

Athanasiana

40

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

ATHANASIANA

40



Nyíregyháza
2015

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, 2015

ISSN 1219-9915

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

Tartalom

TANULMÁNYOK

Nemzetközi Teológiai Bizottság: Tanítóhivatal és teológia	7
Kocsis Tamás: A Sirák fia könyvének forrásai – kérdések és válaszok	16
Jaczkó Sándor: „ <i>Non suo sed parochorum Latinorum nomine...</i> ” Barkóczy Ferenc egri püspök és a bizánci rítus autonómiája	32
Harrach Gábor: Görögkatolikus házassági és gyermekvállalási mutatók a demográfiai átmenet idején	49
Szemán László: Harangrekvirálások a második világháború idején a Hajdúdorogi Egyházmegyében	63
Vincze Krisztián: Hitgenezis-variáció a jaspersi filozófia tükrében. Határhelyzet, chiffre, transzcendálás és filozófiai hit	89
Gyurkovics Miklós: Isten Hangja. Alexandriai Kelemen a Szentírásról	107

KÖZLEMÉNYEK

Vincze Krisztián: Stációk a filozófiai hermeneutika kibontakozásában	120
Cyрил Vasil’: Új normák a keleti katolikus női papság számára. A II. Vatikáni Zsinat nyomvonalán	136
Jaczkó Sándor: Vallás és etnikum Máramarosban a 18. században	143
Vas János: Radványi Sándor (1900–1957)	157
Gyurkovics Miklós: A hely késő antik bölcséleti értelmezése a posztmodern tükrében	164
Soltész János: A házasság néhány alapvonása az ortodox egyházban	172

KÖNYVAJÁNLO

Legújabb könyvek	182
------------------------	-----

KRÓNIKA

A 2014/2015-ös tanév második félévének fontosabb eseményei	186
--	-----

BIBLIOGRÁFIA

Gáncz Endre: Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven 2014–2015	199
---	-----

Tanítóhivatal és teológia*

TARTALOM: Bevezetés; 1. tétel; I. A Tanítóhivatal és a teológusok közötti közös elemek a feladatok teljesítésében; 2. tétel; 3. tétel; 4. tétel; II. A Tanítóhivatal és a teológusok közötti különbség – az egyezőségek mellett; 5. tétel; 6. tétel; 7. tétel; 8. tétel; 9. tétel; III. Mi módon lehet ma szabályozni a teológusok és a Tanítóhivatal közötti viszonyt; 10. tétel; 11. tétel; 12. tétel.

Bevezetés

„A Tanítóhivatal és a teológia közötti kapcsolatok... nem csak nagy jelentőségűek, hanem ma is úgy kell értékelni őket, hogy nagyon aktuálisak”.¹ Az itt következő szövegben arra teszünk kísérletet, hogy megvilágítsuk „az egyházi Tanítóhivatal által az isteni kinyilatkoztatás megőrzésére adott megbízatás és a teológiának a hit tanulmányozására és előtárására irányuló feladata”² közötti kapcsolatot.

I. tétel

Az „egyházi Tanítóhivatal” fogalma alatt értjük a tanításnak azt a feladatát, ami Krisztus rendelete alapján sajátja a püspökök testületének vagy egyes püspököknek, akik a pápával való hierarchikus egységben egyesülnek; a „teológusok” fogalma alatt értjük az egyháznak minden olyan tagját, akik tanulmányaik és az egyház hitének közösségében élt életük alapján kvalifikáltak arra, hogy a teológia sajátos tudományos módján Isten Igéje ismeretének elmélyítését, valamint – a kánoni küldetés erejében – a tanítást szolgálják.

A pásztorokról, a teológusokról vagy tanítókról és az egymáshoz való viszonyukról az Újszövetségben és az azt követő hagyományban analóg módon beszélnek, vagyis hasonlóan és egyúttal nem hasonlóan; a folyamatossággal

1 VI. PÁL, *Beszéd a II. Vatikáni Zsinat Teológiája Nemzetközi Kongresszuson (1966. október 1-jén)*, in AAS 58 (1966) 890.

2 *Ibid.*

meglehetősen mély változtatások járnak együtt. A kapcsolataik és az egymáshoz való rendelésük konkrét formái eltérő módon nyilvánulnak meg a történelem folyamán.

I. A Tanítóhivatal és a teológusok közötti közös elemek a feladatuk teljesítésében

2. tézis

A Tanítóhivatal és a teológusok közös feladata – bár analóg módon és a maguk sajátos módján –, „hogya a kinyilatkoztatás szent letéteményét őrizték, mélyebben megértették, előtárják, tanítsák és megvédjék”³ az Isten népe szolgálatában és az egész világ üdvére. Ennek a szolgálatnak elsősorban a hitbizonyosságot kell őriznie; ezt eltérő módon teszi a Tanítóhivatal és a teológusok szolgálata, anélkül azonban, hogy kettejük között szigorú szétválasztást lehetne vagy szabadna megállapítani.

3. tézis

Az igazság érdekében végzett közös szolgálatban mind a Tanítóhivatal, mind a teológusokat egymáshoz kötik bizonyos kötelékek:

1) Egymáshoz köti őket Isten Igéje, mert „a Tanítóhivatal nem Isten szava fölött, hanem annak szolgálatában áll, csak az áthagyományozottat tanítja... áhítatosan hallgatja, szentül őrzi, hűségesen kifejti, és a hitnek ebből az egyetlen letéteményéből meríti azt, amit Isten kinyilatkoztatásként, hogy higgyük, élénk ad”;⁴ és mert „a szent teológia a Szent Hagymánnyal együtt Isten írott igéjére mint örök alapra támaszkodik, belőle meríti rendíthetetlen erejét, és belőle újul meg állandóan, miközben a hit fényénél kutatja a Krisztus misztériumában rejlő teljes igazságot”.⁵

2) Egymáshoz köti őket kölcsönösen a múlt és a jelen egyházának *sensus fidei*-je (hitérzéke). Ugyanis Isten Igéje minden korban jelen van a teljes Isten

³ *Ibid.*, 891.

⁴ *Dei Verbum*, 10.

⁵ *DV*, 24.

népének hitértékében, amelyben „a hívők összessége, mely a Szentlélek kene-
tének birtokában van, a hitben nem tévedhet”,⁶ általában akkor, ha megvan
„a pásztorok és a hívek páratlan egyetértése a hagyományos hit megtartásá-
ban, gyakorlásában és megvallásában”.⁷

3) Egymáshoz kötik őket kölcsönösen a *hagyomány dokumentumai*, me-
lyekben Isten népének közös hite le van fektetve. Még ha a Tanítóhivatal és
a teológusok feladatai eltérőek is ezekkel a dokumentumokkal kapcsolatban,
egyikük sem hagyhatja figyelmen kívül azokat a nyomokat, melyeket a hit az
Isten népe üdvtörténetében hátrahagyott.

4) Egymáshoz köti őket kölcsönösen feladataik teljesítésében a világra
irányuló *lelkipásztori és missziós gondoskodás*. Még ha a pápa és a püspökök
Tanítóhivatala sajátos módon lelkipásztornak nevezhető is, a teológusok
munkájának tudományos jellege nem menti fel őket a lelkipásztori és misz-
ziós felelősség alól, annál is kevésbé, mivel a mai kommunikációs eszközök
révén a tudományos eredmények is nagyon gyorsan nyilvánosságra hozhatók.
Ezenkívül a teológiának, mivel az Isten népében és az Isten népéért művelt
élettevékenység, rendelkeznie kell lelkipásztori és missziós szándékkal és ha-
tással is.

4. tézis

Közös – még ha egyúttal eltérő is – az egyszerre kollegiális és személyes
mód, amivel a Tanítóhivatal és a teológusok a feladatukat végzik. Azt a tényt,
hogy a tévedhetetlenség karizmája „a hívők összessége”,⁸ továbbá a Péter
utódjával közösségben lévő püspökök, és ugyanakkor maga a pápa – mint
eme kollégium feje⁹ – számára lett megígérve, a Tanítóhivatal tagjainak és az
egy-egy teológusoknak felelősségteljes, a közös munkára figyelő és kollegiális
egysége révén kell a gyakorlatban megvalósítani. Ennek igazolódnia kell egy-
részt úgy a Tanítóhivatal tagjai között, mint a teológusok között, másrészt
pedig a Tanítóhivatal és a teológusok között, megőrizve azonban minden
egy-egy teológus személyes és elengedhetetlen felelősségét, ami nélkül a tudo-
mány – és a hittudomány sem – soha nem tudna előbbre lépni.

6 *Lumen Gentium*, 12.

7 *DV*, 10.

8 *LG*, 12.

9 *Vö. LG*, 25.

II. A Tanítóhivatal és a teológusok közötti különbség – az egyezőségek mellett

5. tézis

Mindenekelőtt a Tanítóhivatal és a teológusok funkcióiban meglévő különbségekről kell beszélni.

1. A Tanítóhivatal feladata, hogy tekintélyével megvédje a katolikus integritást s a hit és erkölcs egységét. Ebből olyan sajátos funkciók származnak, amelyek – még ha első pillantásra meglehetősen negatív jellegűeknek tűnnek is – az egyház élete számára pozitív szolgálatot tesznek, és pedig hogy „hitelesen magyarázzák Isten írott vagy áthagyományozott igéjét”;¹⁰ az egyház hitére és erkölcsére veszélyes véleményeket elítélik; a ma aktuálisabb igazságokat előtárják; bár úgy tűnik, a Tanítóhivatalnak nem feladata, hogy teológiai szintéziseket terjesszen elő, mégis az egység érdekében az egyes igazságokat a teljesség fényében kell szemlélnie, mivel az egyes igazságoknak az egészbe való integrálása magához az igazsághoz tartozik.

2. A teológusokra hárul két oldalról egy bizonyos közvetítői funkció kidolgozása a Tanítóhivatal és az Isten népe között; ugyanis „a teológiának kettős kapcsolata van az egyházi Tanítóhivatallal és az egész keresztény közösséggel. Mindenekelőtt közvetítő helyet foglal el az egyház hite és Tanítóhivatala között”.¹¹ A teológia egyrészt „minden egyes nagyobb úgynevezett szocio-kulturális területen... az egyetemes Egyház hagyományainak fényénél újra vizsgálja az Istentől kinyilatkoztatott, a Szentírásban följegyzett, s az egyházatyák és a Tanítóhivatal által magyarázott szavakat és tetteket”,¹² ugyanis „a tudományok, a történelem és a bölcsélet újabb vizsgálódásai és eredményei új kérdéseket vetnek föl... és a teológusoktól is új kutatásokat követelnek”.¹³ A teológia így „segítséget nyújt ahhoz, hogy a Tanítóhivatal, hivatásának megfelelően, az egyháznak mindig világossága és vezérfonala legyen”.¹⁴ Másrészt a teológusok interpretáló, tanítói és közvetítői munkájuk révén a Tanítóhivatal tanítását és véleményét a saját koruk mentalitásának megfelelően egy

¹⁰ DV, 10.

¹¹ VI. PÁL, *op. cit.*, 892.

¹² *Ad Gentes*, 22.

¹³ *Gaudium es Spes*, 62.

¹⁴ VI. PÁL, *op. cit.*, 892.

nagyobb kontextus szintézisébe helyezik, és így az Isten népe részéről való könnyebb megértését teszik lehetővé. Így „hatékony segítséget nyújtanak ahhoz, hogy a Tanítóhivatal által erős tekintéllyel előtárt igazságot továbbadják, megvilágítsák, illusztrálják és igazolják”.¹⁵

6. tézis

A teológusok és a Tanítóhivatal különböznek a tekintély módjában is, amelynek erejében a feladatukat végzik.

1. A Tanítóhivatal a maga tekintélyét a szentségi felszentelésből kapja, amely „a megszentelés hivatalával magával hozza a tanítás és a kormányzás hivatalát is”.¹⁶ Ez az úgynevezett „formális tekintély” egyszerre karizmatikus és jogi, s a Tanítóhivatal jogát és kötelességét alkotja, minthogy Krisztus tekintélyében való részesedés. Vigyázni kell, hogy a szolgálati hivatal tekintélye azzal a tekintéllyel legyen gyakorolva, amely a személytől és magából az előtárt dologból ered.

2. A teológusoknak – a tudományos minősítésükből fakadóan – megvan a maguk sajátosan teológiai tekintélye, ami azonban nem szakadhat el ennek a tudománynak – mint hittudománynak – sajátos jellegétől; és nem lehet gyakorolni a hit élő tapasztalata és gyakorlata nélkül. Ezért a teológiának az egyházban nem csak profán tudományos, hanem valóban egyházi tekintélye van, ami az Isten Igéjéből származó és kánoni küldetés által megerősített rendbe illeszkedik.

7. tézis

Bizonyos különbség a Tanítóhivatal és a teológusok között az egyházhoz kapcsolódásuk módjában is van. Természetesen világos, hogy munkájukat – mind a Tanítóhivatal, mind a teológusok – az egyházban és az egyházért végzik. Azonban különbség mutatkozik ennek az egyháziasságnak a módjában.

1. A Tanítóhivatal az egyházi rend szentsége által átadott egyházi hivatalos feladat. Ezért – mivel az egyház alkotóeleme – csak az egyházban létezhet, úgy hogy a Tanítóhivatal minden egyes tagja a saját és a szent

¹⁵ VI. PÁL, *op. cit.*, 891.

¹⁶ LG, 21.

hatalom tekintélyét csak nyájának igazságban és szentségben való gyarapítására használhatja.¹⁷ Ez nem csak a részegyházakra érvényes, amelyeknek élén állnak, hanem „mint a püspöki kollégium tagjai... Krisztus alapítói szándéka és parancsa alapján egyenként is kötelesek törődni az egyetemes Egyházzal, és... (ez) nagyban hozzájárul az egyetemes Egyház gyarapodásához”.¹⁸

2. A teológia művelése, még akkor is, ha nem kifejezetten a „kánoni küldetés” erejében végzik, csakis az egyház hitével való élő kapcsolatban történhet. Ezért minden keresztény – amennyiben egyrészt az egyház életében tevékenyen részt vesz, másrészt pedig tudományos kompetenciával rendelkezik – végezhet munkát teológusként; ez a munka a Szentlélek életéből kapja az irányítását, aki az egyházban él, és a szentségekben, az Isten Igéjének hirdetésében és a szeretet közösségében árad ki.

8. tézis

Sajátos jellege van a Tanítóhivatal és a teológusok közötti viszonynak a saját szabadságuk és a hozzá kötődő, a hívőkkel szembeni, a világgal szembeni, sőt a kölcsönös kapcsolatukat illető kritikai funkció vonatkozásában.

1. Hogy a Tanítóhivatal természete és berendezkedése folytán a hivatalának gyakorlásában szabad, az nyilvánvaló. Ez a szabadság nagy felelősséggel jár együtt. Ezért gyakran nehéz, bár szükséges úgy működnie, hogy az a teológusoknak és más hívőknek ne tűnjön önkényesnek vagy túlságosan kiterjesztettnek. Vannak olyan teológusok, akik a tudományos szabadságot nagyon eltúlozzák, és nem veszik eléggé figyelembe, hogy a Tanítóhivatal iránti tisztelet éppen a teológiai tudomány tudományos elemei közé tartozik. Továbbá, a demokratikus érzékenység ma nem ritkán szolidaritáshatást vált ki az ellen, amit a Tanítóhivatal a feladatának teljesítése közben a hit- és erkölcstannak a károktól való megvédése érdekében végez. Mégis szükséges, még ha nem is könnyű, rátalálni az előbbrejutásnak mindig szabad és erős, de nem önkényes és az egyházban való közöséget meg nem zavaró módjára.

2. A Tanítóhivatal szabadságának megfelel a maga módján a teológusoknak a valódi tudományos felelősségből származó szabadsága. Ez a sza-

¹⁷ Vö. *LG*, 27.

¹⁸ *LG*, 23.

badság nem korlátlan, hanem az igazság iránti elkötelezettségen túl, arra is érvényes, hogy „minden szabadság gyakorlásánál meg kell tartani a személyes és a társadalmi felelősség erkölcsi elvét”.¹⁹ De a teológusoknak az a feladata, hogy értelmezzék a Tanítóhivatal jelenkori és múltbeli dokumentumait, hogy behelyezzék azokat a teljes kinyilatkoztatott igazság összefüggéseibe, és hogy megtalálják a hermeneutikai tudomány segítségével azok jobb megértését, az magával hoz egy bizonyos módon kritikus, ám nem destruktív, hanem pozitív funkciót.

9. tézis

Miközben a Tanítóhivatal és a teológusok a feladatukat végzik, nem ritkán bizonyos feszültség keletkezik. Ezen azonban nem kell csodálkozni, és nem is kell azt remélni, hogy ez a feszültség ezen a földön valaha teljesen feloldódik. Éppen ellenkezőleg: ahol valódi élet van, ott feszültség is létezik. Ez nem ellenségeskedést vagy valódi szembenállást jelent, hanem életerőt és ösztönzést arra, hogy mindketten közös párbeszéd formájában végezzék a feladatukat.

III. Mi módon lehet ma szabályozni a teológusok és a Tanítóhivatal között viszonyt

10. tézis

A teológusok és a Tanítóhivatal közötti eme lehetséges párbeszéd alapja és feltétele az egyház hitében való közös részvétel és az egyház építésében való szolgálat, ami a Tanítóhivatal és a teológusok eltérő funkcióit foglalja magába. Az igazság közvetítésében és részvételében való egység egyrészt – mint szokásos egység – megelőz minden tényleges párbeszédet; másrészt pedig maga az igazság megerősödik és élővé válik a különböző dialogikus kapcsolatok révén. Így a párbeszéd a legjobb kölcsönös segítség: A tanítóhivatal nagyobb megértést tud szerezni a hitbeli és erkölcsi igazságok hirdetéséhez és megvédéséhez; a hitről és erkölcsről szóló teológiai ismeretek pedig, a Tanítóhivatal által megerősítve, bizonyosságot kapnak.

¹⁹ *Dignitatis Humanae*, 7.

II. tézis

A Tanítóhivatal és a teológusok közötti párbeszédnek a határai a hitigazságnak csak őrzésében és magyarázásában vannak. Ezért erre a párbeszédre nagyon széles terület nyílik. Másrészt ezt az igazságot nem bizonytalanként és teljesen ismeretlenként kell mindig keresni, hanem mint valóban kinyilatkoztatott és az egyháznak hűséges megőrzésre átadott igazságot. Ezért a párbeszédnek ott van a határa, ahol a hitigazság határait érintik.

A párbeszédnek ez a célja – hogy az igazságot szolgálja – nem ritkán veszélybe kerül. Különösen a következő magatartási formák akadályozzák a párbeszéd lehetőségét: ahol a párbeszéd „eszközzé” válik egy bizonyos „politikai” cél érdekében, vagyis nyomás alkalmazásával, végül is az igazságtól elszakadva akarják elérni, ott hajótörést szenved; aki „egyoldalúan” foglalja el a párbeszéd területét, megszegi a párbeszéd szabályait; a Tanítóhivatal és a teológusok közötti párbeszédet mindenekelőtt akkor szegik meg, ha túl gyorsan elhagyják az érvelés és megbeszélés szintjét, és azonnal a kényszer, a fenyegetés és a szankció eszközét alkalmazzák; ugyanez érvényes, ha a teológusok és a Tanítóhivatal közötti vita – történjék akár az egyházon belül vagy rajta kívül – nem kellően informált nyilvánosság előtt zajlik, és ezáltal kívülről érkező „hatások” (*mass media*) nagyon befolyásolják.

12. tézis

A doktrinális eljárás hivatalos megnyitása előtt az illetékes hatóságnak ki kell mérítenie a párbeszédes egyetértésre jutás minden szokásos lehetőségét egy kétséges vélemény tisztázása érdekében (például személyes megbeszélés, levél útján történő megbeszélés, kérdés és felelet formájában). Ha a párbeszédnek eme formáival nem lehetett valódi egyetértésre jutni, a Tanítóhivatalnak egy bőszeges és flexibilis felelősségre vonási eszköztárat kell alkalmaznia, kezdve a figyelmeztetés különböző módjaival, „szóbeli figyelmeztetéssel” stb. A legsúlyosabb esetben a Tanítóhivatalnak – a különböző iskolák teológusainak megkérdezése után, illetve a párbeszéd minden lehetőségének kimerítése után – az általa szükségesnek vélt módon meg kell védeni a megtámadott igazságot és a hívő nép hitét.

Klasszikus szabályok szerint egy „eretnekség” tényét csak akkor szabad véglegesnek tekinteni, ha az alperes teológus „kitartást” (*pertinancia*)

tanúsít, vagyis ha a hittel szembenálló véleményének tisztázására minden párbeszédet lezár és gyakorlatilag a párbeszédet megszakítja. Ezt a dolgot csak a dogmaértelmezés és a teológiai minősítés minden szabályának alkalmazása után szabad érvényesíteni. Ily módon elkerülhetetlen döntések esetében is meg lehet őrizni a valódi „ethosz” párbeszédes jellegét.

* Az egyházi Tanítóhivatal és a teológia közötti kölcsönös kapcsolatról szóló tézisek szövege, amit „sajátos formában” hagyott jóvá a Nemzetközi Teológiai Bizottság.

A Sirák fia könyvének forrásai – kérdések és válaszok

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. A szöveggel kapcsolatos források; 2.1. Héber kéziratok; 2.2. A görög kódexek; 2.3. A latin szövegek (VL-Vg); 2.4. A szír szövegek; 2.5. Kopt szövegek; 3. Konklúzió.

Tamás KOC SIS: *Sources of Sirach: Questions and Answers*

Thanks to research in the previous century, several hitherto unknown sources written in Hebrew containing the text of Sirach became accessible. Informed by these, scholarly enquiries concerned with this Book were also given new impetus, especially in the area of textual criticism. Individual sources afford inferences about the original teaching of the Book, as well as about the expanded textual variants evolving out of its multiple translations and additions, emerging in a variety of forms in the course of time. With a view to separating the original from the additions, it is indispensable that the available manuscripts be scrutinised and juxtaposed. To this end, individual sources grouped by language (Hebrew, Greek, Latin, Syriac and Coptic) have been examined. The present paper supplies a brief overview of major investigations into these sources furnishing concise summaries of the related findings and queries, as well as providing insights into the process of source analysis.

1. Bevezetés

A Sirák fia könyvének prologusa már korábban is felkeltette a kutatók érdeklődését. Nemcsak annak görög nyelve, hanem a benne található megjegyzés is sokakat kíváncsivá tett a könyv eredetét és formálódását illetően:

„Legyetek elnézők, ha a – különben gondos – fordítás kifejezései itt-ott nem elég tökéletesek. Hiszen nem mindegy, hogy valaki héber eredetiben olvas-e, vagy más nyelvre lefordítva” (*Sirák fiának prologusa*).

Az eredeti héber szöveg ismeretének hiányában, melynek létezésére sokáig csak az arra való utalásokból következtethettek,¹ a könyvvvel kapcsolatos

¹ Az előszóban említett héber szöveget Szent Jeromos ismerhette, azonban a latin nyelvű fordításához nem használta fel. Utalásokat találhatunk még a rabbinikus irodalomban. Vö. GILBERT, M., „Où en sont les études sur le Siracide?”, in *Biblica* 92 (2011) 161–162. (Pontificio Instituto Biblico, Roma).

szövegkritika is mindössze az ismert görög, latin és szír fordításokat használhatta fel, amely nem sok érdeklődést váltott ki a könyvet apokrifnak tekintő protestáns (és rabbinikus) körökben. Így volt ez egészen a XIX. század végéig. 1896. május 13-án S. Schechter egy kairói genizában talált tekercsben azonosította a Sirák fia könyvének egy részét (Sir 39,15b–40,8).² Ezt követően az idáig ismeretlen héber szöveg folyamatosan bővült egészen napjainkig.³

Ezek a felfedezések újabb lendületet adtak a kutatásoknak, és egyúttal szükségessé tették az egyes kérdések újra átgondolását is. Ehhez a munkához a héber szöveggel együtt még több forrásanyag áll rendelkezésünkre, amely egyszersmind szövegkritikai nehézségekhez vezet. Az elmúlt évszázad során több elmélet is született a szövegek eredetét, hitelességét, valamint az azokban található kiegészítések és betoldások értékelését illetően, azonban még mára sincs egyöntetű válasz a kérdésekre. Erről tanúskodnak azok az utóbbi tanulmányok, amelyek az újabb kutatási eredményeket a már meglévő elméletekkel összevetve próbálnak rámutatni a Sirák fia könyvével kapcsolatos ismeretek hiányosságaira, valamint a jelenlegi kutatás helyzetére.⁴ Jelen tanulmányban ezek közül csupán a forrásokra vonatkozó ismereteket és kérdéseket vizsgáljuk.

2. A szöveggel kapcsolatos források

Az ismert forrásokat tekintve kézenfekvő azt állítani, hogy a nemrég megtalált héber szövegtöredékek (HbII) a nagyapa első és eredeti írásával (Hb I) köthetők össze. Az ismert görög szövegek az unoka által készített fordítás (Gr I) különböző időben készített másolatai (Gr II), a szír és a latin változatok pedig ezek alapján készültek el. A kérdés azonban közel sem ilyen egyszerű. Az ezzel kapcsolatos kutatások rendkívül sokféle szövegváltozat-

2 A kéziratok közül az MSS A és B publikációja megtalálható: SCHECHTER, S. – TAYLOR, C., *The Wisdom of Ben Sira: Portions of the Book of Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection*, Presented to the University of Cambridge by the Editors, Cambridge 1899.

3 A század közepén töredékeket találtak Qumránban (1962) és Massadában (1965), legutóbb, 2011-ben pedig újabb szövegrészt fedeztek fel (MS D) lásd SHULAMIT, E. – RAND, M., „A New Fragment of the Book of Ben Sira”, in *Dead Sea Discoveries* 18 (2011) 200–205.

4 Lásd GILBERT, „Où en sont les études sur le Siracide?”, 161–181., GILE, J., „The Additions to Ben Sira and the Book’s Multiform Textual Witness”, in J.-S. REY – J. JOOSTEN, *The Text and Versions of the Book of Ben Sira*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 150), Brill 2011, 237–256.

ról számolnak be, amelyeket a korabeli szövegmásolók és fordítók sokszor új jelentéssel és kiegészítésekkel láttak el. Ezeknek a „toldalékoknak” ismeretében szükségés az egyes szövegeket vizsgálni és értékelni.

Érdemes összegyűjteni mindenekelőtt a különböző forrásokat egyenként: azokat, amelyeket már korábban is ismertünk, és az újonnan megtaláltakat is. Az ekként kapott forrásanyag azonban nagyon darabos és rendezetlen önmagában, főként a héber szövegtörödékeket tekintve, melyeket egy évszázad során kisebb-nagyobb részekben fedeztek fel, és amelyek között több párhuzamos töredéket is találhatunk, melyek keletkezését különböző időszakokra datálják. Éppen ezt a feladatot látják el azok az összegző munkák, amelyek amellet, hogy egy csokorba rendezik a meglévő forrásokat, rendszerezik és elemzik is azokat. Ezek alapján egyenként is megvizsgálhatjuk, hogy melyek azok a források, amelyekre támaszkodhatunk a további kutatások során; illetve jelenleg melyek azok a munkák, amelyek az egyes forrásokat szisztematikusan összegyűjtötték.

2.1. Héber kéziratok

Habár a héber szöveg hiányos és erősen szétdarabolt, a kutatók többsége mégis ezt tartja leginkább mérvadónak az összes ismert forrás közül. Éppen ezért fordítanak nagy figyelmet ezek eredetének és tulajdonságainak megismerésére.

Az első összefoglaló munkák közül kiemelkednek az Israel Lévi, Norbert Peters vagy Rudolf Smend által készített gyűjtemények, amelyek az akkor megtalált szövegeket, illetve azok fordítását közlik, rendszerezik és kommentálják.⁵ A szövegek folyamatos gyarapodása a későbbiekben is szükségessé tette az efféle rendszerező munkát, ami a héber szöveget illetően egészen napjainkig tart. Ezek közül megemlíthetjük I. Lévi újabb összegző munkáját, amelyre támaszkodva F. Vattioni is elkészíthette poliglottját, amely már az 1964-es Masszadában talált szövegeket is tartalmazta.⁶ Említést

5 Lásd francia nyelven két kötetben: LÉVI, I., *L'Ecclésiastique ou Sagesse de Jésus, fils de Sira. Text original hébreu édité, traduit et commenté*, Paris 1898, 1901.; német nyelven: PETERS, N., *Der jüngst wieder aufgefundenen hebräischen Text des Buches Ecclesiasticus untersucht, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen Noten versehen*, Freiburg i. Br. 1902.; SMEND, R., *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Berlin 1906; angolul: BOX, G.H. – OESTERLEY, W.O.E., *The Book of Sirach*, in R. H. Charles (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford 1913, 268–517. Ezek a héber MSS A,B,C,D,E akkor ismert részeit közlik.

6 Lásd LÉVI, I., *The Hebrew Text of Book of Ecclesiasticus*, Leiden 1951.; VATTIOLI, F., *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca*, Napoli 1968. Lévi szövegét

érdemel M.H. Segal is, aki a héber szöveg kialakulását vizsgálva kísérletet tett arra, hogy a még hiányzó szövegrészleteket pótolja az ismert görög, latin és szír másolatokból készített fordítás alapján (retroverzió). Az így kapott teljes héber szöveg, valamint a módszer kapcsán számos vita született, mivel többen ezt a teljességre való törekvést a szöveg hiteltelenné válásának tekintik (lásd később).⁷ Szintén említést kell tenni a tavaly nyáron elhunyt Ze'ev Ben-Hayyim héber nyelvtudós munkájáról, amely az MS F, valamint az MSS C és D töredékek újonnan talált részeit még nem tartalmazza, ugyanakkor megtalálható benne a szövegben szereplő szavak konkordanciája nyelvtani elemzéssel együtt.⁸

Mindezeket figyelembe véve legutóbb Pancratius C. Beentjes gyűjtötte össze és rendszerezte az általa ismert összes töredéket. Ez a mű tartalmazza az egyes kéziratokat egyenként külön-külön, majd a könyv második részében egymás mellé helyezi a párhuzamos részeket, szinopszist alkotva. Bevezetésében külön kitér a fent említett gyűjteményekre is, melyeket gondos vizsgálat után jellemez és maga is felhasznál.⁹ Ugyanezeket a forrásokat említik azok a kutatók is, akik a héber szöveg rendszerezett közlése helyett inkább azok modern nyelvű fordításait mutatják be sokszor szövegkritikai apparátussal bővítve.¹⁰ Azóta ismét újabb töredékeket találtak, melyet a Héber Akadémia nyelvészprofesszora Shulamit Elizur különböző folyóiratokban tett közzé.¹¹

illetően P. Beentjes számos hibát vél felfedezni, amelyeket saját művében korrigál. Vö. BEENTJES, C.P., *The Book of Ben Sira in Hebrew: a Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts*, (Supplements to Vetus Testamentum 68), Leiden 1997, 1.

7 Lásd SEGAL, M. H., *Seper ben-Sira' haššalem*, Jerusalem 1958. A héber szöveg alakulásával kapcsolatos munkáját lásd *The Evolution of Hebrew Text of Ben Sira*, (The Jewish Quarterly Review 25), University of Pennsylvania Press, 1934, 91–149.

8 Lásd BEN-HAYYIM, Z., (ספר בן סירא) *The Book of Ben Sira: Text, Concordance, and an analysis of the vocabulary*, (Academy of the Hebrew Language and Shrine of the Book), Jeruzsálem 1973. A gyűjteményből kimaradt héber MS F kézirat kritikai szövegét később Alexander Di Lella, az Amerikai Katolikus Egyetem professzora publikálta 1988-ban. Lásd DI LELLA, A., „The Newly Discovered Sixth Manuscript of Ben Sira from the Cairo Geniza”, in *Biblica* 69 (1988) 226–238.

9 Lásd BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew*. 1–10.

10 Lásd MORLA, V., *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas*, (Asociación Bíblica Española 59), Navarra 2012.

11 Az MS C kézirat néhány új töredéke: ELIZUR, S., קטל הדש מהמסכת הענני של ספר בן סירא, Tarbiz 76, Jeruzsálem, 2007, 17–28.; ELIZUR, S., „Two New Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira”, in *Dead Sea Discoveries* 17 (2010) 13–29.; Az MS D kézirat legújabb töredéke: ELIZUR, S. – RAND, M., „A New Fragment of the Book of Ben Sira”, in *Dead Sea Discoveries* 18 (2011) 200–205.

A fent említett munkákat tekintve azt mondhatnánk, hogy P. Beentjes gyűjteménye alapján – amennyiben a Shulamit Elizur által legfrissebben publikált töredékeket is hozzá vesszük – egy mélyreható kutatás alapjául szolgáló komplex, letisztázott héber forráshoz juthatunk. Maga P. Beentjes, nem sokkal könyvének megjelenése után az őt ért kritikákra reagálva tért ki a már korábban is számos vita tárgyát okozó „rekonstrukció” és „retroverzión” kifejezések fogalmi tisztázására.¹² Az általa bemutatott héber szöveget illetően ugyanis sokan kifogással éltek, hogy minimális javítással az eredeti formában jelenik meg, anélkül, hogy a hiányos mássalhangzókat, valamint a mondatokban lévő szótag- és szókimaradásokat kijavította vagy kiegészítette volna. A másik kritika a korábban már M. H. Segalnál említett retroverzión elkészítésének hiányából ered, miszerint a hiányos részeket az ismert görög, latin és szír források alapján rekonstruálni lehetne, így egy teljes szöveget kaphatnánk. Valóban egyszerűbbnek tűnik a teljes szöveg alapján dolgozni, főként akkor, ha egy jól kidolgozott kritikai apparátus alapján készül el. Másfelől elképzelhetőnek tartható az, hogy a meglévő héber szöveg szókészletét, nyelvét és stílusát megvizsgálva egy más nyelvű szövegből kíséreljük meg rekonstruálni a hiányzó darabot, mint ahogyan azt Segal is tette.

P. Beentjes ezzel szemben nem kíván kísérletezni a lyukak kisebb-nagyobb sikerrel történő befoltozásával, hanem a már biztosan meglévő és elérhető eredeti szöveg teljes tiszteletére helyezi a hangsúlyt. Inkább legyen egy itt-ott hiányos, de biztos szöveg, mintsem „egy újonnan alkotott – nem létező! – szöveggel” kiegészített teljes, amely számos felfedezetlen problémát takarhat.¹³ Habár korábban Ben-Hayyim és F. Vattioni is gyakran fordultak görög kódexekhez a héber szöveg rekonstruálása érdekében, ők főként a versek sorrendjében és a szöveg beosztásában alkalmazták azokat (gyakran tévesen).¹⁴

Beentjes álláspontját támasztja alá B. Wright és A. Minissale is, akik a görög szöveg vizsgálatából kiindulva jutottak arra a megállapításra, hogy ezek a fordítások mind irodalmi szempontból, mind pedig szinkronikus szempontból a szerző sajátos befolyásoltságából fakadó eltérések miatt komoly nehézségeket okoznak a héber szöveg megfelelő kiegészítését illetően.¹⁵ Éppen

¹² Lásd BEENTJES, „Reconstructions and Retroversions”, 23–35.

¹³ *Uo.*, 23.

¹⁴ A görög szövegből átvett sorrend alapján kettévágták azt az egybefüggő szöveget (Sir 36,1-17), amely – mint később kiderült – a héberben egyértelműen egybe tartozik. *Uo.*, 24.

¹⁵ Benjamin Wright szerint, mielőtt valaki megkísérelné rekonstruálni a héber szöveget adott esetben az unoka görög fordítása alapján (Gr I), először szükséges megvizsgálni azokat a

ezért Beentjes munkája bevezetésében külön kitér (könyvének 2. részében) az egymás mellé helyezett héber szövegek szinkronikus vizsgálatának veszélyére. Az ilyen szinopszist egyszerre diakronikus és szinkronikus módon kell vizsgálni, és nem a kettőt szétválasztva. Ennek oka, hogy az egyes szövegek különböző időkben és gyakran más-más környezetből származnak, így azok összehasonlításakor vagy egymás mellé helyezésekor nagy figyelmet kell szentelni azon különbségeknek, amelyek egyébként újabb nehézséget okoznak a héber szöveg rekonstrukciója esetén.

Beentjes – Di Lellát idézve – leszögezi: „a visszafordítás műfaja jobb esetben bizonytalan művelet, rosszabb esetben pedig vakmerőség”.¹⁶ Maurice Gilbert szintén szembesít a szövegek hiányosságából, illetve az egymástól gyakran különböző szövegtörödékekből fakadó nehézségekkel: egy adott részről sokszor kettő vagy három kézirat is tanúskodik, de egymástól különböző módon. Felmerül a kérdés: melyiket tekinthetjük az eredetihez legközelebbinek? Megjegyzi emellett, hogy az összegző-gyűjtő munkák mindössze egymás mellé állítják a lehetőségeket, azonban megoldást nem adnak. Éppen ezért van igény egy kellő érvekkel alátámasztott, jól megszerkesztett kritikai kiadásra. Ennek elkészítése azonban még túl korai – állapítja meg –, „előbb mélyebben el kell merülni magának a könyvnek és a töredékeknek ismeretében”.¹⁷

fordítási technikákat, amelyeket a fordító alkalmazott. A prológos és maga a fordított szöveg alapján figyelembe kell venni, hogy az eredetit pontosan átadni kívánó szerző miként oldja meg az egyes lexikális és nyelvtani problémákat, melyek a két nyelv között vannak. Másrészt szem előtt kell tartanunk a fordítás más görög fordítástól való függését (pl. LXX), valamint a fordítás szabadságát, vagy éppen szolgaiságát. Ezek alapján semmiféleképpen nem tekinthetünk el a fordító szubjektivitásától sem. Másfelől, amennyiben a fordító munkáját izomorfikus jellegűnek tekintjük, a héber-görög szókincsek változatossága esetén több szinonimával találkozhatunk, amely a visszafordításkor nem feltétlenül felel meg az eredetinek pl. ἀγαλλιαμα – öröm, örvendezés: שמחה (31,26), תפארה (6,31), גיל (30,23). Lásd *NETS Bible: Introduction to Sirach*). Vö. WRIGHT, B. G., *No Small Difference: Sirach's Relationship to its Hebrew Parent Text*, (Septuagint and Cognate Studies 26), Atlanta 1989. Ennek recenzióját lásd *Journal for the Study of Judaism* 21 (1990) 302–305. A Sirák fia könyvének szövege midrasztikus tulajdonságokra utal, amely erősen meghatározhatta az egyes fordítások jellegét, akár a hébert, akár a görög szöveget vesszük. Lásd MINISALE, A., *La versione greca del Siracide confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrastica e del metodo targumico*, (Analecta Biblica 133), (Pontificio Instituto Biblico), Roma 1995. A könyv recenzióját lásd PRATO, G. L., *Gregorianum* 79 (1998) 173–176.

16 Vö. BEENTJES, *Reconstructions and Retroversions*, 31.

17 Vö. GILBERT, „Où en sont les études sur le Siracide?”, 165. Vö. még UÓ, „Methodological and hermeneutical trends in modern exegesis on the Book of Ben Sira”, in PASSARO, A. – BELLIA, G. (red.), *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction and Theology*, Berlin 2008, 1–3.

2.2. A görög kódexek

A görög szövegtanúk több szempontból is fontosak. Egyrészt mert az alexandriai kánonból ránk maradt szövegeket tartalmazó nagybetűs kódexeket a leghitelesebb szövegtanúknak tekinthetjük (a Tridenti Zsinat által – DH 1501–1508 – elfogadott Vulgata-kiadás latin szövegéhez való viszonyát tekintve számot kell vetni az egyes szövegváltozások hitelességével és kánoniságával).¹⁸ Másfelől, a teljes szöveg rendelkezésre áll, amely egyedülállóan fontos forrás a héber szöveg ismeretlen részeire való tekintettel. Ugyanakkor az idők során az egyes szövegek változásokon mentek át, különösen a görög szövegeket illetően, amely számos kérdést vet fel azok forrását, szövegkritikai osztályozását és egységességét illetően.

E változások megismerésének igénye a múlt század elején erősödött: az említett felfedezések hatására sokan vállalkoztak a görög kéziratok vizsgálatára és rendszerezésére. A cél legtöbb esetben az volt, hogy – immár a héber szöveg ismeretében – rávilágítsanak a görög szöveg eredetére és alakulására, és így meghatározhassák az idő közben hozzátoldott vagy átalakított részeket, valamint azok jellegét. Ezen kutatás alapján különbséget kell tenni az eredeti (az unoka által készített és a nagybetűs kódexek által tanúsított „egyszerűbb”) görög szövegmásolat (Gr I) és a későbbi, a másolók által egyéni módon kibővített szövegtanúk között (Gr II).

E kéziratok közül ki kell emelni mindenekelőtt a kései kurzív ms. 248-as kódexet, melyet szövegkritikai kommentárral összekötve tett közzé J. H. Hart 1909-ben. A kódex szövegét összevetve a héber töredékekkel, más görög szövegtanúkkal (különös tekintettel a *Syro-Hexaplával*) fény derülhetett az egyes kiegészítésekre, melyek a nagyobb LXX recenziók közül főként a Lucián-féle iskolához kötődtek (~ L²⁴⁸). A kiegészítések és változtatások számára való tekintettel (123 sor), továbbá a benne található alternatív prolóógus miatt az ms 248 szövege kiemelkedik a többi görög kézirat közül.¹⁹

Később J. Ziegler a Sirák fia görög szövegét az A. Rahlfs 1935-ös *Septuaginta* szövegkiadását felülbírálván új beosztással látta el az ismert héber szöveg alapján. A forrásokat összeszedve (*Unzialhandschriften*

¹⁸ Kearns kiadott munkájának függelékében található dolgozat, lásd KEARNS, C., „The Divine Inspiration of the Added Passages”, in KEARNS, C., *The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to Its Origin*, De Gruyter 2010, 303–310.

¹⁹ Lásd HART, J. H., *Ecclesiasticus: The Greek Text of Codex 248*, Cambridge 1909. Vö. még ZIEGLER, J., *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Göttingen 1980, 64–66.

B $\propto$ *A C V*, *Minuskelhandschriften, Papyrusfragmente*)²⁰ a nagybetűs kódexek alapján következtetett az unoka által készített fordításra, emellett rámutatott a szöveg egyes kiegészítéseire: 135 sort kisebb betűvel szedve jelölte meg az egyes görög nyelvű fordításokból eredő betoldásokat, melyek a különböző minuszkuásokból származnak. Ziegler máig népszerű görög szövege mellett kiegészítésképpen érdemes figyelmet szentelni még az Otto Wahl által 1974-ben közzétett munkára is, amely a Damaszkuszi Szt. János-féle *Sacra Paralella* (SP)²¹ alapján további 28 (görög) részt jelölt meg, melyek közül tízet eddig csupán a latin tradícióhoz fűződő glosszákból ismerhettünk.²² A Gr I legkorábbi másolatai (Gr II) alapján fennmaradt görög recenziókat (Gr II^{rec}) Ziegler további két csoportra osztja (a LXX recenziók alapján): az origenista (*O Rezension*) és a már említett Lucián-féle (*L Rezension*) recenziókra. Ilyen módon különbséget lehet tenni a másolók egyéni kiegészítései és az eredeti változat között, valamint, hogy a talált kiegészítések ki vagy mi alapján kerülhettek bele a másolt szövegbe.

Mint ahogy tudjuk, a forráskutatás nehézségei sokszor éppen a másolás folyamatából erednek. A Sirák fia könyvének eredetét kutatva a görög szövegek esetében is főként az ebből fakadó problémákkal kerülünk szembe. Elsőként fontos megjegyezni (főként a Hb I szövegét kutatva), hogy maga a Gr I is egy másolat, melyet a dédunoka készített (mint ahogyan az előszóból is kiderül). Nem zárhatjuk ki ezért annak lehetőségét sem, hogy már a „gondos fordítás” is bővíthetett különböző kiegészítésekkel vagy más jelentéstartalommal a szerzőt befolyásoló tényezők hatására (pl. a szerző fordítói szándékát, a nyelvtani megoldásait vagy a retorikai motivációit illetően).²³ Maga a Sirák fia prológusa is azt sugallja, hogy a másolat afféle

20 Vö. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, 53–56.

21 A 8. századi antológiát Karl Holl 1897-ben kiadott művében közli. Lásd: <https://archive.org/details/diesacraparallelooholl>

22 Lásd WAHL, O., *Der Sirach-Text der Sacra Paralella*, Würzburg 1974. A 28 cola közül 18 a Sirák fia könyvéhez kapcsolt glosszákhöz köthető, melyek közül 17 a latin hagyományból maradt ránk. További tíz eredete azonban meghatározatlan maradt: gyakran nem is kötődnek a szöveghez. Vö. J. CORLEY recenziója: AUWERS, J.-M. – PROKSCH-STRAJTMANN, É., *Concordance du Siracide: GrecII et Sacra Paralella*, (Cahiers de la Revue Biblique 58), Paris 2005, in *Review of Biblical Literature* (RBL) 05/2007.

23 A Prológus 21. versében szereplő ἰσοδυναμεῖ kifejezés kapcsán („a prospective systematic function/position of a translation determines its textual-linguistic make up which governs the strategies whereby a target text is derived from its original”), lásd WRIGHT, B. G., „Translation Greek in Sirach in Light of the Grandson’s Prologue”, in REY – JOOSTEN, *The Text and Versions of the Book of Ben Sira*, 75–77.

midraszitikus jelleget ötvöz azáltal,²⁴ hogy a kívánt szöveget a „héberül nem tudó” hallgatóság számára nekik megfelelő módon közli. Ebből nemcsak a már említett fordítás okozta szövegformálódás adódik, hanem az is, hogy a tanító szándékú szerző egyéni magyarázattal bővíti ki az eredeti szöveget. Éppen ezért tartja szükségesnek M. Gilbert a Gr I szövegét önmagában is megvizsgálni, függetlenül a rendelkezésünkre álló héber szövegtől, amit egyébként sem tekinthetünk annak biztos forrásaként (ld. R. De Zan munkája).²⁵

A másolás szubjektív jellege mellett egy másik tényezőt is figyelembe kell venni, amely nehézséget okoz a szövegkritika számára. Az utóbbi időben több tanulmány is rávilágított arra, hogy a görög kiegészítések eredetét tekintve, azok sokkal inkább egy olyan héber közegből származhatnak, amely nem azonos a GrI forrásával. A máig vitatott kérdés tehát, hogy melyik az a forrás, amelyre a kibővített görög szöveg támaszkodik, és amelyik már az egyes kiegészítések alapjaként is szolgált a későbbi, a kódexmásoló iskolák által tovább bővített szöveg számára. A kutatást Conleth Kearns mai napig számon tartott tézisének IV. fejezetében ismertetett elméletéből kiindulva kell elkezdni, amelyben a nyelvi szempontok mellett nagy hangsúlyt fektet a doktrinális és irodalmi szempontok vizsgálatára is, különös tekintettel az eszkatológiára. Kearns szerint a kibővített szöveg jelentős része az unoka számára rendelkezésre álló ősi szöveg (Hb I) alapján készült, esszéus körökből származó héber recenzió (HbII),²⁶ amely hatással volt a későbbi görög nyelvű másolatokra is (Gr II^{REC}). – Kearns „esszéus elmélete”²⁷ megosztotta a kutatók véleményét. Ki kell emelni közülük M.

24 MINISSALE, A., „La versione greca del Siracide confronto con il testo ebraico”, 151–258.

25 Vö. GILBERT, „Où en sont les études sur le Siracide?”, 166. (DE ZAN, R., „Il culto che Dio gradisce. Studio del „Trattato sulle offerte” di SirGr 34,21–35,20”, in *Analecta Biblica* 190, Roma 2011.)

26 Sirák fia műve alapvetően esszéus előtti időből való. Könnyen elképzelhető, hogy az esszéus közösség kézikönyvként használta a Sir I-et, amely tanbeli, erkölcsi és aszketikus szempontból is megfelelt a közösség elvárásainak. Néhány pontban azonban hiányosnak bizonyult – az eszkatológiája primitív, a személyes vallásosságában nem elég elmélyült, nem elég spirituális, az igazságszolgáltatás, az Isten általi személyes elfogadottság vagy elutasítottság, a hitben való egyesülés vagy a szeretet és a remény témáját tekintve nem eléggé kiforrott. Éppen ezért kiegészítésre szorult e pontok tekintetében, minekutána akár a közösség kézikönyveként is szolgálhatott. Vö. KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus*, 280–300.

27 Kearns elméletéhez nagyban hozzájárult Hart ígéretesnek mutakozó „farizeusi elmélete”, miszerint a Sir II betoldásai egy farizeusi körből származó recenzió görög-zsidó (Philo) forrásból származó alkotóelemei, amellyel kiegészítették a Sir I ősi szövegét. Hart azonban nem vette figyelembe a korabeli palesztin zsidó apokrifeket, amelyek az esszéus körhöz kapcsolódnak,

J. Lagrangét, aki Kearnshez hasonlóan az egyes ismert apokrifekkel/pszeudoepigrafákkal (pl. 1. *Hénok*, *Jubileumok könyve*, *XII Pátriárka végrendeletei*, *Mózes menybemenetele*) való összehasonlítás alapján szándékozik alátámasztani az esszénus csoport és a Sirák fia bővített formájának alapjául szolgáló (héber) recenzió közti kapcsolatot. Ugyanezen a nyomon haladva később Gabrielle Boccaccini hevítette fel a kérdést és egyúttal a kutatás kapcsán felmerült vitákat is azzal, hogy az eleve problémás esszénus kérdést további elméletekkel bővítette a csoporton belül történt változások és széttago-lódások kapcsán (*hénokiak*, *kumrániak és esszénusok*). Az esszénus háttér mellett érvelt még T. Legrand is, akinek Kearnsra támaszkodó szemléletét É. Puech és M. Segal egyaránt elvetette, mivel túlságosan vitatott érvekre támaszkodik.²⁸ A héber forrást támasztja alá S. Bussino legutóbbi munkája is, amelynek újdonsága az egyes görög szövegek szókincsének vizsgálatában áll: a kiegészítések szókincsé eltér attól, amit a Gr I fordítója használ.²⁹

Összegezve elmondhatjuk tehát, hogy az ismeretlen HbII alapján készült Gr I szövegéből (melyeket az unciális kódexek közölnek) nem következtethetünk teljes bizonyossággal a Hb I szövegre, így azt továbbra is homály fedi. A Gr II szövege az MSS által tanúsított 150 résznyi kiegészítéssel bővült a Gr I szövegéhez képest.³⁰ Mindemellett nem tekinthetjük a Gr I szövegét teljes mértékben a Gr II szövegek forrásának, hiszen azok a kiegészítések egy (az ismeretlen Hb I alapján készült) HbII recenziót is feltételeznek, amit kezdetben a múlt században talált töredékekkel azonosítottak (Segal és Kearns ezzel nem ért egyet),³¹ és

és mind nyelvi, mind doktrinális szempontból nagy hasonlóságot mutatnak a Sir betoldásokkal. Vö. KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus*, 114–118. Lehet, hogy célszerűbb a farizeusok helyett sokkal inkább az esszénusokat megvizsgálnunk? Az esszénusok alapvetően egyetértettek a farizeus nézetekkel, a törvény szigorú tiszteletével, és a túlvilág gondolatával. Ebből a szempontból Hart farizeus elméletét akár helyettesítheti az esszénus csoport is. Ez egy fontos doktrinális egyezés, ugyanakkor nem szabad elfeledkezni arról, hogy az esszénusok különböznek a farizeusok csoportjától, és éppen ebben a pontban áll közelebb a Sir II az esszénusokhoz, mint a farizeusokhoz. Ez a pont pedig a test feltámadásának gondolatához kapcsolódik, mégpedig a test és a lélek egysége vagy szétválasztása tekintetében. Vö. KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus*, 279–280.

28 Lagrange mellett többek között M. Philonenko is az esszénus gyökerek mellett érvelt a pszeudoepigrafák eredetét kutató munkássága alapján. Az említett vitához kapcsolódó adatokat vö. M. Gilbert Kearns publikált téziséhez írt bevezetésével: „Introduction to Kearns’ Dissertation”, in KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus*, 17–20.

29 Lásd BUSSINO, S., *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, (AnBib 203), Roma 2013.

30 Vö. KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus*, 51.

31 Segal rekonstrukciója alapján a Sirák szövegtörténetével kapcsolatosan a következő állomások különböztethetők meg: (1.) *Sirák fia kezdetleges héber szövege* (primitive hebrew text:

amelyek már feltehetően esszéus eredetű kiegészítéseket tartalmaznak. A Gr II tehát már eleve egy kiegészített szövegváltozat, amely a későbbi másolatok eredményeképpen további kiegészítésekkel bővült (Gr II^{rec}), és amelyeket az egyes későbbi minuszculások egymástól különböző módon közölnek. A fent említett kutatások eredményei – melyek közül ki kell emelni Kearns, Ziegler vagy Beentjes mind a mai napig a kutatásokhoz elsőként használt munkáit – nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a Sirák fia könyvével kapcsolatos ismeretek még inkább elmélyüljenek. Ennek ellenére – amint ez kiderült – még sok kérdés maradt megválaszolatlanul.

2.3. A latin szövegek (VL-Vg)

Sirák fia latin fordításával kapcsolatban mindenekelőtt a kereszténység kezdeti idejéből (II. század) származó *Vetus Latina*-t (VL) kell megemlítenünk, amelyet Szent Jeromos kevés változtatás után illesztett a Vulgatába (Vg), annak ellenére, hogy feltehetően ismert egy bizonyos héber szöveget. Kearns (Thielmann és De Bruyne alapján) úgy tartja, hogy a VL eredetileg nem tartalmazta azt a szöveget (csupán 1-43.; 51. fejezeteket), amely a későbbi (pl. Sixto-Clement) Vulgatában már megtalálható, hanem mindössze egy görög forrásra támaszkodó „primitív” latin szöveget (afrikai típusú).³² Ez a későbbi fordítók (európai/„itala”) munkája következtében újabb kiegészítésekkel és betoldásokkal bővült (pl.: az 5. században: *Laus Patrum*, valamint a prológussal).³³ Az elmélet Smend gondolata alapján még kiegészült azzal, hogy a latin szöveg alapjának tekintett görög forrás azonos a héber szöveg rövidebb fordításával (Gr I), azonban több jel is arra utal,

Hb^{prim}); (2.) *első recenzió*: (HbII^{RecGr I}) – a Hb^{prim} egy újabb recenziója még Kr. e. 132 előtti időből, amely az unoka által fordított Gr I alapjául szolgált: – mindkettő (Gr I és HbII^{RecGr I}) eltér Hb^{prim}-től a kihagyások és anyagát tekintve is számottevő részben. (3.) *második recenzió*: (HbII^{RecGr II}) Egy újabb héber recenzió, melynek karakterisztikája a bővítések, glosszák és egyéb hozzátoldások interpolációjában jelenik meg. Ennek a beszúrásokkal bővített héber felhasználásával készült el a Gr I revíziója görög nyelven (GrII), amelybe további betoldások kerültek tiszta görög forrásból. Ez a recenzió (HbII^{RecGr II}) feltételezhetően a kereszténység előtti korból való. (4.) *harmadik recenzió*: (HbII^{Recsyr}) Ez a recenzió az előző kettő befolyása alatt áll, és a Kr. u. II. századra tehető. Ez az alapja a szír fordításnak. (5.) *negyedik recenzió*: (HbII^{RecMSS}) Az előző három recenzió befolyása alatt készült el egy negyedik, mára a Kairói Genizából való MSS-ből ismert és meglévő héber recenzió, amely leegyszerűsített stílusjegyeket tartalmaz (Misna). Ennek idézései találhatók meg a rabbinikus irodalomban. Vö. *uo.*, 121.

32 Vö. KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus*, 54–57.

33 A latin szöveg 33 sort tartalmaz a *fam.* 248. névvel illetett Gr II kódexcsalád 150 során felül, és még számos olyan sajátos kiegészítést, amely stílusát és alkalmazását tekintve hasonló a szövegcsoporthoz. Lásd KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus*, 56.

hogy kiegészítésképpen a fordító felhasznált egy Gr II szöveget is, amely nem azonos a rendelkezésre álló görög kéziratok (GrII^{rec}) eredetével. Ezzel szemben De Bruyne azt állítja, hogy a latin fordítás alapjaként egy korai (ismeretlen) Gr II szöveget kell feltételezni, amit később kiegészítettek a Gr I szövegével összevetve (ebből származnak a VL dublettjei is). Akármelyik elméletet is vesszük figyelembe – szögezi le Kearns – a latin szöveg egyértelműen tanúskodik egy olyan Gr II szövegről, amelyen keresztül következtethetünk egyúttal a kibővített héber recenzióra is (HbII).³⁴

A latin szöveggel kapcsolatos kutatás következő mérföldkövét M. Gilbert szerint a bencések által 1964-ben készített kiadásban jelöli meg (*Liber Iesu Filii Sirach*),³⁵ miközben P. M. Bogaert ehhez kapcsolódó recenzióját idézi: Az eredeti latin szöveg valóban függ a héber szöveg alapján készített görög recenziótól. Jóval a Vulgata előtt azonban ezt a szöveget átvitatták és kibővítették egy héber szövegre támaszkodó, javítás és kiegészítés nélkül készített alexandriai szöveg alapján. Azok a részek tehát, amelyek egyaránt megtalálhatóak a héber, a szír, valamint a Szeptuagintának egyes recenzióiban (Alexandriai Kelemen, origenista recenziók), a kezdetleges „ősi” latin verzióhoz köthetőek. Minden egyéb részt a Vulgata kiegészítésének kell tekinteni.³⁶

Kicsivel később Ziegler a már említett munkájában rávilágított arra, hogy a latin számos helyen megegyezik az ismert héber szöveggel, azonban a görög forrásokkal nem.³⁷ Ezt egészítette ki – ahogyan már korábban is szó esett róla – O. Wahl a *Sacra Parallela* alapján: a Gr II 17 olyan betoldására mutatott rá, amelyekről idáig csupán – a Kearns által említett – 33 sor latin szöveg tanúskodott (a Gr II^{rec} forrásokkal ellentétben).

Maurice Gilbert a VL kapcsán készített tanulmányában összegzi mindent: az első pontban leszögezi, hogy a VL egy görög szöveg alapján készült, melyet – a fordításbeli különbségeket, a szóhasználatot és a szövegbeosztást figyelembe véve – példákkal támaszt alá (a görög és latin szövegek összehasonlítása a Pesittával és a héber szöveggel történt egybevetése alapján).

34 Vö. *uo.*, 55–57.

35 Lásd *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidei XII*, Città del Vaticano 1964.

36 Vö. GILBERT, M., „The Vetus Latina of Ecclesiasticus”, in XERAVITS, G. – ZSENGELLÉR, J., *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books (Pápa)*, (Journal for the Study of Judaism 127), Leiden 2008, 2.

37 Vö. DI LELLA, A., „The Newly Discovered Sixth Manuscript of Ben Sira from the Cairo Geniza”, in *Biblica* 69 (1988) 226–238.

A második pontban felvázolja azt az elméletet, miszerint a VL fordításának alapjául szolgáló görög szöveg (Gr II) nem azonos azzal, amelyről (Gr II^{GrMSS}) a meglévő görög kéziratok tanúskodnak (Kearns és De Bruyne is): a Gr I és a Gr II szövegatanúi a Sir 30,25-16a és a 33,16b-36,16a szakaszokat egyaránt felcserélve hozzák (a latin és a héber szövegekkel szemben), amit a Rahlfs- és Ziegler-féle szövegkiadások kijavítottak a latin, a szír és a héber sorrend alapján. Kivételt jelent ez alól a később talált hatodik héber töredék (MS F), amely a görög sorrendet hozza. Az utóbbit leszámítva tehát feltételezhetjük, hogy a latin és a meglévő görög kéziratok nem azonos Gr forrásból származnak, mint ahogyan a héber és szír szövegek többsége sem, továbbá, hogy a VL egy olyan forrásról tanúskodik (Gr II^{VL}), amely minden bizonnyal régebbi a Sínei és Vatikáni kódexek görög szövegétől és annak forrásától (Gr II^{GrMSS}), hiszen azok már fordított sorrendben hozzák az említett szakaszokat. Ezek alapján állapítja meg Gilbert a következőt: „Számos fordítás és kommentár szerzője jegyzi meg, hogy ha valaki a Sirák fia által írt eredeti szöveget akarja szemügyre venni, a Vetus Latina és a Pesitta szövegét kell követnie”.³⁸ Ugyanakkor felmerül a kérdés: miként változhatott meg ilyen módon a görög szöveg?

A harmadik kijelentés a VL sajátos kiegészítéseire vonatkozik, amelyek egy zsidó közegből származó görög szövegből erednek. Erre utal, hogy a VL kevés keresztény eredetű betoldásról árulkodik. Ezen kevés betoldások közül említésre méltó a Vulgatában található Sir 2,8-10, ahol az utolsó versben a „szeretet” (*szeressétek - diligete*) beszúrásával az előző versek által hozott „hit” és „remény” nyert kiegészítést az isteni erényekről szóló tanítás alapján, amely egyértelműen keresztény jellegre utal. Azok a kiegészítések, amelyek azonban nem idegenek a zsidó gondolkodástól sem, minden bizonnyal a VL eredeti forrásához köthetők. Azonban a latin és héber szövegek közötti hasonlóság alapján – melyre Ziegler is rámutatott – miért ne feltételezhetnénk, hogy a VL egy héber forrásból merít, vagy legalábbis egy héber szöveg alapján javították át esetleg Jeromos korában, amikor az egyes fordításokat gyakran összevetették a zsidó Biblia héber szövegével. A Sirák fia azonban nem szerepel a zsidó kánonban, éppen ezért ennek kicsi a valószínűsége, ugyanakkor a rabbinikus irodalom (pl. éppen a maszoréták vagy az esszénus körök munkája) nyomán mégis felhasználhatták a héber szöveget.³⁹ Továbbá ésszerűnek látszik feltételezni egy hellenista hátteret,

38 Lásd GILBERT, *The Vetus Latina of Ecclesiasticus*, 5.

39 Lásd LABENZ, J. R., „The Book of Ben Sira in Rabbinic Literature”, in *Association for Jewish*

hiszen ebben az esetben beszélhetünk zsidó közegről és görög nyelvi háttérrel egyaránt. Jelen esetben azonban csak feltételezések vannak.

2.4. A szír szövegek

A szír szövegek közül két fontos forrást kell megemlíteni: az V. századra datálható Szír-hexaplát, amely az Órigenész alapján ismert Gr II szöveg fordítása (vagy a meglévő szír szövegnek az akkor ismert görög szövegekkel való egybevetése);⁴⁰ és a Pesittát (Syr), amelyet héber szöveg alapján fordítottak (Hb II). Ez a forrás (Hb II^{Syr}) – Kearns alapján⁴¹ – egyrészt már a Hb I bővített formája lehetett, ugyanakkor nem teljesen azonos a jelenleg ismert héber töredékekkel. Emellett említést kell tenni egy sajátos görög forrásról (Gr II) is, amely főként a dublettek fordítása esetén befolyásolta a szír fordítót, és amelynek hatása csak később – a héberből való fordítást követően – jelent meg a szövegben, amikor a szír Ószövetséget átdolgozták a LXX alapján.

A görög szöveget illetően érdekes összefüggéssel találkozhatunk a *fam.* 248 esetében: a Gr II-re jellemző 150 sajátos verssor közül 35 egyaránt megtalálható a szír fordításban: ez a közös vonás jelentős a többi szövegtanúhoz képest, melyek esetében nem találkozhatunk ilyen nagy megfeleléssel a kiegészítések tekintetében.⁴² Ez a Hb II forrás és a Gr II erős befolyása határozza meg tehát a szír szöveg jellegét.⁴³ Emellett azonban a latin szöveggel ellentétben a szír fordítás számos olyan sajátos kiegészítéssel rendelkezik, amelyről más szöveg nem tanúskodik, és amelyeket egyúttal egy tanító irányzat hatását figyelembe véve összefüggésbe hozhatunk a későbbi verziókkal (Syr II).

Ilyen hatásról számol be R. Owens tanulmánya, amely a Pesittában található keresztény vonásokat vizsgálja. A sajátos kiegészítések közül néhány az eredeti szöveg átdolgozásakor keletkezhetett annak „kereszténnyé alakítása (christianizing)” folytán a szír Újszövetség fordítása alapján.⁴⁴ A

Studies 30 (2006) 347–392. Vö. még Vö. KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus*, 279–281. (a IV. fejezet: „Essenian elements in Sirach II”).

40 Vö. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, 185; VAN PEURSEN, *Ben Sira in the Syriac Tradition*, 155–156.

41 Vö. KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus*, 57–59.

42 Vö. *uo.* (a táblázat jól szemlélteti az arányokat).

43 Vö. GILE, „The Additions to Ben Sira and the Books Multiform Textual Witness”, 237–256.

44 Vö. OWENS, R. J., „Christian Features in the Peshitta Text of Ben Sira: the Question of Dependency on the Syriac New Testament”, in *uo.*, 177–196.

Pesitta fordítását tekintve – amely keresztény és zsidó jelleget egyaránt hordoz – kérdésessé válik a fordító identitása. J. Joosten mindössze elmélet szintjén ad választ a kérdésre: feltételezni lehet, hogy e kettősség alapján az eredeti szöveg szerzője vagy zsidóból lett keresztény, vagy zsidó felmenőkkel rendelkező keresztény (személy vagy csoport) lehetett, aki(k) a zsidó Targum szövege alapján készítette el a fordítást.⁴⁵

Van Peursen a Pesitta mellett figyelembe veszi a kezdeti patrisztikus korból származó idézeteket, valamint a VIII. századtól kezdve azokat a Sirák fia könyvéhez kapcsolódó kommentárokat (pl. Theodor bar Koni), amelyek egyúttal tanúi a szír exegetikai hagyomány fejlődésének is. Ezek mellett fontos tanúknak számítanak azok a szír liturgikus szövegek, amelyek főként a szír-hexaplaiban található recenzióból merítve idézik a Sirák fia könyvének egyes részeit.⁴⁶

Összegzésképpen meg kell jegyezni, hogy az ősi forrásról tanúskodó szír szövegek egy célirányos (exegetikai vagy liturgikus) szövegfejlődés következtében egyedivé váltak: az egyéni céllal készült fordítás gyakran kihagyja, vagy csak felületesen közli azokat a részeket, amelyek az adott közönség számára kevésbé érdekesek. Éppen ezért a szír fordítás – Gilbert szerint – fontos szövegtanúja a Gr II szövegnek, de nem mindig tekinthető megbízható forrásnak.⁴⁷

2.5. Kopt szövegek

A régebbi forrásokat vizsgálva rövid kitekintést kell tenni a kopt kéziratok irányába is. Ezeket a fordításokat egyrészt koruk miatt (III-IV. század) kell figyelembe venni, másrészt pedig a LXX közvetlen tanúinak tekinthetők, melyek őskeresztény környezetben keletkeztek. Éppen ezért a Sirák fia könyvét a kopt bibliafordításban már a kezdetektől fogva tartalmazza. Emellett azonban számos olyan szempontot találhatunk, amik miatt e szövegtanúkat csupán részben veszik figyelembe a kutatók. Egyrészt a szír fordítás eleve a LXX alapján készült (a héber szöveggel így csak közvetett kapcsolatban áll). Másfelől az egyes fordítások amellet, hogy – a szír recenziókhoz hasonlóan – retorikailag és tartalmilag egyaránt sajátos jegyeket hordoznak, egymáshoz való viszonyukban sem mutatnak egységességet az egyes dialektusok (Sahaddik, Boharitik) miatt, amelyek to-

45 Vö. JOOSTEN, J., „Archaic Elements in the Syriac Version of Ben Sira”, in *uo.*, 167–175.

46 Vö. VAN PEURSEN, *Ben Sira in the Syriac Tradition*, 143–165.

47 Lásd GILBERT, „Où en sont les études sur le Siracide?”, 168.

vábbi karakterjegyeket kölcsönöznek a különféle recenzióknak. F. Feder mindemellett egy megfelelő kritikai kiadás szükségességét hangsúlyozza, amely az egyébként nagy mennyiségű, ugyanakkor meglehetősen töredékes forrásanyagot némiképp rendszerezné.⁴⁸

3. Konklúzió

A Sirák fia könyvének forrásanyagát tekintve elsőként annak gazdagságára és sokszínűségére kell gondolni, amely vonatkozhat a kinyilatkoztatás különböző korokban, különféleképpen megjelenő útjára, amely a különböző fordításokon vagy recenziókon keresztül a hallgatók szükségéhez mérten közölte a „nagy és jelentős bölcsességet... azok használatára, akik igazán meg akarják érteni és tanulni, hogyan kell viselkedniük azoknak, akik az Úr törvényéhez akarják szabni életüket” (Sirák fia Prológus).

