve négy irányban indul el, amelyek a következők:

1. a vallás és az oktatás kapcsolata a mai magyar társadalomban;
2. a görögkatolikus iskolák missziója;
3. a görögkatolikus iskolák identitása;
4. a görögkatolikus iskolák hozzáadott értéke.

1. A vallás és az oktatás kapcsolata a mai magyar társadalomban

A vallás és az oktatás viszonyát számos kutató vizsgálta több szempontból is. Tomka Miklós 2007-es tanulmányában kiemeli, hogy ez mindig a történelmi körülményektől függ. A 19-20. századi egyházi oktatást jellemezve hangsúlyozza, hogy a felvilágosodás szelleme és a tudományos pozitivizmus biztosította a civil, nem egyházi oktatási rendszer kialakulásának ideológiai hátterét, ami az egyház és a vallás relativizálódásához is vezetett. Megfogal-

¹ KORZENSZKY RICHÁRD: *Szünet nélkül. Egyházzól, iskoláról*, Bencés Apátság, Tihany 2000.

mazza, hogy párhuzamosan a fenti jelenséggel, a 19. századi oktatásban megjelenik az állam centralizációs törekvése nacionalista köntösbe „öltöztetve”, ami hozzájárult ahhoz, hogy a társadalmi, etnikai és vallási kisebbség diszkriminálva érezhette magát, és ennek az lett a következménye, hogy létrehozták a saját csoportspecifikus oktatási rendszerüket. A 19. század történései az egyházi iskolák életében is robbanásszerű változást hoztak: megjelent a speciális csoportok intézményesített oktatási rendszere, a szociokulturális pluralizmus kifejeződése, amely szemben állt az állam asszimilációs törekvéseivel.

Kiemeli, hogy a kommunizmus a vallás és az egyházak szerepét felerősítette abban a tekintetben, hogy az államhatalommal szembeni társadalmi identitásuk megőrzését erősítette. A vallásos közösségek, illetve az egyházközösségek az egyének személyes autonómiájának kifejeződési terei voltak, mint az államhatalommal szembeni társadalmi csoportok.

Tomka szerint a vallás és az egyház jelentette a „másság” társadalmi realizálódását a kommunizmus ideológiai és politikai hátterében. Mivel a vallásnak és az egyháznak mind Kelet-, mind a Közép-Európában magas presztízse van, így a vallásos és nem vallásos csoportok egyaránt az egyházi iskolák visszaállítását óhajtották. Viszont a szabadság kifejezésének új ideológiája, illetve a demokratikus pluralizmus csökkentette az egyházi iskolák iránti érdeklődést a nyugat-európai országokban a 20. század második felében. Végül is a társadalmi, nemzeti, etnikai és vallási különbözőség növekvő elismerése és a multikulturális társadalom elfogadása az oktatási rendszer pluralizálódásának elfogadását jelentette.²

Kozma Tamás az egyházak oktatási szerepvállalását értelmezi a 2005-ben megjelent tanulmányában, ahol az egyházak oktatási szerepvállalását már nemcsak belügyként, de sokkal inkább a „világot átrendező migrációnak a velejárójaként” tekinti, amellyel Európa a világgazdaságba és a „világtársadalomba” beilleszkedik. Hangsúlyozza azt a tényt, hogy az egyház nem sérelmi politikát folytat, de sokkal inkább misszióra törekszik.³

Az egyházzal szembeni elvárásokról Pusztai Gabriella 2004-ben, az ezredforduló felekezeti középiskoláit bemutató könyvében – többek között – a következőket írta:

2 TOMKA MIKLÓS: „Balancing between religion and education in modernity”, in *Régió és oktatás III. Education and Church in central and eastern Europe at first Glance*, Center for Higher Education Research and Development, University of Debrecen 2008, 21–26.

3 KOZMA TAMÁS: „Egyházi iskolák – interkulturális nevelés. Az egyházi oktatás átalakulása az 1990-es években”, in *Educatio* 3 (2005) 465–474.

- A felekezeti oktatási intézmények iránt jelentős társadalmi érdeklődés mutatkozik.
- Az iskolarendszer felekezeti szektorában a tanulók több mutató szerint komolyabb eredményeket érnek el, mint más iskolák tanulói.
- A pozitív szektorhatás azoknál a tanulóknál is tetten érhető, akik előnytelen vagy hátrányos helyzetűek.
- Az eredményesség hátterében a speciális összetételű iskolaközösség valamely vonása, valószínűleg a vallási közösség beágyazottságon alapuló kapcsolatrendszere áll.⁴

Egyházi oldalról megközelítve a kérdést, Korzenszky Richárd 2004-es munkájában az ezredforduló keresztény iskoláinak egyéni légkörét elemezve a következőket fogalmazta meg:

Az ezredforduló világából hiányzik, vagy csak elvétve jelenik meg a krisztusi ember. A másokért élni tudó, szétosztani képes személy. Pedig az ilyen emberekből álló közösségek kontrasztot jelentenek ebben a társadalomban. Figyelmeztető jelként léteznek a másként élők között. Jövőnk, meggyőződésem szerint, akkor lesz, ha elsősorban a krisztusi ember kialakítása áll majd minden tevékenységünk középpontjában. Iskoláink egy emberibb világnak munkatársai lehetnek, ahol az ember nem önmagáért él.⁵

Erdő Péter 2010-ben hangsúlyozza, hogy – számos nehézség ellenére – fokozódó társadalmi igény van a katolikus iskolák iránt. Kiemeli, hogy sok szülő nem vallási indíttatásból viszi oda gyermekét, hanem a színvonalas, gondos, szeretetteljes nevelés miatt. Továbbá azért is, mert az iskola szeretetteljes légköre megóvhatja a diákokat a körülöttük lévő veszélyektől. Pozitívként megemlíti, hogy nagy hangsúly van a tehetséggondozás, a felzárkóztatás, a zenei, a sport és a művészeti oktatáson, illetve nagy gondot fordítanak a hátrányos helyzetű vagy tanulásban lemaradt gyerekek felzárkóztatására. Cikkében rámutat arra, hogy az értékörzés a katolikus iskola lényegéhez tartozik, a teljes műveltség átadására törekszik. A személyiséget, a lelkiismeretet formálja, felelősségtudatra, elköteleződésre nevel. Végül, de nem utolsó sorban megemlíti, hogy a hozzáadott érték alapján felállított sorrendben az első helyen, továbbá az első 10 intézmény között még 4 katolikus iskola áll.⁶

4 PUSZTAI GABRIELLA: *Iskola és közösség. Felekezeti középiskolák az ezredfordulón*, Gondolat. Budapest 2004.

5 KORZENSZKY: *Szünet nélkül*.

6 ERDŐ PÉTER: „A katolikus nevelés szükségessége a mai Európában – magyar szemmel”, in *Katolikus Pedagógia* 1 (2010) 34–38.

2. A görögkatolikus iskolák missziója

Második fókuszpontként, a katolikus egyház misszióját elemezve, láthatjuk, hogy – a hátrányos helyzetű gyermekek kezelése szempontjából – számos nemzetközi kutatás született, amelyekhez alapul a II. Vatikáni Zsinat a „Nyilatkozat a keresztyén nevelésről” (1965) című dokumentumában megfogalmazottak szolgálnak:

Bármilyen fajhoz, társadalmi osztályhoz tartozzék valaki, bármilyen életkorú legyen, személyi méltósága folytán elidegeníthetetlen joga van olyan neveléshez, amely megfelel élete céljának, amely alkalmazkodik egyéni képességeihez, neméhez, az adott kultúrához és a nemzeti hagyományokhoz, de ugyanakkor nyitott a testvéri kapcsolatra más népekkel, szolgálva a valódi egységet és a békét a földön.

Az „igazi” nevelés a személyiséget fejleszti ki – a személy végső célja, mint rendező elv szerint –, de egyúttal javára van annak a társadalomnak is, amelynek a személy a tagja és amelynek életében mint felnőtt majd tevékeny szerepet vállal. Stephen J. Denig, C.M. és Anthony J. Dosen a 2009-ben megjelent tanulmányban a katolikus általános és középiskolák missziójának változását írja le, hangsúlyosan kiemelve a marginalizálódott csoportok felé fordulást, a II. Vatikáni Zsinat fényében. A zsinat dokumentumainak tanúsága szerint a katolikus egyháznak egyre határozottabban a külvilág felé is kell fordulni. Ez a tény nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a katolikus iskolák missziója is formálódott.

Nemcsak a katolikus fiatalok nevelése lett a cél, hanem egy sokkal szélesebb célcsoport. Továbbá elsődlegesen nem a hitvédelem lett a célja, hanem a szegények megsegítése. A katekézis hitbeli és morális instrukcióvá vált, nagy hangsúlyt helyezve az evangelizációra, a közösségre, a holisztikus szemléletű oktatásra és az imádságra. Az iskolák elköteleződtek a társadalmi igazságosság és a szolgálat irányába.⁷

A katolikus iskolákba járó diákok missziója a társadalmi befogadás kialakításában egyre fontosabb szerepet kapott. Timothy J. Cook és Thomas A. Simonds, S.J. 2011-ben megjelent tanulmányának középpontjában egy keretrendszer áll, ami a diákok kapcsolati hálóját mutatja be. Saját magukhoz, az Istenhez, a helyi közösségekhez, a világhoz és a teremteshez való viszonyukat

7 STEPHEN J. DENIG, C.M. – ANTHONY J. DOSEN: „The Mission of the Catholic School in the Pre-Vatican II Era (1810–1962) and the Post-Vatican II Era (1965–1995): Insights and Observation for the New Millennium”, in *Catholic Education* 12 (2009) 135–156.

alapul véve történik a megközelítés, miközben fejlesztik a kritikai érzéküket is a hit lencséjén keresztül. Különleges hangsúlyt kap a marginalizálódott társadalmi csoportok, a hátrányos helyzetűek, a fogyatékkal élők iránti kapcsolat vizsgálata. Ezt a szándékot erősítette meg a United States Conference of Catholic Bishops (USCCB), akik 2005-ben a katolikus iskolák számára a következő célokat tűzték ki: olyan légkört kell teremteniük, amelyben az Evangélium üzenete kifejeződik, olyan közösséget, amelyben Krisztus meg tapasztalható, a testvérek szolgálata természetes, illetve a hálaadás és imádság megvalósul.⁸

3. A görögkatolikus iskolák identitása

Tanulmányom harmadik fókuszpontja a katolikus iskolák identitása a nevelési értékek tükrében, amit számos kutató vizsgált. A katolikus iskolák elsődleges célja a diákok teljességének a fejlesztése, melyre a kutatások különleges hangsúlyt helyeznek. Buetow 1988-as munkájában kifejezi, hogy a katolikus jogot alapul véve a katolikus iskolákban a személy integratív képzésének kell megvalósulni. Ez a személy testi, erkölcsi és intellektuális tehetségének a harmonikus fejlesztését jelenti.⁹ Yeager, Benson, Guerra és Manno 1985-ben amellet érvelnek, hogy a katolikus iskolák közös „magja” a missziós lelkelet és a közösségi szellem: a tanulmányi, vallási és a tantervhez kapcsolódó programok, a fegyelmezett és szeretetteljes iskolai légkör és a katolikus vezetés és diák csapat ereje.¹⁰ Guerra, Donahue és Benson 1990-ben a nem tanulmányi jellegű eredményességet vizsgálta. Úgy találta, hogy jelentős az érték- és a viselkedéssbeli különbség a katolikus és a nem katolikus iskolák diákjai között. Guerra kiemeli a tanulmányokon túl a diákok hitét, értékrendjét, életstílusát és az egyház iránti elkötelezettséget.¹¹ Cook 2001-es megközelítésében a katolikus identitás egy „három-ágú egyenlet”. Nála a katolikus iskola identitása jelenti a tanulmányi kiválóságot, a vallási missziót és a multikulturalizmust.¹²

8 TIMOTHY J. COOK – THOMAS A. SIMONDS, S.J.: „The Charism of 21st Century Catholic Schools”, in *Building a Culture of Relationships in Catholic Education* 3 (2011).

9 BUETOW: „The Catholic School: Its Roots, Identity and Future”, in DENIG – DOSEN: *The Mission of the Catholic School*, in *Catholic Education* 12 (2009) 135–156.

