Athanasiana

45

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

ATHANASIANA

45

Nyíregyháza
2017

ATHANASIANA
a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola folyóirata

Alapítva 1995-ben

Főszerkesztő
Ivancsó István

A szerkesztőbizottság tagjai:
Janka György, 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.szentatanaz.hu
szentatanaz@szentatanaz.hu

Postacím
H 4401 Nyíregyháza, Pf. 303

Felelős kiadó: Véghseő Tamás rektor

© Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2017

ISSN 1219-9915

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

Tartalom

TANULMÁNYOK

Papp András: Az 1938-as budapesti XXXIV. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus görögkatolikus eseményei 7

Ivancsó István: „Feleséged mint a termékeny szőlőtő házad falai között" (Zsolt 127,3) – A nő a görögkatolikus egyház házasságkötési szertartásában 32

Puskás Bernadett: Istenszülő-ünnepek ikonográfiája a Kárpát-vidéki középkori ikonfestészetben 45

Baán István: Szent István: *rex apostolicus – isapostolos* 62

Gyurkovics Miklós: Az istenkeresés módjai Alexandriai Kelemen teológiájában. Első rész: A bölcselet és az emberi lélek útján 72

Balogh Győző: A keresztelés és az Eucharisztia fontossága a cigánypasztorációban 95

Szemán András: Egy szentségi elem a temetési szertartásunkban? – Az olajjal történő leöntés rövid történeti bemutatása és elemzése 111

KÖZLEMÉNYEK

Pákozdi István: „Hiszem, Uram, és vallom…" – Nyugaton 133

Vincze Krisztián: Wolfhart Pannenberg a német filozófiai antropológiáról és az istenképű emberről 139

P. Szalay Emőke: A református egyházművészet művészettörténeti és néprajzi jelentősége 155

Kührner Éva: A „nyomdászok királyának" kötetei könyvtárunk gyűjteményében 165

Gyurkovics Miklós: Kerekasztal-beszélgetés a csend, a zene és jel teológiai jelentéseiről a patrisztikus irodalomban – Első rész ... 175

KÖNYVAJÁNLÓ

Legújabb könyvek 185

KRÓNIKA

A 2017/2018-as tanév első félévének fontosabb eseményei 189

BIBLIOGRÁFIA

Gánicz Endre: Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven 2016–2017 209

Papp András

Az 1938-as budapesti XXXIV. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus görögkatolikus eseményei

Tartalom: 1. Bevezetés; 2. Az előkészületek; 3. A kongresszus; 4. Befejező megjegyzés.

András Papp: The Greek Catholic Events of the 1938 34th International Eucharistic Congress in Budapest
The author has researched the archives of the Greek Catholic Parish of Miskolc-Inner-City for years. The first parish priest, Szólón Andor Schirilla, did his best to transmit descriptions of the life and events of the congregation to posterity. His successor, János Kozma, continued this noble mission while also accepting to serve the Greek Catholic community of the time with his fecund pen. Thus, this gold mine, the archive, contains not only material on the history of the parish previously processed and published in print (András Papp. Halasztani immár nem lehet, Miskolc 2010) but records of events, organising efforts and the creation of publications as well, testifying to active involvement in the life of the Apostolic Exarchate.

A miskolci parókia levéltárának kutatására alapozva az „Idegen dokumentumok" csomag egy részét dolgozza fel a jelen tanulmány, mely az 1938-ban Budapesten zajlott Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus keleti programjainak szervezőmunkáját mutatja be. Ennek aktualitását a két év múlva ugyancsak Budapesten rendezendő ötvenkettedik Kongresszus adja. Egyházmegyéink többéves készületéhez fontos ezek ismerete.

1. Bevezetés

„Nagy örömmel értesültünk tavaly a Fülöp-szigeteken, Cebu Cityben tartott 51. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus záróünnepségén arról, hogy Ferenc pápa a következő világkongresszus színhelyéül Budapestet jelölte ki. Felidéztük az 1938-as budapesti Eucharisztikus Világkongresszus emlé-

két. Az a nagyszerű ünneplés hazánkban és külföldön is maradandó lelki élményt jelentett. Kifejezte és Isten kegyelmével hatékonyan előmozdította a megértést, a cselekvő szeretetet, a hitet és a Gondviselésbe vetett bizalmat."[1]

Így kezdődik a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus (NEK) elnöksége és a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele, mellyel meghirdetik a 2020-ban Budapesten tartandó 52. kongresszust.

Az 1938-as emlékének felidézése most irányuljon a görögkatolikus események felé!

2. Az előkészületek

Az *Előkészítő Főbizottságnak* 14 bizottsága készítette elő a nagy eseményt. A dr. Breyer István győri püspök és dr. Czapik Gyula pápai prelátus vezette *Hitbuzgalmi Bizottságon* belül *Keleti Albizottság* alakult. Ennek elnöke dr. Szántay-Szémán István pápai prelátus, a Miskolci Apostoli Exarchátus általános helynöke volt, az alelnök és egyben ügyvezető igazgató pedig dr. Krajnyák Gábor tb. kanonok, budapesti parókus.[2]

Dr. Szánthay-Szémán István

Dr. Krajnyák Gábor

1 http://www.iec2020.hu/l/az-52-nemzetkozi-eucharisztikus-kongresszus-meghirdetese/

2 *A XXXIV. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus emlékkönyve,* Budapest 1938.

Az albizottság első ülését 1938. január 15-én Miskolcon tartotta, melyen részt vettek: Melles Géza és Mihalovich Sándor nyíregyházi kanonokok, Legeza József orosi esperes, Schirilla Szólon Andor miskolci esperes, Kozma János hittanár és Zapotoczky Igor Konstantin konzultor. Már ezen az előkészítő ülésen összeállították a liturgikus események tervezetét. Főeseményként a Hősök terére gondolták el szombat (május 28.) reggel 8 órakor a keleti főpapok liturgiáját.[3] A jegyzőkönyvre Czapik prelátus a következőket reagálta:

> „A Hősök terén tartandó görög szertartású misétől tekintsünk el. Döntő ok ebben épp ennek a misének méltó és egyben reprezentáló megtartása. A Hősök terének megtöltésére minimum kétszázezer ember szükséges. Ennyit szombaton 8 órára összehoznunk képtelenség... A reprezentációs misére a Szent István Bazilikát, mint Budapest legelső és legelőkelőbb templomát állítanánk be. Minthogy a Kongresszus fő templomi ájtatossága itt lesz, innen indulnak ki a menetek, és a templomok közül ez lesz az egyetlen, amely a bíborosok részére külön baldachinos trónussal el lesz látva. Befogadóképessége nagy, és ezt már meg tudjuk tölteni... Hangsúlyozom azonban, hogy a 8 órai időpont nem alkalmas, feltétlenül 9 órára kell tennünk."[4]

A második ülésen – Nyíregyháza, február 9.; a korábbiak mellett ezen jelen van Sereghy László kanonok, Bubnó Andor esperes, valamint Jőcsák Máté OSBM máriapócsi házfőnök – a szertartások felelőseit is kijelölték, meghatározták a keleti püspökök, a papság és az asszisztencia ruházatát. A főbizottság egyetértésével Calavassy athéni püspököt kérik fel a reprezentatív liturgián pontifikáló főpapnak. A részt vevő papság bevonása szükséges, ezért fel kell mérni, kik lesznek jelen. Dr. Papp György hajdúdorogi püspöki fogalmazót jelölik ki szertartásmesternek, az ő feladata az asszisztenciáról való gondoskodás. Nehézséget jelent az énekkar biztosítása, valamint a szöveg és dallam összehangolása. A görög nyelvű liturgián ugyanis a nálunk nem használatos görög dallam idegen volna. Ennek kidolgozását Krajnyák Gáborra bízzák. Külön templomokat jelölnek ki a saját nyelvű liturgiák tartására, úgymint a magyar, ószláv, román, görög, káld és szír nyelvűek számára. Ahol lehet, szervezzék meg a görög szertartás szerinti áldoztatást, a gyóntatásban pedig természetesen részt vállalnak a görögkatolikus papok is.[5]

---

3 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, I/15 jkv jelzéssel

4 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, Cz II. levele jelzéssel

5 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, II/9 jkv jelzéssel

A kongresszus keleti egyházat érintő kérdéseinek megbeszélésére a központi rendezőbizottság székházában február 23-án került sor. Ennek résztvevői: Zsembery István (Actio Catholica), az értekezlet elnöke, Huszár Károly, egykori miniszterelnök (A.C.), P. Bangha Béla S.J., Czapik Gyula, a hitbuzgalmi szakosztály ügyvezető elnöke, Mihalovics Zsigmond, A.C. igazgató; Szántay-Szémán István prelátus, Melles Géza kanonok, Krajnyák Gábor parókus és Kozma János albizottsági jegyző. A döntések és tennivalók a következők:

– A reprezentatív görög szertartású mise május 28-án de. 9-kor a bazilikában lesz. (A végleges programban ez módosult: május 27. péntek 9.30.)
– A pápai külön követet (XI. Pius pápa államtitkárát, Pacelli bíborost, a későbbi XII. Piust küldte legátusnak, teljes jogú képviselőjének Budapestre) a rendezőbizottság a reprezentatív görög misére meghívja, megjelenése nem garantálható.
– Calavassy athéni püspök részére a hivatalos meghívást dr. Serédi Jusztinián bíboros-hercegprímás fogja eszközölni.
– Az énekszolgálatért Krajnyák Gábor a felelős. Minden szükséges intézkedést tegyen meg. A nyelv: görög, a kiejtési mód: reuchlián (az újgöröghöz közel álló egyházi olvasásmód).
– Az értekezlet közölni fogja az albizottsággal a jelentkező keleti egyházfők neveit, illetve azt, hogy honnan s mily rítusú főpapok és papok jönnek a Kongresszusra. Az uniós nemzetközi gyűlésen hat perces beszédek legyenek. A program összeállításáról az albizottság gondoskodjon. Minden előadó a saját nyelvén beszél.[6]

Szántay-Szémán albizottsági elnök levelére Calavassy György athéni püspök, Görögország görög szertartású katolikus exarchája nagyon hamar reagál:

„A levelet megkapva sietek válaszolni, hogy a kongresszus alkalmából valóban szándékom van Budapestre menni, s nagyon megtisztelve és boldognak érzem magam, hogy görög szertartású főpapi mise pontifikálására szóló meghívást intéznek hozzám. Készséggel igyekszem az Önök kívánságának eleget tenni. Román át szándékozom oda utazni, hová különféle egyházi ügyek szólítanak, s ezért kénytelen leszek már április közepe táján elindulni. A szertartáshoz szükséges minden ornátust viszek, és követhetjük a római Liturgikon előírásait a főpapi liturgiákra vonatkozó néhány kis részlet külön megbeszélésével. Ehhez elegendő lesz néhány óra is egy-két nappal a szertartás előtt a helyszínen a koncelebránsokkal együtt. Nagyon örülök, ha

6 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, budapesti jkv II/23 jelzéssel

Calavassy György athéni püspök

lesz egy diakónusuk, mert az enyémnek nincs meg a körülményeknek megfelelő erős hangja. Ha Önöknek nem volna ilyen, vihetnénk egyet a római görög kollégiumból. Egyetlen akadály utamat illetően az a törvényes rendelkezés, mely nem engedi meg Görögországból pénz kivitelét pénzünk védelme érdekében. De tudok kivételes lehetőségekről, s bízom benne, hogy nekem is sikerül ez alkalommal ezeket igénybe vennem.
Minden valószínűség szerint ez a körülmény abban is akadályozni fog, hogy kíséretet vigyek magammal."[7]

Czapik Gyula ügyvezető elnöknek Szántay-Szémán helynök már ennek a megérkezett levélnek a hírével írja levelét az előrehaladott szervezésről. Sürgeti a hivatalosan jelentkezett keleti püspökök, papok listáját; jelzi, hogy a magyar görögkatolikus eucharisztikus gyűlés programja hamarosan elkészül; emellett a pápáról is közöl egy érdekes hírt:

> „Éppen ma vettem Rómából azt az értesítést, hogy a keleti szertartású mise reprezentatív bemutatása és a vele kapcsolatos keleti nap megrendezése Őszentségének legszemélyesebb óhajtása, melyet ezentúl minden eucharisztikus kongresszuson megtartani kíván. Ez is sarkall bennünket a feladat mennél tökéletesebb formában való megoldására annál is inkább, mert a Keleti Kongregáció meg van nyugodva abban, hogy a megrendezés jó kezekben van, tehát sikeres is lesz."[8]

A papság öltözködése nagyon fontos kérdés volt. A liturgikus öltözet egyértelműen adott, viszont gondolni kellett a körmenetekre, nyilvános gyűlésekre és a pápai legátus fogadására. Az alsó papság öltözéke a kolobion volt: külön vállrészes, bokáig érő sztichárion aranyszínű paszománnyal szegélyezve, fehér övvel átkötve, mely elöl az epitrachelion alatt csattal van összefogva.

A dignitáriusok, azaz kitüntetett papság (pápai kitüntetés a pápai tb. káplánoktól fölfelé, nem pápai kitüntetés a tb. kanonoktól fölfelé) ruhája a tribonion volt: felon módjára szabott, bő redőkben omló, sötétlila színű palást az epitrachelion felett, a hát közepén a miseruhákénál valamivel kisebb kereszttel. A püspökök a szokott módon, mandiászban jelentek meg.[9]

---

7 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, Calavassy válasza jelzéssel

8 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, Válasz Cz-nak III/10 jelzéssel

9 Vö. *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám

A görögkatolikus szertartások időpontja és beosztása a zarándokcsoportok szervezésével együtt alakul. Krajnyák Gábor bőven kap feladatot, hiszen ő van Budapesten. A március végi tervek szerint a Rózsák terei parokiális templomban az első nap reggelén lenne szentmise az államrendőrség, honvédség, vámőrség, minden fegyveres alakulat fővárosban állomásozó alakulatának görögkatolikus tagjai részére, hogy együttesen járulhassanak szentáldozáshoz. Papp Antal érsek miséjének időpontját úgy szeretnék meghatározni, hogy a zarándokvonatok beérkezésével összhangban legyen: ide irányíthatók a záhonyi, nyíradonyi, vásárosnaményi, mátészalkai, sátoraljaújhelyi, bódvavendégi, hidasnémeti-szerencsi, ózdi, valamint miskolci vonatokkal érkező zarándokok. A hajdúdorogi székeskáptalan külön szentmisét végez. A felvidéki zarándokoknak legyen külön ószláv nyelvű mise. A legfontosabb pedig a bazilikába tervezett reprezentatív görög nyelvű mise. – Ez a beosztás a véglegeshez képest időközben még négyszer változik.[10]

Papp Antal, a Miskolci Apostoli Adminisztratúra érseke körlevélben foglalja össze a papság és hívek részére a tudnivalókat:

– Minden kongresszusra utazó, gyóntatási joghatósággal rendelkező pap más egyházmegyék területén is gyóntathat a kongresszus végéig.
– A papok a misézés beosztása végett jelentkezzenek a Kongresszus Központi Irodájánál.
– Az előírt öltözet mellett minden pap gondoskodjon antimenzionról, csillagkeresztről, áldoztató kanálkáról, kehelykendőről, úgyszintén ministránsról is (!).

nélkül, Papság kongresszusi öltözködése jelzéssel

10 Vö. *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, Krajnyákkal való megállapodás IV/5 jelzéssel

– A kongresszusra utazó híveket a könnyebb mozgatás céljából csoportokra osszák be, és minden csoport számára alkalmas világi egyént jelöljenek ki csoportvezetőnek.
– A különvonatok résztvevői a templomból processzióban induljanak az állomásra.
– A vonaton utazás alatt a hívek ájtatosságához legyenek előimádkozók és énekvezetők.[11]

Az előkészítésben nagyon fontos és egyben nehézkes is a résztvevők névsorának összeállítása. Annál is inkább, mert a szertartásokon kívül szervezendő program a „keleti gyűlés". Ez a nemzetközi konferencia „Az Eucharisztia és az Egyház egysége" címet kapta, helyszíne a Budai Vigadó. Az előadók kiválasztása, felkérése Szántay-Szémán feladata. Az *Előkészítő Főbizottság* ügyvezető igazgatója, Mihalovics Zsigmond tb. kanonok többször is sürgeti a végleges forgatókönyvet, jelezve, hogy hivatalos felkérést kapott a konferencia elnöki tisztjére Tappouni Ignác bíboros, antiochiai pátriárka. Szántay viszont a jelentkezett keleti főpapok névsorát sürgeti, hiszen ez alapján lehet biztosítani az összejövetel rítusbeli sokszínűségét. Lassan megérkeznek a listák. A Hajdúdorogi Egyházmegyéből név szerint jelentkezett 59 pap, közöttük 8 bazilita szerzetes; a Munkácsi Egyházmegyéből 81 pap, ebből 6 szerzetes.

A főpapok közül időközben a következők jelentkeztek a Külügyi Osztálynál: Tappouni bíboros, szír pátriárka – Moubarak bejrúti maronita püspök – Kédidjian bejrúti örmény püspök – Cyrill Mogabgab melkita pátriárka Egyiptomból – Bakache kairói szír katolikus érsek – Cyrille Kourteff Bulgáriából – Varouchas Dénes törökországi, azaz konstantinápolyi görögkatolikus püspök – Calavassy György athéni püspök – Gojdics Péter Pál Eperjesről – Sztojka Sándor munkácsi püspök – Iván Buczko lembergi segédpüspök – Descuffi izmiri püspök – Mele János lungroi püspök az italo-albánok részéről.[12]

Magyarországról Papp Antal miskolci érsek lett volna a „házigazda" főpap, hiszen a Hajdúdorogi Egyházmegyét Miklósy István 1937-es halála után Bányay Jenő káptalani helynök vezette. Azonban betegsége miatt – ekkor már hetvenéves elmúlt – mégsem volt jelen a kongresszuson. Szántay-Szémán István helynökét bízta meg helyettes képviseletével.

11 *Miskolci Apostoli Adminisztratúra körlevele,* 496/1938. szám
12 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, Keleti püspökök jelzéssel

3. A kongresszus

A XXXIV. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus időpontja: 1938. május 25–29. Az ünnepélyes megnyitás 25-én, szerdán este 6 órakor volt a Hősök terén. Az első teljes nap épp áldozócsütörtök ünnepére esett. Az előzetes programok, ünnepségek viszont már 22-én, vasárnap elkezdődtek.

Nézzük hát kronológiai sorrendben a görögkatolikus eseményeket!

1) Május 22. vasárnap 8 óra: a magyar királyi honvédség és államrendőrség görögkatolikus tagjainak szentmiséje és áldozása a Rózsák terén lévő görögkatolikus templomban. Dr. Krajnyák Gábor parókus végezte ezt a szertartást, mely párhuzamosan zajlott a Szent István-bazilikában ugyancsak 8 órakor kezdődött római katolikus szentmisével. Azt a bíboros főpásztor, Serédi Jusztinián vezette, háromezer rendőr áldozott ekkor. „Ha a rendőr imádkozik – hangzott el a szentbeszédben –, nyugodt lehet a család, a hitves, a társadalom és a haza."

2) Május 25. szerda ½ 9: főpapi szentmise a kongresszus összes résztvevőiért a Rózsák terei görögkatolikus templomban. Papp Antal érsek végezte volna, betegsége miatt azonban Gojdics Péter eperjesi püspök vezette. A templomi énekkar Szemerszky János karnagy és Ordelt Lajos kántor irányításával énekelt.

3) Május 25. szerda 10 óra: a Hajdúdorogi Egyházmegye szentmiséje a Rózsák terén levő Erzsébetvárosi római katolikus plébániatemplomban. A liturgiát Bányay Jenő káptalani helynök vezette, Melles Géza kanonok és Schirilla Szolón Andor miskolci esperes koncelebrált. A két diakónus Bodnár Béla és Szemerszky Myron volt. Ugyancsak Szemerszky János és Ordelt Lajos vezetésével végezte az énekkar a liturgikus szolgálatot. A liturgia egy részét közvetítette a Magyar Rádió.

4) Május 27. péntek ½ 10: főpapi liturgia a keresztények újraegyesüléséért a Szent István-bazilikában görög nyelven.[13] – A kongresszus emlékkönyve részletesen beszámol erről a szertartásról:

> „Mialatt a Hősök terén, a kongresszusi oltár emelvénye körül a katonák, hadirokkantak és tűzharcosok szentmiséje folyt, a Szent István Bazilikában

13 Ehhez lásd Ivancsó Bazil, „Az 1938-as budapesti Eucharisztikus Világkongresszus görög katolikkus liturgiája", in Ivancsó István (szerk.), *Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szimpozion anyaga,* (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 27.), Nyíregyháza 2013, 17–24.

Aranyszájú Szent János miséjének súlyos és felülmúlhatatlan édességű dallamait énekelte a kórus: a bazilika főoltáránál Calavassy György athéni püspök mondott keleti szertartású főpapi misét a keresztények újraegyesüléséért. A többi Eucharisztikus Világkongresszusok mellett a budapesti azzal tűnik ki, hogy talán egyetlenegy sem volt, amely ilyen irányú és arányú részvételre bírta volna a keleti keresztény világot. Ez Magyarországnak egészen különleges helyzetéből folyik. Magyarország az unionizmus egyik jelentékenyebb tűzpontja volt, s ma is az. Azonkívül a kongresszus színhelyéhez, Budapesthez egész közel, mindenesetre a Duna-völgy forgalmi szférájában több mint ötmillió görögkatolikus él különböző liturgikus nyelvhasználattal. A kongresszus ezért kívánta a keleti egyház szerepét külön is kihangsúlyozni, híven XI. Pius pápának a Szent Uniót előmozdítani kívánó szándékaihoz…

A május 27-én tartott görög nyelvű szentmise, amely a Szent István-bazilikában volt a keresztények újraegyesüléséért: a keleti egyháznak ünnepi szentmiséje volt és egyik fénypontja a nagy programnak.

A misén megjelent Pacelli Jenő pápai legátus, Serédi Jusztinián bíboros-hercegprímás, Haggiar Gergely palesztinai görög szertartású érsek, Daccache József beiruti maronita érseki helynök, Sztojka Sándor munkácsi püspök, Gojdics Péter püspök, eperjesi apostoli adminisztrátor, Buczkó János lembergi segédpüspök, Czarneckys Miklós püspök, apostoli vizitátor, Naslian János örmény érsek, a latin szertartású püspöki karból többen, Budapest polgármestere, dr. Szendy Károly, egyházi és világi előkelőségek s hívek sokasága.

A szentmisét Calavassy György athéni püspök celebrálta. Vele concelebráltak Varouhas Dénes konstantinápolyi és Kurteff Cirill szófiai püspök. Az énekkar Logothetis-Duseudray 'Aranyszájú Szent János' bizánci melódiájú, vegyes karra írt miséjét adta elő.

A szentmise különleges szépségei közül sokak figyelmét vonta magára a Triszagion, melynek éneklése alatt a celebráns püspök a di- és trikérionnal háromszor áldást szokott adni s a második áldást nem görög, hanem latin nyelven adta, a két egyház testvéri viszonyának kifejezésére.

A szentmise unionisztikus gondolatát leginkább az fejezte ki, hogy a pápai legátus, Pacelli Jenő, a liturgikus szellemnek megfelelően, aktív szerepet töltött be a misén. Ajkán az ősi bizánci hanghordozással felcsendülő 'Pisteüó', a Hiszekegy: mintegy Péter ajkáról hangzott el és hirdette azt a hitet, mely az Anyaszentegyház népeit, gyermekeit rítuskülönbség nélkül összeköti. De azt is jelentette, hogy az egyes szertartások egyformán becsesek, mert azok az egységet nem zavarják, hanem még inkább kidomborítják. Sokan hallgatták meghatva az átlényegülés szavait. Azokat tudniillik az összes misézőkkel együttesen hangosan énekelte a pontifikáló püspök."[14]

14 *A XXXIV. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus emlékkönyve,* Budapest 1938, pp. 158–160.

A liturgia nagy előkészületeit jelzi, hogy a szertartás menetét részletesen leíró, harminc oldalas, a résztvevőknek készült kiadványa a teljes liturgia görög szövegének fonetikus átírását is tartalmazza. Az asszisztencia, vagyis a segédlet a következőkből állt: keresztvivő, két szenteltvíz vivő, két tömjénes, két pár gyertyás, két ripidista, di- és trikérista, koronás és botos, szubdiakónus, diakónus és protodiakónus. Az énekkar külön erre a szertartásra állt össze és próbálta a liturgikus énekeket. Szemerszky János karnagy a 16 fős énekkarát 50 főre bővítette, s Rohály Ferenc makói lelkész segítségével készült fel a görög nyelvű liturgia énekeire.

A szertartás főcelebránsa tehát Calavassy György athéni püspök volt, vele koncelebrált Varouchasz Dénes konstantinápolyi és Kourteff Cirill szófiai püspök két görög, egy bolgár és egy magyar pap – Kozma János – tármisézése mellett. Protodiakónus Szuchy Elek szerencsi lelkész volt, s még három diakónus szolgált: Typaldosz Ireneosz Athénból, Sztankay Andor budapesti segédlelkész, valamint Véghseő Dániel révaranyosi lelkész. – A Magyar Rádió teljes egészében közvetítette a szertartást.

5) Május 27. péntek 11 óra: a magyar ifjúság gyűlése. Bár ez nem görögkatolikus rendezvény, egy szereplője miatt nem hagyható ki. Az öt szakosztályi ülésből (Nemzetközi missziós konferencia – Eucharisztia és az ifjúság – Eucharisztia és a Katolikus Akció – Eucharisztia és a család – Eucharisztia és az Egyház egysége) négyet ezen a napon tartottak. A városligeti Iparcsarnok volt a helyszíne a másodiknak, a magyar fiúifjúság gyűlésének. Szmrecsányi

Lajos egri érsek megnyitója után Hudyma Emil kanonok, majd Csík Ferenc fiatal orvos, olimpiai bajnok (az 1936-os olimpián 100 méteres gyorsúszásban olimpiai bajnok, a 4x200 méteres gyorsváltóval bronzérmes) beszéde következett. Utánuk egy gimnáziumi tanuló kapott szót, Timkó Imre. Ő később a Hajdúdorogi Egyházmegye megyéspüspöke lett. Az emlékkönyv ezt írja beszédéről:

> „Rólunk fiatalokról azt mondják, hogy más nemzedék vagyunk, mint az előző; valószínű, hogy ez így is van, már csak azért is, mert más világba születtünk bele, mint apáink, mások a körülményeink és mások a feladataink. Ezek a feladatok nem alkotnak sem többet, sem kevesebbet, mint azt, hogy nekünk, fiataloknak egy új világ, egy új társadalmi rend, egy új szellem kiépítésében kell résztvennünk.
> Ha igaz az, hogy az Egyház a legnagyobb társadalomépítő erő, s ha igaz az, hogy az Eucharisztia nélkül nincs katolikus élet: akkor ebből az összefüggésből kiviláglik, mennyire szoros kapcsolatban kell lennünk nekünk, fiataloknak az oltáriszentségi Jézussal, aki az ifjú számára jóbarát lehet.
> Tehát Krisztus a mi barátunk! Nagy szó, fönséges szó, nagy kapcsolat, fönséges kapcsolat. Mi azonban alázattal valljuk, hogy ezt meg lehet valósítani, és meg is akarjuk valósítani, barátságban akarunk lenni Vele, aki szintén volt ifjú, s aki minden nemzedék ifjúsága és minden kor számára maga az Út, Igazság, Élet!"[15]

6) Május 28. szombat 8 óra: a Munkácsi Egyházmegye ószláv nyelvű főpapi miséje a Rózsák terén levő erzsébetvárosi római katolikus plébániatemplomban. A liturgiát Sztojka Sándor munkácsi püspök vezette. A miseénekeket az ungvári püspöki szeminárium énekkara énekelte. Sztojka püspök liturgiájával egyidejűleg a kijelölt templomokban az ukrán görögkatolikusoknak, románoknak, szíreknek és a többi keleti szertartásúaknak is voltak szentmiséi.

7) Május 28. szombat 11 óra: konferencia az egyház egységéről. Az ötödik szakosztályi ülést a kongresszus Keleti Albizottsága szervezte, helyszíne a központi Katolikus Kör Molnár utcai nagyterme volt. Püspökök, papok, különböző nemzetiségű hívek töltötték meg a termet. A soknyelvűség a pünkösdi egyetértés érzését mutatta fel. Mivel a magyar fordítások előre elkészültek, mindenki érthette az elhangzottakat.

Dr. Szántay-Szémán István pápai prelátus, az albizottság elnöke vezette a konferenciát, latin és magyar nyelvű beszédében köszöntötte a megjelen-

15 *Op. cit.*, 163.

teket és kérte fel az előadókat. A kongresszus elnöke Tappouni Ignác bíboros, antiochiai szír pátriárka volt, aki franciául mondta el elnöki megnyitóját. Először Papp Antal érsek előadása hangzott volna el, de betegsége miatt kérte kimentését.

Az első előadó, *Cyrille Kourteff* szófiai püspök bolgár nyelven szólt a jelenlevőkhöz.

> A mi Urunk Jézus Krisztus végrendelkező beszédében és főpapi imájában, mikor halálküzdelmére és kínszenvedésére készült, és rögtön a szent Eucharisztia elrendelése után azáltal, hogy egész különösen hangsúlyozza tanítványainak és mindazoknak, akik benne hisznek, az egységet a szeretetben és az igazságban, úgy látszik, hogy kijelölte az Oltáriszentségnek, mint az Egyház egységének és az egyházak egyesüléséért folyó munka bázisának a szerepét. A szeretetben való ezen egyesülést adja isteni küldetése, és következésképpen az igazi Egyház küldetése apologetikai argumentumaként is.
> Az Eucharisztia tényleg szimbóluma és tényezője az Egyház egységének.
> A keresztény Egyház kezdettől fogva, és a katolikus Egyház még ma is, mint Jézus Krisztus hagyatékának hűséges és tévedhetetlen végrendeleti végrehajtója, mindig is így fogta fel az Eucharisztia ezen kettős szerepét.
> *1) Az Eucharisztia az Egyház egységének szimbóluma.*
> Az Újszövetség szentségi Krisztusának egysége, a szentmiseáldozat egysége, az egyházi rend egysége és az a Keleten még mindig érvényben lévő, ősi tradíció, mely szerint egy templomban egy oltár van, és főként a mi Urunk Jézus Krisztus misztikus teste – az Egyház igazi tanítványainak és tagjainak ugyanazon szentségi Krisztussal való kommuniója, mindig szimbolizálta és szimbolizálja még ma is az Egyház híveinek egységét a szeretetben és a hitben. Oltárt állítani, szentséget kiszolgáltató szolgákat rendelni az illetékes Hierarchia meghatalmazása nélkül – mindez úgy tekintett, mint formálisan szakadár cselekedet.
> Az Egyháznak az excommunicatio és communicatio in divinis et sacris-ra vonatkozó jelenlegi, de főként régi disciplínája, mely magával vonta a szentségekhez, főleg az Eucharisztiához való járulástól megfosztást, feltételezi ezt a doktrínát, mely szerint az Eucharisztia az Egyház egységének szimbóluma.
> *2) Az Eucharisztia tényleges tényezője az egyházi egységnek.*
> Az Eucharisztia a spirituális és természetfeletti kegyelmi életnek a szentsége, mert az Isten és ember kölcsönös szeretetének a szentsége; tehát a vitális princípium az alsóbb organizmusok, valamint a megszentelő kegyelem természetfeletti organizmusának számára mind az egyén lelkében, mind az Egyház – a misztikus test lelkében, hasonlóképpen unifikáló és coordináló princípium az egyén és a misztikus társadalom számára.

Következésképpen ezen minőségében az Eucharisztia tápláléka és éltető princípiuma a lelkeknek az igazságban és az akaratoknak a szeretetben; más szavakkal, megteremti és pozitív módon élteti az egyházi egységet.

3) Az Eucharisztia gyógyszer az egyházi egységet lerombolni szándékozó törekvések ellen.