A szentírástudomány igényt tart emellett e gazdag források rendszerezésére, törekedve egyszersmind fényt deríteni a kezdeti tanításra, amely az idők során a bővítések által különféle módon gazdagodott. A szövegkritika éppen ezért igyekszik szétválasztani, majd egymással összefüggésbe helyezni az egyes részeket, amely éppen azok sokasága és töredékessége miatt komoly kihívást jelent. A források vizsgálatát tekintve ez a kutatás – úgy tűnik – még hosszú út előtt áll. Habár már több próbálkozás született a források egységesítésére, lehet, hogy jelen helyzetben először éppen azok szétválasztására lenne szükség (P. Beentjes). Az így elkülönített anyag mélyreható vizsgálatát követően kezdődhet csak el az az összedolgozó munka, amely az egyes részeket megfelelő kritikai megjegyzésekkel ellátva egymáshoz fűzi, az egyes változatokat jelöli és kommentálja (M. Gilbert). Azonban rendelkezünk-e már kellő ismerettel az egyes források tekintetében, hogy egy megfelelő kritikai kiadást készíthessünk: melyek azok a kiegészítések vagy változatok, amelyek a rekonstruált szöveg részét alkothatnák? Melyek azok a részek, amelyek csupán a kritikai apparátusban kaphatnak helyet? Hogyan lehetne megfelelő módon szemléltetni a szöveg alakulásának egyes fázisait? A szövegkritika nyelvi elemzései mellett milyen mértékben támaszkodhatunk a doktrinális vagy irodalmi elemzések eredményeire (Kearns)? Egyelőre még várunk a válaszokra.

48 Vö. FEDER, F., „The Coptic Version(s) of the Book of Jesus Sirach”, in XERAVITS – ZSENGEL-LÉR, *Studies in the Book of Ben Sira*, 11–20.

JACZKÓ Sándor

„Non suo sed parochorum Latinorum nomine...”

**Barkóczy Ferenc egri püspök
és a bizánci rítus autonómiája¹**

Sándor JACZKÓ: ‘Non suo sed parochorum Latinorum nomine ...’ – *Ferenc Barkóczy, Bishop of Eger, and the Autonomy of the Byzantine Rite*

The Hapsburg Monarchy pragmatically endeavoured to secure the demographic foundations of the Catholic bishoprics with a view to retaining the support of the influential Latin-rite senior clergy. Through them, it would also exercise control over the political engagement of magnates with close family ties to church leaders. Among others, the Viennese Court could thus count on the support of the Bishop of Eger. Conversely, in Transylvania, the attempt to repel the Orthodox influence of the neighbouring states, as well as the negligible political clout of the local Latin-rite hierarchy both played a role in the rapid construction of a Greek Catholic ecclesiastical organisation structure.

Ferenc Barkóczy enjoyed maximum support from the Viennese Court. He began his career in the field of ecclesiastical politics as Provost of Spiš (Szepes) and would subsequently rise, through the position of Bishop of Eger, as high as the office of the Archbishop of Esztergom. Even as Provost of Spiš, he would aim at a sense of rationalisation in the establishment of Greek-rite parishes. The Byzantine-rite faithful were obliged to integrate into the Roman Catholic parish system, a framework alien to their rite. Foregrounding the dominance of the Latin Rite would further widen the gap between the demand of the Greek Catholics and the execution of the notion of the union.

From the start of his episcopal service in Eger, he would interpret the role and objectives of the union in a peculiar way. Using the statement of the Congregation of Propaganda from the year 1718 as a point of reference, he felt authorised to exert control even over the religious life of the Greek Catholic faithful living in the territory of his ancient diocese. His uncompromising zeal contributed to the purification of the practices of the Greek-rite communities in terms of ecclesiastical discipline, but, quite paradoxically, it would also strain the inter-ritual relations of the two denominations with conflicts.

Via the Apostolic Vicar, he was also intent on directly supervising the modernisation of the Greek Rite along the lines of his own ideas. Besides acknowledging the appropriateness of adhering to the Byzantine Rite, he also utilised and regulated the pastoral potential represented by the Greek Catholic priests. He determined

¹ A tanulmány az OTKA PD 109559 *A görögkatolikus egyház élete a 18. században a Barkóczy instrukció fényében* című támogatásnak köszönhetően készült el.

the legal status of the sizeable united clergy in an arbitrary manner relegating them to a position below Roman Catholic parish priests, the same level as chaplains. It is evident that asymmetrical elements would temporarily intensify in the interaction between the two denominations, hampering genuine cooperation during the first half of the 18th century. Barkóczy's brief but, in many ways, intensive episcopacy in Eger created a situation between the two rites that would project the possibility of a close and external resolution.

A sokrétű konfesszionalizációs folyamatok eredményének és a Habsburg Birodalom kolonizációs politikájának következtében a keleti szertartású közösségek jelentős része egységre lépett a katolikus egyházal a 17. század második felében. Mivel a két sajtóságos liturgiai, teológiai és egyházfegyelmi örökséggel rendelkező felekezet más-más motiváció alapján hozta meg közös döntését, ezért nyilvánvalóan eltérő módon, mértékben és ütemben kívánta az integrációs folyamatot is megvalósítani a Magyar Királyságban.² Ebben a tanulmányban arra keressük a választ, hogyan alakult a görögkatolikus egyház alapvető struktúrája Európa vallásilag egyik legheterogénabb államának északi részén a 18. század első felében. Miként érvényesültek az unió alapelvei az 1646. április 24-én aláírt ungvári dokumentum aláírása után közel 100 évvel később a görög szertartásúak által leginkább érintett Szepességben és Egerben? A kérdés kutatását Barkóczy Ferenc egri püspökségének korai szakaszára korlátozom, mivel az 1740 és 1745 közötti szepesi prépostsága után az egri püspökséget is elnyerte. Így személyén keresztül világos képet kaphatunk arról, hogyan viszonyult egy grófi családból származó, európai szintű oktatásban részesült lelkipásztor az unió előtt értelmiségi réteggel nem rendelkező népcsoporthoz a felvilágosodás korában. Milyen elképzelés vezette Barkóczy Ferenc egri püspököt a Rómával egyesült görögkatolikus hívek egyházfegyelmi életének szabályozásában, valamint ezek a közösségek hogyan fogadták az egri püspök által gyakorolt egyházi közhatalmat?

Az 1648. évi nagyszombati zsinat 23. pontja arról tett említést, hogy Felső-Magyarországon, különösen is a Szepességben és az egri püspökség területén, a *rutén szakadárok* előtt feltárult a kapu az Anyaszentegyházba való visszatérésre.³ Az öntudatában újra megerősödött katolikus egyház nagy re-

2 Jelentős méretű bizánci közösségeket Felső-Magyarország mellett Délvidéken, Erdélyben és Partiumban is találunk a 18. században. Az utóbbi három etnikai tömbre a téma jellegénél fogva nem térek ki külön.

3 *Sacra Concilia Ecclesiae Romano Catholicae in Regno Hungariae celebrata ab anno Christi MXVI usque ad annum MDCCXXXIV. I-II.* edidit Carolus Péterffy. Posonii, 1742. II., 382–383.

ményekkel tekintett a keleti szertartású népcsoport integrálási lehetőségére. A lélekszám prognosztizálható gyarapodásától olyan társadalmi és egyházpolitikai erősödést vártak, amely számottevően erősíthetné a katolikus egyház pozícióját a felekezeti küzdelmek során. A sanyarú körülmények között élő ortodox közösségek a görög rítus integritásának megőrzését, a klérus részére a hazai latin rítusú papság jogaival és kiváltságaival azonos kedvezményeket, valamint a szabad püspökválasztás elismerését remélték a Rómával való egysüléstől.⁴ Az így létrejött görögkatolikus egyház megőrizhette a keleti hagyományból táplálkozó istentiszteleti rendjét és egyházfegyelmet is, ugyanakkor elfogadta a katolikus egyház tanítását, hitét és a római pápa egyházfőségét is.

A két denomináció társadalmi megítélésében, intellektuális és szellemi háttérében, valamint anyagi helyzetében is releváns különbség volt. A katolikus egyház a belső megújulás útját járva megerősítette társadalmi bázisát az egyre nagyobb szabadságot élvező protestáns rendiséggel szemben az egész országban. Intézményrendszerének restaurálásában és lelkiségi irányvonalának kiépítésében bátran támaszkodhatott a Habsburg abszolutista politika támogatására. Ezzel szemben a bizánci szertartású közösségek csak bizonyos régiókban telepedtek le. A lokális beágyazottságból való kitörést nehezítette, hogy polgárság és nemesség hiányában a minimális érdekérvényesítés képességével sem rendelkeztek. A görög hívek hátrányos státuszuk miatt gyakran kerültek kiszolgáltatott helyzetbe, ám a császári udvar viszonylag korán felismerte működésük modernizációjának szükségességét.

A görögkatolikus egyház teljes legitimizációja mégis váratott magára, mivel az esztergomi érsek és a munkácsi püspök erőfeszítéseinek ellenére Róma nem ismerte el a munkácsi püspökség *de facto* létezését. A hazai katolikus hierarchiának az integrációs folyamat tárgyi és személyi elemeire volt hatása, és érdektelennek mutatkozott az autonóm egyházszervezet kiépítésében. Az unió előkészítésében fáradozó Lippay György egri püspök is a görög rítusúak pátriárkájának hitvallását szorgalmazta, és az azt követő térítő munkát tartotta követendő stratégiának.⁵ Az esztergomi érsekek később is a görögkatolikus püspök személyére tettek ajánlást. Kollonich bíboros a kánonjogilag nem létező püspökség jogállásának változtatását javasolta az *Einrichtungswerk*

4 Az unió megállapodásához lásd LACKO MICHAEL, *The Union of Užhorod*, Ohio-Rome 1966; PAPP GYÖRGY, *Az ungvári unió időpontja*, Miskolc 1941; VÉGHSEŐ TAMÁS, „Unió, integráció, modernizáció. A Rómával való egység háttere a munkácsi püspökségben”, in *Athanasiana* 32 (2010) 9–36.

5 TUSOR PÉTER, „Lippay György egri püspök (1637–1642) jelentése Felső-Magyarország vallási helyzetéről (Archivio Santacroce)”, in *Levéltári Közlemények* 73 (2002) 199–241.

Ecclesiasticum című művének 4. pontjában. A munkácsi egyházmegye fegyelmi megújulása érdekében fölvetette, hogy az kerüljön a területileg leginkább illetékes latin püspökség, azaz Eger felügyelete alá.⁶ A racionális felvetés az unió konszolidálódását mégis hátráltatta, mivel az egri püspökség vonakodott a csak nevében létező munkácsi püspökség joghatóságának elismerésétől, és ragaszkodott a területén élő keleti hívek közvetlen irányításához.

Barkóczy közel 17 éves uralkodása nemcsak az egri egyházmegye megújulását segítette elő, hanem az itt élő görögkatolikusok történelmére is nagy hatással volt.⁷ Kiemelkedő művészetpártolása miatt nem véletlen, hogy egri működését először kultúrtörténeti vonatkozásai alapján kutatták.⁸ Ezt követően földesúri gazdálkodását és jobbágypolitikáját foglalták össze sajátos szempontok alapján.⁹ Életrajzírói szerint a püspök maradandó hatása a művészetek mecénázására mellett¹⁰ ambiciózus egyházszerző tevékenységében s a papképzés megújításában és átalakításában rejlik.¹¹ A meglehetősen rövid, ám kétségtelenül jelentős esztergomi érsekségének eseményei csak tovább fokozták a kutatók érdeklődését.¹² Barkóczy fiatal kora óta lelkesen és tudatosan készült a papi pályára. Egyház-politikai karrierjét céltudatosan építették fel, amiben nagy szerepet játszott neveltetése, szülei és az egri püspök közötti barátság és a római tanulmányai is. A Collegium Germanicum-Hungaricum növendékeként a Pontificia Università Gregoriana képzésére iratkozott be,

6 Kollonich görögkatolikus egyházszerkezeti elképzeléséhez lásd BÉRENGER, JEAN, „Le cardinal Kollonich et la Contre-Réforme en Hongrie”, in *Revue XVIIe siècle* 199 (1998) 297–313. VARGA J. JÁNOS, „Berendezési tervek Magyarországon a török kiűzésének időszakában. Az »Einrichtungswerk«”, in *Századok* 125 (1991) 449–488.

7 Az ezeréves egyházmegye és a görögkatolikus hívek közel 125 éves sajátos viszonyának rövid áttekintéséhez lásd JANKA GYÖRGY, „Az ezer éves egri egyházmegye és a görögkatolikusok”, in *Athanasiana* 19 (2004) 141–157.

8 ENTZ GÉZA, *Barkóczy Ferenc gróf, a magyar barokk-kor nagy mecénása*, 1939. SZMRECSÁNYI MIKLÓS, *Barkóczy Ferenc gróf egri püspök, a barokk-rokoko kor mecénása. Eger művészetéről*, Budapest 1947. Majd BITSKEY ISTVÁN, „Barkóczy Ferenc, az irodalmi mecénás”, in SZAUDER JÓZSEF és TARNAI ANDOR (szerk.), *Irodalom és felvilágosodás*, Budapest 1974.

9 VOIT PÁL, *Barkóczy, a földesúr. Heves megye műemlékei I.*, Budapest 1969.

10 Barkóczy támogatta Fazola Henrik, Gerl Mátyás és Huetter Lukács művészeti tevékenységét. Egerben irodalmi kört szervezett Ambrosovszky Mihály, Gusztinyi János, Gerstocker Antal és Markhot Ferenc közreműködésével.

11 Barkóczy egyházkormányzati intézkedéseit és diplomáciai tevékenységének ismertetéséhez lásd MESZLÉNYI ANTAL, „Egy barokk főpap, Barkóczy Ferenc érsekprímás”, in *Vigilia* 3 (1966) 161–167. Uő, *A magyar hercegprímások arcképcsarnoka (1707–1945)*, Budapest 1970, 101.

12 HUBERT ILDIKÓ – SZELESTEI N. LÁSZLÓ, „Köszöntő versek, színjátékok Barkóczy Ferenc tiszteletére”, in CSÖRSZ RUMEN ISTVÁN – SZABÓ G. ZOLTÁN (szerk.), *„Nem sülyed az emberiség!”... Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*. Budapest 2007. 519–531.

ahol továbbfejlesztették egyházkormányzati szemléletét.¹³ A jezsuita szerzetesek által összeállított nevelési program céljaként azt tűzték ki, hogy a lelkipásztorokat olyan hatékony teológiai és kulturális tudással vértessék fel, amellyel alkalmassá válnak a katolikus tanítás legkorszerűbb terjesztésére is a Német Birodalomban és Magyarországon egyaránt. A magyar és a német birodalmi szemináriumok állapotának különbségét tükrözi, hogy amíg a 17-18. századi magyar főpapi kinevezések során mintegy 60%-ban a Collegium Germanicum-Hungaricum alumnusaira esett a választás, addig a Német Birodalom egyházmegyéiben ez az arány mindössze 18%.¹⁴ A katolikus restauráció a szemináriumok alapításával járt elől, mivel a rezidencia, egyháztartományi zsinatok és egyházmegyei zsinatok tartásának kötelezettsége, kánoni vizitációk előírása és az igehirdetés fontossága már a korábbi zsinatok szabályozásában is előfordult.¹⁵ A katolikus öntudat és ezen belül is a latin rítus dominanciájának hangsúlyozására épült pedagógia a protestáns tanítások cáfolatára és visszaszorítására irányult.¹⁶ A növendékekkel mélyrehatóan tudatosították, hogy a tridenti zsinat határozatainak állhatatos betartása és kitartó terjesztése az egyéni megtérésektől kezdve akár az egész egyházmegyeik vallási megújulását is előmozdíthatja. Nem véletlen, hogy a római alumnusokat előszeretettel választották ki később a nehéz helyzetben lévő hazai püspökségek kormányzására, vagy akár más komoly felkészültséget igénylő egyház-politikai feladatokra.¹⁷

13 VERESS ENDRE, *Matricula et acta alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex Regno Hungariae Oriundorum I. Matricula (1559–1917). A római Collegium Germanicum Hungaricum magyarországi tanulóinak anyakönyve és iratai*, Budapest 1917, 146.

14 A Habsburg-koronához tartozó nem magyarországi egyházmegyeik püspökei közül 29,5% volt egykor római diák. A 18. századra vonatkozó adatok szerint a püspökök közül az 1700-as évek előtt alapított egyházmegyeikben 52 (46%), míg a Mária Terézia által alapított egyházmegyeikben 6 (60%) alkalommal kerültek ki a Német-Magyar Kollégium tagjai közül. Vö. TÓTH TAMÁS, „*Si nullus incipiat, nullus finiet*”. *La rinascita della Chiesa d’Ungheria dopo la conquista turca nell’attività di Gábor Patachich e di Ádám Patachich, Arcivescovi di Kalocsa-Bács (1733–1784)*, (Collectanea Vaticana Hungariae I/6.), Budapest–Roma–Szeged 2011, 72–80.

15 GÁRDONYI MÁTÉ, „A katolikus egyház tridenti reformja”, in GÖZSY ZOLTÁN – VARGA SZABOLCS – VÉRTESI LÁZÁR (szerk.), *Katolikus megújulás és a barokk Magyarországon. Különös tekintettel a Dél-Dunántúlra (1700–1740)*, (Séria Historia Dioecesis Quinqueecclesiensis VII.), Pécs 2009, 45.

16 BITSKEY ISTVÁN, „The Collegium Germanicum Hungaricum in Rome and the Beginning of Counter-Reformation in Hungary”, in EVANS R. J. W. – THOMAS T. V. (eds.), *Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London 1991, 111–118.

17 Az egri püspökök Fenesy György (1686–1699) kivételével korábban a Német-Magyar Kollégiumban tanultak 1625-től egészen gróf Eszterházy Károllyal (1761–1799) bezárólag. Vö.

A 18. század elejének egyik legmeghatározóbb magyar főpapja, Eszterházy Imre esztergomi érsek¹⁸ (1725–1745) személyesen is ismerte Barkóczy kiváló adottságait és rendíthetetlen szorgalmát, ezért jó szívvel javasolta szepesi prépostnak 1740-ben. A társaskáptalant még II. András király (1205–1235) alapította, majd felesége közbenjárására földterületet is ajándékozott Adolf prépostnak 1209-ben.¹⁹ Habár a szepesi prépost hivatalból nem volt az esztergomi káptalan tagja, főesperesként kormányozta és irányította a rábízott híveket.²⁰ Maga a vármegye a Magyar Királyság északi peremén, Galícia szomszédságában feküdt. Területe a Poprád, a Hernád, a Dunajec és a Gölnic völgyére terjedt ki.²¹ A Szepesség népessége etnikailag egészében véve heterogén volt. Németek, magyarok, lengyelek, szlovákok, zsidók, ruszinok és cigányok laktak egymás mellett. A bécsi udvar a Szepesi Kamarán (Camera Scepusiensis) keresztül nagy erővel támogatta a multikonfesszionális térség hatékony rekatolizációját. A Lazarus von Schwendi főkapitány által 1567-ben felállított hivatal a bécsi központi szervek közvetlen irányítása alatt működött Kassa székhellyel.²² Elsődleges feladata Felső-Magyarország hadügyi igazgatásának kiszolgálása volt,²³ így hatásköre a kamarai birtokok és a végvárak pénzügyi ellenőrzésére is kiterjedt. Intézkedései ellen a protestánsok gyakran éltek panasszal, mivel prédikátoraik jövedelmének elkobzásával gátolta hitéletük zavartalan gyakorlását. A Szepesi Kamara vezetői²⁴ egyházi jellegű döntéseiben

SZMRECSÁNYI MIKLÓS, „Esterházy és a művészet”, in *Esterházy Károly egri püspök emlékének ünneplése születésének kétszázados évfordulója alkalmából*, Eger 1926, 8–9.

- 18 Az érsek életéhez és politikai szerepvállalásához lásd ESZTERHÁZY JÁNOS, *Az Eszterházy család és oldalágainak leírása*, Budapest 1901, 239–243; MESZLÉNYI, „A magyar hercegprímások arcképsorozata”, 50–76; KOLTAI ANDRÁS, „Császárhű, bőkezű, remete: Esterházy Imre hercegprímás”, in *Limes* 3 (2005) 5–20.
- 19 Az adománylevél első ismert kiadása: CAROLUS WAGNER, *Analecta Scepusii I-II.*, Bécs 1774, I., 104.
- 20 BÉRES GYULA, „A tornai főesperesek, 1273–1776”, in *Egyháztörténeti Szemle* 10 (2009) 33–34.
- 21 FEKETE NAGY ANTAL, *A Szepesség területi és társadalmi kialakulása*, Budapest 1934, 25–29.
- 22 Szepes, Sáros, Gömör, Borsod, Torna, Abaúj, Zemplén, Ung, Bereg, Szabolcs, Szatmár, Ugocsa vármegyéket és a hódoltsági területeket kormányozta. A 17. század második felében mind a kamara, mind az általa igazgatott terület is folyamatosan változott. Részletesen ismerteti OROSS ANDRÁS, „A Szepesi Kamara, a Habsburg-pénzügyigazgatás és katonai kiadások a XVII. század második felében”, in *Fons* 2 (2008) 111–112. GECSÉLYI LAJOS, „Egy Bereg megyei nemesúr a Szepesi Kamarában. Szigeti Vas Márton kamarai tanácsos 1659–1666”, in *Szabolcs-szatmár-beregi Levéltári Évkönyv* 18., Nyíregyháza 2008, 163–178.
- 23 ACSÁDY IGNÁCZ, „A pozsonyi és szepesi kamarák 1565–1604”, in ACSÁDY IGNÁCZ, *Két pénzügy-történelmi tanulmány*, Budapest 1894, 41–42. SZÜCS JENŐ, *A Szepesi Kamarai Levéltár 1567–1813.*, Budapest 1990, (A Magyar Országos Levéltár kiadványai I. Levéltári leltárak, Kincstári Levéltárak 7.), 18–20. és 31–35.
- 24 A tisztségviselők pályájának alakulásához, kinevezésükhöz és hivatalvezetési technikájukhoz

az egri püspök, a szepesi prépost és a kassai jezsuiták tanácsát vették figyelembe.²⁵ A szepességi görögkatolikus parókiák sajátos egyházi helyzetben voltak. Partén Péter címzetes munkácsi püspök a helyi prépost felügyelete alá rendelte a szepesi esperesség tizenhárom görögkatolikus parókiáját 1662-ben,²⁶ mivel a többi 12 vármegye egyházi közigazgatásának megszervezése is hatalmas feladatnak látszott. A szepességi görögkatolikus hívek így a római katolikus intézményrendszer kötelékébe tagozódtak be. A szepesi prépost közvetlenül irányíthatta a Rómával egyesültek vallási felfogását, liturgikus szokásait és egyházfegyelmi életét.

A Szepesi Kamara egyedi támogatásokkal segítette a görögkatolikus fiatalok nagyszombati és egri oktatását. A tehetséges rutén diákok előtt a katolikus egyházon belül és annak segítségével nyílt meg az egyéni felemelkedés lehetősége. A szepesi prépostnak és a kamarának nem volt érdeke az önálló görögkatolikus iskolarendszer kiépítése a központilag szervezett integráns katolikus oktatás miatt. A munkácsi püspökség jelentős fáziskéséssel, ugyanakkor a latin mintát követve valósította meg oktatási koncepcióját. A kezdő lépéseket Olsavszky Mihály címzetes püspök tette meg, aki 1744-ben pap- és kántorképző iskolát indított el Munkácson.²⁷ Az első görögkatolikus elemi iskolát 1748-ban állította fel Munkácson, amit Mária Terézia évi 300 Ft segéllyel támogatott a Cassa Parochorumból.²⁸ Olsavszky az oktatás színvonalának emelése érdekében elrendelte 1756-ban, hogy a papok fiai ebbe az iskolába járjanak, ha később a papi hivatást akarják majd választani.²⁹

A szepesi prépostok előszeretettel támogatták a lengyel földesuraik elől menekülő keleti szertartású bevándorlók letelepedését az elnéptelenedő re-

lásd GECSÉNYI LAJOS – GUSZAROVA, TATJANA, „A Szepesi Kamara vezető tisztviselői 1646–1672 között”, in *Századok* 3 (2003) 652–672.

25 MIHALIK BÉLA, „A Szepesi Kamara szerepe az 1670–1674 közötti felső-magyarországi rekatalizációban”, in *Fons* 17 (2010) 316.

26 ŠOLTÉS PETER, „Spiš v dejinách gréckokatolíckej cirkvi v 18. storočí”, in M. HOMZA – M. SLIVKA – R. GŁADKIEWICZ – M. PUŁASKI (eds.), *Terra Scepusiensis*, Bratislava 2003, 615–636.

27 UDVARI ISTVÁN, „A munkácsi egyházmegye oktatásügye a XVIII. században”, in JANKA GYÖRGY (szerk.), *Örökség és küldetés*, Nyíregyháza 2001, 75.

28 FINÁ CZY ERNŐ, *A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában 1773–1780*, Budapest 1899, 168.

29 „Отселје повинни будут Свјашченници своих синов посилати до школи Мукачовскои младенцев, прежде своего младенчества, в младеничесвје, јакоже инии, прочее бо от воспријатија сана Свјашченическаго отвержени будут, и никогда же будут имјети надјеју тојже сан получитьи, и жаден на Пресвитерство не посвјатитсја, ашче в Мукачовских школах три роки неперевудет; что паки в Каплансвје ест их дано в Пунктах року 1752. Хотјашчии Пресвитерство пријати опасно да содержат.” Görögkatolikus Püspöki Levéltár Nyíregyháza (GKPL) IV-1-a. D3.

formátus falvakba a 17. század második felében.³⁰ A lakosságot a háborús veszteségek mellett a járványok is tizedelték. A közállapotok nehezítették a pestis elleni hatékony védelmet, mivel a hadak mozgását követve a ragályok és betegségek is gyorsan terjedtek. A halálos áldozatok száma országos tekintetben is kimagaslóan magas volt. A pusztulásra jellemző, hogy Iglón 2485, Szepesváralján 1318, Szepesolaszin 880, Szepesbélán 631, Szepesszombaton 15, Ruszkinon 327, Felkán 206, Poprádon 77, Ménhárdon 373, Matheócon 24, Sztrázsan 14, Durándon 208 és Leibicon 1060 áldozatot szedett a lepra 1710-ben.³¹ A galíciai betelepülők több hullámban érkeztek a Szepességbe, a meglévő etnikai arányokat fokozatosan felülírták, majd véglegesen felborították. A ruszin kolónia tagjai általában kevés szakértelemmel és minimális anyagi háttérrel rendelkeztek. Hitéletük gyakorlásához szükséges új templomok építésére ritkán vállalkoztak, mivel meghaladta pénzügyi lehetőségeiket. A kihalt településekre betelepülő görögkatolikusok tetszésük szerint és kontroll nélkül vehették át a használaton kívül álló, olykor romos templomokat is. Míg Zemplénben és Sáros vármegyékben a görögkatolikus kőtemplomok egykor 10%-a volt egykor római tulajdonban, addig ez a Szepességben már 30%-ra tehető.³² Ez az arány már annyira közelíthetett ahhoz a lélektani határhoz, amelyet a prépostok a római katolikus hívek lélekszámának csökkenését tapasztalva a görögkatolikus expanziót növekvő kihívásként, mondhatni veszélyként értelmeztek. Nehezményezték a templomok jóhiszemű elbirtoklását, és nyíltan kritizálták az egyesült papság *primum vivere* felfogását. A templomok és az egyházi ingatlanok elbirtoklását az egyházi földbirtok el-sajátítása követte, ami olykor együtt járt az egyes papi jövedelmek elbitorlásával is. A latin ordináriusok nyugtalanul szemlélték, ha görög lelkipásztor lendítette fel plébániáik ellátatlan filiáiban a vallásos hitéletet. Kezdeti jelentős segítőkészségük fokozatosan alakult át erősödő nyomáskényszerré.³³ Jóllehet éppen a katolikus lélekszám növelése, a hit terjesztése volt az unió motorja latin részről, ám 100 évvel később a görögök vitalitása és terjeszkedése, kü-

30 Szepességben a falvak elnéptelenedése mellett Kassa lakossága is folyamatosan csökkent a 16. századtól kezdve. Kassa népessége 1480-ban 8603 fő, 1557-ben 7000 fő, 1632-ben 5704 fő, míg 1686-ban 3678 fő volt. ONDREJ R HALAGA, *Právny, územný a populačný vývoj mesta Košice*, Košice 1967, 56.

31 LENGYEL BÁLINT, „A pestis hazánkban”, in *Természettudományi Közlöny* 335 (1897) 375.

32 VÉGHSEŐ TAMÁS, *Barkóczy Ferenc egri püspök kiadatlan instrukciója az Egri Egyházmegye területén élő görögkatolikusok számára (1749)*, (Collectanea Athanasiana II/2. 17.), Nyíregyháza 2012.

33 HODINKA ANTAL, *A munkácsi görög katolikus püspökség története*. Budapest 1909, 566–567.

lönösen is ennek fogadtatása átmeneti válságot okozott a két felekezet egyre inkább egyoldalúvá váló kapcsolatrendszerében Felső-Magyarországon.

A szepességi görögkatolikus közösség kormányzásával járó feladatok megnövekedése miatt Pelcz János prépost megtiltotta 1728-ban, hogy további parókiákat alapítsanak.³⁴ Sőt, a parókiákon és a filiákon kívüli területeken élő görögkatolikus híveket a római katolikus plébánosok joghatósága alá vonta. A logikusnak tűnő rendelkezést a *virulentia graeca* megakadályozása mellett burkolt latinizálási szándék vezette. Azon túl, hogy Pelcz intézkedései a bizánci rítusú közösségek fejlődésének ideiglenes gátjává váltak, mintaként szolgáltak utódjának, Barkóczy Ferencnek is.

Barkóczy 1735 óta vezette az egri plébániát,³⁵ ahol feladatait kitűnő buzgalommal és ájtatosan (*insigni studio et pietate*) végezte.³⁶ Irodalmi műveltsége, európai gondolkodása példamutató szorgalommal párosult, amivel hívei és püspöke megbecsülésén túl az esztergomi érsek érdeklődését is fölkelte. Barkóczyt Eszterházy Imre esztergomi érsek (1725–1745) terjesztette elő szepesi prépostnak 1740-ben, ezzel egyidőben Mária Terézia tanagrai címzetes püspökké is kinevezte. Mindössze öt éven át állt a szepesi prépostság élén, távozása után Móriásky Sándor egri kanonok (1745–1755) vette át a helyét.³⁷ Barkóczy eme rövid idő alatt sikeresen folytatta elődjei irányvonalát. Katolikus előjáróként arra törekedett, hogy drasztikusan csökkentse a protestáns befolyás súlyát a bizánci rítusú hívek életére, ezáltal a katolikus egyházba való integrálásukat a következetes egyházkormányzati felügyelettel visszafordíthatatlanná tegye. Ungvári főesperesként és egyben egri kanonokként vett részt az 1734. évi egri zsinaton, ahol a latin papok megfogalmazták jogosnak vélt sérelmeiket a görög szertartású papok ellen.³⁸ Barkóczy szepesi prépostsága idejében hozta meg az első szuverén egyházkormányzati döntését, amely a Rómával egyesültek egy-

34 PETER ŠOLTÉS, „Disziplinierung des Klerus der Munkatscher Diözese im 18. Jahrhundert”, in VÉGHSEŐ TAMÁS (ed.), *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles*, (Collectanea Athanasiana 1/3. 221.), Nyíregyháza 2010.

35 ZELLINGER ALAJOS, *Egyházi írók csarnoka*, Nagyszombat 1893, 27. SZINNYEI JÓZSEF, *Magyar írók élete és munkái*, Budapest 1891; utánnymat Budapest 1980–1981, I., 588.

36 CAROLUS WAGNER, *Analecta Scephusii sacrii et profani I–IV.*, Viennae 1774–1778, III., 141.

37 PIRHALLA MÁRTON, *A szepesi prépostság vázlatos története kezdetétől a püspökség felállításáig*, Lőcse 1899, 540.

38 Vö. MIHALIK BÉLA VILMOS, „Mérőföldkövek az egri egyházmegye megújulásában. Az 1635. évi jászói és az 1734. évi egri zsinatok”, in *Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16–20. században*, Pécs 2014, 158.

házszervezetét döntően befolyásolta. A munkácsi vikariátusból leválasztotta Torna vármegye két görögkatolikus parókiáját, ugyanígy a Gömői vármegye egy parókiáját is, és irányítása alá vonta.³⁹ Az eljárással szemben a görögkatolikus hívek tehetetlenek voltak. Valódi egyházkormányzati hatalommal rendelkező megyéspüspök hiányában és elégtelen egyházszerkezeti struktúrájuk miatt esélyük sem volt arra, hogy panaszukat bármilyen külső fórumon is megfelelően érvényesítsék. A görögkatolikus egyház valós szükségleteinek orvoslására egyre kevesebb támogatást kapott a régió illetékes latin ordináriusától. Az elcsatolt parókiák külső támogatás hiányában nem tudták érdemileg befolyásolni a prépost egyház-politikai elgondolását. Az unió által garantált szabad püspökválasztás már lehetőségként sem jelent meg a Szepességen élő bizánci szertartású hívek előtt. A bizánci egyház egzisztenciális helyzetének javulását továbbá hátráltatta, hogy az unió által deklarált immunitást a helyi földesurak is nehezményezték. Vonakodva vetették tudomásul, hogy a Rómával egyesült papok kikerülhetnek jobbágyaik köréből. Lipót király csak 1692. augusztus 23-án adta ki azt a kiváltságlevelét, amely mentességet biztosít a bizánci szertartású papok számára az adófizetés alól.⁴⁰ A kiváltságra való közel fél évszázados várakozás alatt is hűségesek maradtak Rómához, mivel az egyház egységét fontosabbak tartották, mint az unió által deklarált gazdasági és társadalmi előnyök érvényesülését.

Mária Terézia (1740–1780) politikai szerepvállalásának és egyházkormányzati következetességének elismeréseként nevezte ki az ifjú Barkóczy Ferencet az éppen megüresedett egri püspöki székbe 1744. december 8-án.⁴¹ A magyar királynő döntését XIV. Benedek pápa (1740–1758) hagyta jóvá. Barkóczy 34 évesen került a legnagyobb területű hazai egyházmegye élére, amely elődje, Erdődy Gábor egri püspök (1715–1744) áldozatos munkájának eredményeként a katolikus újjáéledés reményteli jeleit mutatta Ugocsa és Máramaros vármegyék kivételével.

39 Дулишкович Иоанн, Исторические черты угро-русских, Унгвар I-III., 1877, Тетрадь 3. 132.

40 Az uralkodók diplomában biztosították az egyesült papok számára a latin rítusú papokat megillető privilégiumokat. I. Lipót (1657–1705) 1692-ben, VI. Károly (1711–1740) német császár 1720-ban, végül pedig 1741-ben Mária Terézia (1740–1780) erősítette meg a kiváltságokat, mivel a helyi földesurak annulálták a végrehajtásukat. A kiváltságok szövegét közli BASILOVITS, JOANNICIUS, *Brevis notitia Fundationis Theodori Koriatovits, olim ducis de Munkacs, pro religiosis Ruthenis Ordinis Sancti Basilii Magni, in Monte Csernek ad Munkacs, Cassoviae* 1804, Tomus II., 188–202.

41 SUGÁR ISTVÁN, *Az egri püspökök története*, (Az egri Főegyházmegye schematizmusa I.), Budapest 1984, 406.

Erdődy Gábor püspök sikeresen stabilizálta egyházmegyéje plébániahálózatát. Egyben szorgalmazta az egri püspökség területi felosztását a hatékonyabb és személyesebb lelkipásztorkodás előmozdítása érdekében. Előremutató terve a kanonokok ellenállásán bukott meg, akik nem voltak hajlandók lemondani szerzett előjogokról és jövedelmező bevételi forrásaikról. Az egri káptalan Barkóczyt jelölte ki tagjai közül, hogy a püspökség területi integritásának megőrzése mellett érveljen és ellenezze az egyházmegye javainak elidegenítését. A kanonokok azzal érveltek a püspökkel való vita során, hogy esküt tettek a püspökség anyagi és szellemi védelmére. Úgy gondolták, hogy a Tiszán túli részek tizedének elvesztésével megszűnne a püspökség zavartalan működése.

Erdődy amilyen gálánsan és rugalmasan viselkedett az egyházmegyéje peremvidékén élő híveivel, olyan konzekvensen és szigorúan ragaszkodott ahhoz, hogy a bizánci szertartású hívek feletti joghatóságot megőrizze, jogilag törvényesítse.⁴² Kiváló diplomáciai összeköttetésével elérte a bécsi nunciatúrán, hogy az unió fejlődésének megtorpanásáról, a bizánci rítusú papság és hívek valláserkölcsei életének visszasságáról tájékoztassák a Szent-széket.⁴³ A jelentés kitért arra, hogy a görög papok gyakran másodszor is megnősülnek, papszentelésre megfelelő vizsgáztatás és felkészítés nélkül bocsátanak jelölteket. Felróttá továbbá, hogy a parókusok latin rítusú híveket adnak össze, és az ordinárius engedélye nélkül merészelnek új templomokat építeni.⁴⁴ A Propaganda Kongregáció hat pontban megfogalmazott kritikái jegyzékben kérte a visszaélések gyors megszüntetését.⁴⁵

42 Ugyanilyen szigorúan lépett fel a protestánsok ellen is. Az 1721-ben megjelent *Opusculum theologicum* című pamfletjében kifejtette, hogy a protestáns tévedéseket nem kell megtűrni. A király akár erővel is terjesztheti a katolikus igazságot a protestánsokkal szemben. A Habsburg telepítési szokásokat legitimizálva kifejtette, hogy a visszaéléseket száműzetéssel, adott esetben akár halálbüntetéssel lehet megtorolni. KOSÁRY DOMOKOS, *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Budapest 1996, 72. és 80.

43 HODINKA, *A munkácsi görög katolikus püspökség története*, 586–89.

44 MICHAL LUTSKAY, *Historia Carpato Ruthenorum sacra et civilis, antiqua et recens usque ad praesens tempus Tomus 3-ius*, 1843, in M. SÓPOLIGA (ed.), *Науковий збірник музею української культури у Свиднику (НЗМУК) 17 (1991) 178–179.*

45 „Decreta S. Congr. Generalis de prop. Fide habitae 20. Junii 1718. Referente Eminentissimo et Reverendissimo Domino Cardinali Zondadari quosdam abusos, et scandala, quae inter Clerum, et populum Gr. R. Vicar. Apost. Munkacs. in Dioecesi Agriensi grassantur Emi PP. et hujusmodi malis opportune provideatur, decreverunt ut infra, videlicet:

1. Graeci servare teneantur dies festos de praecepto latinae Ecclesiae.
2. Separentur uxores a bigamis, et Vic. Apost. procedat, prout de jure.
3. Graeci non promoveantur a Vicario Apostolico ad Sac. Ordines, nisi eidem exhibuerint Dimissionarias Ordinarii latini.

Barkóczy Ferenc portréja⁴⁶

Barkóczy közel 17 évig irányította az egri egyházmegyét, amelyet sikerült az európai kulturális és intellektuális vérkeringésbe is bekapcsolnia. *Mutatis mutandis* követte Erdődy egyház-politikai felfogását. Az egri püspökök történetét megíró Sugár István *harcos katolizációs* szellemiségként⁴⁷ jellemezte Barkóczyt, aki személyiségének ezt a vonását apai ágról örökölhette. Nem riadt vissza attól, hogy karhatalommal foglalja el a protestáns és evangélikus templomokat.⁴⁸ Az ellenszegülő református lelkészek és tanítók mun-

4. Parochi Graecorum non approbentur, nec novi instituantur, nisi de consensu Ordinarii latini

5. Parochi Graecorum moneantur a Vicario Apostolico, ne se ingerant in matrimoniis latinorum et idem Vicarius contra inobedientes procedat, prout de jure.

6. Novae Ecclesiae minime erigantur, et erectae non consecrentur, nisi de consensu Ordinarii latini.

Datum Romae diae, et anno ut supra. I. Cardinalis Sacripantes Praefectus, P. A. Archiepiscopus Lavis, Secretarius. Eadem resolutiones episcopo Munkacsiensi penes eandem Comitivam expeditae sunt titulo: Illustri et Reverendissimo Domino uti Fratri D. Georgio Bizanczy, Episcopo Sebastopolitano, Vicario Apostolico Munkacsiensi.” Lásd Дулишкович Иоанн: Исторические черты угро-русских. Унгар, I-III., 1877., Тетрадь 3. 60.

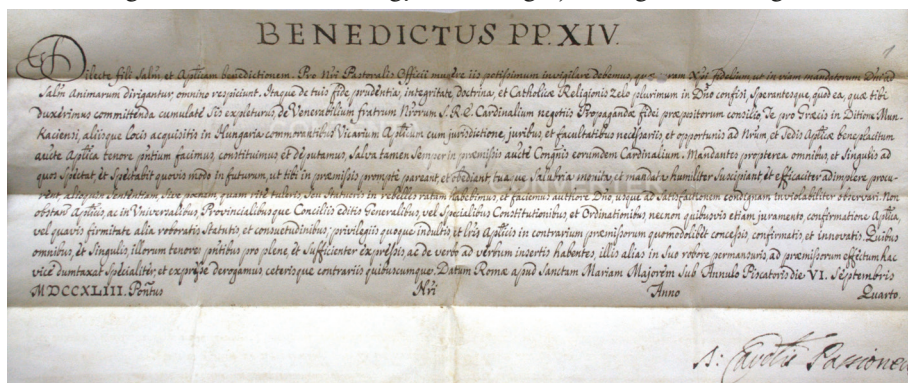
46 SZÉKELY ZOLTÁN, *A Cziráky-ösgaléria. Xántus János Múzeum*, Győr 1997, cat. no. 7.

47 Bővebb magyarázata: SUGÁR, *Az egri püspökök*, 410–411.

48 Barkóczy nehezményezte, hogy a Károlyi család lutheránusoknak biztosít jogkedvezményeket. A katolikus főnemesi család a kihalás szélére sodródó Nyíregyházára Békés, Zólyom, Borsod, Gömör, Nógrád és Hont vármegyékből telepített be tótokat, mivel szabad migrációjú katolikus népességet nem talált. Károlyi Ferenc menteni kívánta helyzetét, ezért parancsot

káját pedig szisztematikusan ellehetetlenítette. A vallási konfliktusokban a tolerancia hiánya, a katolikus érdekek feltétlen szolgálata jellemezte.

Nagy buzgósággal vetette bele magát a bizánci szertartásúak életének irányításába, hogy a nép hibáit korrigálja,⁴⁹ és az általa vélt vagy tényleges visszasságokat megszüntesse. A katolikus papoktól rítusuktól függetlenül példamutató és botránymentes életvitelt kívánt meg. A skizmaveszélytől tartva Olsavszky Mihály címzetes munkácsi püspök tevékenységét radikálisan korlátozta. Megkövetelte Olsavszkytól, hogy helynöki tevékenységét kizárólag az ő felhatalmazásával és engedélyével érvényesítheti.⁵⁰ Nem elégedett meg azzal, hogy Olsavszky korábban már esküt tett elődjének, hanem ragaszkodott ahhoz, hogy neki is ígérjen engedelmességet.



XIV. Benedek pápa kinevező bullája⁵¹

Barkóczy 1745. május 8-án egy bizottsági meghallgatáson az alábbi vádpontokat sorolta fel Olsavszky ellen:

adott az udvari kapitányának az evangélikus oratórium lebontására. Barkóczy ezzel még nem elégedett meg, hanem katolikus papot akart Nyíregyházára helyezni. Károlyi attól tartott, hogy ez a lépés súlyosan veszélyeztetné a betelepítés sikerességét az evangélikusok sérelme miatti esetleges elvándorlás miatt. Vö. SZOHOR PÁL, *Nyíregyháza az örökválság századik évében*, Nyíregyháza 1924, 202–204. Végül a bécsi udvar megelégedte a vitát, és felszólította Barkóczyt a kibékülésre. Kupa László, „Religious Conflict in Nyíregyháza – The Difficulties of an Eighteenth Century Slovak Settlement”, in *Razprave in Gradivo. Treatises and Documents*, vol. 55. Ljubljana 2008, 153–160.

49 „Gens, quam Domino perfectam, parare officio nostro id cumprimis exposcente intendamus, gens est Ruthenica Dioeceseos nostrae terminis late comprehensa, gens felix, gens electa, gens consortio Sanctae et unice Salvificae fidei altero abhinc saeculo caelitus decorata.” VÉGHSEŐ, *Barkóczy Ferenc egri püspök kiadatlan instrukciója*.

50 IRENEJ KONDRATOVIC, „The Olšovský bishops and their activity”, in *Slovak Studies* III. Rome, 1963, 189–190.

51 Kárpátaljai Területi Állami Levéltár, fond 151. opisz No. 782.

1. Olsavszky nem kért tőle engedélyt a püspökség irányításához, és elmulasztotta a hűségeskü letételét.
2. Munkácsi püspökként írja alá az iratokat.
3. Nem engedelmeskedik ordináriusának.⁵²

Ha megvizsgáljuk Barkóczy állításait, akkor a következőket tudjuk megállapítani. Olsavszky kinevezésében egy szó sem esett arról, hogy a görögkatolikus püspök bármilyen egyházfegyelmi kérdésben is az egri püspöktől függne. Mind Mária Terézia levele,⁵³ mind XIV. Benedek pápa leirata hallgat arról, hogy Olsavszky bármilyen egyházfegyelmi kérdésben is az egri püspöktől függne vagy hűségesküre van kötelezve. A fenti pápai bullában a következő olvasható:

„Te pro Graecis in Ditione Munkaciensi, aliisque locis acquisitis in Hungaria commorantibus Vicarium Apostolicum cum iurisdictione, iuribus et facultatibus necessarius et opportunus ad Nostrum et sedis Apostolicae beneplacitum Autoritate Apostolica tenore praesentium facimus, constituimus et deputamus salva tamen semper in praemissis Autoritate Congregationis Eorundem Cardinalium.”

Erdődyt tehát a munkácsi tartományban és Magyarország többi részén élő görögök apostoli vikáriusának nevezték ki a szükséges jogokkal és joghatósággal. Az apostoli vikárius a pápa által delegált hatalommal tevékenykedett olyan területen, ami szoros értelemben nem az övé, hanem a Szentszéké.⁵⁴ A *Ditio Munkaciensis* nem független terület vagy éppen püspökség, hanem olyan birtok, ami fölött az apostoli vikárius a pápa nevében gyakorolja a hatalmat. Mária Terézia is ezt hangsúlyozta levelében, és címzetes püspökként tekintett Olsavszkyra.⁵⁵ Ugyanakkor arra is tekintettel kell lennünk, hogy Egerben sem vitatták a jogintézmény létét. Épp ellenkezőleg, azt bizonygatták, hogy *de jure* a munkácsi püspökséget idáig a Szentszék nem kanonizálta, így nem is létezik. Az egri püspökök Erdődyvel kezdődően egyre markánsabban képviselték azt a nézetet, hogy a Szentszék által kinevezett munkácsi apostoli helynök egyben saját rítusvi-

52 A vádpontokat közli Дулишковиц, *Исторические черты*, 134. és LUTSKAY, *Historia Carpato Ruthenorum* III, 46.

53 Kárpátaljai Területi Állami Levéltár, fond 151. opisz No. 778.

54 Az apostoli vikáriusi intézmény kialakulásához lásd KRISTON R. RENNIE, *The Foundations of Medieval Papal Legation*, Palgrave Macmillan 2013, 41–55.

55 Archivio storico della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o de „Propaganda Fide” Roma. S.R. Congr. Generali, vol 716. fol 65rv

káriusuk (*Vicarius graeci ritus*)⁵⁶ is. A latin rítus illetékességét hangsúlyozva a kánonjogi alárendeltséget közvetlenül Egernek vindikálták. Munkácson ellenben úgy gondolták, hogy a görögkatolikus címzetes püspök apostoli vikáriusként kizárólag a római pápa alá tartozik. A pápai kinevező bulla egyértelműen nem támasztja alá Barkóczy azon igényét, hogy Olsavszky-nak engedélyt kellett volna kérnie püspökségének gyakorlásához.

Olsavszky püspökszentelésére Máriapócsra került sor 1734. december 9-én.⁵⁷ A szertartást Micu Klein fogarasi görögkatolikus püspök végezte. A hűségesküt 1743. február 18-án Erdődy kezébe letette.⁵⁸

Barkóczy azt már sokkal megalapozottabban sérelmezhetette, hogy Olsavszky a munkácsi titulust használja, mivel rossói címzetes püspöknek szentelték fel.⁵⁹ Való igaz, Olsavszky leveleit gyakran munkácsi püspökként szignózta. A kánonjogilag erősen megkérdőjelezhető eljárást pusztán a szokásjog alapján lehetne tolerálni. A görögkatolikus püspökök ragaszkodtak korábban ehhez a megnevezéshez, mivel székhelyük Munkácson volt.

Az engedelmisség megkövetelése feltehetően nem az elvárt papi lelkület hiányára utalhatott. Egerben is tudatában voltak, hogy a latin hierarchiának való alávetettség értelmezésüket az egyesült görögök nehezményezték. A jogi formula erőltetésével az egri püspök joghatóságát akarták alátámasztani. Az apostoli vikárius megalázó körülmények közötti engedelmisségre tanításával a görögkatolikus autonómiatörekvéseket akarták megtörni. Barkóczy, elődje példáját követve, rítusvikáriusként tekintette Olsavszky Mihály Manuel apostoli vikáriust, akinek a feladatát arra korlátozta, hogy az Egerből érkező utasításokat maradéktalanul betartassa a görögkatolikus hívekkel.⁶⁰

Olsavszky hiába tiltakozott az általa jogtalanul tartott vádak ellen. Barkóczy az 1215. évi IV. Lateráni Zsinat *Quoniam in plerisque* fejezetére

56 A rítushelynök értelmezéséhez lásd PAPP GYÖRGY, *Adalékok De Camillis József munkácsi püspök működéséhez*, Miskolc 1941, 116–123.

57 LUTSKAY, *Historia Carpato Ruthenorum*, III., 37.

58 HODINKA, *A munkácsi görög katolikus püspökség története*, 597.

59 Erdődy is ehhez a címhez gratulált Olsavszky püspökszentelése után 1744. január 11-én. Kárpátaljai Területi Állami Levéltár, fond 151. opisz No 979.

60 Barkóczy később is következetesen ragaszkodott az egyesültek püspökének kánonjogi alárendeltségéhez: „nullum esse Regno Hungariae episcopatum Munkaciensem, neque Diaecesim Agriensem in duas divisam unquam fuisse auctoritate Sedis Apostolicae, ad quam primitive hoc momentum pertinet. Idcirco omnes etiam Rutheni uniti episcopis Agriensibus, qui soli sunt in districtu Munkaciensi episcopi, subjecti sunt.” VÉGHSEŐ, *Barkóczy Ferenc egri püspök kiadatlan instrukciója*, 136.

hivatkozott, amely az egri püspökök egyik visszatérő argumentuma volt a munkácsi görögkatolikus püspök függő helyzetének bizonyítására.⁶¹ Az említett zsinat a szentföldi hódításokon felbuzdulva újraszabályozta az ugyanabban a városban vagy egyházmegyében élő keresztények különböző hagyományának, nyelvének és kultúrájának témakörét. A keleti patriarkátusok gyakorlatában meglévő párhuzamos hierarchikus rendszert eltörölte, és a latin egyház centralizált modelljét vette át. A zsinat 9. kánonja megtiltotta, hogy egyazon városban vagy egyházmegyében több püspök legyen, mivel egyetlen testnek, így az egyháznak sem lehet több feje, mert akkor szörnyeteg lenne.⁶²

A zsinat ugyanakkor bátorította a püspököket arra, hogy alkalmas püspöki helynököket állítsanak azokra a vidékekre, ahol kulturális, vallási és nyelvi keveredést tapasztalnak. Így azokban az egyházmegyékben, ahol a görögök és a latinok egymás mellett éltek, a helyi püspök kinevezhetett olyan előjárót, aki más rítusú híveiket koordinálta.

Barkóczy már püspöksége első évében kísérletet tett a görögkatolikus és a római katolikus papok közötti pénzügyi viták megszüntetésére. A görögkatolikus népességre amúgy is jellemző volt, hogy a szentségek felvétele mellett élénken igényelték az egyes termények és tárgyak megáldását is, amelyekért külön stólát kellett fizetniük.⁶³ A görögkatolikus lelkészek nehezményezték, hogy a plébánosok maguknak követelték a bizánci szertartás szerint végzett szertartások után is az illetéket. Az egri püspök rendeletben szabályozta az egyház által nyújtott szolgáltatások módját és ellenértékét. A vitás kérdés megoldásakor Barkóczy újfent a IV. Lateráni Zsinat *Quoniam in plerisque* fejezetéből indult ki. Az egyetemes jogszabály applikációjával arra a konklúzióra jutott, hogy a püspökség oszthatatlanságának analógiájaként az egyes egyházközségek esetében sem képzelhető el, hogy két különböző rítusú pap tevékenykedjen párhuzamosan. Barkóczy véleménye szerint ezért a parokiális jog kizárólag a plébánosokat illeti meg, a bizánci szertartású papok autonómiáját nem támogatta.⁶⁴ A vegyes szertartású helyeken a görögkatolikus parókia nem képezett önálló lelkeséget, hanem csak a római katolikus plébánia alá tartozó lelképásztori

61 VÉGHSEŐ, *Barkóczy Ferenc egri püspök kiadatlan instrukciója*, 94.

62 *Conciliorum Oeconomicorum Decreta. Curantibus Josepho Alberigo, Josepho A. Dossetti, Perikle P. Joannou, Claudio Leonardi, Paulo Prodi*, Bologna 1991, 239.

63 A pap fáradozásáért járó fizetséget Olsavszky püspök az 1750. évi vizitáció után egységesítette. Дулишковиц, *Исторические черты уgro-русских*. 155.

64 Kárpátaljai Területi Állami Levéltár, fond 151. opisz No 956.

hely. Panelszerű érvelése kápláni szintre fokozta le a parókusok helyzetét. A görögkatolikus papok nem saját, hanem a plébánosok nevében (*non suo, sed parochorum Latinorum nomine*) szolgáltatják ki a szentséget. Elrendelte, hogy a plébánosok engedjék át a görögkatolikus papok által végzett szertartások stoláris bevételeit, mint helyettesítési illetéket. A görögkatolikus hívek által rendszeresen fizetett járulékok azonban természetesen a plébánost illették meg.

Barkóczy mint körültekintő lelkipásztor konzekvensen támogatta a görögök kérésének második pontját. Engedélyezte, hogy a görög papok szabadon, saját szertartásuk szerint szolgáltatassák ki a szentségeket híveiknek. Megtiltotta, hogy a római papok bármi módon akadályozzák ezeket a szent cselekményeket. A konfliktusok zöme azokon a helyeken volt megfigyelhető, ahol a görögöknek nem volt saját temploma, így a plébános engedélye kellett az istentiszteleti hely használatához. Barkóczy szerint a görögkatolikus szentség-kiszolgáltatások esetében helyettesítés történt, ezért a plébános nem érdekelt abban, hogy gátolja a görög pap munkáját.⁶⁵

A püspök a görögkatolikus templomok építésének ügyéhez konstruktívan állt hozzá. A Kongregáció 1718. június 20-án kelt rendelkezésének 6. pontjával összhangban azt az álláspontot alakította ki, hogy egri püspökként neki kell felügyelnie az egyházmegye területén a görögkatolikus templomok építését, esetleges engedélyeztetését. A püspök a kánoni vizitációk során a már meglévő templomok állapotának reális felmérése mellett személyesen is meggyőződött a görögkatolikus közösségek vitalitásáról is. Megbízottja révén külön megvizsgáltatta azokat a helyeket, ahol templom-építési szándékot jeleztek.⁶⁶

65 Kárpátaljai Területi Állami Levéltár, fond 151. opisz No 956.

66 Kárpátaljai Területi Állami Levéltár, fond 151. opisz No 956.

HARRACH Gábor

Görökatolikus házassági és gyermekvállalási mutatók a demográfiai átmenet idején

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. Főbb demográfiai sajátosságok; 3. Etnikai és felekezeti vegyes házasságok; 4. Házassági és gyermekvállalási hajlandóság; 5. Az oksági tényezőkről.

Gábor HARRACH: *Marriage- and Parenting-indices among the Greek Catholics in a Period of Demographic Transition*

During the period of demographic transition in Hungary, Greek Catholics living in the country constituted a unique group. This may be accounted for by the fact that the macro-region, i.e. the North-east of Hungary at the time, where the majority of their community was concentrated was marked by economic and social attributes that were conducive to the evolution of a singular demographic character, different from those of other denominations. In respect to the indices analysed in the present paper, this peculiarity may be defined in terms of above-the-average ratios of individuals living in marriage, higher fertility rates and a similarly higher mortality rate, i.e. the existence of a traditional demographic pattern. As a matter of fact, the influence of religious and denominational culture on demographic behaviour may not be ruled out as is attested by several documented instances in the literature of historical sociology. However, for the period under investigation, such impact may not be completely ascertained of.

In the early 20th century, the majority of the Greek Catholics of Hungary belonged to the Romanian nationality, whereas a smaller portion of them consisted of Ruthenians, Hungarians and Slovaks. In the Carpathian Basin, a relatively high degree of religious heterogamy was common for individuals with the same ethnic background, while a remarkably low rate of ethnic heterogamy was perceptible among followers of the same religion. Accordingly, in Transylvania, Orthodox and Greek Catholic Romanians, and, in the northern sections of the Hungarian Plain, Calvinist and Greek Catholic Hungarians showed a tendency to marry more frequently. Parallel to this, the ratio of marriages between Greek Catholic Romanians and Ruthenians of the same faith would not even reach a mere one per cent of the total number of marriages in the region where they lived. Therefore, it is fair to suggest that the Greek Catholic population of the Carpathian Basin was divided by internal ethnic 'partitions', rendering the concept of a denominationally uniform society inapplicable to the context in focus.

1. Bevezetés

A 19–20. század fordulójának évtizedeiben – más európai országokhoz hasonlóan – hazánkban is lezajlott a demográfiai átmenet, vagyis az addig magas élveszületési és halálozási arányszámok lecsökkentek és tartósan alacsonyakká váltak. Magyarországon ez a folyamat számos vonatkozásban eltért az átmenetelméletben¹ leírtaktól, illetve a más országokban lezajlott hasonló folyamatoktól,² ráadásul egyes régiókban már a 18. század második felétől kimutatható a gyermekszám tudatos korlátozása.³ A hazai demográfiai átmenet sajátossága továbbá a gyermekvállalási hajlandóság szintjének szokatlanul gyors csökkenése, aminek következtében Európa egyik legmagasabb termékenységgű országa néhány évtized alatt közepes fertilitásúvá vált.

A változások általánosak voltak, s különböző mértékben ugyan, de minden térséget, illetve társadalmi csoportot érintettek. Az alábbiakban rövid összefoglalást adunk arról, hogy a görögkatolikus népesség milyen népessédségi sajátosságokat mutatott fel a demográfiai átmenet idején. Mindezt egy olyan történelmi korszakra vonatkozóan vizsgáljuk, amikor

- a felekezeti kötődés még a mindennapok szerves része volt,
- a modernizációs hatások nyomán már megjelentek – szociológiailag és földrajzilag egyaránt jól megkülönböztethető módon – a különféle demográfiai magatartásminták,
- az ország területi kiterjedésének köszönhetően felekezeti sokszínűség jellemezte a népességet,
- már kellően strukturált és bőséges volt a statisztikai adatközlés a címben jelzett téma vizsgálatához.

Amíg a posztmodern, vagyis szekularizált társadalmakban a felekezeti demográfiai mutatók értékét lényegében az egyén valláshoz való viszonya,

1 NOTESTEIN, F. W., „Population: The long view”, in THEODORE W. SCHULTZ (red.), *Food for the world*, Chicago 1945.

2 Egyrészt a halálozási és a termékenységi arányszámok nem időbeli eltolódással, hanem lényegében egyidejűleg kezdtek csökkenni, ami kétségesse teszi a két mutató csökkenése közötti oksági összefüggést. Másrészt a Kárpát-medencében a gyermekvállalási hajlandóság nem az iparvidékeken, hanem tipikusan mezőgazdasági régiókban indult esésnek, majd ért el európai szintű negatív rekordértékeket. Harmadrészt az iparilag fejlett térségek, valamint az alacsony termékenységgű makrorégiók földrajzi elhelyezkedése között nem, vagy csak kis mértékben fedezhető fel összefüggés.

3 ANDORKA RUDOLF, „Adalékok az ormánsági »egyke« történetéhez Vajszló és Besence református anyakönyveinek családrekonstrukciós vizsgálata alapján”, in *A KSH Népeségstudományi Kutató Intézetének Történeti Demográfiai Füzetek* 3 (1989) 57–96.

valamint adatszolgáltatási hajlandósága határozza meg, addig a szóban forgó időszakban – a fent említett általános felekezeti kötődések miatt – még a szokásos demográfiai változók (természetes szaporulat, vándorlás) összehatása, valamint a vallásilag vegyes családokban bekövetkező intergenerációs (ritkább esetben házasságon belüli) felekezetváltások mértéke a döntő. Az alábbiakban konkrétan az etnikai és felekezeti átfedéseket, az etnikailag és vallásilag vegyes házasságok együttes alakulását, a házassodási mutatókat – konkrétan a termékeny korú nők férjezettségét –, valamint a házas termékenységet vizsgáljuk. Az utóbbi két mutató jelentősége, hogy az adott korban lényegében ezek szorzata határozta meg a népesség teljes termékenységének a szintjét, s ez az egyszerű matematikai kapcsolat annál erősebb, minél kisebb a vizsgált népességben a házasságon kívül született gyermekek aránya (ennek 1910-as értéke a Magyar Királyságban 11,1%).⁴ A halálózási mutatók közül – egy rövid adatközlés erejéig – csak egy speciális mutatóval, a még élő szülők utódjainak halálózásával foglalkozunk, amelynek mértéke a görögkatolikusok esetében meghaladta a többi felekezetenél tapasztalható értékeket. Az itt feldolgozott adatok túlnyomórészt saját számításokon alapulnak, amelyekhez a magyarországi népszámlálások és egyéb statisztikai adatközlések szolgáltatták a forrásokat.⁵

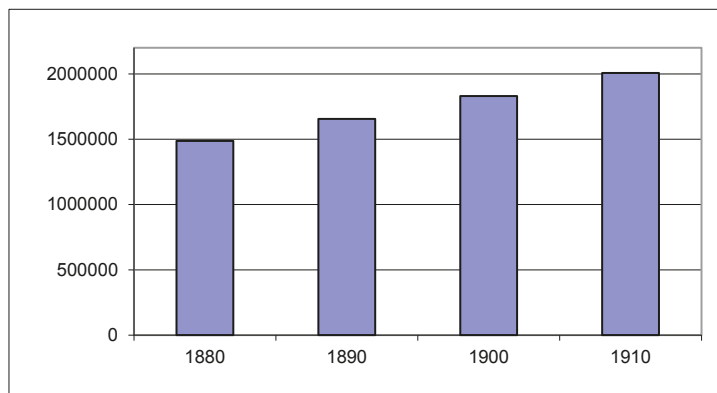
2. Főbb demográfiai sajátosságok

Magyarországon (vagyis Horvátország és a közigazgatásilag sokáig önálló entitást alkotó Fiume nélkül vett Magyar Királyság területén) a görögkatolikusok száma 1880 és 1900 között másfélmillióról kétmillióra, vagyis harmadával nőtt, miközben számarányuk stabilan 11% körül alakult, tehát létszámemelkedésük az összlakosság egészének növekedési üteme szerint zajlott.

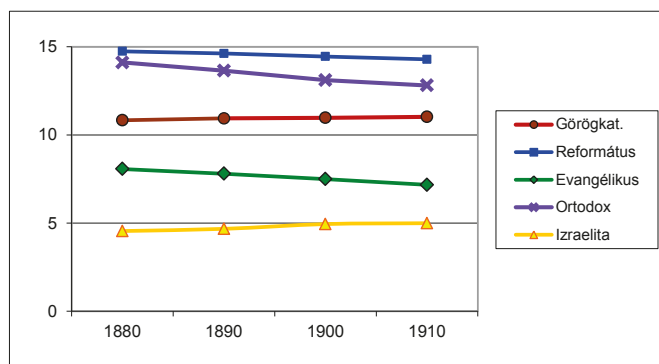
4 Az említett mutatók kapcsolata – a nem házas termékenységet is beszámítva – az $If = Im \cdot Ig + (1 - Im) \cdot Ih$ formulával írható le, ahol If eredetileg a teljes (esetünkben az általános) termékenységet, Im a férjezettségi arányt, Ig a házas termékenységet, Ih pedig a nem házas termékenységet jelenti. Részletesen lásd COALE, ANSLEY J. – S. COTTS WATKINS, *The decline of fertility in Europe*, Princeton 1986.

5 A népszámlálási adatközlések mellett kiemelten fontos adatforrások: A Magyar Szent Korona Országainak 1901–1910. évi népmozgalma községenként. *Magyar Statisztikai Közlemények*, 46. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal, 1913; A Magyar Szent Korona Országainak 1909, 1910, 1911. és 1912. évi népmozgalma. *Magyar Statisztikai Közlemények*, 50. Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal, 1916

1. ábra: A görögkatolikusok magyarországi létszámának alakulása 1880–1910 között



2. ábra: A görögkatolikusok és egyéb felekezetek lakossági létszámaránya Magyarországon 1880–1910 között (%)

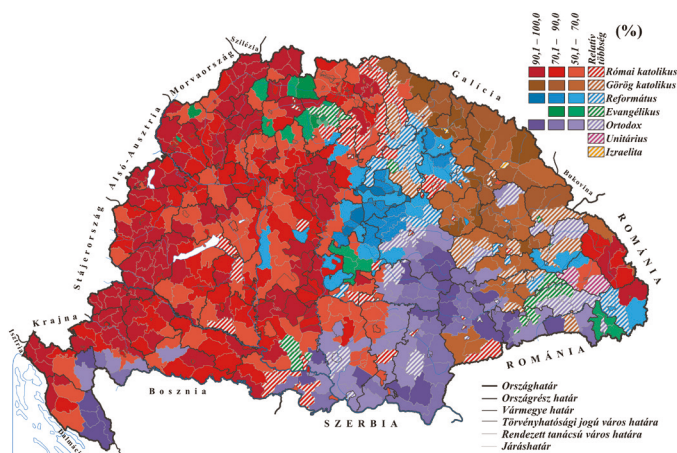


Több információt kapunk a görögkatolikusokról, ha a hívek területi jelenlétét, illetve etnikai megoszlását⁶ nézzük. A Habsburg Birodalmat és benne a Kárpát-medencét egyedülálló vallási és etnikai sokszínűség jellemezte. Demény Pál szavaival: „A helyes elnevezéssel soknemzetiségű birodalomnak hívott területen egymás mellett éltek – békében vagy más módon – a németek, magyarok, csehek, szlovének, olaszok, lengyelek, ukránok, szlovákok, szerbek és románok. A nagyobb vallási felekezetek listája majdnem olyan hosszú lenne, mint a különböző etnikai csoportoké. Az írni-olvasni tudás, az urbanizáció szintje, a foglalkozási struktúra és más

6 1941-ig a magyar népszámlálásokban csak az anyanyelvet tüntették fel, a nemzetiségi identitást nem, ezért az említett dátumig bezárólag a történészek kimondatlanul is az előbbi tekintik a nemzetiségi hovatartozás kritériumának. Ennek megfelelően jelen tanulmányban az anyanyelv, etnikum és nemzetiség fogalmakat szinonimákként használjuk.

jellemzők vonatkozásában mindig kiemelkedőek voltak a régiók közötti kontrasztok, és ez így is maradt, amíg az ország alkotóelemeire nem hullott.⁷ Alábbi térképünk ennek a valóságnak egy részletét mutatja be az 1910-es vallási adatok alapján, vagyis az utolsó olyan népszámlálási évből, amikor a Kárpát-medence vallás- és etnodemográfiai heterogenitását még nem zavarták meg a „rövid 20. század” milliós emberveszteségeket, több százezres menekülthullámokat és felgyorsult asszimilációt generáló eseményei.