10 YEAGER – BENSON – GUERRA – MANNO, in DENIG – DOSEN: *The Mission of the Catholic School*, in *Catholic Education* 12 (2009) 135–156.

11 GUERRA – DONAHUE – BENSON, in DENIG – DOSEN: *The Mission of the Catholic School*, in *Catholic Education* 12 (2009) 135–156.

12 COOK, in DENIG – DOSEN: *The Mission of the Catholic School*, in *Catholic Education* 12 (2009) 135–156.

1997-ben a Congregation for Catholic Education (CEE) kiadta a *The Catholic School on the Threshold of the Third Millennium* című munkáját, amelyben világossá teszi, hogy a katolikus iskolának olyan helynek kell lennie, ahol a személy integráló/integratív nevelése megvalósul, amelynek az alapja Krisztus. Hunt, Joseph és Nuzzi 2001-ben¹³ azt sugallják, hogy a katolikus identitás kérdése még nyitott. Ahhoz, hogy katolikus legyen egy iskola, három kapcsolati típusnak kell itt működni: az első és legfontosabb Krisztussal, továbbá a helyi püspökkel, valamint a helyi civil és egyházi közösségekkel.

4. A görögkatolikus iskolák hozzáadott értéke

Szakirodalmi kitekintésem negyedik fókuszpontja a felekezeti iskoláknak a hátrányos helyzetű gyermekek kezelésével kapcsolatos attitűdje. Többek között Frigy Szabolcs is ezt kutatta, aki az iskolai hatékonyság és eredményesség fogalmát különválasztva világított rá arra a feltevésre, hogy a gyermek szempontjából a legjobb az iskolaválasztás tekintetében, ha a családi kulturális háttér, a nevelési eszmény és az értékhierarchia megegyezik a nevelési intézményével. Illetve „A felekezeti iskolák hozzáadott értéke” című munkájában általánosságban azt mondta ki, hogy a felekezeti oktatási intézmények produkálják a legnagyobb hozzáadott értéket – hiszen küldetésükből ered –, nehéz helyzetben lévő társadalmi rétegek gyerekeinek oktatását vállalják, illetve heterogenitásra törekednek a társadalmi csoportok szempontjából.

A hátrányos helyzet fogalma Magyarországon Kozma Tamás 1975-ben megjelent munkája révén került be a neveléstudomány területére.¹⁴ Fejes és Józsa 2005-ben megjelent tanulmányukban a hátrányos helyzet fogalmi megközelítéséhez Réthyne 2004-es munkájára hivatkoztak:¹⁵

A pedagógia szemszögéből a hátrányos helyzet azokat a gazdasági, társadalmi és kulturális körülményeket jelöli, melyek az iskolai előrehaladás szempontjából a többséghez képest kedvezőtlen helyzetet eredményeznek. Hátrányos helyzetűnek tekintendő a gyermek, ha a helyzete a szokásosnál, átlagosnál nehezebb körülményeket idéz elő, mely kihathat a személyiség-fejlődésére, tanulására, életminőségére. Egy jó anyagi körülmények között

13 HUNT – JOSEPH – NUZZI, in DENIG – DOSEN: *The Mission of the Catholic School*, in *Catholic Education* 12 (2009) 135–156.

14 KOZMA TAMÁS: *Hátrányos helyzet*, Tankönyvkiadó, Budapest 1975.

15 FEJES – JÓZSA: „A tanulási motiváció jellegzetességei hátrányos helyzetű tanulók körében”, in *Magyar Pedagógia* 2 (2005) 185–205

elő gyermek is lehet tehát hátrányos helyzetű, ha például nyelvi hátrányban van, diszfunkciós családi szocializációban él, előítéleteknek van kitéve, kirekesztődik stb.¹⁶

Dronkers és Róbert 2005-ös tanulmánya – többek között – rávilágít a hátrányos helyzetű tanulók jellegzetességeinek és az iskola összetételének különbségeire; a tanítás, a tanulás és az iskolai irányítás eltérő körülményeire; az iskolai klíma különbségeire; történeti és társadalmi különbségekre.¹⁷ A görögkatolikus egyház ezen szándékának létjogosultságát támaszthatja alá Neuwirth Gábor 2005-ben megjelent tanulmánya is, amelyben a felekezeti középiskolák eredményességét vizsgálta a hozzáadott érték mutatókkal, összehasonlítva a megyei önkormányzati, a települési önkormányzati, a központi költségvetési szerv által fenntartott és az alapítványi iskolákkal. Kiemeli, hogy „pozitív az átlagos hozzáadott érték az egyházak-felekezetek és a központi költségvetési szervek gimnáziumaiban és szakközépiskoláiban”. Ő a „hozzáadott érték” számításakor olyan szociokulturális, illetve eredményességi mutatókat vett figyelembe, amelyek a legszorosabban összefüggnek egymással.¹⁸ Ehhez a gondolathoz szorosan kapcsolódik Frigy Szabolcs 2012-ben megjelent munkája, amely különös hangsúllyal említi meg Bourdon 2008-as véleményét e kérdésben, mely szerint

az iskolai egyenlőtlenség hiánya abban nyilvánul meg, hogy a különböző társadalmi kategóriából származó diákok kisebb eséllyel jutnak magasabb végzettséghez. Az iskola nem teremt társadalmi különbséget, de felerősítheti azokat. Az iskola pozitívan diszkriminálja a magasabb társadalmi rétegből származó diákok szocializációját, míg az alacsonyabb rétegekből származó diákok hátrányban lehetnek a családból hozott kulturális háttér miatt. A felekezeti iskolák ezzel a mechanizmussal szemben megpróbálják a gyermek teljesítményét függetleníteni a családi háttértől és ott akarják megerősíteni a családi értékeket, ahol azok összhangban vannak a keresztény értékekkel.¹⁹

-
- 16 RÉTHY ENDRÉNÉ: „Motivációs eljárások, pedagógiai kirekesztés”, in NAHALKA ISTVÁN – TORGYIK JUDIT (szerk.): *Megközelítések. Roma gyermekek nevelésének egyes kérdései*, Eötvös József Könyvkiadó, Budapest 2004, 246–267. FEJES – JÓZSA: „A tanulási motiváció”, 185–205.
- 17 DRONKERS – RÓBERT: „A különböző fenntartású iskolák hatékonysága: nemzetközi összehasonlítás”, in *Educatio* 3 (2005) 519–533.
- 18 NEUWIRTH GÁBOR: „A felekezeti iskolák eredményességi és hozzáadott érték mutatói”, in *Educatio* 3 (2005) 502–518.
- 19 FRIGY SZABOLCS: „Az iskola hozzáadott értéke a társadalmi mobilitás tükrében”, in *Keresztény Szó* 2 (2012).

Befejezés

A téma aktualitása, illetve a szakirodalom által felvetett kérdések indokoltá tesznek egy komplex empirikus vizsgálatot, amelyben elsődlegesen azt vizsgálom majd, hogy vajon minden szinten megjelenik-e a hátrányos helyzetű gyerekek komplex személyiségfejlesztése, az egyház arculatára formált iskolai klíma kedvezőbb-e ezen gyerekek befogadására, erősebb-e a védőháló a gyermekek felett, ha az adott oktatási intézmény szoros együttműködésben van az egyházközséggel, illetve a szülők aktív tagjai is annak, végül azt fogom megvizsgálni, hogy a görögkatolikus iskolában eltöltött idő elősegíti-e azt, hogy a diákokban az iskolai évek alatt elfogadó attitűd alakul ki a hátrányos helyzetű társadalmi csoportok, illetve a fogyatékkal élő társaik iránt.

Szláv kéziratok és régi nyomtatványok katalógusrevíziója a nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola könyvtárában

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. A katalógusrevízió rövid történeti és tudományos háttere; 3. Célok, módszertani kérdések, elvégzett feladatok; 4. A nyíregyházi régi cirillikagyűjteményről a katalógusrevízió fényében; 5. Összefoglalás.

1. Bevezetés

A nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola könyvtára 2012-ben *Az élethosszig tartó tanulás elősegítése a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola könyvtárában „Tudásdepó-Expressz” – A könyvtári hálózat nem formális és informális képzési szerepének erősítése az élethosszig tartó tanulás érdekében* (TÁMOP 3,2,4,A.11/1-2012-0054) pályázat keretében támogatást nyert szláv nyelvű, cirill betűs, régi könyvállományának katalógusrevíziójára. A munkát, amely a könyvtár 476 régi, 16–19. századi szláv nyelvű könyvét érintette, 2012. október 1. és 2013. november 10. között végeztük el.

2. A katalógusrevízió rövid történeti és tudományos háttere

A Szent Atanáz Főiskola könyvtárának régi cirillika-fondja az ország egyik leggazdagabb 16–18. századi szláv kézirat- és nyomtatványgyűjteménye, így nemcsak a hazai görögkatolikusság szempontjából fontos, hanem nemzeti, sőt nemzetközi szinten is figyelemre méltó.¹ Hazai köz- és egyházi

¹ A főiskola könyvtárán kívül Magyarországon a következő egyházi és közgyűjtemények őrznek görögkatolikus vonatkozású régi szláv könyveket: Debrecen, Egyetemi Könyvtár (a Máriapócsi Bazilita Rend Könyvtára); Debreceni Református Kollégium Könyvtára; Országos Széchényi Könyvtár (Hodinka-hagyaték); Eger, Főegyházmezei Könyvtár; Budapest, Pálos Könyvtár; Miskolc, Herman Ottó Múzeum; Tokaji Múzeum Béres Béla Gyűjteménye.

gyűjteményeink közül egyértelműen a hittudományi főiskola rendelkezik a legnagyobb görögkatolikus vonatkozású régi szláv könyvállománnyal.

A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola cirill betűs régi állományának kialakulását és jelentőségét először Ojtozi Eszter, a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem könyvtárosa írta le 1985-ben összeállított katalógusának bevezetőjében.² Ojtozi 1987-ben a Hajdúdorogi Egyházmegye jubileumára megjelent kötetben foglalta össze a főiskola könyvtárának történetét.³ A cirill betűs egyházi szláv gyűjteménnyel mint a könyvtár egyik értékes különgyűjteményével újabban Majchrics Tiborné foglalkozott részletesebben könyvtártörténeti publikációjában.⁴

A fenti közleményekből is kiderül, hogy a görögkatolikus templomi használatból 1912-től (majd 1965-től még inkább) kiszorult egyházi szláv és román nyelvű cirill betűs könyvek feldolgozása 1979-ben, a püspökség és a debreceni egyetem között létrejött megállapodásnak köszönhetően nyerte el tudományos kereteit.⁵ 1981-ben indult meg a régi kéziratok és nyomtatványok begyűjtése a Hajdúdorogi Görögkatolikus Püspökség és a Miskolci Apostoli Kormányzóság területéről.⁶ A könyvtár cirillikagyűjteményének megszervezésében és feldolgozásában Ojtozi Eszter szerzett elévülhetetlen érdemeket.

A könyvek tudományos feldolgozása során Ojtozi először a Hajdúdorogi Egyházmegye leggazdagabb egyházi szláv könyvgyűjteménye, a megszüntetett máriapócsi bazilita monostor könyvtárából megmentett cirill betűs könyvek katalógusát állította össze és közölte 1982-ben.⁷ Az Ojtozi által feldolgozott máriapócsi szláv könyvek közül 102 példányt a Debreceni Egyetemi Könyvtár, 32 kötetet pedig a nyíregyházi hittudományi főiskola könyvtára őriz.

2 OJTOZI ESZTER, *A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának szláv és román cirill-betűs könyvei*, Debrecen 1985.

3 OJTOZI ESZTER, „A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának megalakulása és fejlődése”, in TIMKÓ IMRE (szerk.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye jubileumi emlékkönyve 1912–1987*, Nyíregyháza 1987, 137–157.

4 MAJCHRICS TIBORNÉ, „A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Könyvtára”, in FUTAKY LÁSZLÓ (szerk.), *Fejezetek Szabolcs-Szatmár-Bereg megye könyvtártörténetéből 2. Felsőoktatási-, iskolai- és szakkönyvtárak*, Nyíregyháza 2005, 89–113. 97–102, 104–110.

5 OJTOZI, „A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának megalakulása és fejlődése”, 138; MAJCHRICS, „A Szent Atanáz Görög katolikus Hittudományi Főiskola Könyvtára”, 96.

6 Ennek történetéről részletesen lásd OJTOZI, „A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának megalakulása és fejlődése”, 138–142.