Az Eucharisztia negatíve is hozzájárul az Egyház egységének előmozdításához, azáltal, hogy szembeszáll az általa keltett és táplált szeretet segítségével azon törekvésekkel, amelyek bomlasztják az egységet, ellene kelnek, s ha szétbomlott, megakadályozzák helyreállítását. Az önzés és származékai: az engedetlenség szelleme, a függetlenség és szeparatizmus szelleme, a nemzeti, faji, politikai stb. téren az oka minden szakadárságnak, eretnekségnek, egyenetlenségnek, melyeket az Egyháznak el kellett szenvednie története folyamán – sokkal inkább, mint dogmatikai eltérések, amelyek csak ürügyül szolgáltak legtöbbször, amit a részre nem hajló kritika is megerősít egyre jobban a szakadárság és eretnekségek tanulmányozása közben. Nos, a szeretet szentsége éppen az önzést támadja minden alakjában és megnyilvánulásában.

4) Gyakorlati következtetések.

El kell fogadtatni a disszidens keresztényekkel az Eucharisztia szentségének doktrínáját és mély, termékenyítő értelmét az áldozat, a tényleges jelenlét és a communio hármas szempontjából, és különösen propagálni kell az Eucharisztia tiszteletét a disszidens népek között, spirituálisan éltessük őket és öntsük beléjük az egység iránti nosztalgiát, melyet megkövetel az eucharisztikus élet.

Ami pedig minket, katolikusokat és az egyházak egységének munkásait illet, XV. Benedek pápa azon szép imájába foglalt ajánlása szerint, melyet a disszidenseknek az Egyház kebelébe való visszatéréséért mondott, kérjük az Urat, hogy óvjon bennünket mindazon hibáktól, amelyek csak jobban eltávolítják őket tőlünk és akadályai a vallási egység helyreállításának az emberek között általában, és az egyházi egységnek a keresztények között speciálisan.[16]

A második előadó *Minya Lajos* ungvári teológiai tanár, szemináriumi spirituális rutén nyelven beszélt.

N.S.
+ Cyrille Kourtjeff
Evêque et Administrateur Apostolique.

16 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, Keleti gyűlés Kurtjeff jelzéssel. A teljes előadás bolgár nyelvű szövege és fordítása.

A Szentatya hívó szavára mi, görög-szláv szertartású kárpátaljai katolikus ruszinok is elhoztuk a legméltóságosabb Oltáriszentségben jelen lévő Úr Jézus Krisztusnak hitünket és hódoló imádásunkat, szeretetünket és ragaszkodásunkat, reményünket és bizalmunkat, hűségünket és alárendeltségünket.

Eljöttünk, hogy vegyük áldását és elvigyük szentséges Szívének ajándékát: „igazságot, békét és örömet a Szentlélekben" (Róm 14,17), hogy erősödjék meg és terjedjen köztünk és bennünk, Krisztus misztikus országában békéje, a hit egysége és a lelkeknek Péter sziklájához való hűsége.

Dicséretre méltó az a törekvés, melyet a világ hatalmasai fejtenek ki a nemzetek és államok közötti béke fenntartása érdekében. Kell ez a békesség, de nem ez Krisztus békéje, mert a fegyverzörgés elcsitulása még nem jelent igazi békességet. Van békesség, mely az energiát és az akaratot rothasztja, kiöli a buzgóság és a kitartás szellemét – ez az indifferentizmus (közömbösség) békéje. Nem ilyen békéről beszélt az Úr Jézus az utolsó vacsora termében az első szentáldozás után.

Krisztus békéje: békesség a lelkekben, „békesség a jóakaratú emberekben" (Lk 2,14). Krisztus békéje: a vér, az ösztön, a szenvedély, az ellenszenv engedelmessége a jóakaratnak. Krisztus békéje: a lelkiismeret tisztasága, öröme és megnyugvása. A lelkek kínjával, az akarat vergődésével, az érzések küzdelmével nem törődik a világ szelleme – hiába is törődnék, úgysem tud azon segíteni. Az értelmi megnyugvásnak és szívbeli boldogságnak itt e földön egyetlen egy lelőhelye van, és az az eucharisztikus Isten, a kinyilatkoztatás Istene, az emberi észhez és szívhez emberi ajakkal szóló, hozzánk leereszkedő, köztünk lakozó Isten: az Úr Jézus Krisztus a legméltóságosabb Oltáriszentségben.

Édes Úr Jézus, bízva szent ígéretedben: „Békességet hagyok rátok, az én békességemet adom nektek. Én nem úgy adom nektek, amint a világ adja" (Jn 14,27) – alázatos imádással kérünk Téged, add nekünk a Te békességedet! Azért ilyen a kérésünk Hozzád, mert a megbékélt lélekben könnyen megfogamzik és kinő a vágy: „egy szájjal és egy szívvel... Téged dicsérni, Téged áldani, Téged dicsőíteni, Neked hálát adni, Téged imádni a Te uralkodásod minden helyén" (Aranyszájú Szent János liturgiája). Azért kérjük a Te békességedet, mert a megbékélt lélekben bő termőtalajra találnak szeretetet hirdető isteni igéid: „Szeressétek egymást, amint én szerettelek titeket!" (Jn 15,12). Azért van szükségünk a Te békességedre, mert a békességben élő lélek hamarabb megtalálja Péter sziklját, s ott biztonságát és megnyugvását. Azért add lelkünknek Szent Szíved ajándékát: igazságot, békességet és örömet a Szentlélekben, mert az így megajándékozott lélekben mély és erős gyökeret ver a hit, az alázatos és gyengéd hit, amilyen a gyermek hite, áldozatkész és erős hit, amilyen a vértanúk hite, mely a katakombákat vájta és ott rejtegette

az Ecclesia Christophora-t és az Egyház Eucharisztiájában magát Krisztust. Gyermeki és vértanúi hittel hisszük és valljuk, hogy a legméltóságosabb Oltáriszentség hitünk lényege, ereje és egyesítő elve, templomaink központja és lelkünk élete. Nagy gondolatok, szent törekvések, hitvallói bátorság és lelki egység, katolikus öntudat és világnézet itt születnek, a legméltóságosabb Oltáriszentségben. Tegyük öntudatossá a gyermekek, ifjak, öregek, hívek, ifjú leviták és a papok lelkében azt a valóságot, hogy az Eucharisztia vételében: „Deus est in nobis agitante calescimus illo".

Isten van bennünk, Ő gyújt életet, megvilágosít, lelkesít, Ő szentel meg bennünket. Törjön keresztül ez a hit szertartáson, nyelven, szokáson, idegenkedésen, előítéleteken, sovinizmuson, mulandó érdekeken, történelmi tévedéseken, felületességen és külsőségeken.

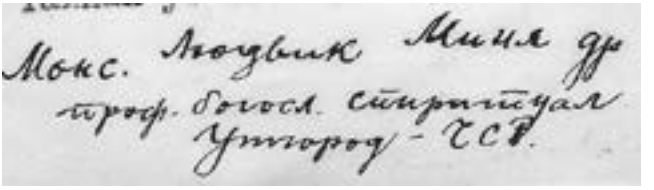
A lelkek akkor egyesülnek, ha egyet gondolnak; a szívek akkor egyesülnek, ha egyet éreznek; az emberek akkor egyesülnek, ha egyet akarnak és a szeretetben összeforrnak. S hol történhet meg az ilyen egyesülés a legönzetlenebb módon és legszentebb eszközökkel, ha nem az eucharisztikus Úr Jézus imádásában, szeretetében és vételében? Vajon nem így kell-e értenünk Szent Ágoston örök szép szavait a legméltóságosabb Oltáriszentségről: »O, Eucharistia, sacramentum pietatis, centrum unitatis, vinculum caritatis«?

Kelet nagy szentjei a lelkek ezreit és millióit egyesítették és tartották meg az Egyházban Szent Péter utódainak vezetése alatt, mert egyesítették őket az Eucharisztia hitében és vételében Krisztussal. Nagy Szent Bazil egyik levelében olvassuk: „Jó és igen hasznos dolog minden nap áldozni, magunkhoz venni Krisztus testét és vérét azért, mert maga Krisztus világosan mondja: »Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, örök élete van«. Egyébként négyszer áldozunk minden héten: az Úr napján, szerdán, pénteken és szombaton, és más napon is, ha valamely szentnek emléke van. Egy cseppet sem veszedelmes, ha valaki az üldözések idején pap hiányában szükségben forgva saját kezével veszi magához a szentséget." Aranyszájú Szent János, akit a szenthagyomány az Eucharisztia doktorának nevez, egyik szentbeszédében ezeket mondja: „Éppen ezért azt hirdetem nektek, hogy az isteni szentségekhez ne csak ünnepnapon járuljatok, mert aki nem érez magában semmi bűnt, mindennap áldozhat".

Íme, Kelet hite és gyakorlata! Történelmi igazság, hogy a keleti egyházban az Eucharisztia tisztelete régi és gazdag tanításban, imában és szertartásban. Sajnos a nagy szakadás megdermesztette az Eucharisztia tiszteletét, de nem érintette az Eucharisztia titkát. Az isteni Gondviselés különös kegye nem engedte meg, hogy Kelet és Nyugat az Oltáriszentség misztériumában széjjelváljanak. Istenben a reménységünk, hogy éppen a legméltóságosabb Oltáriszentség lesz az egyesítő erő és az összekötő kapocs Kelet és Nyugat

egyesülésében és Krisztus szent akaratának megvalósulásában: „és egy akol lesz és egy pásztor" (Jn 10,16).
Keletnek egyesült és nem egyesült, de mindnyájan „Krisztusnak, mint hibátlan és szeplőtelen Báránynak drága vérén" (1Pét 1,19) megváltott gyermekei a legméltóságosabb Oltáriszentség hitének és szeretetének szellemében vonatkoztassuk magunkra a nemzetek apostolának szent szavait. „Kérlek benneteket, én, aki fogoly vagyok az Úrban, hogy éljetek méltón ahhoz a hivatáshoz, amelyet kaptatok, teljes alázatban, szelídségben és türelemben. Viseljétek el egymást szeretettel. Törekedjetek rá, hogy a béke kötelékével fenntartsátok a Lélek egységét. Egy a Test, és egy a Lélek, mint ahogy hivatástok is egy reményre szól. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten, mindnyájunk Atyja, aki mindennek fölötte áll, mindent áthat és mindenben benne van."[17]

A harmadik előadást *Gojdics Péter* Pál püspök, eperjesi apostoli adminisztrátor ugyancsak ruténul mondta el.



Krisztusban szeretett Testvérek! Az eucharisztikus Úr Jézus ezen diadalünnepén lélekben szálljunk Jeruzsálembe, az utolsó vacsora termébe, és legyünk ott csendes figyelői a véghez menő történelmi eseményeknek.
Az Úr Jézus tanítványai között ül, búcsúzik tőlük. Isteni szeme a jövőbe néz, és látja Egyházának, tanítványainak sorsát egészen a világ végéig. A kép, amely Jézus isteni szeme előtt áll, elrémítő. Látja az emberi gonoszságot, amely felhasznál minden eszközt, hogy az Úr Egyházát elfojtsa, hogy a tanítványokat elvonja az Úrtól; látja a rengeteg üldözést, kínt, amit el kell szenvedniük, látja a tengernyi vért, amelyet ki kell ontaniuk azoknak, akik Hozzá hűségesek akarnak maradni. Látja a sok gúnyt, támadást, amely híveit éri, és főleg látja az ember romlott, bukott természetét, látja az ember végtelen nyomorúságát, amely magára hagyatva nem képes ellenállni ezen kísértéseknek és nem képes diadalmaskodni az ellenségen.
Szerető, irgalmas atyai szíve megindul az emberen. Segíteni akar rajta, szeretetteljes szóval vigasztalja tanítványait: „Nem hagylak árván titeket; veletek maradok mindennap a világ végéig".

17 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, Uniós gyűlés Minya jelzéssel. A teljes előadás rutén nyelvű szövege és fordítása.

Megalapítja az isteni nagy szentséget: a kenyér és bor színe alatt közöttünk marad az Úr, hogy Önmagát miérettünk áldozatul hozza a mennyei Atyának, hogy oltárainkon velünk maradjon éjjel és nappal, és hogy a szentáldozásban megszentelje, megerősítse gyarló, gyenge lelkünket, megnemesítse bukott természetünket.

De történt ott az utolsó vacsora termében más is. Amikor az Úr a nagy kincset ajándékozza nekünk – ugyanakkor mintegy viszonzásul a végtelen ajándékért, kér tőlünk valamit –, vagyis helyesebben mondva parancsol valamit: „Új parancsot adok nektek: Szeressétek egymást! Amint én szerettelek titeket, ti is úgy szeressétek egymást. Onnan ismernek meg titeket, hogy az én tanítványaim vagytok, ha szeretitek egymást" (Jn 13,34–35).

És hogy rámutasson ezen parancsnak fontosságára, nyomatékkal folytatja. „Ez az én parancsolatom: szeressétek egymást, amint én is szerettelek titeket" (Jn 15,12).

És az Úr Jézus folytatja szavait, de már nem tanítványaihoz intézi azokat, hanem mennyei atyjához: „Atyám, őrizd meg őket az én nevemben, hogy akiket nekem adtál, egyek legyenek, miként mi is egyek vagyunk!" (Jn 17,11). Mivel egység nélkül nincs szeretet, azért, amiként ismét és ismét hangsúlyozta az Úr a tanítványok előtt a szeretet parancsát, ugyanezt teszi az egység parancsával is. „Nemcsak értük imádkozom, hanem azokért is, akik majd őáltaluk hinni fognak bennem, hogy mindnyájan egyek legyenek, amiként te, Atyám, énbennem és én tebenned, hogy mindnyájan egyek legyenek" (Jn 17,21).

De még ezzel sem elégszik meg az Úr. Mintha attól tartana, hogy nem értették meg eléggé tanítványai, mint hogyha nem vennék eléggé szívükre, nem vennék eléggé komolyan, azért folytatja: „A dicsőséget, amit nekem adtál, átadtam nekik, hogy mindnyájan egyek legyenek, miként mi is egyek vagyunk. Én őbennük és Te énbennem, hogy mindnyájan teljesen egyek legyenek" (Jn 17,22–23).

Íme, az Úr Jézus parancsa, amit az Oltáriszentség szerzésének vacsoráján ad tanítványainak: Szeressétek egymást – éljetek egységben!

És az első keresztények között csakugyan volt egység, volt szeretet. A pogányok csodálkozással kiáltottak fel: Nézzétek, mennyire szeretik egymást! Az Apostolok Cselekedeteinek minden sorából kicsendül, mily szeretet és egység volt az első tanítványok között. „És a hívő népben egy szív és egy lélek volt" (ApCsel 4,32).

De sajnos, ezt a szeretetet és egységet az emberi gonoszság gyorsan megbontotta, felborította.

Közel ezer éve, hogy a nagy, szép Kelet, Nagy Szent Atanáz, Nagy Szent Bazil, Aranyszájú Szent János, Nagy Szent Gergely és sok más nagy szent

püspöknek egyháza, hívei elszakadtak Szent Péter sziklájától, elszakadtak Rómától, elszakadtak Krisztus helytartójától, és elindultak a lassú sorvadás, tespedés szomorú útján – mint a szőlővessző, mely elszakadt a szőlőtőtől.

Krisztus Urunk szíve vérzik, amikor látja a sok millió megkeresztelt lelket a lelki eltévelyedés útján. Mindenki, aki szereti Krisztust, kívánja, hogy az egyházak között, a hívek között, Kelet és Nyugat között Krisztus forró kívánsága szerint visszaszálljon az Egység, a Szeretet.

Krisztus helytartóinak mindenkor a legforróbb vágyát alkotta, hogy a felbomlott egységet helyreállítsák. Lehetetlen ezen rövid felszólalás keretén belül elősorolni azokat az áldozatokat, amelyeket a római pápák ennek érdekében meghoztak. Itt legfeljebb egyik-másikra mutathatok rá:

II. Orbán 1098-ban a Bariban tartott zsinaton igyekezett visszaállítani az egységet.

II. Paszkál 1113-ban Chrysolanus Péter milánói érseket küldte Konstantinápolyba, hogy az elszakadt Keletet visszacsatolja Szent Péter sziklájához.

X. Gergely 1274-ben Lyonba hívta össze az egyetemes zsinatot, azonban az unió kihirdetése csak illuzórikus volt, mert ez a gyakorlatba sohasem ment át.

Legtöbbet fáradt az egység helyreállítása érdekében IV. Jenő pápa, aki 1439-ben Firenzébe hívta össze a zsinatot, ahol 35 keleti püspök közül 33 aláírta az unió okmányát, amelyet a pápa a „Laetantus coeli" bullában megerősített – azonban ez sem hozta meg a kívánt eredményt.

A firenzei zsinat után sem szűntek meg a pápák felhasználni minden eszközt az egység helyreállítására, azonban már csak részleges visszatérések történtek. Ezek aztán már őszinték voltak és így tartósak is. A galíciai ruthének 1595-ben Breszt-Litovszkban fogadták el az uniót. A kárpátaljai ruthének 1646-ban Ungvárott, a románok 1698-ban Gyulafehérvárott.

Azonban vérző szívvel kell konstatálnunk, hogy a keleti kereszténységeknek igen nagy része még Péter hajóján kívül evez az élet tengerén. Ami pedig minket, ruthéneket a legfájóbban érint, az, hogy orosz testvéreink – vagy 160 millió lélek – szintén az Egyházon kívül bolyong.

Gondoljuk csak el, mit jelentene az Egyházra, de főleg mit jelentene reánk, görög katholikus ruthénekre, ha a nagy Oroszország ismét Szent Vladimir egyházába, a katholikus Egyházba térne vissza!

Senki a nagy uniós pápák közül nem mutatott annyi érdeklődést és szeretetet az elszakadt orosz nép iránt, mint a most dicsőségesen uralkodó XI. Pius pápa. Már mint varsói apostoli vizitátor a legmelegebben érdeklődik az oroszországi viszonyok iránt; orosz eredetiben olvassa kiadványaikat; lelke felzokog a rettenetes üldözések láttán. Kéri XV. Benedek pápát, engedje el őt Moszkvába, hogy „együtt imádkozzék és szenvedjen szorongatott orosz test-

véreivel"; ezt az engedélyt azonban nem kapta meg, az isteni Gondviselésnek más, nagyobb tervei voltak vele.

D'Herbigny püspök írja, hogy két ízben is tanúja volt annak, amikor a Szentatya, XI. Pius önmaga felajánlásáról beszélt, és könnyes szemmel nyilatkoztatja ki szíve azon rejtett titkát, hogy „orosz testvéreinek üdvösségéért és azok uniójának előmozdításáért életét ajánlotta áldozatul Istennek".

Mindnyájunk előtt ismeretes XI. Pius pápának az orosz éhező milliók megsegítésére szervezett akciója, amelyet az egész világ megbámult, de amelynek hatásától a bolsevista uralom megrémült és betiltotta.

Az orosz nép súlyosan vétkezett, amikor hűtlen lett Szent Péter székéhez, amikor az Egyházat saját politikai érdekeinek szolgálatába állította, de súlyos vétkéért súlyosan, nagyon súlyosan bűnhődik. A húszévi kálvária tengernyi vére lemosta a sok vétket, és biztosan eljön az az idő, amikor a nagy orosz nemzet ismét egy szívvel, egy lélekkel fogja magasztalni Krisztust, az Ő igazi földi helytartójának, Szent Péter utódjának, a római pápának vezetése alatt.

Ha valamikor, akkor itt az alkalmas idő, hogy leborulva kérjük az eucharisztikus Krisztus királyt, hogy könyörüljön meg a szegény Keleten, könyörüljön főleg a szerencsétlen Golgotát járó orosz népen, szabadítsa ki a kommunizmus sátáni uralma alól, ébressze fel többszázados eltévelyedéséből, hozza vissza Krisztus Egyházának kebelébe, hogy legyen „egy akol és egy pásztor".[18]

Dr. Nicolae Brînzeu lugosi nagyprépost, a negyedik előadó románul beszélt.

Szent Ágoston Szent János evangéliumának 18. fejezetéhez fűzött elmélkedésében azt mondja, hogy az Üdvözítő azért rendelte eledelünkül az Ő saját testét és italunkul az Ő saját vérét, hogy benne maradhassunk, és Ő mibennünk. Mi benne maradunk, mert az Ő egyháza vagyunk. Egy testnek tagjai, melyeket egységbe semmi más nem fűzhet, mint a szeretet. Ezt a szeretetbeli egységet akarta közöttünk megteremteni. Valóban ezért az egységért imádkozott utolsó vacsoráján az Úr, s ezért imádkozik naponta az Anyaszentegyház is, többet, mint bármi egyébért. Imádkozik a Szent Liturgia csöndes imáiban, az egyházi zsolozsmának majd minden részében, imádkozik az egész néppel együtt az ekténiákban: „mindnyájunk egyesítéséért". Aranyszájú Szent János liturgiájában az átlényegítés után imádkozik általában az „egy, szent, katolikus egyházért", Nagy Szent Bazil liturgiájában pedig az egyházszakadások megszüntetéséért, a téves hitet vallóknak az igazságra való visszavezérléséért. Az Úr imádsága előtt mindkét liturgiában és a Szent Gergelyében is újból fölhangzik az Egyház ajkán: „A hitnek egységét

18 *Keleti Egyház* 47 (1938) 166–168.

s a Szentlélek közöltetését kérvén, önmagunkat, egymást és egész életünket Krisztus Istenünknek ajánljuk".

Vajon az a kívánság, melyért az Üdvözítő maga imádkozott, s amelyet annyiszor hangoztatunk az Ő szent oltáránál, megvalósulhatatlan kívánság-e? Nem! Az Eucharisztia egységet teremt a keresztények között. Ahol az van, egység is van, ahol Eucharisztia nincs, ott az egység sem állhat fenn. Ha tehát ezt az egységet keressük, keresnünk kell az utat az eucharisztikus tisztelet kifejlesztésére. Az egységre vágyódás erejére mutat rá az a tény, hogy amikor a nagy világháború véget ért, a konstantinápolyi pátriárka 1920. január havában egy olyanféle szervezet létesítésének a gondolatát vetette fel, mint a szerinte „szerencsés alkotású" népszövetség, hogy a protestánsokkal való együttműködés alapjait keresse. XI. Pius pápának 1926. január 6-án kelt „Mortalium animos" kezdetű enciklikája azonban rámutatott e kérdés akadályaira, s utána a bukaresti Cuventul (Ige) szerkesztője, Ionescu is megállapította, hogy a tervezett egyesülés nem történhetnék meg dogmatikai visszaesés nélkül, s a protestantizmussal egyesülő keletieknek el kellene felejteniük hitüket, ami végül is minden hit megsemmisülésére vezetne. Fellépésének eredménye mutatkozott a párizsi kongresszuson, mikor az ortodox románok, mielőtt a protestantizmussal bármiféle kötelékbe léptek volna, leszögezték, hogy a szentségek elhanyagolása, a világiaknak szószékre bocsátása és a vallásnak papok nélkül való felfogása végzetes veszedelmet jelent a protestantizmusra nézve. Ezen az úton – Eucharisztia nélkül – a vallásos élet újjászületését senki sem remélheti.

Más oldalról azonban örömteljes jelenségeket látunk, melyek az egységre törekvés sikerével biztatnak bennünket.

Ezek a jelenségek az Eucharisztiának liturgián kívüli tisztelete, mely egyre szélesebb teret nyer. Ez háromféleképpen nyilvánul meg:

1. nyilvános szentségimádásokban,
2. eucharisztikus körmenetekben,
3. szentségi áldásokban.

Az első kettőnek gyakorlása nem okoz semmi liturgikus nehézséget. Az utolsóra nézve szükséges valami szertartásnak megállapítása, mely most van kialakulóban. E kialakításnak azonban nem egyházmegyénként vagy tartományonként, hanem az Egyházban egyöntetűleg kell történnie. Megenged-e keleti liturgiánk ilyen kialakulást? A szónoknak elődje az 1912. évi bécsi eucharisztikus kongresszus szekciójában tartott beszédében rámutatott arra a formagazdagságra, melyet erre nézve rítusunk fölkínál. Új szertartásokat az elszakadt keletiek is vezettek be: különféle áldásokat, nyilvános könyörgéseket stb. Csak az Eucharisztia tisztelete számára ne volnának lehetőségei a szertartási fejlődésnek?

A keleti egyház, mikor szertartási rendszerének és formáinak megőrzése mellett új formát ad az Eucharisztia tiszteletének, csak az idők követelményeinek tesz eleget, s az evangélium szelleme és az általános, hagyományos liturgiafejlődés követelményei szerint cselekszik.

Az előadás befejezése legyen a Szent Liturgia áldozást bevezető imádsága: „Figyelmezz reánk, Úr Jézus Krisztus, mi Istenünk a te szent lakodból s országod dicsőségének trónjáról. Jöjj el, szentelj meg bennünket, ki a magasságban az Atyával együtt ülsz és velünk itten láthatatlanul jelen vagy. Hatalmas kezeddel méltóztassál nekünk átadni legtisztább testedet és drága véredet, s általunk az egész népnek."[19]

Buczko János lembergi segédpüspök, az ötödik előadó ukrán nyelven beszélt.

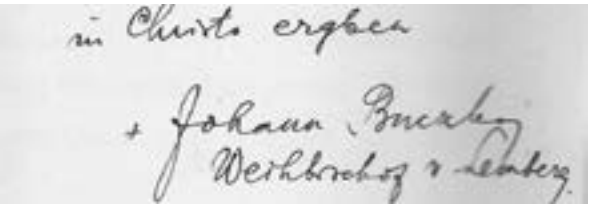
Egység alatt az Egyház jellemző jegyét értjük, amelyet az isteni alapító annyira óhajt. Három lényeges elemet foglal magában: – a hit egységét; – a kormányzás egységét; – és a tisztelet egységét.

Jóllehet a katekizmus arra tanít bennünket, hogy az Egyház egységének a forrása az egyház legfőbb feje, vagyis a római pápa az ő elsőbbségével, mégis egészen világos, hogy ez az egység hasonló a Szentháromság egységéhez, ahhoz az egységhez, melyet Jézus Krisztus kívánsága szerint a szeretet alkotott meg, mert csakis a szeretet ismertette meg velünk tanítványait. Egy ilyen egységnek szüksége volt egy másik sajátos alkotórészre, egy másik alapra, amelyik ebben az esetben a legméltóságosabb Oltáriszentség. Legyen az Újszövetségnek egyetlen ilyen áldozata, legyen a kegyelemnek és a szeretetnek az egyetlen ilyen szentségi eszköze.

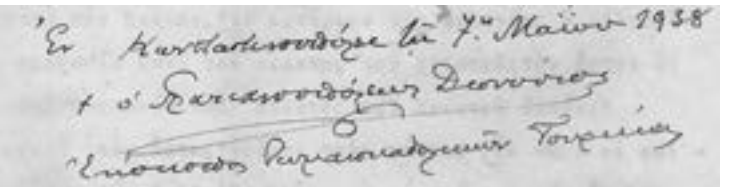
A hit egysége egyedül nem elegendő. Azoknak a hite, akiknek nincsenek jócselekedetei, halott. Olyan egység kell hozzá, mint amilyen magának az emberi testnek a tagjai között van, lévén mi az Egyházhoz tartozás alapján Jézus Krisztus titokzatos testének a tagjai. A szeretet egysége kell hozzá, lévén mi nem csupán Jézus Krisztus misztikus testének tagjai, hanem egymásnak is a tagjai (Róm 12,5; Ef 4,25). Az Eucharisztiában teljesül a hitnek az egysége – ez a hitnek a misztériuma –, azután a szertartásnak az egysége – ez minden keresztény szertartás központja –, végül a kormányzás egysége – az eucharisztikus tisztelet bensőségesen össze van kötve a pápai primátus tiszteletével. Mi vagyunk rá a tanúk, hogy az Eucharisztia dicsőítése létezik a népek között, amelyek úgy hallgatják a pápát, mint az összes hívők pásztorát és mesterét.[20]

19 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, Keleti gyűlés Brinzeû jelzéssel. A teljes előadás román nyelvű szövege és fordítása.

20 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám



Az utolsó, azaz hatodik előadást *Varouchas Dénes* (Dionyssios Leonidas Varouchas) konstantinápolyi (Isztambul) görögkatolikus püspök görög nyelven mondta el.



Az Eucharisztia az Egyház egységének az alapja.
A kereszténység egységének szükségességét ma sokkal élénkebben érezzük, mint valaha, mert az ellenségek összefognak, hogy támadják az egységet és a közösséget.
A menedék csak a keresztények egyesülésében lelhető meg, amelyet az isteni Eucharisztia szimbolizál és valósít meg.
Ez a Szentírás tanítása is, mely kifejezésre jut Szent Pál Korintusiakhoz írt első levelében (1Kor 10,16–17) és a Galatákhoz írt levelében (2,20).
Hasonlóképpen ez a bizánci liturgia tanítása is: az Eucharisztia hitegységet eredményez az ugyanazon kenyérhez és Krisztus véréhez járulás által (Nagy Szent Bazil liturgiája). Megszentelésükért a hívők a „szent dolgokhoz" tartoznak járulni, hogy egyesüljenek és egyet alkossanak azzal, aki az egyedül Szent és az egyedüli Úr (Aranyszájú Szent János liturgiája).
A tizenkét apostol Didakhéja csodálatosan fejezi ki – a tradíció nevében – az Egyház egyetlen teste tagjainak sokféleségét az eucharisztikus kenyér egységéhez hasonlítva, amely számos magból áll.
A kongresszus óhaja csak Szent Bazil liturgiájáé lehet: „Uram, szüntesd meg a szakadásokat és az eretnekségeket, s add meg Egyházadnak a békét és az egységet".[21]

nélkül, Keleti gyűlés Buczkó jelzéssel. – A teljes előadás ukrán nyelvű szövege, olasz nyelvű rezümé és fordítása.

21 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, Keleti gyűlés Varouchas görög előadása jelzéssel. – A teljes előadás görög nyelvű szövege, francia nyelvű rezümé és fordítása.

Előadói felkérést kapott Litvániából *Bucys* Péter olimpoi címzetes püspök is. El is küldte litván nyelvű előadását, de a püspök távolléte miatt nem hangzott el. Íme, az elkészített szöveg:

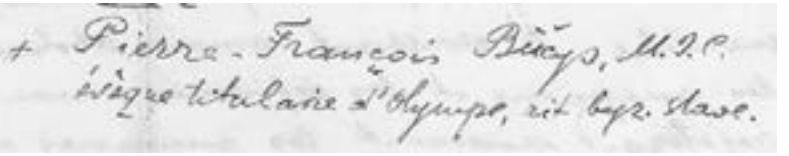
> Csak egyszer történt, soha nem is fog megismétlődni, hogy a szeplőtelen Szűz anyává lett. Szűz Mária foganta Jézus Krisztus természetes testét, jóllehet a fogantatás természetfeletti módon történt a Szentlélek segítségével. Nincs lényeges különbség Krisztus e természetes teste és az Ő eucharisztikus teste között, csak a szín különbségét láthatjuk. De az Egyház is Jézus teste, bár spirituális és misztikus teste, amelyet nem lehet azonosítani az Ő természetes vagy eucharisztikus testével. Mindazonáltal a misztikus test, csakúgy mint az eucharisztikus test, a mi Urunk ugyanazon személyének a teste.
>
> Az egység nélkülözhetetlen minősége lévén minden élő testnek, az Egyház, Krisztus e misztikus teste csak szenvedhet az egység minden megcsorbítása miatt. Szent Sándor, Alexandria püspöke, mártír reszketett, mikor megtudta természetfeletti látomás következtében, hogy diakónusa, Arius széttépte az Úr köntösét. Hasonlóképpen kegyetlen szenvedés kínoz minden tisztességes keresztényt, mikor felfogja és megérti azokat a szaggatásokat, melyek a Szentegyházat szomorítják, Krisztus e nagyon szeretett jegyesét, a misztikus testet. Mégis nagy a tiszta és egyenes lelkű emberek száma, akiknek lelke újjászületett a keresztség vizében, akik kívül maradnak Krisztus aklán, mely az Ő misztikus teste.
>
> Mindazok, akik magukat az isteni Pásztor juhainak tartják, mindazok, akik szeretik az Ő aklát, mást se kívánnak és óhajtanak, mint a külső és belső egységet. E Pásztor, kinek szeretete nem hátrál meg semmi áldozat előtt sem, saját eucharisztikus testével és vérével táplálja juhait. Isten és az ő Egyszülött Fia iránti szeretetének mértéke szerint értékeli minden keresztény lélek az Égi Kenyeret, amely bennünket megóv a bűnöktől, erősíti akaratunkat, erővel tölt el bennünket, s bátorsággal a szent harcra a bűn minden formája ellen, különösen a hívek egysége ellen irányuló minden támadás ellen.
>
> Azok, akik méltóan eszik Krisztus testét és isszák az Ő vérét, ez által egyesülnek az Isten-emberrel, s lesznek mint ág az Ő törzsén, a Megváltó szép hasonlata szerint (vö. Jn 15,5). Ó, ha lehetséges volna általánossá tenni a keresztények között a gyakori és bensőséges szentáldozást, a jámbor és gondosan előkészített szentáldozást, akkor az egység kívánása egyre erősebb és hathatósabb lenne, az akadályok kezdenének eltűnni, a növekvő szeretet elpusztítaná és eltüntetné a világi előítéleteket, gyanakvásokat és bizalmatlankodást, melyek még oly számosak. A hit megvilágosodva és újjászületve elvetné könnyedén a régi tévedéseket, hogy mindnyájunkat egyesítsen az isteni és örök kinyilatkoztatás teljességének boldog fényében. Ó, Jézus

Urunk! Add, hogy Te légy az egyetlen tő, amelyen mi sokan és termékenyen éljünk!