3. ábra: Felekezeti többség a járásokban és törvényhatósági jogú városokban 1910-ben (%)



Mint látható, vallási szempontból a Magyar Királyság nagyjából a Tisza mentén egy nyugati és egy keleti térfélre osztható; az előbbiben szinte mindenhol a római katolikusok alkotják a többséget, míg az utóbbiban egymást váltják a református, a görögkatolikus és az ortodox többségű, valamint felekezeti vegyes területek. A térképen barna színnel jelölt görögkatolikus többségű makrorégió több etnikum szállásterületét is lefedi, vagyis ez a felekezet nem köthető egyetlen nemzetiséghez, mint például a reformátusok és az unitáriusok.

Az 1910-es népszámláláskor a Központi Statisztikai Hivatal – az „egyéb” kategóriát is beleértve – összesen nyolc anyanyelvi csoportról és nyolc fe-

7 DEMENY, PAUL, „Early fertility decline in Austria-Hungary: A lesson in demographic transition”, in D. V. Glass-Roger Revelle (red.), *Population and Social Change*, London 1972, 153–172.

lekezeetről közölt átfogó adatokat, a lenti táblázatokban olvasható sorrendben. Számításaink az egyes felekezetek százalékos nemzetiségi megoszlását mutatják, és fordítva.

1–2. táblázat: Felekezetek etnikai, illetve etnikumok felekezeti megoszlása a Magyar Királyságban 1910-ben

	Róm.kat.	Gör.kat.	Ref.	Ev.	Ort.	Unit.	Izr.
	%						
Magyar	54,5	15,0	98,2	31,2	1,4	98,6	75,7
Német	12,6	0,1	1,0	32,1	0,1	0,2	21,8
Szlovák	12,9	3,9	0,4	34,6	0,0	0,1	0,6
Román	0,1	56,0	0,1	0,1	60,3	0,8	0,1
Ruszin	0,0	22,9	0,0	0,0	0,0	0,0	0,3
Horvát	16,6	0,5	0,0	0,1	0,0	0,0	1,1
Szerb	0,0	0,1	0,0	0,0	36,9	0,0	0,0
Egyéb	3,3	1,5	0,3	1,9	1,4	0,3	0,4
Összes	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

	Magyar	Német	Szlovák	Román	Ruszin	Horvát	Szerb
	%						
Róm.kat.	59,0	67,4	71,5	0,3	1,1	98,8	0,4
Gör.kat.	3,0	0,1	4,0	38,5	98,1	0,5	0,2
Ref.	25,6	1,3	0,5	0,0	0,0	0,1	0,0
Evang.	4,2	21,1	23,6	0,1	0,0	0,0	0,0
Ort.	0,4	0,1	0,0	61,0	0,2	0,0	99,3
Unit.	0,7	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Izr.	7,0	10,0	0,3	0,0	0,6	0,6	0,0
Egyéb	0,1	0,0	0,1	0,1	0,0	0,0	0,1
Összes	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

A táblázatokból egyrészt világosan látszik, hogy a történelmi Magyarország a görögkatolikus hívek többsége román, kisebb hányaduk pedig ruszin, magyar és szlovák nemzetiségű, viszont az egyes nemzetiségek közül csak a románok és a ruszinok körében képviselik magukat magasabb arányban – utóbbi esetben gyakorlatilag a teljes népességet lefedve – a görögkatolikusok.

Mivel Trianonban a román- és ruszinlakta területeket szinte teljesen elszakították, a megcsonkított országban két százalék körülire csökkent a

görögkatolikusok aránya. A statisztikai értelemben vett homogenizálódás az etnikumok és a felekezetek átfedtségének sajátosságait jelentősen megváltoztatta.

3–4. táblázat: *Felekezetek etnikai, illetve etnikumok felekezeti megoszlása a Magyar Királyságban 1930-ban*

	Római kat.	Görögkat.	Ref.	Evang.	Ortodox	Izraelita
	%					
Magyar	91,1	96,9	99,6	75,2	39,0	97,3
Német	7,0	0,1	0,4	12,7	0,3	2,2
Szlovák	0,7	0,6	0,0	12,0	0,3	0,1
Román	0,0	1,0	0,0	0,0	32,7	0,0
Horvát	0,8	0,0	0,0	0,0	0,8	0,0
Szerb	0,0	0,1	0,0	0,0	15,8	0,0
Egyéb	0,4	1,3	0,0	0,1	11,1	0,3
Összes	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

	Magyar	Német	Szlovák	Román	Horvát	Szerb
	%					
Róm.kat.	64,1	82,0	36,8	3,7	98,4	6,3
Gör.kat.	2,4	0,0	1,2	12,5	0,2	2,8
Ref.	22,6	1,5	0,3	0,4	0,1	0,3
Evang.	5,0	14,2	60,9	0,2	0,1	0,3
Ortodox	0,2	0,0	0,1	80,4	0,7	89,4
Izraelita	5,4	2,1	0,4	0,5	0,3	0,5
Egyéb	0,2	0,2	0,4	2,3	0,3	0,4
Összes	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Trianon után – a római katolikusokhoz és az izraelitákhoz hasonlóan – a görögkatolikusok is lényegében teljesen magyar felekezetté „váltak”. Ehhez az is hozzájárult, hogy a trianoni országterületen élő csekély létszámú románság az akkori adatok szerint több mint nyolcvan százalékban az ortodox vallást követte.

3. Etnikai és felekezeti vegyes házasságok

A kérdésre, hogy vajon a történelmi Magyarországon a görögkatolikusok egységes közösséget alkottak-e, vagy helyesebb inkább három – fele-

kezeti szempontból azonos, de nyelvileg-etnikailag különböző – entitás egymás mellett éléséről beszélnünk, makroszinten a vegyes házasságok gyakoriságának ismeretében kaphatjuk meg a választ. Az etnikailag, illetve felekezetiileg heterogén megyék vegyes házassági adatainak a vizsgálata alapján megállapíthatjuk, hogy nagyobb a heterogámia valószínűsége egy azonos nemzetiségű, de eltérő vallású, mint egy azonos felekezetű, de különböző etnikumú pár esetében.⁸ Vagyis egy házasság létrejöttében nagyobb akadályt jelentenek a nemzetiségi különbségek, mint a felekezeti.

Néhány példa az iménti állításra az 1910-es népszámlálási adatok alapján:

Az erdélyi Alsó-Fehér és Torda-Aranyos vármegyékben többséget alkotó románok részben a görögkatolikus, részben az ortodox vallást követték, meglehetősen kiegyensúlyozott arányban: Alsó-Fehérben 39% volt a görögkatolikusok és 41% az ortodoxok összlakossági aránya, míg Torda-Aranyosban ugyanez a megoszlás 42–33% volt. 1910-ben e két megyében az ortodox nők 20, illetve 14%-a kötött vegyes házasságot (túlnyomórészt görögkatolikus férfiakkal), miközben országosan ez az arányszám csak 7% volt. Ezzel szemben Torontál vármegyében az ortodox vallású – román és szerb nemzetiségű – nők csak saját etnikai csoportjaikon belül házasodtak (az etnikailag vegyes házasságkötések aránya a román nőknél 2%, a szerb nőknek 1% volt). Ugyanezt tapasztalhatjuk a szomszédos Temes megyében élő román és szerb ortodoxoknál is. Alsó-Fehér és Torda-Aranyos vármegyében tehát adottak voltak a különböző felekezetek között az etnikai csatornák, és a házasságra lépők jelentős aránya használta is azokat. Torontál és Temes vármegyében viszont a különböző etnikai közösségeket kötötték össze (elvben) a felekezeti csatornák, de lényegében senki sem élt az átjárás lehetőségével.

Hasonló tanulságokkal szolgál a Magyarország északkeleti részén többséget alkotó, etnikailag sokszínű felekezeti közösséget alkotó görögkatolikusok esete. A 71%-ban görögkatolikus Máramaros megyében elsősorban a románok és a ruszinok képviselték a többségi vallást; egyébként a lakosság 24%-a román, 45%-a pedig ruszin nemzetiségű volt. Létezett tehát elvi lehetőség a felekezeten belüli, de etnikumokon átívelő házasságkötésekre.

8 A vegyes házasságok esetében kifejezetten szükséges az anyanyelv és az etnikum/nemzetiség fogalmainak szétválasztása. A szinte teljes egészében horvátok és szerbek lakta Lika-Korbavában például – noha a népesség fele-fele arányban oszlott meg, és számos településen etnikailag keverten élt a lakosság – kifejezetten ritka volt a vegyes házasság.

Ennek ellenére az etnikailag vegyes házasságok aránya se a románok, se a ruszinok körében nem érte el az 1-1%-ot.

Az utolsó példa tehát azt mutatja, hogy a máramarosi görögkatolikus népességet egy belső etnikai fal választotta el egymástól. Ez egyúttal azt jelenti, hogy nem beszélhetünk egységes görögkatolikus társadalomról a Kárpát-medencében.

4. Házassodási és gyermekvállalási hajlandóság

Mint fentebb szó volt róla, a vizsgált időszakban a termékenység hozza-
vetőleges értéke – függetlenül attól, hogy általános vagy teljes termé-
kenységről⁹ beszélünk – a termékeny korú nők férjezettségi arányának (a
továbbiakban egyszerűen csak férjezettség) és a házas termékenységnak a
szorzatából kiszámítható. A továbbiakban erre a három mutatóra koncent-
rálunk. Miután az éves statisztikai közleményekben vallási kategóriák sze-
rint is megtalálható az élveszületések száma, a népszámlálási adatközlések
pedig nemek és korcsoportok szerint is bontják a felekezeti népességet, az
egyházakra vonatkozó általános termékenység könnyen kiszámítható (a
teljes termékenység a szükséges adatok hiánya miatt nem). Ugyanakkor a
felekezeti férjezettség kiszámítására – miután a népszámlálási adatok nem
tartalmazzák a korcsoportra, családi státusra és felekezeti hovatartozásra
vonatkozó hármasszoros adatokat – már egy becslési képletet alkalmaz-
tunk,¹⁰ amelyet értelemszerűen a felekezeti általános házas termékenysé-
gnek (vagyis a törvényes élveszületések és a férjezett nők hányadosának) a
kiszámításakor is használtunk.

9 A teljes termékenységi arányszám az a gyermekszám, amit egy nő akkor érne el, ha egész életén át a vizsgált időszak (többnyire egy adott év) termékenységi viszonyai szerint szülne. Értékét a szóban forgó időszakra vonatkozó korszpecifikus élveszületési arányszámok össze-
adásával számítjuk ki. Az általános élveszületési arányszám pedig egy adott év élveszületé-
seinek és a 15–49 éves nők évközepi számának a hányadosa. Mivel a népszámlálások eszmei
időpontja a vizsgált időszakban év végére esett, a 15–49 éves nők száma valójában akkor lesz
„évközepi”, ha az élveszületéseknél az eszmei időponttól számított plusz-mínusz egy-egy év
értékeinek – tehát például az 1910-es népszámlálás esetében az 1910-ben és 1911-ben regisztrált
élveszületéseknek – a számtani átlagával számolunk.

10 HARRACH, GABE, „The demographic role of religion in Hungary. Fertility and denomina-
tions at the beginning of the 20th century”, in *Hungarian Geographical Bulletin* 3 (2013)
267–288.

5. táblázat: A felekezetek férjezettsége, valamint házasság és általános termékenysége 1910-ben

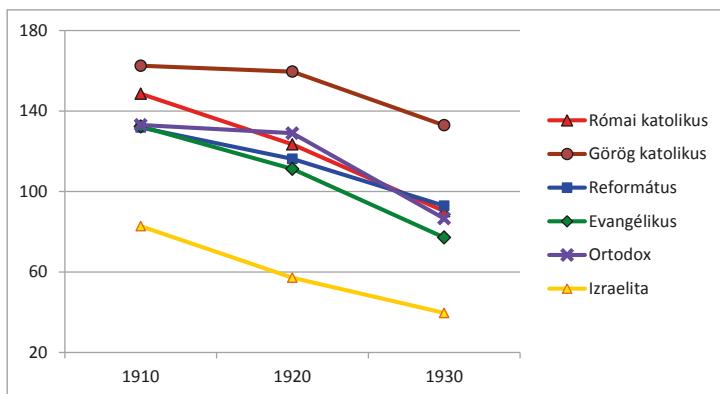
	Férjezett	Házasság term.	Ált. term.
	%	‰	
Római kat.	64,5	210,6	148,1
Görögkatolikus	66,6	221,2	161,3
Református	65,8	191,0	138,1
Evangélikus	66,1	187,8	132,0
Ortodox	66,9	189,4	148,1
Unitárius	64,2	184,5	137,7
Izraelita	60,1	156,3	104,9
Egyéb	73,9	180,7	139,5
Összesítés	65,1	201,9	144,9

Az ortodox vallásúak, valamint a két katolikus felekezethez tartozók általános termékenysége magasabb, míg a protestánsoké és az izraelitáké alacsonyabb a Magyar Királyságra jellemző átlagértéknél. A sorrend elsősorban (de nem minden esetben) a házasság termékenységi arányszám különbségeire vezethető vissza. A görögkatolikusok úgy a férjezettség, mint a házasság termékenység esetében magas értékeket képviselnek, aminek következtében a felekezetek közül ők mutatják fel a legmagasabb általános termékenységi értéket. Ugyanezt a pozíciót foglalja el a görögkatolikus népesség akkor is, ha a sajátos demográfiai mintát képviselő nagyvárosi népességet leszámítjuk, és a falvakban és kisvárosokban élőkre koncentrálnak vizsgáljuk a felekezeti csoportokat.¹¹ (Ugyanakkor a nagyvárosokban a többi felekezethez viszonyítva kifejezetten alacsony férjezettséget mutatnak fel a görögkatolikusok.)

A két világháború között békeidőben addig nem tapasztalt mértékben estek a termékenységi mutatók (miközben a házassági hajlandóság az első világháborút követően rendkívüli mértékben nőtt). A következő grafikon a felekezetek általános termékenységének a népszámlálási években mért értékét mutatja, ezúttal mindvégig a jelenlegi országterületre vetítve. Az ábrából jól látszik, hogy a fertilitás általános esésétől és aktuális mértékétől függetlenül folyamatosan a görögkatolikus népesség mutatta fel a legmagasabb értékeket.

¹¹ Ezt a számítási módszert az teszi lehetővé, hogy a korabeli adatközlésben külön szerepelnek a megyék és a törvényhatósági jogú városok adatai, vagyis pl. a baranyai népességre vonatkozó adatok nem tartalmazzák a Pécs-területét.

4. ábra: A felekezetek általános termékenysége alakulása 1910–1930 között



A két világháború közötti szakirodalomban az 1930-as népszámlálás szerint egy nőre jutó tényleges (tehát nem egy adott év termékenységi viszonyain alapuló) élveszületések számának és a census eszmei időpontjában életben lévő gyermekek számának a felekezeti alapú összehasonlítását is megtaláljuk.¹² Eszerint 1930-ban a görögkatolikusoknál egy férjezett nőre átlagosan 3,98 élveszületés és 2,25 életben lévő gyermek jutott. Ugyanez a két átlagérték a legalacsonyabb termékenységet felmutató felekezetnél, az izraelitáknál 2,40 és 1,88 volt. (A megelőző évtizedek halálozási adatainak ismeretében – 1910-ben a meghaltak 44%-a öt éven aluli gyermek volt – az utódhalálozások nagy része valószínűleg csecsemő- vagy gyermekkorban történt.) A két felekezet mutatói közötti értékdifférenca tehát az élveszületéseknél 1,58, az életben lévő gyermekek esetében viszont csak 0,37. Mindez azt jelenti, hogy a vélhetően főként fiatalkori utódhalálozások eltérő mértéke miatt a nettó reprodukciós mutatók terén sokkal kisebbek a felekezetközi különbségek, mint ahogy azt a termékenység vonatkozásában láthatjuk.

5. Az oksági tényezőkről

Felmerül a kérdés, hogy meghatározhatja-e a vallási hovatartozás a demográfiai magatartást, vagy pedig fordítva, különböző szociológiai, gazdasági, történelmi, földrajzi stb. faktorok alakítják mintegy véletlenszerűen az egyes felekezetek mutatóit. A vallási hovatartozás termékenységre gya-

¹² THIRRING LAJOS, „Adalékok a házassági termékenység 1930. évi statisztikájához”, in *Statisztikai Szemle* 8 (1936) 667–693.

korolt hatásának feltételezése az Ormánság kapcsán, az ún. egykedisputában bukkant fel először,¹³ a katolikus települések a református falvakét meghaladó gyermekvállalási kedvének a tapasztalata alapján.¹⁴ Könnyen belátható, hogy a demográfiai mutatók abszolút felekezeti determinációja esetén az adott egyházhoz tartozó népességnek hasonló termékenységi értékeket kellene felmutatnia a különböző térségekben, míg az összlakossági fertilitás helyi értékei lényegében az ottani felekezeti arányoktól függenének. Ennek azonban éppen az ellenkezőjét tapasztaljuk: az összlakosság és a különböző felekezetek megyei szinten kiszámított férjezettségi, illetve házasság termékenységi értékei pozitív korrelációt mutatnak egymással, vagyis a helyi vallási közösségek lényegében az adott térségre általában jellemző demográfiai magatartást követik. Más szóval a férjezettség és a gyermekvállalás helyi értékeit nem a vallási hovatartozás, hanem egyéb faktorok határozzák meg. Ez utóbbiak elemzése jóval meghaladja a dolgozat kereteit, ráadásul „a magyarországi fertilitáscsökkenés gazdasági, szociológiai, politikai, pszichológiai és feltehetően egyéb mozgatórugóit mind ez ideig nem sikerült feltérképeznünk és még kevésbé kvantitatív modellel verifikálni.”¹⁵ A korai termékenységsökkenésnek, illetve az arra vonatkozó oksági magyarázatoknak egyébként hazai és nemzetközi szinten egyaránt bőséges összefoglaló szakirodalma van.¹⁶

Az egyes magyarországi felekezetek férjezettségi és házasság termékenységi szintje tehát a hívek összességének földrajzi eloszlásától függ. Például a görögkatolikusok országosan magas termékenysége mindenekelőtt arra a tényre vezethető vissza, hogy a felekezet fő szállásterülete a Kárpát-medence egyik legtermékenyebb demográfiai makrorégiójában található. Természetesen mindez nem zárja ki annak elméleti lehetőségét, hogy bizonyos

13 A disputa összegzését lásd ANDORKA RUDOLF, „A dél-dunántúli egyke kutatások története”, in *Magyar Statisztikai Szemle* 12 (1969) 1245–1257.

14 Az ún. korai termékenységsökkenés egyik jól ismert példáját valóban a református többségű ormánsági falvak produkálták, azonban hasonló értékeket tapasztalhatunk a szomszédos szentlőrinci járás római katolikus falvaiban is.

15 DÁNYI DEZSŐ, „Magyarország termékenységének csökkenése, 1910–1930. Néhány területi, foglalkozási jellemző”, in *A KSH Népeségtudományi Kutató Intézetének Történeti Demográfiai Füzetek* 1 (1994) III–200.

16 PL. ACSÁDI GYÖRGY – KLINGER ANDRÁS, *Magyarország népesedése a két világháború között*, Budapest 1965; KAMARÁS FERENC, „A magyarországi demográfiai átmenet sajátosságai, 1900–1920”, in *A KSH Népeségtudományi Kutató Intézetének Történeti Demográfiai Füzetek* 1 (1991) 157–186.; KIRK, DUDLEY, „Demographic transition theory”, in *Population Studies* 50, 361–387.; DÁNYI DEZSŐ, „Demográfiai átmenet Magyarországon”, in *A KSH Népeségtudományi Kutató Intézetének Történeti Demográfiai Füzetek* 1 (1991) 187–231. stb.

szinten – közvetve vagy közvetlenül – a vallási-kulturális tényezők is befolyásolják a demográfiai magatartást. Ennek hiteles kimutatásához azonban nagyobb időráfordítást igénylő – mikrostatisztikai vagy individuális adatokkal folytatott – kutatásokra lenne szükség. Adalékként a magunk részéről a görögkatolikus felekezet földrajzi bázisát alkotó északkelet-magyarországi és észak-erdélyi megyék meghatározó, vagyis bizonyos reprezentativitást¹⁷ felmutató felekezeti csoportjainak az általános termékenységi arányszámaikat tesszük közzé.

6. táblázat: A felekezetek általános termékenysége Északkelet-Magyarországon és egyes erdélyi megyékben 1910-ben

	Római kat.	Görögkat.	Ref.	Evang.	Ort.	Izraelita
	‰					
Bereg	160,1	173,9	163,8	–	–	178,1
Máramaros	142,1	183,3	151	–	–	182,2
Szabolcs	179,1	180,8	163,6	158,9	–	151,5
Szatmár	170,3	159,9	159,6	–	–	153,9
Szilágy	156,6	169,7	153,8	–	150,2	149,2
Ugocsa	146,2	174,6	167,3	–	–	182,6
Ung	137,9	143,8	126,4	–	–	149,8
Zemplén	141,6	135,9	133,8	132,2	–	140,1
Erdély						
Alsó-Fehér	119,9	171,7	140,4	140,1	158,4	99,7
Beszterce-N.	127,7	146,5	117,5	102,2	130,8	150,1
Kolozs	157,7	174,4	155,5	140	177,9	135,5
Maros-Torda	179,6	169,6	176,4	121,6	151,4	155,2
Szolnok-D.	121,8	158,5	156,6	–	133,4	154
Torda-Aranyos	147,3	176,7	154	–	170,7	148,7

Mint látható, a 14 megyéből 12-ben az első vagy második értéket a görögkatolikusok mutatják fel, és értelemszerűen hasonlóakat tapasztalhatunk a két fő komponens, vagyis a férjezettség és a házasság termékenysége vonatkozásában is (a komponensek értékeinek közlésétől most eltekintünk). Mindez azt mutatja, hogy a görögkatolikusok nemcsak országosan, hanem saját felekezeti szállásterületükön belül, ebben a demográfiai értelemben majdhogynem homogén térségben is magasabb házassodási és gyermekvál-

17 Ha egy adott felekezet 15–49 éves női népessége valamely törvényhatóságban nem érte el az 500 főt vagy a saját korcsoportjának megfelelő női össznépesség 1%-át, jelenlétüket nem tekintettük reprezentatívnak, így adataikat sem tüntettük fel a táblázatban.

lálási hajlandóságot mutattak fel a többi felekezetenél. Nem tudjuk, hogy egy települési szintű vizsgálat mennyire árnyalna vagy igazolná a táblázatból kirajzolódó szabályszerűséget, ugyanis ennek elvégzése – miután a népszámlálási adatközlések csak törvényhatósági szinten közlik a szükséges demográfiai alapadatokat – csak időigényes levéltári kutatások alapján lenne lehetséges. Azonban még ha mikroszinten, illetve individuális vizsgálatok eredményeként visszaigazolható is lenne az egyes felekezetek sajátos demográfiai magatartása, változatlanul megmaradna az alapkérdés, miszerint mindez a vallásokhoz/egyházakhoz köthető kulturális sajátosságokra, vagy pedig egyéb, felekezeti reprezentációval is bíró társadalmi, gazdasági vagy demográfiai változókra (pl. csecsemő- és gyermekhalandóság) vezethető-e vissza.

SZEMÁN László

Harangrekvirálások a második világháború idején a Hajdúdorogi Egyházmegyében

TARTALOM: 1. A harangleszerelések előkészítése; 2. A harangok súlyproblémái; 3. A harangok leszerelése; 4. Harangkárok felmérése; 5. A harangkárok rendezése.

László SZEMÁN: *Instances of Church Bell Requisition in the Eparchy of Hajdúdorog during World War II*

The present study focuses on the dismantling of church bells requisitioned in the Eparchy of Hajdúdorog during World War II, as well as on the related recompense. The requisitioning of church bells was conducted by the Hungarian Royal Office of Industrial Materials under the auspices of the Hungarian Royal Institute of War Materials in 1944. Across the country, church bells weighing several thousands of quintals overall were designated to be dismantled; 260 of these had to be offered by the Hungarian Greek Catholics. The first church bell was taken from Rózsák tere in Budapest on 29 March 1944; the last one from Hajdúböszörmény in the middle of July. Every instance of removal was entered on record in multiple copies. One of these would be kept in the local parish, and another one had to be dispatched to the respective eparchial centre.

The dismantling of church bells did not proceed without problems, a fact also evidenced by archival sources stored at the Greek Catholic Episcopal Archives. Approximately 100 church bells were requisitioned from over 80 parishes. This loss of church bells amounted to as much as 30 % of the 1940 Church Bell Inventory, a figure falling short of the corresponding number for World War I.

When the preparations for church bell requisitioning commenced in 1943, the government also devised a compensation plan, which could not be fully implemented after the end of the war. Thus, most of the removed church bells were replaced mainly in the decades following the war.

1. A harangleszerelések előkészítése

Patay Pál a *Zempléni harangok* című munkájában a harangrekvirálásokról a következőket írta: „Attól kezdve, hogy az ágyú belépett a hadi fegyverek sorába, vagyis a XIV. század végétől kezdve, a harangok fölött Damoklesz kardjaként ott lebegett annak a veszélye, hogy ágyút öntenek belőlük. Ágyú és harang azonos értékű, összetételű bronzból készült (78-80% vörösréz és

22-20% ón). Ugyanolyan céllal harácsol az ellenség harangokat, mint ahogy a honiak a haza oltárán feláldozzák őket, nem egyszer hazafias lelkesedéssel”.¹ Az első világháború alatt rengeteg harangot szereltek le, hogy azokat fegyvergyártás céljából beolvasszák. Míg az első nagy háborúban már 1915-ben, egy évvel a háború kitörése után elkezdődtek a harangleszerelések előkészületei, a második világháborúban erre csak 1943-ban, négy évvel a harcok megkezdése után került sor, akkor, amikor komoly nyersanyaghiány kezdett kialakulni, s ezért ismét elkerülhetetlen lett a harangok leszerelése és beolvasztása. A magyarországi harangrekvirálásokkal elsősorban Patay Pál foglalkozott, aki több harangtörténeti munkának szerzője (*Szatmári harangok, Beregi harangok, Zempléni harangok, Harangjaim, Harangöntők, harangok*).

Tanulmányom a görögkatolikus egyházközségektől a második világháború idején leszerelt harangokkal, a rekvirálás menetével és az elvitt harangok pótlásával foglalkozik. Az első világháború centenáriumának idején furcsának tűnik, hogy most a második nagy háborúhoz köthető harangleszerelésekkel foglalkozom. Tavaly fogtam hozzá egy nagyobb szabású kutatási terv részeként a Hajdúdorogi Egyházmegyét ért második világháborús károk és az újjáépítés eseményeinek földolgozásához, amelynek egyik elkészült fejezte a jelen tanulmány.

A harangleszereléseket a második világháborúban a *Magyar Királyi Ipari Anyaghivatal* végezte a *Magyar Királyi Hadianyagforgalmi Intézet* segítségével. Kutatásomat nehezítette, hogy az ipari anyaghivatal dokumentumai megsemmisültek 1944-45-ben, mivel az Iparügyi Minisztérium Lánchíd utcában lévő épülete teljesen elpusztult Budapest ostromakor. Az egykori Vallás- és Közoktatási Minisztérium Levéltárának megmaradt iratai között sem találtam olyan dokumentumot, amely bármilyen összefüggésben foglalkozott volna a harangrekvirálásokkal. A Vallás- és Közoktatási Minisztérium iratanyagának egy része az 1956-os forradalom leverésekor semmisült meg, amikor a budai várban található levéltári épületet találat érte. Ekkor 1837 csomó és 223 kötet veszett oda, sajnos az elpusztult dokumentumok között voltak az egyházi ügyeket érintő forráscsoportok is.² A nyíregyházi Görögkatolikus Püspöki Levéltár 57 darab második világháború idején kitöltött harangátvételi jegyzőkönyvet, több harangösszeírást, valamint a kormány és az egyházi szervek közti levelezést őriz, melyből jól rekonstruálható a ha-

1 PATAY PÁL, *Zempléni harangok*. Miskolc 2009, 138.

2 SZ. SIMON ÉVA (szerk.), *A Magyar Országos levéltár segédletei 110. Vallás- és Közoktatási Minisztérium Levéltára. Repertórium*.

rangrekvirálások menete és részben a háború utáni részleges kárpótlás, illetve kártalanítás folyamata is.

1943 elején már látszódtak annak a jelei, hogy a magyar gazdaság az elkövetkező hónapokban komolyabb nyersanyaghiánnyal fog küzdeni. A magyar hadiiparnak óriási nyersanyagigénye nem tette lehetővé, hogy megfelelő mennyiségű fegyvert gyárthasson, pedig már a második magyar hadsereg felfegyverzése és a keleti frontra való szállítása is hatalmas összegeket emésztett fel 1942-ben. A magyar nyersanyagigények kielégítését nemcsak annak mennyisége hátráltatta, hanem az is, hogy egyre nagyobb mértékben vállalt kötelezettséget a magyar kormány a német hadigazdaság igényeinek teljesítésében. A szűkülő lehetőségek nyomán több új nyersanyagforrás után kellett nézni, így merült fel többek között a harangok egy részének beolvasztása. A *Legfelső Honvédelmi Tanács* 1943-ban elkészítette azokat a tervezeteket, amelyek révén fokozottabb mértékben tervezték átvenni az ipari létesítmények felett az ellenőrzést (továbbiakban ipari mozgósítás irányelvei) és az anyaggazdálkodási terv végrehajtásához szükséges irányelveket.

Az ipari mozgósítás irányelvei szerint még a békeidőkben meg kell határozni, hogy egy háború, vagy más veszély esetén, mely az országot fenyegeti, a honvédségnek, a polgári hatóságoknak és a polgári lakosságnak mely iparcikkekre is lehet szükségük. A bizalmas irányelv úgy rendelkezik, hogy az ipari mozgósítás előkészítése az iparügyi miniszter feladata, melyet más miniszterek egyetértésével készít el.³ Ez az irányelv az iparügyi miniszter számára előírta, amennyiben a kormány a következő év január elsejétől életbe akarja léptetni az ipari mozgósítást, akkor folyó év június 15-ig meg kell tennie más tárcakkal együttműködve a szükséges lépéseket. A felkészülésnek e szakaszában, de még május 15-ig a honvédelmi tárca köteles megadni a honvédség ipari igényeit, hogy augusztus 15-ig az Iparügyi és a Honvédelmi Minisztérium más minisztériumokkal együtt véglesíteni tudja az ipari igényeket, ezzel pedig kezdetét veszi az úgynevezett átállási időszak.⁴ Ennek az időszaknak az irányelv szerint olyan hosszúnak kell lennie, hogy az elegendő legyen a szükséges feladatok elvégzésére.

Az Iparügyi Minisztérium Elnöki Osztályának másik bizalmas dokumentuma, *Irányelvek – az ipari nyersanyag, fegyártmány- és üzemanyag*

3 Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (továbbiakban MNL OL) K szekció 771 Az Iparügyi Minisztérium Levéltára Elnöki iratok (továbbiakban K 771) 1. csomó 303185 OM. Legfelső Honvédelmi Tanács (továbbiakban LHT) 50/V. szám Om. eln. L.H.T. 1943, 5.

4 MNL OL K 771 1. csomó 303185 OM. LHT 50/V. szám Om. eln. L.H.T. 194, 5–6.

szükségletnek háború idejére és az országot közvetlenül fenyegető háborús veszély esetére való biztosításról című, az ipari mozgósítás időszakára vonatkozó anyaggazdálkodás előkészítésének menetét határozza meg. Az ipari mozgósításhoz hasonlóan az anyaggazdálkodási terv kidolgozásában és a végrehajtásában az iparügy és a honvédelem vesz részt. Az anyaggazdálkodási terv két fő irányelvet tartalmaz, az egyik a hadviseléshez szükséges nyersanyag, a másik a polgári lakosság elsőrendű szükségleteinek biztosítása.⁵ Az anyaggazdálkodási tervet az év első napjáig kell elkészítenie az iparügyi, a honvédelmi miniszternek és a Legfelső Honvédelmi Tanácsnak, melynek végrehajtásáért az iparügyi miniszter felel.⁶ Az anyaggazdálkodási terv irányelveinek 2. §. (3) bekezdése d) pontja határozza meg, mit kell tenni egy esetleges nyersanyaghiány esetén. A javasolt intézkedések között található a belföldi termelés irányítása, mű- és pótanyagok felkutatása, azok rendszeresítésének és felhasználásának az előkészítése, külföldi cikkek behozatala, a készletek felhalmozásának irányítása, és végső esetben a fogyasztás korlátozása.⁷ A III. fejezet 7. §. a mű- és pótanyagok békeidőben való felhasználásának előkészítését javasolja, és ehhez is előír egy átállási időszakot, melynek hosszát azonban már nem határozza meg.⁸

Az 1943-as esztendő még békeidőnek számított, így a különböző kormány-szervek és hatóságok elkezdtek a felkészülést a rendkívül nehéznek ígérkező 1944-es évre. 1943. február 23-án jelent meg az 1060/1943-as miniszterelnöki rendelet,⁹ melynek értelmében minden 25 centiméternél nagyobb, legalább egy mázsa súlyú, vörösrézből, bronzból, sárgarézből vagy egyéb anyagokból öntött harangot a lelkészek kötelesek a Magyar Királyi Ipari Anyaghivatalnak bejelenteni. A bejelentésnek tartalmaznia kellett a harang tulajdonosának nevét, lakcímét, a templom vagy harangláb megjelölését, a harang méretét és súlyát. A történelmi értékkel bíró harangokat külön indoklással kellett ellátni, hogy azok mentességet kaphassanak a későbbi leszerelések esetén. A Vallás- és Közoktatási Minisztérium a Hajdúdorogi Egyházmegye vezetésének írt 1943. április 30-ai levelében a fentiek megismétlése mellett sürgette, hogy minél hamarabb kerüljön sor a harangok bejelentésére, mivel igen lassan vagy egyáltalán nem érkeztek be a kért adatok a leszerelést előkészítő in-

⁵ *Uo.*, 5.

⁶ MNL OL K 771 1. csomó 303185 OM. LHT 50/VI. szám Om. eln. L.H.T. 1943, 5.

⁷ *Uo.*, 7. p.

⁸ *Uo.*, 8. p.

⁹ Minden harangátvételi jegyzőkönyv hátoldalán megtalálható a 1060/1943. számú rendelet.

tézményekhez. A minisztérium a bejelentések meggyorsítását szem előtt tartva azok végső határidejét 1943. május 31-gyel állapította meg.¹⁰ Dudás Miklós megyéspüspök még aznap körlevélben kérte papjait, hogy tegyenek eleget a rendelet utasításainak. Május 7-én egy újabb levélben kérését megismételte.¹¹

A harangleszerelések előkészületeiről a következő hónapokból nem találtam újabb dokumentumokat, 1943 őszére a Vallás- és Köznevelési Minisztérium pontosan tudhatta, mennyi harang felel meg a korábbi rendeletben szereplő kritériumoknak, ugyanis szeptember 25-én kelt levelében az illetékes miniszteri biztos arról értesíti Dudás Miklós megyéspüspököt, hogy a katolikus egyházközségeknek 7000 mázsányi haranggal kell hozzájárulniuk a hadi kiadásokhoz, ebből 260 mázsát a görögkatolikusoknak kell biztosítaniuk. „Megjegyzem, hogy az igénybevétel ellen fellebbezéssel élni, vagy pártfogók segítségét igénybe venni a plébániák részéről hiábavaló lenne”¹² – ez áll a Vallás- és Köznevelési Minisztérium szeptemberben kiküldött levelében, így a harangleszerelések ellen egyetlen egy egyházközség sem élt panasszal. Az egyházközségek már csak azért sem éltek annak lehetőségével, hogy megpróbálják megakadályozni a harangok leszerelését, mert az egyházmegyei főhatóság és a magyar kormányzat közti levelezésben kezdettől fogva az állam csupán sürgette az egyházi vezetőket, tegyék meg *önként* felajánlásaikat a haza javára, és ők meg is tették. A miniszteri biztos egyúttal kéri a felajánlható harangok listáját két példányban, legkésőbb október 8-ig, és megismétli, hogy a történelmi értékkel bíró harangokat nem szükséges leszerelni, ugyanis a harangokat hat osztályra osztották, s a hatodikba ezeket kell majd sorolni.¹³ Az újabb válaszelelet a felajánlott harangok listájával október 4-én küldték meg a minisztérium számára, a háromoldalas listán 94 egyházközség neve és az általuk felajánlott 96 harang szerepel, melyek együttes súlya 260 mázsa és 89 kg volt, tehát éppen csak meghaladta a kivetett mennyiséget.¹⁴ A felajánlott harangok listáját az 1940-ben készült harangösszeírások alapján készítették el. Sajnos a fennmaradt két haranglistából az egyik hiányos, mivel az ábécé sorrendjében feltüntetett egyházközségeket csak Szerencsig tartalmazza. A leszerelésre kijelölt harangok listáját a rövidebb 1940-es összeírás alapján állították össze. Ebben a dokumentumban valaki az egyházközségek harangjai közül egyet

10 Görögkatolikus Püspöki Levéltár (továbbiakban GKPL) – Hajdúdorogi Püspöki Hivatal iratai I-1.a. 2473 (1162) /1943

11 GKPL I-1.h. *Hajdudorogegyházmegyei Körlevél* (továbbiakban *Körlevelek*) 1162:1943. sz.

12 GKPL I-1.a 2493 (1162) /1943

13 *Uo.*

14 *Uo.*

vagy kettőt graffittal – nem tudni milyen okból – megjelölt. A felajánlott harangok listáján szereplő harangok – és az így megjelöltek – kevés kivétellel megegyeznek. A második listán már maradéktalanul megtalálható a Hajdúdorogi Egyházmegye minden egyházközsége, azonban háromnál több harangot egyik közösség esetében sem jegyeztek fel.

2. A harangok súlyproblémái

A harangok leszereléséről szóló utasítások és a végrehajtásához szükséges tervek 1944-re készültek el. A Vallás- és Közoktatási Minisztérium Dudás Miklós megyéspüspöknek írt 1944. január 17-ei levelében a magyar kormányzat közölte: a felajánló egyházközségek helyébe újabb egyházközségek nem léphetnek, hogy megőrizhessék a felajánlott harangiukat, csupán azt tartotta a minisztérium megvalósíthatónak, hogy az adott egyházközség a kijelölt harang helyett más, szintén az egyházközség vagy a település többi harangja közül ajánlhat fel annyit, amennyi az eredetileg leszerelni kívánt harang súlyával megegyezik. Amennyiben ilyen jellegű kérést kívánnak tenni az egyházközség elöljárói, akkor „a kérelmeket a leszerelő bizottságnál a helyszínen kell előadni”.¹⁵

Egyetlen olyan feljegyzés található a püspöki levéltárban, amelyben a helyiek, a komlósikaiak, a leszerelésre ítélt harangért cserébe másikat ajánlottak fel. 1944. június 8-án jelentek meg a Magyar Királyi Ipari Anyaghivatal munkatársai a Zemplén vármegyében levő Komlósán, hogy elvigyék a kijelölt 250 kg súlyú harangot. A helyiek azzal a kéréssel fordultak a bizottsághoz, hogy a nagyharang helyett, melyet 300 kg súlyúnak vélték, a közepes nagyságú, 250 kg-os harangot és a 150 kg-os harmadikat szereljék le, ugyanis a leszerelő bizottság tagjai csak a legnagyobb harangot tartották alkalmasnak elvitelre, a másik kettőt pedig meghagyták volna. A komlósikaiak ezt azért utasították el, mert szerintük a két kisebb harang hangját nem lehet mindenhol hallani az 1000 fős településen, sőt, azokat csak a falu közepén lehet hallani. Ez nemcsak azért jelenthetett volna hátrányt a falu távolabbi részein élőknek, mert nem hallják a szertartásokra hívó harangokat, hanem azért is, mert egy jövőbeli veszély esetén a félrevert kisebb harangokat éppúgy csak a falu középső részén lehetett volna hallani. Végül a leszerelést végzőket ezzel az érveléssel sikerült meggyőzni, és jegyzőkönyvbe vették, hogy a nagyobb ha-

¹⁵ GKPL I-I.a 285 (285) /1944.

rang képes arra, hogy az esetleges bombázásokat mindenki számára jelezni tudja a településen.¹⁶

A komlóscai jegyzőkönyv két okból érdekes. Egyfelől sikerült a kijelölt harangot másra kicserélni, másfelől azt is lehet követni, hogy mekkora eltérések mutatkoztak a harangok becsült és a tényleges súlya között. A nagyharang 300 kg helyett 250 kg volt, a középső, 250 kg-osnak vélt 145 kg, míg a harmadik harang 150 kg helyett 60 kg volt, végül a két kisebbet vitték beolvasztani. Miért hagyta meg az Ipari Anyaghivatal küldöttsége a 250 kg-os harangot, ha a másik kettő együttes súlya 205 kg volt? A jegyzőkönyvben foglaltak szerint a komlóscaiak nem tettek kísérletet arra, hogy eltítkoljanak egy vagy több harangot, egyszerűen csak arról volt szó, hogy a korábban megadott adatok az egyházközség harangjait illetően igencsak pontatlanok voltak. A pontatlanság oka abban keresendő, hogy az 1940-ben készült harangösszeírás csak becsült értékeket tudott megadni, mely szerint Komlósán akkor három harang volt, összsúlyuk pedig hét mázsa, méghozzá a következő elosztásban: 1,5 q, 2,5 q és 3 q.¹⁷

Az 1940-es harangösszeírásokban szereplő harangok többségének a becsült súlya szerepel, és ezeket az adatokat vették át az 1943-as felajánlási lista készítésekor. Az első világháború tapasztalatait felhasználva a hatóságok számoltak azzal, hogy a hivatalos egyházi adatok alapján a harangok becsült és a valódi súlya között esetenként igen nagy eltérések mutatkozhatnak, ezért a leszerelések megkezdése előtt a helyszínen az Ipari Anyaghivatal által megbízott vállalkozó alkalmazottai egyenként lemértek minden olyan harangot, mely szerepelt a felajánlási listán. Megmérték a harang magasságát és az átmérőjét, ezek alapján becsülték meg újra azok súlyát. Ezen helyszíni becslések azt a cél szolgálták, hogy a harang hozzávetőleges súlyának megadásával el tudják dönteni a leszerelést végzők, hogy szükség van-e újabb harang leszerelésére, vagy sem. Ez a becslés nem lehetett könnyű feladat, még akkor sem, hogyha ismertek voltak a harangok egyes adatai. Ezért fordultak elő olyan esetek, hogy a helyszíni becslés és a lemért súlyadat között szembetűnően nagy volt a különbség. Az 1. táblázatba gyűjtöttem össze néhány olyan esetet, amikor a helyszíni becslés és a lemért súlyok közötti különbség igen nagy eltérést mutatott.

¹⁶ GKPL I-1.a 1145 (285) /1944.

¹⁷ GKPL I-1.a 2373 (2372)/1940.

1. táblázat

Egyházközség	Harangok súlya (kg)		
	Becslés	Mérés	Különbség
Bodrogkeresztúr	270	235	35
Hodász	300	256	44
Máriapócs	280	326	46
Miskolc	450	569	119
Nyírkársz	170	131	39
Nyírvasvári	200	240	40
Sajópetri	280	229	51
Tiszabúd (ma Tiszavasvári)	490	370	80
Tornyospálca	200	284	84

Tehát az átvételi jegyzőkönyvek tartalmazták a harang tulajdonosát, az adott egyházközség harangjainak számát, méreteit, anyagát, a harang becsült és valódi súlyát. A leszerelésre ítélt harangokat külön-külön, ténylegesen is meg kellett mérni, a legtöbb esetben ezt a legközelebbi vasútállomáson tették meg. Külön rovatba kellett írni a leszerelt harangokat, külön-külön fel kellett tüntetni anyagukat, súlyukat, és egy rovatba azok együttes súlyát.

3. A harangok leszerelése

A harangok leszerelését 1944 márciusában kezdték meg, Dudás Miklós megyéspüspök március 5-ei 637:1944. sz. rendeletében arra kérte papjait, hogy legyenek segítségére a Magyar Királyi Állami Hadianyagforgalmi Intézet munkatársainak.¹⁸ Nemcsak az egyházi hatóságokat értesítették a harangleszerelésekről, hanem a települések elöljáróit is. Ezt az is bizonyítja, hogy Hajdúböszörmény első embere 1944. március 7-én levelet írt a helyi református, a római és a görögkatolikus egyházak vezetőinek, melyben részletesen leírta a harangleszerelések menetét, és megnevezte a rekvirálandó harangokat is. Kiemelte, hogy a harangok leszereléskor jelen lesz a Magyar Királyi Állami Hadianyagforgalmi Intézet egy képviselője és egy harangöntő vállalkozó személyesen vagy annak egy képviselője, a település egy magas rangú vezetője, aki felügyeli a leszerelést, valamint az adott vallási közösség egy képviselője. A

¹⁸ GKPL I-1.h. *Körlevelek* 637:1944. sz.

munkálatokról jegyzőkönyvet készítenek öt példányban, egyet a helyi hivatal kap, egy-egy példány a Hadianyagforgalmi Intézethez és az Ipari Anyaghiatalhoz kerül, egy a helyi egyház levéltárába, és a fennmaradó példányt az egyházi főhatóságnak kell megküldeni.¹⁹

A Görögkatolikus Püspöki Levéltárban őrzött átvételi jegyzőkönyvek szerint az első harang, melyet a görögkatolikus egyházközségtől elvittek, a budapesti Rózsák terei egyházközségé volt. Itt 1944. március 29-én a legnagyobb, 404 kg-os harangot szerelték le és vitték el. Az utolsó rekvirálást július 12-e körül hajtották végre Hajdúböszörményben, ahol a 780 kg-os és a 410 kg-os harangokat szállították el a kijelölt intézetek munkatársai.²⁰ Sajnos a dátum a jegyzőkönyvön nehezen olvasható, annyi bizonyos, hogy Véghseő Dániel hajdúböszörményi parókus az „átvételi jegyzőkönyvet”²¹ július 14-én küldte meg a püspökség számára.

A kutatás során feltárt dokumentumok nem erősítették meg azt a feltételezést, hogy az egyes egyházközségekből elrekvirált harangok elvitelének sorrendjéből azt a következtetést lehetne levonni, hogy felekezeti hovatartozástól függött volna azok egymás utáni elszállítása. Bár a leszerelési jegyzőkönyvek dátumaiból akár erre is következtethetnénk, ugyanis több, egymáshoz közel fekvő egyházközség harangjait ugyanazon a napon, vagy egy-két nap eltéréssel vitték el. 1944. május 31-én a napkori, a nyírpazonyi, az orosi, a kállósejéni és a máriapócsi harangokat szállították el, június 1-jén olyan települések kerültek sorra, mint Hodász, Kántorjánosi, Nyírgyulaj, Levelek és végül Nyíregyháza. Hasonló figyelhető meg a hegyaljai falvak esetében is, mikor május 8-án és 9-én elvitték Bodrogkeresztúr, Bodrogolaszi, Mezőzombor, Tolcsva és Komlóska harangjait. Az ipari mozgósítás és az anyaggazdálkodás irányelvei lehetőséget biztosítottak a kormányzat és a hadsereg számára, hogy a közlekedési hálózatokat kizárólag saját céljaira vegye igénybe. A harangokat csak vasúton tudták messzebb szállítani, így a gyors egymás utáni leszerelések elsősorban a vasúton megközelíthető településeken történtek meg először. A vasúti infrastruktúrának nemcsak a szállításban volt nélkülözhetetlen szerepe, hanem a harangok lemérésében is, ugyanis a vasútállomások rendelkeztek olyan mérlegekkel, melyeken le tudták mérni a beolvasztás céljából leszerelt harangokat.

19 GKPL I-1.a 729 (285)/1944.

20 GKPL I-1. a 1877 (285)/1944.

21 GKPL I-1.a 1877 (285)/1944. Az idézőjelek magától Véghseő Dánieltől származnak, ennek oka a hajdúböszörményi nagyharang leszerelésre való kijelölésével kapcsolatos konfliktus, melyről lentebb írok.

Két dokumentumban arról tesznek említést, hogy egy-két esetben a görögkatolikus hívek úgy érezték, hogy őket negatív megkülönböztetés érthette. Az egyik Hajdúböszörményben volt. A fentebb említett levélben értesítették Véghseő Dániel parókus, hogy le fogják szerelni az 1400 kg-os nagyharangot. A hír nagy felháborodást váltott ki a görögkatolikusok körében, míg ugyanis a nagyharangok közül csak a görögökét jelölték ki a leszerelésre, addig a két református templom 16 és 24 mázsás harangjai és a római katolikus templom három harangja közül egyet sem (a római katolikusok harangjai közül egy 800 kg-ost, a reformátusoktól egy 1100 kg-ost jelöltek ki leszerelésre).²² „Miért csak a görög katolikus templom nagy harangja szerelendő le? A dúsgazdag református egyház mindkét templomának nagy harangja megmarad s mienket elviszik” – írta Véghseő Dániel Dudás Miklós megyéspüspöknek címzett levelében 1944. március 11-én.²³ A hajdúböszörményi hívek felháborodását csak növelte, hogy ezt a harangot egy hívő adományozta a templomnak, melyet már az első világháború idején is be akarták olvasztani, akkor azonban sikerült erre való hivatkozással azt megmenteni. A hajdúböszörményi parókus levele elérte célját, valószínű, hogy Dudás Miklós püspök közbenjárására hagyták meg a hatóságok a nagyharangot. A püspöki közbenjárásra ebben az esetben azért volt nagy szükség, mert 1943-ban a felajánlott harangok listáján Hajdúböszörmény egy 800 kg-os harangot ajánlott fel, viszont a géppel írt listán a 800-at eddig tisztázatlan okból utólag kézzel átírták 1400-ra, és ez a nagyharang szerepelhetett a hatóságok harangleszerelési terveiben.²⁴ Hajdúböszörményben a harangok rekvirálására 1944 júliusában került sor. Sajnos az átvételi jegyzőkönyv bejegyzései elmosódtak és nehezen olvashatók, azonban megállapítható, hogy Hajdúböszörményből a már fentebb említett két kisebb harangot szerelték le, a 780 kg és a 410 kg súlyút.²⁵

A másik eset a Szabolcs vármegyében található Tornyospálcán történt, amikor 1944. június 20-án elvitték a 284 kg-os középső harangot. A helyiek igazságtalannak tartották, hogy a görögök harangját elviszik, viszont a reformátusok mindhárom harangja ekkor még a helyén volt. Papp György parókus tudta, hogy a reformátusoktól is el fognak vinni egy harangot, a hívek megnyugtató véget a harang leszerelésekor egy hazafias és lelkesítő ünnepséget szeretett volna szervezni, ehhez azonban a leszerelést végző bizottság

22 GKPL I-I.a 729 (285)/1944.

23 *Uo.*

24 GKPL I-I.a 2493 (1162)/1943.

25 GKPL I-I.a 1877 (285)/1944.

nem járult hozzá. Már a harangok leszerelésekor attól tartottak a hatóságok, hogy egyes településeken a munkálatok során vagy annak hírére a helybeliek körében komoly felzúdulás lesz, ezért a Vallás- és Közoktatási Minisztérium 1943-as szeptemberi levele már akkor arra figyelmeztetett, hogy az „érintett plébániákat bizalmas jelzésű közléssel méltóztassék értesíteni kijelölt harangjaik közel jövőben várható igénybevételéről, az átadásban való közreműködésre való utasítással és avval a kérelemmel, hogy a harangok leszerelését a lehető legkevesebb feltűnéssel, tehát bucsuztatás stb. mellőzésével kísérik, lecsillapítva a hívek szívében netalán jelentkező elkeseredést, vagy rémhíreket”.²⁶ Ugyanis az első világháborúban történt harangleszerelések során számos esetben ütköztek a hatóságok a helyiek ellenállásába, ezért a Kállay-kormány mindent megtett, hogy hasonló esetek ne fordulhassanak elő. Eddig nem kerültek elő olyan dokumentumok, melyek arról tanúskodnának, hogy a harangleszerelések során incidensek alakultak volna ki a helyiek és a leszerelést végző bizottság között.

Felekezeti alapon a hatóságok nem tettek különbséget az egyházközségek között. Azonban a leszereléskor kitöltött jegyzőkönyvek alapján mégis felmerül annak a lehetősége, hogy négy egyházközség esetében túlkapas történhetett. Az egyik eset az érpataki harangok ügye. Az 1943-ban készített felajánlási haranglista szerint Érpatak egy 175 kg súlyú harangot ajánlott fel.²⁷ Sajnos az érpataki harangok leszerelési jegyzőkönyve nem található meg a püspöki levéltárban, de egy másik, a leszerelt harangok adatait rögzítő, 1947-ben írt listán Érpatak neve mellé 750 kg-ot jegyeztek fel.²⁸ Az 1940-es harangösszeírás szerint az érpataki görögkatolikusok három harang tulajdonosai voltak: egy 101 kg, 175 kg és egy 525 kg súlyúnak.²⁹ Egy harangot a vonatkozó rendeletek szerint minden templomban meg kellett hagyni, ami Érpatak esetében a legkisebb harangot jelentette, a két nagyobbbat azonban leszerelték, ez a mennyiség azonban többszöröse volt a felajánlott mennyiségnek.

A második eset Gebén (ma Nyírkáta) történt. 1944. június 13-án szerelték le a gebei harangokat. Egy évvel korábban (1943-ban) Gebe a 250 kg-os középső harangját ajánlotta fel,³⁰ melyet a helyszínen 328 kg-ra becsültek, lemeréskor pedig 308 kg-ot nyomott.³¹ Gebe ekkor teljesítette volna vállalását,

²⁶ GKPL I-I.a 2493 (1162)/1943.

²⁷ *Uo.*

²⁸ GKPL I-I.a 4163 (4122)/1947.

²⁹ GKPL I-I.a 2373 (2372)/1940.

³⁰ *Uo.*

³¹ GKPL I-I.a 1438 (285)/1944.

viszont a középső harang mellett leszerelték még a legnagyobb harangot is, mely 452 kg súlyú volt, így a felajánlott 250 kg helyett Gebéről háromszor több, 760 kg-nyi harangot vittek el.³²

Hasonló történhetett Jánkon (ma Jánkmajtis) is, ahol a három jánki harangból a középső, 195 kg-os harangot jelölték ki leszerelésre.³³ Az itteni harangleszerelés jegyzőkönyve szintén elveszett, viszont az egyik 1947-es lista szerint két harangot vittek el, a 320 kg-ost és az 522 kg-ost.³⁴ Az 1943-ban felajánlott 195 kg súly helyett tehát Jánkról 742 kg-nyi harangot vittek el, ami 547 kg különbség, a felajánlott mennyiség majdnem négyszerese. A kutatás során nem kerültek elő olyan iratok, melyek segítségével tisztázni lehetne ezen túlteljesítések okait.

A negyedik, legérdekesebb eset Penészleken történt, ahol ekkoriban négy harang volt. Leszerelésre a harmadik, 180 kg-os harangot jelölték ki, mely a leméréskor 102 kg-ot nyomott, emellett egy 180 kg-os harangot is elvittek, mely valójában 228 kg volt. 1944. július 5-én szerelték le a harangokat, és a leszerelés megtörténtét dokumentáló átvételi jegyzőkönyv mellett egy másik jegyzőkönyv is létezik, mely szerint a leszerelésre kijelölt harang nem a penészlekieké, hanem egy máramarosi egyházközség tulajdona, mellyel a leszerelést végzők is tisztában voltak. A penészlekieket aggasztotta, hogy úgy viszik el a 228 kg súlyú máramarosi harangot, hogy a hatóságok nem akarják tisztázni, valójában kié is az. Ennek tisztázását kérték a leszereléskor, kérvén az egyházmegyei főhatóság segítségét is a máramarosi harang ügyében.³⁵ A penészleki harangoknál nemcsak tulajdoni, hanem súlybeli viták is voltak. Miután a harangleszerelést végző mester elrendelte a 180 és 210 kg-os harangok lemérését, kiderült, hogy a két harang 102 és 228 kg, együttes súlyuk 330 kg, ami 60-nal marad el a vártnál.³⁶ Penészlekről végül csak ezt a kettőt vették el, pedig a penészlekiek felajánlották a legkisebb, 70 kg-os harangjukat is, mellyel teljesült volna a leszerelési terv.³⁷

Más furcsaságok is előfordultak a leszerelések során. Öt esetben nem a kijelölt harangokat szerelték le. Felsőzsolcán ugyanis a kijelölt 230 kg-os középső helyett a 290 kg-os nagyharangot szerelték le,³⁸ Nagyléta II-ről a 93

³² *Uo.*

³³ GKPL I-I.a 2493 (1162)/1943.

³⁴ GKPL I-I.a 4163 (4122)/1947.

³⁵ GKPL I-I.a 1785 (285)/1944.

³⁶ *Uo.*

³⁷ *Uo.*

³⁸ GKPL I-I.a 959 (285)/1944.

kg-os kis- és a 304 kg-os nagyharangot vitték el, pedig a középsőt jelölték ki leszerelésre.³⁹ Nyíradonyban öt harang volt, leszerelésre a legnagyobb, 404 kg-ra becsült harangot jelölték ki, viszont a kijelölt harang kivételével minden harangot elvittek, pedig a leszerelt négy harang súlya összesen 374 kg volt.⁴⁰ Hajdúböszörményben és Komlósán a fentebb taglalt okok miatt nem a kijelölt nagyharangot vitték el.

Nyírparasznya és Sátoraljaújhely esetében nem annyi harang volt a toronyokban, mint amennyi a korábbi harangösszeírásokban szerepelt. Nyírparasznyán mindkét 1940-es összeírás három harangról számol be (30, 120, 480 kg),⁴¹ viszont a leszereléskor négy harangot számláltak, egy 15 kg-os kisharanggal volt több. 1944-ben ezt és a 120 kg-osnak vélt 68 kg-os harangot szerelték le.⁴² A harminc kilogrammos harangot 1751-ben öntötték, műemlék lévén így mentesült a leszerelés alól.⁴³ Sátoraljaújhelyen a bevallott négy harang helyett hármat találtak, igaz itt is a legkisebb, 85 kg súlyú harang hiányzott. Nincs adat arról, hogy mi lett ennek a harangnak a sorsa.

Bodrogsadány (ma Sáradsadány) lakossága az első világháború alatt a Bodrog iszapjába elsüllyesztett két harangot,⁴⁴ így onnan akkor csak egy 159 kg-os harangot tudtak elvinni a hatóságok.⁴⁵ Az elsüllyesztett harangok közül ez egyiket sikerült kiemelni az iszapból, a második, nagyobb harangot azonban nem, így az 1940-es összeírás szerint csak egy 130 kg-os harangjuk volt, így onnan nem lehetett rekvirálni 1944-ben. Az 1965-ben a Patay-féle kutatáshoz beérkezett levél szerint az elsüllyesztett harang még mindig az iszapban volt.⁴⁶ Patay Pál 1982-ben és 2000-ben is járt a településen, utóbbi látogatása alkalmával feljegyezte, hogy a görögkatolikus templomtoronyban két harang található, az egyik 41 cm átmérőjű, oldalán kettős kereszt, alatta: „1741”. A másik harangon a következő felirat olvasható: „SZÍNÉBEN ÁTVÁLTOZOTT URUNK DICSŐSÉGÉRE / ÖNTETTÉK A SÁRAZSADÁNYI GÖR. KAT. HÍVEK GOMBOS MIKLÓSSAL ÖRBOTYTYÁNBAN. 1988-1998”.⁴⁷

39 GKPL I-I.a 1771 (285)/1944.

40 GKPL I-I.a 1439 (285)/1944.

41 GKPL I-I.a 2373 (2372)/1940.

42 GKPL I-I.a 1420 (285)/1944.

43 GKPL I-I.a 277 (32)/1965.

44 GKPL I-I.a 259 (32)/1965.

45 GKPL I-I.a 1805 (346)/1917.

46 GKPL I-I.a 259 (32)/1965.

47 PATAY, *Zempléni harangok*, 68.

4. Harangkárok felmérése

A háború befejeztével az egyházközségek szerették volna minél hamarabb visszakapni elvitt harangjaikat. A harangrekvirálásokat elrendelő 1060/1943-as miniszterelnöki rendeletben megígérték, hogy a háború után minden egyházközség megkapja a felajánlott harangjának súlyával megegyező harangérc mennyiséget, melyből saját költségen új harangot öntethet. Az elvitt harangokról két lista található a püspöki levéltárban, mindkettőt 1947-ben állították össze.

Az egyik listán 91 egyházközség harangjait sorolják fel, melyek súlya összesen 262 mázsa.⁴⁸ A másik összeírásban 82 egyházközség neve szerepel, amelyekből 99 darab harangot szereltek le, ezek súlya együttesen 261 mázsa és 16 kg.⁴⁹ Ezen a listán szerepelnek az elvitt harangok adatai, de csak ebbe az összeírásba vették fel a háborúban elpusztult és a le nem szerelt darabokra vonatkozó információkat is. A harcok során több templom komoly kárt szenvedett, többek között harangok is elpusztultak. Öt harang semmisült meg, ezek együttes súlya 2521 kg volt: Hodász 541 kg, Viss 180 kg, Timár 1000 kg, Gáva 520 kg, Miskolc 280 kg súlyú harangjait veszítette el.⁵⁰ A háború után a Hajdúdorogi Egyházmegyében az érintett településeken megmaradt még 124 harang, ezek együttes súlya 355 mázsa és 20 kg.⁵¹ Sajnos a két, harangkárokat összesítő lista csak kilenc egyházközség adatait illetően egyezik meg (Ajak, Bedő, Csengerújfalu, Dámóc, Fábiánháza, Kisvárd, Miskolc, Nyíracád, Nyírcsaholy és Timár). A két összesítés közötti eltérés a településekkel kapcsolatban abból fakad, hogy az első, hosszabb listán tíz olyan egyházközség szerepel, ahol ugyan kijelöltek harangokat a leszerelésre (Bagamér, Debrecen, Arnót, Kisléta, Nyírszőlős, Makó, Nagyléta I., Nyírábrány, Nyírders és Piricse), viszont az összeírás szerint meghagyták azokat. Egyedül Börvely-Székkelytelepről⁵² vittek el 1944-ben harangokat úgy, hogy azokat nem ajánlották fel. Az ismert leszerelt harangok mennyisége alapján a hatóságok teljesítették annak a 260 mázsányi harangnak a leszerelését, melyet a leszerelési tervben határoztak meg.

48 GKPL I-1.a 4122 (4122)/1947.

49 GKPL I-1.a 4163 (4122)/1947.

50 GKPL I-1.a 4163 (4122)/1947.

51 *Uo.*

52 Börvely ma Romániában található. Nem Börvely az egyetlen mai határon túli település, ahonnan harangokat szállítottak el. Bodrogszerdahely (Streda nad Bodrogom) és Bodrogmező (Polany) ma Szlovákiában található, Bodrogszerdahelyről egy 375, Bodrogmezőről egy 240 kg-os harangot rekviráltak 1944. május 25-én. Ez a három település a második világháború előtt és alatt bekövetkezett határmódosítások révén került ismét Magyarországhoz, és került vissza a Hajdúdorogi Egyházmegyéhez.

A két 1947-es lista közötti eltérések nemcsak abban jelentkeznek, hogy az egyiken több közösség neve szerepel, mint a másikon, hanem abban is, hogy az elsőként ismertetett összesítés adatai az 1943-as felajánlási lista adataival azonosak. A második kárösszesítés adatai már hitelesebbnek tekinthetők, ugyanis az itt feltüntetett számok túlnyomó többsége megegyezik a püspökségre a lelkészek által beküldött és fennmaradt harangleszerelési jegyzőkönyvekben szereplő információkkal, bár 25 leszerelési jegyzőkönyv hiányzik, sőt még pontosításokat is tartalmaz. A bővebb listán szerepel Piricse is, mint érintett, viszont a rövidebb lista szerint (ezt tintával meg is jelölték) Piricséről a 150 kg-os, valamint filiájából, Encsencsről a 100 kg-os harangokat végül nem vitték el.⁵³

Közvetlenül a háború után keletkezett forrásokon kívül a valós harangkárok felmérésében nagy segítséget jelentett Dudás Miklós püspök 1964-ben kiadott rendelete, amelyben az egyházmegye minden harangjának összeírására kérte föl a papságot.⁵⁴ A rendeletet azután adta ki a megyéspüspök, hogy megkapta Patay Pál levelét, aki a Magyar Nemzeti Múzeum megbízásából készítette az ország összes harangjának kimutatását. Patay Pál kilenc pontba szedte kérdéseit: először is kíváncsi volt a létező harangok adataira – méretükre, feliratukra, nevükre, hangzásukra –, majd kérte az 1900 előtti és a rekvirált harangok listáját. Természetesen érdekelték a már nem létező harangokról a szájhagyomány révén még fennmaradt emlékek, a hozzájuk kapcsolódó történetek, mondák, az elsüllyesztett harangokra vonatkozó adatok is. Végül arra is kíváncsi volt, hogy az elvitt vagy elpusztult harangokat milyen módon sikerült pótolni az adott egyházközségnek.⁵⁵ Ötvenöt egyházközség beérkezett levele maradt fenn a püspöki levéltárban, sok lelkész azonban hiányosan adta meg a kért adatokat, kevesen tüntették fel, hogy a rekvirált harangok milyen súlyúak voltak. A legtöbb esetben csak általánosan írtak a két világháborúban leszerelt harangokról. A papság dolgát több esetben az is nehezítette, hogy a háborúban megsemmisült az egyházközség levéltára. Ezért nem tudott pontos adatokat szolgáltatni például a bodrogolaszi⁵⁶ és a hejőkeresztúri⁵⁷ parókus sem.

A két világháború között nagyon sok rekvirált harangot pótoltak, melyek közül többet a második világháborúban szintén leszereltek, de előfordultak olyan esetek is, amikor ezek az új harangok megúszták az újabb rekvirálást. Az 1940-es harangösszeírás szerint Piricsén három harang volt (88, 150 és 300

⁵³ GKPL I-1.a 4163 (4122)/1947.

⁵⁴ GKPL. I-1.h Körlevelek 2243/1964.

⁵⁵ GKPL I-1.a 2243 (2243)/1964.

⁵⁶ GKPL I-1.a 259 (32)/1965.