7 OJTOZI ESZTER, *A máriapócsi baziliták cirillbetűs könyvei*, Debrecen 1982.

A hittudományi főiskola könyvtárának cirill betűs régi nyomtatványait Ojtozi 1985-ben megjelent munkájában ismertette, mely máig az egyetlen, nyomtatott formában megjelent katalógus az állományról.⁸ Ebben Ojtozi 146 egyházi szláv nyomtatványt, összesen 229 példányt írt le.⁹ 1987-ben Kárpáti László közreműködésével további 30 nyomtatványt azonosított és írt le a főiskola cirillikái közül egy külön publikációban.¹⁰ A fenti két munkában közölt Ojtozi-féle katalógustételek rövid bibliográfiai leírását adják az egyes nyomtatványoknak (cím, megjelenési hely, évszám, nyomdahely, terjedelem, bibliográfiai hivatkozások, jelzet), valamint a teljesség igénye nélkül közölnek bizonyos adatokat a könyvek fizikai állapotát, esetleg kórtétét, valamint provenienciáját, possessorait illetően. A szláv és kisebb részben latin vagy magyar kézíratos bejegyzések ekkor nem kerültek átírásra. Ojtozi az általa feldolgozott nyomtatványok leírásában csak röviden utalt a lapszéleken talált bejegyzésekre („marginalia cyrillica”, „marginalia latina”).

A szláv nyomtatott állomány feldolgozottsága kapcsán érdemes még megjegyezni, hogy a nyíregyházi (és debreceni) könyvtár régi cirillikái Ojtozi Eszter munkájának eredményeként a nemzetközi tudományos köztudatba is bekerültek.¹¹ A 18. századi könyvek addig ismert adatai beépülhettek J. P. Zapaszko és J. D. Iszajevics ukrán nyelvű bibliográfiájába, mely 1984-ben jelent meg Lembergben.¹²

A könyvtár régi cirill betűs kézirateit Ojtozival egyidőben M. Pandur Julianna, a debreceni egyetem Szláv Filológiai Intézetének munkatársa vette számba. Az 1980-as években végzett munkájából sajnos csak a különálló tanulmányok formájában publikált kutatásai maradtak fenn, melyeket az általa legfontosabbnak tartott kéziratoknak szentelt.¹³ A könyvtár 28 szláv

8 OJTOZI ESZTER, *A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának szláv és román cirillbetűs könyvei*, Debrecen 1985.

9 A máriapócsi provenienciájú könyvekről szóló, korábbi munkájában négy, ma Nyíregyházán őrzött kézirat rövid katalógusleírását is közölte (OJTOZI, *A máriapócsi baziliták*, 128–129.).

10 OJTOZI ESZTER – KÁRPÁTI LÁSZLÓ, „Cirillbetűs könyvek Miskolcon, Nyíregyházán és a Pálos Könyvtárban”, *Könyv és könyvtár* 15 (1987) 139–175.

11 OJTOZI, „A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának megalakulása és fejlődése”, 148; 152.

12 ЗАПАСКО Я. П. – ІСАЄВИЧ Я. Д., *Памятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні*. Кн. 1–2., Львів 1981–1984.

13 PANDUR JULIANNA, „A Gyulaíji Evangéliumi Töredék”, in *Könyv és könyvtár* 15 (1987) 177–183. Uő, „Két XVI. századi cirill-szláv tetraevangélium a nyíregyházi Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárában”, in *Könyv és könyvtár* 14 (1985) 121–135.

cirill betűs kéziratának katalogizációjában tehát nem állt rendelkezésünkre korábbi, megbízható bibliográfiai leírás.

A katalógusrevíziót elsősorban azonban az a tény sürgette, hogy az elmúlt évek során a Szent Atanáz Főiskola régi cirillikagyűjteménye több mint kétszáz régi szláv nyomtatvánnyal gazdagodott. Ezek katalogizálása – meghatározása, bibliográfiai leírása – az elmúlt évek egyik komoly feladata volt, mely a könyvtár állandó munkatársai számára azért is jelentett külön nehézséget, mert a régi nyomtatványok ismeretén túl speciális nyelvi és filológiai (szlavisztikai) jártasságot igényelt.¹⁴

A nyíregyházi szláv kézirat- és réginyomtatvány-katalógus jelenlegi revíziója tehát nemcsak azért volt időszerű, mert az állományt utoljára több mint harminc éve dolgozták fel, hanem mert az időközben a kétszeresére gyarapodott. Bár vásárlás, adományozás útján is kerültek be szláv régi könyvek, a gyarapodás jellemzően a magyarországi görögkatolikus parókiákról beküldött könyvekből származik, s ezért napjainkban is folyamatos.

Érdemes hozzátenni, hogy a könyvtár szívesen fogadja parókiákról a liturgikus használatból kiszorult, muzeális értékű szláv nyomtatványokat.¹⁵ E könyvmlékek korszerű könyvtári környezetben való őrzését elsősorban műtárgyvédelmi szempontok teszik indokolttá. E szempontokat sajnos akkor is fontos szem előtt tartani, amikor egy egyházközség érthető módon nem szívesen válik meg „ősi jussától”, a tulajdonában levő, bár már liturgikus használaton kívüli könyvmlékektől. Ilyenkor érdemes arra gondolni, hogy könyvtári állományba vételük után e könyvek értő és gondoskodó kezekbe kerülnek. A könyvtári feldolgozásuk során minden ismert adatuk rögzítésre kerül, így a könyvtári nyilvántartásban, illetve katalógusban is nyoma lesz provenienciájuknak, korábbi történetüknek. Bekerülésükkel jóval szélesebb olvasóközönség számára válnak hozzáférhetővé. Eredeti leltőhelyükön e könyvek sokkal kevésbé kutathatóak, így sokszor könyv- és egyháztörténeti jelentőségük is rejtve marad. A könyvtár nagy hangsúlyt

14 Az Ojtozi-katalógus óta bekerült régi szláv könyvek könyvtári nyilvántartásba vételét Mártonné Gebri Lucia könyvtáros végezte el. A katalógusleírások azon adatai (terjedelem-, állapotleírások), melyekre a jelenlegi katalógusrevízió nem terjedt ki, tőle származnak. A revízió megmutatta, hogy fáradhatatlan, szakfilológusokhoz méltó „kutatómunkája” során az újonnan bekerült nyomtatványok, sok esetben könyvtöredékek zömét sikerült helyesen azonosítania.

15 Az utóbbi néhány évben több ilyen könyv került be a könyvtárba a főiskolán Véghseő Tamás vezetésével 2009 óta működő Görögkatolikus Örökség Kutatócsoport értékmentő tevékenységének köszönhetően.

fektet a rossz állapotban levő, veszélyeztetett muzeális könyvek restaurálására, melyhez a szükséges eszközöket pályázatok útján igyekszik előteremteni. Az enyészettől ilyen módon megmenekült könyvek nemcsak a hazai görögkatolikusság történetének alapvető forrásai, hiszen fontos adatokkal szolgálnak a teológia, filológia, könyvkultúra és a művészettörténet hazai és külföldi kutatói számára is.

3. Célok, módszertani kérdések, elvégzett feladatok

A TÁMOP-pályázat keretében megvalósult katalógusrevízió – melyet az egyszerűség kedvéért a továbbiakban is röviden így említünk – valójában túlmutatott a katalógusleírások szokásos ellenőrzésén, s két, jól elkülöníthető feladatot foglalt magába. Egy szűkebb értelemben vett bibliográfiai teendőt: a szláv kéziratok és régi nyomtatott könyvek meglevő katalógusteleineinek revízióját. Ennek során a dokumentumok bibliográfiai alapadatainak ellenőrzésére, javítására vagy kiegészítésére, pótlására került sor.

Ez a feladatkör azonban a főiskola külön kérésére kiegészült egy további, filológiai-paleográfiai feladattal is: sor került a könyvekben szereplő cirill marginálisok eredeti nyelvű, latin betűs átíratára is. Ezek a kéziratos bejegyzések fontos adatokat jelentenek a hazai görögkatolikusság történetének kutatása szempontjából, hiszen e régi dokumentumok túlnyomó többsége 1912-ig istentiszteleti könyvként évszázadokon át használatban volt a hivatalosan egyházi szláv nyelvű hazai görögkatolikus liturgikus gyakorlatban. Templomi használatuk során az adott egyházközösségek képviselői – papok, kántorok – egyházi szláv nyelvű bejegyzéseket helyeztek el margóikon, melyek leggyakrabban a könyv beszerzésének, adományozásának körülményeiről, ritkábban a közösség életének egy-egy jeles eseményéről emlékeznek meg.

A katalógusrevízió első szakaszában, helyszíni munka során megvizsgáltuk a könyvtár összes cirill betűs kéziratát és régi nyomtatványát. Az autopszia útján szerzett információinkat egybevetettük a könyvtár elektronikus nyilvántartásában szereplő leírással, javítottuk az esetleges tévedéseket, kiegészítettük a hiányzó adatokat. Feljegyeztük a kéziratos bejegyzések helyét, oldalszámait. Külön nehézséget jelentett a kéziratos könyvek, illetve a régi nyomtatványok csonka (címlap, előzék, kolofón nélküli) példányainak azonosítása. Ez utóbbi esetben a kiadvány meghatározásában fontos kiin-

dulópontot jelentett a nyomtatvány grafikai-tipográfiai jellemzőinek alaposabb vizsgálata, metszetillusztrációinak művészettörténeti azonosítása.

A későbbi kutatómunka elősegítése érdekében munkafotókat készítettünk minden dokumentumról, jellemző illusztrációikról, minden történeti szempontból releváns cirill kéziratot bejegyzésükről. A felvételek mindegyikéről a még hiányzó bibliográfiai adatok későbbi meghatározásában, illetve a marginálisok kiolvasásában, átíratában játszottak szerepet. Ezekre azonban már javarészt nem a helyszínen, hanem utólagos kutatómunka során került sor.

A több mint féléves kutatómunka során réginyomtatvány-katalógusok alapján igyekeztünk azonosítani az érintett nyomtatványtöredékeket.¹⁶ Azok az ukrán és orosz kiadású régi szláv nyomtatványkatalógusok, melyek az 1980-as évek – azaz az Ojtozi-féle katalógizáció – után láttak napvilágot, fontos segédletnek bizonyultak számunkra nemcsak az újabban bekerült könyvek, hanem egyes, korábban valamilyen okból nem azonosított nyomtatványok meghatározása, bibliográfiai leírása során is.¹⁷

A dokumentumok bibliográfiai leírásában egyszerűen kellett szem előtt tartanunk a cirill betűs régi nyomtatványokra vonatkozó nemzetközi – egyébként korántsem egységes – katalógizálási gyakorlatot, valamint a hazai könyvtári rendszerek (pontosabban a főiskola könyvtára által használt nyilvántartási rendszer) kínálta lehetőségeket. Csak hosszas mérlegelés után sikerült e két szempontrendszer összehangolni, melynek eredményeképpen – az érintett állomány jellegzetességeihez a lehető legteljesebb mértékben igazodó –, de a régi könyvek ma hazánkban érvényes katalógizálási elveitől bizonyos elemeiben eltérő megoldáshoz folyamodtunk.

¹⁶ Петров С. О. – Бирюк Я. Д. – Золотарь Т. П., *Славянские книги кирилловской печати XV–XVIII вв. Описание книг, хранящихся в Государственной публичной библиотеке УССР, Киев, 1958*; Зернова А. С. *Книги кирилловской печати изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. Москва, 1958*; Зернова А. С. – Каменева Т. Н., *Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII века, Москва, 1968*; Гусева, А. А. – Каменева, Т. Н., *Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв. Каталог изданий, хранящихся в ГПБ, Вып. I. 1574 г.–I пол. XVII в. М., 1976*.

¹⁷ Гусева, А. А. – Каменева, Т. Н. – Полонская, И. М., *Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв. Каталог изданий, хранящихся в ГПБ. – Киевские издания 2-й половины XVII в. М., 1981*; Гусева, А. А. – Полонская, И. М., *Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв. Каталог изданий, хранящихся в ГПБ. – Львовские, новгород-северские, черногорские, уневские издания 2-й половины XVII в. М., 1990*. Запаско – Исаевич, *Памятки книжкового мистецтва, 1981–1984*.