Szomorú, hogy az Eucharisztiát még mindig consecrálják az Egyházon kívül. Az eucharisztikus communio az igazi Egyházon kívül megbecstelenítés Krisztus e testével szemben, amely csak egyetlen és egy lehet. Sajnos napjainkban is még számosak a kezek, melyek osztogatják az Egység szentségét, miközben maguk is részt vesznek az egység szétszakításában. A kegyetlen, harcos ateizmus pedig eléggé megcsappantotta számukat azon helyeken, ahol az Eucharisztia kiszolgáltatása túl sok könnyelműséggel történt, de hála Istennek, a harcos ateizmus nem tudja megvalósítani egészen a tervét. Sok helyen lerombolta a szentségtörő könnyelműséget, és lángra gyújtotta akarata ellenére a jámborságot, a szeretetet és a hitet. Így a tömeg áldozata tisztává vált sok helyütt, ahol Krisztus juhai legfőbb pásztorának hatalma még nincs elismerve. Itt már észre lehet venni a keresztény egység utáni vágy első megnyilatkozásait, ahogy lassacskán több és több szeretettel veszik az angyalok Kenyerét, és tisztább lelkiismerettel, amely megedződött a Krisztusért elviselt szenvedésekben. A tévedések még megmaradnak, de a bűnök már nincsenek itt többé. Mi, akik boldogok vagyunk, hogy lelkiismeretünk szerint az egyetlen, szent, katolikus és apostoli jézusi Egyház tagjai vagyunk, gondoljunk a mi szegény elszakított testvéreinkre, akik méltók minden csodálatunkra hősies szenvedéseik miatt. Különösen pedig akkor gondoljunk rájuk, mikor Isten asztalához járulunk. Magunkhoz véve az Eucharisztiát, Krisztus testét és vérét, kérjük Isten könyörületes hatalmát, hogy tüntesse el a tévedéseket és hozza vissza az oly régóta eltűnt édes egységet!

Tehát valahányszor esszük az Úr testét és isszuk az Ő vérét, gondoljunk a mi isteni Megváltónkra és a mi kedves elszakadt testvéreinkre, akik annyit szenvednek az istentelenek jármában. Könyörögjünk az isteni hatalomhoz, hogy növelje szívünkben az egység utáni vágyat, amely az isteni Szívben égett, midőn így imádkozott: „Mindnyájan egyek legyenek" (Jn 17,21). Jézus iránti megerősödött és szívünkben lángra gyúlt szeretetünk, meg elszakadt testvéreinkében égő szeretet fog felemelni bennünket azokba a magasságokba, amelyek felette állnak minden akadálynak, és egyesíteni fog bennünket Jézus igaz szeretetében, Egyházának kebelében, az egyetlen, a Megváltó által rendelt pásztor hatalma alatt. Ily módon, az Égi Atya felé törekvés egységében, a kölcsönös szeretetben, az Egyház és hit egységében énekelni fogjuk: „Dicsőség az Oltáriszentségnek, a mi Urunk Jézus Krisztus valóságos teste és vérének, most és mindörökkön örökké. Amen."[22]

22 *Miskolc-Belvárosi Görögkatolikus Parókia irattára,* 1938. évi idegen dokumentumok, szám nélkül, Keleti gyűlés, Bucys litván előadása jelzéssel. – A teljes előadás litván és francia nyelvű szövege és fordítása.



8) Május 28. vasárnap 12 óra: szentmise a Rózsák terén lévő görögkatolikus templomban, a zarándokcsoportok közös szentáldozása. A liturgiát Melles Géza hajdúdorogi székeskáptalani kanonok vezette.

4. Befejező megjegyzés

Remélhetőleg néhány év múlva elkészülhet egy összefoglalás a következő címmel: „A 2020-as Budapesti LII. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus görögkatolikus eseményei”.

Ivancsó István

„Feleséged mint a termékeny szőlőtő házad falai között” (Zsolt 127,3) – A nő a görögkatolikus egyház házasságkötési szertartásában –

Tartalom: 1. Bevezetés; 2. A házassági beleegyezés kinyilvánítása; 3. A bevonulás és a házassági zsoltár; 4. A nagy ekténia könyörgései; 5. A biblikus tartalmú imádságok; 6. Az ünnepélyes jegyváltás; 7. Az esketés; 8. A megkoronázás; 9. A szentírási olvasmányok; 10. Az imádságok; 11. A szentháromsági áldás; 12. Az új asszony avatása; 13. Összegzés.

István Ivancsó: ‘Thy Wife Shall Be as a Fruitful Vine by the Sides of Thine House’ (Psalm 127:3): The Woman in the Marriage Ceremony of the Greek Catholic Church
In reviewing the whole of our marriage ceremony and analysing its details, a view from antiquity may occasionally emerge: the submission of the woman to the man. This ought not to strike anybody as surprising given the fact that this ceremony contains one-and-a-half-millennium old elements as well. Nor should it be puzzling to find that, during the marriage ceremony, the symbolic scales of male and female equality keep swinging, just to reach a state of equilibrium in the end. At any rate, it must be an exciting journey that one could take in conducting such an analysis before arriving at this final conclusion. The present paper is intended to offer an extensive description of this process.

1. Bevezetés

Az egyház a férfiről és a nőről mint egyenrangú személyekről gondolkodik. Ha ez a történelem folyamán nem is volt mindig nyilvánvaló, eszményként akkor is ott állt a Szentírás egyetemes tanítása: „Isten megteremtette az embert, saját képmására… férfinak és nőnek teremtette őket” (Ter 1,27). Egyformán – vagy pontosabban: együttesen – hordozzák az istenképiségüket, ami egyenlőségüknek, egyenrangúságuknak, egyenjogúságuknak a végső gyökere. És ez vezet a Jézus Krisztusban – az ő misztériumai (szentségei) révén – megvalósuló egyenrangúsághoz, amiről Szent Pál apostol így fogalmaz: „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő,

mert mindannyian eggyé lettetek Krisztus Jézusban" (Gal 3,28). Hogy végül az eszkatonban való végső beteljesülésben végérvényesen megnyilvánuljon Jézus Krisztus tanítása a férfiakról és nőkről: már „nem nősülnek, férjhez sem mennek, hanem úgy élnek, mint Isten angyalai a mennyben" (Mt 22,30), tehát egyenrangúan. – Minderről az immár Szent II. János Pál pápa egy egész apostoli levelet írt 1988-ban.[1]

De itt és most nem ezt szeretném elemezni, hanem – a címben vállalt feladatomnak eleget téve – a nő szerepét bemutatni a görögkatolikus egyház házasságkötési szertartásában. Nem historikus szempontból,[2] hanem fenomenológiailag próbálom megközelíteni a témámat és végigvezetni a mondanivalómat, megtéve a szükséges teológiai reflexiókat, mégpedig hangsúlyozottan a görögkatolikus egyház szertartását vizsgálva. Ugyanis szertartásaiban bármennyire is egy a bizánci egyházon belül a katolikus és az ortodox ág,[3] jelentős különbségek is találhatók bennük. Így tehát a görögkatolikus „esküvő" szertartásában kívánom vizsgálni a nő szerepét, mégpedig a hivatalosan kiadott és általánosan használt liturgikus könyv alapján.[4]

A szertartás egészének áttekintése és részleteinek elemzése folyamán olykor előbukkan az ókori szemlélet: a nő alávetettsége a férfinak. Ezen nem szabad csodálkozni egy másfél évezredes elemeket is tartalmazó szertartás esetében. Mint ahogy azon sem, hogy a férfi és női egyenrangúság jelképes mérlegének nyelve billeg a házasságkötési szertartásban, hogy aztán végül egyensúlyba jusson. Mindenesetre, izgalmas utat lehet végigjárni az elemzés folyamán, amíg erre a végkövetkeztetésre el tudunk jutni. – A következőkben ezt nézzük részleteiben.

---

1 II. JÁNOS PÁL, *„Mulieris dignitatem" – Apostoli levél a nő méltóságáról és hivatásáról a Mária-év alkalmából,* (Pápai Megnyilatkozások XIX.), Budapest 1989. – Egyik legszebb és talán leglényegesebb megfogalmazása a témánk szempontjából: „A megváltás »étosz«-ának kihívása világos és végérvényes. Minden »alárendeltségi« alapnak, mely az asszony rovására áll fenn a házasságban, át kell alakulnia mindkét fél »kölcsönös alárendeltségévé« »Krisztus félelmében". Az igazi jegyesi szeretet legmélyebb forrását Krisztusban találja meg, aki az Egyháznak, menyasszonyának vőlegénye." *Uo.,* 85.

2 A házasságkötés történetének ragyogó összefoglalása: Korbinian Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends,* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 38), Münster/Westfalen 1962.

3 Az egység természetesen csak a szertartásokra vonatkozik; a hitbeli tanításban lényeges különbségek vannak, amiket az ökumenikus párbeszéddel próbál a két fél megoldani.

4 *Görögkatolikus egyházi szerkönyv (Euchologion),* Budapest 1964. (A továbbiakban: *Szerkönyv.*)

2. A házassági beleegyezés kinyilvánítása

A görögkatolikus házasságkötési szertartás a templom ajtajában kezdődik. A pap itt „fogadja a házasulandókat".[5] Fontos mozzanat, hogy a templomajtóban a vőlegény áll jobb oldalt, és az ő balján áll a menyasszony. Mintha a férfi nem lenne udvarias. Ám mélyebb a szimbolika, nem pusztán egy udvariassági gesztusról van itt szó. A jobb oldal a bibliai időktől napjainkig is a kiemelt hely, a megtisztelő hely, a fő hely.[6] A patriarchális társadalmaktól kezdve jelzi, hogy a férfi a „család feje". Ám ezt a bibliai szimbolizmus kompenzálja azzal – amit egyébként a szertartásunk is többször felidéz[7] –, hogy Isten a férfi oldalcsontjából teremtette az asszonyt, a szíve mellől, a bal oldalából. Ezért ennél az egész életükre szóló eseménynél – a szeretet szentségében való részesülésnél – fizikailag is a vőlegény szívéhez legközelebb eső helyet kapja a menyasszony. S már itt érdemes megjegyezni, hogy miután egy életre szólóan eggyé váltak a házasság szentsége révén – „amit Isten egybekötött, ember el ne válassza",[8] mert nem is választhatja el az ember, csak „az ásó, a kapa és a nagyharang", vagyis a halál –, a szertartás végén úgy csinálnak „hátraarcot", hogy az ifjú férj immár a jobbján tartva vezeti ki az új asszonyt a templom-

5 *Szerkönyv* (4. lábj.), 30.

6 A meggyalázott Jézus Pilátus előtt mondja: „látni fogjátok, hogy az Emberfia ott ül a hatalom jobbján, és eljön az ég felhőin" (Mk 4,62), s ez meg is valósult: „fölment a mennybe, elfoglalta helyét az Isten jobbján" (Mk 16,19). Így „a Fölség jobbján ül a magasságban" (Zsid 1,3 vö. Zsid 1,13 – mindkét helyen utalással a Zsolt 110,1-re). Tehát „olyan főpapunk van, aki a Fölség trónjának jobbján ül az egekben" (Zsid 8,1). A megdicsőült Jézus tehát „az Isten jobbján van, miután felment a mennybe, és akinek uralma alá vannak vetve az angyalok, hatalmasságok és erők" (1Pt 3,22). – Szent Pál apostoltól a keresztények arra kapnak buzdítást, hogy az odaföntvalókat keressék, „ahol Krisztus ül az Isten jobbján" (Ef 1,10; Kol 3,1). – Az utolsó ítéleten is fontos, hogy az Úr a jókat a jobbjára állítja: „Jöjjetek, Atyám áldottai, vegyétek birtokba a világ kezdetétől nektek készített országot!" (Mt 25,34). – Vö. Keresztes Szilárd (szerk.), *A Biblia lelkipásztori konkordanciája. A Biblia lelkipásztori szempontból fontos szavainak és kifejezéseinek szótára,* Budapest 2013, 639.

7 Összesen háromszor is idézi a teljes szertartás. Először ott van a legelső nagy papi imádságban: „Ádám ősatyánk oldalcsontját asszonnyá alakítottad át" *Szerkönyv* (4. lábj.), 32–33. Másodszor a második nagy papi imádságban: „Vevén egyet az ő oldalcsontjaiból, asszonnyá alakítottad" *Szerkönyv* (4. lábj.), 34. Harmadszor az esküt követő papi imádságban: „Szent Isten, ki a föld porából teremtetted az embert, és oldalcsontjából alkottad az asszonyt" *Szerkönyv* (4. lábj.), 38. – Mindegyik helyen világos a cél is: hogy ketten egy testté legyenek; hogy az ember ne legyen egyedül; hogy az asszony a férfi egyenrangú segítőtársa legyen.

8 Mt 19,6. – Ezt az evangéliumi részletet – és környezetét – az első nagy papi imádság szó szerint tartalmazza. *Szerkönyv* (4. lábj.), 33. Ugyancsak jelen van a második nagy papi imádságban. *Szerkönyv* (4. lábj.), 34. Burkoltan még benne van az asszonyavatás utolsó szavaiban, abban az intelemben, amit a pap mond az új asszonynak: „Menj békével, és egész életeden át… tartsd meg az Úr minden parancsát" – *Szerkönyv* (4. lábj.), 47.

ból. Íme, helyreállt az egyensúly! – A férfi és a nő egyenrangúságát fejezi ki az ezt követő mozzanat. A pap szó szerint ugyanazt a két-két kérdést teszi fel – igaz – előbb a vőlegénynek, majd a menyasszonynak, hogy meggyőződjék arról, hogy el lehet-e kezdeni, le lehet-e folytatni a szertartást. (Mert ha nem, akkor itt az utolsó alkalom arra, hogy útjaik elváljanak – a templomból kijövet ezt már nem tehetik meg!) Nincs különbség a szavakban, egyformán érvényes mindkettőjükre. Az első kérdés: „Van-e valódi, igaz, elhatározott szándékod és kényszerítés nélküli szabad akaratod hitvestársul venni ezt a hajadont [ifjút], N.-t, akit itten magad előtt látsz?"[9] Majd a második kérdés: „Nem ígértél-e kötelezőleg másvalakinek házasságot?"[10] – Isten színe előtt egyforma a státuszuk és egyforma a felelősségük.

3. A bevonulás és a házassági zsoltár

A jegyesek tehát azonos módon kinyilvánított házasságkötési szándékkal és önként megvallott szabad akaratukkal egyenrangúan vonulnak be a templomba a szertartás folytatására. Közben az ősi házasságkötési zsoltár,[11] a 127. zsoltár hangzik el.

Az ifjú pár azon az úton indult el, amely Isten Országának útja, amely közösen vezeti őket az örök boldogságba, hiszen a szentség révén már „egy testté, egy lélekké" válnak.[12] Érdemes reflektálni a zsoltárban is meglévő „fe-

9 *Szerkönyv* (4. lábj.), 30.

10 *Szerkönyv* (4. lábj.), 30.

11 Eredetileg ez zarándokzsoltár (vagy a Templomba való felvonulási zsoltár) volt, ami alkalmazható a jegyeseknek a templomba való bevonulására is. A liturgikus áldását emeli ki („Áldjon meg téged az Úr Sionból") Giuliano Vigini (a cura di), *L'Antico Testamento. Salmi con testo e note di commento a fronte,* (Bibbia Paolni 5), Milano 2000, 305–306. Házassági idillként vázolja fel a tartalmát Angelo Lancelotti, *I salmi,* (Nuova versione della Bibbia dai testi originari 18/C), Roma 1984, 845–856. – Lásd továbbá Thorday Attila (főszerk.), *Jeromos bilbiakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata,* Budapest 2002, 839. és Olivier Odelain – Raymond Séguineau (a cura di), *Concordanza pastorale dei salmi,* Bologna 1984, 109. – Viszont Erich Zenger, „Psalm 128", in Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger (übersetzt un ausgelegt von) *Psalmen,* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg, Basel, Wien 2008, 435–547. „életképnek" nevezi, ahol patriarchális szempont uralkodik (a férfira irányul a boldogság-, illetve áldáskérés), de figyelembe veszi az asszonyt és a gyermekeket is.

12 Itt még az útnak csak kezdetén állnak, illetve indulnak el azon, de a szertartás végére egy testté egy lélekké forrnak össze. Erre utal az első nagy papi imádság az első emberpárral kapcsolatban: „kettőjüket egy testté tetted" *Szerkönyv* (4. lábj.), 33. A második nagy papi imádság már nem párhuzamként említi, hanem kifejezetten a házasulandókra vonatkoztatja: „ketten egy testté lesznek, s amit Isten egybekötött, ember el ne válassza" *Szerkönyv* (4. lábj.), 34. Az

leség" szóra. A férfinak a „fele" a nő, akivel kiegészülve válik eggyé. Tehát egyáltalán nem alárendelt, hanem éppen egyenrangú szerepet kap a két fél. (Kár, hogy a „férj" szóra nincs ilyen szép másik magyar kifejezés sem a profán, sem az egyházi szóhasználatban!)

Aztán úgy tűnik, hogy az anyaság révén – ami természetesen csak a nő tulajdonsága lehet – nagyobb hangsúly jut a nőre: „feleséged mint a termékeny szőlőtő házad falai között, fiaid mint az olajfa sarjadékai asztalod körül".[13] Ősi bibliai kép fejezi itt ki a nő édesanyaságát. A sok száz éves olajfa – még ha ki is vágták a vastag törzsét, vagy már kikorhadt az idők folyamán – a külső kérge mentén új ágakat fakaszt körben. S ez a kép valóban alkalmazható a családi asztalra. A nő anyai termékenysége teszi lehetővé, hogy a családi asztal körül számos utód kapjon helyet.

4. A nagy ekténia könyörgései

Az egyház akkurátusan figyel a két fél egyenrangúságára a litániaszerű nagy ekténiában is. Bárminemű különbségtétel nélkül hangzik el a kérés az ifjú párért: „Istennek mostan házasságra lépő szolgáiért, N.-ért és N.-ért, könyörögjünk az Úrhoz".[14] Majd a házasságukra kéri az áldást a pap, kétszer is imádkozva a „házassági tisztaságukért", illetve azért, hogy a házasságuk „tisztes és szeplőtelen" legyen.[15] Szó sincs arról, hogy az egyház bármikor is elviselné azt a – világban sokáig dívó – szemléletet, hogy a férfinak megengedett (vagy legalábbis eltűrt) a „félrelépés". Éppen azért imádkozik az egyház

eskü utáni papi ima még hangsúlyozottabban kéri: „egyesítsd őket egy testté" Szerkönyv (4. lábj.), 38. Ezeken túl a szertartásban elhangzó első olvasmány Szent Páltól közli ugyanezt: „ketten egy testté lesznek" (Ef 5,31) *Szerkönyv* (4. lábj.).

13 *Szerkönyv* (4. lábj.), 31. – A kép annyira fontos, hogy az itteni – kinyilatkoztatáson alapuló – szövegen túl még megjelenik az egyház által létrehozott imádságban is: „lássák családjukat mint az olajfa sarjadékait asztaluk körül" *Szerkönyv* (4. lábj.), 35. Günter Stemberger – Mirjam Prager, *Bibel in Wort und Bild,* (Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung 4), Salzburg 1981, 1380–1381. fényképet is hoz az olajfáról és sarjadékairól.

14 *Szerkönyv* (4. lábj.), 31.

15 *Szerkönyv* (4. lábj.), 32. „Az imák ismételten sulykolják a házassági tisztaság… kívánalmát" – állapítja meg Paul Evdokimov, *Sacramento dell'amore. Il mistero coniugale alla luce della tradizione ortodossa,* (Quaderni di ricerca 3), Milano 1982, 208. S valóban, a szertartás folyamán négyszer találkozunk ezzel. Itt, a nagy ekténiában kétszer is: Hogy Isten „ajándékozzon nekik házassági tisztaságot"; „adjon nekik tisztes és szeplőtelen házasságot" *Szerkönyv* (4. lábj.), 32. A második nagy papi imádság pedig úgy mutatja be Istent, hogy ő a „tiszta házasság megszentelője", valamint „a testi házasság törvényhozója, a tisztaság megőrzője" *Szerkönyv* (4. lábj.), 34.

a házasulandók fölött, hogy egyikük se szennyezze be a házasságot. És ez vonatkozik a házassági kötelék meg- vagy széttörésére: a házasságtörésre is, még ha az ima szövege kifejezetten nem is említi. Amihez az emberi erő kevés, azt az Isten felülről jövő kegyelme segítségével mégis meg lehet valósítani: „Hogy az Úr Isten adjon nekik"[16] ilyen tiszta házasságot – ezt kéri a pap és ezért könyörög a jelen lévő nép. Tehát nem egyiknek vagy másiknak, hanem „nekik" – két egyenrangú félnek – kérik ezt.

5. A biblikus tartalmú imádságok

Józan kiegyensúlyozottság található a szertartás két leghosszabb imádságában, melyek sok olyan bibliai házaspárt idéznek fel, akik az isteni üdvtörténet – az oikonómia – kibontakozásához pozitív módon álltak hozzá. A nő éppoly fontos ebben a folyamatban, mint a férfi.

Az első ima így említ Ábrahámtól és Sárától Zakariásig és Erzsébetig öt házaspárt. Aztán létszámban látszólag felülkerekednek a férfiak Keresztelő János említésével, de visszaáll az egyensúly Szűz Mária révén, akitől Jézus született, aki a jelen házasságot is megáldja, mint Galileában a kánai menyegzőt. És éppen az áldáskérésben csúcsosodik a papi imádság. Egyformán kéri a két félnek a békés, hosszú életet, az erényességet, a házasság gyümölcsét, s közben a „kölcsönös szeretetet".[17] Igen, csak így nyerhetik el „a dicsőség hervadhatatlan koszorúját",[18] mert a házasságuk létrejöttétől kezdve már egymás üdvösségéért is felelősek.

A második imádság ugyanúgy visszamegy az ember teremtéséig, mint az előbbi. Felvázolja a bibliai kép szimbolizmusát: Isten a férfi oldalcsontjából teremtette a nőt. Ám ugyanakkor hangsúlyozza annak reális mivoltát is: megáldásukkal „egy testté" tette őket, hogy „ketten egy testté" legyenek oly módon, hogy többé szétválaszthatóak ne legyenek![19] Ez az ima ismét felsorolja az ószövetségi pozitív házasságokat, illetve házasfeleket – most hatot –, azt kérve, hogy Isten úgy áldja meg a most házasulandókat, mint őket. Utána azonban a nők rovására sok férfi felsorolása következik (Noétól kezdve Jónáson és a három babiloni ifjún keresztül egyes prófétákon át egészen a

16 *Szerkönyv* (4. lábj.), 32.

17 *Szerkönyv* (4. lábj.), 33.

18 *Szerkönyv* (4. lábj.), 33. Ez egyben előreutalás is a szertartás leglátványosabb – és egyik lényeget alkotó – mozzanatára, a megkoronázásra (lásd 32. lábj.).

19 *Szerkönyv* (4. lábj.), 32–33., ill. 34. Lásd továbbá 12. lábj.

negyven szent vértanúig), tehát a férfiak kerülnek többségbe. Közben pedig egy részlet nem számszerűleg, hanem szövegében borítja az eddigi egyensúlyt. A pap kéri a mennyei áldást a házasulandókra, majd így folytatja: „Add, hogy e szolgálód az ő férjének mindenben engedelmes, ez a szolgád pedig feleségének feje legyen, hogy a te akaratod szerint éljenek".[20] Ez az egyik legfajsúlyosabb olyan szöveg,[21] amely nem egyenrangúnak tekinti a feleket, de amely ugyanakkor az ima ősiségére utal. Ugyanakkor az imádság utolsó részében egyformán kéri a két félre a pap az áldást, valamint hogy „lelkükben és testükben egyetértés" uralkodjék.[22]

6. Az ünnepélyes jegyváltás

A szertartás menetének eddigi leglátványosabb része – a bevonuláson túl – az eljegyzés.[23] Ennek mind szövegében, mind rituáléjában a nő egyenrangú a férfival. Áldó imájában a pap ezt kéri az Úristentől: „áldd meg ezt az eljegyzést is, egyesítsd eme szolgáidat, és őrizd meg őket békességben s egyetértésben".[24] A tényleges eljegyzéshez pedig egyforma szavakkal adja át nekik a gyűrűket.[25] Előbb „a vőlegényt kereszt alakban megjelöli a menyasszony gyűrűjével, és átadja azt neki e szavak kíséretében: Eljegyeztetik Isten szolgája, N., Isten szolgálójának, N.-nek, az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében, most és mindenkor s örökkön-örökké. Ámen."[26] Majd ugyanezt végzi és mondja a menyasszony esetében is.

20 *Szerkönyv* (4. lábj.), 34.

21 A másik ilyen, mint látni fogjuk, az ősi magyar szokás szerinti eskü szövegében található, ahol a nőnek engedelmességet is kell fogadnia. *Szerkönyv* (4. lábj.), 37. Továbbá a harmadik az asszonyavatás utolsó mozzanata, amikor a pap átadja az új férjnek az új asszonyt azzal az intelemmel, hogy engedelmeskedjen a férjének. *Szerkönyv* (4. lábj.), 47.

22 *Szerkönyv* (4. lábj.), 35.

23 Ígéretünkhöz híven a szertartás történetét nem tárgyaljuk, de annyit meg kell jegyezni, hogy hajdanán két külön szertartás volt a templomi eljegyzés *(arrabbón)* és maga a házasságkötés *(sztefanúma)*.

24 *Szerkönyv* (4. lábj.), 36. – A liturgikus szövegben nincs arra utalás, hogy a gyűrű a házassági hűség jele; sokkal inkább az kap hangsúlyt, hogy Isten jobbja egyesíti a jegyeseket. Vö. Dobos András, „A házasságkötés bizánci szertartása", in *A keleti teológia a házasságról, a családról,* (Sapientia Füzetek 22.), Budapest 2013, 97.

25 Egyes ortodox egyházakban a férfi arany-, a nő viszont „csak" ezüstgyűrűt kap. A görögkatolikus egyházakban ez a különbségtétel ismeretlen, tehát ezzel a mozzanattal sem jelzi a nő „kisebb" mivoltát.

26 *Szerkönyv* (4. lábj.), 36. „Hűségük zálogaként" kapják a jegygyűrűket, mert a szentségi házasságban „kölcsönösen felajánlják egymást" Istennek. Vö. *Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles par une équipe de chritennes orthodoxes,* Paris 1979, 350.

7. Az esketés

A szertartásnak eme részében ismét megjelenik egy olyan momentum, amely a nő alávetettségét jelzi. A bizánci egyház eredeti szertartásában nincs benne az eskü (s éppen ezért a házasságkötés neve nem is „esküvő", hanem „megkoronázás" – mint még látni fogjuk). Görögkatolikus egyházunk azonban ősi magyar gyakorlat szerint az eskü megrázó szavaival – „úgy segéljen engem" Isten – pecsételteti meg a házasulandókkal az életre szóló elköteleződésüket. Az előírás így szól: „A jegyesek letérdelnek, jobb kezüket az Evangéliumra teszik, az áldozópap pedig epitrachelionnal egyesíti kezeiket", s így mondja előbb a vőlegény, majd a menyasszony az eskü szavait: „Én, N., feleségül veszlek téged N., és ígérek neked házassági hűséget, szeretetet és megbecsülést, és fogadom, hogy el nem hagylak mindhalálig, sem magamtól el nem bocsátlak. Úgy segéljen engem a Szentháromságban egy Isten, a boldogságos Szűz Mária és minden szentek". Majd a menyasszony is elmondja az esküt, de annyival kiegészítve, hogy a „megbecsülés" után még azt is mondania kell, hogy „engedelmességet".[27] Kétségtelen, hogy itt a nő egyenrangúsága nem jut kifejezésre. Ugyanis csak neki kell engedelmességét fogadnia. Viszont ezt az első szentírási olvasmány szövege kompenzálni fogja: „engedelmeskedjetek egymásnak Krisztus félelmében" (Ef 5,21).[28]

Mennyire megrendítő szavak az eskü szavai! Hiszen nem csupán „fogadalomról" szólnak – bár a becsületes embert az is kötelezi –, hanem kifejezetten esküt tartalmaznak. Mindezt nyomatékosítja a pap lényeget előtáró mondata:[29] „Amit Isten egybekötött, ember el ne válassza, az Atya és Fiú és Szentlélek nevében. Ámen."[30]

---

27 *Szerkönyv* (4. lábj.), 37.

28 Ezt maga II. János Pál pápa is magyarázza a „Mulieris dignitatem" kezdetű apostoli levelében (lásd 1. lábj.) a következő módon: „Az *Efezusi levél* szerzője nem lát ellentmondást egy ilyen módon fogalmazott buzdítás és ama állítás között, hogy »az asszony engedelmeskedjék a férjének, akárcsak az Úrnak, mert a férfi feje az asszonynak« (Ef 5,22–23). A szerző tudja, hogy ezt a követelményt, mely oly mélyen gyökerezett a kor szokásában és vallási hagyományában, új módon kell érteni és teljesíteni azoknak, akik »Krisztus iránti tiszteletből alárendeltjei egymásnak« (Ef 5,21); annál is inkább, mert a férjet az asszony »fejének« nevezi, miként Krisztus az Egyház feje, tudniillik hogy önmagát adja érte (vö. Ef 5,25) és az »önmagát adja« azt jelenti: saját életét adja érte. Míg azonban a Krisztus-Egyház vonatkozásban csak az Egyházra vonatkozik ez az »alárendeltség«, addig a férj-feleség viszonylatban ez nem egyoldalú, hanem kölcsönös. A »régi dolgokhoz« viszonyítva ez nyilvánvalóan valami »új«: az evangélium »újdonsága«."

29 Bár a szertartás csúcspontja, a megkoronázás, még csak ez után fog következni.

30 *Szerkönyv* (4. lábj.), 37.

Az eskütétel utáni papi imádság ismét igyekszik kompenzálni az egyensúlyvesztést, mert felidézi a teremtéstörténetbeli eseményt: a férfi oldalcsontjából – mint láttuk: a szíve mellől[31] – lett teremtve az asszony, majd a szöveg azzal folytatódik, hogy „hozzá hasonló segítőtársul" – vagyis vele egyenrangú félként – ajándékozta a férfinak a házasságban. Így kéri most a pap az új párra: „Kösd össze őket egyetértésben, koszorúzd meg szeretetben, egyesítsd őket egy testté". Világosan látszik: helyreállt az egyensúly: a nő egyenrangú társa a férfinak.

8. A megkoronázás

A megkoronázás[32] – a házasságkötési szertartás leglátványosabb, ugyanakkor lényeget alkotó és jelentő mozzanata[33] – a nő teljes egyenrangúságát mutatja a férfival.[34] Az előírás teljesen azonos mindkettőjük esetében: „Az esketŏ pap kezébe veszi a koronát, megjelöli azzal kereszt alakban a vőlegényt, megcsókoltatja vele azt, s fejére teszi e szavakkal: Megkoronáztatik Isten szol-

31 Vö. 7. lábj.

32 A görögkatolikus terminológia „megkoszorúzás" névvel jelöli; ám a lényeg ugyanaz. A szertartásban pedig tényleges koronát használunk (a régebben olykor használatos mirtuszkoszorú helyett), ezért a „megkoronázás" és a „korona" szót használom.