⁵⁷ GKPL I-1.a 310 (32)/1965.

kg),⁵⁸ amelyek közül a középső harangot ajánlották fel 1943-ban hadicélokra.⁵⁹ Encsencsen egy 100 és 175 kg-os volt, ezek közül egy sem szerepel a felajánlott harangok listáján. További érdekesség, hogy a két világháború között, 1929-ben Encsencsen egy 174 kg súlyú harangot szenteltek meg, melyet az első nagy háborúban elvitt harang helyébe önttettek.⁶⁰ Az encsencsiekhez hasonlóan szerencsések voltak a nyírkarásziak is. Az itteni görögkatolikus egyházközség 1923-ban szerzett be egy 280 és egy 89 kg-os harangot 338.000 korona értékben.⁶¹ 1944. június 22-én egyik új harangot sem szerelték le, a helyszíni becsléskor a kisharangot 58, a nagyharangot 240 kg-ra becsülték, végül a leszerelést végző bizottság a középső, 170 kg-ra értékelt harangot vitte beolvasztásra, mely a méréskor 131 kg-ot nyomott.⁶² Penészelekről sem vitték el a Szent István-harangot, melyet 1937-ben szenteltek fel egy másik haranggal együtt.⁶³ Az, hogy végül 1944-ben nem a Szent István-harangot vitték el innen, azzal magyarázható, hogy a leszerelt két harang közül az egyik máramarosi eredetű volt, amivel megválthatták az új harangjukat.⁶⁴

A budapesti Rózsák terei egyházközség 1927-ben három új harangot szerzett be. Erről Melles Emil apátplébános 1927. április 30-án kelt, Miklóssy István megyéspüspöknek írt levelében számolt be, s kérte a harangok mihamarabbi megszentelését.⁶⁵ A levélből sajnos nem derült ki, milyen súlyúak voltak ezek a harangok, az 1940-es harangösszeírásban és az 1944-es leszerelések idején a Rózsák terén három harang volt, melyeket 130, 250, és 404 kg-ra becsülték,⁶⁶ a harangok anyaga az átvételi jegyzőkönyv szerint 80 v. réz 22 angol ón volt.⁶⁷ Melles Emil 1927 késő őszén újabb harangszentelésre hívta a püspököt. Mivel három új harang érkezett a Rózsák terére, egy régebbi kétmázsás harangot átszállítottak a Szent Flórián-templomba, és akkor egy új, „E” hangzású 100 kg súlyú harangot öntettek a régi harang mellé.⁶⁸ Ezt a kétmázsás harangot, melyet az 1940-es összeírásban⁶⁹ és az 1943-as felajánlási

58 GKPL I-I.a 2373 (2372)/1940.

59 GKPL I-I.a 2493 (1162) /1943.

60 GKPL I-I.a 620 (620)/1929.

61 GKPL I-I.a 110 (110)/1923.

62 GKPL I-I.a 1674 (285)/1944.

63 *Uo.*

64 GKPL I-I.a 1785 (285)/1944.

65 GKPL I-I.a 1027 (1027)/1927.

66 Ezt a harangot szerelték le először 1944. március 29-én.

67 GKPL I-I.a 1054 (285)/1944.

68 GKPL I-I.a 2282 (2282)/1927.

69 GKPL I-I.a 2373 (2372)/1940.

listán 120 kg-os harangként tartottak számon,⁷⁰ 1944-ben leszerelték, ekkor azonban kiderült, hogy csak 100 kg volt.⁷¹

Csengerújfaluban 1940-ben két harang volt, egy 200 és 500 kg súlyú.⁷² A nagyobbik, 1924-ben öntött harang valójában 423 kg-os volt, a kisebbik, mely túlélte az első világháborús rekvirálást,⁷³ 1944-ben azonban leszerelték,⁷⁴ valódi súlya 362 kg volt.⁷⁵

A következő táblázatok a Hajdúdorogi Egyházmegye egyházközségeiből elvitt harangokat mutatják. A 2., 3., 4., 5. táblázat adatai két, az 1947-es összesítés és az 1965-ös, Patay Pál kutatásához kapcsolódó harangbejelentéseken alapulnak. A harangrekvirálásban érintett egyházközségek a háború utáni esperesi kerületeknek megfelelő beosztásban szerepelnek, az 1948-as sematizmus alapján.⁷⁶

2. táblázat

Székesegyházi főesperesség	
<i>Hajdúdorogi esperesi kerület</i>	
Bököny	135kg, 240 kg
Budapest Rózsák tere	404 kg
Budapest Fő út	100 kg
Érpatak	750 kg (2 harang)
Hajdúböszörmény	410 kg, 780kg
Hajdúdorog	3292 kg
Tiszabúd (ma Tiszavasvári)	370 kg
Újfehértó	345 kg
<i>Nagylétei esperesi kerület</i>	
Bedő	280 kg
Nagyléta II.	93 kg, 304 kg
Pocsaj	415 kg

70 GKPL I-I.a 2493 (1162)/1943.

71 GKPL I-I.a 4163 (4122)/1947.

72 GKPL I-I.a 2373 (2372)/1940.

73 PATAY PÁL, „Szatmári harangok”, in *A Nyíregyházi Jósza András Múzeum Évkönyve*, 1997, 39–40. évf., 364.

74 GKPL I-I.a 4163 (4122)/1947.

75 GKPL I-I.a 163 (25)/1965.

76 *Schematismus venerabilis Cleri Dioecesis Graeci Rit. Cath. Hajduronogensis Pro Anno Domini 1948*, Nyíregyháza 1948, 23–96.

3. táblázat

Szabolcsi főesperesség	
<i>Nyírkárszi esperesi kerület</i>	
Ajak	60 kg, 113 kg
Kisvárdá	155 kg
Nyírkársz	121 kg
Nyírmada	117 kg
Nyírtass	210 kg
Révaranyos (ma Aranyosapáti)	213 kg
Szabolcsveresmart	809 kg
Tornyospálca	284 kg
<i>Máriapócsi esperesi kerület</i>	
Biri	126 kg
Kállósemjén	269 kg
Levelek	173 kg
Máriapócs	326 kg
Napkor	182 kg
Nyírgyulaj	194 kg
<i>Nyírbélteki esperesi kerület</i>	
Nyíracsad	221 kg
Nyíradony	34 kg, 55 kg, 102 kg, 183 kg
Nyírbéltek	242 kg
Nyírgelse	140 kg
Nyírlugos	152 kg
Nyírpilis	120 kg
Nyírvasvári	240 kg
Penészlek	102 kg, 228 kg
Szakoly	140 kg
<i>Nyíregyházi esperesi kerület</i>	
Buj	542 kg
Kótaj	179 kg
Nagykálló	269 kg
Nyíregyháza	461 kg
Nyírpazony	114 kg
Oros	224 kg
<i>Tiszai esperesi kerület</i>	
Balsa	220 kg, 260 kg

Gáva	318 kg (és egy 520 kg-os megsemmisült a templom fölrobbantásakor)
Kenézlő	202 kg
Viss	180 kg (a háborúban megsemmisült)
Zalkod	27 kg, 104 kg
Timár	560 kg (és egy 1000 kg-os megsemmisült a templom felrobbantásakor)
Vencsellő	221 kg

4. táblázat

Szatmári főesperesség	
<i>Csengeri esperesi kerület</i>	
Csengerújfalu	362 kg
Jánk (ma Jánkmajtis)	320 kg, 522 kg
Pátyod	126 kg
Porcsalma	280 kg
Rozsály	176 kg
<i>Nyíri esperesi kerület</i>	
Fábiánháza	435 kg
Gebe (ma Nyírkáta)	308 kg, 452 kg
Hodász	256 kg egy (541 kg-os a háborúban megsemmisült)
Kántorjánosi	98 kg
Nagydobos	266 kg
Nyírcsaholy	150 kg
Nyírcsászári	140 kg
Nyírparasznya	15 kg, 75 kg
Ópályi	343 kg

5. táblázat

Zempléni főesperesség	
<i>Hegyaljai esperesi kerület</i>	
Bodrogkeresztúr	235 kg
Bodrogolaszi	134 kg
Komlóska	60 kg, 145 kg
Mezőzombor	214 kg
Szerencs	124 kg

Legyesbénye	108 kg
Tolcsva	272 kg
<i>Miskolci esperesi kerület</i>	
Felsőzsolca	290 kg
Hejőkeresztúr	178 kg
Miskolc-Belváros	569 kg (egy 280 kg-os harang a háborúban elpusztult)
Sajópálfala	60 kg, 107 kg
Sajóvamos	108 kg
Sajópetri	229 kg
Sajószöged	72 kg, 161 kg
<i>Sátoraljaújhelyi esperesi kerület</i>	
Dámóc	147 kg
Sárospatak	24 kg, 72 kg
Sátoraljaújhely	412 kg

5. A harangkárok rendezése

A Vallás- és Közoktatási Minisztérium 1946 júniusának elején levélben értesítette az egyházi vezetőket, hogy a kormányzat milyen módon kívánja kártalanítani azokat a közösségeket, melyektől a háború idején szereltek le harangokat. Az egyik módja a kártalanításnak az volt, hogy a be nem olvasztott harangokat, melyeket a Hungaria Rt. nagytétényi gyártelepén őriztek, szétesztották a károsult egyházközségek között. Az itt őrzött harangok visszaszállítását az Iparügyi Minisztériumnál kellett kérvényezni, elosztásukat azonban az egyházi főhatóságok végezték.⁷⁷ Dudás Miklós megyéspüspök június 26-án levelet írt az iparügyi miniszterhez, melyben kifejtette: a görög-katolikusok által lakott vidékek a szegényebb országrészekhez tartoznak, belátható időn belül a harangrekvirálásban érintett egyházközségek önerőből nem képesek pótolni a leszerelt harangjaikat. A megyéspüspök érdeklődött a gyártelepek pontos helyei iránt, hogy minél hamarabb elkezdhesék a be nem olvasztott harangok visszautalását.⁷⁸ Mindezek mellett mellékeltek a leszerelt harangok listáját, viszont a levéltárban lévő lista valószínűleg egy házi példány.

⁷⁷ GKPL I-I.a 1354 (1354)/1946.

⁷⁸ GKPL I-I.a 1354 (1354)/1946.

Hogy meggyorsítsák a visszaigényléseket, Dudás Miklós megyéspüspök felhatalmazta dr. Krajnyák Gábor kanonokot 1946. június 29-én, hogy a nagytétényi Hungaria Rt. Vegyi és Kohóművek területén lévő ismeretlennek jelölt 11 harangot azonosítsa, mivel úgy tudják, ezeken cirill betűs írások vannak, ha azok az egyházmegyéhez tartoznak, akkor ő illetékes azok visszaigénylésére és átvételére.⁷⁹ A Rózsák terei egyházközség élve a lehetőséggel benyújtotta igényét egy másik, a 22. számú 417 kg-os harangra, s kérték a püspök és a hercegprímás közbenjárását annak megszerzésére.⁸⁰ A be nem olvasztott harangok visszaszolgáltatását nehezítette, hogy Magyarország – mint vesztes ország – jóvátétellel tartozott a győzteseknek, melyet nemcsak pénz, hanem más formában is teljesíteni kellett, így például fémek átadásával. Az iparügyi miniszter 1948. augusztus 16-án kelt levelében erről is tájékoztatta az egyházi vezetőket. Felhívta a figyelmüket, hogy a be nem olvasztott harangok a Magyar Államkincstár tulajdonát képezik, amiből az következik, hogy a harangokból kinyerhető ércet jóvátételként át kell adnia egy másik államnak. A miniszter ezúton is biztosította Dudás Miklós megyéspüspököt, hogy amennyiben egy egyházközség megtalálja a leszerelt harangját, akkor azt elviheti, illetve az elvitt harangok értékét a háború után öt éven belül megtérítik. Javaslatként a tárcavezető megfogalmazta, hogy az elvitt harangok pótlására a felekezetek inkább öntessenek fémharangokat.⁸¹ A püspöki levéltárban egy olyan levél is fennmaradt, amely azt igazolja, hogy görögkatolikus egyházközség is kapott be nem olvasztott harangot. Gebe 1947 szeptemberében egy 203 kg súlyú harangot vehetett át.⁸² Mint korábban láttuk, Gebéről a felajánlott mennyiségnél sokkal több harangot szállítottak el hadicélokra, így nem meglepő, hogy ők kaptak a megmaradt harangokból. A többi kiosztott harangról nem maradt fenn feljegyzés.

A harangkárok kártalanításának következő szakasza a fel nem használt harangércék kiutalása volt. 1947. október 21-én a Vallás- és Közoktatási Minisztériumból Beresztóczy Miklós levelet írt minden egyházi hatósághoz, hogy tájékoztassa őket a megmaradt harangércekről. Öt és fél vagon harangércet kívántak elosztani az egyházak között. A harangércék elosztását az egyházi hatóságokra bízták. Beresztóczy sürgette az elvitt és a megmaradt harangok listáinak az elkészítését, melyeket két példányban november 15-ig kellett

79 GKPL I-I.a 1450 (1354)/1946.

80 GKPL I-I.a 3203 (1354)/1946.

81 *Uo.*

82 GKPL I-I.a 3480 (2412)/1947.

megküldeni a Vallás- és Közoktatási Minisztérium katolikus ügyosztályára.⁸³ 1948. április 8-án Mindszenty József hercegprímás arról tájékoztatta a püspököket, hogy a katolikus egyház összesen 37 ezer kg harangércet fog majd kiosztani az egyházmegyék között, ebből 2070 kg a Hajdúdorogi Egyházmegyét, 440 kg pedig a Miskolci Apostoli Exarchátust illeti.⁸⁴ Dudás Miklós megyéspüspök négy nappal később válaszul elküldte azon 18 egyházközség nevét tartalmazó listát, melyeknek juttatni kívántak az ércből.⁸⁵ A harangércet a következőképpen osztották ki az egyházközségek között:

6. táblázat⁸⁶

Kiosztott harangércék			
<i>Egyházközség</i>	kg	<i>Egyházközség</i>	kg
Balsa	150	Napkor	100
Csengerújfalu	100	Nagyléta	80
Gáva	300	Nyírpazony	100
Hodász	100	Nyírpilis	60
Jánk	100	Sajópálfala	60
Kisvárd	100	Sárospatak	70
Komlóska	100	Szerencs	100
Mezőzombor	200	Vencsellő	150
Miskolc	100	Zalkod	100

A leszerelt harangok pótlása a második világháború után folyamatos volt. 1947 és 1949 között számos új harangot szenteltek fel, vagy a régieket öntötték újra. A püspöki levéltárban őriznek tizenkét levelet, amelyekben harangszentelésekre hívták a püspököt, vagy a helyi lelkész kért arra engedélyt, hogy saját maga áldhassa meg az új harangot (7. táblázat).

83 GKPL I-1.a 4163 (4122)/1947.

84 GKPL I-1.a 1348 (1348)/1948.

85 *Uo.*

86 *Uo.*

7. táblázat

Harangpótlások és harangszentelések			
Egyházközség	Pótolt harang		
	db	kg	Szentelés
Balsa	1	nincs adat	1948
Biri	2	138 kg, 204 kg	1947
Gáva (ma Gávavencsellő)	1	n.a.	1948
Gebe (ma Nyírkáta)	1	n. a.	1948
Hodász	2	108 kg, 484 kg	1948
Kenézlő	1	n.a.	1948
Komlóska	2	60 kg, 152 kg	1949
Mezőzombor	2	n.a.	1949
Nyíradony	2	150 kg, 280 kg	1947
Nyírcsaholy	2	n.a.	1947
Nyírpazony	1	n.a.	1949
Vencsellő (ma Gávavencsellő)	1	150 kg	1948

A későbbi években is igyekeztek pótolni az elvitt harangokat, azonban az 1965-ös kérdőívek tanúsága szerint sok egyházközség erre nem volt képes. Legjobban azok jártak, akik a be nem olvasztott harangok közül kaptak, de többnyire azokon a helyeken is sikerült új harangot öntetni, ahol harangércet kaptak az elvitt harangok után. 28 olyan egyházközségnek maradtak meg a harangösszesítései, amelyek érintettek voltak a második világháborús rekvirálásokban, ebből tizenöten nyilatkoztak úgy, hogy egyáltalán nem kaptak a háború után új harangot.

Azok az egyházközségek sem tudták könnyen pótolni harangjaikat, melyek harangércet kaptak. 1949-ben Hodászon öntettek egy 105 kg-os harangot, melyhez 45 kg ércet a hodásziak saját maguk gyűjtöttek, 60-at pedig a nyírpilisiek adtak kölcsön, mivel nem volt elég pénzük új harang öntésére. 1961-ben Nyírpilis megvásárolta Hodásztól a 105 kg-os harangot, a háború utáni években csak így tudták Nyírpilist új haranghoz juttatni.⁸⁷ Hodászon így a háború után három harangot öntettek, a nyírpilisi előtt kettőt, 1948-ban egy 484 és egy 108 kg-ost⁸⁸ abból a 100 kg ércből, melyet kiutaltak. Biri ugyan nem kapott harangércet, Dudás Miklós megyéspüspök 1947-ben mégis kettő új harangot

87 GKPL I-1.a 233 (32)/1965.

88 Uo.

(204 és 138 kg) áldott meg.⁸⁹ Biri az egyetlen olyan egyházközség, mely növelni tudta harangjainak számát. A háború előtt az elrekvirált 126 kg-os harang mellett volt egy 30 kg súlyú is, a nagyharang leszerelése miatt sürgősen pótolni kellett azt, s nem egy, hanem két új harangot öntetett az egyházközség.

A kiutalt harangércéből új harangot öntetett a porcsalmi egyházközség is, azonban a 150 kg-nyi harangérc ahhoz nem volt elég,⁹⁰ hogy abból az 1944. június 13-án elvitt 280 kg-os harangot pótolhassák,⁹¹ így kölcsönkérték a porcsalmi reformátusokhoz kiutalt harangércet. Az új harang 1956-ban készült el, melynek súlya 241 kg lett. Mivel a porcsalmi görögkatolikusok csak ércben kaptak kártérítést az elvitt harangjuk után, a helyi parókus kérte Dudás Miklós megyéspüspököt, hogy anyagilag támogassa őket a reformátusok felé való tartozás kifizetésében.⁹² Sajnos a legtöbb szabolcsi egyházközség nem volt képes rövid időn belül pótolni a harangokat.

Az értékelést segítik az 1965-ös felhívásra beérkezett levelek, bár a papok többsége csak általánosságban számolt be a harangokról, kevesen írták meg úgy a jelentéseket, hogy azok megfeleljenek a gyűjtés számára. A szatmári és zempléni görögkatolikus közösségek harangjairól Patay Pálnak köszönhetően sokat tudunk. Csengerújfaluban 1970-ben pótolták a rekvirált harangot,⁹³ Jánkmajtison 1964-ben,⁹⁴ Pátyodon 1963-ban,⁹⁵ Porcsalmán 1956-ban,⁹⁶ viszont Rozsályban Patay Pál 1995-ben egy harangot talált.⁹⁷ A történelmi Zemplén vármegye területén fekvő egyházközségek harangjainak pótlásáról is sokkal több adat áll rendelkezésre, melyet szintén Patay Pálnak és a *Zempléni harangok* című munkájának köszönhetünk. Tizenhat görögkatolikus egyházközség harangjainak történetét dolgozta fel ebben a művében, melyből az is kiderül, hogy három közösség harangjait nem érte el a rekquirálás vagy egyéb harangpusztulás. Az adatok arra utalnak, hogy a tizenhárom harangrekvirálásban érintett görögkatolikus egyházközségből hat tudta pótolni leszerelt harangjait, ezek a közösségek is csak külső segítséggel voltak képesek erre, mivel mindegyikük vagy harangércet, vagy be nem olvasztott

89 TERDIK SZILVESZTER, *Adatok a biri görögkatolikus egyházközség történetéhez*, Nyíregyháza 2011, 38.

90 GKPL I-I.a 2762 (2243)/1965.

91 GKPL I-I.a 1477 (285)/1944.

92 GKPL I-I.a 2762 (2243)/1965.

93 PATAY, *Szatmári harangok*, 364.

94 *Uo.*, 367.

95 *Uo.*, 374.

96 *Uo.*, 374.

97 *Uo.*, 375.

harangot, vagy pedig komolyabb pénzügyi segítséget kapott. Az alábbi táblázat (8. táblázat) azon zempléni görögkatolikus egyházközségek harangjait tartalmazza, amelyeket 1944-ben leszereltek, és a Hajdúdorogi Egyházmegye főnnhatósága alá tartoztak.

8. táblázat

Zempléni görögkatolikusok harangjai			
Egyházközség	Leszerelt	Elpusztult	Pótolva
Bodrogkeresztúr	235 kg		
Bodrogolaszi	134 kg		
Dámóc	147 kg		
Kenézlő	202 kg		
Komlóska	60 kg, 145 kg		1948
Legyesbénye	108,8 kg		
Mezőzombor	214 kg		1948
Sárospatak	24 kg, 72 kg		1948
Sátoraljaújhely	412 kg		
Szerencs	124 kg		1949
Tolcsva	272 kg		
Viss		180 kg	1946
Zalkod	27 kg, 104 kg		1948 (?)

A második világháborúban rekvirált és elpusztult harangok aránya az 1940-es harangösszeírásokhoz viszonyítva majdnem 30 százalék, egész pontosan 29,4%. A háború előtti összeírások 157 egyházközség 360 harangját tartalmazzák, 1943-ban ebből 94 egyházközség 96 darab harangot ajánlott fel hadicélokra. 1944-ben 82 egyházközségből 99 harangot elszállítottak, öt a harcok során pusztult el, 254 harang azonban megmaradt. A pusztulás mértéke nem egyenletes az egyházmegye teljes területén. A harcok során elpusztult öt harangból három (Balsa, Timár, Viss) földrajzilag igen közel helyezkedik el egymáshoz. Ezek a harangok az itt dúló heves harcok következtében semmisültek meg, mint ahogy a miskolci 280 kg-os harang is, amikor találat érte a templomot. A hodászi 541 kg-s harang elpusztulásának oka nem ismert. A rekvirálás egyenlenséget nézve föltűnő, hogy a nagyobb egyházközségek-ből csak egy-egy harangot rekviráltak (Nyíregyháza, Hajdúdorog, Máriapócs, Nagykálló, Debrecenből nem is rekviráltak el harangot), ezzel szemben több

faluban nem egyet, hanem akár a felajánlott harangmennység többszörösét szerelték le. Fontos, hogy az egyenlőtlenségek nem a leszereléskor alakultak ki az egyházközségek között, hanem már 1943-ban, amikor összeállították a felajánlási listát. Minden egyházközség szeretne volna megőrizni a lehető legtöbb harangját, így amikor egynek sikerült elérnie, hogy a harangjai közül egy kisebbet jelöljenek ki leszerelésre, akkor a kieső mennyiséget nyilván egy másiktól kellett pótolni.

A pusztulás mértékének egyenlőtlensége még szembeötlőbb, ha azt az esperesi kerületek alapján vizsgáljuk.⁹⁸ Két kerületben rendkívül alacsony a rekvirálásban érintett parókiák aránya, a Nagylétei és a Bodroglózi Kerületekben, előbbiben 25%, utóbbiban 50%. Ezzel szemben a Hajdúdorogiban 75%, a Karásiban 100%, a Nyírbétekiben 87,5%, a Nyíregyháziban 100%, a Máriapócsiban 66%, a Csengeriben 80%, a Nyírben 80%, a Hegyaljában 70% és végül a Miskolciban 85,7%.

A második világháborúban arányaiban kevesebb harang pusztult el, mint az elsőben, amikor a rekvirálás nem ilyen rövid idő alatt és nem egy hullámban történt, 1916-ban és 1917-ben. A közeljövőben az újjáépítés történetének feldolgozása mellett szeretném megírni az első világháborús harangrekvirálás teljes történetét is, valamint összeállítani a Hajdúdorogi Egyházmegye eddigi összes harangjának a kataszterét.

98 „A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság paróchiái és papjai (+ adatok az USA-ból): 1936”, 36–40. http://byzantinohungarica.hu/sites/default/files/hm_mex_usa_1936_opt.pdf

VINCZE Krisztián

Hitgenezis-variáció a jaspersi filozófia tükrében Határhelyzet, chiffre, transzcendálás és filozófiai hit

TARTALOM: 1. Előzetes hitdefiníciók; 2. Az emberi lét mély rétegeiből fakadó hit; 3. Jaspers egzisztencializmusa és a vallással való kapcsolata; 4. A jaspersi filozófiai hit; 4.1. Az emberi ész és az egzisztencia természete; 4.2. Az emberi lét mint immanencia; 4.3. Az emberi lét töréspontjai: a határhelyzetek; 4.4. A transzcendálás fogalma; 4.5. A filozófiai hit és a rejtjelek „pulzáló” fogalmai; 5. A jaspersi filozófiai hit értékelése.

Krisztián VINCZE: *A Variation on Faith Genesis in the Light of Jasperian Philosophy – Borderline Situation, Chiffre, Transcendentalisation and Philosophical Faith*

Existentialist philosopher Karl Jaspers adopted a clearly ambivalent stance on the Christian religion. He constructed a philosophical model the structural components of which are definitely reminiscent of Christianity and neatly harmonise with its logic. However, as the bottom line of his ideational system, it may be formulated that transcendence cannot ‘manifest itself’ in a particular religion emerging and expanding historically. He describes the process of attaining propinquity to transcendence from the immanent strata of human existence in an idiosyncratic and truly moving way. It is along these lines that the present concise paper is intended to present Jaspers’s philosophical faith. Questions such as how, as result of what and in which deeper layers of our human existence faith is engendered (or rejected for that matter!) preoccupy many a philosopher and theologian. In this respect, the philosophy of Karl Jasper represents a variation.

1. Előzetes hitdefiníciók

A hit a nyugati szellemtörténet számára olyan fogalom és olyan jelenség, ami a teológiai gondolkodásban és ugyanakkor a filozófiai reflexióban is állandóan jelen volt. A filozófiai hitanalízis rámutat egyrészt arra, hogy a hit mindenképpen magában foglalja az ember önmagával és a világgal való állásfoglalását is, így egyértelműen megmutatkozik egzisztenciális jellege. „Eredetét tekintve” nyugodtan mondhatjuk, hogy egyenesen ősjelenség, ami végig kíséri az emberi kultúrát, s az ember szellemi törekvéseinek egyik legfontosabb hajtóereje és mozzanata. Természetét illetően másrészt azt lehetne még kiemelni, hogy általa az ember túllép a konkrét valóságon, hogy felemel-

kedhessen a transzcendenciához. A fundamentális teológiában a hit aktusa hármas értelmű. Először jelenti azt, hogy az ember hisz Isten létében (*credere Deum*), másodsorban amennyiben ez az Isten kinyilatkoztatja magát, amennyiben szól az emberekhez, úgy az ember hisz az Ő szavaiban (*credere Deo*), s végül jelenti a hit azt is, hogy az ember teljesen Istenre építi egész életét (*credere in Deum*). Van tehát egy intellektuálisan felfogható és az emberi értelem által megismerhető tartalma a hitnek, s ezt teszi teljessé az ezekből levezetett, az erre felépített életmód. A hitben megragadottak tartalma tehát nemcsak intellektuális táplálék, hanem az ember életét transzformáló erő is egyben.¹

Hegel filozófiájának és *A szellem fenomenológiájá*-nak nyomán azt is fontos szem előtt tartani, hogy a hit nem absztrakt fogalmak mentén artikulálódik, hanem azon keresztül, ami a szellemtörténetben konkrétan fellelhető. A fenomenológia az ember számára jelenti a jelenség feltárulásának a folyamatában való részvételét is. Az ember előtt a vallás is mint jelenség tárulkozik fel, s mint ilyen, önmagát az embernek akarja megmutatni. A Kanttal szemben álló hegeli filozófia számára ez nem egyfajta kritikus szembehelyezettséget testesít meg, tehát nem arról van szó, hogy az ember, mint szubjektum egy számára külsődleges tárggyal áll szemben, amikor a vallásról gondolkodik, azt szemléli, vagy ahhoz közeledik. Minden jelenség, minden megjelenés, minden feltárulás azt akarja megértetni az emberrel, hogy az számára történik, s közben minden jelenség egy újabb útra akarja magával vinni az embert, hogy alakítsa őt. Az emberi létezés titokban állás, hiszen a szellem az, ami a jelenségekben az ember számára fokozatosan tárul fel, s amikor az ember egy-egy jelenség megmutatkozására nyílik meg, akkor a titokban állás helyzete lesz számára világos, érzékelt, esetenként konkrétan artikulált. A hitnek, vallásos életformának, az ember természetfelettihez való kötődésének tehát abban az emberi törekvésben van nagyon fontos szerepe, ami az őt övező titok megértésére és egyben saját létének megértésére irányul.

A hívő ember hitének alapjaihoz minden esetben egy személyes, szubjektív belátás is hozzá tartozik, (ami a hitletéteményhez kapcsolódik, a hittételekre vonatkozik), s ez azt jelenti, hogy ámbár az igazságra kérdez rá, s az igazság megtalálásának vágya működik leginkább benne, mégsem jellemezhető tárgya és tartalma az objektív felülvizsgálhatósággal. Ludwig Wittgenstein szerint a hit egy bizonyos látásmód, amin keresztül az ember a világba tekint.

¹ Vö. SCHÜTZ, A., *Phänomenologie der Glaubensgenese, Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei*, (Bonner Dogmatische Studien, Band 35), Würzburg 2003, 21–30.

Azt, hogy a szemlélő mit lát, vagy valamit hogyan észlel, azt nem pusztán csak a tárgyak határozzák meg. Amikor egy arcot szemlélünk, akkor hirtelen feltűnhet, hogy hasonlít egy másikra. Az arc nem változik, de valahogyan mégiscsak másnak látom. Ez egy a szemlélő általi újabb szempont észrevése. „Azt, hogy egy arckifejezést átértelmezzünk, össze lehet hasonlítani azzal, hogy a zenében egy akkordot másként értelmezzünk” – mondja Wittgenstein², s ez azt jelenti, hogy ugyanazon tárgyakat, dolgokat, embereket igenis különböző módon észlelhetünk, s ennek megfelelően változnak az észlelt valóságot illető leírásaink is. Valami egy pillanatban ilyennek tűnik, majd tűnhet olyannak vagy másnak,³ egyik szemlélő egyik, másik szemlélő a másik módon észleli ugyanazt a jelenséget. A látás tehát egyben mindig egy bizonyos látásmód is, s ezért mondjuk gyakran mondatainkban, „úgy látom”, „úgy tűnik nekem”. Az emberi tekintet mindig tárgyakra vetül, de közben mindig vagy előttük, vagy éppen mögöttük is tartózkodik: hamar rájövünk, hogy látásmódjainkban szűrők és objektívek működnek, melyek a különböző fokú élesítéseken keresztül bizonyos mozzanatokot kiemelnek vagy pedig háttérbe szorítanak. A hívő ember ennek tükrében egy bizonyos látásmód alapján tájékozódik a világban, s ez az a látásmód, amely természetesen alapvetően meghatározza cselekvésmódját is.⁴ A hívő ember hite ennek megfelelően mindig magában hordja a hívő ember alanyiságát is.

2 WITTGENSTEIN, L., *Filozófiai vizsgálódások*, Budapest 1992, 211.

3 „Közben pedig gondolhatsz egyszer erre, másszor meg arra, egyszer láthatod mint ezt, másszor meg mint azt, és akkor így fogod látni, másszor meg amúgy”. *Uo.*, 290.

4 Többek között Helmut Gollwitzer evangélikus teológus hívja fel a figyelmet arra, hogy amennyiben a hit hallásból ered, azaz a tanúk, a hívők generációinak tanúságtevésén keresztül érkezik el minden emberhez, akkor biztosan magán hordja a személyes, a szubjektív felfogás, a személyes interpretáció vonásait is. A hit tartalmának alapját képező örömhír ugyanis a többi hívő ember tanúságán keresztül jelenik meg és válik kitapinthatóvá. Természetesen ezek az emberek nem neutrális szócsövei az örömhírnek, hanem a sajátos, szubjektív látásmódjukon keresztül értik meg saját hitüket, és így ezen a módon is adják tovább. Akik pedig hallják őket, s akik rajtuk keresztül válnak hívő emberekké, saját történelmi helyzetükben, saját körülményeik közepette fogadják az örömhírt. Az örömhírt tehát azon a módon keresztül kapjuk meg, ahogyan mi a hírnököket interpretáljuk. Akkor is, ha a hitet hirdetjük, akkor is, ha befogadjuk, egyaránt nagy szerepet játszik benne személyes látásmódunk, s az általunk kiemelt és fontosnak vélt szempontok általi megközelítés. Vö. WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1983, 22.

2. Az emberi lét mélyrétegéből fakadó hit

Ha a különböző filozófusok hitleírásában és hitanalízisében próbálnánk meg a legfontosabb megválaszolandó kérdéseket összefoglalni, akkor a következőket emelhetnénk ki. Hogyan válik az élet igazabbá a hiten keresztül? Mint magatartás, állásfoglalás, hogyan fest a hit közelebbről? Mely komponensek alkotják feltétlenül részét a hitnek? Egyáltalán milyen hozadéka van a hitnek? Mit jelent az pontosan, hogy a hit orientációt nyújt az emberi élet-hez? A valóság mely rétegét vagy rétegeit kíséri a hit? Elkülöníthető-e egy ún. filozófiai és konkrét vallásokhoz kötött hit? A következő oldalakon Karl Jaspers ezen kérdésekre adott válaszait próbálom meg összefoglalni azon fogalmakon keresztül, melyek kulcsfontosságúak lettek nemcsak egyik vagy másik művében, hanem tulajdonképpen az egész jaspersi filozófia horizontját tekintve.

Bernhard Welte habilitációs munkájában⁵ Karl Jaspers gondolatvilágának egy központi fogalmát, a *filozófiai hitet* vetette össze a Szent Tamás-i filozófia azon gondolataival, melyek a hithez való elérkezést, a hitre való megnyílast az emberi szellem végtelen nyitottságán keresztül értelmezték. Welte leszögezi, hogy az emberi lényben megvannak a keresztény hit előfeltételei, melyeket elkülöníthetünk úgy mint természetesek és természetfeletti, s éppen ezeket a feltételeket kell filozófiai elemzéseknek alávetni. A jaspersi *filozófiai hit* a hit minden alakját lehetővé tevő és meghatározó alapja, hiszen az a filozófálás csúcsa, mert abban valósul meg az egzisztencia transzcendálása.⁶ Ennek a filozófiai hitnek a lehetősége az emberi létezés legmélyén található, s ennek megvilágítására törekedett Jaspers is. A 20. századi katolikus gondolkodók között Rahner vette észre, hogy mennyire fontos ennek a területnek a megvilágítása, mind a fundamentális teológia, mind a keresztény filozófia számára.⁷ A 19. századtól egyértelműen látható, hogy az európai bölcselet egyik legfontosabb feladatát abban látta, hogy figyelmet szenteljen az emberi létezés mélységének, s az ebből fakadó emberi létmegvalósításnak. Nietzsche, Kier-

5 WELTE, B., „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie”, in *Denken in Begegnung mit den Denkern III: Jaspers*, Gesammelte Schriften, Band II/3, Freiburg im Breisgau 2008.

6 „Glaube ist Höhe des Philosophierens, in ihm vollzieht sich das Transzendieren der Existenz”. *Uo.*, 102.

7 A transzcendentális istenismeret fogalmát, szerkezetét elemzi Rahner az egyik legismertebb művében: RAHNER, K., *Az Ige hallgatója*, Budapest 1991. A hit alapjai között pedig többek között minden ember „anonim és nem-tematikus” Istenről való ismeretét vizsgálja. RAHNER, K., *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, Szeged 1998, 32.

kegaard, Hölderlin (és hosszan sorolhatnánk még további neveket) olyan határvidékeket jártak be az emberi lét mélystruktúráját illetően, melyekre a kereszténység is felhívta a figyelmet. Jaspers filozófiája – kinek gondolatvilága az itt említett gondolkodókkal szorosan összefügg – olyan vonásokat hord magában, melyek vallásfilozófiai és fundamentális teológiai mérlegelésekre ösztönöznek bennünket. Az emberi egzisztencia mélysége magában rejt a filozófiai hitnek a lehetőségét, s a jaspersi filozófia tanulmányozása éppen azért lehet megvilágító jellegű a keresztény filozófia számára, mert az az emberben megszülető hit és az emberi természet mélységének kapcsolatát elmélyült látásmódban vizsgálja.⁸

3. Jaspers egzisztencializmusa és a vallással való kapcsolata

Karl Jaspers⁹ filozófiája az egzisztencia fogalma körül bontakozik ki, hiszen legfontosabb feladatát abban látja, hogy az emberi egzisztenciát világítsa meg, ami feltétele annak, hogy a létező ember számára a valóság teljes sávszélességében mutakozzon meg. Emberi létünknek van egy olyan rétege, ami a pusztá meglét, és létünk kísértése éppen abban áll, hogy csak tompa közvetlenségben akarjunk élni. Jaspers szerint a tulajdonképpeni ember azonban csak akkor jelenik meg, amikor a közvetlen létmódokat maga mögött hagyja, s mint egzisztencia valósítja meg önmagát.

Jaspers filozófiáját az egzisztenciafilozófián belül a vallásos irányzathoz szokás besorolni, bár a vallással való kapcsolata meglehetősen ambivalensnek

⁸ WELTE, *Der philosophische Glaube*, 25.

⁹ Eredetileg pszichiáter, pszichológiaprofesszor volt Jaspers (1883–1969), s ennek megfelelően első írásai pszichopatológiával foglalkoztak. 1919-ben jelent meg első filozófiai műve, *A világnézetek pszichológiája* (*Psychologie der Weltanschauungen*). Már ebben a művében arra utal, hogy olyan ősjelenségek, mint halál, szenvedés, véletlen és harc, olyan helyzetek, amikor az emberi értelem nyújtotta segítség elégtelen, hiszen az értelem tevékenysége már nem tudja e helyzeteket megoldani. Jaspers filozófiai tónusa egyértelműen az egzisztencializmusban csendül fel, sokat foglalkozott Kierkegaard és Nietzsche gondolatvilágával. Heidelbergben kapott katedrát, mivel azonban a náci, nemzetiszocialista német államvezetésnek áldozata lett ő is felesége zsidó származása miatt, így 1937-ben megszüntették professzori állását, 1938 és 1945 között nem publikálták a kéziratait. 1945. április 14-re terveztek újabb deportálást Heidelbergből, amitől úgy menekülhetett meg feleségével együtt, hogy kis idővel hamarabb, április 1-jén érkeztek meg az amerikai katonák. Németként az amerikaiaknak köszönhetette, hogy megmenekült a németek fenyegetéseitől. Katedráját visszakapta a háború végét követően, de 1948-ban a bazeli egyetem felkérésének eleget téve áttelepült, s ott folytatta haláláig tudományos tevékenységét. Vö. LÜBCKE, P., „Karl Jaspers: Die Existenzphilosophie”, in *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Band I, Rowohlt Enzyklopädie 2002, 142–155, 142–144.

mutatkozik. A vallást ugyanis konkrét formájában, intézményes mivoltában, igazságának a dogmák által kifejezett formájában nem tudta elfogadni. Édesapja a vallásnak csak regulatív szerepet tulajdonított, fontosnak tartotta, mert az ember közösségi életének egy fontos rendező elvét látta benne, de ő maga idősebb korában kilépett a protestáns egyházból. A szülői házat tehát inkább a szabadgondolkodás határozta meg, és hogy Jaspers mégis a vallási problematika felé fordult, az inkább a filozófiának köszönhető, nem pedig a családi otthon légkörének. Ennek ellenére azonban az európai filozófiát elválaszthatatlannak tartotta a kereszténységtől. Egyik írásában azt jegyzi le, hogy a filozófia nem tud eltekinteni az egyháztól és a teológiától. Az európai filozófia ugyanis kifejezetten olyan filozófia, amelynek „a Biblia, a biblikus vallás képezi az alapját”, hiszen ezek a bölcelet számára folytonos orientálódást jelentettek, s egyben kimeríthetetlen forrásként támogatták azt. Ha pedig valaki ateista gondolkodóként szeretne volna a vallást cáfolni, akkor ezt úgy tette, hogy ateista bölcelete is folyvást a Bibliával együtt volt, akkor is, „amikor ellene harcolt”.¹⁰ A vallással továbbá azért foglalkozott még intenzíven Jaspers, mert a zsidó vallású felesége mindig nagy tisztelettel fordult a vallásosság felé, a Bibliát pedig nagy buzgalommal olvasta.

1947-ben, amikor már Bazelben tevékenykedett professzorként, egy hat részből álló előadássorozatot tartott, ami az *A filozófiai hit* címet viselte. Ezen előadások nyomán is – mint ahogyan már az 1931-ben megjelent *Philosophie* művében – azt hangsúlyozza, hogy a filozófia legfontosabb feladata, igazi értelme, tanulmányozásának tárgya maga a filozófiai hit! Hitről szól tehát, amely fogalmat a valláshoz kötünk elsősorban, Jaspers azonban úgy gondolja, hogy ennek van egy filozófiai formája, egy bölceleti alakzata, ami azonban nem téveszthető össze az egyházzal vagy vallás(ok)hoz fűződő hívő életformával. A filozófiai hit megelőzhet, megalapozhat minden vallásosan megélt hitet, ugyanakkor Jaspers szerint egyáltalán nincs benne olyan készletés vagy tolóerő, ami egy konkrét valláshoz, annak elfogadásához vezetné az embert.

¹⁰ JUHÁSZ, A. – CSEJTEI D., „Utószó”, in JASPERS, K., *A filozófiai hit*, Attraktor 2004, 141–178, 164.

4. A jaspers-i filozófiai hit

4.1. Az emberi ész és az egzisztencia természete

A jaspersi filozófia egyik kulcsmozzanata az az 1935-ben megtartott öt előadás, amely az *Értelem és egzisztencia* címet viselte, s amelyben olyan fogalmak kerültek tárgyalásra, mint „közvetlenség”, „transzcendencia”, „Átfogó” és „ittlét”. Az előadás egyik része szerint logikus az, logikusnak mutatkozhat az, ami az emberi értelem számára tárul fel. Minden, ami alávetett az értelem törvényeinek, s minden, amit e törvények áthatnak, az az ember számára, mint érthető jelenik meg, s az értelemben kerül megismerésre. Van azonban egy olyan emberi képességünk is, amit észnek nevezünk, s ámbár az értelem részét képezi az észnek, az előbbi lemarad az utóbbi mögött. Ezért az ész úgy lendül működésbe, hogy túllép az értelmén. Az ész ugyanis azt is meg tudja közelíteni, ami nem logikus, és nem a racionális rendezettség, hanem inkább az ellentétek, az ellentétesség jellemez.¹¹

Az ész azért központi a jaspersi gondolatokban, mert ez az, ami az egzisztenciához mért, ami az individuumot minden valósággal kapcsolatba hozza, s ami az embert a világon belülin túlvezetheti. Az ember nemcsak közvetlen lét (Dasein), nemcsak egy biofiziológiailag megalapozott élőlény, hanem öntudata (Bewusstsein) is van. Ennek az öntudatnak köszönhető, hogy az ember mások tudatát is (f)elismeri, s velük interszubjektív kapcsolatot alakít ki. A tudatán keresztül fedezi fel az ember, hogy individualitásán kívül jellemzi őt az interszubjektív általánosság is. Harmadsorban az ember szellem (Geist) is, s mint szellemi lény képes magának értékeket megfogalmazni és kijelölni, szellemként képes kategóriákat kialakítani, képes normák mentén élni, s szellemi lényként képes arra is, hogy egy mindent átfogó értelem vagy egy végső igazság után kutasson. A legmagasabb emberi létmód azonban az egzisztenciával esik egybe. Az egzisztencia arra utal, hogy az ember tapasztalatot nyer saját korlátairól, közben kapcsolatba kerül a transzcendenciával, s olyan konfliktushelyzet szereplője lesz, ami-ben emberi mivoltának sajátossága mutatkozik meg. Az ész szerepe azért fontos az egzisztencia számára, mert ennek köszönheti az ember, hogy a logikus, a racionális szféráján túlesőhöz közeledni tudjon. „Arra a kérdésre,

¹¹ SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese*, 206.

mi az ember?, nem lehet a megismerés alapján választ adni; viszont ahol a megismerés véget ér, a gondolkodás korántsem, s igenis megvan a lehetőségünk, hogy bizonyos rejtjelekből következtetve valamivel világosabb képet kapjunk önmagunkról annál, mintha ezeket a jeleket nem vennénk figyelembe”.¹²

4.2. Az emberi lét mint immanencia

Jaspers kiindulópontja az emberi létező világban való közvetlensége, ami azt jelenti konkrétan, hogy a világban való létünk a látás, hallás, vágyakozás, félelem, birtoklás, akarás, tervezés és a hatás médiumban zajlik. Ezeken keresztül éljük meg a világra való vonatkozásunkat, ami olyan szoros és olyan egyértelmű, hogy nem tudunk világ nélküli ént, sem pedig én nélküli világot elképzelni. Létünk gyakorlati oldalát testesíti meg a boldogságkeresésünk, s az, hogy szinte egyfolytában bizonyos tárgyakra törekszünk. Ennek az állandó törekvésnek a következménye, hogy a világ az embert vagy eltaszítja magától vagy pedig betölti őt. A világ tulajdonképpen mivoltában tárgyiség, így pedig a kívánságnak és a gondnak, az élvezetnek és a használatnak a világa.¹³ A világ elsősorban az empirikus valóság általános objektivitása, hiszen tapasztalatok, érzéki észlelések összefüggésében jelenik meg számunkra minden. Ez a megjelenésforma pedig úgy mutat meg mindent, hogy a létezők benne meghatározottak, lehatároltak, s világos, érthető végességüket is kinyilvánítják. Éppen ez a lehatároltság, mint meghatározottság ad gondolkodásunknak tartalmat és célt. A tárgyi gondolkodásunkat világosság, érthetőség jellemzi, amiben a jelenségek egy véges sorozatban tűnnek fel. Ezek a tárgyak mind tökéletes átláthatóságot, áttetszőséget ígérnek. Pozitíve megfogalmazva a tárgyiség az értelem számára általánosságot jelent, egyetemes érthetőséget. Még ha a dolgok léte sokszor független is tőlünk, mégis hozzájuk fűzött ismereteink kényszerítő erejűek. Közben természetesen azt is tudja az ember, hogy maga a világ, annak egésze, teljessége nem adott számára. Ami adott, az csak a világon belüli tárgy, illetve a világon belüli egyes, általunk észlelt és felmért tárgyak sorozata, amelyek száma, még ha egyfolytában növekszik, gyarapodik is, mindig lezáratlan formájában adja számunkra a világot.

¹² JASPERS, K., *A transzcendencia rejtjelei*, Budapest 2001, 23.

¹³ „Welt ist Welt des Begehrens und der Sorge, des Genusses und des Benutzens”. JASPERS, *Existenzphilosophie* 15., idézve Welte után: WELTE, *Der philosophische Glaube*, 36.

Maga a világ végtelen, nincs olyan fogalom, mellyel megragadhatnánk az egészet. Az immanencia, az immanens emberi létmód a tudottat jelenti, azt hordozza önmagában, ami kiismerhető; ha valamilyen tudásra szert teszünk, az mindig az immanensre vonatkozik.¹⁴ Tudott az, ami a gondolatoknak mint lehatárolt, mint meghatározott adja magát. Ezen immanens létmódunknak kikerülhetetlenek a gyakorlati következményei. Nemcsak megismerjük a világ alkotóelemeit, hanem azokkal szemben akaratilag is állást foglalunk, s létünk fenntartásának szempontjából megítéljük, s használjuk azokat. Emiatt van, hogy táplálékról, lakásról, megélhetéséről kell gondoskodnunk, törekszünk arra, hogy sikeresek legyünk, hogy érvényesíthessük magunkat. A létünket tehát tárgyiasított ismeretek megszerzése után tárgyiasított célokhoz rendeljük hozzá.

4.3. Az emberi lét töréspontjai: a határhelyzetek

Jaspers szerint azonban az emberi lét nem csak annyiban merül ki, hogy egy teljesen immanens viszony, illetve immanens kapcsolódás épül ki ember és világ között. Az immanens viszony ugyanis határokat ad számunkra, miközben létünknek vannak olyan helyzetei és tapasztalatai, melyek e határokba nagy erővel beleütköznek, s egyben rajtuk túl is mutatnak. Ez a túlmutatás az immanencia határán fakad, ahol sem a gondolkodás, sem a cselekvés nem lehetséges már többé. Amíg az immanens világviszonyban a dolgok tudottak, az emberi cselekedetek pedig kivitelezhetőek, addig e különös helyzetekben az embernek mind az ismereti, mind pedig a cselekvési képessége megbicsaklik. A határhelyzetekben olyan ellenállások jelennek meg, melyek az emberi önkibontakozást lehatárolják, s melyekben képtelenek vagyunk legyőzni azokat. Áttekinthetetlennek tűnnek, melyek mögé már nem láthat az ember, a cselekedni kívánó embert továbbá vizsgálva is vetik, mint amikor valaki falnak ütközik, s minden ilyen helyzet végső radikalitása a megváltoztathatatlanságban áll.¹⁵ A határhelyzetekről elmondható, hogy egyértelműen rendkívüli momentumoknak számítanak

¹⁴ „Allein Immanenz kann Gewusstsein werden, – wie alles Gewusste nur Immanentes trifft”. JASPERS, *Existenzphilosophie* 70., idézve Welte után: *Uo.*, 46.

¹⁵ „Grenzsituationen sind nicht überschaubar; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr. Sie sind wie eine Wand, an die wir stossen, an der wir scheitern. Sie sind durch uns nicht zu verändern, sondern nur zur Klarheit zu bringen, ohne sie aus einem Anderen erklären und ableiten zu können”. JASPERS, *Philosophie* 2, 263, idézve Welte után: *WELTE, Der philosophische Glaube*, 48.

az egyes ember életében, hiszen bennük az egzisztencia megtántorog, az ember megretten, mert nemcsak egyszerűen korlátba ütközik, hanem saját létének határaihoz érkezik el.

A határhelyzetek közé a német filozófus a halált, a szenvedést, a bűnt s a küzdelmet sorolja. A halál esetében – akár a saját magam emberi halálával vagy szeretteim halálával kell számot vetnem – a kommunikáció az, ami véglegesen megszűnik. A szenvedés olyan eshetőség, amit nem lehet kikerülni, nem lehet egészében igenelni, sem pozitíve belátott értelemmel felruházni. Szintén megmarad tehát meghaladhatatlan határ mivoltában. A küzdelem azt jelenti, hogy a világ alapvető tulajdonsága az erőszak, amivel a másik életterét határolom le a magamétól. Feszültség azért keletkezik az emberi kapcsolatokban, mert a saját magunk érdekei miatt megkérdőjelezzük mások életét és létét, s közben az a benyomásunk támad, hogy nincs elérhető és megvalósítható harmónia az emberek közös világában. A bűn, mint határhelyzet azt jelenti, hogy az ember képtelen megőrizni lelkének tisztaságát, ha mint ténylegesen cselekvő vesz részt a világban. Esetleg próbálkozhat az ember azzal, hogy elmenekül cselekedeti elől, vagy hogy áthárítja a felelősséget másokra, de ezek a próbálkozások mind megghiúsulnak. Sajnos csak nagyon ritkán fordul elő, hogy egy-egy döntésünk mögött teljes feddhetetlenség, áttetszőség marad hátra, hiszen hétköznapijainkban cselekedeteink általában átláthatatlanságba bonyolódnak bele, ahelyett hogy tiszta és világos vonalak mentén alakulnának. Az ember tehát a halál, a szenvedés, a küzdelem, a bűn tapasztalatában bizonytalanná válik, hiszen minden korábbi kapaszkodót jelentő gondolat, cselekedet érvényét veszíti. A mozgásterünk ilyenkor teljesen lecsökken, kiszolgáltatottságunk tudatára ébredünk, s csak alávetettként fogadjuk a történéseket.

A határhelyzetekre nem tervekkel és nem is számításokkal reagálunk, hogy legyőzzük azokat, hanem egy teljesen más jellegű aktivitással, a saját egzisztenciánknak a lehetséges megszületésével. Egzisztenciává, önmagunkká leszünk ugyanis akkor, amikor nyitott szemekkel lépünk be a határhelyzetekbe. Határhelyzeteket „megtapasztalni és egzisztálni egy és ugyanaz”!¹⁶ Ha engem érintenek a határhelyzetek, akkor számomra valami teljesen összehasonlíthatatlanná válnak, személyemet a magányba taszítják, az a benyomásom támad, hogy a helyettesíthetetlen és soha általánossá nem váló önmagam létébe vezetnek el. A határhelyzetek nem olyan helyze-

¹⁶ SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese*, 213.

tek, amelyek minden más helyzet között elhelyezkedve fordulnak elő, hanem olyanok, melyek körülöttem mindent átalakítanak. Semmi sem tudja már számomra felmutatni, hogy tulajdonképpen mit akarok, s mi adhatna megnyugvást. Minden, ami immanens, a határhelyzetben jelentéktelenné válik, a világ mutatkozik semmisnek. Ilyenkor hiába is szeretnék beleolvadni a világba, a világ jelentéktelenné válik, olyannak tűnik, amihez semmi közöm sincs már, s ekkor találok önmagamra, ekkor veszem észre magam, ebben a magam megtalálásában leszek valós önmagam má alakuló, akinek tompa közvetlenség, öntudati lét és szellemi mivolt után immár az egzisztencia létmódja alakul ki.

4.4. A transzcendálás fogalma

Az egzisztencia ilyenkor egyediségében és teljes magányában a felsejlő transzcendenciára figyel fel. Ez abból áll, hogy minden konkrét, minden használható intellektuális tudás hiánya ellenére e tapasztalatok arra ösztönöznek bennünket, hogy lépünk túl az adotton, hogy haladjuk meg a közvetlenül adottat. A határhelyzet embere nem pusztán meglét már, hanem a transzcendenciával szemben egzisztenciává alakuló létező, aki az adott határoeltság ellenére a túllendülésre, a felülmúlásra vállalkozik.¹⁷ Ezek az immanencia határán felsejlő túlmutatások konstituálják a határhelyzetek sajátos természetét.

Amikor az egzisztencia a transzcendencia előtt áll, akkor egy nagyon komoly konfliktus bontakozik ki. Miközben tisztán látja az ember, hogy a határhelyzetben a határon olyasvalami van, ami nem a semminek engedi őt át, hanem aktívan hordozza, akkor egy egyre erősödő felháborodás alakul ki benne, „értéke és nagysága az önhatalmú dac”¹⁸ lesz. Az ember tehát nekifeszülhet a transzcendenciának, ágálhat ellene, s ez akár egyfajta beteges formájában is megjelenhet, aminek következtében az ember gögössé válik, s nem látván reálisan saját helyzetét, a dac erejében nem engedi magát e határokon túlvezettetni. A dacos ember a transzcendenciától olykor akár számadást is követel, felrója neki a történeteket, s azzal úgy perlekedik, mint egy másik emberrel. (Pontosan ez az, ami a teodiceában sokféle formában megtörtént már, amikor Istennel szemben lázad és viselkedik számonkérően az emberi értelem.) Ilyenkor az ember még képtelen

¹⁷ Vö. WELTE, *Der philosophische Glaube*, 48.

¹⁸ JASPERS, *Philosophie* 737, idézve Schütz után, SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese*, 215.

elfogadni azt, ami az ismert, a biztonságot nyújtó kategóriákon túl van. Ha a dac hiábavalósága azonban tudatossá válik benne, akkor sor kerülhet a transzcendenciával szembeni odaadásra és az azzal szemben kialakított bizalomteljes megnyílásra is. Bár a közvetlen kimondhatóság teljesen megvonja magát a határhelyzetben, ilyenkor az ember a határtalannal szemben kezd hallgatózni, s ebben a hallgatózásban a legvégső és a tulajdonképpeni felfoghatatlan csendje lesz tudatossá számára.

A transzcendencia nem valami tárgyi, s nem is az észben hordozott vagy az által alkotott eszme; a transzcendencia a nem kényszerítő, a nem tárgyi, a nem tudható, a nem általános, és mindezen tulajdonságok ellenére az, ami az emberre végtelen módon vonatkozik. Az emberi egzisztencia csak általa egzisztencia, hiszen vele szemben lesz az ember önmaga, aki magányának, helyettesíthetetlen mivoltának tükrében ismer önmagára. A transzcendenciára való odahallgatásunkban önmagunkká válunk, a transzcendálásban egyszerre viszonyulunk önmagunkhoz és a transzcendenciához.¹⁹ Ezek után a transzcendenciával való emberi szembenállás állapota egy újabb tartalmi jeggyel bővül még Jaspers szemléletében. Igaz, hogy az ember biztonságérzete megszűnik a határhelyzetek idején, hiszen nem marad hátra olyasmi e helyzetekben, ami konkrét tárgyiasított ismeretet jelentene, ugyanakkor ez az emberi szabadság megszületésének a helyzete is egyben. „Szabadság csak a transzcendenciában és csak a transzcendencia által van”.²⁰ Amikor az ember önmaga, akkor szabad is egyben, a szabadságát csak az önmagává lett ember birtokolja, szabadsága csak annak van, aki egzisztenciaként létezik.

4.5. A filozófiai hit és a rejtjelek „pulzáló” fogalmai

A határhelyzetek bemutatása, a transzcendálás körülírása után Jaspers a filozófiai hit fogalmát próbálja meg körülírni. A filozófiai hit lényege szerint egy olyan hit, aminek elsődleges jegye a lebegés és a pulzálás, hiszen az ember nem tudja, hogy egyáltalán mit hisz és hogyan hisz akkor, amikor a transzcendenciával szemben állva egzisztál. A filozófiai hit soha sem végér-

19 „Das Wesen meines Selbst, das, wodurch ich allein ich selbst bin und sein kann, zeigt sich als die Betroffenheit von der Transzendenz. Existieren ist Vernehmen der Transzendenz, so dass ich „wo ich ganz ich selbst bin, nicht nur ich selbst bin”. JASPERS, *Philosophie* 2, 199, idézve Welte után: WELTE, *Der philosophische Glaube*, 58.

20 „Freiheit ist nur mit der Transzendenz und durch Transzendenz”. JASPERS, *Existenzphilosophie* 21, idézve Welte után: *Uo.*, 71.

vényes formájú és rögzített tartalmú hit, hanem állandó alávetettje marad lehetséges átalakulásoknak. Ha ennek az állapotába kerül az ember, akkor az semmiképpen nem jelenthet számára intellektuális megértést, nem jellemezhető értelmi belátással, aminek gyökere egyetemes érvényesség lenne. Ennek a hitnek éppen az a sajátossága Jaspers nézete szerint, hogy a transzcendenciát soha nem tárgyasítja, és nem olvasztja azt fel egyetlen egy véges valóságban sem.

Annak ellenére, hogy a filozófiai hit első tulajdonságaként ezt a konkrét tartalom nélküliséget emeljük ki, szükséges érzékeltetni, hogy az egzisztencia nem mondhat le erről a hitről, és az autentikus emberi életnek rendelkeznie kell vele. Jaspers egy helyen Kierkegaard-ot idézi fel, aki Schleiermacher és a hegelianusok nyomán a következő kijelentést teszi meg: „Amit Schleiermacher vallásnak nevez, a hegelianus dogmatikusok pedig hitnek, az alapjában véve nem egyéb, mint mindennek első, közvetlen feltétele – a vitális fluidium, a szellemi atmoszféra, amelyet belélegzünk”.²¹ A vallás, illetve a hit mindenképpen központi szerepet játszik tehát az ember életében, sőt egyenesen a legszükségesebb életközegként is azonosítható az.

A filozófiai hit emberben való megszületését annak nyomán is meg lehet magyarázni, hogy az ember ún. rejtjeleket (Chiffre) észlel, amelyeken keresztül az Átfogó²² a valóságban, az immanens világban nyilvánul meg. A rejtjeleknek az emberre gyakorolt hatása abban áll, hogy az embert a túllépésre ösztönzik, a transzcendálásra képesek elvezetni. A rejtjelek felfedezése és megtalálása abból ered, hogy az emberek „lépten nyomon azt tapasztalják, hogy valami el van előlük rejtve. Valami olyasmi, ami nem ehhez a világhoz tartozik, ami nem múlik el a pillanattal; valami, amiről csak nem akar lehullani a lepel”.²³ A rejtjel természetének megfelelően az utolsó előtti, ami az utolsóra utal, hiszen világon belüliként az Átfogóra, a világon túlira, illetve a világ mögöttire utal. „A rejtjelek összessége tulajdonképpen nem más, mint egy sajátos nyelv, mely hozzánk beszél, és hatalmába akar keríteni bennünket”.²⁴ Köszönhető nekik az, hogy az istenséget általuk vagyunk képesek látni, hallani, olvasni, hogy így érintkezésbe

²¹ JASPERS, *A filozófiai hit*, 11.

²² Az Átfogó: ez vagy az önmagában vett lét, amely bennünket körülvesz, vagy pedig az a lét, amely mi magunk vagyunk. A bennünket körülvevő létet világnak és transzcendenciának nevezzük. Annak a létnek viszont, amely mi magunk vagyunk, a meglét (Dasein), az egyáltalában vett tudat, a szellem, illetve az egzisztencia elnevezést adjuk. *Uo.*, 13.

²³ JASPERS, *A transzcendencia rejtjelei*, 17.

²⁴ *Uo.*, 51.

léphessünk a transzcendenciával”.²⁵ A rejtjelben a transzcendencia sejlik át, aminek közelsége és visszatartottsága azonban egyazon mértékben jellemzik a rejtjelet. A rejtjelek nem olvashatóak általánosan és egyetemesen, mindig jelentést hordoznak magukban, de ez a jelentés soha sem konkrét. Tehát a rejtjel szükségszerűen értelmezhetetlen, de ez nem azt jelenti, hogy jelentéktelen és jelentés nélküli lenne! Sokértelműségét az adja, hogy csak az egzisztencia számára rejtjel – az egzisztencia pedig már maga a soha sem helyettesíthető, és a soha nem általánosítható. Ennek tükrében mást mond nekem és mást mond a másiknak.²⁶ A rejtjelek továbbá nem konkrétan beazonosítható, másoknak megmutatható jelenségek, nem köthetőek meghatározható időhöz és helyhez, és így Jaspers szerint nem is azonosíthatóak a vallások autoritása által felmutatható Istenre utaló jelekkel.²⁷ A jaspersi egyházat, intézményes vallást érintő kritika szerint a rejtjelek nem köthetőek üdvtörténethez, hittételekben rögzített elképzelésekhez vagy tartós egyházi struktúrákhoz. A filozófiai hit

„le kell, hogy mondjon a kinyilatkoztatásról, mégpedig a rejtjelek javára, azok sokértelmű mozgásában. E számos alakban fellépő filozófiai hit nem válik autoritássá vagy dogmává, hanem utal az emberek közötti kommunikációra, akiknek szükségképpen beszélniük kell egymással, ám nem kell szükségképpen imádkozniuk egymással”.²⁸

Ezenfelül a kritika oly módon is kifejezést nyer, ami szerint minden vallás tulajdonképpen bálványimádás, hiszen a transzcendenciát megnevezik, tárgygyá teszik, helyekhez, konkrétumokhoz kötik. „Ne készíts faragott képet vagy hasonmást magadnak! Kant szerint ez a Biblia legmélyebb értelemmel, legsúlyosabb jelentéssel bíró közlése” – állapítja meg Jaspers. S hogy ez miért a legsúlyosabb? „Azért, mert a transzcendencia, amit kép vagy hasonmás alakjában ragadnak meg, már nem transzcendencia többé, hiszen véges létezővé vált”.²⁹ Teljes ambivalens természettel jellemzi a rejtjeleket tehát Jaspers, s ez a fajta ambivalencia terjed át a filozófiai hitre

²⁵ *Uo.*, 64.

²⁶ Vö. WELTE, *Der philosophische Glaube*, 93.

²⁷ „Isten rejtjelei nem tartalmazzak autoritást, mert nincsenek sehol, s ugyanakkor mindenhol. Nincs semmi, ami ne válhatna rejtjellé”. („Gottes Chiffren enthalten keine Autorität, denn sie sind nirgendwo und überall. Es gibt nichts, was nicht Chiffre sein könnte”). RICOEUR, P., „Philosophie und Religion bei Karl Jaspers”, in SCHLIPP, P. A. (Hrsg.), *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957, 615.

²⁸ JUHÁSZ, A. – CSEJTEI D., „Utószó”, in JASPERS, *A filozófiai hit*, 141–178, 173.

²⁹ JASPERS, *A transzcendencia rejtjelei*, 64.

is. A filozófiai hit soha sem talál az egyes emberben nyugalomra, állandóan magában hordoz egyfajta viszályt és bizonytalanságot. A rejtjelek és a filozófiai hit között továbbá olyan kapcsolat kristályosodik ki, melyben a rejtjelek tulajdonképpen csak lehetőséget és nem realitást jelentenek a filozófiai hit számára. Hogy egy rejtjelből fakad-e filozófiai hit egy konkrét ember életében, azt ennek tükrében nem lehet megállapítani vagy előre jósolni. A filozófiai hit ennek tükrében elkötelezve érzi magát, hogy a kétértelműségében megmaradjon.³⁰ „A filozófiai hit nem válhat dogmává... A filozófiai hit nem lel semmilyen nyugalomra valamely állandóságban; folytonosan megmarad a radikális nyitottság merészségében”.³¹

5. A jaspersi filozófiai hit értékelése

Bernhard Welte szerint a philosophia perennis azt jelenti, hogy bizonyos bölcséleti problémák megjelennek minden nagy és eredeti gondolkodónál. Természetesen ez egészen eltérő módon valósulhat meg, s egy-egy gondolkodó esetében hol világosabban és erőteljesebben, más gondolkodóknál esetleg halványabb formában mutatkoznak meg ugyanazon kérdésfelvetések és megoldáskísérletek. Az örök filozófia lényege, hogy bizonyos gondolatok a történelmi változásoknak megfelelően különböző fogalmi köntösben vagy egészen eltérő bölcséleti rendszerekbe beágyazottan jelennek meg, miközben azonban azok mindig egyazon közép körül keringenek. Az eltérő megfogalmazások, az eltérő nyelvi köntösök ellenére tehát a háttérben sokszor ugyanaz a gondolati eredet és közép ösztönzi a gondolkodókat. Karl Jaspers filozófiája nem törekedett lezárt rendszerré válni, amiben biztosan nagy szerepet játszott Kierkegaard és Nietzsche gondolatvilága is. A lezárt rendszer elutasítása nem öncélú, s nem is pusztán csak a rendszeralkotó filozófusokkal szembeni dac, hanem célja, hogy a véget nem ismerő nyitottságában maradhasson meg, s ezáltal a bölcsélet igaz feladatának autentikus módon tudjon megfelelni. A lezáratlan filozófia ugyanis nemcsak kimondott, leírt szavaiban, hanem formájában is kifejezésre juttatja, hogy

30 Vö. SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese*, 231.

31 JASPERS, *A filozófiai hit*, 12. Az ambivalens jaspersi magatartás a vallással szemben is tetten érhető, amikor ámbár nem engedi meg Jaspers, hogy a rejtjelek az istenséget a konkrét vallásokban fejezzék ki, tehát a transzcendáló embernek nem kell egyáltalán szükségszerűség folytán konkrét valláshoz kapcsolódnia, mégis a vallást érintő kifogásokat nagyon találó kritikának veti alá. Vö. *Uo.*, 66–69.

éppen a soha adekvátan ki nem mondhatónak a szócsöve szeretne lenni. Az ilyen filozófia a soha ki nem mondhatónak a végrehajtása (Vollzug des nie adaequat Aussprechbaren).³² Amikor Jaspers a filozófiai hitet teszi meg gondolati középpontjává, s ehhez kapcsolódóan mutatja be a transzcendenciát, elemzi benne a rejtjeleket, írja körül a transzcendálás fogalmát, akkor e dolgok természetét tartja tiszteletben, hiszen azokat nem rohanja le pontos fogalmi rögzítésekkel, s nem is tölti ki őket konkrétan megadott tartalmakkal. Módszerének óvatossága abban áll, hogy nem akar erőszakkal definiálni, s éppen ezért ébred a műveit olvasóban az a benyomás, hogy ez a fajta filozófia egy állandó pulzálás, egy folyamatos lebegés, ami nem akar konkrét kapaszkodókkal érintkezni, s így az embert nem vezetik el biztos kikötőkhöz és nem juttatják szilárd talajra. A bölcseletnek ez a formája olyan szelídség, ami tudja, hogy „amit tehet, az nem más, mint az önátadás, a szerény magatartás”,³³ nincs benne tehát a magabiztosságnak, s az irányítani akarásnak semmi jele. Jaspers nagy érdeme éppen ez, hogy a transzcendenciával szembeni magatartásmódja ily módon lesz hiteles.

Mindezen érdekek ellenére érdemes Paul Ricoeur megjegyzését felidézni, aki Jaspers filozófiáját a következő kritikával illeti: „Ugyanazt a vallást, amelyet Jaspers, mint filozófus, dogmaként elutasít, mítoszként elfogadja. Épp ennek révén helyettesíti a rejtjel a csodát, a kontempláció az imát, és a kommunikáció az egyházat”.³⁴ Ricoeur észrevétele arra vonatkozik, hogy a pulzáló, lebegésben kitartó jaspersi gondolatok egyértelműen nagyon sokat kölcsönöznek a kereszténységből, s a keresztény filozófiából, ugyanakkor viszont azoknak éppen konkrétumait nem akarja elfogadni, sőt az autentikus transzcendenciával kapcsolatos filozofálás jegyében egyértelműen elutasítandónak tartja azokat.

Karl Jaspers gondolatvilágát érdemes lenne összehasonlítani Karl Rahner filozófiájával. Rahner ugyanis alapvetően azon fáradozott sokat, hogy a transzcendencia, a transzcendálás fogalmain keresztül egy lehetséges egyetemességet alapozzon meg, amely a kereszténység azon igényét mutatja be és teszi értelmezhetővé, amely szerint üzenete mindenkinek szól, s tartalma ugyanakkor olyan rejtjeleken keresztül fejeződik ki, melyek igenis általános módon értelmezhetőek konkrét, artikulált formájukban. Ha egy hívő keresztény ember, egy keresztény filozófus a jaspersi filozófiát

³² WELTE, *Der philosophische Glaube*, 25.

³³ JASPERS, *A transzcendencia rejtjelei*, 45.

³⁴ JUHÁSZ – CSEJTE, „Utószó”, 166.