Ennek megfelelően a katalógusleírások következő mezői, elemei módosultak, egészültek ki újabb adatokkal, az alábbi módon:¹⁸

1. Szerző neve
2. Egységesített cím: a) főcím rövid, latin betűs átírata; b) a magyar megfelelője
3. Mű címe (röviden, a régi nyomtatvány azonosításához elegendő részletességgel)
4. Kiadás sorszáma
5. Impresszumadatok: hely, pontos dátum (amennyiben ismert), nyomda (az útmutatóhoz mellékelt nyomdamutató alapján azonosítható rövidítéssel), nyomdász
6. Közreműködő: a könyv illusztrálásában részt vett metszők neve (a teljesség igénye nélkül)
7. A nyomtatványt ismertető, standard, tételszámozott bibliográfiákra való utalás (Ojtozi-katalógus tételszáma)
8. Possessor/proveniencia
9. Marginalia: a cirill betűs kéziratok bejegyzések helye, latin betűs átírata
10. Tárgyszavak: az adott liturgikus könyvtípus különböző elnevezései, címvariációi, tematikus besorolása, megjelenési helyek, nyomdák magyar nevei, a proveniencia/possessor-közösség mai magyar neve, földrajzi nevek
11. Megjegyzés: a többpéldányok feltüntetése; szakirodalmi utalás; a kiadás vagy a példány történetére vonatkozó fontosabb ismeretek

Amint azt említettük, a cirillikaállomány 1980-as évek elején folyt feldolgozása mindössze rövid utalások szintjén tért ki a *kéziratok bejegyzéseire* és az ezekből meghatározható possessorokra, provenienciára. A jelenlegi katalógusrevízió éppen ezért tűzte ki egyik céljául a szláv cirill betűs kéziratok bejegyzések eredeti nyelvű átíratát is. Megjegyzendő, hogy a könyvek újralapozása során számos új, korábban számon sem tartott marginális is előkerült. Ehhez adódott hozzá az elmúlt emberöltő során állományba vett könyvekben található, szintén jelentős számú bejegyzés.

A dokumentumokról készített munkafotók segítségünkre voltak a marginálisok átíratában is. E feladat elvégzése – időigényes volta miatt – csak kis részben zajlott a helyszínen, ahol a halvány, nehezen olvasható bejegyzések kiolvasására, illetve a marginálisok helyének pontos meghatározására

¹⁸ A revízió a nyomtatványok és kéziratok fizikai leírását, terjedelemléírását nem érintette. A könyvek állapotának leírásához is csak a legszükségesebb esetekben tettünk hozzá.

(levél, illetve oldalszám feljegyzésére) szorítkoztunk. Nagy számuk miatt csak a történeti szempontból releváns információkat tartalmazó kéziratos bejegyzéseket (donációs vagy possessorbejegyzés, egyházközségi leltár, krónika jellegű bejegyzés) írtuk át. A szláv katalógusrevízió a cirill betűs kéziratos bejegyzések (latin betűs) átiratát foglalta magába, a bejegyzések helyének lehetőség szerint pontos meghatározásával.¹⁹ A liturgikus jellegű megjegyzések, utasítások, szövegkiegészítések, tollpróbák esetében csupán jeleztük azok meglétét az adott dokumentumban.

Mind a katalógusleírások elkészítésénél, mind pedig a kéziratos bejegyzések átiratánál külön módszertani problémát jelentett – a dokumentumok tipográfiai adottságaiból, nyelvéből, betűkészletéből adódóan is – az egyházi szláv cirill betűk átiratának kérdése. Ebben a nemzetközi könyvtári gyakorlat csak részben tudott támpontot nyújtani. Míg a hasonló könyvállománnyal rendelkező könyvtárakban, melyek értelemszerűen főleg szláv országokban találhatók, a transliterálás problémája nem jelentkezik – hiszen a bibliográfiai leírást jórészt saját nyelvük mai helyesírása szerint, cirill betűkkel közlik –, Magyarországon ennek az egyedülálló anyagnak a korszerű, a könyvtárhasználók tudását is szem előtt tartó leírása számos kérdést vetett fel. Végül a könyvtár vezetésével történt egyeztetés után a bibliográfiai leírást és a marginálisok átiratát latin betűs karakterkészlettel készítettük el, a könyvtári gyakorlatban jelenleg érvényes, a cirill betűk latin transliterációjára vonatkozó MSZ ISO 9:1997 szabvány szerint. Ez megfelel a jelenlegi hazai és nemzetközi könyvtári elvárásoknak, megkönnyíti az adatok elektronikus kezelését, s a későbbiekben online használatra is alkalmassá teszi a katalógusleírásokat.

A katalógusrevízió végeredményét – az elkészült katalógusleírásokat – elektronikus formátumban, szövegfájl formájában bocsátottuk a főiskola rendelkezésére, mely alapján a könyvtárosok a későbbiekben elvégezhetik az adatok felvitelét a könyvtár elektronikus katalógusába. A javított kézirat és réginyomtatvány-katalógushoz útmutatót melléeltünk, mely a bibliográfiai leírásokhoz és marginália-átiratokhoz szükséges magyarázatokat tartalmazza. Az útmutatóhoz három melléklet is tartozik: az első a transliterálás szabályait (a cirill karakterek latin megfelelőinek jegyzékét), a második a nyomdahelyek jelölésére bevezetett rövidítések, míg a harmadik a hivatkozott bibliográfiai források jegyzékét foglalja magában.

¹⁹ A munka a latin betűs marginálisokra nem vonatkozott, s így azok korábbi átiratait sem érintette.

4. A nyíregyházi régi cirillikagyűjteményről a katalógusrevízió fényében

Az alábbiakban nagy vonalakban összefoglaljuk azokat az ismereteket, melyeket a katalógusrevízió során a könyvtár régi szláv állományának összetételéről szereztünk. Ezek – reményeink szerint – egyben kijelölik a további kutatások lehetséges irányait is.

A *kéziratgyűjtemény* jelenleg 28 tételt számlál. Műfaji megoszlása szerint az állomány egyharmada (10 darab) irmologion, melyek közül a legkorábbi a 17. században, a legkésőbbi 1890-ben keletkezett, máriapócsi provenienciájú könyv. A nyíregyházi állományban található kéziratos irmologionok nagy aránya is mutatja, hogy a Magyar Királyság területén élő görögkatolikusok körében egészen a 19. század végéig továbbélt a könyvmásolás hagyománya. A téma kutatásához több új történeti, művészettörténeti adattal is szolgálnak a gyűjtemény irmologionjai.

A kézirátállományban az irmologionokon kívül található néhány további énekeskönyv, kettő apostolos-, egy zsoltáros-, öt evangéliumskönyv, egy anthologion, két szemináriumi tankönyvmásolat, továbbá kettő, inkább levéltári gyűjtőkörbe illő anyakönyv, illetve számadáskönyv. Ezek a kéziratok a 16. századtól az 1900-ig terjedő időszakban keletkeztek. A legkorábbi kéziratok – négy evangéliumskönyv és a két apostoloskönyv – keletkezését az eddigi kutatás a 16. századra tette.²⁰ Ezek minden bizonyossággal lengyel-litván területekről kerültek a hazai görögkatolikusokhoz, amit illusztrációik jövőbeli művészettörténeti vizsgálata is igazolhat. A legrégebbi evangéliumok közül az ún. sárospataki (Ms20012), a gyulaji töredék (Ms20017), illetve a Piricséről származó tetraevangélium bibliográfiai-paleográfiai leírását korábban már Pandur Julianna közölte (Ms20008).²¹

Az egyházi szláv nyelvű *régi nyomtatványok* megjelenési idejük szerint a 16. század végétől a 19. század közepéig tartó időszakba sorolhatók. Java részük 17-18. századi liturgikus könyv, melyek – a magyarországi görögkatolikusság földrajzi-történeti meghatározottságából adódóan – főleg a Rómával egyházi unióra lépett ukrán területek nyomdáiból kerültek ki.

20 KOCIS MIHÁLY, *Tizenhatodik századi ukrán egyházi kézirataink és helyestrásuk*, Szombathely 2008.

21 PANDUR JULIANNA, „A Gyulaji Evangéliumi Töredék”; Uő. „Két XVI. századi cirill-szláv tetraevangélium”. A piricsei könyvmlékről lásd még SOMOGYI ÁRPÁD, „A piricsei ógyházi szláv kódex”, in *Művészettörténeti Értesítő* 4 (1970) 272–277.

A nyomtatványállomány fele lebergi nyomdákából (kétszáz könyv az Elszenderedés-székesegyház Testvérületének, tizenegy könyv Mihail Sliozka magánnyomdájából) való. A pocsajevi Lavra nyomdájához, mely a 18. század második felében játszott szerepet az unitus területek egyházi könyvellátásában, a nyíregyházi anyag 13%-a köthető. Az unyevi baziliták nyomdájából hat könyvet őriz a könyvtár.

Érthető módon csekélyebb az ortodox egyház joghatósága alá tartozó orosz, ukrán nyomdák termékeinek száma. Az állomány 7%-a származik a moszkvai Szinódus nyomdájából, 8%-a pedig a kijevi Barlangkolostor nyomdájából, valamint egy csernyigovi kiadvány is van. A bécsi Kurzböck-nyomdát kilenc nyomtatvány képviseli, míg a pesti (budai) Királyi Magyar Egyetemi Nyomda termékei az állomány 11%-át teszik ki.

A gyűjtemény egyházi jellegéből fakadóan a nyomtatványállomány zöme liturgikus könyv: a gyakoriság sorrendjében („böjti” és „virágos”) triódionok, evangéliumok, liturgikonok (szluzsebnnyikek), anthologionok (ünnepi méneák), apostolok, euchologionok (trebnyikek), oktoéchoszok. A nem liturgikus könyvek száma elenyésző.

Proveniencia tekintetében kiemelendő, hogy a jelenlegi állomány mintegy hatvan könyve köthető a máriapócsi monostorhoz.

A szláv nyomtatványok közül értelemszerűen legértékesebbek az 1600 előtt nyomtatott antikvák. Terjedelmi okokból ezek, illetve a 17. század első felében kiadott legkorábbi szláv nyomtatványok rövid ismertetésével igyekszünk érzékeltetni a nyíregyházi cirillikagyűjtemény jelentőségét.

Különleges értéket képvisel az első teljes, nyomtatott cirill betűs Szentírás, az ún. osztrogi Biblia két példánya 1581-ből. A volhíniai Osztrogban Ivan Fjodorov tipográfus által kiadott Bibliának ma mintegy 350 teljes vagy majdnem teljes fennmaradt példányát tartják számon a világban. Az osztrogi Biblia egyik nyíregyházi példánya – két kötetbe kötve – a máriapócsi monostor könyvtárából került ide, ahol már 1777-ben lajstromba vették. Egy kéziratos bejegyzése szerint korábban Balsa község templomához tartozott (Ant20027). Az osztrogi Biblia másik, csonka példánya a komlóscai görögkatolikus egyházközség tulajdonában volt 1950-ig, ahogy erről egy marginálisa is tanúskodik (Ant20028). A katalógusrevízió során találtunk egy korábbinak hitt, de valójában 19. századi Bibliát is, melynek érdekessége, hogy kéziratos előzékeit az 1581-es Fjodorov-féle Szentírásból másolták talán a 19. század végén (Ant20329). – Az osztrogi nyomda egy másik, ritka könyve is a máriapócsi monostorból került a könyvtárba. Ez

Nagy Szent Bazil A böjtről írt műve 1594-ből (Василий Великий: Книга о постничестве; Ant20014).

A könyvtár kronológiailag következő értékes antikvája a litván területekről származó nyomtatvány, Luka és Kuzma Mamonyics vilnai nyomdájában készült 1600-ban (Ant20274). Az Evangélium lapszélein elhelyezett bejegyzések között találjuk az állomány egyik legkorábbi datált széljegyzetét 1631-ből. A könyv későbbi, már a magyarországi görögkatolikussághoz kötődő történetéről azt tudjuk, hogy Pócspetriből került Kislétára.

A katalógusrevízió során sikerült azonosítani egy szintén értékes, korai könyvet Ivan Andronyikov Nyevezsin, az 1603 és 1611 között Moszkvában működő egyik első orosz tipográfus nyomdájából. A Borisz Godunov cár idejében, 1604-ben megjelent pentikosztáron provenienciája egyelőre nem ismert, de latin betűs bejegyzéseinek további vizsgálata talán szolgál még e tekintetben adatokkal (Ant20400). A könyv rendkívül rossz állapotban van, sürgős restaurálást igényel.