33 Bibliai háttere bőséges: „Mi az ember, hogy megemlékezel róla, az ember fia, hogy gondot viselsz reá? Majdnem isteni lénnyé tetted, dicsőséggel és fönséggel koronáztad" (Zsolt 8,5–6); az Újszövetségben idézve: „Mi az ember fia, hogy gondot viselsz rá? Az angyalok alá csak kevéssel aláztad, dicsőséggel, tisztességgel koszorúztad… Jézus… a halál elszenvedéséért a dicsőség és nagyság koszorúját nyerte el" (Zsid 2,7.9); „Eléje siettél üdvözítő áldással, s fejére színarany koronát helyeztél" (Zsolt 21,4); „A jó harcot megharcoltam, a pályát végigfutottam, hitemet megtartottam. Készen vár az igazság győzelmi koszorúja, amelyet azon a napon megad nekem az Úr, az igazságos bíró" (2Tim 4,7–8); „Boldog az az ember, aki a kísértésben helytáll, mert miután kiállja a próbát, megkapja az élet koszorúját, amelyet az Úr azoknak ígért, akik őt szeretik" (Jak 1,12); „Ha majd megjelenik a legfőbb pásztor, elnyeritek a dicsőség hervadhatatlan koszorúját" (1Pt 5,4); „Légy hű mindhalálig, és neked adom az élet koszorúját" (Jel 2,10). – Vö. Keresztes, *A Biblia lelkipásztori konkordanciája* (6. lábj.) 737–738.

34 Nyugaton az ősi római liturgia tartalmazta a menyasszony lefátyolozását *(velatio),* ami a nő alárendeltségét fejezte ki. Viszont „a megkoronázás keleti szertartása kiszorítja a fátylat, és aláhúzza a jegyesek királyi szabadságát s az egyenlőséget a személyek kölcsönönös odaajándékozásában. A nő méltósága így jobban kitűnik: társa a férjének, és egyenlő vele, ketten együtt alkotják Isten egyetlen képmását." Evdokimov, *Sacramento dell'amore* (15. lábj.), 207. – „Nem sérül a nemek egyenjogúságának elve", mert a nő alárendeltségét kifejező velatio helyébe „itt a koronázás lép. Mármost a koronát mindkét fél megkapja, így az a férfit és a nőt egyazon méltóságra emeli, egy testté kapcsolja össze." Dobos, „A házasságkötés bizánci szertartása", (24. lábj.), 106–107.

gája, N., az Atya és Fiú és Szentlélek nevében. Ámen."[35] S ugyanez történik a menyasszonnyal is, csak itt a „szolgálója" szót használja a pap. – A férfi és a nő az eredeti teremtői szándék szerint egymásban kölcsönösen kiegészülve, két félből egy egésszé válva, tehát egyenrangúan kezdi meg az Isten Országa felé való közös vándorútját,[36] immár elválaszthatatlanul, de büszkén, a teremtés koronájaként.

9. A szentírási olvasmányok

Az első olvasmányban[37] – Szent Pál apostolnak az Efezusiakhoz írt levele részletében – feltűnő a korszellem tükröződése: „az asszony engedelmeskedjék férjének" (Ef 5,22); „a férfi feje az asszonynak" (Ef 5,23); az asszony „mindenben alá van vetve férjének (Ef 5,24). – Látszólag szó sincs itt egyjogúságról, még kevésbé egyenrangúságról. Ám két szempont alapos megfontolást igényel, s azok fényében ismét meglátható az egyensúly helyrebillenése.

Az egyik szempont: nem szabad a szentírási mondatokat kiszakítani a szövegkörnyezetükből. A tanítás így kezdődik: „Engedelmeskedjetek egymásnak Krisztus iránt való tiszteletből" (Ef 5,21). Kölcsönös – egymásnak való – engedelmességről van tehát szó! Ez máris tompítja a nő látszólagos alávetettségét.

S a másik szempont – a teológiai reflexió – még világosabbá teszi ezt a látszólagosságot: a Szent Pál-i teológia párhuzamba állítja Krisztus és az ő Jegyese, az egyház szeretetét a férfi és a nő házasságban megvalósuló szeretetével. Igaz, hogy „Krisztus feje az Anyaszentegyháznak" (Ef 5,23), de úgy szerette és szereti, hogy „önmagát adta érte" (Ef 5,25). Világos tehát, hogy a kölcsönös szeretetnek – nem pedig az alá- és fölérendeltségnek – kell uralkodnia a keresztény házasságban, hiszen „ketten egy testté lesznek" (Ef 5,31).

A második olvasmányban[38] – Szent János evangéliuma részletében – nincs szó a nő egyenrangúságáról. Jézus az első csodáját – a víz borrá változtatását – éppúgy végezte a menyasszony, mint a vőlegény érdekében: ne maradjanak

35 *Szerkönyv* (4. lábj.), 38.

36 Vö. Obbágy László, „»Tisztelettel és dicsőséggel koronázd meg őket« – A Szentlélek és a házasság szentsége", in *Athanasiana* 9 (1999) 9–21. – Isten azért teremtett őket „saját képére és hasonlatosságára", hogy „a szeretet által egyesülve ketten egy testté legyenek", mint ahogy a szeretet „ősmintája", a Szentháromság is a három személyben egyesülő egy Isten. Vö. *Dieu est vivant* (26. lábj.), 351.

37 Ef 5,20–33. *Szerkönyv* (4. lábj.), 39.

38 Ez az evangélium: Jn 2,1–11. *Szerkönyv* (4. lábj.), 40.

szégyenben az elfogyott bor miatt. Ám figyelemre méltó, hogy erre egy nő, Szűz Mária, Jézus édesanyja hívja fel a figyelmet.[39] S ezzel erősödik a női jelenlét! Ugyanakkor Jézus Krisztus magával a jelenlétével megszentelt a házasságukat. Ezt lehet a történelemben az első szentségi házasságnak tekinteni.

A hozzá kapcsolódó rövid könyörgés ismét egyformán szól a két félért, a „mostan házasságilag egybekelt N.-ért és N.-ért", valamint egészségükért és üdvösségükért.[40] Tehát itt sincs alá- vagy fölérendeltség.

10. Az imádságok

A szertartás következő nagy egysége imádságokat tartalmaz, melyek ismét egyenrangú félként kezelik a férfit és a nőt.

Az első imádság visszautal az elhangzott evangéliumi eseményre. A pap azért imádkozik, hogy amint a kánai menyegzőt Jézus megáldotta a jelenlétével, most is áldja meg az új párt. Figyelemre méltó az itt ismét megjelenő egyenrangúság azokra vonatkozóan, „kiket egymással kölcsönösen egybekötni" kegyeskedett az Úr, és akikre kéri a pap, hogy tartsa meg „békességben és egyetértésben".[41] S itt is megjelenik a „házassági tisztaságuk" gondolata, amit – mint láttuk[42] – mindkettőjüknek egyformán őrizniük kell.

A koronák levételekor mondott papi imádság sem tartalmaz semmi alávagy fölérendeltséget a férfi és a nő között: „Magasztalt légy, vőlegény… te is, menyasszony, magasztalt légy…",[43] a rájuk vonatkozó intelmekkel.

A következő imádság ismét a kánai menyegzőre hivatkozva kéri újra az áldást az új párra, akiket az isteni gondviselés „a házasság közösségére egybekötött".[44] Tehát ismét megjelenik az egyenrangúság gondolata.[45] A kölcsönösség hangsúlyozásaként a házasságuk megőrzésének közös felelőssége is felbukkan benne, mégpedig a koszorúikkal jelezve: „őrizd meg azokat szennytelenül, szeplőtelenül és sértetlenül".[46]

---

39 „Amikor fogytán volt a bor, Jézus anyja megjegyezte: »Nincs több boruk". Jézus azt felelte: »Mit akarsz tőlem, asszony! Még nem jött el az én órám«. Erre anyja szólt a szolgáknak: »Tegyetek meg mindent, amit csak mond!«" (Jn 2,3–5).

40 *Szerkönyv* (4. lábj.), 40.

41 *Szerkönyv* (4. lábj.), 41.

42 Vö. 15. lábj.

43 *Szerkönyv* (4. lábj.), 42.

44 *Szerkönyv* (4. lábj.), 42.

45 Vö. 7. és 15. lábj.

46 *Szerkönyv* (4. lábj.), 43.

11. A szentháromsági áldás

A szertartás utolsó nagy imádsága a házasságkötés lényeges elemét alkotja.[47] Többes számban szól, s egyformán közvetíti benne a pap a férfira és a nőre a Szentháromság áldását: „áldjon meg titeket, adjon nektek hosszú életet, jámbor nemzedéket, növekvést életkorban s a hitben; halmozzon el benneteket minden földi áldással, s méltasson az ígért mennyei javak elnyerésére".[48] Nem bomlik meg tehát a férfi és női egyenrangúságnak egyensúlya.

12. Az új asszony avatása

Ha a házasságkötés szertartásának eddig több eleme a nő alávetettségére utalt volna, s nem lenne egyensúly a férfi és a nő között, akkor az új asszony avatásának mozzanatával ez teljesen kiegyenlítődik. Ugyanis ez – mint szertartási rész – csak a nőre vonatkozik. Itt az áldó imádság is – természetesen – csak egyes számban, érte szól: „Uralkodó, áldd meg e szolgálódat, N.-t, és ékesítsd föl fejét neked tetsző ékességgel, hogy parancsolataid szerint élve, s minden erényben tökéletesedve, magát tisztaságban megőrizze, s férjével együtt, kit te adtál neki, az örök boldogságot elnyerje".[49]

Az áldást is előbb csak az új asszonyra adja a pap: „minden rossztól őrizzen meg életed minden napján", s csak utána terjeszti ki az új férjre is, de még mindig a nőhöz szólva: „férjeddel együtt békességben és boldogságban" élj.[50] A szenteltvízzel való áldás pedig ismét csak az asszonyra vonatkozik. – Tehát ebben a mozzanatban egyértelmű a női „fölény". Ám a szertartás folyamán többször megtapasztalt egyensúlyi „billegés" itt is megjelenik. Az áldás utolsó mondata ugyanis megszünteti a női fölényt: „Menj békével, és egész életeden át… tartsd meg az Úr minden parancsát, engedelmeskedvén az ő rendelete szerint férjednek".[51] – Fontos az Úr rendelkezésére való hivatkozás.

47 A bizánci egyházban – így a görögkatolikusban is – ezért csak pap vagy püspök végezheti, diakónus például nem, mint a római katolikus egyházban.

48 *Szerkönyv* (4. lábj.), 43. – Mivel a keresztény házasság egyetlen örök életszövetség, amely a sírig tart, a második házasság – olyan esetben, ha özvegyről vagy özvegyekről van szó – kevésbé ünnepélyes körülmények között zajlik. A görögkatolikus egyházban ennek külön szertartása van. Lásd *Szerkönyv* (4. lábj.), 48–57. Az ortodox egyházban pedig egyenesen csak „megtűrt" a második házasság. Vö. John Meyendorff, *Byzantinte Thology. Historical Trends and doctrinal Themes,* New York, 1983, 196–199. Dobos, „A házasságkötés bizánci szertartása", (24. lábj.), 111.

49 *Szerkönyv* (4. lábj.), 46–47.

50 *Szerkönyv* (4. lábj.), 47.

51 *Szerkönyv* (4. lábj.), 47.

13. Összegzés

A görögkatolikus házasságkötés szertartását áttekintve összegzésként megállapíthatjuk, hogy a nő nem játszik benne alárendelt szerepet. A szertartás elemzése közben olykor úgy tűnt, hogy nem áll fenn a helyes egyensúly a férfi és a nő között, ám a teljes áttekintés végére kiderült, hogy a „mérleg mégsem billent el", vagy legalábbis a végére kiegyenlítődött.

Bár a szertartás kezdetén a nő „csak" a bal oldalt kapja, a bevezető zsoltár mégis inkább őt helyezi magasabb helyre az anyaság révén. Az imádságok és áldások egyformán irányulnak mindkét félre, hogy „eggyé legyenek". A sok bibliai utalás az „oldalcsontra" ismét az egyenrangúságot sugalmazza. A szentség révén megvalósuló házasság pedig „egy testté" egyesíti őket, ahol nincs alá- vagy fölérendeltség. Az eljegyzésben és megkoronázásban teljesen egyenrangú felek részesednek.

Igaz, a magyar szokás szerinti esküvőben a feleség engedelmességet is fogad a férjének, amit az apostoli szakasz utasítása aláhúz, valamint a pap végső intelme is kiteljesít. Ám ezt egyrészt annak a fényében kell szemlélni, hogy Krisztus és az egyház párhuzamáról van szó, másrészt pedig azt is figyelembe kell venni, hogy az asszonyavatás szertartása kizárólag csak az új asszonyra vonatkozik, ami az ő javára húzza a mérleg serpenyőjét.

S közben fontos felfigyelni arra a szempontra is, hogy a szertartás mennyi utalást tartalmaz arra vonatkozóan, hogy a „házassági tisztaság" megőrzése mindkét félnek egyforma kötelessége és feladata egy egész, szentségileg összekötött életen keresztül.

Puskás Bernadett

Istenszülő-ünnepek ikonográfiája a Kárpát-vidéki középkori ikonfestészetben

Tartalom: 1. Bevezetés; 2. Az Istenszülő születése (szeptember 8.); 3. Az Istenszülő oltalma (október 1.); 4. Az Istenszülő bevezetése a templomba (november 21.); 5. Örömhírvétel (március 25.); 6. Az Istenszülő elszenderedése (augusztus 15.); 7. Összegzés.

Bernadett Puskás: The Iconography of the Feasts of the Theotokos in the Medieval Icon Painting of the Carpathian Region
Icons of church feasts from the medieval icon painting of the Carpathian Region have survived even from the period prior to the Mongol Invasion as messengers of a distant past. It looks likely that an independent feast tier appeared relatively late, in the course of the 15th century, finding its permanent place between the sovereign tier and the Deesis only during the 16th century. Feast icons commemorating the person of the Theotokos in conjunction with various events did not constitute a separate unit on early iconostases but were probably arranged according to the order of the liturgical year, together with the feasts of Christ. Compositions depicting specific feasts would evolve peculiarly, primarily by drawing on Byzantine archetypes, in some instances even retaining ancient compositional motifs. However, in line with the prevalent culture of the region, elements of North-Russian, mainly Novgorod, or even western origins were incorporated into the types, enriched by apocryphal or later narrative details. Individual picture types were endowed with valid autonomous content and theological meaning. Their compositions laid the foundations of the iconography of icon painting after the ecclesiastical unions. The article offers an overview of the iconographical components of the local medieval icons of the Nativity of the Theotokos, the Protection of the Theotokos, the Presentation of the Theotokos in the Temple, the Annunciation and the Dormition of the Theotokos.

1. Bevezetés

A művészettörténetben kárpáti régiónak, avagy Kárpát-vidéknek nevezett közép-kelet-európai kulturális régió egyik fő közös nevezője a bizánci kereszténység, amelynek talaján alakultak meg a későbbi görögkatolikus

püspökségek. Helyi művészeti tradíciójának évszázados történetét tanúsító példái az egyházközségekben fennmaradt, ma múzeumokban őrzött középkori ikonok. A régióban számos kolostor állt, amelyekben ikonfestészeti műhelyek működtek. Az itt festett ikonok alapvetően a Bizáncban kidolgozott ikonográfiai rendszeren alapultak, amelynek képtípusait sajátos helyi stílus szerint alkották meg. A mesterek önállósága elsősorban a többféle ismert előkép vagy azok részleteinek kiválasztásában, összekomponálásában nyerhetett teret.

Az egyházi ünnepet ábrázoló ikonok egy része fali ikonként szolgált. Különösen jellemző ez a legkorábbi ismert példákra, melyek a tatárjárás előtti időből származnak. Másik részük a korai ikonosztázion számára készült, alapképként, majd a 15. század első felétől már ünnepsor részeként is. Az Istenszülő-ünnepeket a korai ikonosztázionon nem különítették el, az ünnepek a liturgikus naptár rendje szerint következtek még ekkor. Az ikonográfia által közvetített teológiai-liturgikai tartalom a bizánci gyakorlatnak felelt meg, ezért erre csak vázlatosan utalunk a jelentősebb képtípusoknál, annál is inkább, mert a témának önálló szakirodalma van.[1]

2. Az Istenszülő születése (szeptember 8.)

A Jakab-protoevangélium leírása nyomán született jelenet – az első ünnep a szeptember 1-jével kezdődő liturgikus évben – az öt nagy Mária-ünnep egyike. A kompozíció bizánci ikonográfiája neves személyek születésének antik előképeiből átvett motívumokból épül fel: a fekvőhelyen a szülő nő látható, a dobogón álló bába alakja társaságában, a házban rokon leányok vannak még jelen, a kompozíció a fürdetés jelenettel egészül ki.

Ezek az elemek láthatók a Waniówkáról származó Istenszülő születése címünnep ikonon is (135 x 83, 15. század második fele, Lemberg NML).[2] A háttérben álló ház ablakában – a korabeli novgorodi ikonokhoz hasonlóan – megjelenik Joákim. Háttérbe vonult alakja a karácsonyjelenetek Józsefével

1 Lásd Ivancsó István, *Örömhírvétel,* (Ikon és liturgia 1.), Nyíregyháza 1998; Uő, *Az Istenszülő elszenderedése,* (Ikon és liturgia 16.), Nyíregyháza 2000; Uő, *Az Istenszülő születése,* (Ikon és liturgia 14.), Nyíregyháza 2001; Uő, *Az Istenszülő bemutatása,* (Ikon és liturgia 15.), Nyíregyháza; Uő, *Az Istenszülő oltalma,* (Ikon és Liturgia; II/1.), Nyíregyháza 2014.

2 *Логвин Г. – Міляєва Л. – Свєнціцька В., Український середньовічний живопис,* Київ 1976, XXVII. kép.

hozható párhuzamba.[3] Az ikonográfia a 15. század második felének novgorodi típusát követi, s csupán apró részleteket változtat meg. A későbbi ünnepikonok is ezt az típust követik, így a Nowa Wies-i (15–16. század fordulója, NML), valamint a terloi kettős ikon (16. század közepe, Krakkó, Muzeum Narodowe).[4] A Nowa Wies-i ikonon a tér sajátos ábrázolása jelenik meg. Szent Anna szinte felülnézetből ábrázolt táblaszerű ágyon helyezkedik el, hagyományosan ovális, ún. vese formájú fekvőhelyen. Monumentális alakját egy arányaiban feleakkora szolgálólány támasztja alá, az ágy melletti széken állva. Az ágy faragott lábakon áll, közöttük függöny húzódik. Ugyanitt lent, az ikon sérülései ellenére, a fürdetés jelenetében a fehér kendős asszony alakja vehető ki. Az ágy mögött köszöntő asszonyok sora halad, az első alak hosszú rúdon a betlehemi csillaghoz hasonló motívumot tart, a többiek kezében a napkeleti bölcsekéhez hasonló edények, így a karácsonyjelenet párhuzama olvasható le az ikonográfiából. Jarema szerint viszont ripidiont akart ábrázolni a festő.[5] Ez kevéssé valószínű, mivel az már eucharisztikus vonatkozásokat kapcsolna a jelenethez.

A 16. század közepén, az ikonfestészetben is bekövetkező szemléletváltásnak megfelelően az ikonográfiai típus egyre több elbeszélő részlettel gazdagodott. Egyik ilyen motívum az Anna fölött szálló angyal alakja (1560-as évek, Dolina, Lemberg, NML).[6] Az ikonográfiai típus 16. század közepén-végén született változatán József szerepe egyre hangsúlyosabb, a köszöntők között (Weremien, Sanok, MH), vagy az ágy mellett asztalnál ülő alakként látható, amint a köszöntő leányokat fogadja (Grzeskáról, Przemysl, Muzeum Narodowe).[7] A weremieni ikon egyik sajátos részlete a bal sarokban perspektivikusan ábrázolt lépcső, melyen egy kis alak, szolgáló igyekszik a házba korsóval kezében, hátratekint, azaz az ikon szemlélője felé, így vonja be az ünnep terébe. A leányok kivirágzott ágakkal köszöntik Annát.

---

3 Сидор, О., *Ікони майстрів Олексія і Димитрія в колекції Національного музею у Львові (з матеріалів до зведеного каталога збірок НМЛ),* Літопис Національного музею у Львові (Львів) 2000 / 1 (6), 124–125.

4 Nowa Wies, lásd Свєнціцька, В. – Откович, В., *Українське народне малярство XIII–XX століть,* Київ 1991, kat. 7.; Terlo, lásd Логвин – Міляєва – Свєнціцька, *i. m.,* LIX. tábla.

5 Ярема – Патріарх Димитрій, *Іконопис Західної України XII–XV ст.,* Львів 2005, 158.

6 Сидор, *i. m.,* 127.

7 Biskupski, R., *Ikony w zbiorach polskich,* Warszawa 1991, 44.; Kiwała, B. – Burzyńska, J., *Ikony ze zbiorów Muzeum Okręgowego w Przemyślu,* Kraków 1981, kat. 15.

3. Az Istenszülő oltalma (október 1.)

Az orosz és a Kárpát-vidéki ünnepikonok ikonográfiájában sajátos típust képvisel az Istenszülő oltalma, így kialakulására és példáira részletesebben térünk ki.

A Pokrova-képtípus eredete – A kutatás sokáig vitatott kérdése a képtípus bizánci, avagy oroszföldi eredete volt, hiszen mindmáig nem ismertek bizánci példái a számos orosz variánssal szemben. Ugyanakkor az Istenszülő oltalma összetett ikonográfiája – tárgyi és irodalmi forrásai, a Mária-ereklyék tiszteletének gyakorlata, ünnepei, a kapcsolódó hagiografikus szövegek révén – szoros szálakkal fűződik a Paleologosz-kori bizánci szellemiséghez.[8]

A képtípust a bizánci szláv egyházakban a *pokrov, pokrova* elnevezéssel illetik, mely kettős jelentéssel bír: „oltalom", illetve „palást". Az elnevezés egyrészt az Istenszülő közbenjáró szerepére utal, amely a 4. századi eredetű, a bizánci szertartási rendbe felvett „A te oltalmad alá sietünk, Istenszülő Szűz" kezdetű himnuszban is megfogalmazódik. Ugyanakkor a Jeruzsálemből Konstantinápolyba hozatott Hagia szképé, Mária szent palástjának ereklyéjére is emlékeztet, amit a Blachernai kolostorban őriztek egy nevezetes Mária-ikonnal együtt.[9] Az ereklye Mária közbenjárásának tárgyi emlékeztetőjeként is funkcionált itt, ellenségtől való oltalomért fohászkodtak előtte. Bizáncban írott források emlékeznek meg egy másik, Máriával kapcsolatos ereklyéről is, a Chalkopratoszban őrzött övről, a Mária elszenderedése után kegyelettel megőrzött tárgyi bizonyítékról, amit az elbeszélés szerint mennybevételekor dobott le az akkor is hitetlenkedő Tamás apostolnak.[10] Mindkét kolostorban ikonokat is őriztek, de a Blacherniotissza, a frontálisan álló orans Mária-ikon a hozzá kapcsolódó Episzkepszisz-csoda, azaz az ikontakaró függöny péntekenkénti felemelkedésének csodája miatt nevezetesebb képi ereklyévé vált, mint a Chalkoprateia-Hagioszoritissza. A blachernai csoda leírásai keleten a 8. századtól, nyugaton a 12. századtól volt ismertek. Azonban a maforion-ereklye körül kialakult liturgikus és udvari szertartásrend megléte mellett, Mária oltalmának általános tisztelete egységes nagy ünneppé feltehetően mégsem Bizáncban formálódott,

8 Vö. Wortley, J., „Hagia Skepe and Pokrow Bogoroditsi", in *Analecta Bollandiana,* t. III. 1971.

9 Az ereklyéről és a blachernai „szokásos csodáról" lásd Belting, H., *Kép és kultusz,* Budapest 2000, 193, 546–547.

10 *Uo.,* 194.

ahogy a gondolathoz kapcsolódó képtípus első változatai is Oroszföldön maradtak fenn.

Orosz ikonográfia – A bizánci képtípus, amely Máriát Krisztus felé fordulóként ábrázolja imára nyújtott kézzel, Oroszföldön Krisztusért Balgatag Szent Andrásnak a Blachernai templomban tapasztalt látomásával kapcsolódott össze. A látomásban az Istenszülő megjelent a templom szentélyében és imádkozott, kiterjesztve az egybegyűltek fölé kendőjét, így a képtípus az Istenszülő oltalmát kifejező ábrázolássá vált.

A korai oroszföldi példák szerint elsőként a Hagioszoritissza-Chalkoprateia bizánci kegyikon típusa, a deésziszből kiemelt fohászkodó Mária alakja jeleníti meg a közbenjárás gondolatát. Ehhez kapcsolódik az angyalok által emelt palást motívuma, emlékeztetve a Konstantinápolyban őrzött nevezetes Mária-ruhaereklyékre. A korai ábrázolások a Maforionereklye-tiszteletről való megemlékezéssel összefüggésben jelentek meg, az ereklye elhelyezése templomtitulus (Ризположение) elterjedésével együtt.[11] Az ábrázolásokhoz így kapcsolódnak a közbenjáró Istenszülő tárgyi emlékei, ruhaereklyéi. A legkorábbi ábrázolás a szuzdali Istenszülő születése templom nyugati kapuzatának 1230–1233 között készült aranyozott bronz domborműveinek egyik jelenete: Hagiaszoritissza Pokrov felirattal. Ezen a jobbra forduló Mária látható, az őt kísérő angyalok tárják szét az oltalmazó leplet az égben.[12]

Rövidesen, a 13. század második felében jelenik meg önálló, október 1-jére kijelölt liturgikus ünnepnapként is az Istenszülő oltalma (Pokrov), majd ehhez kapcsolódóan a későbbiekben is meghatározó mintájú, kétszintes kompozíciójú ábrázolás. Megjelenése a 13. századra tehető, amikor Oroszföldön Krisztusért Balgatag Szent András kultusza válik általánossá, akinek életrajza is tanúságot tesz az Istenszülő általános közbenjáró szerepéről, oltalmáról.

Az elbeszélés szerint e Krisztusért balgatagnak és tanítványának három epizódból álló jelenésben lesz része a Blachernai templomban egy éjszakai szertartás idején: (1) az Istenszülő bevonul Keresztelő Szent János és Evangélista Szent János, továbbá angyalok, apostolok és más szentek kíséretében, és imádkozik a jelen lévő hívekért, (2) majd levéve fejéről „legcsodála-

11 Пуцко, В., *Найдавніші ікони Покрови. Родовід – Наукові записки до історії культури України*, Київ 1994 / 8, 30–33.

12 Овчинников, А., „Суздальские Златые врата", in Ямщиков, С. (szerk.), *Сокровища Суздаля*, Москва 1970, 151.

tosabb, villámnál tündöklőbb kendőjét", széttárja azt. (3) Végül a maforion felemelkedik az egybegyűltek felett.

A Mária oltalmazó gesztusáról tanúskodó hagiografikus mű nyomán az Oltalom-ikon kompozíciója a novgorodi variánsban sokalakossá bővül, kétszintessé válik. Ezen belül a Hagiaszoritissza típust a még nevezetesebb bizánci Mária-ikon típusa, a Blacherniotissza váltja fel, mint a közbenjárás gondolatát ugyancsak emblematikusan megjelenítő, orans frontális Mária-alak, figurája körül a gesztusától széttáruló palástban. Első változatával novgorodi ikonokon találkozunk a 14. század elején (Novgorod, Zverin-kolostor ikonja, 14. sz. első fele).[13] A korai novgorodi ikonokon a középtengelyben álló Blacherniotissza felett angyalok tartják a leplet, fent az áldó Krisztus, kísérői a három főpap, Aranyszájú Szent János, Nagy Szent Bazil, Nazianzi Szent Gergely, továbbá angyalok. Lent balra Keresztelő János és az apostolok, a királyi ajtótól jobbra Krisztusért Balgatag Szent András és tanítványa, Epifaniosz, továbbá vértanúk láthatók.[14] A jelenet kereteként szolgáló ötkupolás, háromhajós templomkeresztmetszet a novgorodi Szent Szófiát idézi, amelyet a konstantinápolyi patriarkális templom másolatának gondoltak, oda helyezve az eseményt (erre utal I. Jusztiniánosz lovas szobrának ábrázolása egyes novgorodi Pokrova-ikonokon).

Korai Istenszülő oltalma ikon a Kárpát-vidéken – A Kárpát-vidék legkorábbi Oltalom-ikonja a Halicsi Pokrova (79,5 x 47 cm, Lemberg, NML).[15] Az ikon stílusa, a képzetlen mesterre valló leegyszerűsítés és archaizálás sokáig megnehezítette az ikon időbeli meghatározását, így igen tág határok között mozgó datálási javaslatok születtek vele kapcsolatban a szakirodalomban, melyek között a legkorábbi a 11. század végére teszi, míg a légkésőbbi a 14. századra való meghatározás.

Pucko több olyan motívumra hívta fel a figyelmet, amely véleménye szerint inkább a 14. századi keletkezésre utal. Így Máriát Blacherniotisz-szaként, széttárt karral ábrázolta a festő, azonban a Pokrova-ikonográfiában egyedülálló módon az Istenszülő előtt az Emmanuel félalakja látható, kapcsolódva a Paleologosz-kori ábrázolásokhoz. Az ikon későbbi datálását a szakkoszt viselő figura (a 14. századig csak pátriárkának kijáró viselet),

13 *Лихачев, Д., Новгородская икона XII–XVII веков,* Ленинград 1983, kat. 40.

14 Антонова, В. – Мнёва, Н., *Каталог древнерусской живописи XI – начала XVI-II в.в. Опыт историко-художественной классификации,* Государственная Третьяковская галерея Т. 2., Москва 1963, 101.

15 Свєнціцька – Откович, *i. m.*, kat. 1.

az énekesek sajátos fejviselete, a diakónus, vagyis az ikonográfiába később kapcsolódó Romanosz Melodosz és Balgatag Szent András figurája, illetve a Paleologosz-kori tipizáló felfogásuk igazolja. A halicsi ikon így a Paleologosz-korban kialakult, de oroszföldi ikonográfia leegyszerűsített változata lehet. [16] Alekszandrovics viszont felhívja a figyelmet arra a nehezen kivehető részletre, hogy a kompozíción az Istenszülő valójában egy párnás trónon foglal helyet, fent a korai Pokrova-variánsokból itt az angyalok által tartott, ívesen lebegő velum látható, az architektúrára, így templomi térre sötét tónusú ív utal. A jelenlévők csoportjában Aranyszájú Szent Jánossal azonosítja a szakkoszos figurát, aki a diakónus alakjával együtt mintegy oltártérben áll. Az ikonográfia e két eleme hiányzik a később állandósult változatból. Alekszandrovics szerint így eucharisztikus vonatkozást is kap a jelenet. Általa a 13. század közepére datált ikon sajátos jelentése – az Istenszülő oltalmazása Krisztus megtestesülése révén.[17] A szerző nem fogadja el a radiokarbonos vizsgálat eredményét, amely szerint a 11. és 12. század fordulójára hozták előre az ikon megfestésének idejét.[18]

Összetett kompozíció – A novgorodi mellett a 14. század második felében megjelent a rosztov-szuzdalinak vagy moszkvainak nevezett Pokrov-változat. Ábrázolásain további változások érik a kompozíciót. Ezen a változaton Balgatag Szent András látomásának második képe nyomán Máriát a kezében tartott kendővel ábrázolják. A szuzdali Pokrov-székesegyházból származó archaikusnak tartott ikonon még angyalok segédkeznek a kendővégek tartásában (1360-as évek, Tretyakov), később ez a motívum elmarad, illetve a nyugati ikonográfia közvetítésével kerül vissza a témába. A háttér-architektúra bazilikális, az eredeti blachernai helyszínre utal, a Mária mögött megjelenő centrális építmény (néhol csak baldachin) a maforion-ereklyét őrző Hagia Szorosz-kápolnára, illetve a Chalkopratosz márvány Szent ereklyetartójára emlékeztet.