önmagában lezáratlannak, útjait esetleg félbeszakítottnak, transzcendenciafogalmát alaktalannak érzi, akkor talán a rahneri alapvetések lesznek számára iránymutatóak. Rahner jól tudja, hogy jogos az a problémafelvetés, amely szerint Istenről beszélve folyamatosan azt kockáztatjuk, hogy a transzcendenciát megcsonkítjuk. „Istent nem lehet belerakni a világba, amellyel érintkezünk, mert akkor nem lenne többé Isten: átválna egyedi dologgá, amelyen kívül más is van, mint ő maga. Isten per definitionem nem lehet a világon belüli”.³⁵ Ezenfelül azonban arra is felhívja a figyelmet Rahner, hogy a keresztény vallás lényegét tekintve a tematikus tudásunk Istenről, ami nem vonatkoztatható el az Istenről való nem tematikus tudásunktól, ami természetesen a transzcendenciához való viszonyunkból ered, s a transzcendálás folyamatához kapcsolódik. A rahneri transzcendentális tapasztalat lényege az ember „nyitottsága minden lehetséges valóság korlátlan horizontjára”, ami egyben magának a „megismerő szubjektumnak szükségszerű és megváltoztathatatlan struktúráihoz tartozik”, s miközben ez egyben az emberi „anonim és nem tematikus tudás Istenről”.³⁶ Innentől fogva a keresztény vallás üzenete, a Krisztusban lezajló kinyilatkoztatás hozzákapcsolhatóvá válik az embernek először alaktalanságában megmutatkozó transzcendencia-tapasztalatához, hiszen az embernek van „hallókészüléke”³⁷ egy esetleges kinyilatkoztatás megtörténtehez, aminek médiumában az egyedi személy, az (egyedi jaspersi értelemben vett) egzisztencia egy személyként létező Isten rejtjelekben történő megszólítását konkrét, artikulált tartalmakban foghatja fel.

Jaspers rejtjeleket vesz sorra, azok természetét elemzi, azt vizsgálja, hogy azokkal hogyan találkozhat az ember. Rahnernek van egy merészebb gondolati lépése, szerinte maga az ember, aki eleve rejtjel.³⁸ Létehez természetsszerűleg hozzátartozik a transzcendencia megnyilvánulása, mert neki „mint transzcendentális szubjektumnak az az alaptermészete, hogy a feltáruklkozó és ugyanakkor el is rejtőző lét titokként állandóan odaajándékozza magát számára”.³⁹ Jaspers szerint a vallás, illetve konkrétan Krisztus istenembsége monopolizálja a transzcendenciát. Ezzel szemben az a jogos kérdésünk merül fel, hogy vajon a személyként egzisztáló ember mint

35 RAHNER, *A hit alapjai*, 78.

36 *Uo.*, 31, 32.

37 RAHNER, *Az Ige hallgatója*, 19.

38 „Magának Istennek a rövidítése, rejtjele az ember, vagyis az Emberfia és az emberek, akik végül is azért vannak, mert az Emberfiának lennie kellett...”. RAHNER, *A hit alapjai*, 186.

39 *Uo.*, 48.

rejtjel, nem enged-e arra következtetni, hogy maga a transzcendencia is személyesen, alakot nyerve, és kontúrokban is megmutatkozhat az embereknek. Itt kezdődhetne meg a filozófiai hitből való exodus, amely a konkrét Krisztus-hit ígéretföldjére mutathatna tovább. Rahnert azért idézem fel (csak felületesen és érintőlegesen) ebben az összefüggésben, mert egyvalami lényegeset tükröz vissza a jaspers-i gondolatokat illetően: Jaspers *filozófiai hit*-e nemcsak egyszerű lehetséges propedeutikuma a keresztény hitnek, hanem egyben olyan kérdések felvetője is, amelyek megválaszolásától nem tekinthet el a hiteles keresztény filozófia és teológia.

GYURKOVICS Miklós

Isten hangja Alexandriai Kelemen a Szentírásról

TARTALOM: 1. Bevezető; 2. Alexandriai Philón – a Szentírás mint Mózes írása; 3. Isten hangja a csendben; 4. A betű fátyla mögül szóló isteni hang; 5. Isten hangja szóban és írásban; 6. A Szentírás kettős értelme; 7. Szent Pál írásának az értelmében; 8. A fényes szó igazsága; 9. Konklúzió.

Miklós GYURKOVICS: *The Voice of God: Clement of Alexandria on the Bible*

The present paper seeks to examine some of the earliest methods of biblical exegesis. In this regard, Clement of Alexandria is of particular importance because he investigated Philo of Alexandria, the Books of the New Testament, the Great Ecclesiastical Tradition of the second century and the interpretational principles of heretical authors in a scholarly fashion. He saw biblical exegesis as a methodological and philosophical issue, pointing to its real values and identifying it as the most sublime source of human knowledge not only in a spiritual but also in an epistemological sense.

1. Bevezető

A következő tanulmány célja, hogy a kereszténység egyik legkorábbi Szentírás-magyarázási módszereit vizsgáljuk. E témában Alexandriai Kelemen azért fontos, mert tudományos igényességgel vizsgálta Alexandriai Philónt, az újszövetségi iratokat, a második század „nagy egyház” hagyományát és az eretnek szerzők interpretációs elveit. Módszertani és bölcséleti kérdésként közelítette meg a Szentírás értelmezését, rámutatván annak valós értékeire, mely meglátása szerint nemcsak spirituális értelemben, hanem ismeretelméleti értelemben is az emberi tudás legmagasztosabb forrása.

2. Alexandriai Philón – a Szentírás mint Mózes írása

Alexandriai Philón írásait az első századok görög nyelvű keresztényei az Ószövetség értelmezéséhez szinte kézikönyvekként használták.¹ Az ószövet-

¹ MANLIO SIMONETTI, *Lettera elo allegoria*, Roma 1985, 14–19, 24–49, 59–100, III, 151; DAVID T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature*, Assen – Van Gorcum 1993; GYURKOVICS MIKLÓS,

ségi alakokról szóló allegorikus értelmezései számtalanszor visszhangoztak tovább a keresztény atyák írásaiban. Philón úgy vélte, hogy az Ószövetség első öt könyvének a szerzője maga Mózes volt.² A következő fejezetben arra szeretnék rámutatni, hogy a philóni allegorikus értelmezési módszer pont a mózesi szerzőség hitén alapszik. Philón úgy látta Mózeset maga előtt, mint egy olyan kiváltságos és egyedi személyt, aki Isten hangját közvetlenül hallhatta, mikor Isten szólt hozzá, intette és tanította. Philón leírásában Mózes olyan, mint a platóni Démiurgosz, aki az isteni hang tanításán elmélkedett (ezek az örök ideák), és a hang szemlélődése alapján alkotja meg a Szentírást. (A Szentírás szellemi és anyagi formája a világ két formája.)³ Ebben az esetben az örök ideák, az isteni tanítás igazságait jelentik. Az élő hangban közölt isteni igazságok, mint ahogy az örök ideák is, az ember számára nehezen felfoghatóak, körülírhatatlanok. A mózesi szemlélődés eredménye nem közvetlenül a „könyv” megírása, hanem Mózes lelki világának az átalakulása, megformálódása.⁴ Az isteni hangon keresztül közölt isteni igazságok örök formái Mózes lelkébe pecsételődtek. Isten tehát Mózesnek az örök igazságokat-ideákat tárta fel, Mózes pedig mindezt lelkébe fogadta. Mózes lelke az eleven és teljes isteni kinyilatkoztatás hordozójává vált. Mózes majd később betűbe és könyvekbe foglalja mindazt, amit lelkében hord: ez a Philón szerinti Szentírás. Amint látjuk, ebben az értelmezésben a Szentírás nem a közvetlen isteni szó, hanem annak az emberi szóval, betűvel kifejezett képmása. Vagyis más szóval, a Szentírás Mózes lelkének a képmása.⁵ Mindezt értethető, hogy Philón a Szentírás értelmezését a mózesi filozófia értelmezésével azonosítja, mivel a Szentírás olvasójának legfontosabb feladata az, hogy Mózes tanításának az értelmét tárja fel. Egy másik szemszögből tekintve: Mózes írott szövege a nép előtt pont olyan formában mutatkozik, amilyen formában a nép azt be

„A mózesi törvénytan kozmológiai és antropológiai vetületei Alexandriai Philón filozófiájában”, in *Athanasiana* 37 (2013) 18–37, 30–35; EMMANUEL ALBANO, *I silenzi delle Sacre Scritture: limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene*, Roma 2014, 17–56.

2 *Mos.* II, 46; 51.

3 Mózes „éleslátásával azt a rendkívüli szépséget nézte, melynek pecsétje az égbe, a világmindenségbe nyomódott, és amit a természet őriz magán”. Lásd PHILÓN, *Mos.* II, 209). Vö. *Mos.* II, 11; I, 157; 162; *Deus.* 83–85; *Her.* 104; *Spec.* I, 42; *LA* III, 43.

4 A „szent betűk” az isteni ideákat hordják önmagukban. A betű – homály, fátyol, ami el is takarja a mennyei ideát.

5 Mint ahogy Platónnál (*Állam* 540a–c) az ember az ideákat szemlélve önmagában megvalósítja a szemlélt ideákat – hasonlóvá kezd válni hozzájuk, úgy Mózes lelke, értelme is hasonlóvá válik a szemlélt ideákhoz.

is képes fogadni. Philón szerint az eleven isteni hangot csak Mózes volt képes befogadni. A belső megtisztulás és a szemlélődő életmód az erények és a tudományok teljes birtokosává tették Mózeszt. Az ember feladata tehát, hogy Mózeszt, mint példaképet kövesse, a Szentírásban pedig Mózes lelkét tárja fel.⁶ Összefoglalva elmondhatjuk, hogy Philón szerint az allegorikus írásmagyarázat a történelmi események és az írott szöveg értelme mögött a Mózes lelkébe pecsételt örök igazságok képeit keresi. A Törvény az élő isteni hang képének a betűbe foglalt képe, Mózes szellemi világának a megtestesülése.

3. Isten hangja a csendben

Az első századok görög nyelvű keresztény forrásaiból kitűnik, hogy amikor Isten kinyilatkoztatásáról beszélnek, akkor szinte kivétel nélkül az isteni Logosz személyére utalnak. Még az sem ritka kép, hogy magát a Mennyei Atyát a csend szimbólumával hozzák kapcsolatba. Mindez elsősorban annak a teológiai meggyőződésnek az eredménye, hogy a Mennyei Atya személye az ember számára teljes mértékben felfoghatatlan és megközelíthetetlen.⁷ A csend tehát nem egy negatív jelző, hanem inkább az isteni mélység misztikájára utal. A szentek szentélyének a csendje, a homályba burkolózó titkos istenélmények és a hallgatólag istentiszteletek sokatmondó szimbólumai Isten nagyságáról tanúskodnak. Isten végtelen nagyságának a közvetítője, vagyis az isteni Ige felfoghatóvá, hallhatóvá, az ember számára értelmezhetővé teszi a mindent fölülmúló Istent. Az Ige, vagyis az isteni Logosz mindenekelőtt az isteni „hang”, ami nem szó és nem is betű, hanem az isteni csendből felszökkenő hang. A bennfoglalt és a kimondott szó krisztológiai képe elsősorban Isten belső szavára utal, arra az örök isteni gondolatra, amely Isten belső lényegével is azonos. A kimondott „szó” pedig az az eleven és dinamikával teljes isteni hang, ami az isteni titkot feltárja. Hogy az örök mélységből származó isteni titok értelmezhetővé váljon az ember számára, az ősmélységből feltörő isteni hang formában jelentkezik. Az isteni hang formája az isteni „szó”.⁸ Az első keresztény misztikusok ezért az isteni Igét olyan Logoszként tekintették, aki Isten üzenetét a Szentírásban és a világban megfejthető képletekben közli. Az isteni hang tehát egybeesik Isten mélységével, csendjével, a kinyilatkozta-

6 Allegória: *Deter.* 13; *Fug.* 108. Szó szerinti értelmezés: *Migr.* 89. vö. *LA* I,36; II,14; 19.

7 Vö. *Stromata* (*Str.*) V,24; 30,5; 38,6; 78,1–4.

8 Vö. *Str.* I,169,2–4 Az Isteni Ige feltárja az Atya keblének a titkait (Jn 1,17–18); a Logosz a törvényadó és a törvény értelmezője is; továbbá *Str.* I,178,2.

tásban pedig Isten szóban kimondott hangjával. Alexandriai Kelemen úgy véli, hogy annak ellenére, hogy a Mennyei Atyát az isteni Ige kinyilatkoztatja a világnak, a Mennyei Atyát képtelenség hanggal közvetíteni (οὐκ ἐτι φωνῇ παραδιδόμενον), Őt a legsajátosabb módon kizárólag csak a csend kultuszával és szent némasággal szabad tisztelni.⁹

A Hóreb-hegyi kinyilatkoztatás Második Törvénykönyv-beli leírását Kelemen felfoghatatlan – vagyis az emberi értelem számára megfeythetetlen – isteni Igének a hangjára vonatkoztatta: „Úr szólt hozzátok a lángok közül, hallottátok dübörgő szavát. Alakot nem láttatok, csak hangot (hallottatok)”. Látod – magyarázza Kelemen – ez az Úr alak nélküli hangja¹⁰ a Logosz ereje, az Úr ragyogó szava, a magas égből leereszkedő igazság, hogy összegyűjtse az egyházat, a fény közvetett misztériumán keresztül tevékenykedett.¹¹ Az isteni csend, mint az Atya felfoghatatlansága a Szentírás lapjain és az élet eseményeiben „formánélküli isteni hangként” jelenik meg. Ezek azok a megfeythetetlen kinyilatkoztatások, melyek bár felcsendültek, az ember mégis tehetetlenül áll előttük.¹²

4. A betű fátyla mögül szóló isteni hang

Amikor Alexandriai Philónnal összevetjük Alexandriai Kelemen Szentírásról szóló tanítását, kitűnik, hogy Philón a Szentírásban Mózes gondolatait véli felfedezni, melyek bár Istentől származnak, mégis csak másodlagos képei az isteni hangnak. Kelemen azonban úgy véli, hogy a Törvény, bár Mózesről¹³ származik (*Str.* I, 167,1 – *Jn* 1,17), az a küldetése, hogy Krisztusra

9 *Str.* VII,2,2–3; Krisztus az isteni mélységből fölragyogó szellemi világosság: *Exc. Theod.* 13,3; 11,2. A Mennyei Atyáról vö. *Str.* II,78,2; V,38,6; 80,3; II,5,3.

10 Vö. *Str.* I,163,3 a tűzoszlop, Isten alak nélküli fényét jelképezi, mely semmilyen változást sem szenved el (PLATÓN, *Phaedr.* 247c.).

11 *Str.* VI,34,1–3 – MTörv 4,12; *Str.* VI,45,1; IV,141,4; *Paed.* III,25,2–3. Továbbá vö. PHILÓN, *Migr.* 9,47–48.

12 Ami a kinyilatkoztatás rendszerében szinte értelmetlen „butaságnak tűnik” vagy hibásnak, az hordja önmagában Isten misztikus csendjét, mely csak nagy fáradtság kifejtése után lesz beszédes. *Paed* – Zakariás csendje.

13 Kelemen is ír Mózesről, mégpedig sokat merít Philón írásából. Vö. *Str.* I,148,1–182,3. Sőt, a *Str.* I,153,1–2-ben név szerint is említést tesz Philónról, és magáról „Mózes életéről” is. Mindazonáltal Kelemen vallja, hogy Mózes a királyi tudományokban is járatos (vö. PHILÓN, *Mos.* II,1,3), mivel Isten és az ő szent Fia szerint élte az életét. Vagyis Kelemen úgy véli, hogy Mózes nagysága az Isten Fiának a követésében állt (vö. *Str.* I,158,2). Király Mózes, mert Krisztus példaképét követte, sőt hitt is benne (vö. *Str.* I,159,5–6). ANNEWIES VAN DEN HOEK, *Clemens of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An Early Christian reshaping of a Jewish model*,

mutasson rá, hogy mindenki higgyen benne az írásk alapján is (Gal 3,19). Mindamelllett, hogy Mózes Kelemen szerint is a „megelevenített törvény”,¹⁴ mégis a Törvény és az Evangélium is az egyetlen Úr műve, aki Isten ereje és Bölcsessége.¹⁵ A *Stromata* első könyvének a végére Kelemen a Mózes által adott törvény legfontosabb értelmét abban látja, hogy a Logosz személyét nyilatkoztatja ki. Az isteni Logosz egyszerre lesz Kelemennél a „Törvényadó”, a „Törvény” és a „Szövetség” is. Ezzel Kelemen teljesen elrugaszkodik Alexandriai Philón mózesi értelmezésétől, és egy sajátosan keresztény Logosz-teológiát folytat.¹⁶

A *Paed.* I,3–10 lapjain Kelemen, mikor a prófétákról ír, elsősorban a próféták hangjára hívja fel a figyelmünket, mivel meggyőződése, hogy a próféták hangja az isteni hang: „Isten a próféták ajkán keresztül a butaságban megkövesült emberi szívekbe a vallásosság magvait ültette” (vö. *Paed.* I,4,2).¹⁷ Ezek a magvak Isten hangja által szívbe ültetett szavak, melyek a tudatlanság homályát oszlatják el.¹⁸ Az isteni hang azonban az Ószövetségben nem közvetlenül, hanem a próféták által szól az ószövetségi néphez. Mózes, Izajás és az ószövetségi prófétákon keresztül Isten hangja, mint dallamos ének, az isteni Logosz felé serkenti az emberi szíveket (vö. *Paed.* I,8,2). Mindezekből a gondolatokból tisztán látjuk, hogy Kelemen szerint Isten élő hangját a próféták először is a szívükbe fogadták, aztán szájukkal hirdették a „keményszívű népnek”, és majd később ezt a szóban elhangzott isteni tanítást betűbe foglalták, azonban a betűbe rögzített tanítás, Kelemen számára, az élő isteni hang. Ezért a keresztény ember az Ószövetség betűinek a megfejtésével Isten eleven hangját tárja fel.

Az Ószövetség Kelemen távlatából olyan, mint egy kódolt értelmű írás, mintha az ószövetségi szavak egy titokzatos szentély falaira festett rejtett jelek lennének. Ezért különlegesen fontos, hogy az olvasó minél járatosabb legyen mindazokban a tudományokban, melyek a szimbolikus értelmű írá-

(Suppl. VChr. 3), Leiden/New York/København/Köln 1988, 157–189; KATHLEEN GIBBONS, „Moses, Statesman and Philosopher: The Philosophical Background of the Ideal of Assimilating to God and Methodology of Clement of Alexandria's *Stromateis* 1”, in *VChr.* 69 (2015) 157–185.

14 Vö. PHILÓN, *Mos.* I,28; 162; II,4.

15 Vö. *Str.* I,174,3. Krisztus egyetlensége a gnosztikusokkal folytatott vitára utal, hisz Isten bölcsességét és Isten Igéjét két különböző létezőként fogták fel. Továbbá az Ószövetség és az Újszövetség alkotóit is dualista módon értelmezték. *Str.* II,29,2; 147,1; III,8,4–5; VI,42,1–4.

16 Vö. *Str.* I,182,1–3, Péter apostol prédikációját idézi: Az Úr Törvény és Ige, *Str.* II,68,2.

17 Vö. *Str.* V,135,1: A prófétai írásk az apostol szavainak az értelmével megegyeznek.

18 Vö. *Str.* I,178, 1 – PLATÓN, *Resp.* VII,533d.

sok megfejtésének a módszereit tárgyalják. A valóban nagy isteni igazságok szándékosan rejtett formában mutatkoznak meg a világban,¹⁹ ezért a „rejtett interpretációs módszer” ismerete, amit szerzőnk „ténylegesen isteninek” nevez, nélkülözhetetlen a „szent beszédek” megértéséhez, mert csak ezáltal hatolhatunk be a teljes isteni igazságba.²⁰ A *Str.* V,19–20 lelki szemeink elé festi az egyiptomiak félhomályos szent helyét és a zsidó Szentek szentélyét: mely titokban és fátyol által homályban áll (vö. *Str.* V,24; 27). Kelemen nagyra értékelte az egyiptomiak hieroglifa művészetét, szerinte a misztikus beszéd művészetének egyik legszebb példája, mivel jeleket, szimbólumokat, ábrákat és allegóriákat ölelnek fel (*Str.* V,20,3–4). Mivel a valóban nagy isteni igazságok szándékosan burkolóznak homályba, a Szentírás misztériumai, a nehezen érthető részek mindig nagyobb igazságokra utalnak.²¹ A rejtett nyelvezet olyan, mint amikor napfogyatkozásnál a napfényt egy külső test takarja el. Ezt a szentíró szándékosan teszi, mivel az igazság nem lehet mindenki számára felfogható, másrészt a szemlélő szeme is tartóztatva lehet, még hozzá felkészületlen lelkiállapota miatt.²² Kelemen tanítása szerint „Krisztus misztériuma” rejtett marad a tömeg elől, az olyan emberek elől, akik érzékszerveiken keresztül vonzódnak a világhoz, nem pedig az igazság alapján (vö. *Str.* 19,1). Az ilyen emberek rosszul hangoltak, rendezetlenek és tisztátalanok, nem alkalmasak a lelki nyelvezet hallgatására és a lelkiek megértésére (vö. *Str.* V,19,2; 20,1). Vagyis az eszköz, amely által az ember „fogja” a lelki tanítást, nincs a lelkiekre, az isteni hangra ráhangolva. Szép példa a fentiekre Krisztus kenyérszaporításának a magyarázása, mely szerint Krisztus a tömeget öt kenyérral lakatta jól, vagyis a tömeg csak az öt érzékszervével látta Krisztust, azonban hozzáteszi Kelemen, Isten értelme a „hallás” és a „látás” számára megközelíthetetlen marad (vö. *Str.* V,33,1–6; Mt 14,17).²³

19 *Str.* V,114,5: enigmatikus és homályos az Istenről szóló beszéd; *Str.* V,21,4: a görögök orákuluma.

20 *Str.* V,19,3–4: lelkieket lelkiekkel értelmezni (1Kor 2,13: ahogy a lélek tanít, lelkieknek, lelkit nyújtva). A rejtett interpretációs módszer a kultikus szentély titokzatos belső területét tárja fel, ezért teljes mértékben nélkülözhetetlen módszere az Istenről szóló beszédek írásának és értelmezésének is.

21 Kelemen meggyőződése tehát az, hogy az isteni dolgokat a görögök és a barbárok (egyiptomiak, zsidók, keresztények) is rejtve tartják. Vö. *Str.* V,27,1.

22 A „testies”, erkölcstelen ember sosem láthatja meg az igazság tiszta világosságát (vö. *Str.* V,19,2–4).

23 Krisztus misztériumának a megfejtése imádságban és virrasztásban történik. Az ember szeretettel ragaszkodik Krisztus értelméhez, az emberi értelem az isteni értelemhez fonódik. Ez a vágyakozás, mint ahogy az ima és a virrasztás is az egész embert igénybe veszi, az ember testét és lelkét is. Az ember testtel és lélekkel ragaszkodik Istenhez, és ezért imájában hálát ad

5. Isten hangja szóban és írásban

Továbbhaladva tehát gondolatmenetünkben látjuk, hogy az alakot felvett isteni Szó képe az értelmezhetővé vált isteni titok, vagyis a feltárt és a kimondott isteni hang. Vajon melyik formában mutatkozik meg teljesebben az isteni titok, élőszóban vagy betűbe vésve, kérdezi Kelemen. Úgy tűnik, hogy a második század végén az írás és a szóban elhangzott tanítás értelmezése között némi feszültség áll fenn.²⁴ Alexandriai Kelemen egy kevésbé ismert művében, az *Eclogae propheticae* (EP) 26. fejezetében a kinyilatkoztatásról ír, ami szerint szóban, hangban és írott formában jelenik meg a földön. Először is leszögezi Kelemen, hogy a presbiterek (az apostolok tanítványai) tanításukat nem írták le, vagyis nem rögzítették betűbe, mivel belátása szerint az időt másra fordították: a szent hagyományt élőszóval és cselekedetekkel adták tovább.²⁵

Kelemen a *Stromata* I. könyvében a szóban elhangzott tanításról és a betűben leírt tanításról elmélkedik, és úgy tűnik, hogy az antik hagyomány egyrészt megkívánja tőle, hogy a szóban elhangzó tanítás értékét emelje, másrészt ő maga is íráshoz fog, ezért az írott tanítás értelmét is védelmezi. Mindenesetre, a *Str.* I,4,2-ben úgy fejezi be dilemmáját, hogy a szóban történő tanítás az „angyalok tudománya”, és ezért különleges módon értékes, mivel az angyalok az istenit az emberivel kapcsolják össze. Azonban a kéz és a nyelv jó cselekedetei egyaránt hasznosak; ilyen testi cselekedet a tanítás betűbe foglalása is, hisz az írással szintén a lélekbe vet a tanító, és ennek következtében a testi-lelki jó cselekedetekből az örök élet származik (Gal 6,8–9).²⁶ Vagyis az írott és a szóban elhangzott tanítás egyaránt a lelki jó cselekedetek közé tartozik, mindkettőt a szeretet mozgatja. A kinyilatkoztatás, e megközelítésből, Isten belső szeretetéből fakadó tökéletes jó cselekedet. Az isteni hangban, a történelmi

saját testéért és lelkéért is vő. *Str.* V,61,3. A Szentírás hasonló módon testi és lelki vetülettel bír, ezért annak a megfejtése az egész embert igénybe veszi.

24 A *Str.* V,62,2-ben arról ír röviden, hogy vannak olyan tanítások is, melyeket az „íratlan hagyomány” adott tovább. Vö. *Str.* I,11,3; 13,2.

25 A szóban történő tanítás hagyományos nagyrabecsüléséről vö. *Str.* VI,131,5 – 132,2: „És íme, az Úr tanítása közöttünk is terjed, nem írott formában, annak az akkori „írásnak” a tradíciója szerint, ami akkor az új szívekbe lett vésve (2Kor 3,3 – vö. *Str.* I,11,3), mint ahogy azt az isteni erő által új könyvekként is értelmezték. Ezért a görögök legbölcsebbjei a gránátalma gyümölcsét Hermésznek szentelik, mivel (a gránátalmát) Logosznak hívják, ugyanis a Logosznak sok rejtett kamrája van” (vagyis a Logosz sokértelmű).

26 Az EP 27,3–4-ben is az írott tanítás védelmére siet Kelemen, mikor kijelenti, hogy az írott szöveg tanítását az olvasók gondosabban és fáradságosabban meg tudják vizsgálni, mivel a szóban elhangzott tanítás ki is csúszhat a hallgató fülei közül. A kimondatlan szavakról vö. *Str.* V,79,1 – 2Kor 12,2 (a harmadik égis elragadtatásban hallott kimondhatatlan szavak).

események cselekedeteiben feltárulkozó gondviselésében és a betűbe rögzített Szentírásban Isten szeretete tündököl. E kinyilatkoztató isteni szeretet beteljesítője Kelemen számára Jézus Krisztus, aki az isteni szeretet megtestesített kinyilatkoztatása, és aki előszóval és cselekedetekkel tárja fel Isten titkait.²⁷

Az isteni Ige megtestesülése arról tanúskodik, hogy az isteni hang testet öltve, az isteni kinyilatkoztatás betűbe vésve és a természet anyagi formában is önmagában hordja az isteni értelmet. A Szentírás, e logikát követve, Kelemen számára egyrészt Krisztus teljességét, másrészt pedig a kozmosz teljességét zárja magába. A *Str.* VI,133,1–4 arra a logikára utal, miszerint, ha az írott táblákat maga Isten alkotta, akkor a táblák a teremtettt természettel hasonlóságra utalnak. Ugyanaz a hatalmas „isteni ujj” írta a táblákat, mint aki a világot alkotta, és végső soron a táblák kettős száma az Ó- és az Újszövetséget is képviselik.²⁸

A Szentírás betűi Kelemen számára olyanok, mint azok a kövek, amelyekből Isten Ábrahámnak fiait tud támasztani. Termékennyé válnak a betűk, ha a betűkbe maga Isten hangja veti a magvait. Ilyen Keresztelő Szent János hangja és a Fiú születését megjövendölő angyal hangja is, mindkét hang a meddőséget termékennyé teszi.²⁹ A köves pusztá, Kelemen szerint, a pogányságot is jelképezi, míg a meddő asszony, Erzsébet, a zsidóságot, az ószövetségi népet. A hang, ami pedig a kövekből gyermekeket, Isten gyermekeit nemzi, a zsidóságból pedig termékeny népet alakít, az Isten eleven hangja, az Isteni Logosz – Jézus Krisztus. Kelemen azonban még ennél is tovább megy, a két népet, a zsidóságot és pogányságot az írott betűhöz is hasonlítja, mely önmagában csendes is lehet, mint Zakariás némasága (Lk 1,20–64 – *Paed.* I,10,1). Zakariás csendességével elsősorban az Ószövetség betűjébe zárt hangot érti – Isten hangját, melyet a betű fátyla rejt. Az Ószövetség misztikus csendjét Krisztus megtestesülése töri meg. Vagyis az Ószövetség betűi is Isten eleven hangját hordják magukban, Krisztus pedig mint ajtó nyitja meg a betűbe zárt isteni hang énekét.³⁰

27 „Bár (Krisztus) megközelíthetetlen és mindent felülmúl, mégis a világ számára legközelebből lett láthatóvá” – *Str.* V,39,6.

28 *Str.* VI,133,2–3: „A tízparancsolat az ég képe szerint a napot, a holdat, a csillagokat, a felhőket, a fényt, a szelet, a vizet, a levegőt, a sötétséget és a tüzet jelképezi. 4) Ez az ég természetes tízparancsolata. A föld képe az embereket, a földi, vízi és repülő állatokat jelképezi. Ez a föld természetes tízparancsolata”. Vö. Kiv 32,16; *Str.* II,51,1.

29 Vö. Jn 1,20–23a – *Paed.* I,9,1.

30 Vö. Jn 10,9 – *Paed.* I,10,2. Tovább is érdemes idézni a szöveget: „Értelmesek a Logosz ajtóit, azonban csak a hit kulcsa nyitja azokat” (vö. *Paed.* I,10,3) – írja lelkesen Kelemen. Kelemen tehát a hit és az értelem közös munkájában látja a Szentírás értelmezésének a sikerét. Nem

6. A Szentírás kettős értelme

Kelemen misztikája azt tanítja, hogy a filozófia és a teológia célja egyaránt a helyes cselekedetek, a hit és a megtisztulás által Krisztus misztériumának a feltárása (*Str.* V,56,2; 5; 64,4). A misztikus beszéd, a misztériumok (τα μυστήρια vö. *Str.* V,41,1–2) és a misztikus Szentírás-magyarázási módszer alapja egyrészt a zsidók és az egyiptomiak írásmódszerére, másrészt az apostoli hagyományra nyúl vissza.

Kelemen hangsúlyozza, hogy az apostolok Krisztus tanítása szerint tárják fel az Ószövetség titkait. Az igazi tudás, vagyis az igazi gnózis³¹ Kelemen tanítása szerint csak Krisztuson keresztül sajátítható el,³² azonban csak a nagy egyház által hirdetett Krisztus személyén keresztül, aki öröktől fogva az Atya keblén lakozott, aki az Atya örök Igéje, és aki az apostoloknak önmagát emberi alakban nyilatkoztatta ki.³³ Krisztus személye olyan biztos interpretációs kulcs, amin keresztül megnyílnak a rejtett szövegek, mivel Krisztus önmaga is testben lévő Isten, ahogy az Írás teste is az isteni Logoszt hordja. Krisztus kettősségének a felismerése ugyanazt a különös látásmódot igényli, mint amit Kelemen Empedoklész szavaival fejez ki: „ésszel nézd őt, ne a szemeddel”.³⁴ Az Írás betűje, mint ahogy Krisztus emberi természete, fátyolként borul az isteni Igére, azonban köztudott, hogy ami a dolgok mögött rejlik, mindig több a külső megjelenítésénél: „Minden, ami fátyol mögül mutatkozik, magasztosabb igazságot nyilatkoztat ki. Mint a víz mélyén lévő gyümölcsök, vagy a fátyol alatt lévő alakok” (*Str.* V,56,5).

utolsósorban még a pusztá köveire szeretnék visszatérni: ez a kép Kelemen mentalitása szerint a pogány filozófia, amelyet az isteni Logosz, Isten értelme tesz gyümölcsözővé. Ugyanaz a Logosz nyitja meg a meddő méhet, és hoz gyümölcsöket a köves pusztában is.

- ³¹ Kelemen az igaz gnosztikust a Szentírással kapcsolatban így jellemzi: A gnosztikus szó szerint az Írások felett öregszik meg; az Egyház és az Apostolok tanítását védelmezi; az Evangélium szerint él; a Törvényből és a Prófétákból az Úr feltárja neki a tiszta igazságokat. Úgy is mondhatjuk, hogy a gnosztikus élete nem más, mint az Úr cselekedeteinek és szavainak a megélése. Vö. *Str.* VII,104,1–3; *Str.* 113,1–6.
- ³² A *Str.* V,62,1–2-ben Kelemen Krisztust ajtóhoz hasonlítja (mint ahogy már a fentiekben is láttuk *Paed.* I,10,2), aki a misztériumokat kinyitja és feltárja.
- ³³ A hitletéteményezés (παράκαταθήκη) *EP* 27,3–4: a presbiterekre rábízott kincs, az Írások értelmezési módszere. Az eretnekek tehát nem bírják a helyes értelmezési módszert, mivel Krisztusról tévesen vélekednek. Vö. *Str.* VII,96,1–101,2.
- ³⁴ *Str.* V,15, 3 – EMPEDOKLÉSZ B 17,20.

7. Szent Pál írásának az értelmében

Sok bölcséleti forrásra vezethetjük vissza Kelemen Szentírás-értelmezési módszerét, azonban a legfontosabb forrás Szent Pál. Kelemen Szent Pál írásait különösen nagy figyelemmel tanulmányozta, és minden teológiai rendszere páli gyökerű. A következőkben néhány példaértékű idézet részlet világít rá a páli teológiai fontosságára, mely a keresztény ember tudásáról szól. A *Str.* V,60,1-ben Kelemen az Ef 3,3–6-ra utal, mivel Pál ezen a helyen arról számol be, hogy a kinyilatkoztatás által betekinthesett Krisztus misztériumába (titkába), amit később röviden le is írt. Pál Kelemen számára az a hitelt érdemlő szentíró, akinek az íásaiból közvetlen módon ismerheti meg az isteni Ige tanítását. Pál szavajárásából, egy bizonyos „ortodox ezotermus” és a „kiválasztottság tudat” szüremkedik át, ami az első századok keresztényeitől nem állt távol.³⁵ Krisztus tanítása Pál szerint egyrészt valódi misztérium, amit nem foghat fel mindenki, másrészt a titok mindazok számára nyilvánvalóvá válhat, akik a gyakorlatban is megélik Krisztus evangéliumának a tanítását.³⁶ E tanítás mögött egy antignosztikus vita is meghúzódik, hisz a gnosztikusok tagadták az üdvösség és az isteni titkok, a tudás feltárásának az egyetemességét. Kelemen azonban még a pogányok számára is kilátásba helyezi a tudás teljességének az elérését, a titok kinyilatkoztatását, hisz a régi pogány bölcselők pontosan ennek a reménynek a fényében bölcselkedtek.³⁷ A Kol 1,9–11 fogalmai a *Str.* V,60,2-ben tükröződnek vissza: Pál azért imádkozik, hogy Isten akaratát, vagyis belső lényegét a keresztények nagy bölcsességgel és lelki megértéssel megismerhessék. Arról a lelki megértésről, tudásról ír Pál, amivel csak a lelkieket lehet felfogni. Krisztus Pál tanítása szerint maga az isteni Titok, más szóval mondva az isteni misztérium, ami nem maradt rejtve a világ előtt, hanem Isten a keresztényeknek ajándékozta az

35 Korábban senki sem ismerte, csak „most a Lélek a szent apostoloknak és prófétáknak kinyilatkoztatta”. Ezt az írást azonban most már a keresztény olvashatja és meg is értheti (Ef 3,3–6 – *Str.* V,60,1)

36 A „titokról” ír a Kol 1,25–28 szavain keresztül is (*Str.* V,60,3), mely egyenlő mértékben tárukkozik az emberiség elé. Vö. *Str.* VII,46,1–9; 105,5–6. Krisztus személye az igazi gnózis, a keresztény gnosztikus Krisztus személyében él: *Str.* VI,2–4 – Róm 11,17.

37 Vö. 1Kor 2,6–7 – *Str.* V,66,1: „A tökéletesek körében azonban mi is bölcsességet hirdetünk. Nem ennek a világnak a bölcsességét, sem az e világ pusztulásra ítélt fejedelmeit, hanem Isten titokzatos, rejtett bölcsességét, amelyet Isten öröktől fogva megdicsőülésünkre rendelt”. A keresztény tökéletességről a Zsid 5,12–6,1 – *Str.* V,62,2–4; *Str.* VI,62,1–3.

isteni titok feltárásának a teljességét.³⁸ A keresztény tehát Krisztus által az isteni bölcsesség ismerője, és ezért a keresztények az igazi gnosztikusok,³⁹ mivel az igazi gnosztikus Krisztushoz válik hasonlóvá.⁴⁰

8. A fényes szó igazsága

A fentebb kigyűjtött újszövetségi idézetek szépen szemléltetik Kelemen újszövetségi értelmezési módszerét, mely elsősorban arra a meggyőződésre épít, miszerint az újszövetségi iratok a kinyilatkoztatás fátyol nélküli teljességei. Ezért nem meglepő, hogy Kelemen az újszövetségi szavak értelmét nemcsak hogy szó szerint értelmezi, hanem a szavak, a fogalmak teljes valóságát akarja elmélyíteni. Ebben az esetben nem rejtett igazságról kell beszélnünk, hanem „fényes igazságról”. A keresztény tanok oktatását „megvilágosításnak” hívjuk – mondja Kelemen (vö. 2Kor 4,4 in *Str.* V,64,4).⁴¹ Az Újszövetség fénye, képletesen mondva, a teljesség értelmében nehezen szemlélhető, mivel az emberi szem gyenge a világossággal szemben. Az Újszövetségben tündöklő isteni hang értelmezése segédeszközöket igényel. A Krisztus szerinti segédeszközök: hit, remény, szeretet. A hit, a remény és a szeretet nem az ószövetségi megtisztításra, hanem az újszövetségi tökéletességre készíti fel a keresztényeket, akik Isten eleven hangját hallják, tündöklő szépségét pedig szemlélik. Kelemen újszövetségi interpretációs módszerét szó szerinti allegóriának hívhatjuk, mivel célja, hogy az olvasó a kinyilatkoztatott szó tündöklését fogja fel. Az újszövetségi szónak nem a rejtett értelmét kell keresni, hanem az eleven isteni hang világosságát, vagyis Krisztust.⁴² Azonban Kelemen

38 Kol 2,2–3 – *Str.* V,62,1–2: „Hogy szívükben megerősödve és a szeretetben egyesülve eljussanak a tökéletes megismerés teljes gazdagságára: Isten titkának, Krisztusnak a megismerésére. Benne rejlik a tudomány és a bölcsesség minden kincse”.

39 Kol 4,2–4 – *Str.* V,62,1–2; *Paed* I,10,2: „Legyetek kitartók és éberek az imában meg a hálaadásban. Imádkozzatok egyúttal értünk is, hogy az Isten tárja fel előttünk az ajtót, hogy beszélhessünk, s Krisztus titkát, ami miatt bilincsbe is vertek, kinyilvánítsam, ahogyan nekem beszélnem kell”. Mikor Pál szavait Kelemen olvasatában akarjuk értelmezni, akkor a lehető legnagyobb konkrétsággal szó szerinti értelemben kell olvasnunk.

40 *Str.* II,136,1–6; Gal 5,5–6; Zsid 6,11,20; 1Kor 11,1.

41 2Kor 4,4–6: „Az ilyen hitetleneknek az e világ istene elvakította értelmüket, hogy az Isten képmásának, Krisztusnak dicsőségéről szóló evangélium világossága ne ragyogjon fel nekik. Isten ugyanis, aki azt mondta: »A sötétségből támadjon világosság«, a mi szívünket is megvilágosította, hogy Isten dicsőségének ismerete (Jézus) Krisztus arcán felragyogjon nekünk”.

42 Vö. *Str.* V,61,1–5; *Str.* V,64,5: Krisztus teljességének ismerete egy különleges lelki adomány – Róm 15,29; a kontemplatív látás (ἡ ἐποπτικὴ θεωρία), vö. *Str.* V,66,2.

Pál szavain keresztül arra is felhívja az olvasó figyelmét, hogy a kontemplatív látásmód, a világosság teljessége nem mindenkié, nem a tömegé, hanem csak a tökéleteseké, a lelki embereké, akik elől járnak a hitben.⁴³ Az Újszövetség betűi is írott formában Isten hangját hordják, első olvasásra a szöveg értelme kevésbé mély titkokat tár fel. Az Újszövetséget is, teljes mélységében, csak a „ráhangolt” lelkületű, tisztaszívű emberek érthetik meg, mikor az isteni Logosz leveti nehézkes öltözetét, hogy szemtől szemben szemlélhetővé váljon.⁴⁴ A szentírási szöveg betűi és a szöveg szótagjai közötti különbségre hívja fel a figyelmünket Kelemen. Úgy gondolja, hogy a szövegben lévő betűk azok a fizikai jelek, amelyeket ha az olvasó egybeolvas, és hangosan kimond, akkor szótagokat, vagyis a betűk hangzását kapja, a hangzás átelméledéséből pedig az isteni üzenetet. A szótagok hangzása a holt betűkéhez képest már egy eleven valóság: „Talán nem igaz, hogy Hermász látomásában az egyház képében megjelenő isteni Erő azt a parancsot adja neki, hogy írja át azt a könyvet, amely a választottakhoz szól? És ahogy ő (Hermász) mondja, betűről betűre írta át, miközben a szótagok nem értek véget (HERM. *Vis.* 2,1,3–4). Ezzel azt szándékozta nyilvánvalóvá tenni, hogy az egyszerű olvasás értelmében az Írás mindenki számára nyitott, ez az első értelemben vett hit, ezért allegorikusan betűről betűre mondja. Azonban, amikor a hit már előrehaladott, úgy gondoljuk, hogy az Írásoknak gnosztikus magyarázatuk van, és ez a szótagok szerinti olvasás” (*Str.* VI,13,1–3),⁴⁵ amit egy kissé képletesen „hang” szerinti olvasásnak is nevezhetünk.

9. Konklúzió

A második század keresztényei tanításuk legfontosabb forrásának a Szentírást tekintették. Keresztény szemszögből a Szentírás szerzője Isten, az írott szöveg az egész világmindenséget, annak látható és láthatatlan dolgait is magába foglalja. Az olvasó az írott szövegből egyszerre ismerheti meg a világot és a Teremtőt is. A késő antik ember mentalitása az anyagi és szellemi világ kettősségén húzódik, a Szentírás pont e kettős állapot komplex alkotása. Kelemen meggyőződése szerint a Szentírás szövege különböző ontológiai réteg-

43 Vö. 1Kor 2,6–7; 3,1–3; Zsid 5,13–14 – *Str.* V,66,1–5.

44 Vö. *Str.* V,40,1–4. 1Kor 13,12; Lev 16,23–24.

45 Vö. *Str.* III,44,3: A gnózis nem a tiszta és egyszerű szó, hanem egyféle isteni tudomány, az a különleges fény, mely a parancsolatok engedelmességével költözködik a lélekbe. *Str.* VII,95,6: a gnosztikus az Úr hangja által az igazság mélységét tanulhatja meg.

re tagolódik, mely az Alkotó bölcs tanításától a fizikális világ törvényeinek a felismeréséig terjed. Vajon Isten teremő hangja felismerhető-e az írott szövegből? A szóban elhangzott dinamikus tanítás elevensége közölhető-e a grammatika törvényeivel? Az írott szöveg tanítása képes-e az egyháznak új fiakat támasztani? Ezek voltak azok a kérdések, amelyek mélységesen foglalkoztatták a második század keresztény tanítóit. A nagy egyház válasza, amint láttuk, nem csorbítja az írott szöveg tanításának az értékét, hanem a szöveg helyes értelmezési módszerére hívja fel az olvasó figyelmét. A keresztény tanító legfontosabb feladata, hogy a Szentírást az apostoli hagyomány eszközeivel olvassa. Tényként jelenik meg a korai egyházban az az állítás, hogy a helyes módszertan elsajátítása a hitletéteményezés lényegével egyezik meg, ami krisztológiai, egyháztani és antropológiai elveken alapszik. A második századtól kezdve a hatodik századig terjedő hitviták szövegei ugyanannak a Szentírásnak a szavaiból állnak, a különbség pedig a betű értelmezésén alapszik.

VINCZE Krisztián

Stációk a filozófiai hermeneutika kibontakozásában

TARTALOM: 1. Hermész, Platón, hermeneutika; 2. A Biblia és a hermeneutica sacra; 3. Komparatív és divinatorikus megértés, a rész és egész viszonya; 4. A szellemtudományok sajátossága és a történetiség következményei; 5. A hermeneutika radikalizálása; 6. Hermeneutikai kör és horizont-összeolvadás.

Krisztián VINCZE: *Stages in the Development of Philosophical Hermeneutics*

The present study provides an overview of the major stages of the development of philosophical hermeneutics mainly by including references to authors for whom hermeneutics did not simply represent a method but, naturally, a discipline having gained independence for itself. Hermeneutical problems surface early in the works of Plato, are made increasingly prominent by biblical exegesis, generate ineluctable methodological rules and, subsequently, become ‘radicalised’ by Martin Heidegger. Following antique and biblical allusions, the rest of paper is meant to remind the reader of the most important hermeneutics-related assertions of Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer.

1. Hermész, Platón, hermeneutika

A bölcséleti problémák – még akkor is, ha némelyek közülük esetenként kifejezetten absztraktnak tűnnek – mindig hétköznapi problémákban gyökereznek, a megoldási lehetőségeik, a megfogalmazott kérdésekre adható válaszok pedig mind befolyásolják és alakítják az emberi élet gyakorlati oldalait. Ha *filozófiai hermeneutikáról* beszélünk, ha a *hermeneutikai problémák* kifejezést használjuk, akkor egy olyan problémakörbe, egy olyan tapasztalati valóságba helyezkedünk bele, amelynek a hétköznapiságát senki sem tagadhatja. Bármilyen jelenséggel találkozunk ugyanis, bármilyen szöveget olvasunk, beszélgetésekre, beszédekbe hallgathatunk bele, szemlélhetünk éppen műalkotásokat, nézhetünk egy színházi előadást, gyakran előfordulhat, hogy valamit nem értünk meg a jelenségből, vagy esetleg mások hívják fel a figyelmünket arra, hogy azokban félreértettünk részleteket, összefüggéseket, tartalmi elemeket. Ilyenkor különböző formában kérhetünk segítséget, aminek az a célja, hogy a kérdéses dolog egyre inkább tisztázott, tisztán látott,

helyesen értett mivoltában legyen előttünk. Ha verset olvasunk, akkor a verselemzések bontják ki számunkra a költemények teljes tartalmát; ha festőművészek egy-egy képével ismerkedünk, akkor tisztánlátásunkhoz, alaposabb ismereteinkhez igyekszünk ismerni a festmények keletkezéseinek körülményeit is, hogy a számunkra beszédes (és nem csak látványos) alkotások minél többet és minél pontosabban mondjanak magukról. Ha egy számunkra kevésbé ismert vallás kultikus cselekményeit látjuk, akkor biztosan rászorulunk arra, hogy elmagyarázzák nekünk, mi miért és hogyan, milyen szimbolikus tartalom közvetítésével történik. Ha a Bibliát olvassuk, akkor bizonyos részeknél, mint például Jézus példabeszédeinél, a Jelenések könyvének vagy az ószövetségi prófétai jóvendölések esetén nagy örömmel veszünk kezünkbe egy-egy kommentárt, ami segít nekünk megérteni a szövegben található különböző fogalmakat, ismeretlen kifejezéseket, a történelmi háttéradatokat vagy a számmisztika használatának bibliai formáit. A dolgok tehát számunkra nemcsak egyszerűen megjelennek, nemcsak elhangzanak a beszédben, nemcsak pusztán láthatók a fény és a szemünk által, hanem követelik azt is, hogy értsük meg őket. Amivel az ember találkozik, azt értelmezni is kell, ami érintkezésbe lép velünk, az elvárja tőlünk, hogy helyesen, s minél teljesebb módon értelmezzük. A filozófiai hermeneutika éppen azt tanulmányozza, hogy az emberi megértésnek, a jelenségekkel szembeni értelmezéseknek milyen a természete. Fontos vizsgálati tárgya továbbá, hogy a helyes megértésnek melyek az egészen konkrétan megfogalmazható szabályai, egyáltalán mitől törekenyek az emberi megértési folyamatok, s vajon van-e egyáltalán végleges, végérvényes, esetleg ideálisnak tekinthető megértés a tapasztalt, az embert különböző mélységben érintő jelenségekkel szemben.

A *hermeneutika* kifejezés etimológiai eredetének kérdése a görög nyelvhez, s azon belül az egyik mitológiai személyhez, Hermészhez vezet el bennünket. Hermész az istenek küldöttje, akinek feladata, hogy megértesse az emberekkel az isteni üzeneteket. Hermész maga fondorlatos, cselszövő, rendkívül találékony. Hiába is lopta el Apollón teheneit, mégis a bizalmába tudott férkőzni a meglopott istennek. Védelfője lett a pásztoroknak, kereskedőknek, utazóknak, s ugyanakkor pártfogója a tolvajoknak és a hazugoknak is. Ez a sokoldalú „elismertsége” valószínűleg „a szavakkal való ügyes bánásmódjának köszönhető”, személye s a hermeneutikának a személyéből való eredeztetése pedig talán már előre is vetíti „az egész mai hermeneutikai vita rend-

kívül kifinomult és komplex problematikáját”.¹ A hermeneutika a mitológiai Hermész tevékenységéhez kapcsoltn így a megértés, az interpretáció, a „kiolvasás”, a „kibontás” módszere és tudománya. Módszer értelmében kifejezetten arra utal, hogy amennyiben meg akarjuk érteni egy szerző művét, akkor ennek a megértésnek szabályai és figyelmen kívül nem hagyható módszertana van. Tudomány mivolta pedig azt jelenti, hogy túlnőve módszer mivoltát, a hermeneutika önálló tudománnyá alakult, sőt egy-egy gondolkodó szemében egyenesen az első filozófia szerepét volt már hivatott betölteni.

A hermeneutika eredete a görögség esetében nem csak a mitológiai személyre való hivatkozásban merül azonban ki. Platón figyelt fel komoly problémákra, amelyek az emberi megértés nehézségeit jellemzik. Ő maga Hermészt az istenek tolmácsának (ἑρμηνῆς τῶν Θεῶν) nevezte, miközben a *rapszodoszokat* a tolmácsok tolmácsaiként emlegeti.² Ezzel azt akarta kifejezni, hogy tartalmak, üzenetek közvetítésében a közvetítők a közvetítés érthetőségének és a közvetített tartalmak fontosságának függvényében egy rangsorba helyezhetők, melyben Hermészé az első hely. Másrészt Platón rangsorba állítja az élőszóban elhangzó és az írott formájú közlésmódokat is. Véleménye szerint az írásnak az a nagy hátránya, hogy kiszolgáltatott az olvasóval szemben, hiszen a benne foglaltakat könnyen félre lehet érteni. Az írás szükséges természetesen, hiszen az emlékezet hiányosságát orvosolja, sőt egyenesen az „emlékezet romlása hívta azt létre”,³ de ha nincs mellette a konkrét szerző, akkor az olvasó félreértheti vagy szándékosan el is ferdítheti annak tartalmát. Platón emiatt az élőbeszédet részesíti előnyben, ami által a beszélő képes egyenesen arra is, hogy a hallgató „lelkébe írjon bele”.⁴

2. A Biblia és a hermeneutica sacra

A hermeneutika – módszer mivoltán felül – mint tudomány a szentírástudományból nyerte létét. A bibliai egzegézis kifejezetten abból az igényből született meg, hogy a hívő ember kíváncsiságára adjon választ azt illetően,

1 PATSCH F., *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség. A filozófiai hermeneutika mai útjai* (I.), Budapest 2014, 297.

2 Vö. PANNENBERG, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp Verlag 1973, 158.

3 SCHLEIERMACHER, F., „A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben”, in CSIKÓS E. – LAKATOS L. (szerk.), *Filozófiai hermeneutika (szöveggyűjtemény)*, Budapest 1990, 29–60, 49.

4 Vö. PLATÓN, *Phaidrosz*, 274c – 276a

hogyan a bibliai könyvek szövegeinek mi a pontos és teljes jelentése. Az egzéris figyelmét az kötötte le, hogy a kinyilatkoztatás könyvének mi az értelme, illetve hogy milyen értelmezési síkjai lehetnek egyazon szövegrészletnek a Biblián belül. A Biblia ugyanis konkrét szövegek formájában megjelenve szinte minden részében rendelkezik átvitt értelemmel is. Az Ószövetség használt képei, leírt történetei egészen más megvilágításba kerülnek akkor, amikor az Újszövetséggel vetik azokat egybe.⁵ Maga Jézus Krisztus az, aki képekben beszél, sok példabeszédet mond el a tanítványainak, de közben figyelmeztet, hogy „akinek fülei vannak a hallásra”, az hallja meg. (Mármost a képek, példabeszédek mögött megbúvó konkrét erkölcsi vagy hitbeli tartalmat!) Először tehát a bibliaértelmezés nyomán foglalkoztatta az európai embert nagyon komolyan az egyazon szövegekre vonatkoztatható eltérő jelentéssíkok lehetősége, a Biblia különböző részeinek egybevetése által keletkező teljesebb értelem lehetősége, s a szövegekben a szerzők alanyiségének megjelenéséből fakadó gazdagabb értelem lehetősége.

Ha a ma embere olvassa a Bibliát, fontos az, hogy a héber, arám kifejezések és képek érthetőek legyenek számára. A mai kor embereként nem ismerjük az akkori pénznemeket, nem ismerjük a mértékegységeket, sem pedig az akkori zsidó vallási csoportokat. Esetleges nem értésünknek azonban nem csak ez a közvetlen tapasztalata adódik. Érdekes módon maga a Biblia is utal ugyanis arra, hogy bizonyos részei magyarázatot igényelnek, előfordul, hogy aki olvassa, nem érti, s az is, hogy egyesek egyenesen meghamisítják – mint ha maga a szöveg árulná el saját maga sebezhetőségét! Így Ezdrásnak nemcsak fel kell olvasnia a törvényeket, hanem azokat meg is kell magyaráznia (Neh 8,8). Fülöpöt arra kéri az etióp tiszt, hogy magyarázza meg neki, mit is jelent egyáltalán az, ami Izaiás próféta könyvében olvasható (Csel 8,30–35). Továbbá már igen korán előfordult, hogy Pál egy-egy levelét, annak részleteit félreértették, elferdítették „tudatlanság vagy álhatatlanság” okán (2Pét 3,16).

Alexandrai Philón (Kr. e. 25 – Kr. u. 50.), a zsidó gondolkodó azzal a mérész elképzeléssel állt elő, hogy az ószövetségi Szentírás és a görög filozófia

5 A keresztények azt állítják a zsidókkal szemben, hogy az Ószövetség nemcsak az elmúlt eseményeket foglalja magában, hanem a Megváltóra vonatkozó előképeket is, amelyek Jézus Krisztusban teljesedtek be. Ezek szerint az Ószövetség nem önmagában áll, hanem az Újszövetségtől függ, s e függés természetesen kölcsönös is egyben. Az ószövetségi szövegek jobban érthetőek az újszövetségi tartalom által, s fordítva is igaz, az újszövetségi események teljesebb értelmét adja az ószövetségi írásokon keresztül történő megértés. Nyilvánvaló, hogy akik a Szentírásnak egyik vagy másik részét elvetik, azokat a szövegek más módon való olvasása és megértése jellemzi, azaz ugyanazzal a szöveggel szemben más hermeneutikát használnak.

tulajdonképpen ugyanannak a tanításnak a kétféle módon megformálódott kifejtései. Bármennyire is eltérő jellegűnek mutatkozhatnak a Biblia és az antik bölcséleti szövegek, mégis ugyanazt a tartalmat hordozzák. E kijelentése után arra a konkrét feladatra vállalkozott Philón, hogy a helyes (és teljes) megértés jegyében a Szentírás mögöttes tartalmát tárja fel, amely egybecseng a filozófusok tanításával.⁶

Szent Ágoston – már a kereszténység kontextusában – egy másik hermeneutikai érvényre hívja fel a figyelmet. Szerinte Istenről semmi bizonyosat nem ismerhetünk meg, ha pusztán csak önmagunk erejére hagyatkozunk. Az istenismerethez a Szentírás segít bennünket hozzá, de csak akkor, ha a hit előzetes birtoklása már meghatároz bennünket. Ebben van fontos szerepe az egyháznak, az egyházi tekintélynek, amely a tisztán megőrzött hitet számunkra tanítja, illetve átadja. Ha ennek a hitnek vagyunk követői és birtokosai, akkor értjük meg az Írást.⁷ Szent Ágoston ezzel azt mondja, a Biblia helyes megértésének a kulcsa, a pontos megértéshez elvezető „szabályok” az egyház kezében vannak. (Minden a katolikus egyházon kívül történő Szentírás-magyarázat ennél fogva esendőbb a tévedésekkel, félreértésekkel szemben.)

A középkorban ismeretes volt a széles körben elterjedt versike, ami a Szentírás értelmezési síkjainak felosztottságára utalt: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia”. A betű szerinti értelem ennek tükrében, arról szól, ami történt, ez beszéli el az eseményeket. Ami teológiai, illetve dogmatikai jelentéssel bír, ami egy-egy rejtett hittétel az írott sorok között, az az allegorikus értelmezésmódon keresztül jelenik meg. Ami a hívő erkölcsi életét kell hogy meghatározza, az az Írásnak

6 Vö. DÉR, K., Hermeneutika és vallástudomány, http://www.fil.hu/uniworld/vt/phen/der_herm.htm. [2015. április 11.] 11 évszázaddal később élt az a zsidó tudós, Moses Maimonidész, aki Philónhoz hasonlóan az Írás bizonyos részeiben egyértelműen az ókori filozófusok tanait vélte felfedezni. „A teremtéstörténetben Maimonidész Arisztotelész tanításait fedezi fel az anyagról és a formáról, a négy elemről, a potencialitásról és az aktualitásról, a lélek különböző képességeiről, a logikában és etikában található ellentétekről, azaz egyrészt az igazról és hamisról, másrészt a jóról és a rosszról, és még sorolhatnánk tovább. Ezekiel látomásában a peripatetikusok vélekedéseit ismeri föl az égi szférákról és azok különböző mozgásáról, lelkeről, intellektusáról, az elkülönült intelligenciákról, a Cselekvő Értelemről, arról, hogy milyen hatást gyakorolnak az égtestek a világunkban végbemenő változásokra, az ötödik elemről, és még sok más dologról.” Lásd HUSIK, I., „Maimonidész vallásbölcséleti rendszere”, in GUTTMAN, J. – HUSIK, I. – SCHEIBER S., *Maimonidész, Zsidó filozófia, Zsidó és skolasztikus filozófusok a középkorban*, Budapest 1995, 11–72, 67.

7 Vö. HOFFMAN, A., „Einleitung”, in AURELIUS, A., *De utilitate credendi*, Freiburg – Wien 1992, 49–55.

a morális értelmezési síkján jelenik meg. Ami pedig a jövőt, az eszkatologikus eseményeket vetíti előre, az az anagogikus értelmezési módon keresztül válik a hívő számára olvashatóvá és érthetővé. Aquinói Szent Tamás is ugyanígy csoportosít, amikor a feltett kérdésre, „Vajon van-e a Szentírás ugyanazon szövegének több értelme?”, igennel válaszol.⁸

Hosszú időn keresztül a hermeneutikát két módon értették, hiszen megkülönböztettek *hermeneutica sacra*-t és *hermeneutica profana*-t. Utóbbi a profán jelenségek, pl. jogi szövegek, ókori művek értelmezésében jutott normatív szerephez. A fentebbi bekezdések tükrében pedig láttuk, hogy a hermeneutica sacra volt hivatott a Szentírással kapcsolatos értelmezési nehézségeket, megoldásokat és szabályokat taglalni. Valószínű, hogy az európai ember a Biblián keresztül észlelhette leginkább, hogy mennyire nagy tétje van a különböző értelmezéseknek. A kereszténység története folyamán lezajlott szekták születésében, a protestantizmus kialakulásában, a megküzdött hitviták hátterében óriási szerepet játszott az, hogy a Bibliával szemben ki milyen megértési attitűdöt használt.

3. Komparatív és divinatorikus megértés, a rész és egész viszonya

A hermeneutika modern története Friedrich Daniel Ernst Schleiermacherrel⁹ kezdődött el, kinek számára a hermeneutika már nemcsak szövegekre vonatkozó szabályok gyűjteményét jelentette, hanem magának a megértésnek a művészetét, vonatkoztatva azt az emberek közötti kommunikáció bármely formájára. Schleiermacher szerint az, hogy az emberek megértik egymást, alapvetően annak köszönhető, hogy ugyanahhoz az emberi fajhoz tartoznak. Ugyanazon faj individuumai számára a szavak, a gesztusok, a hangnemek, s a mimika mind az általános emberi lét individuális variációit jelentik. Nagyon egyszerű képet használ továbbá az emberi beszélt nyelv bemutatására. A nyelv lényege abban áll e kép szerint, hogy labdaként kapja

8 Vö. AQUINÓI SZ. T., *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 10.

9 Teológusként és az idealista filozófia hozzájárulójaként is számon tartjuk Schleiermachert (1768–1834). Első jelentős műve *A vallásról. Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez* (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*) címet viselte, melyben azt a véleményt képviseli, hogy a vallás az emberi létező természetéhez tartozik. Tübingeni teológiatanárként pietista vallásosságot képviselt, s egyfajta érzelmvallás mellett tört lándzsát, melynek legfontosabb ismérve az Istentől való függőségünk teljes átélése. Vö. PANNENBERG, W., *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története*, Budapest 2009, 184–185.

meg és adja tovább minden beszélő ember a használt szavakat, legyen akár a piacon, vagy legyen részese egy társaság beszélgetésének.¹⁰

Amennyiben a megértés művészetét kell alkalmaznia az embernek, akkor Schleiermacher szerint ez egyáltalán nemcsak az írott szövegek esetében áll fenn,¹¹ hanem egyaránt vonatkozik az élőszóban történő beszélgetésekre is. Ez azt jelenti, hogy a hermeneutika nem korlátozódik kizárólagosan írói alkotásokra, hiszen Schleiermacher éppen magán figyelte meg, hogy az élő beszélgetései idején is fürkészően kutat beszédpartnere mondanivalójának teljes értelme után.

„Igen gyakran azon kapom magam, hogy hermeneutikailag járok el meghitt beszélgetések során, amikor nem elégszem meg a megértés szokásos formáival, hanem annak felkutatására törekszem, hogy barátomban miként ment végbe az egyik gondolatról a másikra való átmenet, vagy amikor utánajárok annak, hogy vajon milyen nézetekkel, ítéletekkel és törekvésekkel függ össze, midőn valamely szóba kerülő tárgyról éppen így és nem másként nyilatkozik. Az ilyen tények – melyeket minden figyelmes ember saját példájával tanúsíthat –, gondolom, elég világosan mutatják: a feladat megoldása – melyhez most elméletet keresünk – egyáltalán nem függ attól, hogy a beszéd vajon írásban rögzített formában kerül-e szemünk elé, ugyanis e feladat minde nélkül jelentkezik, ahol gondolatokat vagy gondolatsorokat szavakon keresztül kell felfognunk.”¹²

Innentől fogva tehát a beszélgetésekre is vonatkozik, hogy a konkrétan kimondott szavak mögötti rejtett tartalmat is keresi a beszélgetés résztvevője, figyel arra, hogy a mondatok és kijelentések között mi lehet a benső összefüggés, és felfedezi, hogy bizonyos kimondott szavaknak jelzés értéke van, amely a hallgatót akarja gondolatilag tovább vezetni. Ez a fajta beszélgetésben való részvételünk egy egészen különös, aktív feladat vállalására ösztönöz bennünket:

„Itt nem kínálkozik más eljárás, minthogy divinatorikusan belehelyezkedünk a gondolat létrehozásának abba az állapotába, melyben a szerző a

10 SCHLEIERMACHER, „A hermeneutika fogalmáról”, 29.

11 Hermenautica profana mivoltában a megértés tudománya Schleiermacher több kortársa szerint is az előkészítő stúdium szerepét játszotta a grammatikával együtt, azaz ezek elsajátítása után kezdhetette meg az ember a tulajdonképpeni filológiai diszciplínák művelését. Ebben az összefüggésben a hermeneutika kompetenciája kifejezetten az írott szövegekre terjedt ki. Másik nagy területét az írott szövegeknek a jogi gyűjtemények alkották, melyekhez szintén szükséges volt a hermeneutika propedeutikuma.

12 SCHLEIERMACHER, „A hermeneutika fogalmáról”, 34.

mondott új nyelvi jelenséget megalkotta, s feltárjuk, hogy a számára eleven módon kínálkozó nyelvi készletet a pillanat szükséglete miatt éppen így, s nem másként alakította”.¹³

Schleiermacher tehát nem kevesebbet feltételez a helyes megértés kritériumaként, mint hogy a megértésre törekvő embernek bele kell helyezkednie a megértendő személy pszichéjébe. A divinatorikus jelző arra utal, hogy megértendő és megértő között olyan hasonlóság, kapcsolat, empátia alakul ki, amely kapcsolatnak a tudatossá és mélyebbé válása Isten kegyelméből fakad. Ez lesz az a cél, amit mind az élő beszélgetésekben, mind pedig az írott szövegekben is kijelöl magának a megértésre törekvő ember. A schleiermacheri hermeneutika azt akarja tehát tudatosítani bennünk, hogy a szövegek mögött mindig ott van egy *Té*, aki a konkrét szöveg alkotója, s aki miatt így tulajdonképpen pszichikailag közelítjük meg az olvasott szöveget. Ez a *Té* úgy írja meg a szöveget, hogy az a szöveg személyes élettörténetének egy része, élete egy stádiuma, érzelmi, szellemi, gondolati világának egy részlete. A leírt tartalmak emiatt mindig személyes történések és élménykifejezések is egyben, s ha az olvasó képes ezekkel az élményekkel azonosulni, akkor eléri a szöveg teljes értelmét.¹⁴ Másképpen mondva, ha egy szöveget sikerül teljesen megértenem, akkor bennem tulajdonképpen az eredeti alkotófolyamat reprodukciója zajlik le, azaz sikerül belehelyezkednem a szerző pszichéjébe, átélem élményeit, gondolataalkotói folyamatait.

A megértésnek természetesen van egy egyszerűbb módja is, ez pedig az ún. összehasonlító (komparatív, grammatikai) módszer. Az összehasonlítás módszere szövegek egybevetését, egymáshoz mérését jelenti, amelyen keresztül a konkrétan vizsgált szöveg pontosabban, tágabb jelentésében, más szövegekkel való kapcsolatában tárul fel. Minél alaposabban alkalmazza valaki ezt a módszert, annál nagyobb az esélye, hogy a szöveg valódi, a szerző által szándékolt értelmét fedje fel. Ebben a módszerben az individuális nyelvhasználat alapos elemzése az, ami a helyes megértéshez elvezethet bennünket.

Röviden megemlíthetjük még, hogy Schleiermacher hermeneutikája egy újabb, s a későbbiekben igazán szerteágazó problematikára hívja fel a figyelmet. Ha egy-egy írott művet olvasunk, akkor olvasás közben egyfolytában feltételezzük a mű egészének értelmét, s egyfajta előrevetített lezáró tartalom

¹³ *Uo.*, 42–43.

¹⁴ LÜBCKE, P., „Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode”, in HÜGLI, A. – LÜBCKE, P. (Hg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Band I., Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und kritische Theorie, Rowohlt's Enzyklopädie, 42002, 200–213, 201.

az, ami megjelenik bennünk a részletek, az egymásra következő fejezetek vagy az egymást követő oldalak olvasásakor. Amennyiben kíváncsiak vagyunk az egyes részletek értelmére, jelentésére és jelentőségére, ahhoz ismernünk (vagy legalább is sejtenünk) kell a mű egészének összefüggését; a mű egészének értelme viszont nem adódhat, csakis a részek tükrében. Emiatt minden megértési folyamatban ott van egy bizonyos az egészet érintő, az egész értelmére vonatkozó provizórikus megértésünk.¹⁵ Persze ebben a feltételezésben sok a bizonytalankodás részünkről, s természetesen fenn áll a nagy tévedések lehetősége is, azonban a részek egymásra következésében ettől a megelőlegezett értelemről nem tudunk eltekinteni. Az egymás után fokozatosan következő részeket egy elképzelt egész-értelem nyomán, a végén átlátott egészet pedig csak a részek nyomán érthetjük meg.