Szintén korai emlék a galíciai Krilosz Elszenderedés-templomának nyomdájából való evangéliummagyarázat, melynek kolofónadataiból derül ki, hogy Gedeon Balaban lembergi püspök megrendelésére 1606-ban adták ki (Ant20071).

A kijevei Barlangkolostor nyomdájából, mely 1615-ben kezdte meg működését, a század folyamán az ukrán könyvnyomtatás legnagyobb központjává vált, néhány további korai nyomtatvánnyal is büszkélkedhet a nyíregyházi könyvtár. A legrégebbi közülük Aranyszájú Szent János Pál apostol 14 leveléhez írt homíliáinak egy kiadása, mely 1623-ban látott napvilágot és 1767-ben került a máriapócsi bazilitákhoz, de már 1662-ből is van benne marginális (Ant20005).

A gyűjtemény korban következő kijevei könyvéből, a Triódion 1627-es kiadásából, három példány is megtalálható a könyvtárban (Ant20246). Rengeteg szöveggözi illusztrációja közül az Apokalipszis ábrázolása alatt olvasható a vizsgált nyíregyházi szláv nyomtatványok másik legkorábbi, 1631-es kéziratos bejegyzése, mely azonban román nyelvű. Máriapócsról került be egy 1629-es kijevei Liturgikon (Ant20054). Mogila Péter kijevei érsek 1640-es triódionjának egy példánya Komlósikáról származik (Ant20042).

A kijevei könyvek mellett a 17. század első felében – a keleti szláv könyvnyomtatás első emlékei között – fontos szerepet kaptak a lvovi Elszenderedés-székesegyház mellett működő Sztauropég Testvérület (Uszpenszkoje Bratsztvo) nyomdatermékei. A lembergi nyomda első ismert kiadványa

1589-ből maradt fenn. A nyíregyházi könyvtárban 1632-ből származik a legkorábbi Bratsztvo-kiadvány (Anthologion Nyírpazonyból, Ant20174), de az 1640-es évekből már több ilyen nyomtatvány is gyarapítja az állományt. Az 1644-es Evangélium-kiadás népszerű lehetett a hazai görögkatolikusok körében, mert legkevesebb nyolc példányát őrizi a könyvtár egyebek közt Csegöld, Tokaj, Nyírpazony provenienciákkal. A lvovi Testvérület, mely 1708-ban csatlakozott az unióhoz, játszotta a legfontosabb szerepet az egyesültek egyházi könyveinek kiadásában, kivált 1730-tól, amikor megkapta a kizárólagos jogot a nyugat-ukrán területek liturgikus könyvkiadására.

A másik, rövidebb életű (1639–1660) lvovi nyomda, a Bratsztvóból idővel önállósodott nyomdász, Mihail Sliozka magántipográfiájából szintén több nyomtatvány szerepel a gyűjteményben. Legkorábbi közülük az 1642-ben megjelent Pentikosztáron Makóról (Ant20245).

A könyvtár későbbi, de értékes dokumentumai közül kiemelnénk még a ritka nyomtatványnak számító, 1700-ban Lvovban megjelent Irmologiont, mely egyben az első lemergi kottás nyomtatvány. A könyv a Szent György monostor csupán pár évig működő nyomdájában készült, melyet Ioszif Sumljanskij lvovi egyesült püspök állított fel (Ant20240).

A katalógusrevízió során fény derült arra, hogy az Ojtozi által még unikumként számon tartott lvovi (lemergi) kiadású és piricsei provenienciájú Triódion, melynek címlapján az 1617-es évszám áll, valójában száz évvel későbbi, s így az évszámban elkövetett nyomdahiba, s nem annyira korai datálása miatt érdekes (Ant20179).

5. Összefoglalás

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtára elsősorban 17-18. századi ukrán régi nyomtatványgyűjteményének köszönhetően egyedülálló hazánkban, s e tekintetben nemzetközi szinten is számot tarthat mind a keleti szláv könyvkultúrával, mind a keleti egyházak történetével foglalkozó tudósok érdeklődésére. A közelmúltban elvégzett szláv katalógusrevízió reményeink szerint kiindulását jelentheti számos új kutatásnak, melyek nemcsak a főiskola régi cirillikáinak alaposabb vizsgálatát tűzhetik ki célul, hanem a kéziratos bejegyzésekből is fontos adatokkal gazdagíthatják a hazai görögkatolikusság történetét.

Görögkatolikus Szent Liturgia – Kottás tankönyv, Nyíregyháza 2013, (Collectanea Athanasiana, IV. Institutiones vol. I.)

A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola kiadványaként, annak *Collectanea Athanasiana* sorozatában jelent meg a 2013. év végén egy új könyv, dr. Bubnó Tamás karnagy, szakmai és művészeti vezető alkotásaként, mely a „Görögkatolikus Szent Liturgia kottás tankönyve” címet viseli. Egyben új színfolt is ez a mű a *Collectaneá*-ban, hiszen annak *Institutiones* ágát eleveníti meg, az első kötet kézbe adásával.

Ahogy méltatásában Kocsis Fülöp püspök atya írja, ez a kötet dr. Bubnó Tamásnak és munkatársainak sokéves elméleti és gyakorlati munkájának az eredménye.

Gyakran hallott sóhaj volt korábban, hogy a görögkatolikus énekek nem voltak hozzáférhetően kötetbe gyűjtve oly’ módon, hogy a kotta és a szöveg együttesen fellelhető lenne, mint ahogy az megtalálható más rítus vagy egyház gyakorlatában. Talán erre az igényre is igyekezett megoldást nyújtani ez a könyv. Emellett főleg a főiskolán tanuló kántor- és más szakokon éneket tanuló hallgatók tanulmányaihoz kíván segédeszközként szolgálni a tankönyv.

Szokolay Sándor, a 20. századi magyar zene meghatározó egyénisége, egyik írásában ezt mondta: „Lelkünk karbantartásához szükségünk van – messze a szórakozáson túl! – a zene vigasztaló, megtisztító, égbe emelő erejére... az örökkévalóság szent reményeként. Hiszem, hogy a zene az örökkévalóság előlege.”¹

Talán nem túlzás azt mondani, hogy lelkünk karbantartásához szükségünk van az ének, az egyházi ének megtisztító, égbe emelő erejére is. Sokan sokféleképpen igyekeztek imádságokat, miséket és liturgiákat mind nemesebbé és elterjedtebbé tenni az idők folyamán, a latin és a keleti világban egyaránt (pl. Bach, Mozart, Rachmaninov stb.). A nép ajkán legegyszerűbben megszólaló „zene”, az ének a mi görögkatolikus életünket és vallásgyakorlatunkat is nagyban igyekezett az égbe emelni, s az által a megtisztulást elér-

1 SZOKOLAY SÁNDOR, „Hitről, ígéről, zenéről”, in *Kalász* 1 (2001) 26.

ni. Szent Ágoston erről a felemelkedésről így ír: „Nagy megindulásomban ó mennyit zokogtam, himnuszaid és énekeid nyomán. Ezek olyan édes szavakkal csendülnek egyházad ölén. Belecsörgedeztek fülembé a szavak, és szívemben feltündökölt az igazság. Így kapott lángra bennem a jámborság parazsa, patakokban csordogált a könnyem, és jól éreztem bennük magamat.”²

Ebben a most megjelent kötetben alapvetően a görögkatolikus liturgia részeit találjuk meg kottázva, többféle dallamvilág kíséretében, és találkozhatunk a bizánci, rutén vagy más hagyományú keleti egyházak zenei elemeivel, mint ahogyan egyes nagyobb egyházközségek énekbeli sajátosságaival is (pl. a Pocsajban énekelt *Uram, irgalmazz*-ok jellegzetességével).

Az antifonák után a vasár- és egyéb napok tropárjai következnek. Itt a felmadási tropárok bevezető *Dicsőség... Most és...* dallamaira bukkanhatunk, melyek mintegy bevezetik, átfogják, felvezetik az éneklendő prózai szöveg énekszerkezetét a kezdő, közben lévő és záró sorok/tagok megadásával. Gyakori ez a keleti liturgiákban, és más hagyományokban is fellelhető az a szokás, amikor a kántor vagy éneklész mintegy „nyitányként” beénekli a következő dallamívet, amit a hívek így már felismerve magabiztosan énekelt szöveggel kísérhetnek.

A továbbiakban kilencféle módon mutatják be a szerkesztők, hogy milyen dallamokon tud megszólalni a Szentháromságot dicsőítő ének, a *Háromszorszent*.

Tíz részből álló dallamcsokrot találhatunk ebben a kiadványban a *kerubdallamok* sokaságából, melyek között lemergi forrásból merített és görögországi görög dallamra írt változat is van. Minden egyház a saját maga legszebb kincseiből akart mindig hozni és felajánlani értékeket az Istennek. Ez jelenik meg a *kerubdallamok* sokféleségében is. A *Boksay–Malinics* magyar nyelvű irmológionban húsz különböző kerubének variációt találhatunk,³ így ezzel a mostani összefoglalással még teljesebb képet kaphatunk a *kerubikon* létező dallamairól.

A magyar görögkatolikusok is a legdrágább, legjobban szeretett dallamokkal akartak kedveskedni az Istennek, amikor a misztikusan jelen lévő angyalokkal együtt énekeltek a nagybemenetkor. Ez az értékes ajándék pedig gyakran a jól ismert és énekelt Mária-énekek dallama volt, amit a pócsi kegyképhez ragaszkodó nép jól ismert. Így sokszor, az eucharisztikus áldozathoz hozott adományt Mária-ének dallamokkal is kísérték. Erre utal az is, hogy a

2 AURELIUS AUGUSTINUS, *Vallomások*, Gondolat, Budapest 1982, 257.

3 Vö. BOKSAY JÁNOS – MALINICS JÓZSEF, *Egyházi közénekek*, Ungvár 1906, 97–106.

Mária Istenanyaságát is megéneklő karácsonyi népének dallamot (*Csodának csodája, a Szűz Fiat szült ma...*) is megtalálhatjuk ebben a kötetben.

Érdekes a *Valóban méltó* himnusznak a nyolchangú sztichirák dallamára kottázott változata, hiszen a *Boksay-Malinics* magyar nyelvű irmológion még mindössze egy dallamot hozott erre az énekre.⁴ Bár ismeretes, hogy a bizánci világban minden hangnak megvan a teljes, külön, csak az adott hangra jellemző változata, s így a liturgiához tartozó *Valóban méltónak* is. Nálunk ugyanakkor erre az énekre a leggyakrabban elterjedt forma az ún. 6. hangú sztichira dallam, mely mindig igyekezett a legméltóságteljesebb, legjelentősebb, legterjedelmesebb helyet elfoglalni a magyar görögkatolikus dallamvilágban. Erre utal az is, hogy a teológiaiag nagyon fontos imádságok – nem csak vecserneyi sztichirák –, hangsúlyos liturgiai részek általában 6. hangú sztichira dallamom szólalnak meg. Így pl. a *Mennyei Király* (Szentlélek lelesdő imádság) és a *Valóban méltó* (Istenszült magasztaló, Theotokosz-dogmát megéneklő, Istenanyaságot hirdető és dicsőítő) dallam. Ennek a 6. hangú dallamnak a központiságára enged utalni az is, hogy a keresztény élet legnagyobb ünnepének megélésekor, a megváltás művének csúcspontjában álló eseménykor, Jézus Krisztus feltámadásának éjszakáján a körmenet ezzel a dallammal indul el a templomból: *A te feltámadásodat, Krisztus Üdvözítőnk, angyalok éneklik a mennyekben.*

Látható tehát, ahogy az egyház énekmódjaiban is igyekezett a legfontosabb hittételeit odaillően hangsúlyozni azért, hogy kicsinyekben és nagyokban elültesse azt az érzelemvilágot, amit már a dallam megfelelő helyen való alkalmazása is sugall, azaz mindenki tudhassa, érezhesse – még ha nem is képes teljesen felfogni –, hogy most valami nagyon fontos dologról szól az emberek ajkán az ének.