16 Пуцко, *i. m.*, 34.

17 Александрович В., „Найдавніша західноукраїнська ікона Покрову Богородиці", in *Тези повідомлень III круглого столу* (*Львів*, 3–4 травня 1993 р.) Київ–Львів 1993, 5–6.; Александрович В., *Покров Богородицію Українська середньовічна іконографія*, *Львів* 2010, 144–148.

18 *Логвин* – Міляєва – Свєнціцька, *i. m.*, XV. kép.; Членова *Л.*, К *вопросу атрибуции древних икон из собрания Национального Художественного музея Украины с помощью радиоуглеродного метода, Восточноевропейский археологический журнал*, 2001/ 6 (13).

A kétszintes kompozíció középtengelyébe újabb hangsúlyos figura kerül: az ambónon álló Romanosz Melodosz diakónusi viseletben. A Dallamszerző diakónus révén újabb csoporttal bővül a sokszereplős kompozíció: az ünnepi liturgián részt vevő pátriárka, a császár, papok és az udvartartás figuráival. Romanosz Melodosz megjelenésére különböző interpretációk születtek. Az egyik szerint az oltalom ünnep és Romanosz Melodosz emléknapja (okt. 1.) naptári egybeesése miatt naptárikonokon következett be az első kontaminálódás.[19] Más értelmezés szerint ennél összetettebb, jelképes kapcsolódásról van szó: Romanosz mint a legismertebb Mária-himnuszok szerzője és mint újabb tanúságtevő jelenik meg, hagiográfiájának ábrázolt jelenete – vagyis hangjának visszatérése a karácsonyi vecsernye idején a Hagia Sophiában – az Istenszülő közbenjárásának újabb csodája.

A 15–16. század fordulójára datált *Riczycáról* származó Oltalom-ikon (Rivne, Krajeznavcsij muzej) már az erre az időszakra jellemző egyesített kompozíciót valósítja meg, melyben a Mária-jelenéshez a Dallamszerző Romanosz figurája kapcsolódik.[20] Az ikon a helyi ikonográfiában ritka változatot képvisel, amelynek kialakulását a 14. századra helyezi a kutatás.[21] A jelenet különböző nézetekből összeállított, háromkupolás, karzatos, oldalhajós architektúrában játszódik, melynek központi figurája ebben a változatban az orans Mária, holott a korai helyi ikonokban inkább közbenjáróként Krisztushoz fordulva ábrázolják, jelen vannak a próféták, mint az ikonográfia legkorábbi oroszföldi ikonjain.

Kísérete, az apostolok és a papság, élükön a három egyházatyával, az oldalhajóban, illetve a karzaton kapnak helyet. A mellékalakok rendekbe állítva láthatók, szentéletű főpapok, apostolok, szentéletű királyok. Középen – az ikonosztázion királyi ajtaja előtt, melyet még vörös katapeszma, függöny zár el – az ambónon diakónusként Romanosz Melodosz, tőle jobbra ószövetségi királyok típusai szerint ábrázolt uralkodók és asszonyok láthatók. Az ikonográfia sajátos mozzanatai közé tartozik, hogy Balgatag Szent

19 Gębarowicz, M., *Mater Misericordiae, Pokrow, Pokrowa w sztuce i legendzie Srodkowo-wschodniej Europy,* Wroclaw 1989, 105.

20 Овсійчук В., *Українське народне малярство X–XVIII століть. Проблеми кольору,* Львів 1996, 232.; Луць, В., *Збірка волинських ікон Рівненського краєзнавчого музею. Родовід – Наукові записки до історії культури України,* Київ, 1994 / 8, 38–51.

21 Александрович В., „Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво Українська культура XIII – першої половини XV ст.", in Ісаєвич, Я. (főszerk.), *Історія української культури.,* Том 2 (Українська культура XIII – першої половини XVII століть), Київ 2001, 431.

András látomása a háttérbe szorul, a csodát szemlélők pedig Krisztusért Balgatag Szent Andrással az élen mintegy a templomon kívülre kerültek a kompozíció középső szintjén. A jelenlévők felett angyalok tartják a vörös drapériát, a korai kompozíciók áldó Krisztusa itt a jobb felső sarokból osztja áldását. Az ikonográfiai változat orosz párhuzamokkal rendelkezik. Hasonló kompozíció a novgorodi Szent Szófia-székesegyház csókolóképsorozatában szerepel (15–16. század fordulója), de jelen van e változat a 16. században a rosztov-szuzdali ikonfestészetben.[22]

Az ikon sajátossága a háromkupolás templomépület, melynek hajójában a korai ikonosztázionszerkezetből a még kapuszárnyak nélküli királyi ajtó látható, katapeszmával, függönnyel. Az orosz előképeken Mária felett megjelenő vörös baldachin motívuma a Kárpát-vidéken egy 16. század közepére datált, oldaljelenetekkel bővített karácsonyikon tizedik mellékjelenetének Oltalom-kompozícióján jelenik meg (*Truszowycze*, Lemberg, NML).[23]

Szimbolikus jelentés – A 14–16. századi Pokrova-ábrázolások orosz területen és az innen az ikonográfiát kölcsönző Kárpát-vidéken is Mária oltalmazását megjelenítő szimbolikus kompozíciókká válnak. A közbenjárást fogadó Krisztus figurája teszi általánosan értelmezhetővé a jelenetet, a maforion nem ereklyeként, hanem az oltalom jelképeként jelenik meg Mária kezében, a Paleologosz-kori Akathisztosz himnusz illusztrációkhoz kapcsolódóan, az oltalomeszme még kifejezőbben Mária figurájával azonosul. A helyszín architektúrája másodlagossá válik, vagy elmarad, a jelenet gyakran a templomon kívülre kerül, pusztán az ambón motívuma utal vissza az ikonográfia korai szakaszára. A 9. századi csoda szereplői között 1. és 6. századi személyek is megjelennek. Akár formai, naptárikon-kompozíciókon keresztül történő, akár jelentésbeli kontamináció révén, az ábrázolás a bizánci gondolkodásmódtól korántsem idegen, sajátos, a történelmi időn, a krónoszon kívüli emlékképpé bővül, és a kairoszban, a szakrális időben kapcsolja össze az Istenszülő oltalma emléknapján „kísérőünnepeit", ahogy ez a liturgikus szövegekben is megvalósul.

A 16. századi ikonfestészetben ugyanakkor a képtípus egyszerűsített változatát is megfestették, az uralkodók és világi szereplők alakjai nélkül. Ezeken a felső regiszterben csak az orans Mária alakja látható, aki felett

22 Антонова – Мнёва, *i. m.,* T. 2., kat.14.

23 Свєнціцька, В. – Сидор, О., *Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII століть у музейних колекціях Львова,* Львів 1990, 7–19, kat.33.

íves, meghajló leplet tart két angyal, lent az ambonon Romanosz Melodosz, kétoldalt népes csoport, balra szokásosan Balgatag Szent Andrással.[24]

4. Az Istenszülő bevezetése a templomba (november 21.)

Az apokrifek nyomán megfogalmazott jelenet a jeruzsálemi Új Istenszülő-templom felszentelésének napjával kapcsolódott össze (543). A gyermek felajánlásának motívuma az ókorból eredő archetípus, amelyet a bizánci művészet újrafogalmazott.[25] A jelenet párhuzama a gyermek Jézus templomban való bemutatásának jelenete. A legkorábbi ilyen ábrázolást a Kárpát-vidéken a Jézus találkozása Simeonnal címünnepikon (14–15. század, Staniláról, NML) egyik mellékjeleneteként festették meg.

E témájú önálló ikonok viszonylag ritkán jelentek meg ünnepsor ikonokban. Ilyen a 16. század közepén készült ikon (ismeretlen helyről, Przemysl, Muzeum Okregowe), amely azonos címünnepű templomból származik.[26] Az ábrázolás a hagyományos szereplőket sorakoztatja fel: Joákimot és Annát a kísérő leányokkal, a gyermek Máriát, amint Zakariás főpap felé indul, aki bizánci püspöki ruhában látható, a viselete sztichárion, szakkosz lorosszal, epimanikia, mandiász, fején viszont a jellegzetes keleti kidar. A jelenet felső részében mintegy trónuson – utalva arra a jelképes trónusra, amellyé maga az Istenszülő fog válni – a gyermek Mária ül, és az érkező angyal kezéből fogadja a kenyeret arra emlékeztetve, hogy – az apokrif szerint – mint galambot az angyal a kezéből táplálta (Akathisztosz, 6. ikosz). A motívum így az Eucharisztia vételének előképe lesz.

A 16. század második felétől a kompozíciót egyre egyénibb módon fogalmazzák át. A későbbiekben az angyali táplálás motívuma kikopik, egyrészt nyugati, poszttridenti hatásra, az apokrif elemek kiküszöbölésére, másrészt annak az újkori szellemnek megfelelően, hogy egységes idő, tér és cselekmény kell, hogy egybefűzze a jelenetet (Nakonieczne).[27]

---

24 Сидор, О., *Ікони майстрів Олексія і Димитрія в колекції Національного музею у Львові (з матеріалів до зведеного каталога збірок НМЛ),* Літопис Національного музею у Львові (Львів) 2000 / 1 (6), 150–152.

25 Janocha, M., ks., *Ukraińskie i białoruskie ikony świateczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu,* Warszawa 2001, 170.

26 Kiwała, B. – Burzyńska, J., *Ikony ze zbiorów Muzeum Okręgowego w Przemyślu,* Kraków 1981, kat. 16.

27 Міляєва, *Л.* (за участю: Гелитович, М.), *Українська ікона XI–XVIII століть,* Київ 2007, 237.

5. Örömhírvétel (március 25.)

A jelenet irodalmi alapja a Lukács evangéliumában leírt esemény (Lk 1,26–28), továbbá Jakab ősevangéliuma és Pszeudo-Máté evangéliumának apokrif szövegei. Názáretben Mária azonosított háza fölé az 5. században építettek templomot. Az ünnepnap még a 6. század közepe előtt került beiktatásra, tartalmát Romanosz Melodosz az Istenszülőhöz ekkor írt Akathisztosz himnusza is megénekli (1. ikosz). Teológiai jelentőségét az ünnepnap tropárja foglalja össze.

A jelenet bizánci ikonográfiája a 3. századtól ismert. Megfogalmazása az antik dialógusok képi konvenciói szerint épül fel, kompozícióját az udvari szertartásrend is befolyásolta. Két ábrázolási forma élt együtt, így a kánoni, amely két társalgó, álló alakot ábrázolt, majd az 5. században az apokrif szöveg hatására másik típus is megjelenik, amelyben Mária a bíbor fonal fonásával foglalatoskodik, miközben az angyal a híradással érkezik.[28] A cselekmény, ahogy számos más esetben, balról jobbra bontakozik ki.

Gábor arkangyal testetlenségét a szabadon lobogó ruházata is hangsúlyozza. A két felemelt ujjat az antikvitásból kölcsönzött szónoki gesztussal lehet összekapcsolni, a bizánci ikonográfiában azonban már a liturgikus áldással azonosítható. A kezében rabdosz, hosszú rúd, amely az égi hatalom jelvénye és ugyanakkor az égi küldöttek attribútuma, később keresztvégűként ábrázolják a megváltásra való emlékeztetőként. Mária trónusán a bíbor párna már Krisztus királyi méltóságára utal, a lábtartó annak jelzése, hogy Mária az angyalok rendje fölé emeltetett. Az Istenszülő hagyományos viseletben látható, elfogadó, vagy néhol még bizonytalan gesztussal, feje fölött a Szentlélek galambja.

A képrombolás utáni időszakban a kompozíció újabb részletekkel gazdagodott. Ilyen a mennyek hemiszférája, amelyből az isteni energia és akarat Szentháromságra utaló hármas sugara indul. Egy sor Mária-jelkép is feltűnik ezentúl a kompozíciókban. A 12. századtól jelenik meg egy váza növényi ággal vagy virággal, amelynek több interpretációja is van. Egyrészt a paradicsomi életfára utal, és amelynek irodalmi megfelelői ugyancsak az Akathisztosz himnuszban olvashatók, másrészt magát Szűz Máriát mint hervadhatatlan virágot szimbolizálja. Az amforaformájú váza egyesek szerint arra az apokrif szövegre is utal, amelyben az angyal kút mellett köszöntötte Máriát. A 12. században az örömhírvétel kánoni és apokrif

28 Janocha, *i. m.*, 185–189.

formája összekapcsolódik. A jelenet hátterében gyakran szimbolikus architektúra látható. A trónus vagy a kapu motívum az Akathisztosz himnusz képeivel cseng össze (8. és 10. ikosz), az átjárhatatlan kapu motívumra utal, amely Ezékiel könyvében is megjelenik (44,1–4), s Mária előképként értelmezett. A királyi ajtó elsősorban Krisztusra értendő (Jn 10,7), ugyanakkor Máriára is vonatkoztatható (Ez 44,1–4), így kapcsolódik az örömhírvétel ábrázolásába.[29] A 15. századtól a szimmetria kedvéért nemcsak Mária mögé, hanem az angyal mögé is épületet festettek, amely paravánjellegű fallal kapcsolódik a másik architektúrához. A két épület között néhol egy antik oszlopmotívum is megjelenik, amely jelképesen összekötve az eget és a földet, a megtestesülés keresztény szimbólumává vált, de az Akathisztosz himnuszban ez a motívum is Máriára vonatkozik (10. ikosz). Az épületek értelmezése is sokrétű, jelentheti konkrétan Mária és József házát Názáretben, a jeruzsálemi templomot, ahol Mária gyermekkorát töltötte, vagy átvitt értelemben a Krisztus-hordozó Máriát szimbolizáló szentélyt is jelentheti.

A Kárpát-vidéken fennmaradt néhány olyan ikon, amelyek kompozíciójában egy fatáblán több ünnep szerepel egymás mellett. A 15. század végén vagy a 16. század első felében készült az a kettős ikon, amely a naptárban két egymást követő ünnepet ábrázol: bal oldalán az örömhírvétel, mellette a bevonulás Jeruzsálembe (Wolka Zmijovska).[30] Egy másik kettős ikonon a történeti sorrend valósult meg: Mária bevezetése a templomba és az örömhírvétel (Daliowa, NML).[31] A legsajátosabb kompozíciójú lubomlai kettős ikonon az örömhírvétel és az angyali híradás Szent Annának látható (Lemberg, NML). E nem szokványos összeállításban a tartalmi és ikonográfiai párhuzam valószínűleg homíliák és himnuszok hatására fogalmazódott meg.[32] A közel négyzetes formátumú ikont függőleges vörös sáv osztja két keskeny képmezővé. A két jelenet formai hasonlósága révén egyfajta kerettémaként épül fel, de ugyanakkor bizonyos értelemben egymásnak ellenpontjaként, antitéziseként is értelmezhető. Anna üdvözletének irodalmi alapja a Jakab-ősevangéliumban olvasható. A bal oldalra az angyali üdvözlet archaikus ikonográfiai típusa került, ahol mind a köszöntő Gábor arkangyal, mind a fehér fonalat fonó Istenszülő álló alakként

29 Janocha, *i. m.,* 192.
30 Czajkowski, J. – Grządziela, R. – Szczepkowski, A., *Ikona karpacka,* Sanok 1998, 3.
31 Логвин – Міляєва – Свєнціцька, *i. m.,* LXXXI. tábla.
32 Логвин – Міляєва – Свєнціцька, *i. m.,* XCVII. tábla

látható. A jobb oldalon mintegy megismétlődik a jelenet, egy kisebb és már diakónusi ruhát viselő angyal Gábor arkangyaléhoz hasonló gesztussal köszönti Annát, aki kitárt kézzel fohászkodik, feltekintve az angyal mögött álló fára, melynek tetején madárfészek és fiókák láthatók. Anna válla mögül Joákim kisebb alakja néz ugyancsak felfelé, mögöttük a különös sárkányfejdíszes kapuépítmény talán a jeruzsálemi Aranykapura utal. A jelenet így a Szent Anna foganása ünnepnaphoz (december 9.) kapcsolódó ábrázolásként is értelmezhető, hiszen az orosz ikonográfiában szokásos ikonográfiai típusa – Joákim és Anna találkozása az Aranykapunál – a Kárpát-vidék ikonfestészetében nem ismert.

A legtöbb kis méretű örömhírvétel-ünnepikon a 16. század utolsó harmadából származik, többségük a klasszikus ikonográfiát követi. Egyes ikonokon a fonal fehér, ami a hagyományos szimbolika elfeledéséről tanúskodik (Lubomla). A szimbolikus oszlop néhol vörös színű, így emlékeztet arra a tűz- és felhőoszlopra, amely Mózest és népét a pusztában vezette. A daliowai ikonon ez a bibliai szimbolika valósul meg, vörös oszlop látható, amelynek fejezeteként egy felhőcsomó szolgál. Egyes ikonokon a szimbolikus oszlop (Wólka Zmijowska) toronyszerű építményként jelenik meg (Witrylov, 15. század végéről, Sanok, MHS).[33]

Mária kezében a nyitott könyv motívuma a nyugati ikonográfiából került át. Először a kaluszi ikonon látható, majd az örömhírvétel-ábrázolások állandó részévé vált (16. század közepe, Kijev, NChMU). Ezen az ikonon a felhők gyűrűje is megjelenik, helyettesítve az egek félszféráját. A lubohorai ikonon szintén a nyugati művészet hatása nyilvánul meg, az érkező angyal kezében virág látható, miközben bal kezével az égre mutat.

Az egyik legnevezetesebb örömhírvétel-ikon, az első szignált és datált ikonok egyike, a volhíniai Iwanycziben készült (1579, Charkiv, Chudozdnij muzej /Művészeti Múzeum/).[34] Az angyal szárnyai alatt olvasható felirat szerint az ikont Feduszko, sambori festő festette. Az épületek felett olvasható felirat szerint: *Isten elküldte Gábor arkangyalt a galileai Názáret városába a legtisztább Mária nevű szűzhöz, hogy jó hírt közöljön vele: az Isten fiának foganását*. Lejjebb donációs felirat olvasható és címer található.[35] A

33 Biskupski, R., *Ikony ze zbiorów Muzeum Historycznego w Sanoku,* Warszawa 1991, 24.

34 Логвин – Міляєва – Свєнціцька, *i. m.,* XCIII. tábla; Гелитович, М., „Федуско маляр із Самбора. До проблеми атрибуції творів майстра", in *Родовід* 1995/ 3 (12), 72–74.

35 Janocha, *i. m.,* 200., Гелитович, М., *Ікони Старосамбірщини,* Львів 2010, kat. 55–60.

nagy méretű ikonon (199 x 105 cm) a háttér dekoratív festésű épületeinek legalább olyan hangsúlyos szerep jutott, mint a két alaknak, amelyeknek magassága alig ér fel a képmező közepéig. Az angyal dinamikus alakjának ellenpontjaként az Istenszülő jobbját elgondolkodva, arcához emelve áll alacsony trónusa előtt. Egész ruházata aranyló okker, tónuskontrasztban áll Mihály alakjával, akinek haja, szárnyai és ruhája is sötétbarna.

A 16. század folyamán egyre gyakrabban a korábbi bizánciás vagy helyi jellegű architekturális elemek helyett gótikus építészeti formák kapnak helyet (powrozniki ünnepikon, Krakkó, MN).[36]

6. Az Istenszülő elszenderedése (augusztus 15.)

Az Istenszülő elszenderedésének Palesztinából eredő ünnepét a 6. századtól az egész Bizánci Birodalomban ünnepelték. Az esemény ábrázolásának alapjául apokrifek szolgáltak, elsősorban az evangélista Szent Jánosnak tulajdonított „Transitus Mariae" és változata. A 10. századtól a bizánci klasszikus ikonográfiai típust már különféle technikákban ismerték és alkalmazták.

A jelenet két tengely mentén, két szintként épül fel. A földi szféra a díszes drapériával takart ravatal körül bontakozik ki, ahol az Istenszülő fekszik keresztbetett kézzel, fejével általában a ravatal bal oldalán. A ravatal körül a siratók, bánkódó tanítványok két csoportja áll. Beállításuk szabadon alakítható volt, a csoportjukban balról Péter, jobbról Pál és köztük János ismerhető fel egyértelműen. A függőleges tengelyt Krisztus alakja jelenti, aki pólyás képében Mária lelkét tartja. Fent angyalok szállnak mintegy pszychopomposzként, lélekkísérőként, letakart kézzel, Jézus felé fordulva. A ravatal előtt asztalka áll, tömjénezővel vagy gyertyatartókkal, mécsesekkel. A jelenet hátttereként Mária Sion-hegyen álló, utolsó lakhelyeként szolgáló házára utaló architektúra jelenik meg.

A 11. századtól az ikonográfia kibővült. A tanítványokhoz kettő vagy négy püspök alakját kapcsolták, köztük van az ifjabb Jakab apostol, Jeruzsálem első püspöke és Pszeudo-Dionyniosz Areopagita, Athén püspöke, továbbá Hierotheosz athéni püspök és Timotheosz epheszoszi püspök, akik liturgikus viseletben láthatók, polisztaurion felonokban omoforral. A

36 Kłosińska, J., *Ikony (Muzeum Narodowe w Krakowie: Katalogi zbiorów Tom. 1),* Kraków 1973, 12.

háttérben sirató szüzek is feltűnhetnek, néhol a háttér-architektúra emeleti termeiben (*gynaikerionra* való utalás). Az ikonon megjelenített alakok így együttesen az Egyház teljességére utalnak.[37] Mária mennybevitelének jelenete ekkor már két egymás utáni, ugyanakkor egyszerre bemutatott mozzanatban fogalmazódik meg, így a kompozíció elbeszélő jellegűvé válik. Fent további angyalok csoportja is megjelenik, amint Mária lelkét viszik, az ég szegmensében pedig Isten keze tűnik fel. Ugyancsak a 11. századtól kapcsolódik a kompozícióba az apostolok csodálatos – többnyire felhők szárnyain, angyal kíséretében történő – Jeruzsálembe való visszatérésének mozzanata.

A 12. században Kasztóriában egy újabb apokrif részlet kapcsolódott a kompozícióhoz Jephoniás alakjával. A ravatalt felborítani szándékozó zsidó és a rá karddal lesújtó angyal a ravatal előtt áll, Jephoniás maga elé emeli karjait, levágott csuklói a ravatalhoz tapadva láthatók. A 13. századtól az ikonográfia részévé vált a test szerinti mennybevétel motívuma. Így a kompozíció felső részében az ég szegmensében feltáruló kapu előtt már megjelenik Mária kicsinyített alakja, szokásosan maforionban, néhol trónolóként, mandorlában, angyalok között. Ahogy Krisztus mennybemenetelének kompozíciójában, itt is az antik apoteózis jelenetek formai reminiszcenciái tűnnek fel. Az Istenszülő elszenderedése ikonográfiai típus a Paleologosz-korszak ikonfestészetében terjedt el különösen, számos változatban festették meg.

A Kárpátok vidékén az ünnep legkorábbi fennmaradt ikonja Zukotynról származik (Sanok, MH), melyet sajátos stílusa miatt a kutatás nagyon eltérően datál, a 14. századtól a 16. század első feléig.[38] A kompozíció a 14–15. századi ikonográfia egyszerűsített – hieratikus-kontemplatív – változatát képviseli, csak a ravatalt, az apostolokat és a mandorlában álló Krisztus ábrázolja. Szokatlan, hogy a ravatal körül öt püspök alakja jelenik meg. A háttérben a jelenetet keretező két épület, ahogy maguk az alakok is, nyújtottak. Hasonló megoldással novgorodi 15. századi ikonokon jelenik meg ez a kompozícióváltozat. Mivel ez az ikonográfia a későbbiekben nem ismétlődött meg pontosan így a helyi ikonfestészetben, az ikon való-

37 Janocha, *i. m.*, 430–431.

38 Сидор, О., „Ікони майстрів Олексія і Димитрія в колекції Національного музею у Львові (з матеріалів до зведеного каталога збірок НМЛ)", in *Літопис Національного музею у Львові (Львів)* 2000 / 1 (6), 100; Biskupski, R., *Ikony w zbiorach polskich.* Warszawa 1991, 6.

színűleg a 15. századnál nem lehet későbbi. – Mivel az ünnep a nagyünnepek rangjához méltó tiszteletben részesült, nagy számban épültek ilyen titulussal templomok, így ikonográfiáját is számos ikonon megfestették, alapképeken, majd ünnepsorok ikonjain. A 16. század folyamán készültek a Daliowáról, a Skwarzawaról Stararól, a Nakoniecznéről, Skoléről származó elszenderedés-ikonok. A krakkói Nemzeti Múzeumban őrzött a Kárpátok vidékéről ismeretlen helyről származó ikonon Jephoniás és a püspökök alakjai is szerepelnek. A Prágában (16. század, Národná galéria) őrzött ikonon a sirató szüzek is ott láthatók hátul a tömegben.[39]

A 16. században ez az ikonográfiai változat néhány nagy méretű ikonosztázion-alapképként is elkészült.[40] Egyikük a Kárpát-vidéki ikonfestészet kis számú szignált és datált ikonjai közül való. Az 1547-ben, Olekszej mester által festett Elszenderedés-ikon Smolnikről került elő (Lemberg, NML). A mester a kompozíció monumentális, kétszintes változatát festette meg. Az ikonon fent, az ég félszférájában a nyitott kapu motívuma tűnik fel, a középpontban az angyalok által mennybe emelt kerek dicsfény, amelyben a trónoló Istenszülő látható, a felhők szárnyain apostolok érkeznek, lent, a ravatal két végénél álló egy-egy népes csoporttal, amelyben püspökök és diakónusok is állnak. Az ikont a „Felhős Elszenderedés" első fennmaradt példájának nevezi Szidor.[41] Ezt a változatot követi a Skole környékéről származó ikon is (16. század második fele, Lemberg, NML). A nakoniecznei elszenderedés-alapképet is egy név szerint is ismert jelentős festőnek, Lavrentij Puchala mesternek tulajdonítják.

Ezek az ikonok részletezőn kidolgozzák a Jeruzsálembe újra összegyűlt tizenkét tanítvány érkezését, akik – ahogy a liturgikus szöveg sorai szólnak – felhők szárnyain érkeznek a világ különböző részeiről. A felhőket sajátos motívumként festik meg, áttetsző szférát hordozó csónakot formáznak, amelynek kitárt szájú hal-, vagy madár-, vagy akár sárkányszerű hajóorra van. Minden csónaknak egy apostol utasa van, aki mögött kormányosként angyal foglal helyet.[42]

39 Skrobucha, H., *Ikonen aus der Tschechoslowakei,* Prag 1971, kat. 14.
40 Pl. Szkole környéke, 16. század második fele. Свєнціцька – Откович, *i. m.,* kat. 30.
41 Сидор, *i. m.,* 99.; Логвин – Міляєва – Свєнціцька, *i. m.,* LXXIX. tábla.
42 Janocha, *i. m.,* 440.

7. Összegzés

A Kárpát-vidék középkori ikonfestészetében már a tatárjárás előtti időszakból is fennmaradt hírmondónak egyházi ünnepet ábrázoló ikon. Az önálló ünnepsor viszonylag későn, a 15. század folyamán jelenhetett meg, s az alapképsor és a deészisz sor között csak a 16. század során lett állandó helye. Az Istenszülő személyéről különféle események kapcsán megemlékező ünnepábrázolások nem alkottak külön egységet a korai ikonosztázionon, a Krisztus-ünnepekkel együtt a liturgikus év rendje szerint következhettek. Az egyes ünnepeket ábrázoló kompozíciók sajátosan formálódtak alapvetően bizánci előképek nyomán, néhol még antik kompozíciós motívumokat is megőriztek. Azonban a régió kultúrájára jellemzően ugyanakkor északorosz, leginkább novgorodi vagy akár nyugati elemeket is beemeltek a típusokba, melyek apokrif vagy később elbeszélő részletekkel is gazdagodtak. Az egyes képtípusok önmagában is érvényes tartalmat, teológiai jelentést hordoztak. Kompozícióik megalapozták az egyházi uniók utáni ikonfestészet ikonográfiáját.

Baán István

Szent István: *rex apostolicus – isapostolos*[1]

Tartalom: 1. Szent István apostoli címének kapcsolata Konstantinnal; 2. Konstantin és az apostolság; 3. Vlagyimir mint az orosz nép apostola; 4. Szent István alakja legendáinak fényében; 5. Szent István mint isapostolos.

István Baán: Saint Stephen as Rex Apostolicus – Isapostolos
The origin and the content of the title 'rex apostolicus' were influenced by the Byzantine and Old Slavonic idea of 'isapostolos – ravnoapostol'. The term was intended to clarify the role of the Hungarian King in connection with the affairs of the Church as 'dux et magister', i.e. chief and supervisor.

Első királyunk döntő szerepet játszott a magyarság keresztény hitre való térítésében, jóllehet a szakemberek eltérő véleményen vannak azzal kapcsolatban, milyen arányban voltak pogányok, illetve keresztények István fejedelem uralkodásának kezdetén a magyarok. Egy évszázaddal később bukkan fel vele kapcsolatban a *rex apostolicus* cím, amely annyira homályos értelműnek tűnik, hogy a 15. századtól kezdve már arra is jogalapot nyújt a magyar uralkodóknak, hogy „apostoli hatalmat" gyakoroljanak a magyar egyház felett. Nem szándékozom Szent István Magyarország megtérítésének hosszú folyamatában játszott valódi, történelmi szerepét taglalni, csupán arra szorítkozom, honnan is eredhetett és mit jelentett kezdetben a *rex apostolicus* cím.

1. Szent István apostoli címének kapcsolata Konstantinnal

Szent István életét három legendából ismerjük. Az első, úgynevezett *Legenda Maior* a Szent László (1077–1095) idején történt, 1083-as szentté avatása előtt íródott, míg a második, úgynevezett *Legenda Minor* már kanonizációja után, 1100 táján. A harmadikat Hartvik győri püspök alkotta e kettő alapján, mégpedig a 12. század első évtizedében, és néhány részlettel egészítet-

1 Elhangzott a Magyar Bizantinológiai Társaság Szegedi Tagozata és a Szegedi Akadémiai Bizottság Magyar Történeti Munkabizottsága által „A Kárpát-medence, a magyarság és Bizánc" címmel, 2012. május 21–22-én Szegeden rendezett konferenciáján.

te ki, mint például István születésének természetfölötti körülményeivel és II. Szilveszter pápa koronaküldésével. A *Nagyobb Legenda* szerint

> „méltán nyerte el birodalma határain belül az apostol nevét, mert noha az evangélium hirdetésének tisztét ő maga el nem vállalta, a prédikátoroknak mint vezérük és felügyelőjük *(dux et magister)* megteremtette a gyámolítás és gondoskodás vigaszát."[2]

Ez a kijelentés arról tanúskodik, hogy a 11. század második felében Istvánt apostolnak nevezték, és a titulus tartalmilag eltért annak eredeti jelentésétől, amelyet egy pogány nép első térítőjére alkalmaztak. A 12. század közepe előttről nincs adatunk arról, hogy a nyugati történeti és hagiográfiai irodalomban egy uralkodót „apostolnak" tituláltak volna. Ebből a tényből kiindulva igyekszem más, nevezetesen bizánci és szláv források bevonásával pontosabban értelmezni ezt a tiszteletbeli címet.

Ismeretes, hogy Nagy Konstantinról életrajzírója, Kaisareiai Eusebios úgy nyilatkozott, hogy „koinonos tés tón apostolón prosréseós" (az apostoli elnevezés részese).[3] Valószínűleg innen eredhet az „isapostolos" (az apostolokkal egyenlő) cím, amelyet előszeretettel alkalmaztak a császárokra a bizánci jogi és liturgikus szövegek. Igaz, hogy ugyanígy tituláltak más szenteket is, például Mária Magdolnát, Teklát és Aberkios hierapolisi püspököt, de ezekben az esetekben az „apostol" szó azt jelentette, hogy ezek a szentek – legendáik szerint – missziós tevékenységet fejtettek ki. Egy Damaszkuszi Szent János neve alatt fennmaradt levél „ho en basileusi tou Khristou apostolos"-nak (a császárok között Krisztus apostolának) nevezte Konstantint,[4] és ezt a gondolatot visszhangozza Konstantin és Ilona május 21-i ünnepének troparionja is: „A te kereszted jelét látta meg az égboltozaton, és mint Szent Pál, nem emberektől nyert hivatást a császárból lett apostolod, Uram, császári fővárosát a te kezedbe helyezte. Őrizd meg azt minden időben békességben, az Istenszülő

2 *Legenda Maior* 11. Szentpétery E. (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum,* Budapestini MCMXXXVIII II, 386–387.; in Érszegi G. (szerk.), *Árpád-kori legendák és intelmek,* Budapest 1983, 29.