4. A szellemtudományok sajátossága és a történetiség következményei

Schleiermacher rendkívül nagy hatást gyakorolt Wilhelm Dilthey-re,¹⁶ aki a filozófiai hermeneutikának szintén fontos mérföldkövét alkotja új meglátásai alapján. A szellem- és természettudományok két különböző vizsgálati módszerére utalva beszél a megértésről és a megmagyarázásról.¹⁷ A megkülönböztetés alapvető fontossággal bír számára, hiszen a tudományok e két

15 „S ha ebből kiindulva áttekintjük az értelmezés egészét, úgy azt kell mondanunk, hogy ha valamely mű kezdetétől fokozatosan haladunk előre, akkor minden egyesnek és az egész ezekből szerveződő részeinek fokozatos megértése mindig csak provizórikus, s valamivel tökéletesebbé egy nagyobb rész áttekintése révén válik, de ez ismét bizonytalanná és homályossá lesz, amint átmegyünk egy másik részre, mert újra az ismét alárendelt kezdettel találjuk szembe magunkat, úgy hogy minél inkább előrehaladunk, minden korábbi annál inkább tesz szert magyarázatra a későbbiek fényében, míg nem a mű végén valamennyi egyes egyszerre teljes világosságban, tiszta és határozott körvonalak között lép elélni.” SCHLEIERMACHER, „A hermeneutika fogalmáról”, 47–48.

16 Dilthey 1833-ban született egy lelkipásztor fiaként, akinek az ötvenes években folytatott tanulmányai során a német történettudomány berlini virágzása volt a legmeghatározóbb élménye. Tanult filozófiát és teológiát egyaránt, s legfontosabb munkájának azt tartotta, hogy a történettudomány és a többi szellemtudomány alapvetésének koncepcióját dolgozza ki. Ismertté a *Leben Schleiermachers (Schleiermacher élete)* című könyve alapján lett, főművének pedig az *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Bevezetés a szellemtudományokba)* címűt tekintjük. Vö. LÜBCKE, P., „Wilhelm Dilthey, Geist und Natur”, in HÜGLI – LÜBCKE, *Philosophie im 20. Jahrhundert*, 53–67, 55.

17 „Berühmt ist in diesem Zusammenhang seine Aussage, daß wir die Natur erklären, aber das Seelenleben verstehen.” *Uo.*, 59.

csoportja eltérő módon viszonyul a vizsgált tárgyaihoz. A természettudományok tárgyait az alkotja, ami idegen, ami kinti az emberi tudat számára, s amelyek az érzékeinken keresztül, s azok erejében jelennek meg előttünk, mint érzékieleg tapasztalt tények. Ezekben az esetekben az érzékelés adatait matematikai absztrakciónak vetjük alá, s a tapasztalt mozzanatok kauzális összefüggéseit keressük általában. E tudományokban minden az érzéki tapasztalhatóság közegében adódik, s bennük minden ismeretünk a magyarázatokban (erklären) jelenik meg. A szellemtudományok azonban – mint pl. a pszichológia, etika, teológia, esztétika, jog, történelem, nyelvtudományok – azt tanulmányozzák és vizsgálják, ami saját szellemi életünk élménye, s ami ennek alapján közvetlenül adott számunkra. A szellemtudományok tehát nem az érzéki tapasztalat által hozzáférhető tényeket ragadják meg, „hanem nyelvi maradványokban, különböző dokumentumokban, műalkotásokban, jogszabályokban kifejeződő élményeket törekszenek utólag átélni és megérteni”¹⁸ (verstehen). Schleiermacher szerint a divinitorikus megértés lényege a szöveg mögötti *Te* elérése és átélése volt, s Dilthey immár a „belülről” történő megértést, a szellemi tények megragadását teszi meg a szellemtudományok általános jellemzőjének.¹⁹ A hermeneutika lelke innentől fogva abban áll, hogy – az általunk megérteni kívánt könyvek, műalkotások, jogi iratok, épületek, kultikus cselekmények esetében – rekonstruáljuk a szerző belső, szellemi életét. Így lesz a hermeneutika a megértés művészete, s a szellemtudományok sajátos módszere, mely megtanít bennünket, hogy hogyan lehet az alkotói folyamatokba belehelyezkedni, s hogyan lehet ezen keresztül az alkotó intencióit és tudásanyagát ismerni és elsajátítani.

Dilthey figyelmét azonban nemcsak a tudományok közötti különbségek és az ebből fakadó csoportosíthatóságok kötötték le, hanem a kortársaktól is már sokat hangoztatott történetiségnek a fogalma, amely szoros összefüggésben áll a metafizika megrendülésével is. A történeti tudaton, a történetiségen keresztül felismerhetővé válik a történelmi jelenségek végessége és relativitása, hiszen „minden csak folyamatba ágyazódik, semmi sem maradandó”.²⁰ Ez azt jelenti, hogy amennyiben az ember az egészet szeretné megérteni, amenny-

18 OLAY CS. – ULLMANN T., *Kontinentális filozófia a XX. században*, Budapest 2011, 103.

19 A szellemtudományok természetesen azon elv alapján „működnek”, amely az emberi testben többet lát, mint egyszerű matéria, hiszen az kifejezője és hordozója az ember belső életének. A test az emberi lélek objektívációja, s ennek köszönhetően, ami szubjektív, az lefordítható objektívrá. Ennek éppen az a legegyszerűbb tapasztalata, hogy tudati állapotok (pl. egy erős szúró fájdalom) megjelennek, leolvashatóak a testen, a testünk történésein keresztül is.

20 PANNENBERG, *Teológia és filozófia*, 237.

nyiben a dolgok, események, történések teljes jelentését akarná elérni, akkor egy történelemfeletti, egy történelmen kívüli talapzatra kellene állnia, egy az időiségből kiszakított sarokba kellene húzódnia, hogy az egészre mint semleges megfigyelő rátekinthessen. Saját magunk életén is megfigyelhetjük, hogy ahogyan halad az idő, úgy annak megfelelően életünk bizonyos eseményei és történései folyamatosan új jelentést, más jelentőséget nyerhetnek el.²¹ Amikor az emberi élet folyama zajlik, akkor az egyedi élmények jelentése módosulhat. Ebből az következik, hogy az egyes konkrét események jelentése az élet során soha sem végérvényes, végső jelentésre csak az élet végén tehetnek szert. „Az embernek ki kellene várnia az élete végét, hiszen csak halála órájában tekinthetné át az egészet. Ki kellene várnunk a történelem legvégét, hogy jelentésének meghatározásához a teljes anyag a kezünkben lehessen.”²² Ennek következménye, hogy a szellemtudományokat nem csak az jellemzi már, hogy tárgyuk a történelmi-társadalmi valóság, hanem az is, hogy közben e tudományok saját önértelmezésükben egyre inkább tudatában vannak az emberi gondolkodás történeti és társadalmi beágyazottságának is.

5. A hermeneutika radikalizálása

Ha nincs végleges értelme semminek – hiszen a jelenségek, események pontos jelentése hozzákötött már az idő haladásához, minden, ami az ember előtt megjelenik, történetiségében jelenik meg –, akkor a relativizmus árnyéka vetülhet minden emberi megértési próbálkozásra. Martin Heidegger Dilthey hermeneutikájához kapcsolódva a relativizmus veszélyét úgy kerüli ki, hogy azt a sajátosan emberi képességet figyeli meg, amelyen keresztül az ember előrefuthat saját halálához, s onnan mintegy visszatekintve egy feltételezett, az egészet érintő értelmén keresztül értelmezheti a részeket. Ha az

21 Dilthey szerint a megírt életrajzoknak éppen az az értelmük, hogy bennük az ember az életese-mények összefüggéseit próbálja meg megérteni. Ez úgy történik, hogy életünk egy konkrét eseményét egy másiknak vagy éppen több más eseménynek a tükrében szemléljük, interpretáljuk. Egyes eseményeket kiemelünk, másokat elfeledünk, s ismét más események esetleg egészen más jelentőséget nyernek el a későbbi történések tükrében. „Az önéletrajz az a legkitűnőbb és a leginkább instruktív forma, amelyben az élet megértésével találkozunk. Itt valamely életút a külsődleges, az érzékileg megjelenő, amelytől a megértés előrehalad ahhoz, ami ezt az életutat egy bizonyos millión belül létrehozta... Egy és ugyanaz az ember, aki élettörténetének összefüggését keresi, aki azt, amit élete értékeinek érzett, annak céljaiként realizálta, annak terveként jelölte ki.” DILTHEY, W., „Vázlatok a történelmi ész kritikájához”, in CSIKÓS – LAKATOS (szerk.), *Filozófiai hermeneutika (szöveggyűjtemény)*, 61–90, 70.

22 PANNANBERG, *Wissenschaftstheorie*, 162

ember élettörténete lezáratlan is, ennek ellenére mégis lehetséges az, hogy az ember, mint egész lenni tudás egzisztáljon. Amíg tehát Dilthey szerint az ember számára csak a halál órájában adatik meg, hogy életének teljes értelmét és véges jelentését felfedje, addig Heidegger potenciálisan az élet egészének elővételezéséről beszél.²³ Heidegger a *Lét és idő*-ben az emberi létnek, a jelenvaló létnek az analizisét nyújtja, s ebben a létértelmezői írásban az egyik – a Dilthey-hez való kapcsolódás szempontjából – legfontosabb része a műnek az *A jelenvalólét lehetséges egészléte és a halálhoz viszonyuló lét*²⁴ címet viseli. Heidegger itt tisztázza, hogy a halál minden emberi életnek a szükséges velejárója, s paradox módon bizonyos szempontból egyben konstitutívuma is. Az ember, ahogyan megszületik, rögtön elég öreg ahhoz, hogy akár azonnal meg is haljon, s emiatt egy olyan szoros kapcsolat alakul ki ember és saját halála között, hogy emiatt „egzisztenciánknak a halál általi határolása mindig döntő az élet megértése és becslése szempontjából”.²⁵ Ezentúl azonban az emberi lét egyenesen halálhoz viszonyuló lét, hiszen az ember a halállal „a maga legsajátosabb létképességében áll küszöbön önmaga számára”. A halállal való kapcsolata miatt az ember továbbá a „magaelőzés módján” tárul fel önmaga számára.²⁶ Ezek a halált előtérbe soroló gondolatok azért fontosak, meg belőlük továbbvezetve mondja ki a szerző azt, hogy a hermeneutika az maga „a jelenvalólét létének az értelmezése”, miközben „filozófiailag elsődleges értelmet” kap, s így lesz belőle „az egzisztencia egzisztencialitásának analitikája”.²⁷

E folyamatnak a heideggeri gondolkodásban történő lezajlását nevezzük a filozófiai hermeneutika radikalizálásának²⁸, hiszen a hermeneutika immár

23 PANNENBERG, *Teológia és filozófia*, 238. Ami pedig a kereszténységet és keresztény időiséget mindenképpen jellemzi, az az, hogy a történelem vége és egésze Jézus feltámadásában elővételezeten jelenvaló. A történelem eseményei, ámbár még folyamatban vannak, és így azok lezáratlanok, ugyanakkor az egész történelem végének anticipációja a krisztusi eseményeken keresztül (már) lehetséges.

24 HEIDEGGER, M., *Lét és idő*, Budapest 1989, 409–453.

25 Dilthey szavait idézi fel Heidegger a *Das Erlebnis und die Dichtung* írásból a *Lét és idő*-ben. *Uo.*, 427.

26 *Uo.*, 429–430.

27 *Uo.*, 135.

28 A kifejezést Karl-Otto Apel akkor alkotja meg, amikor a heideggeri filozófiában felfigyel az ember sajátoságos helyzetére: Hiszen az ember az a létező, „aki létében »érti a létet«, ezzel egyúttal implicite eleve (»preontológiailag«) minden más létező létét is megérti. E »fundamentálonológiai« kiindulást fogjuk a következőkben a hermeneutika filozófiai radikalizálásán érteni. Ez ott jut el a tulajdonképpeni módszertani önmegértéshez, ahol Heidegger a nyelvet az ember ön- és világmegértésében (»jelenvaló-létében« mint a »lét fénylésében«) rejlő lét öné-

nem módszer, nem is tudomány, hanem az embernek, a jelenvaló létnek a lét-struktúrája. Az ember úgy és attól ember, hogy mint világban-való-lét ön magát próbálja megérteni, hiszen amikor saját lehetőségeivel vet számot, akkor a megértés valamely lehetőségébe helyezkedik bele. A megértés előrevetülése az ittlét legszélsőségesebb lehetőségére, a halálig terjed ki, innentől (vissza) tekintve lehetséges az ittlét egésznek-lenni-tudása (Ganz-sein-können). A hermeneutika heideggeri radikalitását érzékelteti Fehér M. István, amikor a fenomenológiát, mint a filozófia módszerét, az ontológiát, mint annak tárgyát jelöli meg; ha pedig a filozófia univerzális fenomenológiai ontológia, „és amennyiben ez az egzisztenciális analitikában ver gyökeret, melynek deskriptív eljárása egyúttal értelemfejtés, hermeneutika, annyiban ez az ontológia az ittlét hermeneutikájából indul ki, s ide is tér vissza”.²⁹ Az ember tehát olyan létező, akinek ontológiai körstruktúrája van”.³⁰ A megértés többé tehát „nem az emberi gondolkodás egyik viszonyulása a többi között, hanem az emberi jelenvalólét alapirányultsága”.³¹

6. Hermeneutikai kör és horizont-összeolvadás

Hans-Georg Gadamer³² 1961-ben jelentette meg *Igazság és módszer* (*Wahrheit und Methode*) című művét, amelyben a filozófiai hermeneutika problémáit vázolja fel, sok mindenben egyetértve a fentebb említett gondolkodókkal, másrészt azonban meglátásaikat finomabbra hangolva, s a korábbiakban észre nem vett nehézségekre is figyelmet ébresztve.

Gadamer szerint mindenekelőtt tudnunk kell, hogy megértésünk mindig ún. *hermeneutikai körben* (*hermeneutischer Zirkel*) zajlik le. Ha szavakkal találkozunk, melyeket meg szeretnénk érteni, akkor tudnunk kell, hogy e szavak mondatokban helyezkednek el, a mondatok pedig egy egységes szöveg részeit alkotják. A szöveg egészének teljesebb értelme viszont akkor

telmezése történelmi közegeként ragadja meg.” APEL, K-O., „A »hermeneutika« filozófiai radikalizálása Heideggernél, és a nyelv »értelmerkritériumának« kérdése”, in CSIKÓS – LAKATOS, *Filozófiai hermeneutika (szöveggyűjtemény)*, 189–245, 195.

²⁹ FEHÉR, M. I., *Martin Heidegger, Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Budapest 1992, 118.

³⁰ Uo., 143.

³¹ GADAMER, H-G., „Hermeneutika”, in CSIKÓS – LAKATOS, *Filozófiai hermeneutika (szöveggyűjtemény)*, 11–28, 19.

³² Gadamer (1900–2002) nemcsak filozófiát, hanem klasszika filológiát, művészettörténetet és irodalmat is tanult. Doktori és habilitációs munkáit Platónról írta, életművéből pedig kiemelkedik a *Wahrheit und Methode* című mű.

mutatkozik meg, ha tekintetbe vesszük azt is, hogy az hogyan illeszkedik be a szerző teljes életművébe, élettörténetébe, sőt a szerzőt meghatározó korszakba, illetve a teljes történelmi környezetbe. A hermeneutikai kör részét alkotja az is, hogy amennyiben egy megértendő jelenséghez közelünk, akkor egy *előzetes megértést* (*Vorverständnis*) hozunk magunkkal, ami egyáltalán lehetővé teszi a mélyebb, elmélyültebb megértést. A kérdező szubjektum ugyanis soha nem lehet „üres”, nem lehet „tabula rasa”, hanem mindig magával hoz valamit, úgy, mint rá jellemző alapvető életértelmezést, addigi élettapasztalatokat, benne eluralkodott, kikristályosodott véleményeket.

„A megértés csak úgy lehetséges, hogy ha a megértő játékba hozza a saját előfeltevéseit. Az értelmező produktív hozzájárulása elválaszthatatlanul hozzátartozik magának a megértésnek az értelméhez. Ez nem legitimálja a privát és önkényes szubjektív elfogultságokat, mivel a mindenkori szóban forgó tárgy megőrzi teljes meghatározó erejét”.³³

Nemcsak a rész-egész problémája tartozik tehát a hermeneutikai körhöz, hanem az interpretáló személy előzetes ismeretei, melyek lehetővé teszik, s ugyanakkor kondicionálják is a megértést.

A *Wahrheit und Methode* tükrében egy-egy szöveg az nem csak egy személyes élet manifesztációja, tehát nem csak a szerző pszichéjének eseménye, vagy kifejezéselménye. Minden megírt szöveg ugyanis arra törekszik, hogy valami igazat mondjon a tárgyról, azaz a szerző egyfajta igazságigénnyel lép fel, úgy mondja el közölnivalóját, hogy közben azt várja el, hogy azt igaznak tartsák mások. A *Verstehen* (értés) helyett tehát inkább az *Einverständnis* (egyetértés) az, ami mozgatja az olvasott szöveg és olvasójának kapcsolatát.³⁴ Amennyiben egy szöveget csak úgy tekintünk, mint áthagyományozott tárgyat, mint forrást vagy semleges jelentést, akkor nem fogjuk annak tartalmát megérteni. A szöveg célja ugyanis az, hogy kérdésekre adott válaszokat találjanak meg benne. Az olvasó tehát azt keresi elsősorban, hogy mit is jelent számára a szöveg, azt hogyan alkalmazhatja a saját életében. Az értelmezőnek meg kell lelnie azt a kérdést, amelyre a szöveg a válasz, s a szöveg cserében maga is kérdést tesz fel, s ezzel nyitottá teszi vélekedésünket. A szövegek nem úgy szólnak hozzánk, mint egy *Te*, ami megfelelne a schleiermacheri elképzelésnek. Nekünk, a megértőnek kell őket előbb megszólaltatnunk,

33 GADAMER, „Hermeneutika”, 23.

34 LÜBCKE, „Hans-Georg Gadamer”, 202.

hiszen „csak a kérdező ember számára válik a szöveg kérdéssé, önmagában véve még nem az”.³⁵

Fontos *terminusává* lett a gadameri hermeneutikának a *horizont-összeolvadás* (*Horizontverschmelzung*), ami azt jelenti, hogy az interpretáló személy megpróbálja a saját maga kérdéseit, alapvető meggyőződéseit, sajátos szellemi horizontját a szöveg tartalmához és környezetéhez hozzáközelíteni. Mindannyiunk alapvető tapasztalata, hogy kortárs szerzők műveit könnyebb olvasni, hiszen ebben az esetben olvasó és szövegszerző ugyanazokban a sémákban gondolkodnak, egy nyelvet beszélnek, általában egyazon kultúra részesei, szavak, képek, szimbólumok alatt megegyező jelentést ismernek. Ha régi szövegeket olvasunk, esetleg más kultúrából származókat, akkor ott már sokkal nehezebb dolgunk van, hiszen szerző és olvasó horizontjai kevesebben ponton érintkeznek, amin változtatni kell, ha a cél a szöveg tényleges és mélyebb megértése. A szöveg szerzőjével való beszélni, érintkezni tudásnak, a szöveg helyes interpretációjának feltétele tehát a horizont-összeolvadás. A szöveg és a megérteni akaró alany horizontjainak kell egybeolvadniuk, ha a megértés sikeresen megtörténik. Az értelmező és az interpretálandó szöveg horizontjai különbözőek, de ez, mondhatni, csak az értelmezési folyamat kezdetén van így. A saját horizont ugyanis nem merev, hanem mozgásra, bővülésre képes. A „megértésben a saját horizont annyira kiszélesül, hogy az először idegenként megjelenő immár belefér saját horizontjával együtt a megértés ily módon szélesebbé vált horizontjába”. Ez jellemzi a sikeresen történő párbeszédeket is, ugyanis a beszélgetés során létrejövő megértésben a partnerek között olyan közösség jön létre, „melyben egyik sem marad az, ami korábban volt”. A beszélgetésekben is horizont-összeolvadásra kerül sor, a beszédpartnerek ugyanis „egy új, átfogó horizonthoz emelkednek fel, mely egybefoglalja a két, kezdetben partikuláris horizontot”.³⁶ Ha tehát a legegyszerűbb beszélgetésekben is veszünk részt, az számunkra annyit tesz, „mint önmagunkon túl lenni, a másikkal együtt gondolkodni, s úgy térni vissza önmagunkhoz, mint valaki máshoz”.³⁷

A továbbiakban illúzióként lepleződik le az is Gadamer szerint, hogy a tudományokban előítélet-mentességet és tekintélytől való függetlenséget re-

35 Vö. PANNENBERG, W., „Hermeneutika és egyetemes történelem”, in Csikós – Lakatos, *Filozófiai hermeneutika (szöveggyűjtemény)*, 115–146, 135.

36 *Uo.*, 131.

37 NYÍRÓ M., „A hermeneutikai fenoménről: képzés és ontológia”, in NYÍRÓ M. (szerk.), *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*, Budapest 2009, 164.

mélünk. Bármit ért is meg az ember, az előzetes emberi tudás mindig a történelemtől örökölt, s a tudományok is gyakran dolgozhatnak olyan komponensekkel, melyek tudományosan nem reflektáltak. A dolgok tehát mindig hatástörténetükön keresztül érkeznek el az emberhez, „csupasz tények” ilyen formán nem kerülhetnek elénk.³⁸ A megértés sikere így függ attól is, hogy vajon tudtunk-e hatástörténeti tudatot kialakítani, másrészt magunkkal szemben megköveteltük-e a saját hermeneutikai szituációnk tisztázását.

A gadameri hermeneutikai szabályoknak fontos következménye végezetül még az is, hogy az ember úgy ébred önmaga tudatára, mint akinek a saját maga önértelmezését és ugyanakkor a vele szembeni jelenségek értelmezését is folytonosan előlről kell kezdenie. Mivel a létünk történeti, s mivel minden, ami velünk szembeni – így nemcsak a beszéd és írás, hanem minden emberi alkotás – át van itatva jelentéssel, így az értelmezői tevékenységünk soha nem válhat befejezetté. Az emberi létező tehát az, akinek létezésében a közvetlen közeget az értelem és a megértés problematikája jellemzi.

38 „Aki azt hiszi, hogy mentes az előítéletektől... az a felette uralkodó ellenőrizhetetlen előítéletek hatalmát úgyszólván hátulról fogja tapasztalni”. (Igazság és módszer), FEHÉR, *Martin Heidegger*, 143.

Cyрил VASIL'

Új normák a keleti katolikus nős papság számára A II. Vatikáni Zsinat nyomvonalán

Néhány évvel ezelőttig úgy tűnt, hogy a keleti katolikus nős papságnak az úgynevezett szórványban, vagyis a hagyományos keleti területeken kívüli jelenlétéről és szolgálatáról történelmi vagy jogi szempontból már semmi olyan újat nem lehetett mondani, amit addig nem tanulmányoztak vagy nem tárgyaltak volna. A kérdést jól összefoglalja a Keleti egyházak kánonjainak törvénykönyve (758. kánon, 3. paragrafus), amely így szól: „Házasságban élő férfiaknak a szent rendekre bocsátásával kapcsolatban tartásuk meg az adott sajátjogú egyház részleges jogának szabályait, vagy az Apostoli Szentszék által alkotott külön szabályokat”.

Az ókori gyakorlatot követve, minden keleti katolikus egyház (a szír-malabár és a szír-malankár egyházak kivételével, melyeknek saját normatívájuk van) nős férfiakat bocsáthat nemcsak diakónus-, hanem papszentelésre is. Azonban a nős papság papi szolgálatának eme egyházak hagyományos területein kívüli gyakorlásához az Apostoli Szentszék által megállapított külön szabályokra hivatkoztak. Az erre vonatkozó törvényhozás legújabb és fontos fejlődése alkalmat nyújt arra, hogy felidézzük a kérdés fő pontjait a maguk történelmi távlatában, valamint arra, hogy bemutassuk az életbe lépett új normatívát.

Az Apostoli Szentszék 1890-től kezdve olyan rendelkezéseket bocsátott ki, melyek szerint a keleti katolikus egyház papjai, akik híveik szolgálatát a hagyományos területeken kívül látták el vagy akarták ellátni, kötelesek voltak megtartani a cölibátus kötelezettségét, éppúgy, mint a latin papok. A szórványosan előforduló felmentési kérelmek az Apostoli Szentszék elé kerültek.

A Keleti Egyházak Kongregációjának 2013. november 19-től 22-ig az Apostoli palotában tartott plenáris ülésén részletesen tárgyalták a kérdést, megszerezve ez ügyben a tagok széles körű beleegyezését. Ennek következtében a kongregáció prefektusa benyújtotta a pápának a kérvényt: adja meg az illetékes egyházi hatóságoknak azt a felhatalmazást, hogy – meghatározott

körülmények között – engedélyezzék a keleti nős papságnak a szolgálat gyakorlását a hagyományos keleti területeken kívül is.

A Szentatya 2013. december 23-án kihallgatáson fogadta a Keleti Egyház Kongregációjának prefektusát, Leonardo Sandri bíborost, s elfogadta a kérelmet, „semmilyen akadályt nem állítva elébe”, s az új rendelkezés szövege megjelent az „Acta Apostolicae Sedisben” (2014. 106. szám, 496–499. old.) a „Pontificia praecepta de clero uxorato Orientali” címmel és a 2014. június 14. dátummal. Ahhoz, hogy megértsük eme rendelkezés horderejét, szükségesnek tűnik, hogy legalább tartalmilag összefoglaljuk a jelen helyzethez jobban igazodó törvényhozásnak a történetét a kezdetektől a jelen rendelkezésig.

A korlátozó rendelkezés megszületése

A keleti katolikusoknak – főleg a szlávoknak (ukránok, rutének, szlovákok stb.) – 19. század végi, Amerikába való kivándorlása teljesen felkészületlenül érte a helyi latin papságot: hogyan szembesüljön lelkipásztori szempontból ezzel a kivándorló áradattal, és hogyan értse meg annak szociális és egyházi sajátosságait.

Azt az eredeti elképzelést, hogy minden katolikust latin joghatóság alá kell helyezni, egyrészt a „prestantia ritus Latini” elterjedt mentalitása, másrészt a keleti katolikusok sajátos jellegzetességeinek alábecsülése támasztotta alá. Az ír vagy német eredetű amerikai püspökök számára az a lehetőség, hogy a keleti papság házas lehet, gyakorlatilag ismeretlen, idegen és elfogadhatatlan volt. Következésképpen a latin ordináriusok vehemensen fordultak az Apostoli Szentszékhez, hogy bocsásson ki olyan korlátozó rendelkezéseket, amelyek kiküszöbölhetik a diszciplináris eltéréseket a területeiken és a lelkipásztori gondoskodásukra bízott hívek között.

Eme sürgetés következményeképpen a Propaganda Fide Szent Kongregációja az 1890. október 1-jei dekrétumával megtiltotta a rutén nős papságnak az Amerikai Egyesült Államokban való letelepedését. 1913-ban az Apostoli Szentszék elrendelte, hogy Kanadában csak cölebsz személyek szentelhetők pappá, s 1929 és 1930 között a Keleti Egyház Szent Kongregációja három dekrétumot bocsátott ki: a „Cum data fuerit” 1929. március 1-jén megtiltotta a rutén nős papságnak a szolgálat gyakorlását az észak-amerikai emigrációban; a „Qua sollerti” 1929. december 23-án kiterjesztette a szolgálat tilalmát az Észak- és Dél-Amerikába, Kanadába és Ausztráliába kivándorolt összes nős

keleti papságra; a „Graeci-Rutheni” 1930. május 24-én elrendelte, hogy csak cölebsz férfiakat lehet szemináriumba felvenni és a szent rendekre előléptetni.

Ezek a dekrétumok, amelyek eredetileg csak az Amerikai Egyesült Államokban és a Kanadában élő papságra vonatkoztak, első alkalommal vezették be a cölibátus általános kötelezettségét a keleti katolikus papság számára, és egyfajta jogi precedenst alkottak, amely aztán ki lett terjesztve más, nem keletinek tekintett területekre is. A jogszabályt az a nehézség motiválta – de talán csekély akarattal is –, hogyan magyarázható meg a latin híveknek, hogy a papság számára kötelező cölibátus csak a latin egyházban érvényes, azzal az aggodalommal és feltételezéssel, hogy a keleti katolikus női papság káros lehet arra a tiszteletre vonatkozóan, amit a laikus hívek táplálnak a katolikus papság iránt, és hogy ez aztán veszélybe sodorhatja a latin papság cölibátusát. Mindent összevetve tehát a korlátozó rendelkezést megokoló indokok gyakorlati és lelkipásztori, nem pedig teológiai és ekklesiológiai természetűeknek tűnnek.

A cölibátus kötelezettségének bevezetése a keleti katolikus papság számára ellentmondásos eredményeket szült. Egyrészt sikerült elérni egy tanrendbeli egységet, másrészt viszont a keleti katolikus közösségek megosztottá váltak. A női papságra vonatkozó korlátozó rendelkezés bevezetését követő első évtizedekben mintegy kétszázezer rután hívő – annak veszélyét látva, hogy megfosztják őket a saját rítusuk szerinti papoktól – áttért az ortodoxiára.

A katolikus egyházban megmaradt hívek és papok alávetették magukat ennek a rendelkezésnek, de a kényelmetlen érzés megmaradt bennük. Ugyanis a vitába, amely a korlátozó rendelkezéshez vezetett, a keleti híveket nem vonták be megfelelőképpen, a keleti papok és püspökök kívánalmait pedig nem vették kellően figyelembe, és ezért ezt a törvényhozást sokkal inkább felülről jövő rendelkezésként, semmint a hagyományoknak megfelelő szerves fejlődésként fogták fel.

A Zsinat utáni időszak

A II. Vatikáni Zsinat után, az „*Orientalium ecclesiarum*” dekrétum megállapításai alapján is – a keleti hagyományok tiszteletéről „bármely területen” –, egyes keleti katolikus egyházfők és más hierarchák az Apostoli Szentszékhez fordultak a korlátozó rendelkezés megsemmisítését kérve. Ugyanis a Zsinat azt tanítja, hogy a keletieknek a tiszteletre méltó ősisége által ajánlott

sajátos jogszabályai jobban megfelelnek az ő híveik szokásainak, valamint inkább alkalmasak a lelkükről való gondoskodásra. Mindezek ellenére VI. Pál és II. János Pál pápának a melkita és az ukrán egyházfőkhöz írt több levele megerősítette a korlátozó rendelkezést a szórványban élő nős papságot illetően. A hozzájuk fűzött megokolás felhívta a hierarchák figyelmét az egyetemes egyház érzékére, valamint arra, hogy vessenek számot azzal a visszhanggal, amit a katolikus egyház más rítusaiban kivált ez. Konkrétan a Keleti Egyházak Kongregációjának 344/70. számú, 1980. január 30-án kelt levele pontosítja azokat a visszhangokat, amelyeket „a keleti nős papság jelenléte jelent... kényes problémákat okozva a latin rítusú közösségek számára”.

Hogyan kell értelmezni az egyetemes egyház javának érzékére való hivatkozást, és melyek voltak azok a kényes problémák a latin rítus számára a nős papság jelenlétével átszőtt korszakban? Minden valószínűség szerint meg lehet látni ebben a hivatkozásban a papi cölibátus súlyos krízisének árnyékát, amely megrengette a latin egyházat, különösképpen nyugaton, a Zsinat utáni időszakban, főleg a múlt század hetvenes éveiben. A papság tömeges elhagyása és a cölibátusra vonatkozó latin rendelkezés elterjedt támadása olyan jelenség volt, amely súlyos sebeket okozott a katolikus egyházban.

Ezzel a szemüveggel nézve érthetőek a félelmek, hogy a keleti nős papságra érvényes korlátozó rendelkezés visszavonását – amit a keleti egyházfők kértek – ebben a korszakban valószínűleg manipulálták, és úgy értelmezték, mint a latin papság cölibátusa ellen való érvelést, s mint az egyház bizonytalankodásának jelét a jogtalan nyomásgyakorlással szemben, vagy hogy egyenesen egyfajta rosszul leplezett irigységgel tekinthette a latin papság egy része, amely támadta a latin egyház hagyományos rendelkezését.

A latin egyházban kötelező papi cölibátus zsinat utáni krízise óta immár évtizedek teltek el. Emlékezhetünk arra is, hogy jelenleg a latin nyugaton több tíz olyan pap folytat lelkipásztori szolgálatot, aki az anglikán egyházból jött át és a latin egyházban lett felszentelve, házas állapotának ellenére. Úgy tűnik, ez a jelenség a legkisebb mértékben sem zavarja a híveket vagy a cölebsz papságot.

Új helyzet

Ma gyakorlatilag minden földrészen léteznek keleti egyházi közigazgatási egységek, és ezért a keleti katolikusok helyzete egészen más, mint ami

az Amerikai Egyesült Államokban létezett az ezernyolcszázas évek végén, amikor megszületett a keleti női papságra vonatkozó korlátozó rendelkezés, vagy mint ami a múlt század hetvenes éveiben létezett, amikor a latin egyháznak szembesülnie kellett a papi identitás krízisével és a cölibátus támadásaival.

Az utóbbi évtizedekben megváltozott a latin püspökök általános véleménye is a keleti női papság jelenlétének lehetőségéről és/vagy szükségességéről a nyugati országokban. Ezt az olyan országokban, ahol a keleti katolikusok jelenléte jelentős, a különböző püspökkari konferenciák is igazolják: nem támasztanak akadályt a keleti hagyományos gyakorlat újraélesztésével szemben, s ez akkor is igaz, ha tapasztalható, hogy egyes püspökkari konferenciákban még ma is felülkerekedik az a vágy, hogy lássák: az új keleti kivándorlókat lelkileg a kizárólag cölebsz papság lássa el. De ki kell emelni azt is, hogy eme nemzetek konferenciáinak egyes tagjai ismételten is a Keleti Egyházak Kongregációjához fordulnak, hogy kérelmezzék egyes házaspárokat jelenlétének szabályozását, akik eredménnyel, áldozatosan és Isten népe által tisztelve dolgoznak az egyházmegyéikben egyházuk híveinek és saját rítusuk érdekében.

Mindezek a megállapítások jelen vannak az új rendelkezésben, amely háromféle módon gondoskodik a keleti katolikus női papság lelkipásztori jelenlétével kapcsolatban. A keleti katolikusoknak nincs mindenütt hierarchikus adminisztratív struktúrájuk, és ezért a pápai szabályozás két pontja tárgyalja a keleti katolikus női papság szolgálatra bocsátásának lehetőségét ebben a helyzetben.

Azokon a területeken, ahol a keleti hívek nem rendelkeznek semmiféle saját egyházi struktúrával, és a helyi latin püspökök gondjára vannak bízva, a keleti női papság lelkipásztori szolgálatába való beleegyezés hatásköre a Keleti Egyházak Kongregációjának van fenntartva, amely ezt konkrét és kivételes esetekben gyakorolja, miután meghallgatta az illetékes püspöki konferenciák véleményét. Eme utóbbi esetben – és csak ebben – ugyanis folytatódik annak a rendelkezésnek az alkalmazása, amelyet a Hittani Kongregáció rendes ülésén hoztak 2008. február 20-án, amit aztán XVI. Benedek pápa megerősített, majd először a keleti katolikus női papságnak a hagyományos keleti területeken kívüli szolgálatát illető minden kérelemre alkalmazták.

Egyes országokban a keleti katolikusok nem rendelkeznek saját hierarchiával, és egy ordinárius – rendszerint egy latin püspök – gondjaira vannak bízva. A keleti katolikusoknak eme ordinariátusaiban a fentebb említett ha-

táskört az ordináriusoknak adják meg, akik azt úgy gyakorolják, hogy konkrét esetekben értesítik az illetékes püspöki konferenciát és a Keleti Egyházak Kongregációját.

A hagyományos területeken kívül alapított egyházi közigazgatási egységekben (metropóliák, eparchiák, exarchátusok) a keleti nős papság lelkipásztori szolgálatába való beleegyezés hatáskörét a keleti hierarcháknak adják meg, akik azt az illetékes egyházak hagyományainak megfelelően gyakorolják. Nekik megvan arra is a hatáskörük, hogy felszenteljék az illető egyházi közigazgatási egységekből származó keleti nős jelölteket, azzal a kötelezettséggel, hogy előzetesen írásban értesítik a jelölt lakhelye szerint illetékes latin püspököt, ahonnan megszerzi a véleményt és minden hasznos információt.

Ezért ez a hatáskör gondoskodik annak a lehetőségéről, hogy egyrészt meg lehessen hívni a nős papságot a hagyományosnak tekintett területekről, másrészt, hogy ki lehessen szolgálatni a szent rendeket más területekről származó nős férfiaknak. Ez utóbbi feltevésre nyilvánvalóan ugyanazok a feltételek érvényesek, mint a latin jelöltekre: lelki fejlettség, lelkipásztori elhivatottság, filozófiai-teológiai tanulmányok elvégzése, szemináriumi képzés.

Ez a gyakorlat ugyanis közös ugyanezen egyházak hagyományos területein is, amelyek rendszerint közös képzési folyamatról, valamint lelki és szellemi elmélyülésről gondoskodnak minden jelölt számára, akár a cölíbatus választása felé irányulnak, akár a szent rendek felvétele előtt meg kívánának házasodni. A jelölteknek a nős papságra irányuló folyamatában csupán egyetlen különbség van: a keleti püspök kötelezettsége, hogy előzetesen értesítse, mégpedig írásban, a jelölt lakóhelye szerint illetékes latin püspököt, megszerezve a véleményét vagy minden lehetséges hasznos információt. Ez a kötelezettség nem más, mint pontosítás, amely kiterjeszti és kötelezővé teszi azt a folyamatot, amit a keleti egyházak kánonjainak törvénykönyve a püspök választására hagyott, amennyiben ő „azt szükségesnek ítéli” (769. kánon, 1. és 6. paragrafus). A pápa prudenciális okokból úgy döntött, hogy kötelezővé teszi a püspököknek ezt a lehetőségét a nős jelöltek esetében, amikor a szentelés a hagyományosan keleti területeken kívül történik.

A lelkipásztori szükségletek kielégítésének olyan lehetősége, hogy a hagyományos területekről származó nős papságot hívjanak meg, nem menti fel a területen kívüli illetékes hierarchákat a kötelezettségük alól, hogy előmozdítsák a helyi hivatásokat, sőt, kiterjeszti ezt a hivatásra irányuló lelkipásztori gondoskodást azokra a jelöltekre is, akik egyesíteni akarják életükben mindkét hivatást.

A keleti katolikus női papságnak a hagyományos keleti területeken kívüli lelkipásztori szolgálatára vonatkozó korlátozó rendelkezés megváltozása bevezetés jele egyrészt annak a bizalomnak, ami a legfőbb törvényhozót eltölti a keleti katolikus hierarchiával kapcsolatban, másrészt az újra megerősített tisztelet a diszciplináris különbözőséggel kapcsolatban, amely a különböző „sui iuris” keleti egyházak és a latin egyház között fennáll. Fél évszázaddal az „*Orientalium ecclesiarum*” zsinati dekrétum megjelenése után ily módon megerősítést nyer a dekrétum által megkezdett út, melynek egyik sarokköve a Keleti egyházak kánonjainak törvénykönyve 1990-ben történt kihirdetése: egyetlen katolikus egyház, de két egyházi törvénykönyv „az egyházak sokféleségére”, különböző fegyelmi, liturgikus, lelki és teológiai megközelítések a hit ugyanazon igazságának kifejezésére.

Másrészt az eme annyira várt bizalmi gesztus láttán alá kell húzni, hogy ennek a hatáskörnek a felelős alkalmazása nem támaszthat legkisebb előítéletet sem a cölebsz papsággal kapcsolatban, legyen az keleti vagy latin, még kevésbé adhat alkalmat jogtalan újraértékelésre vagy spekulációra a cölibátus latin gyakorlatára vonatkozóan, valamint a keleti katolikus egyházakban is meglévő papi nőtlenség iránti mély tisztelettel kapcsolatban.

Vallás és etnikum Máramarosban a 18. században¹

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. A máramarosi tolerancia, a nemzetiségek együttélése a *Lexicon Locorum* alapján; 3. A római katolikus egyház Máramarosban; 4. A görögkatolikus egyház Máramarosban; 5. A görögkatolikus közigazgatás nyitott kérdése Máramarosban; 6. Összegzés.

1. Bevezetés

Máramaros a Magyar Királyság egyik legkeletibb közigazgatási egysége volt a 18. század során.² A soknemzetiségű Máramaros visszatérő megnevezése latinul: Maramarosiensis, Marmarosiensis, Maramarusiensis; németül: Maramuresch; románul: Maramureș.³ A Tiszántúl egykori legnagyobb kiterjedésű vármegyéjét nyugaton Bereg, Ugocsa és Szatmár, délen Beszterce vármegye, keleten Bukovina és Galícia, északon pedig Galícia határolta. A nagy terület mégis kis népsűrűséggel párosult,⁴ mivel a vármegyét DK-ÉNy irányban átszelő Tisza folyó négy-öt kilométeres völgyén kívül a három hegységrendszer teljesen lefedte.⁵ Ez a terület elsősorban pásztorkodásra és erdőgazdálkodásra volt alkalmas, amely nem igényelt nagy lélekszámú munkaerőt.

-
- 1 A tanulmány az OTKA PD 109559 A görögkatolikus egyház élete a 18. században a Barkóczy instrukció fényében című projekt támogatásának köszönhetően készült el.
 - 2 Máramaros a történelmi Magyarország egyik legkésőbb kialakult vármegyéje. Első említése egy 1199. évi oklevélben, mint „terra”, azaz királyi birtokként és vadászterületként szerepel, ugyanúgy, mint Bereg és Ugocsa nagy része is az Árpád-korban. Vö. ALEXANDRU FILIPASCU, *Istoria Maramuresului*, Baia Mare 1997, 19; 34.
 - 3 Máramarost 1918 után Romániához és az akkori Csehszlovákiához csatolták, majd a Szovjetunióhoz tartozó Kárpát-Ukrajna között osztották fel 1945-ben.
 - 4 A tiszántúli vármegyék közül Abaúj-Tornában volt legmagasabb a népsűrűség (39,9 fő km²-enként). Szepes (38,8), Borsod (37,6), Sáros (35,7), Zemplén (33,3) és Gömör-Kishont (32,8) követi. Máramaros népsűrűségét a legkisebbként tartják számon (8,7). Vö. DÁNYI DEZSŐ – DÁVID ZOLTÁN (összeáll.), *Az első magyarországi népszámlálás (1784–1787)*. (KSH Könyvtára – MŰM Levéltári Osztálya), Budapest, 55.
 - 5 FÉNYES ELEK, *Magyarországnak s a hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statisztikai és geographiai tekintetben*, Pest 1839, 4. vol. 176–178.

Máramaros geopolitikai helyzete miatt elsősorban katonai szempontból volt fontos terület a Habsburg Birodalom számára. Legjelentősebb természeti kincse a sóbányákban rejtett, amely az egyik legbiztosabb kincstári jövedelemforrásnak bizonyult századokon át. Máramaros bővelkedett továbbá erdőkben és hegyvidéki legelőkben, amelyek a korlátlan munkalehetőség miatt vonzották a kevésbé szakképzett betelepülő népesítést. Összességében elmondható, hogy a birodalom nyugati feléhez képest elmaradt országrész gazdaságpolitikai szempontból sem jelentéktelen a 18. század során.

Az alábbiakban arra keresünk választ, hogy a vármegye etnikai összetétele, és annak megváltozása, hogyan befolyásolta a görögkatolikus egyház fejlődését a 18. század során. A történeti Máramaros vármegye a különböző vallású és etnikumú népesség rendkívüli keveredésének és együttélésének mintapéldája, ahol a 18. század óta öt jelentősebb felekezet, (római katolikus, görögkatolikus, református, ortodox és zsidó⁷) és négy számottevő nemzetiség (ruszin, román, magyar, német) alakította a vallási-nemzetiségi arculatot.

2. A máramarosi tolerancia, a nemzetiségek együttélése a *Lexicon Locorum* alapján

A multikonfesszionális és multietnikus Máramarosban a felekezetek egymással szembeni térnyerése és térvesztése rendkívül érdekesen és tanulságosan alakult a 18. században. A felekezetek a rítusbeli meggyőződéseik terjesztésén túl a nemzetiségi, nyelvi és kulturális identitás előmozdítói is voltak. A vármegyébe betelepülő ruszinok és románok nyitottnak mutatkoztak a görögkatolikus egyház irányában. A Rómával egyesült egyház pozíciójának megerősödését és társadalmi elismertségét a bécsi udvar kormányzati döntései is hathatósan elősegítették. Bécsben úgy gondolták, hogy a román ortodoxia támogatásával a protestáns magyar nemesség

6 A máramarosi bányákban a 13. század végén kezdődött a kitermelés. A sóbányához vezető útról egy 1355. évi határjárás tudósít. Vö. DRASKÓCZY ISTVÁN, „Az erdélyi sókamarak sorsa 1529–1535”, in Erdei Gyöngyi – Nagy Balázs (szerk.), *Változatok a történelemre, Tanulmányok Székely György tiszteletére*, (Monumenta Historica Budapestinensia 14.), Budapest 1983, 289–290. RADU POPA, *Tara Maramuresului în veacul al 14-lea*, Bucuresti 1970, 130–132.

7 Habár egy 1692. évi vármegyei határozat örök időkre kiűzi a zsidókat, a szigorú előírást végül nem tartották be. Vö. BÉLAY VILMOS, *Máramaros megye társadalma és nemzetiségei. A megye betelepülésétől a XVIII. század elejéig*, Budapest 1943, 113–114.

centralizációellenessége ellensúlyozható.⁸ Mindehhez az is szükséges volt, hogy a Habsburg uralkodók a román és rutén ortodoxiával szemben nem kerültek olyan elkötelezett helyzetbe, mint a szerb ortodoxiával, ezért a román egyházszervezet kialakítását kevésbé érezték égetően fontosnak. Engedélyezték a jezsuitáknak, hogy Erdélyben erőteljes missziós tevékenységet folytassanak.⁹ A római katolikus hierarchia által is támogatott térhódításnak az ortodoxia változó sikerrel tudott ellenállni.

A mai értelemben vett nemzetiségi különválasztást a 18. század elején nehéz értelmezni: nehéz valakit egy nemzethez tartozónak minősíteni olyan vegyes lakosságú vidéken, mint Máramaros. A történeti elemzés 1869 előtt nem népszámlálásokon, hanem különböző összeírásokon, egyéb közvetett információkon (pl. nyelvészeti, helytörténeti adatok) alapul.¹⁰ Így a Máramarosra vonatkozó etnikai-felekezeti információ valójában becslés, mivel a vizsgált terület közigazgatási egysége csak később valósult meg. Gyakran maguk az összeírást végző papok sem törekedtek a reális adatközlésre. Érdekük és felekezetük kedvezőbb színben való feltüntetése miatt hozzávetőleges, kerek vagy éppen szándékosan valótlan számokat jegyeztek fel.¹¹ A tárgyilagos kutatás alapját képző történeti demográfia forrásaiban gyarapodás figyelhető meg éppen a 18. századtól kezdődően. A különböző tematikájú és irányultságú összeírások olykor a népesség bizonyos rétegeit vagy csoportjait vették figyelembe.¹²

Elöljáróban meg kell jegyeznünk, hogy éppen nemzetiségi vonatkozásban tapasztaljuk, hogy néha tévesek, ellentmondásosak azok a következtetések, amelyeket egyes szerzők a forrásanyag alapján levonnak. Mivel a migráció fő hullámai lezajlottak a 18. század derekáig, ezért az 1773-ban keletkezett *Lexicon Locorum* megbízható képet mutat a vármegye etnikai és vallási állapotáról. Ebben az időszakban Máramaros vármegyében összesen 139 település volt: 133 falu és 6 város. A lakosság döntő többsége 5

8 KEITH HITCHINS, *The Romanians, 1774–1866*, Oxford 1996. Reprinted 2011, 200.

9 PAUL SHORE, *Jesuits and the Politics of Religious Pluralism in Eighteenth-Century Transylvania. Culture, Politics and Religion, 1693–1773*. Ashgate Publishing Limited-Institutum Historicum Societatis Iesu 2007, 52–54.

10 Az eddigi kutatások leghasználhatóbb kritikai összefoglalásához lásd NYÁRÁDY R. KÁROLY, „Erdély népességének etnikai és vallási tagolódása a magyar államalapítástól a dualizmus koráig”, in *Erdélyi Múzeum* LIX (1997) 1–2. füz. 1–39.

11 DAVID PRODAN, *Teoria imigrației românilor din principatele române în Transilvania în veacul al XVIII-lea. Studiu critic*. Sibiu 1944, 20.

12 VARGA E. ÁRPÁD (összeáll.), *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája II. Bihar, Máramaros, Szatmár és Szilágy megye 1850–1992*, Csíkszereda 2002.

helyen magyar, 1 helyen német, 85 helyen rutén, 50 helyen oláh identitással rendelkezett, legalábbis elsődlegesen azt a nyelvet beszélték. Ugyanakkor 2 település esetében azt kell megállapítanunk, hogy az ott élők két nyelvet is sajátjuknak tartottak, ami a népcsoportok egymás mellett élését mutatja. A kimutatás a vármegye vallási állapotáról is átfogó képet nyújt. A 107 görögkatolikus parókus mellett 4 római katolikus plébános és 5 helveticusként jelzett református lelkész működött.¹³

A *Lexicon Locorum* meghatározása szerint a vármegye Felső járásában (in processu superiori) 22 oláh parókust számoltak össze. Így a járás minden településén működött görögkatolikus parókia.¹⁴ A Kaszói járás¹⁵ 19 oláh településén 9 görögkatolikus parókiát¹⁶ örökítettek meg. Szigethez 19 rutén, 8 oláh település tartozott. Ebben a közigazgatási egységben 16 görögkatolikus lelkészt tartottak számon.¹⁷ Az Alsó járásban (in processu inferiori) a 47 rutén településén a 36 parókus mellett¹⁸ 5 tanítót is felje-

13 *Lexicon Universorum regni Hungariae locorum populosorum*, Budapest 1920, 312.

14 A parókiák neveit latinul adjuk meg. Zárójelben a település lakossága által használt elsődleges nyelven való megnevezésüket használjuk. Román többségű falvak esetében románul, ruthén népesség esetén ruszinul. Batiza (Batiza), Kis Bocskó (Beskojel), Borsa (Borse), Dragamérfalva (Dragumérest), Glood (Glod), Jood (Jeud), Konyha (Kuhe), Leordina (Leurdina), Mojszén (Mojszey), Petrova (Petrova), Rusz-Polyána (Pojelina de Szup), Sajo Polyána (Pojelina Iuj Ilics), Rozalya (Hrozavlya), Ruszkova (Ruszkova), Sajo (Sejen), Szacsal (Szecsel), Szelistye (Szeliste), Szalatinka (Szletiore), Szurdok (Sztrimtura), Inferior Viso (Visen de Szósz), Mediorsis Viso (Visen de Mislok) Superior Viso (Visen de Szúsz). Vö. *Lexicon Universorum regni Hungariae*, 132.

15 A vidéket átszelő Kaszó folyóról nevezték a 14-15. században a közepét „Kaszó” kenézségnek, a 16-17. század óta pedig az egészet „Kaszó” járásnak. Bővebben lásd *Magyarország történeti helységnevtára – Máramaros megye (1773-1808)*, Budapest 1996, 90-101.

16 Barcanfalva (Berszaná), Bardfalva (Bérbesty), Brébb, Budfalva (Budesty), Gyulafalva (Dsuljesty), Kalinfalva (Kelinesty), Kracsfalva (Krésesty), Mikola Pataka (Velnyneny), Sugatagh (Sugetagh). Vö. *Lexicon Universorum regni Hungariae*, 132-133.

17 A román többségű falvakban az alábbi 10 helyen működött görögkatolikus parókus: Superior Apsa (Apsu Verchnyu), Dombo (Dubove), Ganya (Ganics), Irholcz (Irhuczok), Kökényes (Ternova), Kalinfalva (Kalinach), Major Kirva (Krivóó), Inferior Neresznicze (Nerszniczu), Remete (Reminth), Taraczköz (Tereszve). Az alábbi 6 román településen tartottak számon parókust.: Mediocr. Apsa (Apse dnye Mislok), Inferior Apsa (Apse dnye zosz), Fejéregyháza (Bezerida albo), Szarvaszó (Szaraszéó), Szaplancza (Szepincza), Szlatina (Szlatyina). Vö. *Lexicon Universorum regni Hungariae*, 133.

18 Bedő (Bedevlya), Berezna (Berezova), Bereznik (Bereznik), Bukovecz (Bukovcza), Csomanfalva (Csomalova), Dolha (Doha), Darva (Kolodna), Gernyész (Kopásna), Husztköz (Nankova), Herincse (Herincse), Iszka (Izok), Kricsfalva (Kricsova), Keselymező (Keselyova), Kusnyicza (Kusnyicza), Kereczke (Kereczke), Kalocsa (Kalocsava), Köves Ligeth (Drahova), Lipcse (Lipcse), Mihalyka (Krajnikova), Ötvesfalva (Zolotarova), Ökörmező (Valava), Hideg Patak (Sztudena), Priszlop (Priszlop), Ravaszmező (Liszicza), Rippinye (Rippine), Ricska (Ricska), Sándorfalva (Sandrova), Soófalva (Danilova), Szeklencze (Szokernicza), Szelistye (Sze-

gyeztek. Darva (Kolodna), Köves Ligeth (Drahova), Ökörmező (Valava), Szeklencze (Szokernicza), Szelistye (Szelisty) településeken élt tanító. A Bocskói-uradalomban (in dominio Bocsko) két települést is kétnyelvűként tartottak számon. Szigeten magyarul és ruszinul, míg Rónaszéken németül és ruszinul beszéltek elsődlegesen (principaliter). További tizenkét település ruszin és egy-egy román (Kracsfalva, Kracsesztty) és magyar (Hoszu Mező, Hosszúmező) falu tartozott még ide. A 12 görögkatolikus párókus, 3 katolikus plébános, 2 református lelkész munkáját 5 tanító segítette.¹⁹ Hoszúmezőn és Rónaszéken egy-egy tanító, míg Szigeten 3 ludi magister tevékenykedett. A Huszti-uradalomban (in dominio Huszth) az 5 rutén, 3 magyar településén 8 görögkatolikus párókus, 3 református lelkész és 13 tanító működött.²⁰ Huszton római plébános is volt, így ez egyetlen település, ahol mindhárom felekezet képviselőjét megtalálhatjuk. Máramarosban ebben a közigazgatási egységben találhatjuk a legjobban kiépítve az egyházi intézményrendszer alapjait. Minden falura legalább egy tanító jutott, sőt Bustyaházán 2 tanító is képezte az ifúságot. Az uradalom két városában, Técsőn és Viskén is két felekezet működött. Ezekben a helyeken 2-2 tanítót találunk. A pozitív példaként ismét Husztot említhetjük, ahol 3 tanító is közreműködött a vallási és intellektuális élet előmozdításában.

Az interetnikus kapcsolatok felvázolása mellett az 1785. évi első magyarországi népszámlálási adatok arra is rávilágítanak, hogy a máramarosi medence népessége kirívóan csekély volt. A 10354,90 km² területen mindössze közel 105.000 személyt élt.²¹ A 18. századi nagy vándormozgalmak

listy), Szinever (Szinevér), Ujbard (Ujbarova), Uglya (Uglye), Urmező (Urmezévlya), Vajnagh (Vunyhova), Zadnya (Zadnya) településeken szolgált görögkatolikus párókus. Vö. *Lexicon Universorum regni Hungariae*, 134–135.

19 A Bocskói uradalomban az alábbi településeken találtak görögkatolikus párókusokat: Bocsko (Becskon), Hoszu Mező (Hoszu Mező), Kracsfalva (Kracsesztty), Körösmező (Jaszenye), Lonka (Luh), Fejér Patak (Bile), Kabala Polyana (Polyana Kobileczka), Kaszó Polyana (Polyana Koszinszka), Rhona Szék (Kostyl), Akna Rhaho (Kostilszky Rachin), Bocsko Rhaho (Rahin), Felső Rhona (Visna Runa), Szigeth (Szihot). Katolikus plébánosok szolgáltak Bocsko (Becskon), Rhona Szék (Kostyl), Szigeth (Szihot) településeken. Hoszu Mező (Hoszu Mező), Szigeth (Szihot) a református egyház működési területe volt. Vö. *Lexicon Universorum regni Hungariae*, 136.

20 Bustyaháza (Bustina), Dulfalva (Dulova), Huszth (Huszth), Iza (Iza), Szaldobas (Szaldobos), Tecső (Tecső) Talaborfalva (Terebvla), Visk (Visk) településeken görögkatolikus párókus tevékenykedett. Református lelkészeket a járás mindhárom városában találhatunk: Huszth (Huszth), Tecső (Tecső), Visk (Visk). Vö. *Lexicon Universorum regni Hungariae*, 136.

21 Az 1785. évi első összeírás alapján a 141 településen 104.126 fő a népesség. Nemi megoszlás szerint 50.453 nő és 53.051 férfi tartozott a vármegyéhez. A kimutatás szerint Máramarosban 150 pap tevékenykedett. Rajtuk kívül 8349 nemes, 85 tisztviselő, 964 polgár, 8220 paraszt,

eredményeként 1720 és 1790 között a Kárpát-medence össznépessége 4,3 millióról 9,9 millióra, a magyarok száma 1,7-ről 3,1-re, a nem magyaroké pedig – főként a több mint 3 millió német, szerb, román, ruszin stb. bevándorlónak köszönhetően – 2,6-ről 6,8 millióra növekedett.²² A 18. század végén a magyar nemzetiség összeszűkölt a Kárpát-medencében, míg a románok, szerbek és szlovákok expanziója megnövekedett.

A síkság és a hegyvidék találkozásakor nemcsak a domborzati viszonyok, hanem a vármegye etnikai arculata is megváltozik. A magyar és a meglehetősen kis létszámú német (szász) népesség szinte kizárólag a Tisza partjára koncentrálódott. Az Alföld felől érkező magyarság gazdasági életmódja miatt döntött úgy, hogy a máramarosi hegyek lábánál telepszik le. A magasabb vidéken csaknem homogén román és ruszin²³ tömb alakult ki a 18. századra.²⁴ Vallásosságuk vitán felül áll, szokásaikhoz és hagyományaikhoz messzemenőig ragaszkodtak. A *Lexicon Locorum* szerint ezeken a területeken nem találtak tanítókat,²⁵ így a népesség elsősorban a megfigyelésekre és saját tapasztalataira támaszkodhatott.

Habár az 1555. évi augsburgi vallásbéke,²⁶ majd az 1648. évi vestfáliai béke garantálta a szabad vándorlást (ius emigrandi), a Habsburg-uralom az áttelepítést preferálta a 18. század során, hogy az egységes hitvallás előmozdítását támogassa a törököktől visszafoglalt területeken.²⁷ A bécsi udvar

6124 polgár és paraszt örököse, 9659 zsellér, 2510 egyéb és 21 szabadságolt katona került be a censusba. DÁNYI DEZSŐ – DÁVID ZOLTÁN (összeáll.), *Az első magyarországi népszámlálás (1784–1787)*, (KSH Könyvtára – MŰM Levéltári Osztálya), Budapest 1960, 91.

22 KOCIS KÁROLY, „A magyar etnikai térszerkezet változásai a honfoglalástól napjainkig”, in *Tér és Társadalom* 1 (1996) 83–84.

23 A máramarosi oláhok és ruszinok etnográfiai jellemzéséhez lásd FÉNYES ELEK, *Magyarországnak s a hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapota statistikai és geographiai tekintetben*, Pest 1839, 4. köt. 183–185.

24 A vármegyébe érkező szlovákok kutatásához lásd Dancu Pál, „A szlovákok megtelepedése Szatmár, Ugocsa és Máramaros vármegyékben a 18. század folyamán és a 19. század elején”, in JAKAB ALBERT ZSOLT – PETI LEHEL (szerk.), *Kisebbségek interetnikus kontaktusában. Csehek és szlovákok Romániában és Magyarországon*, Kolozsvár 2010, 13–34.

25 UDVARI ISTVÁN, „A Munkácsi Egyházmegye oktatásügye a XVIII. században”, in Janka György (szerk.), *Örökség és küldetés*, Nyíregyháza 2001, 77–78.

26 Azoknak a nem jobbágy státuszú alattvalóknak, akik a tartományi vallást nem fogadták el és adóhátralék nem terhelte őket. A jobbágyok esetében a kényszerrel fenntartott személyes függés ilyen módon a vallásszabadság teljes hiányát jelentette, míg a birodalmi városok polgárai lehetőséget kaptak arra, hogy vegyes vallású lakosság esetén a két felekezet egymás mellett létezzen.

27 ERNST WANGERMANN, „Confessional Uniformity, Toleration, Freedom of Religion: An Issue for Enlightened Absolutism in the Eighteenth Century in: Diversity and dissent: negotiating religious difference in Central Europe, 1500–1800”, in HOWARD LOUTHAN – GARY B. CO-

gazdasági, vallási, etnikai szempontokat mérlegelő telepítő-kolonizációs politikája leginkább a katolikus vallású és német etnikumú lakosság be-telepítését támogatta.²⁸ A török hódítás a Balkán népmozgalmát északnak fordította, s ezzel a románság eddigi dél felé való terjeszkedését meggátolta és Erdély felé irányította. A 14–16. század folyamán így a románság egyre inkább nyugat felé orientálódott, sőt Máramaros északnyugati hegyvidékein és Galíciában is egyre több román bevándorló jelent meg. Máramarosban tehát már a 14. század végére népes román kisnemesi társadalom alakult ki, sőt egyes nagybirtokos családok is kezdtek kiemelkedni.²⁹ A nemesek létszáma országos viszonylatban is kiemelkedő volt Máramarosban,³⁰ amit a *Lexicon Locorum* adatai is alátámasztanak.³¹ A nemesi cím megszerzése garantálta az adótól való megszabadulást, ami jelentős megélhetési könnyebbséget jelentett.

A *Lexicon Locorum* kimutatása szerint a természetes román népszaporulat zöme továbbra is a hegyvidékeken helyezkedett el. A 17–19. századi telepítések következtében létrejött helységek ruszin nevűek, elsősorban a hegyvidéki patakok szolgálnak a névadás motivációjául. A Verhovina szinte teljesen ruszin már a középkorban, míg a megye déli része román. A középkori magyar falvak lakossága lassan felszívódik az egyre nagyobb számban betelepülő ruszinságba.³² Ezzel a magyarok és a nemzetiségek között alapvető arányeltolódás következett be.

A Habsburg Birodalom más részeihez képest alacsony népsűrűséget azzal magyarázhatjuk, hogy az akkori gazdálkodási formák és technikák nem tették lehetővé nagyobb létszámú lakosság gondtalan megélhetését

HEN – FRANZ A. J. SZABO (eds), *Austrian and Habsburg Studies*, New York–Oxford 2011, vol. II, 211–212.

28 A Habsburgok által szorgalmazott transzmigráció fokozatosan a vallási tolerancia irányába fejlődő egyházpolitika alapjává vált. Vö. GERNOT KOCHER, „Die Reformen Josephs II.”, in HELMUT REINALTER (hrsg.), *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*, Wien–Köln–Weimar, 2008, 125–161.

29 MAKKA LÁSZLÓ, „Erdély népei a középkorban”, in DEÉR JÓZSEF – GÁLDI LÁSZLÓ (szerk.), *Magyarok és Románok*, Budapest 1943, I., 408.

30 JOÓDY PÁL, *Máramaros vármegye 1749–1769. évi nemesség vizsgálata*, Máramarossziget 1943. CSORBA CSABA, „Északkelet-Magyarország néptörténeti vázlata”, in KUNT ERNŐ – SZABADFALVI JÓZSEF – VIGA GYULA (szerk.), *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*, (A miskolci Herman Ottó Múzeum néprajzi kiadványai 15.), Miskolc 1965, 24.

31 A kimutatás szerinti megoszlás a következő: 150 pap, 8349 nemes, 85 tisztviselő, 964 polgár, 8220 paraszt, 6124 polgár és paraszt örökös, 9659 zsellér, 2510 egyéb és 21 szabadságolt katona.

32 SEBESTYÉN ZSOLT, *Máramaros megye helységneveinek etimológiai szótára*, Nyíregyháza 2012, 6–7.

ebben a régióban. A természetes asszimiláció és az említett migrációs folyamatok, habár felborították a korábbi etnikai arányokat, az etnikumok egymás mellett való békés és harmonikus élését még nem veszélyeztették. A bécsi udvari diplomácia viszonylag korán észrevette, hogy az etnikai arányok megváltozása a vallások közötti együttműködést is befolyásolhatja. A Habsburg-dominancia megteremtéséhez a felekezetek között olyan versenyhelyzetet teremtettek, amely Máramaros vallási életét radikálisan átalakította a 18. század folyamán. A nemzetiségek, különösen is a románok, egyre inkább szorgalmazták a Rómával való egyesülést, és kifejezték igényüket saját egyházi közigazgatási rendszer megalapítására.

3. A római katolikus egyház Máramarosban

A vármegye a legnagyobb kiterjedésű magyar egyházmegye, az egri püspökség joghatósági területe alá tartozott.³³ Egernek 12 vármegyére terjedt ki az egyházkormányzati hatalma.³⁴ A máramarosi katolicizmus identitását a reformáció szinte teljesen megingatta, így a 17. század végén a vármegyében már nagy paphiánnyal küzdöttek. Ugyanakkor a katolikus restauráció a maga módszereivel hatékony eredményeket ért el 18. század elején a Tiszántúlon, különösen is Heves, Zemplén, Borsod és Sáros vármegyében. Ezekben a megyékben a plébániarendszer tovább stabilizálódott, sőt új plébániák alapítására került sor. Ezzel szemben az egri püspökségnek komoly gondot jelentett Máramaros vármegye népességének katolizálása, mivel itt nem tudott számottevő gyarapodást elérni.³⁵

A fennmaradt plébános katalógusok alátámasztják az előbbi állítást. A korszakból fennmaradt három dokumentum mélységesen lesújtó képet fest a katolikus egyház helyzetéről. A vármegyében nem található egyetlen

33 A máramarosi főesperesség egyházzogi helyzete az erdélyi és az egri egyházmegye között lekezdett vita során rendeződött a 14. században. Az erdélyi püspökség szerint a máramarosi lakatlan területek az egyházmegye egyházi közigazgatási határain belülre estek. Az egri püspökség a telepések származási helye miatt tartott igényt Máramarosra. A főesperességet végül Egerhez csatolták 1346-ban.

34 Telekessy István (1699–1715) egri püspök 1733. január 18-án kelt levelében pontosan körülírja egyházmegyéje területét. „Dioecesis Agriensis hodie ex duodecim comitatibus utpote: Heves, Borsod, Abauivar, Saros, Zemblin, Unguar et Districtu Jazigum item Bereg, Szabolcs, Szatmar, Ugocsa, Zarand, Maramaros, oppidis Haidonicalibus consistent.” Egri Főegyházmegyei Levéltár, I. Archivum Vetus (AV.) Nr. 8. Agriensis episcopatus divisionem et in Nagybánya novi erectionem respicientia.

35 SUGÁR ISTVÁN, *Az egri püspökök története*, Budapest 1984, 184.

olyan plébánia sem, amely az egyházmegyes papság gondozásában lenne. Az 1715. évi plébános katalógus nyilvántartása alapján minoritákat találunk Radon (Raád), Máramarosszigeten (Sziget) és Huszton. A hívek lelkipásztori gondozásában tehát a szerzetesek serénykedtek. Fejlődést a következő összeírás idejében sem találunk. Az 1737. évi plébános katalógus szerint az egri püspökségen belül Máramaros vármegyében volt a leghiányosabb a plébániahálózat. Szigeten (Szigett) piaristák székeltek, míg Husztot a várkáplánjai látták el. Az 1745. évi katalógus szerint Máramaros vármegyében továbbra sem volt világi plébánia. A piaristák Máramarosszigeten misszionáltak, míg a konventuális ferencesek Huszton voltak.³⁶

4. A görögkatolikus egyház Máramarosban

A katolikus térhódítás Máramarosban nem a latin rítus terjedésével,³⁷ hanem az unió terjesztésével valósult meg. A vármegyében élő ortodoxok vonakodtak az ungvári unió okmányainak aláírásától. Így miután Máramaros ortodox püspökét kilakoltatták a munkácsi kolostorból 1664-ben, nemsokára az addig szintén ellenálló Bereg megye katolikussá lett, és csak Máramaros rutén népe őrizte meg a görögkeleti hagyományokat és liturgikus szokásokat.³⁸ Az ortodoxok Máramarosban és a szomszédos vármegyékben is akadályozták De Camillis püspök tevékenységét, amelyet a munkácsi görögkatolikus egyházmegye joghatóságának elismeréseként folytatott.³⁹ De Camillis Kolonich bíborosnak 1690. április 22-én írt jelen-

36 Erdődy püspökségének kezdetén keletkezett 1715. évi plébánosok katalógusa 64 plébániát örökített meg, s további 15 települést szerzetesek adminisztráltak. A püspök ambiciózus intézményszervezési munkájának köszönhetően a plébániák száma 195-re növekedett 22 év alatt. Az utolsó vizsgált plébános katalógust már Erdődy halála után és Barkóczy Ferenc Egerbe való érkezése között, 1745-ben írták le. Erdődy 221 plébániát hagyott utódjára, míg további 24 plébániát szerzetesek irányítottak.