A *Miatyánk*-dallam sokszínűségét is felfedezhetjük a mintegy harminc változatban. Az Úr imádságát egyházközségeink gyakran igyekeztek a soros hang sztichira dallamai alapján elénekelni, kifejezve talán ezzel azt is, hogy ez az imádság napról napra hordoz magában újdonságot, mindig van új üzenete az Isten és az ember kapcsolatában. Ehhez mérten találjuk meg itt a sokszínű változatosságot, mint pl. a nyolchangú sztichira szerinti *Miatyánk*-dallamot, a nyolc tropárdallam szerinti változatot, öt mintadallamot, több bolgárhangot, az előszenteltek liturgiájának dallamát, és más, szláv egyházi dallamokra ráírt módzatokat, vajdasági ruszin, vagy éppen a Rimszkij-Korszakov dal-

4 Vö. BOKSAY-MALINICS, *Egyházi közénekek*, 112.

lamvilágot megjelenítő változatot, s ugyanígy a különböző hangnemekben szerepeltetett variációkat.

Nagyon hasznos és szép, hogy ősi magyar himnuszunknak, a *Boldogasszony Anyánknak* 12 versszakból álló szövege és a hozzá tartozó kotta is megtalálható a könyvben, ahogyan a vecsernye és az utrenye állandó részeinek, valamint az elhunytakért felajánlott pannachidának ötvonalas rendszeren megjelenő módja is.

A főiskola Magnus Cancellarius, *Kocsis Fülöp* püspök atya így indította útjára ezt a kottás könyvet:

„Ez a kötet liturgikus dallamvilágunknak egy vékony szeletét nyújtja. Azokat az énekeket tartalmazza, amelyek a Szent Liturgia ünneplése alkalmával előkerülhetnek. (Kiegészítve néhány egyéb szertartásunk állandó énekeivel.) Összeállításuknál nemcsak az volt a célunk, hogy a jelenkori gyakorlatnak megfelelő dallamváltozatot rögzítsük, hanem igyekeztünk felkutatni azokat a variációkat is, amelyeket más helyeken énekelnek vagy korábban egyes területeken énekeltek. Nem titkolt szándékunk, hogy ezeknek közlésével nem csupán a könyvet, hanem élő liturgikus kincstárunkat is kívánjuk gazdagítani.

Szerkezetének alapos rendezettsége segít eligazodni e gazdag dallamvilág használatában. Kétségtelen, emiatt a könyv elsősorban nem liturgikus használatra való, de az igényességre törekvő kántor a gyakorlat során hamar hozzászokhat ennek rendszeréhez, és haszonnal, sőt, magabiztossággal kezelheti a templomi szolgálatokon is.”

Kívánjuk, hogy a sok munkával elkészített mű hasznos feladatokat lásson el görögkatolikus énekeink megbecsülésében, megőrzésében és továbbadásában.

Krónika

Nemzetközi konferencia *Bernard Lonergan SJ* antropológiájáról

2013. november 27. és 30. között Rómában a Gregoriana Egyetem rendezésében került sor a „Revisiting Lonergan’s Anthropology” című nemzetközi konferenciára. *Lonergan* filozófiai és teológiai szempontból egyaránt a XX. század egyik legfontosabb gondolkodójaként tartjuk számon. A kanadai jezsuita két legismertebb műve az „Insight” és a „Method in Theology”. Az előbbi *Joseph Marechal* transzcendentális tomizmusának nyomvonalán haladva elemzi az emberi megismerést, és az emberi gondolkodás és megismerés objektív jellegét tételezi. Az utóbbi célja, hogy a különböző diszciplínák között előremozduljon a megértés és az egymáshoz kötött fejlődés, aminek feltétele egy a tudósok, kutatók, filozófusok és teológusok által közösen használt új módszer lenne. *Lonergan* professzori tevékenységének helyszínei a Római Gregoriana Egyetemen túl többek között a Boston College és a Torontói Egyetem voltak még. A konferencia előadói a világ minden részéről képviseltették

magukat. A római egyetemeken túl előadást tartottak a floridai, a torontói, az ausztráliai és az amerikai katolikus egyetemek professzorai. Délutánonként nagyon érdekes rekaszta-beszélgetésekre került sor, amelyek témája lehetett a vallások és kultúrák közötti párbeszéd, a katolikus egyetemek szerepe, a teológia és más tudományok közötti kapcsolat. Ezeken a területeken a lonergani módszer alkalmazottságának tükrében és a lonergani antropológiára alapozódva mutattak be fejleményeket a beszélgetések résztvevői. A konferencia szervezője a Gregoriana tanára *Gerard Whelan SJ* atya volt, aki bevallotta, hogy a konferenciát hosszú évek előkészítő munkája tette lehetővé. A konferencián főiskolánkról *dr. Vincze Krisztián* is részt vett, mely részvételt a főiskola biztosította.

Vincze Krisztián

Szent Efrém Napok

Január 24. és 26. között a Szent Miklós Görögkatolikus Óvoda, Általános Iskola és Gimnázium, valamint a Szent Miklós Görögkatolikus Társszékesegyház mellett főiskolánk is otthont adott a Szent Efrém férfikar szervezésében első

alkalommal megrendezésre kerülő Szent Efrém Napoknak. A változatos egyházzenei programban tudományos és ismeretterjesztő előadások, énekes színmű, táncház, közös éneklés, koncert és liturgikus események is helyet kaptak. Vendégünk volt *Nektaria Karantzi* és *Sebestyén Márta*, akik varázslatos énekükkel tették felejthetetlenné a rendezvényt.

Véghseő Tamás

Teológiai Tanárok Konferenciája Budapesten

Ebben az évben január 29. és 31. között rendezték meg Budapesten a Teológiai Tanárok Konferenciáját. Ennek helyszíne hagyományosan a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara volt, a feldolgozott téma pedig a következő címet kapta: „A szenvedő ember Isten színe előtt”. Az első nap előadásai biblikus szempontból közelítették meg a szenvedés jelenségét, a bibliai szenvedéstörténeteket dolgozták fel az előadók. Az ószövetségi írásokból természetesen Jób és a zsoltárok kaptak nagyobb figyelmet, az Újszövetségen keresztül pedig Jézus Krisztus szenvedésén túl az apostolok és az egyház szenvedésének miértjét, célját és titok jellegét mutatták be a neves előadók. A konferencia második napján olyan

előadások kerültek sorra, melyek filozófiai, patrisztikus és erkölcs-teológiai szempontokon keresztül közelítették meg a szenvedés jelenségét, utalva szinte minden esetben Krisztus szenvedésének szoteriológiai jelentőségére is. A konferencia záró napján a résztvevők a betegek kenetének céljáról és hatásáról, a szenvedés és a misztika kapcsolataról, valamint a szenvedés lelki-ségteológiai vetületéről hallhattak előadásokat. Főiskolánkat *dr. Vincze Krisztián* képviselte „A szenvedés reálitása és méltósága Simone Weil filozófiájában című előadásával”.

Vincze Krisztián

Véradás

Intézményünk, a korábbi évek hagyományait követve, idén is bekapcsolódott az országos felsőoktatási véradóversenybe. A 2013/14-es tanévben három alkalommal rendeztünk véradást az „Adj vért és ments meg három életet” szlogen-nel. Hallgatóink, oktatóink és munkatársaink szívügyüknek tekintik a véradást, amit az alkalmanként megjelenő önkéntes véradók szép száma is jelez. A versenybe való bekapcsolódáskor minden évben nemcsak célunk tűzünk ki szemünk elé. Ha a korábbi évekhez hasonlóan sikerül az 1. helyezést „elcsípnünk” az 1000 fő alatti felsőoktatási intézmények

kategóriájában, akkor hozzájárulhatunk a Damján tábor költségeihez, s ezáltal még feledhetetlenebbé tehetjük a sérült gyermekek nyári táborban eltöltendő egy hetét.

Vadász Csilla

KELET 2014

Február 7. és 9. között zajlott le intézményünkben a Görögkatolikus Főiskolai Lelkésztség szervezésében a hatodik KELET, azaz a Kárpát-medencei Egyetemi Lelkésztségek Találkozója. A háromnapos programra 160 fiatal, egyetemista és főiskolás regisztrált, akik Budapest, Kolozsvár, Marosvásárhely, Csíkszereda, Debrecen, Miskolc, Győr, Eger, Szombathely, Szeged és Sopron egyetemi lelkészsegeiről érkeztek. Pénteken játékos ismerkedésre, közös esti imára került sor, amit *Papp Tibor* „Ifjúságpasztoráció a Hajdúdorogi Egyházmegyében” című előadása előzött meg. Szombaton olyan előadásokra került sor, melyek a bizánci egyház, a görögkatolikus egyház lelkiségét próbálták meg sokszínűen felvázolni. *Bosák Nándor* püspök úr nyitotta meg az előadásblokkot, melyben először *Kocsis Fülöp* püspök atya beszélt „Liturgia és élet” címmel, majd *Nyirán János*, *Jankáné Puskás Bernadett*, *Kiss Attila*, *Nagy Edit* következtek. Bemutatásra került az

ikonok világa, a Szent Liturgia egy-egy szimbolikus cselekménye, a szív imádsága, majd pedig a keresztyén párkapcsolati kommunikáció jellemzői. Szombat délután párhuzamos programok hívták a vendégeket a nyíregyházi élményfürdőbe, az Egyházművészeti Gyűjtemény megtekintésére, a Jósza András Múzeum meglátogatására, a *Monostory Viktória és Dalanics Zoltán* által rendezett ikonkiállításra a római és görögkatolikus társszékesegyházak megtekintésére, majd este mindannyian a Görögkatolikus Farsangi Bálon vettek részt a fiatalok. A rendezvény záró programja vasárnap a 10 órakor kezdődő püspöki Szent Liturgia volt. Alkalom nyílt ismerkedésre és tapasztalatcserére is.

www.gorogkatolikus.hu

Nyílt tanítási nap

Intézményünkben 2014. február 11-én, a második szemeszter második tanítási napján nyílt napot tartottunk. Ez az a nap, amikor lehetőséget biztosíthatunk a főiskola iránt érdeklődő diákoknak, hogy betekintsenek a felsőoktatás életébe, s részt vegyenek egy-egy főiskolai rendezvényen. A papnövendékek sorába jelentkezni kívánó diákok már február 11-én délután „bekölthettek” a szemináriumba, hogy ne csak hallomásból értesüljenek a

kispapi életről, hanem „saját bőrükön” tapasztalhatták meg azt. Másnap a tanítási órákba tekinthettek be, illetve meghallgathatták a tanulmányi tájékoztatót, és megtekinthették a főiskola épületét.

Vadász Csilla

Történeti konferencia Kolozsváron

A Babes-Bolyai Tudományegyetem Történeti Intézete és az Olasz Risorgimento Kutatóintézet *Birodalmak és nemzetek Kelet-Közép-Európában az első világháború előestéjén* címmel rendezett nemzetközi műhelykonferenciát Kolozsváron 2014. február 22-én. Az olasz nyelvű tanácskozás első szekciójában olasz, román, bolgár, lengyel, osztrák és magyar történészek mutatták be az első világháborút megelőző évek történéseinek egy-egy részletét, melyek a kelet-közép-európai régióban valamilyen módon összefüggésben álltak a világméretű fegyveres konfliktussal. A második szekció előadásai a román nemzeti tudatról az első világháborút megelőző években lezajlott vita részleteit vizsgálták.

A konferencián főiskolánkat *Véghseő Tamás* rektor képviselte a Hajdúdorogi Egyházmegye felállításának bel- és külpolitikai vonatkozásairól szóló előadásával.

Véghseő Tamás

Emlékkonferencia Debrecenben a bombamerénylet centenáriumán

A debreceni bombamerénylet 100 éves jubileuma alkalmából 2014. február 22-én 10 órától emlékkonferenciát rendeztek Debrecenben, a Szent József Gimnázium dísztermében. A megjelenteket *Kocsis Fülöp* megyéspüspök és *Papp László* Debrecen Megyei Jogú Város alpolgármestere köszöntötte.

Elsőként *Véghseő Tamás*, hit-tudományi főiskolánk rektora, a Hajdúdorogi Egyházmegye megalapításának bel- és külpolitikai vonatkozásai ismertetésével mutatta be azt a politikai miliót, ami ehhez a tragikus eseményhez vezetett.

Janka György főiskolai tanár a debreceni bombamerénylet előzményeit és történetét elevenítette fel a jelenlévők számára korabeli képekkel és fényképfelvételekkel illusztrálva.