3 *VC* IV, 60. *Eusebius Werke I. Vita Constantini, De laudibus Constantini, Constantini imperatoris oratio ad sanctorum coetum* IV, 60. (1. Aufl. 1902: Ivar A. Heikel; Auszug 1975 und 1991), *GCS* 7. v.ö. „Amikor különféle vidékeken nézeteltérések támadtak, ő (mármint a császár) úgy járt el, mintha Isten által rendelt általános püspök lenne (hoia tis koinos episkopos ek theou kathestamenos), és zsinatokra hívta össze Isten szolgáit. Nem tartotta rangján alulinak, hogy jelen legyen összejöveteleiken, és egy legyen a püspökök közül (koinonos tón episkopoumenón egeneto)." (*VC* I, 44. 1–2.)

4 *Epistula ad Theophilum imperatorem des sanctis et venerandis imaginibus* (Spurius), *MPG* 95,348, 22

imái által, egyetlen Emberszerető!"[5] A himnusz költői módon ötvözi mindazokat az alkotóelemeket, amelyek Konstantin személyében mint a keresztény egyeduralkodó modelljében öltöttek testet: ő volt az első keresztény császár, ő alapította Konstantinápolyt, ő hívta össze az egyház első egyetemes zsinatát és elnökölt rajta, és ő adott mintát arra, hogyan kell sikeresen szent háborút vívni. Nem véletlen tehát, hogy az „isapostolos" szó utódainak mint „új Konstantinoknak"[6] tiszteletbeli, jóllehet nem egészen hivatalos címévé vált. A császárok abban is örököseinek tekintették magukat, ahogy Konstantin „episkopos tón ektos" volt, azaz „püspöki, felügyeleti funkciót gyakorolt a kívülállók felett", úgy ők is felelősnek érezték magukat azért, hogy irányítsák és adott esetben a keresztény hitre térítsék az elméletileg egyetemes birodalmukban, sőt az egész világon élő pogányokat.

A történészek figyelembe vették ugyan, hogy a későbbi hagyomány alkalmazta Konstantinra az „isapostolos" címet, de tovább már nem kutattak, vajon milyen értelemben titulálták így a későbbi császárokat. Jelen írásomban nem vizsgálom, hogyan alakult ki ez a fogalom, csupán néhány, Konstantinnal és Ilonával kapcsolatos liturgikus szöveget idézek, hogy alaposabban megérthessük, milyen eszme áll a bizánci „isapostolos" kifejezés mögött, aminek alapján később például Vlagyimir kijevi fejedelemre is alkalmazhatták.

2. Konstantin és az apostolság[7]

Konstantin azért egyenrangú az apostolokkal, mert „valóban nem emberektől nyerte(d) el a hivatást, hanem inkább a magasságból, Krisztus Istentől, mint az isteni ihletésű Pál..., mert a kereszt jelét az égen meglátta(d)".[8] A látomás a himnuszszerző szerint párhuzama Saulnak a damaszkuszi úton történt megtérését kiváltó kinyilatkoztatásnak. „Nem az emberektől kapta

5 *ΜΗΝΑΙΑ ΤΟΥ ΟΛΟΥ ΕΝΙΑΥΤΟΥ. ΤΟΜΟΣ Ε' ΠΕΡΙΕΧΟΝ ΤΗΝ ΑΝΗΚΟΥΣΑΝ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΝ ΤΩΝ ΜΑΙΟΥ καὶ ΙΟΥΝΙΟΥ ΜΗΝΩΝ. ΕΝ ΡΩΜΗι* 1899. (=*RM*), 139; *Ménea III. május és június hónapokra. A fordítást a Rómában 1899-ben görögül kiadott MÉNAIA V. kötete alapján + Dr. Rohály Ferenc kézirata alapján átdolgozta: Orosz Atanáz szerzetespap,* Nyíregyháza, 2008 (= *Ménea* V.), 143.

6 Vö. Magdalino, P. (ed.) *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries. Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992.,* Variorum, Ashgate 1994.

7 Vö. Kazhdan, A., „»Constantin imaginaire«. Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great", in *Byzantion* 57 (1987) 196–250.

8 Litiai sztichira, *RM* 137; *Ménea* V. 141.

a királyi hatalmat..., hanem az égből, Isten kegyelméből",[9] „Szilveszter főpap megkeresztelt, és a Szentlélek sugarai beragyogtak. Az uralkodók között legyőzhetetlen volt(ál), az egész földkerekséget és az istenfélő császárvárost hozományként Teremtő(d)nek adta(d)."[10] Az isteni megvilágosítás tette alkalmassá rá, hogy összehívja a nikaiai zsinatot. „Az igaz hit forrásává" (pégé orthodoxias), Krisztusnak „kegyes szolgájává" (eusebés therapón) lett, akinek legkiválóbb erénye a vallásos istenfélelem (eusebeia). Ezért Krisztus megadta neki „Salamon bölcsességét (phronésis), Dávid szelídségét (praotés), az apostolok igazhitűségét (orthodoxia)".[11] „Minden uralkodó mintaképe és büszkesége" (pantón anaktón basis kai kaukhéma) lett, akinek apostoli mivolta abból is kitűnik, hogy a Szent Apostolok-temploma lett végső nyugvóhelyévé, Krisztus tanítványainak csodatevő ereklyéi mellett, ahol „a sír, amelyben a (te) szent és tiszteletreméltó teste(d) pihen..., mindenkor mindenféle gyógyulás szent fényét és ragyogó sugarát árasztja az oda járulókra".[12]

3. Vlagyimir mint az orosz nép apostola

Az ószláv irodalomban a „ravnoaposztol" tükörszava a görög „isapostolos"-nak, és megőrizte annak kettős értelmében, ezért alkalmazhatták egyaránt Szent Cirillre és Metódra, meg Vlagyimir kijevi nagyfejedelemre. A Konstantin esetében kikristályosodott toposz igen alkalmas volt, hogy Rusz első keresztény fejedelmét is ezzel a titulussal ékesítsék. „Te, második Konstantin, apostol vagy a fejedelmek között, mert te vezettél el minden orosz földet a keresztséggel Istenhez, és arra tanítottad népedet, hogy hódoljon Istennek, és imádja az Atyát, a Fiút és a Szentlelket" – írta 35 évvel Vlagyimir halála után Ilarion metropolita.[13] Igaz ugyan, hogy szentté avatására csak a 12. század végén került sor, de Ilarion szavai arról tanúskodnak, hogy a nagyfejedelmet nem sokkal halála után az „apostolokkal egyenrangúnak" tekintették. Magától értetődött, hogy liturgikus tiszteletéhez Konstantin zsolozsmáját használják modellként. Nemcsak az idevágó bibliai olvasmányokat vették át, hanem változtatás nélkül megismételtek négy alapvető sztichirát is.

9 A hajnali zsolozsmán exaposztilarion (fényének), *RM* 144; *Ménea* V.149

10 Bizánci Leó költeménye. Az alkonyati zsolozsmán sztichira, *RM* 135; *Ménea* V.139

11 Az alkonyati zsolozsmán sztichira, *RM* 134; *Ménea* V.139

12 A hajnali zsolozsmán a kánon IX. ódájának irmosza, *RM* 143–144; *Ménea* V.148

13 Слово о законе и благодати митрополита Илариона; https://azbyka.ru/slovo-o-zakone-i-blagodati-mitropolita-ilariona

A zsolozsma hangsúlyozza a két uralkodó közti párhuzamot, jóllehet életük számos ponton különbözött. „Szavaiddal és tetteiddel második Konstantin voltál" – dicsőíti őt az egyház – „ő a kereszténység idején született, de számos éven át még megmaradt a hellén pogányságban. Te varégoktól születtél, de csatlakoztál Krisztushoz, aki magához csatolt téged."[14] Ő „a keresztség kezdeményezője, az isteni hit gyökere és a bálványok lerombolója".[15] Krisztus bátor harcosaként teljesen megsemmisítette az ellenséget. Fővárosát, Kijevet Isten úgy oltalmazza, mint Konstantinápolyt.

Vlagyimir életének egyes eseményei alkalmat szolgáltattak arra, hogy elmélyítsék a párhuzamot Vlagyimir és Konstantin, illetve Pál apostol között. Vlagyimir nagyanyja, Olga fejedelemasszony a keresztségben az Ilona nevet kapta, aminek következtében ugyanúgy lehetett ábrázolni őket, mint Konstantint és Ilonát, kezükben az életadó Kereszttel. Az orosz Őskrónika *(Poveszty vremennih let)* beszámol arról, hogy keresztsége előtt Vlagyimir állítólag egy időre megvakult[16] – ez pedig Saul állapotára emlékeztetett, mielőtt még megkeresztelte volna Ananiás. A kiegészítő motívumok kibővíthették az „apostolokkal egyenlő" titulus eredeti jelentését, amikor Vlagyimirra alkalmazták. Ezek a példák azt bizonyítják, hogy kreatív módon bántak az „isapostolos" toposszal, és a korabeli oroszok úgy gondolhatták, hogy ez a cím inkább illik első nagyfejedelmükre, mint a Konstantinápolyban épp akkortájt uralkodó császárra. Vlagyimir liturgikus szolgálatának szövegei ráadásul kiemelik vallásosságát *(blagocseszty ije),* bölcsességét *(mudroszty),* szelídségét *(krotoszty)* és igazhitűségét *(pravoszlavije),* valamint jóságát *(dobrota),* amit Merseburgi Thietmar igencsak szarkasztikusan bizonyít: bőkezű alamizsnálkodását ugyanis inkább azzal indokolja, hogy rossz lelkiismeretén akart könnyíteni korábbi, házasságtörő vétkei miatt.[17]

4. Szent István alakja legendáinak fényében

Az „isapostolos" eszméjének e különféle jellemzőit figyelembe véve ebből a szempontból szeretném most elemezni Szent István legendáit. Érdemes

14 Az alkonyati zsolozsmán sztichira, МИНЕЯ ПРАЗДНИЧНАЯ, 481. https://azbyka.ru/bogosluzhenie/arh/prazdnichnaja-mineja-grazhdanskim-shriftom.pdf

15 Troparion, *uo.,* 484.

16 6495. (987.) év. Iglói E. – Misley Pál, *Régi orosz széppróza,* Budapest ²1979, 31

17 Thietmar VII, 74. Trillmich, W., *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters,* IX, 19755

felfigyelni arra, hogy a *Legenda Maior* írója kiindulási pontul Krisztusnak az apostolok számára adott missziós parancsát veszi:

> „a Szentlélek magasra csapó lángjai annyira megszilárdították a földkerekségen az egyetemes egyház alapját, hogy maga Róma is, az egész világ fővárosa, a császári egyeduralommal együtt nyakát Krisztus hite alá hajtva lemondott a hiú tévelygésekről".[18]

Minden nemzetet Krisztus hitére kell téríteni, és Gézának, István apjának a kötelessége, hogy elterjessze azt a pogány magyarok között. Meg akarta zabolázni a pogány lázadókat, le akarta rontani a szentségtörő szokásokat, és püspökségeket akart alapítani az egyház javára. Álmában látomást látott, és egy isteni küldött megjövendölte, hogy fia születik, aki majd Isten gondviselése szerint elvégzi ezeket a feladatokat. „Ő az Úrtól választott királyok egyike lesz".[19] Ezt a jelenetet összehasonlíthatjuk az ószövetségi két templomépítő király: Dávid és Salamon esetével, akik erényeikkel a császári „isapostolosi" szerep prototípusai voltak. Hartvik másképp fejezi ki István apostoli kiválasztását. A két újonnan megtérített nép, a lengyelek és a magyarok fejedelmei koronát kérnek a pápától. A lengyel követség korábban érkezik, mégis István kapja a királyi fejdíszt, mert egy látomás arra bírja rá a pápát, hogy a magyar uralkodónak adja „élete érdemeiért".[20] Az isteni közbeavatkozás Mátyás apostolt juttatja Hartvik eszébe, akit az áruló Júdás helyébe választottak meg. És

> „crucem insuper ferendam regi, velut in signum apostolatus misit, 'ego' inquiens 'sum apostolicus, ille vero merito Christi apostolus, per quem tantum sibi populum Christus convertit." (Azonfelül keresztet küldetett a királynak, mintegy az apostolság jeleként, így szólván: „Én apostoli vagyok, ő viszont méltán Krisztus apostola, ha Krisztus annyi népet térített meg általa.")[21]

Ha összehasonlítjuk egymással a két helyet – a *Nagyobb Legendát* és Hartvik művét[22] –, ahol az „apostolus" kifejezés előfordul, láthatjuk, hogy az első esetben az egyházszervezői és -védelmezői tevékenységre kerül a hangsúly, míg a másodikban a térítésre. Véleményem szerint tehát a 11. század közepén tágabb értelemben alkalmazták Szent Istvánra az „apostolus" terminust, amely magában foglalta az „isapostolos" tartalmát, egy fél évszázad

18 *Legenda Maior* 1; Szentpétery II, 378; Érszegi 2

19 *Legenda Maior* 3; Szentpétery II, 379; Érszegi 24.

20 *Legenda S. Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta* 9; Szentpétery II,414; Érszegi 39.

21 *Uo.*

22 A legendák keletkezéséről és szakirodalmáról lásd Érszegi 187.

alatt azonban egyre szűkült, míg aztán a térítéssel kapcsolatos igehirdetői és keresztelői tevékenységre nem korlátozódott. Ez a második jelentés, úgy látszik nem fedte mindazt, amit az első keresztény királyról gondoltak, ezért Hartvik a pápa szavait kiegészítette ezzel a híres mondatával:

„Quapropter dispositioni eiusdem, prout divina ipsum gratia instruit, ecclesias simul cum polpulis utroque iure ordinandas relinquimus." (Ezért rendelkezésére bízzuk, miként az isteni kegyelem őt oktatja, az egyházaknak s népeiknek mindkét törvény alapján történő igazgatását.)[23]

Bárhogy is forgatjuk az „utroque iure" kifejezést, úgy vélem, párhuzamba lehet állítani a bizánci „episkopos tón ektos" titulussal. Az említett „kívülállók" eredetileg a pogányok voltak, mivel az egyházon kívül álltak (a többes genitivusban álló névelőt hímnemben vették, vagyis személyekről volt szó), később azonban, miután a birodalom teljes egészében kereszténnyé vált, a kifejezést fokozatosan átértelmezték, amennyiben a névelőt semlegesnemben vették, következésképp az egyházi ügyekre vonatkoztatták. Ezért a császárok kötelessége volt, hogy összehívják a zsinatokat, elnököljenek rajtuk, szentesítsék az ott hozott kánonokat, új egyházmegyéket alapítsanak, és átszervezzék a régieket. Úgy vélem, hogy az „utroque iure" inkább a basileia és a hierosyné közti összhang bizánci eszméjét tükrözi, mint az imperium és a sacerdotium között az ezredfordulón zajló nyugati vetélkedést. Szerény véleményemet az a tény is alátámaszthatja, hogy Hartvik művét Kálmán király, hajdani váradi püspök kérésére írta, aki járatos volt a kánonjogban, és trónra kerülése után is támogatta a pápaság politikáját. 1106-ban lemondott invesztitúrajogáról, ezért nem értelmezhetjük úgy Hartvik később írt legendáját, mint amely bújtatva szeretné visszaigényelni királyának elvesztett jogait. Feltételezésemet alátámasztani látszik az a tény, hogy a *Nagyobb Legendában* az „apostolus" kifejezés Szent István egyházszervezői és védelmezői tevékenységéhez kapcsolódik, márpedig a *Legenda Maior* minden valószínűség szerint Szent László idejében készült, akinek egyházpolitikája a gregorián pápasággal szemben fenntartott függetlenségét tükrözi.

Az „apostolokkal egyenrangú" uralkodó következő jellemvonása a szent háborúhoz kapcsolódik. A *Nagyobb Legenda* úgy festi le a pogány törzsfők István elleni lázadását, hogy a sátán megpróbálja megakadályozni, hogy a nép engedelmeskedjék a keresztény hitnek. István ellenük viselt harcát „a dicsőséges kereszt jelének pártfogásával, Isten Anyja, az örökszűz Mária érdemeinek

23 *Legenda S. Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta* 9; Szentpétery II,414; Érszegi 39.

oltalmával, Isten kedveltje, Márton főpap és Szent György vértanú zászlaja alatt"[24] vívta. Egy ilyen küzdelem csak sikeres lehetett. A háború szent jellegét Hartvik azzal hangsúlyozta, hogy kiemelte a király vallásosságát, aki a zsákmányt Szent Márton monostorának adományozta, mint ahogy Dávid is tett, amikor a pogányokkal harcolt.

Konstantin fenséges épületeket emeltetett a birodalom régi és új fővárosában, valamint a Szentföldön, ezzel is kifejezve az egyház dicsőségét. Nem lehet véletlen, hogy István templomalapításai is épp ezekhez a helyekhez fűződnek. A jeruzsálemi monostor, Rómában a Szent István első vértanú tiszteletére alapított káptalan és zarándokház, valamint a Konstantinápolyban emelt templom Konstantin császári bőkezűségének visszhangja, Szent István legendái pedig apostoli hivatalához kapcsolják ezeket,[25] hiszen ő a térítők vezére és felügyelője *(dux et magister)*. Az sem tűnik véletlenszerűnek, milyen sorrendben idézi a három várost: teológiai, nem pedig egyházpolitikai megfontolásból teszi első helyre Jeruzsálemet, az összes egyházak anyját, és nem feledkezik meg Konstantinápolyról sem, jóllehet a király nem a basileusztól, hanem a pápától kapta királyi díszét.

István legfőbb erénye könyörületessége és vallásossága. Nagy figyelmet fordít arra, hogy személyesen segítsen a szegényeken és a betegeken, hogy „Krisztust vigasztalja tagjaiban".[26] Bőkezű alamizsnálkodása mögött nem búvik meg az a hátsó gondolat, hogy ezzel kompenzálja korábban elkövetett vétkeit (mint ahogy ezt Vlagyimirnál sejtik egyesek). Természetesen nem részletezhetem Szent István erényes életét. Egyetlen jellemvonását szeretném említeni: halálos ágyán arra figyelmeztette udvarát és a püspököket, hogy „őrizzék meg az igaz hitet" *(fidem orthodoxam servare)*.[27] Az orthodoxia toposza mindig szorosan kötődött az „apostolokkal egyenrangú" uralkodó hivatalához, akinek „Krisztust kellett hordozni a száján, Krisztust a szívén, Krisztust minden tettén",[28] mint ahogy István is tette.

Szent István legendáiban is nyomára bukkanhatunk ezeknek a témáknak, amelyek a bizánci „isapostolos" eszméjéhez kapcsolódnak, és amelyeket az oroszok is átvettek a 11. század elején. A magyar szentek életrajzait kutatók

24 *Legenda Maior* 6; Szentpétery II, 381–382.; Érszegi 26.

25 *Legenda Minor* 4; Szentpétery II, 396; Érszegi 19; *Legenda Maior* 11; Szentpétery II, 386; Érszegi 28-29.; *Legenda S. Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta* 13; Szentpétery II, 419 Érszegi 42.

26 *Legenda Maior* 12; Szentpétery II, 387; Érszegi 29.

27 *Legenda S. Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta* 22; Szentpétery II, 431; Érszegi 48.

28 *Legenda Maior* 16; Szentpétery II, 392; Érszegi 32.

eddig csak nyugati forrásokat igyekeztek kutatni, hogy rábukkanjanak az első magyar szent királyok latin legendáinak modelljére. István kivételével azonban a 12. századig egyetlen uralkodót sem találunk, akire az „apostolus" titulust alkalmazták volna. Einhard *Vita Karolija* sem említi. István sógorára, II. Henrik német császárra 1146-ban Babenbergi Adalbert diakónus használja ugyan, de csak azért, mert szerinte ő és húga, Gizella, István felesége térítette meg a magyarokat. Így ír:

> „Pannnia ...per reges apostolos sanctae catholicae ecclesiae incorporata est" (Pannónia az apostoli királyok révén kebeleződött be a szent katholikus egyházba),[29]

tehát mindkét uralkodó „rex apostolus", és nem dönthető el, vajon Szent István legendáiból kölcsönözték-e a címet, vagy nem. Ugyanebben az időben magára Nagy Károlyra is kezdik alkalmazni, mert szentté avatása alkalmával I. Frigyes császár különféle megtisztelő címeket halmozva így ír róla:

> „In fide quoque Christi dilatanda et in conversione gentis barbaricae fortis athleta fuit et verus apostolus, sicut Saxonia et Fresonia atque Westphalia, Hispani quoque testantur et Wandali, quos ad fidem catholicam verbo convertit et gladio. Licet etiam ipsius animam gladius non pertransierit, diversarum tamen passionum tribulatio et periculosa certamina et voluntas moriendi cotidiana pro convertendis incredulis eum martyrem fecit." (Krisztus hitének terjesztésében és a barbár nép megtérítésében bajnoknak és igazi apostolnak bizonyult, amint erről Szászország, Frízföld és Vesztfália is tanúskodnak, valamint a vandálok, akiket szóval és karddal a katholikus hitre térített. Jóllehet lelkét nem járta át kard, azonban a különböző szenvedések zaklatása, a veszélyes küzdelmek és az, hogy naponta kész volt meghalni azért, hogy a hitetleneket megtérítse, [mindezek] vértanúvá tették.)[30]

5. Szent István mint isapostolos

Felmerül a kérdés: ha a Szent Istvánra alkalmazott „apostolus" kifejezés bizánci szellemi és lelki gyökerekből táplálkozik, amelyek az „isapostolos" eszméjéhez szorosan kapcsolódnak, milyen úton-módon kerülhetett hoz-

29 *Adalberti Vita Henrici II Imperatoris,* 30. Pertz, G. H. (ed.) *Monumenta Germaniae historica,* 4, Hannover 1861, 810,13–14.

30 Appelt, H. (hrsg.), *Die Urkunden Friedrichs I, 1158–1167.* MGH Diplomata 10.2. Hannover 1979, 432.

zánk? Feltételezésem szerint két út jöhet szóba. Ismeretes, hogy az Árpád-házat számos házassági kötelék kapcsolta a Rurikidákhoz. I. András 1038-ban feleségül vette Anasztáziát, Szent Vlagyimir unokáját. Kálmán király 1112-ben frigyre lépett Eufémiával, Vlagyimir Monomah kijevi nagyfejedelemmel, Szent Vlagyimir dédunokájával. Jaroszláv volhíniai fejedelem, Szent Vlagyimir dédunokája 1100 táján házasságot kötött Szent László király leányával, húga, Predszláva pedig 1104-ben Álmos herceg hitvese lett. Kétségtelen, hogy az általuk igen tisztelt, szent – bár akkoriban hivatalosan még nem kanonizált – „ravnoaposztol" ősük kultusza nem hagyta érintetlenül a magyar udvart, és hatással lehetett arra, hogyan tekintsék az első magyar királyt.

Egy másik csatornát Szent Konstantin és Ilona bizánci liturgikus tisztelete jelenthette, mivel a görög egyház nem elhanyagolható szerepet töltött be Magyarországon a 11. században, és Turkia néven önálló metropóliája volt.[31] Bár nincs adatunk arról, hogy Magyarországon létezett volna olyan templom, amelynek védőszentje Nagy Konstantin lett volna (Bizáncban sincs nagyon sok példa rá), ettől még nem tagadható liturgikus hatása, különösen egy olyan helyen, mint Veszprémben, a királynék városában, a Szent István alapította veszprémvölgyi görög monostor szomszédságában.

A „rex apostolicus" cím eredetével és tartalmával kapcsolatos vizsgálódásomat összefoglalva úgy vélem, hogy az „isapostolos – ravnoaposztol" fogalom bizánci és óegyházi szláv eszméjének hatása alatt formálódott, és arra szolgált, hogy tisztázza, milyen szerepet játszhat a magyar király az egyház ügyeiben mint annak *duxa* és *magistere,* vezére és felügyelője.

31 Vö. Olajos T., *Bizánci források az Árpád-kori magyar történelemhez – Fontes byzantini ad historiam hungaricam aevo ducum et regum e stirpe Arpadiana pertinentes,* Szeged 2014, 80–89.

Gyurkovics Miklós

Az istenkeresés módjai Alexandriai Kelemen teológiájában Első rész: A bölcselet és az emberi lélek útján

Tartalom: 1. Bevezető gondolatok; 2. Istenkeresés a bölcselet útján; 3. Istenkeresés a lélek útján: a lélek szeme és a belső fény; 3.1. Platón és a lélek szeme; 3.2. Alexandriai Philón és a lélek megvilágosítása; 3.3. Szent Jusztinosz és a lélek megvilágosítása; 3.4. Alexandriai Kelemen és a lélek útja; 4. Befejező gondolatok.

Miklós Gyukovics: Ways of Searching for God in the Theology of Clement of Alexandria. Part One: Via Philosophy and the Human Soul
The present study explores the theological methodology of Clement of Alexandria, aptly described as reflective of a missionary spirit. As the first step, philosophical arguments and academic objectivity are given priority; secondly, the nature of the human soul and its supernatural qualities are considered. In discussing logical arguments and aspects of the soul, Clement's exegetic methodology is addressed only incidentally as this will constitute the main subject of the second part of the present study to be published subsequently.

1. Bevezető gondolatok

Alexandriai Kelemen írásai egy olyan komplex és szerteágazó tematikájú teológiai hagyaték, amelynek a feltárása és értelmezése korunk teológusainak is értékes forrásanyagot és útmutatást nyújthat. Vizsgált szerzőnk a 2–3. század kimagasló gondolkodója volt, ezért művei részletes értelmezése mellett tudományos módszertanának a feltárása korunk teológiájának különböző szakterületein is gyümölcsöző lehet.[1] Jelen tanulmányom címe első olvasásra azt sugallhatja, hogy nem egy konkrét kérdéskörre szeretnék koncentrálni, hanem inkább ismeretterjesztő jelleggel szeretném dicsérni a nagy alexandriai keresztény mester munkásságát. Célom azonban épp ellenkező irányú, Kelemen műveinek az értelmezésén keresztül szerzőnk teológiai módszertanára

1 Kelemen műveinek fordításához a következő kritikai kiadást használtam: Clemens Alexandrinus, Band 1: *Protrepticus, Paedagogus,* U. Treu (ed.), 1972, Band 2: *Stromata* I–VI., O. Stählin – L. Früchtel (ed.), 1985, Band 3: *Stromata* VII–VIII., O. Stählin (ed.), Berlin 1970.

szeretnék rámutatni. Mivel ez a témakör is meglehetősen tág, ezért még ettől is szűkebb vizsgálódási aspektusra koncentrálok. Arra a tárgyalási módszerre szeretnék rávilágítani, aminek segítségével Kelemen az olvasóját a keresztény hitre vezette. Ez a cél pedig a keresztény istenkép elfogadásával, illetve „elfogadtatásával" esik egybe. Kelemen műveinek az „olvasóközönségével" kapcsolatosan tisztáznom kell, hogy korántsem az átlagműveltségű, második század végén és harmadik század elején élő, írni-olvasni tudó réteget célozta meg.[2] Minden anakronizmust mellőzve, amennyire lehetséges, egy „akadémiai" jellegű olvasókört, illetve hallgatóságot kell magunk elé képzelni, akik bölcseleti úton, észérvekre támaszkodva járják az istenkeresés útját. Kelemen pedig nem is az istenkereső, hanem az Istent kutató tudós, akit ma teológusnak kellene neveznünk. Tudós, aki tudományos módszerrel kutatja Isten legbelső, rejtett „titkait".[3] E tudományos módszer és cél jellegzetessége járja át szerzőnk három fontos művét: *Protreptikosz (Prot.), Paidagógosz (Paid.) Sztrómata (Strom.)*. E három mű doktrinálisan egy olyan erős egységet alkot, amelynek a velejéből tisztán kiviláglik az egyes teológiai témák logikus folytonossága. A fent kitűzött kutatási célomat három egymásra épülő teológiai

2 Kelemen „iskolájáról", hallgatói és olvasói közönségéről vö. H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism,* Oxford 2006, 51–70; A. Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène, Collection des Études Augustiniennes,* (Série Antiquité 178), Paris 2006, édition revue et augmentée 2012; Uő, „L'identité chrétienne en auto-définition chez Clément d'Alexandrie", in N. Belayche – S. Mimouni (dir.), *Les identités religieuses dans l'Antiquité grecque et romaine,* (Collection de la Revue des Études Juives), Leuven 2009, 437–458; A. van den Hoek, „The `Catechetical´ School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage", in *Harvard Theological Review* 90/1 (1997) 59–87; Uő, „How Alexandrian was Clement of Alexandria. Reflections on Clement and his Alexandrian Background", in *The Heythrop Journal* 31 (1990) 179–194; Gustave Bardy, „Aux origines de l'école d'Alexandrie," in *Recherches de science religieuse* 27/1 (1937) 65–90; Uő, „Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie", in *Vivre et Penser* 2 (1942) 80–109; J. L. Kovacs, „Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria", in *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001) 3–25; A. Jakab, *Alexandrie antique et chrétienne, Ecclesia Alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (IIe–IIIe siècles),* Bern 2001.

3 A filozófia és teológia tudományáról Kelemennél: S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism,* Oxford 1971, 9–59; Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism,* 207–251; E. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria,* Cambridge 1957; Uő, „Arguments for Faith in Clement of Alexandria", in *Vigiliae Christianae* 48 (1994) 1–24; Clement of Alexandria, New York 2005; L. Rizzerio, „Considerazioni sulla nozione di fede in Clemente Alessandrino. Un esempio di sintesi tra cultura classica e pensiero (*Strom*. II. 8, 4 – 9, 7)", in *Sandalion* 8–9 (1986) 147–179; Uő, *Clemente di Alessandria e la »physiologia veramente gnostica« saggio sulle origini e le implicazioni di un epistemologia e di un'ontologia „cristiana",* Leuven 1996; M. Gyurkovics, „La violenza di Sara e la riconciliazione di Agar: L'interpretazione attualizzata di Gen. 16,1–16 nei testi altoimperiali da Filone a Didimo il Cieco", in *Eastern Theological Journal* 3/1 (2017), 55–75.

témán keresztül szeretném elérni: 1) Istenkeresés a bölcseleten keresztül 2) Istenkeresés (kutatás) a kinyilatkoztatott írásokon keresztül 3) Istenből való részesülés.

2. Istenkeresés a bölcselet útján

Alexandriai Kelemen a köztudatban a filozófus teológus, az az egyházi író, akinek a műveiben kivételesnek nevezhetőek az olyan fejezetek, amelyekben ne idézne legalább egy görög bölcselőt. Ezért megesik, hogy azzal a váddal vagy dicsérettel szólnak róla, mint aki „megkeresztelte a görög filozófiát". Bármennyire is jól csengő a fenti jelző, az biztos, hogy szerzőnk esetében nem jelentheti azt, hogy „keresztény bőrbe bújtatatta" volna a görög filozófiát. A számos bölcseleti idézet teológiai fejtegetéseinek szerves, de alárendelt része. Erre legszembetűnőbb példa a *Protreptikosz* felépítése, ami alapján tartalmilag a művet három fő szekcióra oszthatjuk:[4] I. Az első rész az Isteni Logosz Jézus Krisztussal való azonosítása és az ő dicsérete (*Prot*. 1,1,1–1,10,3). Kelemen ebben az első szekcióban úgy beszél Jézus Krisztusról, mint aki egyrészt minden józan észérvekkel kereső tudományos kutatás végső „felfedezettje". Másrészt, mint aki minden racionális kutatás kezdete és hívószava is. Vagyis az Isteni Logosz (Isteni Ráció) egyszerre a racionális kutatások alapfeltétele, ugyanakkor célja is. Az ebben az első szekcióban fellelhető görög bölcseleti és irodalmi idézetek Kelemen keresztény töltetű üzenetének az illusztrációiként szerepelnek, melyeket inkulturációs retorikai eszközöknek is nevezhetünk. Nem szabad figyelmen kívül hagyni az első szakaszban gazdagon felhasznált szentírási idézeteket sem, melyeknek üzenete a kelemeni gondolatok végkicsengésével azonosak. A második szekció (*Prot*. 2,11,1–7,76,6) jelen tanulmány célja szempontjából sokkal fontosabb információkat szolgáltat. Elsősorban feltűnő és sokatmondó jelenség a szentírási helyek idézetének a második szekcióban való szándékos leszűkítése,[5] mivel ezen a helyen a gö-

4 Egy másik felosztás, mely a *Protreptikosz* saját irodalmi műfajának szerkezeti jellegzetességeit követi: Bevezetés (1,1,1–1,10,3), Cáfolat és a hallgatóság lebeszélése (2,11,1–4,63,5), Átvezetés a görög bölcseletből és költészetből a Szentírás felé (5,64,1–9,88,3), A változtatásra való buzdítás (10,89,1–12,122,4), Befejezés, mely a helyes választásra serkent, és reményteli jövőképet ígér (12,123,1–2). Vö. Tóth Vencel a mű fordításához írt bevezetésével: Tóth V. (görögből fordította, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta), *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz,* Budapest 2006, XLVII; C. Mondésert (introduction, traduction et notes), *Le Protreptique,* SC 2, Paris 1949, 26–42.