37 A máramarosi főesperesség területén a szatmári egyházmegye megalakulásakor 11 plébánia és két helyi káplánság volt, összesen 5900 hívővel 1804-ben. Vö. *A Szatmári Egyházmegye Jubileumi Sematizmusa*, Szatmárnémeti 2006, 232.

38 CZIPLE SÁNDOR, *A máramarosi püspökség kérdése*, Budapest 1910.

39 De Camillis püspöksége kezdeti szakaszában Kollonich támogatásával sem tudott tartós eredményt elérni Máramarosban. A Rákóczi-szabadságharc alatt kénytelen volt elszakadni Máramarostól, és a püspökség nyugati felébe, a biztonságos Eperjesre telepedett át. Vö. BALOGH MIHÁLY, *A Máramarosi Görög Szertartású Orosz Egyház és Vicariatus történelme*, Ungvár 1909, 16–17. MICHAEL LUTSKAY, *Historia Carpato-Ruthenorum*, Cassoviae 1843, vol. III., 15.

tésében kitért arra, Máramarosban skizmatikus püspök székel.⁴⁰ Amíg a Szepesség, Zemplén és Ung vármegye klérusa 1646-ban egyesült a római katolikus egyházzal, addig a Habsburg-ellenes erdélyi fejedelmek az ortodoxia továbbélését támogatták Beregben és Máramarosban.⁴¹

I. Lipót elrendelte 1699-ben kiadott diplomájában, hogy az unióhoz csatlakozó pópák a római katolikus klérust megillető jogokat és privilégiumokat kapják meg. Az unitus papok megszabadultak a jobbágysortól, és felmentést kaptak a robot, valamint a közmunkák végzése alól.⁴² Az uralkodó a rendelkezés végrehajtásáról is megpróbált gondoskodni. Felszólította a világi hatóságokat, hogy nyújtsanak védelmet az unitus klérusnak a várható visszaélésekkel szemben. A bécsi udvar a románok között térítő jezsuitákat felhatalmazta arra is, hogy politikai előjogokat ígérjenek az unióhoz csatlakozó világiaknak is.

A máramarosi protestánsok jogosan tartottak az uniótól, mert a katolikusok növekedésével a románokra gyakorolt befolyásuk csökkent volna. Az unió kezdeti látványos sikereit a Rákóczi-szabadságharc viharai alaposan meggyengítették, ám az ortodoxoknak tett ígéretek teljesülése is váratott magára. Ebben a feszültséggel terhes időszakban az egyszerű nép körében szinte megállapíthatatlanná vált, hogy Erdély görög hitű lakosságából ki unitus, és ki ortodox. Rákóczi Ferenc egyház-politikai nyomásgyakorlásként ortodox püspököt nevezett ki Sztojka József (1690–1711) személyében. Sztojka egyre inkább eltávolodott az ortodoxiára jellemző szinodalitás gyakorlatától, így a papsággal is megromlott a viszonya. Sztojka végül az erdélyi református egyháztól kért segítséget, melynek alapota, szellemisége és tanítása meglehetősen távol helyezkedett el a keleti hívek jogos igényeitől. Sztojkának 1708-tól társpüspököt választottak,⁴³ aki botrányos viselkedésével nemcsak a főurak támogatását veszítette el, hanem tovább fokozta az ortodox egyházon belüli válságot. A márama-

40 „E de fatto nel comitato di Maramurus, che confina con questo havendo, quelli preti sentito, che io son venuto da Roma gia cercano di far venir pro loro qualche altro vescovo scismatico et ad esempio loro si fara l'istesso negli altri comitati e cosi in luoghi di mette in qualche bon sesto le cose, sara una confusione e disordine peggiore”. Lásd HODINKA ANTAL, *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára*, Ungvár 1911, vol. I., 298.

41 HERMANN EGYED, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, München 1973, 271–272.

42 Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtár és Kézirattár (Budapest), *Collectio Hevenesiana*. Vol. 24., III–III3.

43 Munkamegosztásukhoz lásd HODINKA, *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, 552–553.

rosi ortodox hívek és papok a gyulafehérvári unió után teljesen izoláltan maradtak.⁴⁴

Az unióra lépett keleti szertartású hívek pasztorális ellátásának gondja nemcsak az egri egyházmegyére hárult, hanem a Munkácsi Görögkatolikus Püspökség is feladatának tekintette a keleti szertartású közösségek katolizálását. Munkács folyamatosan szilárdította meg egyház-politikai elképzeléseit és építette újjá lelkipásztori kapcsolatát a máramarosi keleti közösségekkel. A munkácsi püspök Eger latinizálási elképzelésétől hajtott katolizálási buzgóságát diplomatikusan kihasználva egyre inkább megszilárdította egzisztenciális helyzetét és erkölcsi tekintélyét Máramarosban is.⁴⁵ Az egri püspökök rítusvikáriusként tekintettek a munkácsi püspökökre 1771-ig, a munkácsi püspökség szabályszerű megalapításáig.

A máramarosi vikariátust Bizánczy György munkácsi püspök alapította meg a görögkatolikus hívek ellátása és az uglyai monostorban székelő orotodox püspök befolyásának visszaszorítása érdekében. Bizánczy azonban tudatában volt, hogy a helyi térítés eredményeit jóvá is kell hagynia. Az egyház-politikai helyzet rendezését Bécsben szorgalmazta. Egyre erőteljesebben kérelmezte, hogy a kancellária tiltsa meg az ortodox püspök tevékenységét Máramarosban, mivel a terület már régóta a munkácsi püspökséghez tartozik. Az uralkodó támogatásáról biztosította Bizánczyt

44 Az uniós okmányt Atanasz gyulafehérvári metropolita, továbbá a jelen lévő 54 esperes és 1563 pap írta alá 1700. szeptember 5-én. A Hitterjesztési Kongregáció jóváhagyta az I. Lipót által erdélyi görögkatolikus román püspöknek kinevezett Atanaszt, és az uniót is megerősítette 1701-ben.

45 Barkóczy: *Vicarii surrogati Maramarosienis ab illustrissimo ac reverendissimo Domino Vicario Apostolico Munkaciensi constituti et a nobis in vanonica visitatione ad oppidum Munkács hoc adhuc anno confirmati officium est, ut clero et populo per Maramarosiensem provinciam late exporrecto, et a Vicario Munkaciensi remotius habitanti diligenter invigilet: num videtur vita, et conversatio Presbyterorum sit ad omnem non tantum christiani hominis sed et christiani sacerdotis probitatem composita? Si imputos, si vinolentos, si officii sui negligentes, si habitus et tonsuram non defferentes deprehenderit, eos pro debitorum gravitate carceribus mancipet, jejunio maceret, ea denique severitate utatur, quam prudentia dictabit, et gravitas scandali exegerit. Expresse tamen praecipimus, ut a birsagiis maxime immoderatis sibi omnino abstinendum esse noverit. Universas praeterea per annum occurrentes causas bis per annum, idque circa festa paschalia, et Sancti Michaelis Archangeli non tantum Domino Vicario Munkaciensi, sed nobis quoque huc Agriam sub gravi animadversione nostra specificet, et sufficienter transponat. Conventum presbyterorum quator per annum terti quoque per annum mense cogat, in quo ea, quae ad vitam, mores et officium presbyterorum spectant, non frigido sermone proponat, delinquentes corripiat, dignos puniat, a schismatis ordinatos ab omni ministerio arceat, eosque aequae bigamos nobis bis per annum (ut paulo ante praescripsimus) de nomine, locoque et indole statim perscribat cum iis omnibus, quae in congressu presbyterorum negotia eruperunt.*

az 1720. augusztus 22-én kelt levelében, és megtiltotta az ortodox püspök működését.⁴⁶

Bizánczy sorra látogatta az egyes máramarosi egyházközségeket 1721-ben, hogy személyesen biztosítsa a híveket az unió által garantált jogkezelvényekről. Körútja nem várt sikerrel zárult, év végére az unió helyzete megszilárdult a vármegyében.⁴⁷ Bizánczy a kánoni látogatás (canonica visitatio) során a pap, a kántor és az egyházfi részére is állandó javadalmozást állapított meg.⁴⁸ Prokop Hodermarszki bazilita szerzetest nevezte ki máramarosi vikáriusnak 1723-ban, aki sokat fáradozott az unió eszméinek további terjesztésében.⁴⁹ A püspök a kántori és az egyházfi tisztségeket is papokkal töltötte be, így a földesurak sem vonakodtak támogatni a döntést, mivel kevesebb jobbágyot kellett elengedniük. A püspöknek ezzel a lelkipásztori intézkedéssel sikerült a keleti papság bizalmát elnyernie és a társadalmi felemelkedés útján elindítania. A megmaradt máramarosi ortodox papság soraiban ezek a folyamatok olyan megosztottságot eredményeztek, amelyek felgyorsították a keleti közösség identitásvesztését, és hozzájárultak a felekezet visszafordíthatatlannak látszó szétaprózódásához. Az ortodox eszmék iránti kitartás már csak néhány papban maradt meg. Többen a vármegye támogatásának elnyerése érdekében a református egyház felé közeledtek. A papság harmadik, és egyben legnagyobb csoportja

46 „Demisse repraesentavit Nobis G. Gen. Bizanczy, quod licet Clerus et Populus in Cottu vestro degens de jure ad ejusdem Eccl. pertineret - nihilominus accideret, quod Schizm. quidam Eppus Dorotheus (rectius Dosotheus) Spiritualem jurisdictionem in Clerum, et populum usurpando cum maximo scandalo conjugates personas ab invicem separate, et alios excessus patrare praesumit. Quia vero memorato instauti Eppatum cum obventionibus, emolumentis et jurisdictionibus auctoritate Juris Patronatus nostri R. ante aliquot annos clementer constituissemus, vellemusque has concessionem eundem imperturbate uti, frui, ac gaudere. Idcirco harum serie vobis mandamus, ut memoratum Bizanczy Clerus et populus pro suo vero Eppo agnoscat, obventiones absque renitentia praestet - acceptisque praesentibus praefatum Schismaticum Eppum ab ulteriori exercitio praetensae spiritualis jurisdictionis districtim inhibere debeatis et teneamini.” Vö. Дулишкович Юанн, *Историческія черты Угро-Русскихъ, Унгар* 1877, t. III., 76.

47 Bizánczy 1721. december 24-én arról tájékoztatta az esztergomi prímást, hogy 144 pap írta alá az unió okmányát. HODINKA, *A munkácsi görög-katholikus püspökség története*, 557.

48 BALOGH, *A Máramarosi Görög Szertartású Orosz Egyház és Vicariatus történelme*, 20–21.

49 A máramarosi vikáriusok névsora a 18. században: 1. Hodermarszky Prokop (1723–1726); 2. Olsavszky Simon (1729–1733); 3. Bulykó György (1740–1742); 4. Blazsovszky János (1743–1744); 5. Bacsinszky András (1746–1754); 6. Haurilovics Dániel (1754–1761); 7. Zsetkay András (1761–1772); 8. Taraszovics Mihály (1772–1778); 9. Kőszeghy György (1778–1806). Vö. BALOGH, *A Máramarosi Görög Szertartású Orosz Egyház és Vicariatus történelme*, 35.

az unió gondolatával szimpatizált.⁵⁰ Az unióhoz végül Seraphinus Petrovan (1711–17) püspök is csatlakozott, de az egyesülést el nem fogadó papok Dositheus Theodoronic személyében (1715–33) saját püspököt választottak maguknak. Halála után az ortodoxok teljes számban csatlakoztak az unióhoz 1734-ben.⁵¹

5. A görögkatolikus közigazgatás nyitott kérdése Máramarosban

Az ortodox hívek katolikus egyházba való integrálása egyben azt is jelentette, hogy a bécsi udvar társadalmi szövetséget alakított ki a kiváltságokkal és mentességekkel ellátott papokkal. A ruszin érzelmű papok készségesen fogadták el Munkács vezető szerepét, míg a román nemzetiségűek inkább az erdélyi görögkatolikus püspökséggel keresték volna a kapcsolatot. Így, bármilyen meglepő is, a Máramaros fölötti joghatósági csatározás újabb résztvevővel gyarapodott.

Pataky (1723–1727) fogarasi román görögkatolikus püspök is bejelentette igényét a máramarosi területekre 1725-ben.⁵² A Hitterjesztési Kongregáció állásfoglalása szerint a fogarasi püspökséget az erdélyi görög szertartású görögök, románok, ruténok, rácok és ott élő nemzetségek számára alapították. A munkácsi püspökségnek ellenben a Magyarországhoz csatolt részek fölött volt egyházkormányzati hatalma. Kit illet meg tehát Máramaros? A kérdés eldöntése váratlanul elhúzódott, mivel nem tudták eldönteni Rómában, hogy Máramaros közigazgatásilag Erdélyhez, avagy a Magyar Királysághoz tartozik-e.

Időközben Pataky meghalt, és Bizánczyt nevezték ki ideiglenes kormányzónak Fogarasra. Ezzel az intézkedéssel úgy tűnt, hogy Máramaros egyházterületi hovatartozása végleg eldőlt. Bizánczy ugyanis Erdődy püspök segítségével megszilárdította hatalmát Máramaroson. Ám az 1729-ben fogarasi püspöknek kinevezett Innocentius Micu Klein, miután megerősítette saját tekintélyét egyházmegyéjében, kísérletet tett a máramarosi te-

50 ATHANASIUŞ B. PEKAR, *The History of the Church in Carpathian Rus'*, 1992, 62–72.

51 KOBÁLY JÓZSEF, „A kárpátaljai ruszinok”, in ÁBRAHÁM BARNA – GEREKEN FERENC – STEKOVICS RITA (szerk.), *Nemzeti és regionális identitás Közép-Európában*, Piliscsaba 2003, 356.

52 GHITTA OVIDIU, *The Problem of the Region of Maramureş within the Relations between the Bishops of Alba Iulia-Făgăraş and Mukachevo in the Beginning of the 18th Century Colloquia*, 1994, vol. I, nr. I, 95–114.

rületek megszerzésére is.⁵³ Egyház-politikai elképzelését mégsem koronázta siker, mert VI. Károly 1732. december 31-i végzése Máramaros vármegyét az adózáson kívül mind közigazgatásilag, mind az igazságszolgáltatás tekintetében visszavette a Magyar Királyság joghatósága alá. Így Máramaros megye végleg a munkácsi püspökséghez került. A 18. század végén, 1769-ben Máramaros egyes községeiben a nép különféle izgatások hatása alatt vissza akart térni a görögkeleti vallásra, de a mozgalom hamar abbamaradt.

6. Összegzés

Máramaros domborzata nagyban meghatározta az itt élő emberek életét, lelki adottságait, vallásosságát és lehetőségeit. A szerény megélhetést biztosító körülmények ellenére mégis vonzó terület volt a betelepülő ruszinok és románok számára is. A nemzetiségi tömbök fokozatosan váltak a felekezetek közötti konfrontáció helyszínévé. A bécsi udvar hamar fölismerte, hogy a felekezetek közötti harmónia megbontásával erősítheti meg politikai helyzetét a régióban. A protestáns védekezés az ortodox hívek közötti zavarkeltésben és az udvar előírásainak megakadályozásában merült ki. Az erdélyi fejedelem hanyatlásával mindezek az erőfeszítések is gyengültek.

Máramaros egyházi közigazgatása kérdésének tisztázása hozzájárult a román nemzet öntudatának jogos és helyes erősödéséhez is.

53 HODINKA, *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, 560–565.

Vas János

Radványi Sándor (1900–1957)

„Ki tudja, emlékeznek-e még ott a jó hangú kis kántorra, kinek legelső papja az áldott szívű Illiczky Gábor volt, a jeles iloncai lelkész, s a kis tanító, aki ezeket az emlékeket megsiratja és sokszor visszaálmodja – nem más, mint az én sokszor megáldott, nagyon szeretett, kedves jó édesapám” – írta ifjú Radványi Sándor a *Görögkatolikus Szemle* 1940. szeptember 29-i számában megjelent „Novoszeliczo-i emlék” című méltató soraiban. Verchovina erdős, zord, kevésbé termékeny vidékén; ahol csak rutén nyelven értettek a hívek, 1899-ben kezdődött apja kántortanítói pályafutása, hogy aztán rövid idő múlva Kótajban folytatódjon, és tartson több mint negyven éven át, nyugdíjazásán túl is.

Az apa Riczu Sándorként látta meg a napvilágot 1880. január 21-én Timáron. Szülei: Riczu János és Sándor Mártha. Az ungvári tanítóképzőben végzett. Kótajban 1900. február 20-án vette feleségül a tőle hat évvel idősebb Dobránszky Ilonát, néhai nemes Dobránszky János és a régi jeles család sarja, Kelcz Apollónia leányát. Itt, az énektanítói házban született 1900. december 20-án a Sándor Victor névre keresztelt fiuk; ekkor még Riczu családi néven. Keresztzülei: P. Dobránszky János földbirtokos és Dobránszky Mária. Keresztelte: Lámfalussy Sándor görögkatolikus lelkész. Apja még az évben magyarosította nevét Radványira.

A kis Sándor apjánál tanult a görögkatolikus elemi iskolában, már az 1906/1907. tanévben, jelesen. Tanulmányait a Nagykállói Állami Gimnáziumban folytatta az 1911/1912. tanévben. Hat tárgyból kap 1-es (akkori jeles) érdemjegyet, és 13 korona jutalmat a tanári alapítványból. A következő tanévben színjeles, a Szabolcsmegyei Takarékpénztár Egyesület jutalomalapijából díjazzák. Az 1916/17. tanévben átiratkozik a nyíregyházi evangélikus főgimnáziumba. Ott kezdi költői szárnypróbálgatásait. 1919. márciusban a főgimnázium ünnepségén hangzik el a VIII. osztályos Radványi *Március idusán* című verse. Erre később is lesz példa, az iskola 1922. április 2-i ünnepélyén előadják a volt diák *Magyar jövő* című versét. *Az 50 éves Nyírvidek albuma*

1928-ban már „egy sereg tehetséges fiatalemberből álló költőgárda” soraiban említi nevét. De addig még küzdelmes évek várnak rá. Diákkori verseit tartalmazó kötete, *Szerelem és bánat* címmel, 1920-ban jelent meg Nyíregyházán; sajnos könyvtári állományban nem lelhető fel.

A Debreceni Tisza István Tudományegyetemen 1920-ban kezdte bölcsész tanulmányait magyar irodalom és nyelv szakon. Évfolyamtársai voltak többek között Gulyás Pál és Juhász Géza költők; Málnási Ödön történész, monográfus; Béber László, Kardos Pál, Dienes Kató és a későbbi középiskolai tanár, lapszerkesztő, az ugyancsak kótaji Dobránszky Sándor. Radványi Sándor komolyan készült a katedrára, Kótajból keltezett írásait a neve mellett *tanárjelöltként* jegyezte. Vágyott, törekedett arra, hogy részese legyen a debreceni irodalmi pezsgésnek. Az 1922/1923. évi egyetemi évkönyvben szerepel *Fiatal szívvel* címet viselő verseskötete, a következő évben is megemlíti könyvadományait. Az 1922. március 15-i egyetemi ünnepségen elhangzik verse, a *Petőfi szobra előtt*. Komolyabb nyilvános szereplésre kapott lehetőséget az Egyetemi Kör 1922. május 22-i műsoros estélyén a Bikában; ahol többek között az ifjúság körülrajongott professzora, Tankó Béla, Rimanóczy József hegedűművész, Mácsai Sándor karnagy léptek fel, előadták Pekár Gyula színművét, és a fiatalság két költője, Lukács Laura és Radványi Sándor – aki a debreceni lapok előzetese szerint Nyíregyházán már a társadalom körében is nagy sikereket aratott – elszavalhatta verseit. A részéről elhangzott költemények *A nyíregyházi diák* és a *Szülőföldem* voltak. Utóbbiból idézzünk egy versszakot: „A szőke Tisza lágy vizébe / Én is hullattam könnyet... drágát, / S Kótajban, hej, hányszor hallgattam / A vadgerlicék kacagását.” Az év november 17-én az egyetemi ifjúság Csokonai-ünnepén a szobor előtt adta elő Radványi Sándor *Csokonai szava* című költeményét egy teológushallgató.

Azonban a szárnyait próbálgató, szabolcsi görögkatolikus költőcskének nem sok esélye volt a civis világ, a debreceniség falait áttörni; bekerülni Dienes Katóék Simonyi úti villájába, ahol előbb említett évfolyamtársai a gyakran Debrecenben időző, részlegesen ott lakó Szabó Lőrincel kiegészülve irodalmi szalont alkottak. Jellemző, hogy a *Közlöny*, a magyar református teológus ifjúság Debrecenben szerkesztett lapja, beküldött költeményeire, 1923. novemberi számában így reagált: „ifj. R.S. verseit nem közölhetjük, mert a magunk dolgait sem tudjuk elhelyezni.” Ennek ellenére még Kótajból is éveken át előfizetője volt a lapnak. 1925 decemberében így biztatták: „egy versének esetleg helyet szorítunk”, de nem került rá sor.

Sikeresebb Nyíregyházán, a Bessenyei Körben. Fogékony, kezdeményező. 1922-ben gyűjtést indít egy Bessenyei-serlegre, 3.400 koronát szed össze. A serleget végül, megint csak az ő közreműködésével, a kótaji görögkatolikus egyház adományozza. A pénzről a Kör adminisztrációja megelégedezik, 1933-ban találják meg régi iratok között, elértéktelenedve. 1922 júliusában jelent meg *Fiatal szívvel* című verseskötete, amely elé Ligethy Béla írt biztató sorokat: „Jőjj hát barátom, forró, tárt karokkal / Öleld a büszkén rádköszönt napot; / Jőjj bátorálmu és kemény igékkel, / Áldott ki mostan ujra dalba fog.” A bevezető méltatás Kardos István, a Bessenyei Kör titkára tollából származott. Miként a korabeli kezdő költőknél, nála is van hajlam Ady utánzására. Tetten érhető ez *Emlékszik?* című versének soraiban: „Ilyenkor este, mindig magát várom, / A korzó sarkon állok egyedül.” Ezt a hangulatot Ady *Gabriella* című, korai nagyváradi versében így énekelte meg: „A sarkon állok lázban égve. Várva, / Merről villan meg hófehér ruhája”. A kötetbe gyűjtött 84 versnek közel fele címében is általa tisztelt személyekhez szól; köszönetét, háláját szedve rímes sorokba, de ez nem költészet, ez csak verscsinálás. Az 1924-ben kiadott *Szabolcsi virágok* címet viselő kötet versei jobbára a nyírségi tájhoz (*Tisza, Nyírség, Kótaj, Nyíregyháza*), nagy költők emlékéhez (*Bessenyei, Csokonai, Kölcsey, Petőfi*) fűződnek; de már megjelennek későbbi vallásos versei elődei (*Jézushoz, Szent titok, Kereszt alatt*) is. A kötet előszavát Pintér Jenő irodalomtörténész, majdani akadémikus írta; versben köszöntötte az ifjú poétát Vietórisz József. Pintér Jenő előtt rokonszenvesse tette Radványi Sándor törekvéseit az, hogy „támogatás nélkül álló, lelkes fiatal vidéki költő... Nyírségi költeményei a szűkebb haza szeretetének megnyilvánulásai.” A kötetben összegyűjtött költeményeihez vallomása így szól: „EZEK A VERSEK: – ... halk sóhajok, / Szabolcs földjén nőtt, kisvirágok... / Szívek, szerelmek, kacagások, / Panaszok, vágyak, ifjúálmok...”

A Bessenyei Kör pályázatán *A magyar diákokhoz* című, erősen nemzeti érzületű versével 300 koronás díjat nyert. A vers kezdő sorai: „Fiúk! Az erők: most vajudnak... izznak: / A világégés romjai után... / Új vágyak, álmok, remények születnek: / Egy jobb Jövendő fehér hajnalán!” Tény, hogy Trianon után népszerűek voltak a szentimentális, irredenta hangütésű költemények. Csak hát, ami akkor, fiatal szemmel nézve örök dicsőségnek látszott, az a valóságban színes délibáb volt. Kevésbé ismert, hogy Kótaj híre általa eljutott a magyar nyelvtudomány művelői körébe is. Egyetemi hallgató korában 2.000 koronás alapítói díjjal belépett a Magyar Nyelvtudományi Társaság tagjai közé. A *Magyar Nyelvőr* és a *Magyar Nyelv* című tudományos lapban

jelennek meg szólásmagyarázatai, a Kótajban és környékén hallott tájszavakról, 1921 és 1944 között számos alkalommal. Például 1921-ben: „gürcölni”; 1922-ben: „maszmákol”; 1926-ban: „pepeskél, meg van pistulva”; 1929-ben: „hókon váglak, satrapa, klincingel, hőcögtet”; 1931-ben: „frászkarika”; 1944-ben „vágja, mint Sali a szappant!” (Ez az erdélyi eredetű szólás azt jelenti, úgy tud, oly hévvel csinál valamit, mintha a *Miatyánkot* mondaná) – és még sok-sok tájszó. Többek között írt Kótaj *Újfalú* részének kialakításáról is (*Magyar Nyelv* 1933).

Visszatérve Debrecenbe a cél előtt valamit elrontott, sportnyelven szólva diszkvalifikálta magát a tanári pályán azzal, hogy az utolsó évben, az 1923/24-es tanévben a miskolci jogakadémiára is rendes hallgatóként iratkozott be. A debreceni félévét utólag megsemmisítették, nem szerzett bölcsészdiplomát. Lehet, hogy a Trianont követő nehéz években nem találta jónak a tanári pályát; lehet, hogy magánéletének korábbi fordulata miatt döntött a közhivatalnokkarrier mellett. Tény, hogy 1921. november 15-én Mária Magdolna nevű leánygyermekét született Budapesten a mindössze 14 éves Szikszay Annától, aki Kéken jött a világra, s református vallású volt. Házasságkötésről akkor szó sem lehetett, arra majd 1924. február 16-án került sor Kótajban, a nyíregyházi közjegyző előtt adott reverzálissal a görögkatolikus fél javára, feloldva a háromszori kihirdetés és a vegyes vallás alól. Mindezek előrebocsátásával Szemerszky János helyi lelkész 1929. május 12-én kelt levelében kért és kapott a püspöktől az utólag törvényesített gyermek megbérmálására és anyakönyvbe történő bevezetésére engedélyt, mivel a kislány már a görögkatolikus elemi iskola tanulója volt Kótajban. Az apai nagyszülők, a jeles család lelki állapotát jelzi, hogy a gyermek keresztszüleje egyedül az állami elemi iskola tanítónője, Rédl Mária volt.

A miskolci jogakadémián *Párbaj* című etikai tanulmányával 500 ezer koronás díjat nyert, Bruckner Győző dékán méltatta. Közben versel, meghívásai is vannak. 1925. június 14-i számában ír arról a *Görögkatholikus Tudósító*, hogy „lapunk munkatársának, ifj. Radványi Sándornak ünnepi ódáit adták elő nagy sikerrel, frenetikus hatással” Bujon, a hősök ünnepén.

A Jósza András Múzeum két versének kéziratát őrzi. 1925. őszén Sóstófürdőn írta *Az avar*, 1925. október 1-jén Kótajban a *Sóhaj a kis kökörösinhez* című költeményeit.

Azzal, hogy Radványi Sándor 1925-ben a *Görögkatholikus Tudósító* munkatársa lett, amelyet akkor Dobránszky Sándor szerkesztett Nyíregyházán, nagy nyeresége lett a kótajiaknak; az egyházközség életéről rendszeresen je-

lentek meg tudósítások. A lap folyamatosan közölte verseit, de számos irodalomkritikát is írt. Többek között az 1925. február 8-i számban a *Jókai-centenárium*ról emlékezett meg; értékelte Kemény György amerikai magyar író *Vas András* című művét (1925. április 10). 1925. március 8-án címlapon szerepelt Kótajban írt nagy verse, a *Március*. A *Visszhang* 1925. március 22-i számában jelent meg a *Gárdonyi emlékezete* című tanulmánya. Ezekben az években, így a *Március* című versében még erőteljesebben jelentkeznek az I. világháborút lezáró igazságtalan béke miatti fájdalom, a revízió akarásának irredentista színezetű hangjai. „Had lobogjon szemünk lángja – újra! / Szakadjon fel titkolt bánatunk... / Rezdüljön meg szívünk titkos hurja, / Közeleg nap, hadba szállhatunk”.

Hasonló hangvételű az 1925. április 26-án közzétett nagy formátumú költeménye Nyíregyháza mártírjáról, a *Kovács István emlékezete*. Miskolci tanulmányait befejezve, postai gyakornok lett, 1928-ban nevezik ki II. osztályú postatisztáé Nyíregyházán. Ott dolgozik, később már felügyelőként.

Törekedett arra, hogy szélesebb körben ismert legyen a neve; 1928-ban költeményeit elküldte a Tormay Cécile szerkesztette, Magyar Irodalmi Társaság által kiadott *Napkelet* című irodalmi és kritikai folyóirat pályázatára. Nem nyert, hiszen régi, akkor már neves évfolyamtársait, Gulyás Pált és Juhász Gézá-t jelölték díjra a bírálók; de legalább az értékelték között volt a „Vidéki vándor” jelígre kapott válasszal: „Ősz című szép verse szerencsés véletlen vagy az unalmas sémaversek burkát hirtelen átütő tehetsége tüneménye-e?” Nézzük a szóban forgó hangulatos, rövid költeményt: „Az akácfákon dide-regve / Rezeg a sok száradt levél, / A tarlott, fonnyadt határon / Fel-felsikolt az őszi szél. / Ködpárás reggel hullt a tájra, / Mely láthatatlan betetőz... / A kis virágok haldokolnak, / Itt az ősz!”

Verseit az 1920-as, 30-as évek több mint 20, főként vidéki antológiájába válogatták be; mint hazafias költeményeket, mint a magyar föld dalait. Néhány példa: *Ady koszorúja* (Magyar költők verseiből egybefűzte Rozsnyay Kálmán, Szeghalom, 1925), *Nagymagyarországért* (Legszebb hazafias költemények gyűjteménye. Volla, Debrecen, 1926), *Dalol a magyar föld* (Lírai anthológia. Sziklay János, Budapest, 1930), *Új utakon* (Nagy magyar antológia. Lenkei Zsigmond, Budapest, 1932), *Aranykalászkok* (Versgyűjtemény. Várkonyi, Veszprém, 1934), *Új Nagymagyarországért* (Egyetemes szavalókönyv. Pekár Gyula, 1936), *Új dal csendül* (Versantológia. Magyar Irodalmi Tábor, Budapest, 1939), *Gárdonyi Géza Irodalmi Társaság Évkönyve* (1940–41–42), *Csokor* (Hajdú Béla, Miskolc, 1926), *Bessenyei Almanach* (Szohor Pál, Nyíregyháza,

1931). Írt dalszövegeket is, 1942. decemberben az országos nótapályázaton I. díjas lett a „Nem járok én már...” című dala; 1943. januárban a Múzsza Zeneműkiadónál II. díjat nyert „Amikor még...” címet viselő nótája. Dalai a rádióban is elhangzottak.

Természetesen az irodalomban nem a mennyiség minősít, de hogy szívesen közölték verseit, írásait, szűkebb pátriájában ismerték és kedvelték, azt jól jelzi a *Nyírvidék*ben és a görögkatolikus sajtóban mérhető szereplése. Előbbiben 1919–1944 között mintegy 240 alkalommal volt jelen verseivel, vallásos buzgalmi és egyéb írásaival; utóbbi téren 1922–1947. években hét különböző periodikában 116 esetben! Ezért is különös, hogy 1949 után eltűnik. Törlik a postai felügyelők jegyzékéből. Akkori lakása: Nyíregyháza, Hímes utca 45. Továbbiakban sehol nem sikerült nyomára bukkannom. Megjegyzem, hogy apja, idős Radványi Sándor megözvegyülve, 1948-ban újra házasodott Nyíregyházán, Takács Máriával. 1957. november 3-án hunyt el Kótajban, a Vörös-hadsereg út 7. számú házban.

Kevés alkotó van, akinél a szülőföld olyan nagy súllyal szerepelne költészetében, mint nála. Erre figyelemmel ásta elő verseit 2013-ban (!) Tóth Sándor szerkesztő a *Vallomások a szülőföldről* címet viselő válogatásában. A kötet 64 verse közül 12 Radványi-mű! A szülőfalu kedvéért idézzünk a *Nyírvidék* című verséből: „Kótaji föld!... porszedem is drága... / itt nyílt ki szívem dalvirága”. A II. világháború alatt a költő gyakran tartózkodott Kótajban, itt született versei egyrészt szép lírai alkotások; másrészt aggodást, de az isteni gondviselésben való bizakodást tükröznek. A szülőfalu régi, békebeli nosztalgiját kereste, miként a *Kótaj* című versében: „A gyermekkor szép falujában járok, / A sok-sok emlék visszamuzsikál...”. 1943. novemberben írta az *Elmúlt* című versét: „Ne menj a vágyak csábos fénye után ! / Inkább hallgasd az őszi lágy zenét. / Simulj újra a keblemre puhán, / Oly jól esik a suttogó beszéd”. A *Télen, éjjel* című költeményben 1944 januárban így ír: „Oh, Istenem, el ne hagyj!... / A tél havát szórd majd széjjel, / Múljon el a sötét éjjel, / Erősségem Te maradj!...”.

Ha Radványi Sándor költői munkásságát tárgyilagosan megpróbáljuk összefoglalni, Váth János katolikus író, irodalomkritikus jövőbe látó szavait érdemes alapul venni. Írása a *Görögkatolikus Szemle* 1926. március 14-i számában jelent meg, *Május* címmel. Beharangozta Radványi újabb verseskötetét, amelyet egy rangos dunántúli kiadó jelentetett volna meg, ám erre valamiért nem került sor. De az ismertetőt megírta, ebből idézzünk: „Radványiban nagy a verselési készség, s ha majd rövidebbre fogja pegázusa gyeplőjét, maga is

belátja... sulyosul is a mondani valója... A Nyírségről sokan indultak el az Olympusz felé. Ki a lábáig (Bessenyei Kör), ki a lejtőéig (Kisfaludy vagy Petőfi Társaság)... jutott el... mutatkoznak jelek arra, hogy... a vallásos költészetnek is szolgálatot tesz... hanem tovább-tovább, mert a Nyírség homokjának van bezáró tulajdonsága is... Az örök nyomokhoz olyan kezdeményező lélek kell, mint Bessenyei. Az ő batárjának kerékvágását most is látom: Bécstől Bercelig vezet. Kótajtól meddig vezet az út? Az Isten tudja és látja csak.” Igen. Kótajtól az irodalmi halhatatlanság hegyének lábáig vezetett az út. Valamikor versei, írásai uralták a görögkatolikus és a megyei napisajtót. Számos kiadványba válogatták be azokat. Döntő többségét mára belepte a Nyírség homokja, sok mindent rostált ki az idő hagyatékából; de maradtak megőrzésre érdemesek. Olyannyira, hogy két versét, *A falu* és *Ősz* címűeket megtaláljuk a „Jó versek” internetes gyűjtésben. *A falu* kezdő sorai valóban a régi kótaji hangulatot idézik: „Az este lágyan ráteríti szárnyát; / A csorda és a konda hazatért.../ Lassan meggyújtják a lámpa világát, / Halkulóbb lesz a nappali beszéd.” Sőt, az *Ősz*, többek kedvence olyan formában is, hogy internetes személyes honlapok kezdő oldalán díszlik. Talán nem is ismerik a költőt, de versét szeretik. Ezzel Radványi Sándor csillaga mégiscsak a nyírségi homok fölött fénylik. Ne felejtsük el!

A hely késő antik bölcseleti értelmezése a posztmodern tükrében¹

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. Az utópia helye; 3. A határok által megszabott hely; 4. A határtalan hely; 5. Konklúzió.

1. Bevezetés

Hétköznapi, józan gondolkodásunkban úgy vélekedhetünk, hogy a lét legkézenfekvőbb velejárója vagy feltétele a hely. Minden létezőnek kell, hogy legyen valamilyen helye. Posztmodern napjainkban azonban olyan helyekről is beszélünk, vagy olyan helyeken is tevékenykedünk, amelyeknek létét kézzel fogható módon nagyon nehezen tudjuk körülírni. Gondoljunk csak az adatbankokra, a számítástechnika felhőire, vagy a virtuális térre, aminek „virtualitása” erősen megkérdőjelezhető. Míg Arisztotelész fejtegetése szerint a hely léte nem köthető formához vagy anyaghoz,² továbbá a hely „a tartalmazó testnek a tartalmazottal érintkező határa”,³ egy mozdulatlan határ,⁴ addig úgy tűnik, hogy a hely és a határ fogalma a posztmodern ember számára, mintha az élet legnagyobb ellenségét testesítené meg. A szüntelen mozgás kényszere, a nyugalmi állapottól való félelem, és az új terek hódításának a korszaka nem hátrál meg a földön kívüli tér és a képzeletbeli terek határaitól.

Rövid írásomban a kialakulásban lévő késő antik kereszténység helyértelmezésének az egyediségeire szeretnék rámutatni. Arra, ami eltért az érintett kor eszméitől, és mégis olyan üzenetet tudott közvetíteni, amely a befogadók számára nem volt teljesen idegen. Ugyanakkor posztmodern korunk sajátoságaival is párhuzamot szeretnék vonni, mindezt a hely és a tér bölcseleti értelmezésének az aktualizálásával.

1 Jelen szöveg alapja egy korábbi előadásom anyaga, mely elhangzott a „Nemzeti Kiválóság a Konvergencia Régióban Program” és a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar „Kutatás és innováció a bölcsészeti- és társadalomtudományokban” című tudományos konferenciáján. Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2014. november 27.

2 ARISZTOTELÉSZ, *Fizika* 210b27 (magyar fordítása Bognár László, 2010).

3 ARISZTOTELÉSZ, *Fizika* 212a2.

4 ARISZTOTELÉSZ, *Fizika* 212a14.

2. Az utópia helye

A neves szociológus, Zygmunt Bauman 2012. május 26-án Vicenzában tartott nagysikerű előadásán a hely individualista értelmezéséről beszélt, ami meglátása szerint a posztmodern társadalom egyik legnagyobb veszélye.⁵ Hogy milyen is ez a veszélyes hely? Mivel korunk embere úgy véli, hogy a társadalom gazdasági és erkölcsi krízise olyannyira megsebezte az életkörünyezetet, hogy az már menthetetlenül beteg, ezért a jobb világra vágyakozó ember felad minden olyan törekvést, ami a társadalmat és a közösséget jobbbá tenné. Helyette a világból kívág magának egy kis helyet, ahol abban reménykedik, hogy szeretettel meg tudja valósítani az áhított jobb és igazabb világot. Ennek a kis kuckónak a kialakításához csak elegendő pénz kell, mondja Bauman, vagyis az egész probléma gazdasági kérdéssé alakult: ezt a jelenséget Bauman *privatizált utópiának* nevezi.⁶ A folyamat mögött nem kis gazdasági érdek rejtőzik, hisz a privatizált utópiát hajszoló ember egyedül csak a hitelt szolgáltató bank pénzében reménykedhet. Érdek, hogy a dolgozó férfiak és nők a boldogság megszerzéséhez ne lássanak más utat, mint hogy illúziókra faragott erődöket hozzanak létre. A „hétköznapi ember” túl kicsinek és gyengének érzi magát ahhoz, hogy saját és a hozzá hasonló hétköznapi kisember erejében bízson – ezért nem mer változtatni. A privatizált utópiában élő ember nem bízik sem önmagában, sem a másokban, aki pedig nem tud bízni, az képtelen szeretni. A privatizált helyekben nincs helye a másiknak, sem a másik ember által állított határoknak, sem pedig az élet durva realitásának, ami konfrontációkra és dialógusokra készíteti a jobb világért küzdő embert. Csak a konfrontáció, a kritika és az egészséges párbeszéd következményeként léphetünk ki régi helyzetünkől – tanítja a lengyel származású szociológus.⁷ Ezért a privatizált utópiában lehetetlen a jobb állapot elérése, vagyis a boldogság – mivel hiányzik belőle a másikkal való találkozás. Hogy ha gazdasági megfontolás az, hogy az ember elveszítse annak a reményét, hogy közösséggel képes meggyógyítani a betegségben szenvedő világot, és ennek következtében minden baj orvoslását valamilyen boltban keresi, akkor az is kézen-

5 La lezione di Bauman: decodificare il mondo in cui viviamo: <https://www.youtube.com/watch?v=DHhFisT4z4A>

6 CARMELO DOTOLLO, *Un Cristianesimo Possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Brescia 2007, 76–77.

7 Z. BAUMAN, egy mantovai párbeszéde, 2008. október 22.: <https://www.youtube.com/watch?v=DIaT8wwHnzo>; <https://www.youtube.com/watch?v=jeLoQc-pQrQ>.

fekvő, hogy a félelem a posztmodern világ fővárosa,⁸ vagy – ahogy Francesco Remotti utal rá – a krízis a posztmodern világ központi helye.⁹ Úgy tűnik, hogy a valóság keménységével és a félelemmel a konzumizmus szembeszállt, a hozzá menekülőket pedig egy képzeletbeli világba „varázsolja el”, aminek a stabil, „mozdulatlan” falait egy pusztulásra ítélt, beteg társadalom képezi.¹⁰

3. A határok által megszabott hely

A hely értelmezésének a problematikája különböző jellegű krízisekkel párosítva a világtörténelemben időközönként felszínre került. A történészek a Marcus Aurelius római császár halála utáni időszakot (K. u. 180) a Római Birodalom krízis korszakának nevezik. A bölcs sztoikus császár Róma békéjét egyrészt a határok megerősítésével, másrészt a betelepült barbár népcsoportokkal kötött kiegyezésekkel akarta elérni.¹¹ Marcus Aurelius halála után a Római Birodalomban a nyomor, a pestis és az elnéptelenedés visszafordíthatatlan gazdasági és társadalmi veszteségeket okozott. Amint a történelem beigazolta, a földrajzi „limes”-ek, vagyis a birodalom határainak a megerősítése, mégsem hozta meg a várt gyümölcsöt, mint ahogy a „mozdulatlan határ” definíciója sem elégítette ki az Arisztotelészt olvasók kíváncsiságát.

Az említett krízis idején a Római Birodalom egyik különleges helye Alexandria volt. A Nagy Sándor alapítású városban 180 környékén egyiptomiak, hellének, latinok, barbárok, zsidók és keresztények közösen éltek, konfrontálódtak, alkottak.¹² Alexandriában 180 környékén a bölcséleti párbeszéd nyelvezetét és fogalmi szótárát leginkább Platón írásából állították össze azok a gondolkodók, akiket a modern kor középső-platonistáknak hív. Az alexandriai keresztény mentalitásra nagy mértékben hatottak Philón írásai (Kr. e. 25. – Kr. u. 41). Alexandriai Philón az ószövetségi írásokat, főleg Mózes öt könyvét, hellenista szemlélettel magyarázta, miközben belső értelmében görög nyelvű filozófiája változatlanul hű maradt a zsidó világszemlélethez és teológiához. A platonista filozófia még leegyszerűsített formában is

8 https://www.youtube.com/watch?v=Woak_fY5bQM

9 FRANCESCO REMOTTI, „Introduzione a un’antropologia dei centri”, in *Spazio Filosofico* 11 (2014) 261–264.

10 Vicenza, 2012. május 26. Z. BAUMAN, „Decodificare il mondo in cui viviamo”: <https://www.youtube.com/watch?v=DHhFisT4z4A>

11 Lásd az Európai Unió és bevándorlók problémája.

12 Megjegyzem, Bauman a globalizmus és a migrációk problémájának megoldását az úgynevezett diaszpórák kölcsönösen gazdagító együttélésében látja. Talán ez is csak egy újabb utópia?

két térben mozog, amit gyakran két világnak is neveznek: 1) az ideák világa, szellemileg némiképpen felismerhető világ; 2) anyagi világ, öt érzékszervvel tapasztalható világ. Alexandriai Philón szerint ezt a két világot az Ószövetség Istene értelmes Szaván keresztül teremtette. Ez az Isteni Szó – Ige egy olyan valós teremtetett létező, melynek a legfontosabb feladata az, hogy a két világot Istennel kapcsolja össze. Meggyőződése szerint, ha az Ige közvetítése megszűnne, akkor egyszerre tűnne el a szellemi és az anyagi világ létalapja. Ez nem más, mint az isteni gondviselés bölcseleti megfogalmazása, mely a világban járó-kelő embernek biztonságot, vagyis stabilitást ad. Philón embere az a küzdő ember, aki elsősorban saját határait szándékozik leküzdeni, minden olyat, ami gátolja abban, hogy Istenben szilárduljon meg. Különös módon Philónnál az Igének egy másik tény is létjogosultságot adott, ez pedig a bűn, vagyis a hiba és a romlás faktora. Izrael Istenét nem lehet hibáztatni a világban lévő rosszért, mégpedig azért sem, mert Isten elgondolásában nincs közvetlen kapcsolatban a világgal, túl van minden elképzelhető helyen.¹³ Az Ige tehát az a szükségszerű létező, aki a „beteg világ” és „Isten” között közvetít. Philón az Ószövetség nagy alakjainak a vándorlását, helykeresését szinte kizárólagosan allegorikus és spirituális módon értelmezi. Ábrahám és Izsák történeteiben (Ter 18,33; 28,1) a hely topológiai értelmét, vagyis materiális valóságát teljesen elhalványítja,¹⁴ helyette az olvasó figyelmét kizárólagosan az anyagnélküli valóságokra és a szellemi Igére irányítja.¹⁵ Mindez arra utal,

13 Vö. *Somn.* I,61–71 (Gn 28, 11) – Post. 17. Továbbá hasznos olvasmány F. CALABI, „Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria”, in F. CALABI (a cura di), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, Pisa 2002, 35–54; F. CALABI, *God's Acting Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden – Boston 2008, 39–51.

14 Philón a *Somn.* I,61–67-ben a Ter 22,3–4 kapcsán a helynek három jelentéséről beszél: 1) egy test által elfoglalt hely (*Somn.* I,62) – sztoikus SVF II 504. 505; 2. 2) A Logosz az a hely, amit Isten saját erejével tölt ki. 3) Isten fenntartja önmagát és minden mást is fenntart, vagyis Isten önmaga számára is hely (ARISZTOTELÉSZ, *Fizika* IV 5, 212b). A *Somn.* I,68–71-ben a Logosz két aspektusa: a) metafizikai Logosz; b) az emberben lévő Logosz, egy szent átistenült hely – az ember értelme, ami az aszkézis helye is.

15 Philón gondolatai a platóni ideák világának a földönkívüliségére utalnak, bár abban mégiscsak eltérnek, hogy Platónnal szemben kevésbé értékesnek nevezi a forma nélküli valóságokat. Philón tehát a formanélkülit kevésbé értékesnek tekintette. Pl. a *De somniis* II, 45 a Gen 38, 18 allegorikus magyarázatában a Támár ajándékában a lélek megformázását látta, mivel a formanélküli lélek nem teljes. Ezzel szemben Platón úgy véli, hogy a legtökéletesebb létező, vagyis Isten szükségszerűen forma, alak nélküli *Phaidros* 247d. Mindezért arra következtethetünk, hogy Philónnál a szellemi létezők egyedi alakokkal bírnak, és térben helyezkednek el. A szellemi alak létalapja a szellemi tér – ezért a szellemi térnek stabilitással kell bírnia, amit az isteni Ige biztosít.

hogyan az ideális helyet, ahová minden ember vágyakozik, szelleminek, formában lévőnek és világfelettinek tartja, ami különös módon érdekes, hogy pont ilyennek tartja az isteni Igét is. Philón tanítása komoly társadalmi vetülettel bír, hisz önmaga – mint sok izraelita sorstársa – Alexandriában él, távol a földrajzi Izraeltől. Azonban úgy tűnik, hogy a valódi lakóhelye távol esik Alexandriától és Jeruzsálemtől is, ő inkább egy szellemi ország polgára kíván lenni, miközben földi életét a világ bármely táján le tudja élni. A csapongó lélek megformázása, Mózes Törvénye szellemi határként formálja a csapongó lelket, ezzel az ember stabilitását és békéjét garantálja. Úgy is mondhatnánk, hogy Philón szerint a mózesi Törvény minden helyen és minden körülmény között létben tartja az egyedet és a szellemi közösséget, szilárd helyet ad a változékony világban otthont keresőknek.

4. A határtalan hely

Philón halála után nem is olyan sokkal Alexandriában a keresztények gyülekezete fokozatosan növekedett. 125 környékén Alexandriában már ismert volt János evangéliumának a Prológusa, ami a „Kezdetben volt az Ige” szavakkal nyit, és az alexandriai kereszténység védjegyévé vált a jánosi Logoszteológia. Az első ismertebb alexandriai keresztény szerző Alexandriai Kelemen. Kelemen műveiből egy hatalmas hellén könyvtár tárul az olvasó elé: Platón, Homérosz, sztoikus szerzők tanításai és a klasszikus drámák idézetei Kelemen szerzeményeiben egymás mellett békésen megférnek. Az 1900-as évektől leginkább bölcséleti szempontból közelítették meg munkásságát, és gyakran Alexandriai Philón filozófiájával hasonlították össze. Azonban művein keresztül a kibontakozásban lévő keresztény mentalitás jellemvonásait is kinyomozhatjuk. Véleményem szerint a késő antik világ egyik legizgalmasabb szerzőjéről van szó. Olyan keresztény szerző, aki folyamatos párbeszédben áll kortársaival, legyenek bár görögök, egyiptomiak, latinok, zsidók, gnosztikusok vagy más származásúak, illetve vallásúak. Párbeszéd – konfrontáció – kritika – a jobb megoldások fáradhatatlan keresése: képletesen mondva, mindez egész munkásságának a mottója. Alexandriai Kelemen műveiből feltárható a kora keresztény ember mentalitása is, és ezzel a felismeréssel közelebb kerülhetünk az európai mentalitás gyökereihez is. Kelemen pont akkor éli munkásságának fénykorát, amikor a Római Birodalom krízissel küzd. Az eszmék pluralitása útvesztő is lehetett volna, vagy éppen ellenkező-

leg, a sokszínűséggel szemben bezárkózhatott volna egy sajátos erődítménybe, amelyből kizár minden olyan véleményt, ami kényelmetlenül érinti. Mégis ellenkezőleg cselekszik: tanítását szinte kötelezően összeméri a körülötte lévő filozófiai irányzatokkal és vallásokkal, hogy e közös párbeszédből a lehető legjobb következtetésre jusson. Kelemen a krízist a konfrontáció párbeszédével akarta túllépni, mert mélyen az emberi értelem racionalitására alapozta azt a reményét, amelyből egy új Európa született (ha igaznak találjuk azt az állítást, hogy Európa keresztény). Ennek a különleges módszertannak szép példája Alexandriai Kelemen helyteóriája.

Képletesen mondva, Kelemen a szellemi és az anyagi világot az isteni Ige tenyerébe helyezte. Az isteni Ige pedig minden létező tökéletes létalapja, mivel Kelemen szerint az isteni Ige Isten (Philónnál pedig teremtmény). A jánoszi Prológus tanításával összhangban az isteni Igét az Atya keblére helyezi.¹⁶ Ez a misztikus színezetű teológia arról tanúskodik, hogy a Kelemen által képviselt keresztények saját lényük legvalóságosabb helyét az isteni Igében találták meg.¹⁷ Míg Philón az alak nélküli, körülhatárolhatatlan létezőkben kevésbé tökéletest látott, addig Kelemen az isteni Igének az egyik létmódját¹⁸ határtalannak, formanélkülinek és körülírhatatlannak vallja.¹⁹ E tanítás gyökere talán Platónra utalna vissza? Platón a *Timaioszban*, amikor a hely problémaköréhez ér, egy nehezen körülírható „dajkáról” tanít, minden keletkezésnek a befogadójáról,²⁰ amit később Arisztotelész szándékosan az anyaggal azonosít.²¹ Platón az ideák világának a valóságát pontosan abban látta, hogy távol áll minden anyagtól, míg Arisztotelész a „földönkívüli” ideák valós lé-

16 Jn 1,18. A Prológusban megnevezett „kezdet”, Kelemen szerint, az úgynevezett „isteni mélységet” jelöli, ami az Atyai kebel (vö. *Str.* II,5,2–5; *Str.* II,6,2–3; *Str.* V,81,3; *Str.* V,71,2–3; Jn 1,18). A körülírhatatlan, formanélküli, határtalan hely, az a nyugalom helye, az isteni Ige helye (vö. *Str.* V,71,5; V, 74,4; V,36,2–4, IV, 156–157; IV,161,2–3; *Str.* VII,57,1; *Exc. Thdt.* 19,1–2).

17 Platónnál a „mindenség részei”, mint a „matrióskák” egymásban helyezkednek el (*Tim.* 30b): „észt oltva a lélekbe, s lelket a testbe”, azonban Kelemennél ez a hármasság az Isteni Logosz hármasságát is kifejezheti, mivel nála az Isteni Logosz megegyezik az isteni Ésszel, az isteni Lélekkel és a megtestesült Krisztussal is.

18 Ezzel a tanítással az isteni Logoszról, mint helyekről is beszél: 1) Mint a körülírhatatlan isteni Logosz, valójában az isteni elme; 2) A körülírt formában lévő isteni Logosz; 3) A testet öltött isteni Logosz, aki Jézus Krisztus. Ez a három felosztás Kelemen számára három aspektusa ugyanannak az isteni Logosznak.

19 Vö. *Str.* V,89,2–90,1; *Str.* V,89,7; 92,4; *Str.* V,90,1; 90,4–91,2; 92,4; 94,3; V, 100,4; 104,2–4. Kelemen, annak ellenére, hogy az a bizonyos „befogadó – dajka” külső forma nélküli valóság, úgy véli, hogy az isteni Ige tulajdonságaival is megegyezhet.

20 *Tim.* 49a-b

21 *Fizika* 209b11

tezését erősen kétségbe vonta. Kelemen bölcselete azonban túlhaladja Platón és Arisztotelész tanítását is, mivel a szellemi és a határtalan világ teljességét, vagyis az isteni Igét, az anyaggal ötvözi. Amint a jánosi evangélium az Ige megtestesüléséről ír, és Szent Pál pedig Krisztus misztikus testéről, mint a keresztény gyülekezet titokzatos helyéről, úgy Kelemen vallja, hogy a megtestesült isteni Ige a testben lévő körülírhatatlan isteni Ige, aki minden keresztény misztikus „lakóhelye” is. Kelemen kereszténye tehát Krisztusban él, és ezért a végtelenben él, legyen a világ bármelyik helyén is. A második század keresztényei Kelemen híradása szerint abban hittek, hogy a megtestesült isteni Igének minden tevékenysége az ember és az Isten között fennálló határok megtörésére irányul, hogy az Ige az embert az istenibe vezesse.²²

Mindezekből a bölcseleti eszmefuttatásokból egy új világképet olvashatunk ki: a már említett második század eseményeit az akkori keresztények egy teljesen más aspektusból élték meg. A társadalmi élet színterén a politikai határokkal és hovatarozásokkal szemben a nagy egyház keresztényei lebontják a határokat, és egyenlőséget hirdetnek.²³ A korakeresztény tanítás szerint a közösségi szellem ereje tudatosan nem „e világi” alapokon áll, hanem az isteni Ige személyében. A keresztségben az ember Isten Igéjét kapja, ezzel minden kereszténnyel és magával az Istennel is társközösségre lép. Bárhol is éljenek a keresztények, és bármilyen társadalmi pozícióban is legyenek, a megtestesült isteni Ige erejében, egy új helyen – Krisztusban – egy „új embe-riséget” képviselnek. Az újdonság abban áll, hogy az ember a határtalanságot Krisztusban elérheti. A második század keresztényei úgy vélték, hogy a kereszténynek a földi uralom, sem az anyag, sem a test nem szabhat határt.²⁴ A Kelemen műveiből megismert keresztény szabad a külső kényszerítő erőktől, le akarja küzdeni görcsös önzőségét, és egyedül csak az isteni Igéhez ragasz-

22 A hely teóriájából tekintve a fentieket el kell mondanunk, hogy Kelemennél, az isteni Ész tere az Isteni gondolatoknak; 2) Az isteni Logosz tere a Világnak, mivel minden bele lett teremtvé; 3) A megtestesült Logosz, vagyis a megtestesült Krisztus része az anyagi világnak. Míg a philóni Logosz határként áll Isten és a „bűnös világ között”, addig Kelemen keresztény Logosztana arról szól, hogy a földön lévő isteni Ige megtöri a bűnt.

23 Az ember, mint Isten teremtménye és a Keresztény, mint Krisztust hordozó, ezért a Keresztények egyelőek egymással. A gnosztikusok különbözőségekről tanítottak, ami szerintük már az emberi fajok teremtésében is megmutatkozott, Kelemen élesen bírálta őket.

24 Az új szabad ember meghatározása a Jn 1,11–13: „A tulajdonába jött, de övéi nem fogadták be. Ám akik befogadták, azoknak hatalmat adott, hogy Isten gyermekei legyenek. Azoknak, akik hisznek nevében, akik nem a vérnek vagy a testnek a vágyából s nem is a férfi akaratából, hanem Istentől születtek”.

codik²⁵. A platóni földön kívüli ideák földön kívüliségével szemben a keresztények ahhoz az isteni Igének a tanításához mérik életüket, aki önmaga is belemerült a világba, hogy az Isteni Idea az élet keménységével konfrontálódjon, és akinek az országa mégsem e világból való.

Kelemen filozófiája 180 tájékán, a határok megerősödésének az idején, amikor a társadalmi kasztok áthidalhatatlan individualizmusa a luxusba menekült,²⁶ a hús-vér embereket olyan erővel mozgatta meg, hogy minden tiltás és üldözés ellenére annak a közösségnek akartak tagjai lenni, ami az elérhetetlen ideák világát kézzelfoghatóvá tette. Első hallásra bármennyire is bizarrnak tűnik, ez a keresztény misztikus életszemlélet volt az, ami kétezer éve végérvényesen meg tudta változtatni az európai ember életét.

5. Konklúzió

A kétezer éves első negyedében, a „privatizált utópiák” Európájában a kereszténység eszméjét akár egy másik utópiának is titulálhatják... A jóléti társadalom embere a szellemi hely otthona helyett (az első század keresztényeinek ez Krisztus volt) a multinacionális cégek új, végtelen lehetőségeket kínáló tereibe menekül. Találóan úgy is fogalmazhatunk, hogy a posztmodern élettér az on-line és az off-line kettős határán belül mozog. A hálózatról küli személytelen kapcsolatok bilincsei egyre szorosabban kötik le az embert egy karnyújtásnyi életteret igénylő, pislákoló képernyő által közvetített „világhoz”.²⁷ Vajon ebben a krízishelyzetben a posztmodern kereszténység meg tudja-e mutatni az első századok keresztényeinek azt az erejét, ami akkor töltötte el őket, amikor a régi árnyék-életükkel végérvényesen szakítottak, hogy egy szabad és gyökeresen új életet kezdjenek?

25 Kelemennél a hely még a következő témákban jelenik meg szoros kapcsolatban az isteni Logosszal: szentírási idézet, mint a Logosz helye (vö. *Str.* I, 32, 3; *Str.* VII, 1, 3; *Str.* VII, 84, 3); az ember lelke, mint a Logosz potenciális helye (*Str.* I, 37, 2; *Str.* IV, 31–33; *Str.* II, 56, 1; *Str.* II, 132, 2; *Str.* IV, 162, 5; *Str.* IV, 163, 1–5; *Str.* VI, 72, 2; *Str.* VI, 75, 2; *Str.* VII, 10, 2; *Str.* VII, 29, 4; *Str.* VII, 35, 3).

26 Gondolok a *Protreptikoszban* kifejtett kritikájára.

27 E témában is érdekes továbbgondolni Zygmunt Bauman 2013. október 9-én tartott milánói előadását: <http://www.meetthemediaguru.org/lecture/zygmunt-bauman-ita/>

A házasság néhány alapvonása az ortodox egyházban

TARTALOM: 1. Bevezetés; 2. A házasság misztériuma; 3. A másod- és harmadházasság megáldása; 4. A házasság halálának lehetősége, válás; 5. Exkurzus; 6. A házasság termékenysége; 6.1. Abortusz; 6.2. Családtervezés.

1. Bevezetés

A keleti egyházak kézikönyvei, katekizmusai mind az egyház szentségeinek, misztériumainak sorában beszélnek házasságról.¹ A keleti és a nyugati egyház közelsége az ökumenizmusban indokolja, hogy teológiai és lelkeségi vonalon kölcsönösen megismerjék és gazdagítsák egymást értékeikből. Néhány fontos alapvető vonás felvázolásának most ez a célja a házasság témaköréből a keleti teológia szempontjából.

2. A házasság misztériuma

A házasságról rendkívül gazdag szakirodalmat találunk általában a teológiában, valamint a szaktudományok területén is. Különösen a túlburjánzó pszichológiai, szociológiai, jogi kutatások mellett növekszik meg a jelentősége a teológiai szempontoknak.

A keleti teológia misztériumnak tartja a házasságot,² mely szerint az nem tekinthető pusztán világi, biológiai, jogi, szociológiai vagy pszichológiai intézménynek, mert a házasságot Isten alkotta, s benne a Teremtő ajándékának tekintendő a házasság alapja, a férfi és a női lét nemi különbözősége, valamint a szerelmükben megvalósuló egység is. Ez az egység és különbözőség a Szentháromság titkát is magában hordozza. A keleti teológia egyik leglényegesebb üzenete ma is, hogy a *teológia elsőbbségét* hangsúlyozza. Így a házasság eseté-

¹ MEYENDORFF, J., *A házasság misztériuma*, Budapest 2009, 5–6.

² Az ortodox teológusok szemléletének a misztérium szó jobban megfelel. Részben az eredeti görög szó pontosabb visszaadása miatt, részben pedig a házasság teológiájának azon mélysége miatt, mely utal a jelen lévő s egyben eljövendő Isten Országához való kapcsolódásra.

ben is a teológiai perspektíva „felülről jövő” értelmezését ajánlja kiindulásként, hogy ez után következzen a tapasztalati tények elemzése.

A házasság kapcsán a legfontosabb kulcsszó, ami kell, hogy az ember eszébe jusson, nem a szerződés, nem az ösztön kielégítés, nem is a nemzés, hanem a kölcsönös szeretet. Nem véletlen, hogy A. Schmemann a „szeretet misztériumának” nevezi a házasságot.³ Megállja a helyét ez a megközelítés még akkor is, ha a szeretet rendkívül sokrétű fokozatban létezik, és rendkívül bonyolult irányú és végkimenetelő elemzést tesz lehetővé, igazolhatóvá, hisz éppen itt mutatkozik meg a teológiai szempont lehetősége, szükségessége és ereje. A szeretet titka a házasságban nem értelmezhető helyesen leegyszerűsítve csupán a házaspár egymás iránti szeretetére. Elsődlegesen a Szentháromságban élő egy Isten emberek iránt való szeretetéről szól, ami létrehozza az embereket, lehetővé teszi kapcsolatukat. Ez a szeretet jelent meg és nyilvánult ki tökéletesen Krisztusban, aki képes a házastársi szeretetet Isten Országa dimenziójába emelni, átalakítani, újjáteremteni. Ezért igaz az, hogy a házasság misztériumán csak Krisztus misztériumával együtt érdemes töprengeni. A házasságban az emberek közötti szeretet csodájáról is beszélni kell, ami Isten ajándéka, és Krisztus és egyháza szeretetének csúcsertelméből források. Szent Pál apostol világít rá, hogy az újszövetségi időben élő keresztények házassága „csak az Úrban” ágyazódik be a szövetségbe, ami a házasság lelki tüdeje működésének feltétele.⁴ Ehhez részesülni kell a feleknek a házasság szentségében, amelyben Krisztust fogadják be (a házasság isteni értelmével és szabályával együtt) a szentségkiszolgáltató paptól, természetesen szabad beleegyezésükkel.⁵ A felek Krisztustól új boldogságot is kapnak, mely több, mint a „józan ész” által elgondolt vagy vélt boldogság, mert ez a Krisztust szerető és követő, vértanúi önfeláldozásra is kész szeretetből fakad a házasságban is. A misztérium ezért jelenti az emberi megismerés határait is, s azt a feladatot, mely a kegyelem segítségével megvalósítható, bár túlszárnyalja az emberi ész által behatárolt lehetőségeket. A misztérium ezért a kimeríthetetlenséget is hordozza, mely Isten szeretetéből és erejéből fakad.

3 SCHMEMANN, A., *A világ életéért*, Budapest 2001, 103–117.

4 Vö. I Kor 7,39; Ef 5,21–24.

5 A keleti egyház jog szerint a házasság szentségét a pap vagy püspök szolgáltatja ki, jelezve, hogy minden szentség kiszolgálója maga Krisztus. A pap tehát nemcsak tanú, nemcsak a felek konszenzusának szentesítője, hanem a papi áldás konstitutív része a házasság szentségének. Vö. SZABÓ, P., „Papi áldás a házasság szentségénél, Tanulmányok a keleti házasságjog köréből”, in *Athanasiana* 8 (2003) 5–28. Ez nem csökkenti a felek beleegyezésének fontosságát, tehát szembeállítani a papi áldással nem szabad.

A keleti teológiában a házasság misztériuma az *Isten üdvözítő művének egyetlen, nagy alapmisztériumába is beleilleszkedik*, mint minden szentség. Ezért a házasságot a többi szentséggel együtt kell szemlélni, értelmezni. Fő cél, hogy a házastárs és a gyerekek az üdvösség felé törekedjenek, együttműködésben a kegyelemmel, melynek jele, hogy a többi szentségben is részesülnek, hisz ezek által maga Krisztus él velük együtt, különösen az eucharisztiaiban való részesüléssel.

A keleti egyház gondolkodásának középpontjában áll az *ikonteológia*, az ikonelvű gondolkodás. Ennek alapja, hogy az ember Isten képmása, s ez ajándék, hogy az ő képmását hordozhatja, biztosítva ezzel a vele való kapcsolat lehetőségét. Alkalmazása azt jelenti, hogy az ábrázolt megjelenik, Isten kegyelme folytán titokzatosan jelen van az ábrázolóban. A házasságot is szívesen nevezik Krisztus és egyháza szeretete ikonjának, a Szentháromság ikonjának,⁶ Isten országa ikonjának,⁷ az egyház ikonjának.⁸ Amint a kép az őstípusával állandó kapcsolatban van, úgy a házasság is Krisztus és egyháza kapcsolatával. A keleti egyházak ikonja mindig Istenre mutat, kifejezve azt is, hogy a legszebb ikon maga az ember, és azok az emberi közösségek, melyek a krisztusi szeretetben élnek (házasság, szeretesség, barátság, nemzeti közösség).

Az ókeresztény atyák elég egybehangzóan arról beszélnek, hogy a *házasságban maga az Úr van jelen*.⁹ Idézhetjük Aranyszájú Szent Jánost: „A házasságban a lelkek egy kimondhatatlan kötelék által kerülnek Istennel szövetségbe”.¹⁰ A Trulluszi Zsinat 13. kánonja megerősíti: „a házasságot Isten alkotta és eljövetele által megáldja azt”.¹¹ A házások nemcsak egymás iránti szerelemmel telnek el, hanem Isten iránti szeretetre is elköteleződnek, mint egy szövetséget kötnek magával az Istennel is. Csodálatos tartalommal telik meg így pl. a jegygyűrű szimbolikája, mely nemcsak a párja iránti kölcsönös szeretet és szerelem, a közös küzdelmek és örömek jele lesz, hanem Isten sze-

6 EVDOKIMOV, P., *Sacramento dell' Amore*, Milano 1994, 131–134.

7 MEYENDORFF, *Op. cit.*, 21.

8 EVDOKIMOV, *Op. cit.*, 137–139. Itt támaszkodik Aranyszájú Szent János írására *Ep. ad. Coloss.* Cap. IV. Homil 12, in PG 62, 387.

9 TERTULLIANUSZ, *Ad uxorem*, II. 9. In VANYÓ L. (szerk.), *Ókeresztény Írók* 12., Budapest 1986, 207–227.

10 ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *Homilia 20. in epistulam ad Ephesios*, in PG 62, 135–150.