Katkó Márton Áron történész, doktorandusz a bombamerényletet követő rendőrségi nyomozás lefolyását és erőfeszítéseit tárta a hallgatóság elé a korabeli belügyminisztériumi és rendőri szervek dokumentumainak tükrében.

Az egyháztörténeti konferencia kegyelettel emlékezett meg Jácso-kovics Mihály püspöki vikárius,

Slepkovszky János püspöki titkár és Csath Sándor egyházmegyei ügyészről, akiket a kortársak az első világháború első hősi halottjainak tekintettek. Az ünnepség fényét emelte, hogy a Jaczkovics család le-származottai szép számban jelentek meg a rendezvényen, melyre közülük volt, aki Amerikából repült haza.

Másnap, február 23-án, vasárnap 11 órakor püspöki Szent Liturgiában emlékeztek meg a debreceni Attila téri görögkatolikus templomban a merénylet áldozatairól, majd ezt követően megkoszorúzták az Iparkamara úton lévő, a merénylet egykori helyszínén elhelyezett emléktáblát.

Janka György

Massimo Pampaloni professzor előadása

Május 5. és 16. között intézményünk vendégeként üdvözölhetjük *P. Massimo Pampaloni* professzort, a Pápai Keleti Intézet rektorhelyettesét, a patrisztikus teológia tanárát. A tanév harmadik külföldi vendégelőadója „A kalcedóni zisnathoz vezető teológiai fejlődés B. Lonergan dialektikájának fényében” címmel tartott 20 órás előadást. Pampaloni professzor május 15-én a Hajdúdorogi Egyházmegye papságának rekollekciót, május 16-án pedig intézményünk oktatói számára professzori szemináriumot is tartott.

Véghseő Tamás

XIII. liturgikus szimpozion

Hittudományi Főiskolánk Liturgikus Tanszéke immár tizenharmadik alkalommal rendezett liturgikus szimpoziont 2014. május 8-án. Ennek témája a ma is használatban lévő énekeskönyvünk – a *Dicsérjétek az Urat!* (1954) – első kiadásának megjelenése, ami hatvan esztendővel ezelőtt történt.

A rendezvényt *Kocsis Fülöp* hajdúdorogi megyéspüspök és *dr. Orosz Atanáz* miskolci apostoli exarcha is megtisztelte jelenlétével.

A szimpoziont *Ivancsó István* nyitotta meg, majd egymás után négy előadás hangzott el. *Gánicz Endre*, főiskolánk tanára, az énekeskönyv címének bibliai hátterét vázolta fel. Aprólékos gondossággal mutatta be azokat a helyeket, ahol a zsoltáron túl is jelen van a Szentírásban a „dicsérjétek az Urat” mondat. *Pallai Béla* nagypeleskei paróchus, doktorandusz hasonló részletező aprólékossággal mutatta be a 60. születésnapját ünneplő művet, egybevetve azt a további kiadásokkal. Felhívta a figyelmet arra, hogy gyakorlatilag csak a következő, 1960-as kiadásban találhatók változtatások; mert a következő, 1974-es, 1984-es és 1994-es változat már változatlan a '60-ashoz képest. Illetve szólt arról is, hogy a legutóbbi, 2013-as kiadás ismét tartalmaz eltérése-

ket az „eredetihez” viszonyítva. A harmadik előadást *Ivancsó Bazil* dómóci paróchus, doktorandusz tartotta. Előadásában felvázolta a jubiláló mű „elődjeit”, illetve beillesztette azt azok sorába. Ugyanis a magyar nyelven nyomtatott legelső énekeskönyvünket Roskovics Ignác adta ki 1862-ben „Ó hitű imádságos és énekes könyv” címmel; ami még viszonylag kevés liturgikus szöveget tartalmazott. Ezt követte Danilovics János „Általános egyházi énekkönyve” 1892-ben, amely már gazdagabb volt a tartalmában. Harmadikként jelent meg dr. Krajnyák Gábor „Gyűjteményes nagy énekeskönyve” 1929-ben, amelynek újdonsága, hogy egyrészt görögből (és nem ószlávból) készült, másrészt pedig elsőként alkalmazott a liturgikus szövegekben szünjeleket, ezzel megkönnyítve és egységesítve téve a templomi éneklést. Ebbe a sorba illeszkedik az énekeskönyvünk, amelynek – a tartalma mellett – nagy értéke a könnyű kezelhetősége. Végül a negyedik előadást *dr. Jaczkó Sándor* tartotta, aki az énekeskönyvünk kiadásának nehézségeiről szólt. Az 1950-es években az Állami Egyházügyi Hivatal engedélyét kellett megszerezni minden ilyen jellegű mű megjelentetéséhez. Nem volt ez másképp az énekeskönyvünkkel kapcsolatban sem, amint a püspöki levél-tárban fennmaradt dokumentumok

igazolják. Az előadó ezek alapján mutatta be részletesen azt a hosszadalmas procedúrát, aminek végül az lett az eredménye, hogy a mű megjelent. Az előadások után *Kocsis Fülöp* püspök úr hozzászólása következett. Majd a szimpozion zárszavát és összefoglalóját *Horváth Tamás*, főiskolánk tanára mondta el.

Reméljük, méltó emléket állítottunk a lényegében ma is használt énekeskönyvünknek.

Ivancsó Bazil

Patrisztikus konferencia Rómában

A főiskolánkkal jó kapcsolatokat ápoló római Institutum Patristicum Augustinianum (Szent Ágoston Patrisztikus Intézet) „Szegénység és gazdagság a keresztény ókorban” címmel tudományos nemzetközi konferenciát tartott 2014. május 8. és 14. között. A meghirdetett cím több nemzetközi tudósak is felkeltette a figyelmét, hogy feltárja az első öt évszázad történelmi eseményeit és irodalmi alkotásait, melyek a kereszténység társadalmi és gazdasági életéről tanúskodnak. A konferencia bevezető gondolatait *Enrico dal Covolo*, SDB a Lateráni Pápai Egyetem rektora tartotta, aki szintén a Patrisztikus Intézet hallgatója volt. Az elhangzott előadásokat élénk eszmecserék követ-

ték, ami főleg annak is köszönhető, hogy a téma tárgyalása szinte minden esetben a múltból egy újabb szempontot tárt fel egy ma is égető kérdés megközelítéséhez. Említésre méltó, hogy a több mint hatvan előadó közül öt magyar patrológust tartott méltónak a Patrisztikus Intézet Akadémiai Tanácsa arra, hogy beszámoljanak önálló kutatásaikról: *Perendy László* (Budapest), *Sághy Marianne* (Budapest), *Heidl György* (Pécs), *Buzási Gábor* (Budapest). Főiskolánkat pedig *Gyurkovics Miklós* képviselte a TÁMOP 4.2.4.A/2-II-1-2012-0001 azonosító számú „Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program”-ban sikeresen elnyert A2-EPFK-13-0016 azonosító számú ösztöndíj támogatásának köszönhetően a „Az értelmes élet. Késő antik gondolkodók üzenete a posztmodern emberéhez” című kutatás keretén belül.

Gyurkovics Miklós

Egyháztörténészek első országos találkozója Pécsen

A Pécsi Hittudományi Főiskola és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Történettudományi Intézete 2014. május 13. és 14. között megrendezte az egyháztörténészek

első országos találkozóját Pécsen. A találkozó témája: A katolikus egyháztörténelem oktatásának helyzete (nemzetközi trendek, új szempontok, hazai szakkönyvek és tematikák) volt.

Elsőként *Tóth Tamás*, a Pápai Magyar Intézet rektora a katolikus egyház történelmének Rómában való oktatását mutatta be. Először áttekintést nyújtott az egyháztörténeti kutatások lehetőségéről az Örök Városban az oktatás helyzetéről, majd részletesen ismertette a Pápai Gergely Egyetem egyháztörténeti képzéseit, annak előfeltételeit.

Adriányi Gábor emeritus professzor *Hermann-Joseph Scheidgen* segítségével az aktuális németországi egyháztörténelem-oktatás mikéntjét és előfeltételeit tárta a hallgatóság elé, kitérve az egyetemi tanári fokozat megszerzésére is.

Janka György a magyarországi felsőoktatásban vizsgálódott. Először a hittudományi főiskolák teológus tanrendjét és jegyzeteit ismertette, aztán a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának egyháztörténelem képzési rendjét, majd licencia és doktori kurzusának tanegységeit és ezek előfeltételeit. A PPKE Bölcsészkarának egyháztörténeti stúdiumait is áttekintette. Ezt a Debreceni Református Hittudományi Egyetem képzésének bemutatása követte, fi-

gyelembé véve a budapesti Károli Gáspár Református Egyetem vonatkozó képzéseit. Előadását az Evangélikus Hittudományi Egyetem és az Eötvös Loránd Tudományegyetem képzéseire való kitekintés zárta. Az előadást követően *Odrobina László* főiskolai tanár a Gál Ferenc Főiskolán működő egyetlen hazai egyháztörténelem MA képzésének létrehozója mutatta be szakszerű alaposággal a keresztény egyház- és művelődéstörténet szakot.

Nagy figyelmet keltett *Gianone András* középiskolai tanárnak előadása, aki a magyar közoktatásban vette górcső alá a katolikus egyház történetének oktatását az általános és a középiskolai tankönyvek, majd a kapható hittankönyvek példáján.

Az előadásokat élénk érdeklődés kísérte, és széles körű párbeszéd bontakozott ki az egyes témák kapcsán. Megfogalmazódott egy korszerű magyar egyháztörténelem megírásának és megjelentetésének igénye is. A 45 perces előadásokat egy szakmai workshop követte, melyben *Véghseő Tamás* rektor a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola OTKA programját és kiadványait mutatta be. Balogh Margit, az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történeti Intézetének főmunkatársa a magyarországi katolikus zsinatok és nagygyűlések 16-20. századi

történetének feldolgozását vállaló kutatócsoport munkájáról beszélt, végül a Pécsi Hittudományi Főiskola Egyháztörténeti Intézete mutatkozott be a Pécsi Egyházmegye történetének I. kötete bemutatásával.

A hagyományteremtő céllal megrendezett konferencia folytatására terveink szerint jövőre Nyíregyházán a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskolán kerül sor.

Janka György

Veszprémi tudományos konferencia

A Laczkó Dezső Múzeum és a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola 2014. május 20. és 23. között nagyszabású tudományos konferenciát rendezett „Vallási kultúra és életmód a Kárpát-medencében” címmel. A konferencia nyitóelőadását *Janka Ferenc* főiskolai tanár tartotta „Vestigia Dei – Interdiszciplináris párbeszéd a vallásosságról” címmel. A konferencia szekciói voltak: I. Vallási jelenségek, búcsúk, zarándoklatok, szentelmények; II. Vallás és irodalom, vallásszociológia; III. Vallásos költészet; IV. Régészeti korok vallási emlékei; V. Egyháztörténet, vallástörténet, kis-egyházak, egyházfegyelem, történeti források, felekezetek együttélése; VI. Vallásos népszokások; VII. Vallásos ábrázolások, egyházművé-

szet, szakrális emlékek, liturgikus tárgyak. A 86 tudományos előadás között hittudományi főiskolánkat *Prof. Dr. habil. Puskás Bernadett* képviselte „Két kárpátaljai fatemplom és ikonosztázaik” című előadásával, melyben az uzsoki és a zúgói templomokat mutatta be.

Janka György

MELTE- és EME-konferencia Egerben

A Magyarországi Egyházi Levéltárosok Egyesülete és az Egyházi Muzeológusok egyesülete közös konferenciát tartott Egerben 2014. július 2. és 4. között. A konferencia címe „Egyházak a háborúk viharában” volt. A szakmai programban *Koltai András* a „Piaristák és a Tanácsköztársaság” című forráskiadványt mutatta be, mely számos újszerű információt és tanulságot adott a szakmai közönség számára is. *Harmati Béla* a világháborús emlékek bemutatására vállalkozott az Evangélikus Múzeum példáján, de rendkívül érdekes volt egy személyes vonatkozás, apai nagyapja életsorsának témához kapcsolódó megismertetése is. *Lakatos Andor*, *Mózesy Gergely* és *Vajk Ádám* a levéltáraik első és második világháborús forrásainak feltárására és közlésére irányuló törekvéseket ecsetelte. *Sárai Szabó Katalin* a „konzervatív

nőmozgalmak” és az első világháború kapcsolatát vizsgáló előadásában elsősorban a béketörekvésekre helyezte a hangsúlyt. *Sajtos Richárd* a református levéltárakban fellelhető első világháborús forrástípusokra támaszkodva a protestáns tábori lelkészekről, jogállásukról és törekvéseikről szólt. *Tóth Károly István* a Magyarországi Evangélikus Egyház álláspontját kutatta a nagy háború kapcsán. *Soós Viktor Attila* Apor Vilmos győri vértanú püspök helytállását méltatta. *Lakatos Adél* a ka-locsai érseki kincstárnak világháborús relikviái közül egy ósláv nyelvű evangéliumoskönyvet mutatott be.