5 A *Prot*. 2,11,1–7,76,6-ban idézett szentírási helyek: Ef. 2,12 in *Prot*. 2,23,2; Ef. 2,3-5 és Eb 4,12

rög bölcselet istenképének az „észérveken" alapuló cáfolatával foglalkozik. Kelemen tematikai csoportokba gyűjti a különböző filozófiai irányzatokat, kezdve azokkal a természetfilozófusokkal, akik meglátása szerint az anyagot, vagy az anyagi valóságok alkotóelemeit istenítették (Milétoszi Thálész, Anaximenész, Apollóniai Diogenész, Parmenidész, Metapontoszi Hippaszosz, Epheszoszi Hérakleitosz, Akragászi Empedoklész, vö. *Prot*. 5,64,1–3), ezért megítélése szerint istentelenek.[6] Véleményét olyan retorikai és logikai rávezetésekkel fejti ki, hogy észszerűsége miatt olvasója minden érvelésével egyetért. A bölcseleti csoportok tárgyalása egy fölfelé ívelő, az egyistenhithez vezető struktúrát képez, mely a matéria horizontális feltárásával indít,[7] és az anyagi világban lévő, immanensnek nevezhető isteni gondviselésen keresztül (sztoikusok)[8] jut el a peripatetikus iskola és Arisztotelész cáfolatáig, aki Kelemen szerint túlságosan nagy és átjárhatatlan határt von a világ és Isten közé.[9] Bár kronológiai sorrendben nem következetes, de a fölfelé ívelő, az anyagtól a transzcendens metafizikai valóságig tartó bölcselők sorának utolsó képviselője Platón, mint aki a nem keresztény filozófusok körében a transzcendens egyistenhit legkiemelkedőbb képviselője.[10] Kelemen a *Protreptikoszban* következetesen párhuzamba állítja az istenkeresést a tudományos kutatásokkal, legyen szó akár természettudományról is. Sőt, a túlnyomóan metafizikával foglalkozó teológiát a tudományok kifinomultabb fokozataként tünteti fel.

in *Prot*. 2,27,2; Sal 115,4 in *Prot*. 4,46,1; Gv 8,23 és Gv 3,31 és Rm 6,4 in *Prot*. 4,59,2; Es 20,4 és Dt 5,8 és Sal 96,5 és Rm 1,25 és Sal 33,6 in *Prot*. IV,62,1-63,5; Gal 4,9 in *Prot*. V,65,4; Dt 25,13–15 in *Prot*. VI,69,2.

6 *Prot*. 5,64,3: „Istentelenek ezek is, mert oktalan bölcselkedéssel az anyagot imádják; a köveket meg a fákat ugyan nem tisztelik, ám a földet, mint ezeknek az anyját istenítik". *Prot*. 5,65,3: „Így tehát a filozófusok – egyetértésben tanítóikkal, a perzsákkal, a szarmatákkal vagy a mágusokkal, akiktől ez elemek tiszteletének istentelen babonájukat átvették a mindenség ős alkotóját, maguknak az elemeknek a teremtőjét, a kezdet nélkül való Istent nem ismerik fel; hanem, az apostol szavai szerint »szegényes« és »erőtlen« (Gal 4,9) elemekhez fordulnak, amelyek az ember szolgálatára lettek teremtve". *Prot*. 10,99,1: „Semmi másnak, csak mint őrültséggel teli életnek látom az olyat, amely az anyagi dolgok körül igen nagy igyekezettel buzgólkodik". (Tóth V. fordítása, Budapest 2006)

7 *Prot*. 5,66,1. 2–3: „Más filozófusok pedig, akik felülemelkedtek az elemek világán, valamely magasabb rendű és rendkívülibb létező után kutakodtak" (pl. határtalan – Anaximandrosz; értelem – Anaxagorász, Arkhelaosz; lelkesített csillagok – Alkmaión; bolygók mint hét darab istenség, a nyolcadik istenség az állócsillagok világa – Khalkédóni Xenokratész).

8 *Prot*. 5,66,3: Az istenség az egész anyagra kiterjed.

9 Prot. 5,66,3: „Bizony, ez a filozófiai iskola az eretnekség atyja, minthogy nem gondol a mindenség atyjával, hanem a lelket véli mindenek fölött valónak […], majd Istennek vélve a világot ennekellent mond, és úgy dönt, hogy az Isten nem részese az istenségnek". Továbbá Epikuroszt itt is élesen támadja, mivel azt tanította, hogy Isten nem törődik a világgal.

10 Vö. *Prot*. 6,68,1 (jövendölések).

Platón tanítása ezért Kelemennél, e következetességre való tekintettel, akár a bölcselet csúcsát is jelenthetné. Bár Platónt dicséretben részesíti az egyistenhitre való utalásai és a transzcendens metafizikai ideatana miatt, sőt, még a keresztény Szentháromságra való utalásai végett is,[11] azonban ha alaposabban megvizsgáljuk Kelemen okfejtését, szerinte Platón azért bölcs, mert gyakorlatilag beismerő vallomást tesz arról, hogy magáról Istenről semmit sem mondhat.[12] Ez pedig nem egy a fentiekkel párhuzamba hozható bölcseleti tétel dicsérete, ami megnevezné a létezők közös archéját, vagy magát Istent, hanem inkább egy az istenkeresésben gyümölcsözően használható metódus dicsérete. Más szavakkal mondva: Kelemen a Platón által tanácsolt kutatási módszerrel vizsgálja az Istenről szóló kérdések teológiai gyökerét.[13] Nem egyértelmű Kelemen Platón iránti megkülönböztetett tisztelete. Akadnak olyan kutatók, akik arra a véleményre hajlanak, hogy Kelemen elfogadta Platón tanácsát, és ezért írásaiban szándékosan elhallgatja a valóban isteni misztériumokat.[14] E feltételezés alapmotívumait párhuzamba állíthatjuk az úgy-

11 *Ep*. II,312e – *Prot*. 6, 68, 5 (vö. *Strom*. V,14,103,1–2; VII,2,9,3; *Strom*. I,1,1,1). Mivel e cikk elsősorban Alexandriai Kelemen tanításával foglalkozik, aki műveiben idézte Platón leveleit, ezért ezen a helyen a leveleket érintő szerzőséggel felmerülő kérdésekre nem térünk ki.

12 *Ep*. VII,341c – *Prot*. VI,68,2 (*Strom*. V,11,77,1; V,11,78,1;3). Tim. 28c – *Prot*. 5,68,1; *Strom*. V,11,78,1–2.

13 *Prot*. 6,68,2 „Minden egyszerű ember, de kiváltképpen azok, akik racionális szellemi tevékenységekkel foglalatoskodnak, bizonyos isteni kiáradásban részesülnek".

14 E. Albano, *Il silenzio delle Sacre Scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene,* Roma 2014; Uő, "Rivelare e tacere: Note per una riflessione su Scrittura e tradizione nel pensiero di Clemente di Alessandria. Parte I: Il principio biblico-filosofico della rivelazione", in *Augustinianum* 56/1 (2016) 5–20; Uő, "Rivelare e tacere: Note per una riflessione su Scrittura e tradizione nel pensiero di Clemente di Alessandria. Parte II: Le mediazioni della rivelazione", in *Augustinianum* 56/2 (2016) 301–330; A. C. Itter, *Method and Doctrine: Esoteric Teaching in the Writings of Clement of Alexandria,* La Trobe University, 2003; Uő, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria,* (Supplements to Vigiliae Christianae, 97), Leiden – Boston 2009; Itter tézisét véleményezte: M. Havrda, "Andrew C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria,* (Supplements to Vigiliae Christianae, 97), Brill, Leiden – Boston 2009", in *Adamantius* 18 (2012) 573–579. Mérsékeltebb vélemények: J. L. Kovacs a kinyilatkoztatott igazság és a gnosztikusok rejtett tanítását állítja szembe, ezért nehezen feltételezi Kelemenről azt, hogy ő is a gnosztikusokhoz hasonlóan egy Szentíráson kívüli igazságot tanított volna. Vö. J. L. Kovacs, "Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria", in *The Journal of Early Christian Studies* 9 (2001) 3–25, 10.23–25; Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism;* S. R.C. Lilla, *Il silenzio nella filosofia greca (Presocratici – Platone – Giudeo-ellenismo – Ermetismo – Medioplatonismo – Oracoli caldaici – Neoplatonismo – Gnosticismo – Padri greci), Gelleria di ritratti e racolta di testimonianze,* Roma 2013, 49–52, 106–108; Uő, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism,* Oxford 1971, 143–189.

nevezett „T(t)übingeni iskola" elméletével, mely szerint Platón dialógusaiban és leveleiben több helyen is arra utal, hogy írott irodalmi formában nem lehet teológiai misztériumokat tárgyalni, ezért e tézis képviselői meg vannak róla győződve, hogy Platón a teológiai igazságokat csak szóban fejtette ki, méghozzá csak egy válogatott hallgatóság részére.[15] Nem kizárt, hogy Kelemen is ilyen „íratlan tanítások" formában adta volna tovább az Istenről szóló tanok legmélyebb értelmét, ugyanakkor ez a felvetés nem is alátámasztott. Ami azonban a fenti tézis ellen szól: egyrészt, Kelemen műveiből kiderül, hogy más, számunkra elveszett műveket is írt, vagy szándékozott megírni.[16] Másrészt, Kelemen ma is meglévő, olvasható művei teológiai értelemben nagyon gazdagok, a feladatunk e szövegekben lévő tanítások helyes értelmezésének a feltárása. Ehhez – a tanrendszeri részletek ismertetése mellett – nagyon fontos és hasznos szerepet játszik nemcsak az adott szerző minél mélyrehatóbb megismerése, hanem az adott kor olvasói mentalitásának a feltárása is, mivel úgy vélem, hogy Kelemen művei egy konkrétan definiálható olvasói kört céloznak meg. Erre a gondolatmenetre építve visszatérek Kelemen a *Protriptikoszban* tárgyalt alapkérdéséhez: A hellén bölcseleti művek milyen

---

15 H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei princìpi e sulle dottrine non scritte di Platone,* Milano 1982; Uő, *Die grundsältlichen Fragen der indirekten Überleiferung,* H. G. Gadamer (ed.), Heidelberg 1968, 124, 139–141; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule,* Stuttgart 1963; Uő, "Plato's Enigmatic Lecture »On the Good«", in *Phronesis* 25 (1980) 5–37. Uő, *La metafisica della storia di Platone. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia,* G. Reale (ed.), Milano 1992; Th. Szlezák, *Plato und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen,* Berlin–New York 1985; *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico,* Milano 1988; M-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon,* Paris 1986; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alle luce delle "dottrine non scritte",* Milano 1984; Uő, *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma,* Napoli 1991. Uő, "Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone", in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 84 (1992), 219–248; Uő, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle dottrine non scritte,* In appendice due interviste di G. Reale a H-G. Gadamer, Milano 2008; M. Isnardi Parente, „Platone e il problema degli ágrapha", in *Méthexis* 6 (1993) 73–93.

16 Kelemen ismert írásaiban még említést tesz más műveinek a címeiről is, ezeket azonban vagy sohasem írta meg, vagy a történelem folyamán elvesztek: A gondviselésről, A lélekről (*Strom*. V,13,88,4), A világ keletkezéséről (*Strom*. I,14,60,4; VI,18,168,4); Az ember származásáról (*Strom*. III,14,95,2; *Strom*. VI,1,3,3?) A prófétákról (*Strom*. I,24,158,1; IV,1,2,2; 13,91; 93,1; V,13,88,4); A lélekről (*Strom*. II,20,113,2; III,3,13,3; V,13,88,4); A princípiumokról (*Strom*. II,8,37,1; III,3,13,1; 21,2; IV,13,91,1; V,14,140,3; VI,2,4,2); Az angyalokról (*Strom*. VI,3,32,1); Az imádságról (*Strom*. IV,26,171,2; VII,7,41,3).

mértékben alkalmasok arra, hogy belőlük valós teológiai igazságokat tárjunk fel? Vagyis, az írott hellén bölcseleti alkotások tartalmaznak-e teológiai igazságokat? Ez a *Protreptikosz* és a művet olvasók alapkérdése, nem pedig az, hogy vajon a filozófián keresztül, mint segédtudományon keresztül, eljuthat-e az ember a teológiai igazságok megszerzéséhez. A filozófia Kelemennél minden természettudomány és minden más emberi tudomány összesítője és csúcsa. Kelemen célja, hogy a *Protreptikosz* olvasóját elvezesse arra a felismerésre, hogy a tudományok nagyon kevés konkrét információt szolgáltatnak magáról Istenről, még Platón művei sem képesek arra, hogy Istenről helyesen tanítsanak. A filozófiát kutató embernek pedig rendkívül sokat kell ahhoz fáradoznia, hogy magából Istenből a bölcseleten keresztül akár csak egy-egy töredéket is feltárjon.

A *Protreptikosz* második szekciójának érvelési felépítése arra a belátásra vezeti az olvasót, hogy felismerje: a teológiai vizsgálódások során módszertani hiányosságokba és ontológiai természetű nehézségekbe ütközik. Kelemen abban tehát igazat ad Platónnak, hogy Isten az ember számára ontológiai akadályok miatt kiismerhetetlen, módszertanilag elérhetetlen, emberi szavakkal kifejezhetetlen és elbeszélhetetlen. Azonban, implicit módon, az ember értelmi korlátozottsága miatt, az isteni segítség szükségszerűségére utal, és e tény belátását „kényszeríti ki" az olvasójából.[17] Szerzőnk szerint tehát az ember Istentől kapja a tudományos teológiai kutatás elégséges eszközét; csak isteni beavatkozással képes az ember értelmezni a teológiai kutatásokból származó információkat; és ugyanúgy, kizárólag csak isteni beavatkozással képes közölni a felismert teológiai igazságok tartalmát. Mindent összevetve, Kelemen úgy véli, hogy Isten tényleges módon, szinte kézzelfoghatóan siet a teológus segítségére: 1) Isten a teológiai igazságok közlésére a Szentírást ajándékozza az embernek, ami azért fontos, mivel az isteni gondolatokat tartalmazza. Tehát azokat a teológiai igazságokat, amelyeket az ember saját természeti képessége szerint képtelen szavakba foglalni, azt Isten a Szentírás szavaiba önti.[18] 2) Isten a teológia tudományos kutatásához elégséges „eszközt" ajándékoz az embernek; ez pedig az emberben működő „isteni",[19] ami szerzőnknél a prófétákban működő Isteni Lelket, a teológiai igazságok szemlélésére szükséges „lélek szemét", az értelmi homályt megvilágosító isteni fényt, vagy akár az

17 Kelemen még e gondolat alátámasztásához is platóni gondolatot idéz. A tökéletes áldozat szükségszerűsége.

18 *Prot*. 10,95,1.

19 Isteni Erő, Isteni Ige, Isten lelke, Szentlélek, prófétai lélek

emberbe költöző Istent is jelentheti. 3) A harmadik és leghatékonyabb isteni segítség nem más, mint a megtestesült Isteni Értelem (Isteni Logosz, Jézus Krisztus).[20] Kelemennél a teológia csúcsa Isten belső világának a feltárása, és mivel meggyőződése szerint Isten az abszolút értelem, ezért a teológia csúcsa az isteni gondolatok fürkészése, az isteni gondolatok teljessége pedig maga Jézus Krisztus. Ezért a megtestesült Isteni Ige az isteni gondolatok közvetlen szemlélődését nyújtja, és egyben ennek a módját és lehetőségét is biztosítja.

Kelemen logikája nyilvánvaló: a teológiai tudományos kutatások módszertani problematikáját a hit segítségével oldja meg. Azt sugallja, hogy az észérvekre alapozott teológiának a logikai következtetése az Isteni Logoszba vetett hit, aminek segítségével a további kutatások folytán magasabb fokú ismeretek megszerzésére lehet eljutni.[21] A teológia tehát olyan tudomány, amely három pilléren áll: az értelem, a hit és az isteni segítség. Az értelem megvilágosításához hitre van szüksége az embernek, ugyanakkor az igaz hitre csak az értelmen keresztül lehet eljutni. A fentiek értelmében tehát kézenfekvő a *Protreptikosz* kritikája: más olyan vallások, melyek az emberi értelem szerepét kevésbé hangsúlyozzák, csupáncsak mítoszok.[22]

Így tehát érthető, hogy Kelemen az ismert krisztusi kijelentést: „Én vagyok az út, az igazság és az élet", miért értelmezte tudományos teológiai módszertani kijelentésként is: Én vagyok az út (módszer és eszköz), az igazság (kinyilatkoztatás teljessége) és az élet (aki ismeri, az élni fog általa).[23]

---

20 Vö. *Prot*. 88,2–3.

21 Kelemen módszertani tanácsai *Prot*. 10,95,3: „Arra lenne szükség, emberek, hogy elgondolkozván magán a jón, segítségül hívjátok a belétek ültetett hitet, amely alapvetően legfontosabbról tanúskodik, amely nyilvánvalóan a legjobbat választja; és ne arra törekedjetek, hogy kutassátok a jót, hanem arra, hogy gyakoroljátok magatokat benne" (Tóth Vencel fordítása). Vö. *Prot*. 10,99,2: „Kutasd azt, aki alkotott téged". Vö. *Prot*. 10,103,3; Prot. 10,106, 5: „»Keressétek az Istent, és él a ti lelketek (Zsolt 68,33)«! Aki Istent keresi, tulajdon üdvösségén fáradozik. Ha megtalálod Istent, akkor életed van".

22 Vö. *Prot*. 2,11,1–44,4; 10,99,1.

23 Jn 14,6 – *Prot*. 10,100,1. 3: „Valaki azt mondja: hogyan mehetnék fel az egekbe? Az »Út« (vö. Jn 14,6), ami maga az Úr, »szűk« (Mt 7,13–14) ugyan, de az »egekből« származik (vö. Jn 3,13.31) és az egekbe visz át. Szűk, mivel a földön megvetik, széles, mivel az egekben imádják". „Amint tehát a lovat nem kényszerítjük szántásra, a bikát pedig a vad üldözésére, hanem minden állatot arra fogunk be, amire a természet szerint hivatott, úgy kétségkívül ez a dolog az emberre is érvényes, mivel ő az ég szemlélésére született, és valóban egy »égi plánta« (Platón *Tim*. 90a; vö. *Prot*. 2,25,4). Ezért az Isten megismerésére (γνῶσις, tudás) buzdítjuk, a többi élőlény közül kiemelkedő sajátos tulajdonságánál fogva ragadjuk meg, és az örökkévalóságra elegendő útravalóként az istenfélelem megszerzését tanácsoljuk neki". Jn 14,6 – Strom. I,5,32,4: „A filozófia feladata, hogy az igazságot és a létezők természetét kutassa (ζήτησις – tudományos kutatás), az igazság pedig az, amiről az Úr azt mondta, hogy »Én vagyok az igazság« (Jn

Gondolkodónk szerint a megtestesült, „szolgai alakot" felvett Krisztus a tudományos teológia módszertani paradigmája és egyben a teológiai igazságok teljességének a közvetlen kinyilatkoztatója is. E „krisztusi paradigma" Kelemen teológiájának a megértéséhez a legfontosabb kulcs, amit szó szerint kell értenünk, és sokkal komolyabban kell vennünk, mivel nem egy jól hangzó retorikai elemről van szó, hanem egy egész tudományos rendszer alapjáról, amint majd a következőkben ezt részletesebben is látni fogjuk. A *Protreptikosz* második szekciója e fentebb felsorolt három végkövetkeztetés célja felé halad: Isten a teológiai igazságok kinyilatkoztatója; isteni segítséggel e teológiai igazságok kutathatóak és értelmezhetőek, e két kijelentés értelmének a teljességét Jézus Krisztus jelenti. Az eddig elmondottakból, e tanulmány céljaihoz ragaszkodva, az alábbi következtetéseket vonhatjuk le: az istenkeresés útjának az alapját a racionalitás kövei képezik, a mítoszok tehát képtelenek arra, hogy rámutassanak Istenre; a racionalitás szabályait követve Kelemen szerint logikus belátni, hogy az anyagi világ egyetlen valósága sem lehet a létezők ősforrása, hanem azt az anyagi világon túl kell keresni, ez pedig a metafizika elismerésének a logikusságát jelenti. E tételeken végighaladva a legértelmesebb emberi belátás pedig arra a felismerésre irányul, miszerint Isten az emberi értelem határai felett áll, ezért értelmes belátni, hogy az ember számára megismerhetetlen. Bár Kelemen eddig a pontig egyetért a platonikus teológiai módszertan érveléseivel, mégsem fejezi be az írást (bár Platón szerint hallgatnia kellene), hanem a hit segítségével átlépi a Platón által felállított határokat. Ennél a pontnál Kelemen a hit értelmességét bizonyítja, célja, hogy az olvasója belássa: a tudományos teológia mélyebb ismeretszerzéséhez kötelező a hit aktusa. A hit

14,6)". Jn 14,6 – *Strom*. V,3,16,1–6: „Valóban, aki remél, mint ahogy aki hisz, az értelemmel a felfogható és a jövőbeli dolgokat látja. Ha azt állítjuk, hogy létezik egy igaz, és állítjuk, hogy létezik egy szép, és ha azt is állítjuk, hogy egy igazság is létezik (akkor tudnunk kell, hogy) ezeket a létezőket azonban sohasem láttuk a szemeinkkel, csak az értelmünkkel. Isten Logosza mondja: »Én vagyok az igazság« (Jn 14,6). A Logoszt tehát csak az értelemmel lehet szemlélni. Platón írta: »Kik azok, akiket igaz filozófusoknak tartasz? Azok, akik az igazságot szeretik szemlélni« (*Resp*. V,475e vö. *Strom*. I,19,93,3). A *Phaedroszban* azonban tisztázza, hogy az igazságról ideaként beszél. Az idea pedig Isten gondolata, vagy, ahogy azt a barbárok (vagyis keresztény gondolkodók vö. *Strom*. I,3,22,1) mondják: Isten Logosza". Továbbá vö. Jn 14,6 – *Strom*. II,4,12,1: aki hisz az Írásokban, az Isteni Logoszban hisz, aki maga az Igazság, és ezért a hívő az életet választotta. *Strom*. II,11,52,7: Az Úr »igazság« (Jn 16,4) és »Istene bölcsessége és ereje« (1Kor 1,24), az a valódi gnosztikus, aki így ismerte őt, és általa pedig az Atyját. *Strom*. VI,9,76,4-77,1: A gnosztikus hitének és szeretetének köszönhetően bírja a jelenben a jövőt, az ismeret (ἐπιστήμη: tudományos ismeret) által az »igazságot« (Jn 16,4), mivel hitre méltó az, ki az ígéreteket tette (Zsid 10,23; 11,11).

azonban nem csupán a külvilág kutatásából levonható adatok következtetéséből ered, hanem az ember belső meggyőződéséből fakad.[24] A hit további gyümölcse a keresztségben való megtisztulás, aminek következtében: a) az emberi értelem is megtisztul; b) az „isteni" az emberben hatékonyan működik. Természetesen szellemi természetű következményekről van szó, aminek a legáldásosabb hatása az emberi értelemre terjed ki, vagyis az ismeretszerzés magasabb szintű lehetőségeit tárja a hívő ember elé, melynek csúcsán a teológiai igazságok állnak. Továbbra is a teológiai ismeretszerzés tudományos módszerét elemzi Kelemen, amikor a fenti érveléseket a MTörv 25,13–14 tanításával fejti ki:

> „»Zsákodban ne legyen mérlegsúly és mérlegsúly, egy nehéz és egy könnyű, ne tarts házadban egy nagy és egy kis mércét, hanem való és igazságos legyen a te mérlegsúlyod«. Istent értem minden dolog mérlegsúlyának, mércéjének és számának".[25]

Első olvasásra a MTörv 25,13–14 tanítása nehezen illeszkedik bele a korábban kifejtett bölcseleti iskolák vizsgálódását bemutató szekció szövegkörnyezetébe. Kelemen azonban pont ezzel az idézettel válaszolja meg a fentebb elhangzott kérdéseket. Elsősorban tisztázza, hogy ő, amikor Istent kutatja (ζητέω), akkor nem a műveire, tehát nem a kozmoszra koncentrál (vö. *Prot.* 6,67,2–68,1); másrészt pedig feltárja, hogy Istent csak is Istennel, Isten segítségével lehet keresni, vagyis a teológiai kutatások segítője, eszköze és mértéke („segédeszköze") maga Isten. Isten pedig, mint a tudományos teológia nélkülözhetetlen „segédeszköze", nem a külvilágban helyezkedik el, mert akkor valamelyik teremtménnyel lenne azonosítható. Így tehát, a hatékonyabb eredmény elérésének a reményében szellemi környezetben kell keresni Istent, azonban az ember számára az elsődleges szellemi környezet a saját belső szellemi világa, amit Kelemen a „zsák" allegóriájával azonosít. A MTörv 25,13–14 versei alapján a mérce, a súly, és a mérleg pedig az egzakt racionális kutatások szimbólumaivá válnak. E gondolatmenet következtetése pedig arra mutat rá, hogy a teológia mércéje és minden más tudományos eredmény igazságának döntő bírája maga Isten. Olyan mérce és „mérőeszköz", aminek fényében nyilvánvalóvá válik a hamis és az igaz: „Mindennek súlya, mértéke és aránya Isten" (vö. *Prot.* 6,69,2).[26] Ezért, még

24 *Prot.* 10,95,1–4;10,103,1–3.

25 MTörv 25,13–14 a LXX görög szövegétől egy kissé eltérő formában idézi Kelemen a *Prot.* 6,69,2-ben.

26 Az objektív tudományos igazságok témájában érdemes összevetni Kelemen fejtegetéseit Alki-

a nem keresztény gondolkodóktól származó írások részletei is, amelyek az igaz Isten felismeréséhez vezetik az emberiséget, csakis Isten sugallatának lehetnek az eredményei (vö. *Prot.* 6,72,5). Kelemen meglátása a következő logikát követi: mivel a tudományos kutatások eredményeinek a kiértékelését maga az ember végzi, méghozzá szellemi úton, ezért szubjektív, és ezért könnyen megtörténhet, hogy a kapott végeredmények ellentétes értékűek is lehetnek. A szubjektivitásból származó tévedéseket csak az örök érvényű mércékhez való viszonyítás módszerével lehet kiküszöbölni. A teológiai kérdések megválaszolásához azonban az ilyen mérce nem lehet más, mint a kutatott Isten. Az Istenről szóló véleményeket csak az igaz Istennel lehet összemérni. Ezért tehát a teológus belső mércéje Isten. Az emberi ésszel felfogható isteni igazságokat, a racionalitás határain belül mozgó igazságokat Kelemen az Isteni Logosz (Jézus Krisztus) személyével vizsgálja meg. Az ő személyén keresztül válnak egyértelművé az Ószövetség írásai, a bölcseleti alkotások teológiai üzenete és a misztériumvallások igazsága (illetve hamissága), ezért írja, hogy Krisztus a teológiai igazságok ajtaja (vö. Jn 10,9 – *Prot.* 1,10,2), amit azonban csak a „hit kulcsa" képes kinyitni (vö. 1Kor 2,9 – *Prot.* 1,10,3). A hit pedig az ember oldaláról az a szükséges cselekedet, aminek folytán maga az Isteni Ráció (Isteni Logosz) az ember szellemi világának az aktív részesévé válik.[27]

3. Istenkeresés a lélek útján: a lélek szeme és a belső fény

Alexandriai Kelemen az a kivételes keresztény gondolkodó, aki nemcsak hogy nem állítja szembe egymással vetélytársként a hitet az értelemmel, hanem épp ellenkezőleg, értelmetlen babonaságnak látja a ráció nélküli hitet. Ezért arra világít rá, hogy a teológia tudománya a szellem, vagyis az értelem tudománya, és ha valamilyen kettősséget e témában mégis ki lehetne mutatni, akkor ez a kettősség a lélek nélküli tudományok és a lélekkel vizsgált tudományok különbözősége lenne. Ez az egymástól nagyon eltérő kettősség kivetíthető még a metafizikával együtt művelt természettudomá-

noosz soraival: ALKINOOSZ, *Platón tanítása* IV,1–8.

27 Vö. *Prot.* 12,119,1; 12,120,3: „Jöjjetek hozzám (Jézus Krisztushoz) […] és nem csupán az értelem nélkül (ἄλογος) való élőlényeket múljátok fölül értelmetekkel (λόγος), hanem a halottak közül való föltámadást is nektek adom […] Értelmet (λόγος) is ajándékozok nektek, az Isten ismeretét (γνῶσις), és teljesen átadom magam nektek. Lásd még *Prot.* 12,121,2; 122,3–4; *Strom.* V,10,63,8; *Strom.* V,10,64,5–65,6.

nyokra és a metafizika nélküli természettudományokra is. Mindenesetre a teológia tudományos művelésében, Kelemen módszere szerint, elsősorban a kutató lelkivilágára tevődik át a hangsúly. Ezért olvasatában a teológia az értelemmel felfedezett, szellemileg megértett és lelkileg átelmélkedett igazságok tudománya. Mivel Kelemen úgy véli, hogy minden tudományos igazság forrása maga az Isten, ezért a tudományok igazságai isteni igazságok. A lehatárolt emberi értelem természetéből adódóan képtelen az isteni igazságok felismerésére és befogadására, azonban isteni segítséggel képes minderre. Az ember szellemi-értelmi világában végbemenő isteni segítség érzékeltetéséhez Kelemen a korábbi gondolkodók fogalmi eszköztárából két kifejezést használt fel: a „lélek szeme" és a „belső fény". E két nagyon széles értelmű fogalom kelemeni használata eszmetörténetileg a továbbiakban kifejtett bibliai képek mellett platonikus gyökerű. Továbbá pedig a vizsgált kifejezések biblikus értelmezése Alexandriai Philónra és Jusztinosz mártírra utalhatnak.

3.1. Platón és a lélek szeme

Platón, mikor *Timaioszban* az ember felépítéséről és alkotóelemeiről ír, akkor az arcon található szemet „fényhozónak" nevezi, mivel mindenkiben megtalálható az a belső fény, ami a külső fény segítségével együtt a külvilág megismerését teszi lehetővé (vö. *Tim.* 45b). A szem tehát a külső fény és a belső fény kapcsolattartójaként működik, amin keresztül a lélekig (pszichéig) „áramlik" a látható materiális világ képe.[28] A tüzes nap fényt árasztó analógiája alapján – amit Platón rokoni kapcsolatnak nevez – a benső fény is az emberben lévő tűzből ered.[29] E rokoni kapcsolat miatt, mely a lélek értelmes része, Platón az embert „égi plántának" nevezi, mivel az ember stabilitása az égiekben gyökerezik (vö. *Tim.* 90a).[30] Az em-

28 Plat. *Tim*. 45c: „Midőn tehát nappali fény van a látás árama körül, akkor a hasonló a hasonlóhoz (a belső fény a külső fényhez) ömölvén ki, összeolvad vele, és egy homogén test képződik a szem előtt egyenes irányban" (Kövendi Dénes ford.). Vö. Alkinoosz, *Platón tanítása,* XVIII.