11 OROSZ, A., „Házasság és család a keleti Egyházban”, in *A keleti Teológia a házasságról és a családról*, (Sapientia füzetek 22), Budapest 2013, 21–23.; Vö. MEYENDORFF, J., *Birodalmi egység és keresztény szakadások, Az egyház 450 és 680 között*, Budapest 2001, 76.; ALSZEGHY, Z., *A házasság*, in TKK, Róma 1982, 54–55. Vö. Trulluszi Zsinat, 13. kánon.

retetét és hűségét is jelenti házasságuk iránt. Már az eljegyzésben részt vesz Isten, ő is ígéretet tesz – hangsúlyozza J. Meyendorff.¹²

A házasság „örök köteléket képez, melyet a halál sem tép szét”.¹³ Meggyőződése ez a keleti misztérium-teológiának. A halál éppen nem szétválaszt, hanem tökéletesen egyesíti a feleket az örök országban. Teljesen logikus következménye ez a krisztusi szeretetbe teljesen felemeltetett emberi szerelemnek, szeretetnek, hisz Krisztus szentháromságos szeretete is visszavonhatatlan és felbonthatatlan irántunk, éppen ezért felbonthatatlan a házastársi szeretet is. Nagy Szent Bazil szerint is a házasságnak hasonlítania kell Krisztusnak az egyháza iránti szeretetére: a feleknek teljesen át kell adni magukat egymásnak, és egymást megszentelni.¹⁴ *A legteljesebb méltósága így csak az első és egyetlen házasságnak van, s ez az ortodox teológia szerint is felbonthatatlan.* Mindenki számára ez a cél, tehát a felszentelt embereknek és a laikusoknak is. A gyakorlat mégis két irányban alakult.

A felszentelt emberektől (diakónus, pap) elvárás az említett cél megvalósítása. Ugyanis a papi házasságon kellene leolvasni, hogy az egyetlen és felbonthatatlan házasság nemcsak egy ideál, hanem elérhető valóság is. A papi házasságnak tehát sajátos feladata, küldetése van. Nem csupán egy emberi szokásból, hagyományból eredő maradvány, melytől meg kellene szabadulni, de nem is egy történelmi képződmény, mely „elvesz” a papi szolgálatból, hanem kifejezetten teológiai és pasztorális jelentőségű.¹⁵ A pap egyetlen házassága Krisztus teljes szeretetét jeleníti meg. A felszentelt ember ezért megözvegyülése esetén sem köthet új házasságot, akkor sem, ha fiatal, vagy kisgyermekai vannak, illetve a többször házasodott nem veheti fel a papság szentségét. Ennek alapja a pasztorális levelekben található, amit megőrzött a *Traditio Apostolica*.¹⁶ A szentelésre készülő keleti szertartású papnövendékek, amennyiben házasságot is szándékozik kötni, nem csak a házasságra kell készülnie, mert az esetleges jövőben benne van a cölibátusban eltöltött papi özvegyiség lehetősége is.

Az első keresztényeknél az első és egyetlen házasságnak a *laikusok* számára is kiemelt jelentősége volt. Nagy megbecsülés övezte azokat, akik megözvegyülésük esetén nem kötöttek új házasságot. Az „özvegyek rendje” az

¹² MEYENDORFF, *Op. cit.*, 40–41.

¹³ MEYENDORFF, J., *A bizánci teológia*, Budapest 2006, 298.

¹⁴ Vö. Ef 5,25., NAGY SZENT BAZIL, *Morál Reg.* 73,3, in *PG* 31, 699–870.

¹⁵ SCHMEMANN, *Op. cit.*, 117–121., MEYENDORFF, *A házasság misztériuma*, 88–93.

¹⁶ *Apostoli Hagymány*, 1Tim 3,2.12.; Tit 1,6.

egyetlen szerelem kitüntettségére is emlékeztette a nagyobb közösség minden tagját.¹⁷ Szent Pálnak bizonyára épp azért kellett leírni az özvegyek újraházasodásáról szóló megengedő gondolatait, mert az nem volt magától értetődő. Az ortodox teológia a Róm 7,1 és az 1 Kor 7,39 versekben látja az iránymutató állásfoglalást: az özvegyeknek megengedi az újraházasodást, de semmiképpen sem beszél rá őket, mert valahol mégis az elhunytal szembeni hűtlenségnek tartják. Ma is gyakran találkozunk – sajnos – éppen az ellenkező vélettel: az emberek alig értik meg, különösen fiatal özvegy esetén, hogy hűséges akar maradni első és egyetlen házasságához, s a gyász munka hiányosságaira utalva szinte tuszkolnák az újabb házasságba, elfelejtve az egyetlen házasság teológiáját.

3. A másod- és harmadházasság megáldása

Az ortodox egyházak szerint a házasság misztériumának teljessége csak az első és egyetlen házasságban valósul meg. S bár a 8. század végétől már vannak bizonyítékok a konstantinápolyi egyházban annak gyakorlatára, hogy a második, illetve harmadik házasságot templomban megáldják, de ezeket *nem ünneplik szokásos ünnepélyességgel*.¹⁸ A másod- és harmadházasságot ugyanis a gyöngé és a világban ragadt ember jellemzőjének tartják, aki további tisztulásra szorul. A pap szinte csak odaengedi őket bűnbánati keretek között. A mai szerkönyvek szövegei is tükrözik az egyháznak ezt a hozzáállását, hiszen majdnem bántóan ecsetelik az ember gyarlóságát, kifejezve, hogy az egyház csak eltűri ezt a gyöngeséget. A. Schmemmann szerint a bűn és a kegyelem paradoxonát jelzi a szertartás.¹⁹

A tisztulás szükségességének megfontolásából a másodházasokat 1-2 évre, a harmadházasokat 3-5 évre *kizárhatják az eucharisziához („szent kehelyhez”) való járulásból*, a templomban hátul kell állniuk, nem állhatnak a hívőkkel együtt, de ebben a kérdésben nincs egységes gyakorlat az ortodox egyházakban. S bár a feltételek változhatnak, de azt semmiképp sem lehet kijelenteni, hogy különösen minden elvált-újraházasultat automatikusan újra szentséghez engednének. Viszont az ortodox egyházakban nem cél az eucharisziától való határozatlan idejű vagy végleges eltiltás. Az ilyen eltiltás csak meghatározott

17 *Stuttgarter Biblische Lexikon*, Stuttgart 1970, 239.

18 Vö. VANYÓ, L. (szerk.), *A kappadókiai Atyák*, (Ókeresztény Írók 6.), Budapest 1983, 261.

19 SCHMEMMANN, A., „The Indissolubility of Marriage”, in W. W. BOSSZET (red.), *The Bond of Marriage*, London 1968. 97–116. és MEYENDORFF, *Op. cit.*, 180. (Quinnisexta Zsinat 87. kánon.)

időre szólhat, és vezeklésként értelmezhető. A fő cél a gyógyulás, a fokozatos visszafogadás az egyházba, és a reintegráció annak közösségi, szentségi életébe.²⁰

4. A házasság halálának lehetősége, válás

Az ortodox egyházak gondolkodása a házasságról nem zárja ki magának a házasságnak a halálát. A. Anapliotis egyházjogász így fogalmaz: „Az egyházjogilag érvényesen megkötött házasság felbontva *csak a halál által lesz, vagy az átvitt értelemben vett halál által, egy olyan esemény által, ami a házasság erkölcsi és vallásos alapjait szétrombolja.*”²¹

A keleti teológiában minden szentségnek van egy statikus essenciája, jogi határvonala, de van egy dinamikus morális története, síkja is. A statikus és dinamikus kategóriák szorosabb együttgondolása, mondhatnánk a változatlan adottság és ugyanannak folyamatszerű, változó növekedése, fejlődése érvényes a házasság szentségére is.²² Egy házasság esetében ez azt jelenti, hogy a felek jogilag egy napon házaselekké válnak, aztán egész életükben igyekeznek egymást házastársul venni. Aranyzsjájú Szent János ezért fogalmazhat így: „a felbonthatatlanság itt már egy állandóan építésre szoruló feladattá válik, amit nagy dinamizmussal kell építeni”.²³ A folyamat – sajnos – negatív irányt is vehet, egészen a kapcsolat haláláig. Ha a házasság misztérium, akkor fenséges csoda is, amit nem mindenkinek sikerül ily módon megélnie. Az ortodox egyházak elismerik, hogy van ilyen kapcsolat, s ebben az esetben nem ragaszkodnak „a látszatközösség folytatásához, ami csak egy ideál kegyetlen bilincsének tűnne” – mondja A. Kallisz,²⁴ vagy S. Charalambidis szavaival: „ilyenkor csak meghosszabbítása lenne egy üres szerződésnek, profán valóságnak”.²⁵ A nyugati gondolkodás azonnal felveti a kérdést: El tud tűnni egy létrejött szentség? A személyeknek a szentségben kapott kegyelemhez való hozzáállása lehet a kulcs. Az ortodoxia a kegyelemmel való együttműködés megkerülhetetlenségét különösen hangsúlyozza, s így el tudja fogadni, hogy

20 MEYENDORFF, *Op. cit.*, 176–179. Konstantinápolyi Zsinat (Kr. u. 920.) rendelkezései.

21 ANAPLIOTIS, A., „Ehescheidung und oikonomia im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche”, in *Graulich, M. – Seidnader, M. (Hsg.), Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Seidung und Wiederheirat (Questiones Disp. 264)*, Freiburg 2014, 129.

22 OROSZ, A., „Az istenképiség és hasonlóság görög értelmezése”, in *Athanasiana* 12 (2001) 23–44.

23 *Comm. Ef. Hom.* 20,1, in *PG* 62,135.

24 KALLIS, A., „Mysterium der Liebe, Ein Beitrag zum Orthodoxen Eheverständnis”, in ENGELHARDT, H. (Hsg.) *Die Kirchen und die Ehe*, (ÖR. B. 46.), Frankfurt 1984, 54.

25 CHARALAMBIDIS, S., „Marriage in the Orthodox Church”, in *OiC* 15 (1979) 218.

létezhethet olyan, hogy egy érvényesen kiszolgáltatott szentség belső kegyelmi tartalmához valaki éretlensége miatt nem tud felnőni, vagy szabad akaratából bűnösen vissza is tudja utasítani. A kegyelem ajándék, nem hat mágikusan vagy automatikusan, s vannak, akik ezt a nagy ajándékot nem veszik át. Ebben az esetben a házasság dinamikus, folyamatszerű síkon megreked, s meg is halhat – mondják.

A félreértések elkerülése végett le kell szögezni, hogy az ortodox egyházakban nincs válás, az egyházak nem bontanak fel házasságot. Az egyház annyit tesz, hogy kimondja a házasság halálát, vagyis a már korábban lezajlott szét-törését. Alexandriai Cirill²⁶ és Aranyszájú János is állítja, hogy a házasságot a bűn, a rossz tette tönkre, az egyház ezt csak formálisan kimondja.²⁷ Schmemmann az orvos képét használja, aki, miután gyógyítani próbált, a tünetek alapján már csak a halál beálltát tudja megállapítani, amit nem ő idézett elő. A halál itt természetesen csak analóg módon értendő, s leginkább a klinikai halálra hasonlít, mely még nem feltétlenül totális vége a földi életnek. A házasság válságos helyzetében is mindig fennáll a megbocsátás, az újrakezdés lehetősége, mely által a közös élet akár teljesen helyreállhat, meggyógyulhat.²⁸

5. Exkurzus

A bizánci jog szabályozza, hogy milyen okok esetén tudja kimondani a házasság végét. Alapja Jusztiniánusz császár 117. novellája. A legfontosabb ok a *házasságtörés*, amit az Újszövetség ortodox magyarázata szerint Krisztus is jogszerűnek tekintett, és amit az egyház súlyos bűncselekménynek ítél. Csak akkor számít ilyen oknak, ha azt tudatosan és szabadon hajtották végre, s minden esetben bizonyítást is nyer. A házasságtöréshez hasonló hatású bűnös tettek csoportját is ismerik a *váláshoz vezető bűnös okok* felsorolásaként, mely a következőket foglalja magában: 1. A házastárs életének veszélyeztetése, 2. Rosszindulatú elhagyás, 3. A saját gyerek keresztség alá tartása, 4. Felségsértés, hazaárulás, 5. Az abortusz. – Vannak a *váláshoz vezető nem bűnös okok* is: 1. Súlyos pszichés megbetegedés, téboly, 2. Eltűnés (civiliek, katonák esetében), 3. Képtelenség a házasságra (impotencia), 4. Szerzetesi fogadalom letétele, 5. Püspökszentelés, 6. Valláskülönbség.²⁹

26 *Comm. in Mattheum*, 9, in PG 61, 154.

27 *Homil 19 ad IKor*, in PG 61, 154.

28 SCHMEMMANN, *Op. cit.*, 19. jegyzet, 97–116.

29 Vö. ANAPLIOTIS, „Ehescheidung und Oikonomia”, 127.

6. A házasság termékenysége

6.1. Az abortusz

Az ortodox kánonjog egyértelműen gyilkosságnak tekinti az abortuszt, a Szentírást követi e véleményében, és kiközösíti mindazokat, akik részt vesznek végrehajtásában. „Azokat, akik magzatelhajtó orvosságokat adnak, valamint, akik beveszik a magzatölő mérgeket, a gyilkosok megfeddésének vetjük alá”.³⁰ Nagy Szent Bazil még pontosítja a tiltást: „Nálunk nem tesznek különbséget szőrszálhasogató módon a már kiformalódott és a még formátalan magzat között”.³¹ A korai egyház szerint a gyilkosok csak halálos ágyukon, megbánva bűneiket részesülhettek a szentáldozásban. Volt azonban kivétel is: az ankürai zsinat az abban résztvevők esetében 10 év vezeklésre mérsékelte a büntetést. A keleti egyház születésünnepei is alátámasztják, hogy az emberi életet a legkorábbi kezdetétől, a megtermékenyüléstől számították, függetlenül életképpé válásától. Nem fogadnak el semmit a szekuláris társadalom engedményeiből, mert az a társadalom szörnyű elembertelenedéséhez vezethet. A keresztények az ölést minden körülmények között rossznak tartották, még mások életének megmentése érdekében is, amikor kisebb rossznak volt tekinthető. Ilyen esetekben is a döntéshozóknak tisztában kell lenniük azzal a ténnyel, hogy az ölés mindig ölés marad. Az ortodox egyházak abortuszellenes álláspontja magában foglalja annak felelősségét, hogy a nyomorgó, éhező, igazi neveltetésben nem részesülő, nem kíváncsi létrejött gyerekekkel maximalisan törődni kell.³²

6.2. Családtervezés

Jézus halála előtti estén a szülő asszony fájdalomról és örömről beszélt.³³ Máskor a gyermekeket állította a felnőttek elé jó példának.³⁴ Az ember az életadásban a Teremtő tevékenységének válik részesévé. A keresztény házasság nem létezhet anélkül, hogy a házastársak ne kívánnának előbb-utóbb részesülni az életadás örömeiben. Ugyanakkor az Újszövetségben nem találkozunk azzal, hogy a gyermeknemzés igazolná a házasságot. A patrisztikus irodalom

³⁰ VI. Egyetemes Zsinat, 91. kánon

³¹ NAGY SZENT BAZIL, *Op. cit.*, 18. jegyzet, 261–266.

³² MEYENDORFF, *Op. cit.*, 85.

³³ Vö. Jn 16,21.

³⁴ Vö. Mt 18,2.

sem így beszél erről, csak alkalmanként említik meg a gyermeknemzést. A nyugati gondolkodást – úgy tűnik – túlzottan meghatározta Szent Ágoston tanítása, mely szerint a házasságot csak a gyermeknemzés tudja igazolni, mely feltételezi a szexet, ami bűnös.³⁵ Ebből következik, hogy a nemi érintkezés, melyben a nemzést mesterségesen megakadályozzák, bűnös cselekedet. Az ortodox egyház elismeri Ágoston szentségét, de tanításának nincs náluk akkora befolyása. „S noha a keleti keresztény szerzetesi irodalomban időnként a bűnnel azonosítják a szexet, az egyház általános hagyománya szilárdan ragaszkodik a gangrai zsinat döntéseihez, melyek határozottan és szigorúan elutasítják a házasságot rossznak tartó véleményeket.”³⁶ Ugyanakkor igaz, hogy „a nemi ösztön a maga megromlott és »bukott« formájában gyakran összekapcsolódik a bűnnel... Maga a házasság szentség, azaz a férfi és a nő viszonya benne megváltást nyer Krisztus keresztyéből, színében átváltozik a Lélek kegyelme által, és a szeretet következtében örök kötelékké alakul” – fogalmaz Meyendorff, mely szerint a házasságnak keresztény szempontból önmagában is pozitív jelentősége van.³⁷ Hozzátehetjük, hogy ebben a pozitív szemléletben ma már alapvetően osztoznak mind a keresztény egyházak.

Az ortodox egyház a születésszabályozás ügyében hivatalosan sohasem foglalt állást, de ez nem jelenti azt, hogy közömbös lenne ezekben a kérdésekben, hanem elfogadja a keresztény elkötelezettség hiten alapuló gyakorlati következtetéseit is. A hitet abban, hogy a gyermeknemzés a keresztény házasság természetes, szent és szükségszerű eleme, és hogy az életadás képessége az embert Istenhez hasonlónak tevő privilégium, melyet nincs joga visszautasítania, ha meg szeretné őrizni a teremtésben neki adott „Isten-képet és hasonlatosságot”. Figyelemre méltónak tartják a *Humanae vitae* megállapításait is, de más szempontokat is erőteljesen hangsúlyoznak a születésszabályozás tárgyalásánál, melyeket ma „széles körben elismernek és megvitatnak”. A „teljes emberi élet” iránti felelősségbe a fizikai létezésen túl a szülői gondoskodást, az oktatást és a tisztességes élet lehetőségét is mélyebben bele kell foglalni. A szülőknek készen kell állniuk ezen kötelességeik teljesítésére. Nyilvánvalóan sokszor nincs erre garancia, s bizony, testi és lelki „éhezés” lesz a gyermek sorsa. Az ilyen helyzetekben a családtervezés lehetőségeit különösen át kell gondolni. Vannak az emberiséggel egyidős formák: pl. az önmegtartóztatás. Az Újszövetség és az egyházi hagyomány elfogadható változatnak tekinti. A

35 MEYENDORFF, *Op. cit.*, 81.

36 MEYENDORFF, *Op. cit.*, 173.

37 MEYENDORFF, *Op. cit.*, 81–82.

katolikus egyház megemlíti az időszakos megtartóztatást, de tiltja a mesterséges eszközök használatát – mondja Meyendorff, és felteszi a kérdést: „van-e valóságos különbség az ún. „mesterséges” és „természetesnek tekintett” eszközök és módszerek között? S mondhatjuk-e, hogy mindaz, ami természetes, szükségszerűen jó is?... A (mesterséges) születésszabályozás tiltása nem ad kielégítő választ, s az ortodox egyházak egésze sohasem hagyta azt jóvá, noha egyes helyi egyházak hatásai a pápai enciklikával azonos tartalmú állásfoglalásokat bocsátottak ki – fogalmaz Meyendorff. Az egyház gyakorlatát sohasem jellemezte az, hogy egyetemesen érvényes, kötelező előírásokkal adjon erkölcsi útmutatást olyan kérdésekben, melyek a lelkiismeret személyes döntését követelik... A születésszabályozás elfogadható formáinak problémáját csak maguk a keresztény házaspárok oldhatják meg. *Helyes döntést csak úgy hozhatnak, ha keresztény elkötelezettségüket teljes felelősséggel élik meg, ha hisznek Isten gondviselésében, ha megszabadulnak az anyagi biztonság miatti túlzott aggodástól (vö. Mt 6,19), ha felismerik, hogy gyermekek jövedele nagy öröm és Isten ajándéka, ha szeretetük nem önzésre, egoizmusra épül, ha figyelembe veszik, hogy a nemi gyönyör megszerzésére korlátozott szerelem hazug szerelem*” – fogalmaz Meyendorff.³⁸

Az elmondottakat ki kell egészítenünk azzal, hogy ebben a kérdésben az egyház útmutatásait figyelembe kell vennie az egyház tagjainak. Bizonyára mindenkinek a saját egyházáét, de láthattuk, hogy más példák is vannak. A katolikus egyház ezt különösképpen hangsúlyozza tagjai felé – legyenek bár nem tökéletesek, esetleg hiányosak útmutatásai –, viszont a legjobb szándékkal és tudományos megalapozottsággal íródtak, hogy Isten színe előtt is vállalható döntéshez segítse híveit. A speciális helyzetek lehetősége miatt bizonyára érdemes olykor a lelki vezetővel is megbeszélni a lehetőségeket, s helyzetüket imádságban Isten elé helyezve, dönteni.

38 MEYENDORFF, *Op. cit.*, 83–84.

Könyvajánló

BENDÁSZ ISTVÁN – BENDÁSZ DÁNIEL: *Helytállás és tanúságtétel. A Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye hitvalló és meghurcolt papjai*, Budapest 2014, 529 p. ISBN 978-963-662-679-2

2014-ben nem egyszerűen a második kiadása jelent meg az édesapa–fia szerzőpáros Bendász István – Bendász Dániel *Helytállás és tanúságtétel* című könyvének, hanem utóbbi saját szavai szerint egy „második, bővített” *Helytállás és tanúságtétel* című könyv került kiadásra.

A könyvet négy előszó vezeti be, közülük az első az első könyvben is megjelent, időközben (1997-ben) elhunyt *Ortutay Eleméré*.

A másodikban *Tóth István*, az akkori (2014. március) beregszászi főkonzul emlékezteti az olvasót a háború utáni idők, az egyházüldözés borzalmaira, a görögkatolikus egyház szisztematikus felszámolására, de egyben a kitartás, a hűség gyümölcseire is: „az üldöztetések, a megpróbáltatások nem voltak hiábavalók”.

A harmadik előszó *dr. Csatáry György*, a II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola tanárának tollából való. Elismeréssel méltatja a kötet precizitását és a szerzők elhivatott, minden részletre kiterjedő kutatómunkáját.

A negyedik előszót maga a szerző írja, röviden és személyes érintettségtől áthatottan felvázolja a II. világháború utáni egyházüldözést, és köszönetet mondva a támogatóknak.

A kötet 127 pap, köztük egy püspök, Romzsa Tódor rövid életrajzát és meghurcoltatásának történetét mutatja be, abécésorrendben. Ezenkívül egy bazilissza nővér, Manajló Mária Teofília, és egy egyszerű földműves, Homa Vaszily története került még a könyvbe. Róla érdemes külön is megemlékeznünk, hiszen ő nem a direkt üldözésnek, hanem püspöke iránti hűségének és segítőkészségének lett az áldozata. Ő volt az, aki Romzsa Tódor püspököt lovas kocsiján fuvarozta, annak ellenére, hogy felesége, nővére, öccse erről le szeretnék volna beszélni, szörnyű álmukra hivatkozva, és hogy ő maga is „látta a püspök körül kialakult veszélyhelyzetet”. Így lett ő is a merénylet áldozata, így kaphatott helyet a rémuralomban is kitartani tudók sorában.

A rövidebb-hosszabb élettörténetek közül mindenképpen kitűnik a leg-hosszabb: az édesapáról és szerzőtársról, Bendász Istvánról szóló. Nehéz lehet tárgyilagosan szemlélni saját édesapánk szenvedésekkel teli életútját, és erővel eltöltő lehet látni hősiességét, ám Bendász Dánielnek mégis sikerül, bár minden során átérződik a személyes kötődés és együtt szenvedés, édesapjának életrajzát túlzások és a tárgyilagosságot elfedő érzelmi kitérők nélkül megírnia.

A diktatúra módszereinek, különösen kegyetlen és cinikus módszereinek példáját olvashatjuk Teofilia nővér történetében. Nem elég a fájdalom, hogy szeretett főpásztorát, a kórházban fekvő, súlyosan sebesült Romzsa Tódor püspököt rövidke, maga a püspök által kért pihenője közben méreggel meggyilkolják, különböző, kegyetlen és aljas kínzásokkal a „Korolenko börtönben, amely a legszörnyűbb volt” Kijevben, arra próbálják a nővért „becstelen igyekezettel” rákényszeríteni: vallja be, hogy ő maga Tódor püspök gyilkosa! Végül koholt vádakkal (vallásos irodalom terjesztése) ítélik el és kerül a Gulagra, de Teofilia nővér a „sok rágalmazás, meghurcolás és megpróbáltatás ellenére” sem veszítette el Istenbe és az Ő jóságába vetett hitét, hazatérve is „türelmesen viselte betegségét”, és „élete utolsó percéig a keresztény szeretetre buzdított”.

Minden további életsorsból ki lehetne ragadni hasonló, megkapó, sokszor az olvasót a kegyetlenségekkel megdöbbentő és egyben felháborító, de mégis hősies, Isten és az Ő ügye melletti kitartásra buzdító és tanúságtevő sorokat.

Ami a kötet különlegessége, nem merem sem erényének, sem túlkapásának nevezni, az az aposztatáló, az egyházukat elhagyó papok névsorának és néhány személyes adatának felsorolása a tanulmányok után. A szerző nem ítéli meg őket: a „szovjet hatóság nyomására” tették, amit tettek. A számuk egyébként 50% alatti (egész pontosan 47%), ami a két utat így egymás mellett látva szívbe markoló: mégis többen voltak azok, akik hűségesek maradtak és vállalták a következményeket.

Zárszóként nem lehet nem megemlíteni Bendász Dániel atya feleségének, született Vaszócsik Máriának a személyét. Az ukrán nyelvű kéziratot ő fordította magyarra, és munkájának eredménye igazi műfordítás: átűt rajta a szerzők lángoló szenvedélye, hogy ezt a szörnyű kort hitelesen mutassák be; olykor szent haragja a hatalom és a gonoszság képviselőivel szemben; máskor szívből jövő együttérzése és hálája azok felé, akik a „helytállás és tanúságtétel méltó példáját hagyták az utókor számára”.

Bendász István és Bendász Dániel könyve nem pusztá adathalmaz, hanem minden, laikusként a múlttal ismerkedni és/vagy szembenézni akaró számára is tanulságos olvasmány, irodalmi mű. Dr. Csatáry György történész tanár úrral együtt csak azt kívánhatjuk, hogy érdeklődő közönségként újabb tanulmányokat olvashassunk Bendász Dánieltől, amihez „Isten áldását kérjük, és kívánunk jó egészséget”.

Lukács Imre

A *Collectanea Athanasiana* sorozat legújabb köteteként megjelent

MOLNÁR FERENC: *A Munkácsi Egyházmegye 1848/49-ben. Tanulmányok és kronológia*, (Collectanea Athanasiana I. Studia, 7.), Nyíregyháza, 2014. 220 old.

Idézet a szerző előszavából:

„A munkácsi püspökség történetének szakszerűbb ismertetéséhez mindenképpen szükség van új források felkutatására. Az ehhez vezető út egyik lehetséges állomása az egyházmegye történeti kronológiájának összeállítása. Jelen munkával e feladatra vállalkoztam.

A kronológiai adatok közlése előtt kísérletet teszek a munkácsi püspökség és a térségben élő görögkatolikusok szerepének bemutatására. E vállalkozást több olyan esettanulmány segítségével végzem el, amelyek reményeim szerint hozzájárulnak a püspökség 1848–1849. évi történetének mélyebb megértéséhez.”

A kötetben való tájékozódást név- és helymutató, valamint térképek (a Munkácsi Egyházmegye parókiái és filiái 1847-ben) is segítik.

VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER: *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Az 1747. évi javadalom-összeírás*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes, 6.), Nyíregyháza, 2015. 640 old.

A magyarországi görögkatolikus parókiák 18. századi állapotát és jövedelmi viszonyait feltáró forráskiadvány-sorozatunk újabb kötete az 1747-ben Olsavszky Mihály Mánuel munkácsi püspök (1747–1763) által végrehajtott, kilenc vármegyére kiterjedő javadalom-összeírás adatait tartalmazza.

A latin nyelvű forrás értelmezését latin–magyar szószedet segíti. Az egyes települések földrajzi beazonosítása, illetve későbbi összeírások névalakjaival való megfeleltetése a lábjegyzetekben megtalálható. A kötet végén személy- és helynévmutató segíti a tájékozódást.

A forrásgyűjtemény kiadását az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok K 108780 számú, Görögkatolikus egyház- és művészettörténeti források feldolgozása és közreadása, adattárak (történeti névtár és sematizmus) kiadása, digitalizált adatbázisok készítése (18–20. század) című kutatási projektje tette lehetővé.

Krónika

Tudományos konferencia Nagyváradon

Nagyváradon 2014. október 29. és 31. között „SCOALA ARDELEANĂ” címmel nemzetközi tudományos konferenciát szervezett a Babes-Bolyai Tudományegyetem, melyen főiskolánkról *Véghseő Tamás, Seszták István, Ivancsó István, Nyirán János, Gyurkovics Miklós, Terdik Szilveszter és Jaczkó Sándor* mutatták be kutatásaik legújabb eredményeit. A háromnapos konferencia történelmi és teológiai szekciókból állt. A konferencia általános nyelve a román, angol és olasz volt. A magyar kutatók mellett Szlovákiából is érkeztek előadók, így elsősorban a történelmi szekció előadásai földrajzi térségünk kutatásaihoz új és hasznos adalékokat szolgáltatottak. A teológia és filozófia szakterületét felölelő előadások sokszínűsége lehetővé tette, hogy főiskolánk oktatói értékes szakmai tapasztalatokkal gyarapodva térhessenek haza, és szellemileg feltöltődve végezhesék további munkájukat.

Gyurkovics Miklós kutatása a TÁMOP 4.2.4.A/2-II-I-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást

biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

Gyurkovics Miklós

Családkongresszus Eperjesen

Figyelembe véve a rendkívüli püspöki szinódus témáját, amely a család, *Ján Babjak* eperjesi érsek-metropolita az eperjesi főegyházmegyében 2014. január 6-tól kezdődően elrendelte a Család Évét. Erre az alkalomra kiadott egy új akathisztoszt, amely a családokért könyörög a Szentháromság egyes személyeihez, valamint az osztatlan Háromsághoz is. A főegyházmegye minden egyes parókiája kapott egy – az érsek által megszentelt – Szent Család-ikont is, amely a parókia területén minden családhoz ellátogatott. Minden család az előkészített imákkal, zsoltárokkal és elmélkedésekkel erősíthette családi kötelékeit, vagy kereshette a megszakadt kötelékek felújítását.

Ennek az évnek keretében 2014. november 11. és 13. között rendezte meg Eperjesen az Eperjesi Egyetem Görögkatolikus Teológiai Kara az

„A család” elnevezésű háromnapos nemzetközi kongresszust. A kongresszus elővételezte már a 2015-ös Rendes Püspöki Szinódus témáját is.

A kongresszus első napja *Ján Babjak* érsek-metropolita főpapi liturgiájával kezdődött az eperjesi székesegyházban. A liturgia után a Görögkatolikus Teológiai Kar aulájában *Peter Šturák* professzor, a kar dékánja nyitotta meg a kongresszust és üdvözölte a vendégeket, külföldi és hazai előadókat és a megjelenőket. Utána az eperjesi egyetem rektora, *René Matlovič* professzor fejezte ki örömét, hogy az egyetem talaján ilyen fontos témával foglalkozó munka lesz rangos nemzetközi és hazai szakemberek részvételével. *Ján Babjak* érsek előadás keretében mutatta be a Család Évének elrendelésére vonatkozó indítékait, valamit személyes résztvevőként beszámolt a püspöki szinóduson résztvevők munkájáról és személyes tapasztalatairól is (Ferenc pápának és a szinódus résztvevőinek átadta az olasz nyelvre lefordított Család akathisztoszt). Utána *Milan Chatur* kassai megyéspüspök, a Szlovák Püspöki Kar mellett működő Családi Tanács munkáját mutatta be, főleg a családpsztorációra fektetve a hangsúlyt. A Nemzetgyűlés alelnöke, *Ján Figel*, a házasság alkotmány által való védelméről szólt. Az *ecclesia domestica*-t Evdokimov

ortodox teológus művei alapján és katolikus szempontból Ivancsó István, a nyíregyházi görögkatolikus hittudományi főiskola professzora mutatta be a résztvevőknek. A Prágai Károly Egyetem Teológiai Karának prodékánja, *Karel Sládek*, a család spiritualitását *Tomáš Špidlík* bíboros művei alapján elemezte. A Krakkói Egyetem professzorai, *Malgorzata Duda* és *Bogdam Zbroja* társelőadásban irányították a hallgatóság figyelmét a családban élő, de mégis nagy magányossággal küzdő személyek problémájára. A család helyes magatartását a mediális szorítások közepette az Eperjesi Görögkatolikus Teológiai Kar prodékánja, *Gabriel Pala* fejtette ki. Mint mindennek a hívő ember világában, úgy az egészséges családi kapcsolatoknak is az alapja Krisztus evangéliuma, amit *Štefan Paločko*, szintén a szervező intézmény pedagógusa hangsúlyozott. A bártfai protopresbiter, *Michal Onderko*, Aranyszájú Szent János szerint a házasságban is aktuális önmegtartóztatásról szólt. Az első nap befejező előadása után következtek a hozzászólások és a diszkusszió.

A kongresszus második napja ünnepi programmal volt telítve. Délelőtt a kar dísztermében *Stanislav Dzivis* krakkói bíboros érsek lett az eperjesi egyetem díszdoktorává avatva. Az egyetem Tudományos

Kara és a Görögkatolikus Tudományos Kar tagjain kívül az egyetem hét karának tagjai is részt vettek az eseményen, valamint számos közéleti személyiség is.

A délutáni székesegyházi főpapi liturgia után a kar 20. éves jubileumát ünneplő *Anastasis goszpel* együttes adott több mint kétórás, nagyszerű koncertet.

A kongresszus harmadik napja a családokért való akathisztosz himnusszal kezdődött. A harmadik nap előadási programját *Milan Lach*, az eperjesi érsekség segédpüspöke nyitotta meg. Az előadások a családban az ifjúság praktikus bekapcsolódására helyezték a hangsúlyt. Elsőként az eperjesi érsekség Család Centrumának az igazgatója, *Peter Jakub* beszélt a házasságra való felkészítésről. Őt követte *Anton Parilák*, aki a családot az evangélium szolgálatában mutatta be. Nagyon erős hatást gyakorolt a jelenlévőkre egy házaspár tanúságtétele a keresztény családi értékek megtartásáról.

Szintén tanúságtételként kell értékelni a kassai *Gabriel Rovňák* művészeti középiskola diákjainak a formációs programját a fiatalság igazi életértékek felé irányításában. Az egyház a roma családokkal is foglalkozik, aminek beszédes példája a Roma Formációs Centrum igazgatójának, *Martin Mekel* előadása a roma családoknak az evangé-

liumi munkába való bekapcsolódási lehetőségeiről. Előadása végén egy evangéliumot komolyan vevő roma család tagjai tettek erről meggyőző tanúbizonyságot.

Ezután a zsidó családok megmentéséről szóló dokumentumfilm került bemutatásra. A görögkatolikus családok Olsavicán papjuk vezetése alatt sok zsidó családot mentettek meg, saját családjuk veszélyeztetésének ellenére.

A hozzászólásokat és diszkussziót követően *Ján Babjak* érsek zárásával fejeződött be a kongresszus.

Bohács Béla

Doktorandusz konferencia

A nyíregyházi felsőoktatási intézmények (Nyíregyházi Főiskola, Debreceni Egyetem Egészségügyi Kar, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola) 2007-ben döntöttek arról, hogy minden évben megrendezik a helybeli doktoranduszok tudományos fórumát. Az idén – november 21-én – a soron következő Nyíregyházi Főiskola harmadszor rendezte meg az immár nyolcadik Nyíregyházi Doktorandusz Konferenciát. A három intézmény együttműködésének sikertörténete az elmúlt nyolc év, mivel a közös szakmai rendezvényeken túl számos kutatási és oktatásfejlesztési kooperáció is megvalósult.

A most megtartott rendezvényen húsz előadó szerepelt, két szekcióban hangzottak el sikeres kutatási beszámolók. 2014-ben a humán tudományi és a társadalomtudományi szakterület domborodott ki a konferenciára jelentkezők alapján, amiben főiskolánk jelentős részt vállalt. A három intézmény csaknem azonos arányban képviseltette magát, de volt előadó a Jósza András Oktató Kórházból, továbbá középiskolából is.

A megnyitón a főszervező, *Kerekes Benedek* professzor, a Tudományos Tanács elnöke üdvözölte a megjelenteket, majd a házigazda főiskola rektora, *Jánosi Zoltán* professzor mondott köszöntőt, kiemelve a tudományos utánpótlás fontosságát, az ambiciózus fiatal kutatók támogatását.

Semsei Imre, a Debreceni Egyetem Egészségügyi Karának új dékánja is elismeréssel szólt a nyíregyházi intézmények példaértékű kezdeményezéséről, továbbá kitért a további együttműködési lehetőségekre is.

A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskolát *Ivancsó István* teológiai tanár képviselte. Az üdvözlő előadásában a tudomány és a hit kapcsolatáról értekezett. Gondolatait egy Einstein-idézettel zárta: „A tudomány vallás nélkül sánta, a vallás tudomány nélkül vak”. A

megnyitó után, a plenáris ülésen egy természettudományi (agrárműszaki) jellegű előadást hallhattunk. *Dr. Antal Tamás* főiskolai docens (mint posztdoktor) az élelmiszer-ipari szállítás területén elért legújabb saját tudományos eredményeit mutatta be, nemzetközi kitekintéssel.

A konferencia szekció előadásokkal folytatódott. A humán tudományok területéről kiemelkedtek a Hittudományi Főiskola doktoranduszainak előadásai. *Gáncz Endre*, *Horváth Tamás*, *Nyirán János* és *Véredes Miklós* előadását hallgathatták a jelenlévők. A konferencia zárásakor a szekcióelnökök (dr. habil. Pethő József, dr. Ivancsó István, dr. Kerülő Judit és Russiné dr. Fedor Anita) értékelték az előadásokat, és nagy elismeréssel szóltak a magas szintű tudományos munkákról, a doktoranduszok kiváló felkészültségéről.

14. liturgikus szimpozion

Hittudományi főiskolánk liturgikus tanszéke immár a 14. liturgikus szimpoziont tartotta 2014. november 20-án. A rendezvény több szempontból az eddigi sorozatba illeszkedett bele. Ám voltak benne lényeges újítások is. A hagyományokat követve, most is aktualitás adta a szimpozion alapját: a *Dicsérjétek az Úr nevét!* című zsolozsmáskönyvünk kiadásának 80. évfordulója

jelentette ezt. Mint máskor, most is egy délutános rendezvényről volt szó. Ami viszont lényeges eltérést jelentett az eddigiektől, az hittudományi főiskolánk eddigi életében egyedülálló. Első alkalommal rendeztünk ugyanis olyan szimpozi-ont, amelyen nem csak katolikus előadók voltak.

A jubiláló könyv címe nyújtott ehhez segítséget. Ugyanis ennek alapján a rendezvény összefoglaló gondolata az istendicsőítés lett. Ezt nem csak a meghívóban lehetett olvasni, hanem *Ivancsó István* a szimpozionot megnyitó rövid előadásában is utalt rá. Előtte azonban újdonságként jelentkezett a „zenei megnyitó”: a mélyen vallásos Liszt Ferenc egyik prelúdiuma „helyettesítette” az imádságot. Így nem keresztény és nem katolikus testvéreinkkel együtt emelkedhetett lelkünk az egek Urához *Obbágy Márta* zongorajátéka révén.

A rendezvény első előadója *Somos Péter*, a nyíregyházi zsidó hitközség előimádkozója és alelnöke volt az „»Uram, ajkaimat nyisd meg« (Zsolt 51,17) – Zsoltáraink” című előadásával. Komoly és elmélyült tanítást kaphatott a hallgatóság az ószövegségi áldozat és imádság kapcsolataról, az imádságuk rendszeréről, valamint a zsoltárok imádságban való használatáról. Természetesen, mindezt az istendicsőítés fényé-

ben. Őt követte *Csizmadia István* római katolikus liturgikus tanár Egerből, aki az „A római katolikus egyház zsolozsmájáról” című előadásában nem annyira a római zsolozsmáskönyvet (breviáriumot) mutatta be, hanem inkább olyan jellegzetességeket tárt fel, amelyek mindenképpen sajátosnak, és a római katolikus zsolozsmáról szóló korábbi felfogáshoz képest némileg újnak tekinthetők. Mondanivalóját az általa összeállított hat alapelvben fogalmazta meg. A harmadik előadást *Bozorády Zoltán* nyíregyházi nyugalmazott evangélikus lelkész tartotta. Előadásának címe a következő volt: „»Nagy az Úr, méltó, hogy dicsérjék« (Zsolt 48,1) – Isten dicsérete, az evangélikus liturgiában és imádságokban”. A hallgatóság rácsodálkozhatott arra, hogy azok az evangélikus testvéreink is – akiket mint protestánsokat a „sola Scriptura” elv alapján a Biblia embereinek tekintünk – milyen csodálatosan dicsőítik Istent mind az énekeskönyveikbe foglalt dicséretekkel, mind egyéni imádságaikban. Egy lelkészi élet elmélyült istendicsőítő summáját hallhattuk az előadótól. *Krank József* nyíregyházi ortodox parókus „Istennek szentelt élet az imaórák fényében” című előadását – mivel ő maga egyéb elfoglaltsága miatt nem tudott jelen lenni – Soltész János olvasta fel.

Meghallhattuk belőle, hogy zsolozsmánk rendszerében teljesen egyik vagyunk ortodox testvéreinkkel, bár ők maguk a „zsolozsma” szót nem használják. Érdekes volt hallani, hogy az imaórák végzésének gyakorlata mennyire különböző a helyi (görög, szerb, orosz) ortodox egyházakban. *Bohács Béla* eperjesi görögkatolikus liturgikus teológiai tanár következett az előadók sorában, aki „Az eperjesi metropólia zsolozsmáskönyvei” című előadásában történelmi visszapillantást adott. Ezt egyrészt a zsolozsmára vonatkozó püspöki rendelkezések terén, másrészt pedig azon könyvek terén tette, amelyekből ők végezheték és végezhetik a zsolozsmát. Nem kis büszkeséggel hallgathattuk, hogy míg mi a nyolcvanesztendőös magyar nyelvű könyvünket ünnepelhetjük, szlovák testvéreinknek csak 1985 óta van szlovák nyelvű zsolozsmáskönyvük. Előtte három ósláv nyelvű könyvet használtak. Ugyancsak öröm volt hallani, hogy a mi könyvünket, valamint annak kivonatát is használták és használják. *Nyirán János* görögkatolikus fődiakónus, hittudományi főiskolánk liturgikus tanára előadásának címe a következő volt: „A Sokirgalmú ének (Polieleosz)”, amelyből a zsolozsmáskönyv címét vették annak összeállítói. A szimpozion alapgon-
dolata, az istendicsőítés domboro-

dott ki a mondanivalójából. Végül az utolsó előadást *Ivancsó Bazil* doktorandusz, dámóci görög katolikus pap tartotta „A »Dicsérjétek az Úr nevét!« (Zsolt 134,1) könyvünk jelentősége és annak bemutatása” címmel. A hallgatóság teljes körű áttekintést kaphatott egyrészt a jubiláló könyv kiadásának folyamatáról és jelentőségéről, másrészt a könyv részeiről és a mű jelentőségéről is. A meglehetősen sok méltatás mellett ráirányította arra a kevés kritikára is a figyelmet, amit a mű kapott. Végül nem rejtette véka alá a könyvben található latinizációkat sem.

A szimpozion *Soltész János* erkölcsteológiai tanszékvezető tanárunk foglalta össze, és ugyancsak ő mondta el a zárszót is, minden egyes előadásból kiemelve a lényegét.

Az Istent dicsőítő rendezvény olyan közös imádsággal zárult, amit – vallásra és felekezetre való tekintet nélkül – mindannyian együtt énekelhettünk a kiosztott kotta segítségével: a reggeli istentisztelet állandó részét képező, a 134-135. zsoltárra alapozódó „Sokirgalmú ének” első két versszakát. Így nem csak a tudományos szintű előadásokban hallhattunk az istendicsőítésről, hanem „egy szájjal és egy szívvel” végezhetük is azt.

Ivancsó Bazil

Énektanárok továbbképzése

2014. november 29-én főiskolánk az ének-zene szakos tanárok számára rendezett énektovábbképzésnek adott otthont. A már hagyománynak tekinthető továbbképzés által egyházi fenntartású intézményeink pedagógusai ének-zenei jártasságukat bővíthetik ezen alkalmak révén.

Riczuné Vadász Csilla

Vallásfilozófiai konferencia a PPKE Bölcsész- és Társadalomtudományi Karán

2014. december 18-án került sor arra a konferenciára, amely „A vallásfilozófia mai útjai – Fenomenológia, hermeneutika, kontinentális metafizika” címet viselte. Hét előadás kapott helyet a sűrű programú egynapos rendezvényben, melynek szervezői Mezei Balázs és Varga Péter András voltak. Görföl Tibor előadásában három gondolkodót vázolt fel Bernhard Welte, Jürgen Habermas és Dieter Heinrich személyében, akik a vallás és metafizika kapcsolatában újraértelmező, elutasító vagy átalakító igénnyel lépnek fel. Szalay Mátyás előadása „Elmélkedés a »philosophari in Maria« lehetőségfeltételeiről” címmel hangzott el, s egy olyan filozófia, filozófiai attitűd lehetőségét vizsgálta, melyben a vallásbölcselet olyan természetű

lehet, mint a Mária által kimondott „Fiat”. Fehér M. István Heidegger azon előadásait vázolta fel, melyek a vallási élet fenomenológiáját vizsgálták. Mezei Balázs előadása Vető Miklós egyik könyvére épült, melyben a személy, a szabadság és a rossz kapcsolata mutatkoztak a legfontosabb kérdésnek, s melyben a végső konklúziók egyike szerint az ember a létet csakis a szeretet által értheti és ragadhatja meg. Jani Anna előadása kapcsolódott Fehér M. Istvánéhoz, hiszen az ifjú Heidegger vallásfenomenológiai előadásainak kérdései kerültek általa górcső alá. Kerekes Erzsébet arra vállalkozott, hogy Pál apostol személyét három gondolkodó gondolatvilágán keresztül mutassa be, s így Heidegger, Badiou és Agamben filozófiájának Pálhoz kötődő részleteit elemezte. Végül Varga Péter András Husserl és William Desmond gondolatvilágának összefüggéseit vizsgálta előadásában.

Az előadások azért voltak nagyon értékesek, mert ha egy-egy bennük tárgyalt szerzőt már átfogó mivoltában jobban is ismerünk, „vallásfilozófiai” értékelésük és vallásfilozófiai hatásuk felismerése még egyáltalán nem befejezett folyamatok. A konferencia tematikája mindenképpen követeli hasonló jellegű rendezvények jövőbeni megrendezését.

Vincze Krisztián

Házi TDK

Intézményünk életében nagy előrelépés, hogy 2015. január 5-én megrendezhettük a hazai Tudományos Diákköri Konferenciát, ahol teológushallgatóink mutathatták be igényesen elkészített dolgozataikat. A TDK keretében 3 színvonalas előadást hallhattunk, melyek a teológiai különböző tudományterületire engedtek betekintést. Valamennyi előadás értékes, színvonalas volt. Bízunk benne, hogy a hallgatók is pozitív élménnyel érkeztek meg előadásaik végéhez, s a jövő tanévben korábbi időpontban sikerül megrendezni ezen eseményt, hogy a legsikeresebb előadás az Országos Tudományos Diákköri Konferencián is megmérettethessen.

A 2014/2015. tanévben a házi TDK-n a következő előadások hangzottak el:

Komiszár Dénes: Portré Samassa Józsefről

Szaplonczay Máté: A királyszeme kialakulása Izraelben

Varga Csaba: Stabilitás és flexibilitás – a keresztény nemzettudat aranyközépútja.

Riczuné Vadász Csilla

Teológiai Tanárok Konferenciája

Ebben az évben 2015. jan. 28. és 30. között tartották meg a PPKE

Hittudományi Karán a Teológiai Tanárok Konferenciáját Budapesten. A hét főbűn témáját ölelték fel az előadások. Az előadók számának és előadásaiknak a szokásostól eltérően magas száma is mutatta, hogy kidomborodik a konferencia továbbképzés jellege. A rendkívül tartalmas témarendszer tárgyalásának logikája a következő volt: mindegyik főbűnt mélyreható biblikus tanári előadás vezette be, s erre épült egy-egy erkölcszociológus teológiai okfejtése.

A konferencia szomorú aktualitása lett, hogy e témarendszer ötletgazdájának, *Tarjányi Zoltán* professzor úrnak, szeretett kollégánknak – bár régen dédelgetett tervét valószínűsította meg – már csak emléket állíthatott! Isten nyugtassa Professzor Urat, aki türelemmel és bátran viselt betegségével, tanári feladatainak a végsőkig eleget téve, a kitartásra, munkaszeretetre, hitre példát adva, távozott el tőlünk, reményünk szerint Isten Országának örömébe!

A rektori megnyitó és köszöntő után két bevezető jellegű előadást hallhattunk: „Erények az Ókorban – A (fő)bűnök katalógusának kezdete a klasszikus ókorban” címmel *Rokay Zoltán* (PPKE) és „A hét főbűn története” címmel *Bolberitz Pál* (PPKE) filozófiaprofesszorok előadásában. Ezután sorban következtek a főbűnöket konkrétan elemző

előadások. „A kevélység a Bibliában” címmel *Racs Csaba* (Eger), „A kevélység az erkölcsstanban” címmel „Beran Ferenc” (PPKE) tartotta meg előadását. Következett a „Fösvénység a Bibliában”, melyet *Kocsi György* (Veszprém), és „Fösvénység az erkölcsstanban”, melyet *Kék Emerica* (Sapientia) fejtett ki előadásában. Az első napon ezekkel a témákkal gazdagodhatott a hallgatóság. Másnap következett a „Bujaság a Bibliában” *Gáncz Endre* (Nyíregyháza), és „Bujaság az erkölcsstanban” *Papp Miklós* (Sapientia) előadásában. A folytatásban az „Irigység a Bibliában” *Fodor György* (PPKE), és „Irigység az erkölcsstanban” *Soltész János* (Nyíregyháza) előadásában részesülhetett a hallgatóság. Az egyes főbűnökre vonatkozó két-két előadás után hozzászólásokra és kérdésfeltevésekre volt lehetőség, melyek fontos kiegészítésre, pontosításra adtak lehetőséget mind a hallgatóság, mind az előadók számára, s így teljesebbé tették a témák megértését. Az irigység után „Harag a Bibliában” következett *Kocsis Imre* (PPKE), és „Harag az erkölcsstanban” *Orbán Szabolcs* (OFM, Gyulafehérvár) tárgyalásában. Ezek voltak a második nap előadásai, melyek után a teológiai szakcsoportok számára volt konzultációs lehetőség, majd közös liturgia és vacsora zárta a napot. A befejező nap indítása-

ként „A hét főbűn kánonjogi megközelítése” című előadás hangzott el *Szuromi Szabolcs* (O.Prem., PPKE) gondolataiból. Követte a „Torkosság a Bibliában” *Rózsa Huba* (PPKE), és „Torkosság az erkölcsstanban” *Németh Gábor* (Győr) előadása. Az utolsó főbűn került ezután terítékre „Lustaság a Bibliában” címmel *Tarjányi Béla* (PPKE), és „Lustaság az erkölcsstanban” címmel *Gruber László* (Szeged) címmel. A hozzászólások után a konferencia bezárása következett.

A főbűnök elemzése ilyen részletességgel az utóbbi évtizedekben sohasem került tárgyalásra. A bibliai fogalmak kapcsolatrendszerei igen sok újdonsággal szolgáltak, a teológiai tárgyalások pedig sokszor egészen meglepő megközelítéseket, sajátos szempontokat vetettek fel. Így elmondható, hogy minden hallgató gazdagodva távozhatott a konferenciáról, elméleti és gyakorlati szempontból is sok motiváció érhet a szívet és a lelket, s talán így nyugtázhatta titokzatos szemlélőként Istenben boldogult Zoltán kollégánk is konferenciánkat, melyért köszönet és hála öneki is!

Soltész János

Szent Efrém Napok

A tavalyi évhez hasonlóan idén is megrendezésre került a Szent Efrém

Napok, ezúttal két helyszínen, Debrecenben és Nyíregyházán. Intézményünk a konferencia második napjának adott otthont. Január 30-án az érdeklődők a bizánci zeneoktatással ismerkedhettek meg a főiskolánkon tartott konferencián. A délelőtti folyamán *Balog Péter Piusz* premontrei szerzetes a népszolozsma misszióról, *Monostori Gábor* a görög orthodox kántorképzés mindennapjairól, *Tardy László* pedig napjaink római katolikus egyházzenejéről és kántorképzéséről tartott érdekfeszítő előadást, a délután során *Jánosi Ágnes* és *Kisgyőri Krisztián* mutatta be az általános iskolák számára készült, népdaltanulást segítő CD-sorozatot.

Riczuné Vadász Csilla

Nyílt nap

Intézményünkben a hagyományokat követve az idén is megrendeztük a nyílt tanítási napot, a második félév 2. tanítási napján, 2015. február 10-én. Ezen a keddi napon lehetőséget biztosítottunk az érdeklődőknek, hogy bepillantást nyerhessenek a főiskolai életbe, sőt a papi hivatás iránt érdeklődők már az előző este „beköltözhettek” a Papnevelő Intézetbe, hogy ne csak a teológiai tanítási órák ízét, hanem a szemináriumi életet is megízlelhessék.

Riczuné Vadász Csilla

Véradás

Főiskolánk a korábbi évek hagyományait követve a 2014/2015. tanévben is bekapcsolódott az országos felsőoktatási véradó versenybe. Az őszi sikeres véradást a második szemeszter elején (2015. február 17.) megrendezésre került második követte, amihez május hónapban csatlakozik a harmadik, az idei tanév utolsó véradása. Intézményünk hallgatói, oktatói és munkatársai is szívügyüknek tekintik a vértadáson való részvételt, hiszen komolyan vesszük az „Adj vért, s ments meg három életet” szlogent. A versenyre való jelentkezés mindig nemes céllal történik. Amennyiben intézményünk a kategóriájában helyezést ér el, a kapott díjat a Szent Damján Körnek ajánljuk fel, akik a sérült gyerekek táboroztatását és segítését tűzték ki célul.

Riczuné Vadász Csilla

Keresztény Tudományos Diákköri Konferencia – Beregszász

Február 26-án Beregszászon, a II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskolán jártam, ahol a II. Keresztény Tudományos Diákköri Konferenciát rendezték. A program főszervezője a „Görögkör – Kárpátaljai Magyar Főiskola Görögkatolikus Lelkészség” volt. A konferenciát

Marosi István főiskolai lelkész nyitotta meg és adta át a szót a konferencia elnökének, *dr. Orosz Ildikónak* (II. RFKMF), aki buzdító beszédével az őszinte tudomány és a nemzetszeretet fontosságára hívta fel a hallgatóság figyelmét. Szavai az elhivatottság és céltudatosság erejét közvetítették a konferencián megjelent, több magyar felsőoktatási intézetet képviselő diákok és tanárok számára. Abban a megtisztelő feladatban volt részem, hogy a konferencia bevezető előadását tarthattam, mely a természettudományok és a metafizika kapcsolatát mutatta be az antik bölcseleten keresztül: „A tudomány lelke. Posztmodern kihívások antik szemszögből”. Előadással arra szerettem volna rámutatni, hogy a keresztény antikvitásban az isteni kinyilatkoztatás feltárásában a természettudományok eredményeit is felhasználták. Másrészt az antik természettudósok teológusok is voltak, mivel az anyag vizsgálatával az anyagban az anyagot irányító „lélekre” is rácsodálkoztak. Minél közelebb jut egy természettudós a természetben működő törvények konkrét feltáráshoz, annál konkrétabban ismerheti meg a természetben működő törvény – lélek valóságát is. Szép példát szolgáltat a fentiek illusztrálására Empedoklész munkássága, aki a természettudományt a misztikával

fonta össze, nem csoda, hogy írásai az utókor számára keresztény szerzők műveiből maradtak fenn.

A Keresztény Tudományos Diákköri Konferencia történelmi, illetve teológiai és társadalomtudományi szekciókból állt. A történelmi szekció értékelő bizottságában *Szamborovszkyné dr. Nagy Ibohya* (könyvtárigazgató II. RFKMF Apáczai Csere János Könyvtár), *dr. Zubárics László* (dékánhelyettes, Ungvári Nemzeti Egyetem), *dr. Radvánszky Ferenc* (református lelképásztor, II. RFKMF), *Demkó Ferenc* (Beregszászi Esperesi Kerület esperese), *dr. Csatáry György* (tanszékvezető, II. RFKMF) voltak. A teológiai és társadalomtudományi szekcióban bírálóbizottságként a következő személyek vettek részt: *dr. Gönczy Sándor* (elnök, II. RFKMF), *dr. Gyurkovics Miklós* (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola), *dr. Berghauer Sándor* (II. RFKMF), *dr. Szolánszki Ágoston* (Boldog Romzsza Tódor Teológiai Akadémia), *Nánási-Molnár Anita* (Momentum Doktorandus). Mindkét szekció pályázói tudományosan magas színvonalú dolgozatokat nyújtottak be, melyek előzetes bírálás alá estek. A konferencián előadásaikkal arról kellett bizonytságot tenniük, hogy mennyire mélyültek el saját tudományágazatukban, és hogy tudásoikat milyen eredményességgel tud-

ják közvetíteni, továbbadni. Ezért az előadók a szakmai felkészültség mellett didaktikai és metodológiai szemszögből is elbírálás alá estek.

Intézetünk diákjait *Varga Csaba*, *Szaplonczay Máté* és *Nagy Tamás* képviselték, akik igényes előadásaikkal szép helyezéseket értek el. Szaplonczay Máté (Egyház a családokért) a harmadik helyet, Varga Csaba (A „gender mainstreaming” keresztény szemmel) a második helyet, míg az első helyet Hoványi Márton (A vágy teológiája Nüsszai Szent Gergelynél, PPKE) érte el. *Hoványi Márton* arra mutatott rá, hogy Nüsszai Gergelynél az emberi vágy teológiai szemszögből azért pozitív töltetű fogalom, mert Isten végtelenségére irányul. Másrészt pedig Isten végtelensége is az „isteni vágyon” keresztül az ember felé irányuló szeretetben találkozhat az emberrel. Ebben az olvasatban az emberi vágy önmagában semleges és csak irányultságától függően válik erkölcsi értelemben jóvá vagy rosszá. Istenre szegeződve az emberi vágy ahhoz az erényhez vezet, mely központi jelentőségű az ember Isten felé haladó mozgásában.

A magas színvonalú tudományos rendezvény megfelelő volt arra is, hogy a felsőoktatásban működő oktatók, illetve diákok jó kapcsolatokat alakítsanak ki egymással,

és hasznos tapasztalatokkal gazdagodva folytassák tudományos tevékenységüket. Ezúton is köszönetet szeretnék mondani a rendezőknek, akik áldozatos munkájukkal ezt a fontos küldetést szolgálják!

Gyurkovics Miklós

Kateketikai továbbképzés

2015. március 7-én főiskolánk adott otthont a 2014/2015-ös tanév második félévében esedékes kateketikai szakmai továbbképzésnek. A továbbképzés keretében a résztvevők két színvonalas előadást hallgathattak meg: *dr. Obbágy László* „Az Egyház katekétája – a katekétá Egyháza”, valamint *Verdes Miklós* „Ferenc pápa Evangélii Gaudium apostoli buzdításának szavai” címűt. Az előadásokat a szívből készített déli agapé követte, mely után *Sütőné Görgényi Monika* hitoktatási koordinátor összegezte és értékelte a hittanórák látogatása során tapasztaltakat. Ezt egy úgynevezett „ötletbörze” követte, ahol a vállalkozó kedvű katekéták bemutatták a jelenlévőknek a hittanórákon alkalmazott, kedvelt játékos feladataikat.

Riczuné Vadász Csilla

17. Kántorhangok

Főiskolánkon 2015. március 9-én került sor a 17. Kántorhangok hang-

versenyre. A műsorban nagyböjti görögkatolikus énekek, himnuszok, motették, valamint Bach, Csajkovszkij, Haydn, Händel, Pergolesi, Purcell, Rjabcsenko és Wagner művei hangzottak el.

Közreműködtek a kántorszak hallgatói: Bak László, Gorcsa György, Göbölly Sándor, Hoskó Imola, Molnár Aranka, Obbágy László, Tóth Norbert, Trócsányi Zsolt, Ujvári Éva, valamint a Szent Atanáz kórus.

Riczuné Vadász Csilla

Hallgatóink lelki napja

Főiskolánk nappali tagozatos hallgatói számára lelkinapot szervezett a HÖT 2015. április 21-ére. A lelkinap Szent Liturgiával kezdődött a nyírszőlősi görögkatolikus templomban *dr. Véghseő Tamás* rektor atya és *Pajor András* atya vezetésével. Ezen lelkinap vezetője Pajor András atya volt, aki humoros stílusával, ki nem fogyó tantörténeteivel vezette hallgatóinkat közelebb Istenhez. Végezetül egy közös ebéddel egybekötött, jó hangulatú beszélgetéssel vettek búcsút hallgatóink András atyától és a nyírszőlősi görögkatolikus egyházközségtől, befejezve ezzel lelkinapjukat.

Riczuné Vadász Csilla

GÁNICZ Endre

**Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven
2014–2015**

AKIJAMA MANABU JÁNOS: „Nagy Szent Basileios a keresztség szentségéről”, in D. Tóth Judit – Heidl György (szerk.): *Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, Budapest 2014, 121–130.

AKIJAMA MANABU JÁNOS: „Nagy Szent Basileios liturgiája és „a mindenség megújulása””, in D. Tóth Judit – Heidl György (szerk.): *Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, Budapest 2014, 109–120.

BAÁN ISTVÁN: „A tízparancsolat Órigenés teológiájában”, in D. Tóth Judit – Heidl György (szerk.): *Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, Budapest 2014, 103–108.

BENDÁSZ ISTVÁN – BENDÁSZ DÁNIEL: *Helytállás és tanúságtétel. A Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye hitvalló és meghurcolt papjai*, Budapest 2014, 529 p. ISBN 978-963-662-679-2

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: *Pócsnak ékes csillaga. Zarándokkönyv. A második máriapócsi kegykép könnyezésének 300 éves évfordulójára*, Nyíregyháza 2015, 144 p. ISBN 978 963 9694 63

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: „Népének könyv jelent meg Kárpátalján”, in *Magyar Egyházzene* 3 (2013/2014) 301–304.

D. TÓTH JUDIT – HEIDL GYÖRGY (szerk.): *Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, Budapest 2014, 308 p. ISBN 978-963-277-068-0 ISSN 1789-1299

GOLUB XÉNIA: „Egy publikálatlan Istenszülő-ikon a csobánkai szerb templomból”, in Olajos Terézia (szerk.): *A Kárpát-medence, a magyarság és Bizánc. The Carpathian Basin, the Hungarians and Byzantium*, (Acta Universitatis Szegediensis Opuscula Byzantina, 11.), Szeged 2014, 61–70.

GYÖRÖK TIBOR: *A beavató szentségek Nüsszai Szent Gergely írásaiban*, (Litteratura Patristica 6.), Budapest 2014, 327 p. ISBN 978-615-5147-50-0

H. TÓTH IMRE: „Az olymposi Polychron monostor és a szláv írásbeliség”, in Olajos Terézia (szerk.): *A Kárpát-medence, a magyarság és Bizánc. The Carpathian Basin, the Hungarians and Byzantium*, (Acta Universitatis Szegediensis Opuscula Byzantina, 11.), Szeged 2014, 91–98.

IVANCSÓ ISTVÁN: „Fel kell készülni a kiváltságos pillanatra. A nemtemertett fény liturgikus megközelítése a bizánci egyház felfogásában”, in *Szív* 11 (2014) 35–38.

IVANCSÓ ISTVÁN: *Az Istenszülő oltalma*, (Ikon és liturgia II/1.), Nyíregyháza 2014, 64 p.

IVANCSÓ ISTVÁN: *Szent Anna csodálatos foganása*, (Ikon és liturgia II/4.), Nyíregyháza 2014, 64 p.

KRONSTADTI SZENT JÁNOS: *Életem Krisztusban*, Budapest 2014, 150 p. ISBN 978-615-5147-48-7

MOLNÁR FERENC: *A Munkácsi Egyházmegye 1848-1849-ben. Tanulmányok és kronológia*, (Collectanea Athanasiana I/7.), Nyíregyháza 2014, 220 p. ISBN 978-615-5073-28-1 ISSN 2060-1603

NAGY MÁRTA: „A proskynetarion mint etnikai identitást őrző devóciós tárgy”, in Olajos Terézia (szerk.): *A Kárpát-medence, a magyarság és Bizánc. The Carpathian Basin, the Hungarians and Byzantium*, (Acta Universitatis Szegediensis Opuscula Byzantina, 11.), Szeged 2014, 171–184.

OLAJOS TERÉZIA (szerk.): *A Kárpát-medence, a magyarság és Bizánc. The Carpathian Basin, the Hungarians and Byzantium*, (Acta Universitatis Szegediensis Opuscula Byzantina, 11.), Szeged 2014, 382 p. ISBN 978-963-306-298-2 ISSN 0324-6523

PATAKI ELVIRA: „Nómoi és physeós agraphoi: Etika és etológia Basileios Hexaémeron-homíliájában”, in D. Tóth Judit – Heidl György (szerk.): *Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, Budapest 2014, 131–185.

PERENDY LÁSZLÓ: „Theophilos hiányos Dekalógusa: Antiochia püspökének törvénye”, in D. Tóth Judit – Heidl György (szerk.): *Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, Budapest 2014, 25–32.

PUSKÁS BERNADETT: „A kárpáti régió késő középkori ikonfestészete: stílusváltozatok és műhelyek”, in *Athanasiana* 39 (2014) 104–119.

SÁNDOR BALÁZS: „Judaizáló Areios – zsidógyűlölő Chrysostomos: a szentháromságtani vita hatása a zsidóság és a kereszténység viszonyára”, in D. Tóth Judit – Heidl György (szerk.): *Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, Budapest 2014, 201–210.

SESZTÁK ISTVÁN: „Az *Orientalium Ecclesiarum* helye a II. Vatikáni Zsinaton és a XX. század teológiai rendszerében”, in *Athanasiana* 39 (2014) 49–60.

SOMOS RÓBERT: „A platóni »Államférfi« mítosza Alexandriai Szent Kelemennél”, in D. Tóth Judit – Heidl György (szerk.): *Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, Budapest 2014, 87–94.

SOMOS RÓBERT: „A Szentlélek és a hazug paradoxonának megoldása Órigenésnél”, in D. Tóth Judit – Heidl György (szerk.): *Irodalom, teológia, művészet. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII–XI. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*, Budapest 2014, 95–102.

TAKÁCS MIKLÓS: „A magyarországi, 11. századi, ortodox monostor-templomok térszerkezete”, in Olajos Terézia (szerk.): *A Kárpát-medence, a magyarság és Bizánc. The Carpathian Basin, the Hungarians and Byzantium*, (Acta Universitatis Szegediensis Opuscula Byzantina, 11.), Szeged 2014, 295–323.

TERDIK SZILVESZTER: „Balkáni mesterek görögkatolikus püspökök szolgálatában (18. század)”, in Olajos Terézia (szerk.): *A Kárpát-medence, a magyarság és Bizánc. The Carpathian Basin, the Hungarians and Byzantium*, (Acta Universitatis Szegediensis Opuscula Byzantina, 11.), Szeged 2014, 325–339.

TERDIK SZILVESZTER: *Görögkatolikus püspöki központok Magyarországon a 18. században. Művészet és reprezentáció*, (Collectanea Athanasiana VI/1.), Nyíregyháza 2014, 315 p. ISBN 978-615-5073-25-0

TERDIK SZILVESZTER: *Görögkatolikus templomok a Miskolci Apostoli Exarchátusban*, Miskolc 2014, 187 p. ISBN 978-963-12-0150-5

VAKLES ATTILA: „Az isteni igazság megismerése a keleti szláv egyházban Tomas Spidlik teológiai kutatásai alapján”, in *Theologiai Szemle* 1 (2015) 58–60.

VASSÁNYI MIKLÓS: „Mire tanít minket Maximos mint mystagógos? A Mystagógia értelmezése”, in *Theologiai Szemle* 4 (2014) 215–219.

VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Az 1747. évi javadalom-összeírás*, (Collectanea Athanasiana II/6.), Nyíregyháza 2015, 640 p. ISBN 978-615-5073-30-4 ISSN 2063-0433