A konferencia újdonsága volt az első alkalommal megrendezett kerekasztal-beszélgetés az egyházi gyűjteményügy aktuális kérdéseiről, melynek résztvevői *Varga Lajos* püspök (Országos Katolikus Gyűjteményi Központ), *Horváth Erzsébet* (Országos Református Gyűjteményi Tanács), *Kovács Eleonóra* (Evangélikus Gyűjteményi Tanács) és *Fedor Tibor* (EMMI Egyházi Kapcsolattartási és Együttműködési Főosztály) volt, de a fórumba bekapcsolódott *Gorjanác Rádojka* (EMMI Közgyűjteményi Főosztály) is. A konferencia programját az egyházi tényfeltárásról szóló szakmai helyzetjelentés zárta, melynek résztvevői *Janka György*, *Kálmán Peregrin*, *Kertész Botond*, *Soós Vik-*

tor Attila, és Szabadi István voltak. A konferencia résztvevői az egykori Gömör-Kishont vármegyébe tett szakmai tapasztalatszerzéssel Rimaszombatba és Fülekre kirándultak. A MELTE tisztújító közgyűlésen Janka György elnök nyolc év, két ciklus után leköszönt az elnökségről, az új elnök Szabadi István lett.

Janka György

Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven 2013–2014

- A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 218 p. ISBN 978 963 9920 31 6 ISSN 1785 1645
- ALEXANDRIAI KELEMEN – TÓTH VENCEL (ford.): *Paidagogosz – A Nevelő*, (Ókeresztény Örökségünk 18.), Budapest 2013, 333 p. ISBN 978-963-08-6542-5
- BAÁN ISTVÁN (összegyűjtötte, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta): *A XIV-XVI. századi magyar történelem bizánci és kora újkori görög nyelvű forrásai. Fontes byzantini et postbyzantini ad res Regni Hungariae in saeculis XIV-XVI. gestas pertinentes*, [Budapest] 2013, 703 p. ISBN 978-963-506-901-9
- BAÁN ISTVÁN: „A házasság az első négy keresztény évszázadban”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 34–44.
- BOHÁCS BÉLA: „Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus és a Felvidék”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2013, 41–58.
- BUBNÓ TAMÁS (szakmai vezető): *Görögkatolikus Szent Liturgia kottás tan-könyv*, (Collectanea Athanasiana IV. Institutiones vol. 1.), Nyíregyháza 2013, 292 p. ISBN 979-0-801659-79-8
- CSÍKY BALÁZS: „Az első bécsi döntés hatása az Esztergomi Főegyházme-gyére 1938–1945”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3–4 (2012) 79–107.
- DARABOS EDIT – TERDIK SZILVESZTER: „Alexi János/Ioan Alexi szamos-úJVári görögkatolikus püspök portréja”, in *Athanasiana* 36 (2013) 182–187.
- DÉRI BALÁZS: „Harmonia caelestis. A vízkereszt nagy vízszentelés tropár-jai Szentendrén”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2013/2014) 91–94.
- DOBOS ANDRÁS: „A házasságkötés bizánci szertartása”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 85–115.

- DOBOS ANDRÁS: „A katekumenátus szertartásai a bizánci hagyományban”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 76–97.
- DUKKON ÁGNES: „Portrévázlat Bonkáló Sándorról (1880–1959)”, in *Athanasiana* 36 (2013) 164–167.
- ENDRÉDI CSABA: „Miklósy István püspöki kinevezésének körülményei”, in *Athanasiana* 36 (2013) 129–137.
- GYURKOVICS MIKLÓS: „A mózesi törvénytán kozmológiai és antropológiai vetületei Alexandriai Philón filozófiájában”, in *Athanasiana* 36 (2013), 18–37.
- GYURKOVICS MIKLÓS: „Tanulságos kateketikai viták a harmadik század hajnalán”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 45–56.
- IVANCSÓ BAZIL: „Az 1938-as Budapesti Eucharisztikus Világkongresszus görögkatolikus liturgiája”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2013, 17–24.
- IVANCSÓ BAZIL: „Miklósy István püspöki kinevezése és püspökké szentelése a korabeli sajtó tudósításaiban”, in *Athanasiana* 36 (2013) 138–151.
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2013, 83 p. ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722 ISBN 978-615-5073-24-3
- IVANCSÓ ISTVÁN: *Magyar Mózes liturgikus tiszteletének tükrében*, Nyíregyháza 2013², 180 p. ISBN 978-963-9694-49-1
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Bizánc és Róma liturgiája”, in *Praeconia* 1 (2014) 5–19.
- JANKA GYÖRGY: „A zsinati magyar görögkatolikus liturgia titkos háttere”, in *Athanasiana* 36 (2013) 155–163.
- KARNITSCHER TÜNDE BEATRIX: „Istenkeresés Kelet és Nyugat között a 18. században Hrihorij Szkovoroda (1722–1794) Magyarországon töltött évei”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 1–2 (2012) 25–40.
- KOCSIS FÜLÖP: „Házassági és szerzetességi kötelék a Keleti Egyházban”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 10–19.

- KOVÁCS BÁLINT – PÁL EMESE (szerk.): *Távol az Araráttól. Örmény kultúra a Kárpát-medencében. A Budapesti Történeti Múzeum és az Országos Széchényi Könyvtár közös kiállítása 2013. április 5 – 2013. szeptember 15., [Budapest] [2013], 184 p. ISBN 978-963-200-608-6*
- KRUPPA TAMÁS: „A házasság elméleti teológiája a keresztény keleten”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 45–65.
- MAJOROS MÁRIA (szerk.): *Örökség. Munkafüzet az Örökség című Görögkatolikus hit- és erkölcstan könyvhöz*, Nyíregyháza 2013, 103 p. ISBN 978-615-5073-23-6
- MAKLÁRY ÁKOS: „A keleti joggyakorlat mögötti sajátos teológia”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról* (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 116–130.
- MAROSI ISTVÁN: „Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus és a Munkácsi Egyházmegye”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szimpozium anyaga*, Nyíregyháza 2013, 25–40.
- NAGYMIHÁLYI GÉZA: *A láthatatlan Isten képmása. Alapvetés ikonfestőknek*, Nyíregyháza 2013, 111 p. ISBN 978-615-5073-16-8
- NYIRÁN JÁNOS: „A katekumenátus liturgiátörténeti sajátosságai a bizánci hagyományban”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 57–75.
- OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 133 p. ISBN 978-615-5073-15-1
- OBBÁGY LÁSZLÓ: „»Hogy ők is velünk együtt dicsőítsék...« A „Katekumenátus tegnap, ma holnap” című konferencia témájának háttere, felvezetése”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 11–19.
- OBBÁGY LÁSZLÓ: *Örökség. Görögkatolikus hit- és erkölcstan felső tagozatos tanulóknak*, Nyíregyháza 2013, 190 p. ISBN 978-615-5073-20-5
- OROSZ ATANÁZ: „Házasság és család a keleti egyházban”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 20–33.

- OROSZ ATANÁZ: „Megfontolandó tapasztalatok a katekumenátus patrisztikus görög gyakorlatából”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 20–33.
- PALLAI BÉLA: „Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus és Erdély”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2013, 59–67.
- PAPP MIKLÓS: „A házasság életstílus levezetése főbb ikonjainkból”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 154–212.
- PAPP SZABOLCS: „Gondolatok a bizánci beavató szentségek végzésével kapcsolatban”, in *Athanasiana* 37 (2013) 7–17.
- RUZSA GYÖRGY: *Ikonborításos orosz ikonok egy budapesti magángyűjteményből*, Gödöllő 2011, 58 p. ISBN 978-963-08-1393-8
- SCHMEMANN, ALEXANDER – KAULICS LÁSZLÓ (ford.): *Vízből és Szentlélekből*, Budapest 2012, 299 p. ISBN 978 963 89530 0 1
- TERDIK SZILVESZTER: „Egy XIX. századi ikonográfiai kísérlet – I. Szent István emlékszerű portréja”, in KERNY TERÉZIA – SMOHAY ANDRÁS (szerk.): *István a szent király. Tanulmánykötet és kiállítási katalógus Szent István tiszteletéről halálának 975. évfordulóján*, Székesfehérvár 2013, 171–177.
- TERDIK SZILVESZTER: „Egy XIX. századi ikonográfiai kísérlet – II. Roskovics Ignác Szent István-képei a budai várban”, in KERNY TERÉZIA – SMOHAY ANDRÁS (szerk.): *István a szent király. Tanulmánykötet és kiállítási katalógus Szent István tiszteletéről halálának 975. évfordulóján*, Székesfehérvár 2013, 178–183.
- TERDIK SZILVESZTER: „Egy XIX. századi ikonográfiai kísérlet – III. Róth Miksa mozaikjai a Szent Jobb-kápolnában”, in KERNY TERÉZIA – SMOHAY ANDRÁS (szerk.): *István a szent király. Tanulmánykötet és kiállítási katalógus Szent István tiszteletéről halálának 975. évfordulóján*, Székesfehérvár 2013, 184–187.
- TERDIK SZILVESZTER: „Görögkatolikus templomtervek a 18. század második feléből”, in FARBAKY PÉTER – JERNYEI KISS JÁNOS: *Tanulmányok Kelényi György tiszteletére*, *Ars Hungarica Supplementum* szám (2013) 89–95.

- TERDIK SZILVESZTER: „Kántor, iskolamester, festő Adatok a nagyváradi Paholcsek Mihály munkásságához”, in *Athanasiana* 36 (2013) 57–110.
- TERDIK SZILVESZTER: „Szent István király tisztelete a görögkatolikus egyházban”, in KERNY TERÉZIA – SMOHAY ANDRÁS (szerk.): *István a szent király. Tanulmánykötet és kiállítási katalógus Szent István tiszteletéről halálának 975. évfordulóján*, Székesfehérvár 2013, 188–204.
- TERDIK SZILVESZTER: „Ungvár, egykori jezsuita templom, görögkatolikus székesegyház”, in KOLLÁR TIBOR (szerk.): *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig*, Nyíregyháza 2013, 400–405.
- TERDIK SZILVESZTER: „Ungvár, vártemplom”, in KOLLÁR TIBOR (szerk.): *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig*, Nyíregyháza 2013, 196–205.
- VÉGHSEŐ TAMÁS: „»Görögkatolikus egyház- és művészettörténeti források feldolgozása és közreadása, adattárak (történeti névtár és sematizmus) kiadása, digitalizált adatbázisok készítése (18–20. század)« című projekt bemutatása (OTKA K108780)”, in *Athanasiana* 36 (2013), 188–196.
- VÉGHSEŐ TAMÁS: „Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus és a magyar görögkatolikusok”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2013, 9–15.
- VÉGHSEŐ TAMÁS: „Netzhammer bukaresti érsek és a Hajdúdorogi Egyház-megye felállítása”, in *Athanasiana* 36 (2013) 111–128.
- VERDES MIKLÓS – KRUPPA LEVENTE – SZABÓ TAMÁS: „Praxisunk tapasztalatai”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 112–120.
- VERDES MIKLÓS: „A felnőttek katekumenátusának didaktikai és módszertani kérdései”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 107–111.
- VERDES MIKLÓS: „Nevelési szempontok a keleti egyházatyák műveiben”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 131–153.
- VINCZE GÁBOR: „Feltételezések és kérdőjelek. Dr. Wiener Tibor, a hódmezővásárhelyi »volksbundista« görögkeleti lelkész”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 1–2 (2012) 89–100.

VINCZE KRISZTIÁN: „A hívő ember látásmódja – a valóság és annak rejtjelei”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 98–106.

VINCZE KRISZTIÁN: „Keleti gondolkodók a férfi és a női nemről”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról* (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 66–84.