29 Plat. *Tim*. 45d: „De amikor a vele rokon tűz az éj sötétjébe tűnik el, akkor a szem tüze el van szigetelve" (Kövendi Dénes ford.). Majd később a *Prot.* 11,113,2-ben látni fogjuk, hogy Kelemen ismeri a *Tim.* 45b–d-t, azonban megváltoztatja a szöveg értelmét, mivel a platóni szöveg tüzes napját Krisztussal, az Isteni Logosszal azonosítja, akivel rokon az ember értelme (napja). A platóni szöveg éjszakáját pedig a tudatlanságban és bűnben lévő elmével azonosítja, amit az Isteni Logosz világosít meg.

30 Amint már olvashattuk, a *Tim*. 90a-t is idézte Kelemen, a *Prot*. 10,100,3-ban azonban a szöveg célja más értelmet kapott: Platón azt tanítja, hogy a lélek értelmes része olyan, mint egy Istentől kapott védőszellem, ami az embert fölfelé emeli az égig, Kelemen viszont azt mondja,

ber feladata tehát, hogy a helyes gondolkodás útján eljusson az égiekig. Az *Állam* hetedik könyvében Platón nyíltan meg is mondja, hogy a „lélek szeme" egyedül a dialektika útján, a tudományokon keresztül és azokat elhagyva emelkedik fel (vö. *Resp.* VII,533d).[31] A *Phaidrosz*ban pedig a „lélek kormányosának" nevezi az elmét, amely felemelkedve szemlélheti a Valós Létezőt, akinek az értelméből részesül, ennek köszönhetően a lélek hazatér eredeti helyére (az ég belsejébe) (vö. *Phaidr.* 247c–e).[32] Végül pedig érdemes a *Hetedik levél* 341c–d idézetével zárnunk, mely a teológiai igazságok közlésének a nehézségeiről és azok felismeréséről is szól:

> „Hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait: az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság –, s azután már önmagától fejlődik tovább".[33]

3.2. Alexandriai Philón és a lélek megvilágosítása

Alexandriai Philón[34] allegorikus exegetikai írásai között vizsgálódásunk szempontjából különös helyet foglal el az Ábrahám vándorlása (*De migra-*

---

hogy az embert az értelmén keresztül Krisztus emeli fel, aki felülről jön, és fölfelé vezet (*Prot.* 10,100,1 – Jn 14,6; 3,13.31). Vagyis a „fölfelé emelő" tevékenységét Krisztus hajtja végre az emberben. Vö. Plótinosz, *Enn*. III,4,6,1–60.

31 Vö. *Symp*. 219a. Kelemen is utal a „lélek szeme" felemelkedésére, de annak ellenére, hogy nagyra tartja a dialektika tudományát, mégis annál még hatékonyabbnak tartja a Szentírást, mivel a kinyilatkoztatás közvetlen utat nyit az igazság felé: *Strom*. I,1,10,1 – *Resp*. VII,533d.

32 Kelemen úgy véli, hogy az Isteni Logoszból, Bölcsességből való részesülés következtében megvilágosul és újjászületik az ember, aminek következtében a mennyek országába jut (vö. *Strom*. V,2,14 – 18,9 – *Phaedr.* 246a; 248a–249a; *Strom*. V,2,13,4). A *Strom*. V,3,16,2–4-ben pedig Isten Logoszát (Isten Logosza/ Idea/Igazság) szemlélik az igazak (továbbá még vö. *Resp*. V,475e – *Strom*. I,19,93,3; Jn 14,6 – *Strom*. V,3,16,2).

33 *Ep*. VII,341c–d (Faragó László ford.) . Kelemen a *Strom*. V,10,65,1–66,5-ben Platón „Nagy levelét" idézi (*Ep*. II,312d; 314b–c), miközben a teológiai igazságok továbbadási nehézségeit fejtegeti, viszont abban a reményben, hogy maga az Isteni Logosz megadja a szükséges „lelki eledelt", ami nem más, mint az önmagát felajánló Isteni Logosz, akit „eszi és issza" a keresztény (*Strom*. V,11,70–71,3).

34 Kelemen buzgó tanulmányozója volt Philón műveinek. A legfontosabb szakirodalom Philónról: Torrey Seland (ed.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria,* Cambridge 2014; David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature,* Uitgeverij Van Gorcum 1993, 132–156; Uő, *Philo and the Church Fathers, A Collection of Papers,* Leiden 1995, 1–25, 54–76, 206–219; A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian reshaping of a Jewish model,* Leiden 1988; J. Otto, „Philo, Judaeus? A Re-evaluation of Why Clement Calls Philo `The Pythagorean´", in *The Studia Philonica Annual* 25

tione Abrahami = *Migr.*) című műve,[35] mely a Ter 12,1–6 verseit magyarázza.[36] A mű fő témája az istenkeresés útja, mely a földtől az égboltozatot is elhagyva az Istenig vezet.[37] Egy másik megközelítésből pedig a test, az érzékelés és maga a nyelv határain túl vezeti az olvasót a transzcendens Isten szemléléséig.[38] Philón e misztikus színezetű műben feltűnően optimista, bízik az emberi értelemben, mellyel, tanítása szerint, megragadhatóvá válik Isten. Ábrahám története alapján a vándorlás a tudásszerzés progresszív folyamatának a metaforájává válik, ami a tudás határainak az átlépésére és egyben azok elhagyására is buzdít. Egyrészt tehát a tudományos ismereteknek nem lehet határt szabni, mivel az ismeretszerzés útján az igazság egyre mélyebb dimenzióit tárhatja fel az ember. Másrészt viszont a kutatónak nyitva kell tartania annak a lehetőségét is, hogy meglepetésszerű, vagyis az emberi számításoknak ellentmondó igazságokra bukkan rá. Egy-egy határ átlépésével a kutató teológus is olyan új birodalomban mozog, amelynek a törvényei még a felfedező számára ismeretlenek, ez viszont még nem a cáfolja meg a feltárásra váró birodalom igazságait.[39] A *Migr.*

(2013) 115–138; J. M. Dillon, *The Transcendence of God in Philo: some possible sources in The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity,* Aldershot Hampshire 1990; Uő, „Philo of Alexandria and Platonist Psychology", in M. Elkaisy – Friemuth, J. Dillon (edd.), *The Afterlife of the Platonic Soul,* Leiden – Boston 2009, 17–24; F. Calabi, *God's Acting Man's Acting, Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria,* Leiden – Boston 2008; E. Osborn, „Philo and Clement: Quiet Conversion and Noetic Exegesis", in *The Studia Philonica Annual* 10 (1998) 108–124.

35 L. Cohn – P. Wendland (ed.), *De migratione Abrahami, Philonis Alexandrini,* Opera quae supersunt II, Berolini 1896; J. Cazeaux (ed.), *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 14, Paris 1965..

36 Ter 12,1: Az Úr így szólt Ábrámhoz: „Vonulj ki földedről, rokonságod köréből és atyád házából arra a földre, amelyet majd mutatok neked".

37 Vö. *Migr.* 192–195.

38 Vö. *Migr.* 2–5; 124; 199. Philón szerint a szellemi fejlődés célja az emberi elme Isten általi megerősítése. Zsidó filozófusunk kifejti, hogy az ember a test és a lélek egysége, azonban a lélek értelmes részére és magára az elmére helyezi át vizsgálódásának a központját, ami az értelem nélküli szellemi aktivitások és az ösztönök elnyomásával jár.

39 Vö. *Migr.* 31–35. Philón az „elrugaszkodás" két fajtájáról tanít: 1) Az embernek saját gondolatitól is el kell tudni rugaszkodnia, hogy képes legyen egy magasabb értelem felé irányulni, aminek köszönhetően nem zárja be magát saját gondolatainak határai közé. 2) El kell tudnia rugaszkodni az anyagtól és a materiális törvények logikájától is, hogy a szellemi igazságok világába jusson. Ezek a tételek az erkölcsi életben és a Szentírás értelmezésében is használhatóak. A fentiek értelmében a *Migr.* 50–52 a Szentírás igazságainak a feltárását olyan tudományos kutatáshoz hasonlítja, mint ami a kinyilatkoztatott szöveg hangjának a láthatóságát kutatja, mivel a Szentírásban Isten hangja válik láthatóvá (anyagtalan). Egy olyan egzegetikai módszert, ami a szöveg belső értelmének a feltárását az emberi értelemmel veti párhuzamba: a) az emberi értelem a testen belül láthatatlan és anyagtalan; b) a Szentírás szövegében Isten hangja válik szemlélhetővé; c) azonban az emberi szem számára láthatatlan a beszélő Isten értelme;

tanítása arra mutat rá, hogy az elrugaszkodás és a haladás dinamizmusa, mint életvezetési és tudományos módszer, az erkölcsi élet és a teológia művelésében is sikeresen alkalmazható.[40] A vándorlás az erkölcsi életben az anyagiaktól és az úgynevezett földies mentalitástól való elrugaszkodásra utal; a teológia tudományának a művelésében pedig a röghöz kötött természettudományok vizsgálódásával kezdve, a csillagászaton keresztül, egészen a szellemi tudományokon, mint a filozófián át, a Törvény és majd maga Isten szemléléséig vezet. Philón vallja, hogy az ember, a teremtett valóságok maga mögé hagyásának a lendületében, miközben a materiális létezőktől elrugaszkodik, egyre közelebb kerül saját lelkének a megismeréséhez. Így Ábrahám vándorlása egy kétirányú út, melyen egyszerre halad az ember a transzcendens Isten felé és a szellemi mélységben lévő immanens én felé, ahol szerzőnk szerint újfent Isten jelenléte ismerhető fel.[41] E progresszív folyamat azonban nem automatikus, bár az ember szellemi képessége lehetővé teszi (kétségkívül Philón optimizmusára utal), mégis különböző buktatókkal kell számolni. Egyrészt az emberi szellem az érzéki világ felé irányuló vonzalma végett kicsapongó, ezért a „vándorlás" egyik célja a szellem megnyugvása, megszilárdítása. Ez a nyugalmi állapot csak a változatlan Isten közelében érhető el. Másrészt az emberi szellem, pont e kicsapongó természete miatt „elhomályosult", és ezért önmaga erejéből szinte képtelen a megismerésben, és főleg a teológiai ismeretszerzésben előrehaladni. Mindezekért az emberi szellem isteni segítségre, isteni közbeavatkozásra szorul.

A műben Philón saját teológusi tapasztalatát is megosztja az olvasóval, mellyel egyrészt a teológiai igazságok felismerésének az akadályairól szól, másrészt arról, hogy Isten az ilyen „meddő pillanatokban" a teológus segítségére siet, és saját erejével tölti be az ember gondolatait, mint ahogy írja, egy bizonyos „fénnyel" teszi élessé az ember belső látását (vö. *Migr.* 34–35). Ez az isteni fény azt az objektív ismeretet (ἐπιστήμη) jelenti, ami

d) az Istenről beszélő emberi értelmet pedig Isten világítja meg közvetlenül vagy közvetítők által (a d. pont tanítását vö. *Migr.* 80–85;101; 109; 124;174–175).

40 Vö. *Migr.* 86–94.

41 Philón szerint az, hogy Ábrahám 75 éves volt, amikor Háránból elindult (Ter 12,4 – *Migr.* 176–195), a következőkre utal: egyrészt az ötös szám a testi, az öt érzékszervvel tapasztalható valóságokkal való foglalatosságot jelenti, akár a természet tanulmányozását is; míg a hetvenes szám az öthöz viszonyítva a szellemiekben való elmélyülés fokozottabb igényességére utal. A két számérték közötti különbség az öt érzékszervvel vizsgált tudományok és a szellemi módon megközelített tudományok közötti különbség mértékét is jelenti: 5 + 70.

úgy nyitja fel a „lélek szemét", hogy ennek hatására az ember a létezőket saját valóságukban szemlélheti (vö. *Migr.* 39).[42] Philón szerint az erkölcsben és a tudásban való megszilárdulás útján haladók, vagyis az anyagiaktól elrugaszkodó aszketikus és szellemi valóságokon elmélkedők, a „lélek szemével" látják meg az igazságokat, melynek következtében elméjük a tökéletes okosság boldog állapotát éri el.[43] Záró tanításként pedig a zsidó filozófus arra figyelmeztet, hogy mint ahogy az erkölcsi életben is a gyakorlás fáradhatatlan erőfeszítésével érhető el az erkölcs elsajátítása, úgy a szellemi nehézségek, melyek akár az ember értelmi képességeit is meghaladják, ne tántorítsanak el senkit sem a folyamatos kutatástól, hanem még inkább lelkük belseje felé szegezzék a figyelmüket, hogy a lehető leghatékonyabban kutathassák az igazságot.[44] Az isteni igazságok szemlélődése, bevallja, „borzasztóan" fáradságos tevékenység, ezért a lélek, ha teheti, letér e feladat útjáról, hacsak nem Isten vezeti ki e nehézségekből.[45]

Philón optimizmusát mi sem mutathatná be jobban, mint buzdító szavainak az idézete, melyekkel imára serkenti olvasóit:

> „Imádkozzunk hát, hogy az elme szilárdul álljon a lélekben, mint a ház támoszlopa; és azért is imádkozzunk, hogy maradjon igaz ember az emberek között, hogy gyógyítsa betegségeiket. Tudniillik, ha ép (egészséges, értelmes) az elme, akkor az ember reménykedhet a végső üdvösségben, mert hiszem, hogy a megváltó Isten megadja a minden nyavalyát kigyógyító orvosságot – az ő Jótevő Erejét – annak, aki őt kéri, és aki őt tiszteli" (*Migr.* 124).[46]

---

42 *Migr.* 39; 50–52; 165; 216–222.

43 *Migr.* 165–166; vö. Zsolt 19,9.11. Olyan életmódot tanít Philón, mely bár a transzcendens igazságok felfogását célozza meg, ezért aszketikus jellegű, azonban mégsem hanyagolja el az anyagi és testi dimenziók fontosságát sem társadalmi vagy kultikus téren a törvény betartásával, sem pedig a természettudományok fontosságában. Vö. *Migr.* 86–93.

44 Vö. *Migr.* 222. Ily módon, vagyis a benső szellemi koncentráció segítségével egy tiszta kép jelenhet meg az ember elméjében arról, amit kutat.

45 Vö. *Migr.* 170–171. A fentiek fényében egy különleges értelemben világítja meg Mózes és Ábrahám vándorlását: „Ha te magad nem jössz velem (Mózes), akkor nem vezetsz engem ki innen" (Kiv 33,15 – Migr. 171; Kiv 23,20–21 – *Migr.* 174). „Ábrahám velük ment, hogy elkísérje őket" (Ter 18,16 – *Migr.* 173).

46 Philón, annak ellenére, hogy Isten transzcendens mivoltáról tanít, vallja, hogy az igazságok feltárásának az érdekében Isten közel jön az emberhez, és hathatós segítségével támogatja, ezért az embernek is közelednie kell hozzá. Vö. *Migr.* 56–62. Mivel tisztában van azzal, hogy a tudományos igazságok feltárásához nélkülözhetetlen az isteni segítség, ezért imádkozik. Azonban számontart olyan kutatókat is, akik Isten segítségét megtagadják, ők azonban, véleménye szerint pökhendi tudományoskodók, akiknek nem a tudásuk emelkedik az égig, hanem saját „egójuk". Vö. *Migr.* 170.

3.3. Szent Jusztinosz és a lélek megvilágosítása

Jusztinosz úgy véli, hogy az embert Isten értelmesnek teremtette és azzal a képességgel látta el, hogy az igazat válassza és a jót tegye. Továbbá vallja, hogy minden ember a dolgok megismerésére alkalmas képességgel születik. Azonban mivel az ember szubjektíven ítél valamit jónak vagy rossznak, lehetséges, hogy istentelenséget és hamis dolgokat tart igaznak. Mindez elsősorban az ember neveltetésétől és lelkiállapotától függ. Ezért Jusztinosz úgy véli, hogy a keresztény nevelő feladata nemcsak az, hogy biológiailag életben tartsa és táplálja a gyermekeket, hanem az is, hogy az igazság ismeretét átadja nekik. Vagyis, hogy szellemileg is nevelje a gyermekeket, nehogy téves tanításokat sajátítsanak el az életben.[47] A teológiai igazságok tanítója elsősorban a Prófétai Lélek, aki az Ószövetségben és a prófétákon keresztül tanított,[48] és maga Krisztus, akinek, ha valaki befogadja a tanítását, akkor annak az egész valóságát megváltoztatja és felemeli, mivel Krisztus tanítása a „démonok" által elhintett és igaznak vélt tanításokat cáfolja meg.[49] Krisztus és a keresztény tanítás hitbeli befogadását Jusztinosz szoros kapcsolatban látja a keresztséggel, amit megvilágosításnak, konkrétabban az értelem megvilágosításának is nevez.[50] A keresztény hívő ember, aki önmagába fogadta Krisztus tanítását és az Eucharisztiával táplálkozik, „bölcs és hívő elmével" bír:

> „Közöttünk ezeket (a Prófétai Lélek tanításait) azok is hallhatják és megtudhatják, akik nem ismerik még az írást sem, akik műveletlenek vagy barbárok, de bölcs és hívő elméjük van, vannak gyenge látásúak, vagy éppen vakok, és megértették, hogy ezek nem az emberi bölcsesség alapján történnek, hanem Isten erejéből".[51]

---

47 *1 Apológia* 28,1–29,4; A bölcsekben és írásaikban lévő igazság magvai, vö. *1 Apológia* 44,10. A gyermeknevelésről szóló véleményét érdemes szó szerint idézni: „A csecsemőket mi azért nem tesszük ki, mert azok gondozás nélkül meghalnának, és ezzel mi is gyilkosokká válnánk; éppen azért kötünk házasságot, hogy a gyermekeket felneveljük; és ha nem lépünk házasságra, akkor teljes önmegtartóztatásban élünk" *1 Apológia* 29,1 (Vanyó László fordítása, in *A II. század görög apologéták,* /Ókeresztény Írók VIII./, Budapest 1984).

48 Vö. *1 Apológia* 38,1–44,13; *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* 7,1–2; A keresztények, mint az a nemzedék, aki bírja a Szentlelket: vö. Alexandriai Kelemen, *Strom*. V,14,98, 1–5; VII,14,86,1–3; vö. Platón, *Resp*. III,415a.

49 Vö. *1 Apológia* 23,1–3; 54,1–10; 57,1; 66,4; 59,1: Platón a mi tanítóinktól, vagyis a prófétáktól hagyományozott tanításból vette azt, amit mondott. Továbbá még a démonok hazugságáról. Vö. *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* 7,3.

50 Vö. *1 Apológia* 65,1; 60,13; 61,12. (újszövetségi fogalom: 2Kor 4,4-6; Ef 1,1–18; Zsid 6,4; 10,32); Alexandriai Kelemennél vö. *Strom*. V,10,64,4; V,2,15,3–4 (1Kor 4,15; 1 Pét 1,3 és 21–23; Jn 1,9; Ef 1,8).

51 *1 Apológia* 60,11; Alexandriai Kelemennél vö. *Strom*. V,10,63,8.

Az eddigiekből kitűnik, hogy Jusztinosz az emberi értelemre gyakorolt pozitív hatásának az oldaláról mutatja be a keresztény hitet. Látjuk, hogy egyrészt magasra értékeli az emberi elme természetes képességeit, másrészt azonban úgy véli, hogy általánosan az egész emberiség elméjét homály fedi, és ezért képtelen a valódi bölcsesség felismerésére. Így nem az ember belső erejéből származik az elme megvilágosítása, hanem Istentől, a keresztény tanítást elfogadó hit aktusán át a keresztség és az Eucharistia szentségén keresztül. Maga Jusztinosz, mint egy élménybeszámolóban, tesz erről a megvilágosodásról tanúságot a *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* című művében:

> – Az öreg: „De te most fohászkodj, hogy megnyíljék előtted a fény kapuja, mivelhogy senki sem tudja sem felfogni, sem megérteni, csak az, akinek Isten és az ő Krisztusa megadja ezt" (*Párbeszéd a zsidó Trifónnal* 7,3).
> – Jusztinosz: „Lelkemben pedig valamiféle láng lobbant fel, szerető vágyakozás költözött belém a próféták iránt, és azok iránt is, akiket Krisztus barátainak neveznek. Végiggondoltam magamban a szavait, és egyedül csak ezt a filozófiát tartottam biztosnak és hasznosnak. Íme, így és ezért lettem én magam is filozófus!" (*Párbeszéd a zsidó Trifónnal* 8,1–2).[52]

3.4. Alexandriai Kelemen és a lélek útja

A már fentebb is említett Prot. 6,68,3-ban Kelemen azt írja, hogy legfőképpen azok, akik racionális szellemi tevékenységekkel foglalatoskodnak, egy „bizonyos isteni kiáradásban (ἀπόῤῥοια)" részesültek, aminek köszönhetően a legalapvetőbb teológiai igazságokat ismerték fel. Ilyen alapigazságok közé tartozik az a tétel is, hogy egy Isten van, aki romolhatatlan és keletkezés nélküli, az égi magaslatokon túl, sajátosságaihoz illő módon és helyen létezik. A platóni teológiai kifejezések mellett, melyek a transzcendens istenség attribútumaira világítanak rá,[53] arra a „bizonyos isteni kiáradás" fogalmára szeretnék rámutatni, ami a középső platonikus gondolatvilág mellett[54] a Bölcsesség könyve 7,25-ben is megtalálható,[55] továbbiakban pedig az újplatonizmusban különösen nagy hangsúlyt fog kapni.[56] Kele-

52 Vanyó László fordítása, Budapest 1984. Hasonlóan vélekedik Alexandriai Kelemen is: *Strom*. V,3,16,2–4 (az igaz filozófusok az igazságot szemlélik, az igazság: idea, Isten Logosza, *Strom*. I,19,93,3; Platón, *Resp*. V,475e; *Phaedr*. 247c).

53 Vö. Platón, *Tim*. 52a; *Parmen*. B 8,3; *Phaedr*. 247b; *Polit*. 272e.

54 Vö. Alkinoosz, *Platón tanítása* X,20–24.

55 Bölcs 7,25: „Isten erejének lehelete és a Mindenható dicsőségének tiszta kicsordulása; ezért nem érheti soha semmi folt".

56 Vö. Plótinosz, *Enn*. V,1,6,1–50: Mielőtt a magasztosabb örök valóságok szemlélődéséről tesz

men ezt az „isteni kiáradást" olvasója számára szoros összefüggésbe hozza a tiszta (ép, makulátlan, racionális – ὑγιής) Logosszal, aki – írja Kelemen –, amikor az emberi elme belső mélységében felvirrad, megvilágosítja a lélek „szemét", mivel ő a lélek napja.[57] A „Logosz kiáradása" szorosan nem tartozik az emberrel természetes módon vele született szellemi funkciók körébe, hanem, amint a fenti leírásból kikövetkeztethetjük, a fentről jövő Isteni Logoszról van szó, aki az emberi lélekben (racionális lélekrészben, elme, nousz) fejti ki szellemi hatását. Kelemen tehát a transzcendens Isteni Logoszról tanít (fény, magasan ragyogó nap), aki immanens módon lép kapcsolatba az emberrel, és áldásos aktivitása az ember értelmi tevékenységére hat.[58] A *Protreptikosz* alapüzenetével összhangban áll az a gondolat, hogy egyrészt minden ember részesülhet az Isteni Logoszból (ez Kelemen missziós üzenete); másrészt, hogy az Istenről szóló igaz tételeket csak Isten aktív közreműködésével ismerheti fel az ember; harmadrészt pedig, hogy az ember az isteni igazságokat az értelem útján találhatja meg, és ezért félrevezetőek a más kultuszokból származó irracionális élmények.[59]

A *Strom*. VII,2,5,5 tanítása összhangban áll a *Prot*. 6,68,4–5-tel, sőt bi-

említést, belső összeszedettségre és Istent segítségül hívó imádságra serkent, nélküle nem lehetne „teológiai" témáról beszélni, sem Istent szemlélni. Plótinosz a mozdulatlan Egy (Isten) tündökléséről (περίλαμψις) ír, amint naphoz hasonlítja, amiből körös-körül fény áramlik (vö. *Enn*. V,1,6,25–30; V,3,15,5–9), így áramlik belőle a lét és a tudás is. Tehát a fény az Egy (Isten) metaforája. Az Istennel létrejött kapcsolatot úgy írja le, mint egy szellemi látást, ami annak köszönhetően jön létre, hogy a lélek önmagába fogadta a „fényt". Ugyanaz a „fény" világítja meg a lelket és teszi képessé a szemlélésre, mint amelyik „fényt" a megvilágosított lélek szemléli. Plótinosz szerint a nem megvilágosított lélekből hiányzik Isten (vö. *Enn*. V,3,17,25–37; IV,5,2; 4). Proklosz, *In Platonis Timaeum commentaria* III,111,20–25 (a „mennyei tűz" kiáradása).

57 Vö. *Prot*. 6,68,4–5 és fent idézett Philón, *Migr*. 124.

58 A *Strom*. V,11,77,1–2-ben a fenti tanítást Platón idézetével *Epist*. VII,341cd (fény, mely a lélekben felragyog, tűz, mely önmagát táplálja) és az apokrif *Szofoniás Apokalipszisból* származó idézet (az ötödik égből hétszerte ragyogóbb fény) párosításával írja le. A lélekben felragyogó fény pedig lehetőséget nyújt arra is, hogy az ember a szemlélődés útján felfedezze e világ atyját és alkotóját, idézi Kelemen a folytatásban Platón, *Tim*. 28c-t a *Strom*. V,12,78,1-ben.

59 Kelemennél tehát az isteni igazságok racionális igazságok, vagyis nemcsak nem mondanak ellent az értelemnek, hanem racionalitásukkal túl is haladják az emberi értelmet. Ezt a gondolatmenetet tükrözi az is, ahogy a *Strom*. V,11,72,1–2-ben a Péld 30,2b–3-at idézi: „Az ember okossága nincs bennem, Isten adta nekem a bölcsességet, hogy ismerjem a szent dolgokat (φρόνησις ἀνθρώπου οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοί, θεὸς δὲ δίδωσί μοι σοφίαν· ἅγια δὲ ἐπίσταμαι)". A Péld 30,2–3 LXX szövege: „ἀφρονέστατος γάρ εἰμι πάντων ἀνθρώπων, καὶ φρόνησις ἀνθρώπων οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοί, θεὸς δεδίδαχέν με σοφίαν, καὶ γνῶσιν ἁγίων ἔγνωκα". A LXX szövegéhez közelebb álló variánssal is találkozunk Kelemennél, *Strom*. II,17,77,6: „Isten tanította meg nekem a bölcsességet, és a szentek tudását (gnózisát) tudtam meg" (ὁ θεὸς δεδίδαχέν με σοφίαν καὶ γνῶσιν ἁγίων ἔγνωκα)".

zonyos szempontból a *Prot.* 6,68,4–5 homályosabb részeire is fényt derít, mikor az Isteni Logoszt „teljes elménék", „teljes szemnek" és az Atya Isten „teljes fényének" nevezi, aki mindent lát, mindent hall és mindent tud.[60]

> „Akinek (Isteni Logosz) köszönhetően minden ember az Atya Isten tulajdona, egyesek a »megértett tudás« által (vö. Róm 10,2), mások még nem; némelyek mint barátok, mások mint hűséges szolgák, ismét mások mint még csak egyszerű szolgák".[61]

A *Strom.* VII,2,5,1–2,6,6-ban Kelemen mindenki előtt nyitva tartja az Isteni Logoszból való részesülés lehetőségét, azonban arra is rámutat, hogy e részesülésnek fokozatai vannak, amelyek az emberi szellem állapotának felkészültségétől is függnek. Mint ahogy a már tárgyalt *Prot.* 6,68,2–5-ben is kifejtette: „minden ember, kivétel nélkül mindegyik, de legfőképpen az, aki racionális szellemi tevékenységekkel foglalatoskodik", egy bizonyos isteni kiáradásban részesül. Vagyis mindenki részesülhet az isteni kiáradásból, de nem mindenki részesül belőle, akik pedig részesülnek belőle, azok sem egyforma mértékben, mint ahogy ezt a *Strom.* VII,2,6,6-ban is olvashatjuk:

> „Megváltó Ő, nem csak egyeseknek az, másoknak pedig nem, mindenkinek alkalmasságuk mértéke szerint adja meg sajátos jótéteményeit (a Megváltó), a görögöknek és a barbároknak is, azoknak is, akik ezek közül előre ki voltak jelölve (el voltak rendelve), és alkalmas időben a hitre lettek felszólítva és majd kiválasztva (elkülönítve)".

A következő, témánkhoz kapcsolódó olvasmány a *Prot.* 11,112,1–114,5, melynek tanítása egybecseng eddigi fejtegetéseinkkel. Elsősorban kimondja, hogy a mennyekből érkező Isteni Logosz az egész emberiség tanítója, aki erejével mindent betöltött, ezért nincs szükség más emberi tanításra, másként mondva, minden más emberi tanítás elmarad az Isteni Logosz által közölt igazságok egzaktságától. Az Isteni Logosz a „tényleges igaz bölcsesség" elsajátítására oktatja a tanítványait, akik a Szentlélek által új emberekké alakultak át, írja Kelemen (vö. *Prot.* 11,112,1–3). Olyan ember tehát a keresztény bölcs, aki az élet és a tudomány minden területét az is-

60 *Strom.* VII,2,5,5: „ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμός, πάντα ὁρῶν, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα". Vö. Xenophanész (21 B 24; B 26).

61 *Strom.* VII,2,5,6-ban visszaköszön a Jn 15,14–15: „Ha megteszitek, amit parancsolok nektek, a barátaim vagytok. Nem nevezlek többé szolgának benneteket, mert a szolga nem tudja, mit tesz ura. Barátaimnak mondalak benneteket, mert amit hallottam Atyámtól, azt mind tudtul adtam nektek". Vö. *Strom.* I,27,173,6.

teni Logosz által megvilágosított módszerrel közelíti meg, továbbá ugyanennek a Logosznak a fényében vizsgálja a kutatott szakterületeket, mint ahogy a vizsgálódásokból nyert válaszokat is e Logosz fényében formálja. A tudás olyan szellemi „világosságáról" tanít Kelemen, ami túlhalad a filozófia bölcsességén, sőt, túlhalad az emberi értelem határain is, mivel nem emberi tevékenységről beszél, hanem az emberi szellemben kifejtett isteni cselekedetekről, amit szimbolikus nyelvezettel a „lélek szemének" a megvilágosításának nevez (vö. *Prot.* 11,113,2 – Zsolt 19,9b; Platón, *Tim.* 45b). Kelemen számára az ember szellemi valóságában kifejtett racionális tevékenységek „megvilágítója" Krisztus, aki nem „felülről" lép kapcsolatba az emberrel, hanem „belülről", immanens módon tevékenykedik az emberben.[62] A lelket (a lélek szemét) megvilágító fény allegóriája az Isteni Logoszt, vagyis Krisztust jelöli, akinek képmása az emberi értelem.[63] Mindezekért tehát szerzőnk nemcsak a tudás elsajátítására serkenti az olvasóját, hanem maga Krisztus befogadására, vagyis arra, hogy Krisztus az ember belső szellemi valóságában lakozzék:

> „Fogadd be Krisztust, fogadd be a látást, fogadd be a fényedet, »hogy ugyanolyan jól ismerd az istenséget, mint az embert« (Hom. *Ilias* 5,128). A minket megvilágosító Logosz »kívánatosabb az aranynál és drágaköveknél, a méznél és a lépnél is édesebb« (Zsolt 19,11). Hogy ne lenne kívánatos az, aki megvilágosította a sötétségbe temetett elmét, és élessé tette a »fényt hordozó« lélek »szemeit«?" (*Prot.* 11,113,2).

4. Befejező gondolatok

Összefoglalva tehát elmondhatjuk, hogy Alexandriai Kelemen felfogásában a „lélek szeme" a lélek úgynevezett „értelmes" részére utal. Talán nem járunk távol az igazságtól, ha a „lélek szemét" az elmével azo-

62 Kelemen a *Strom*. V,6,38,6-ban nyomatékosan kifejti, hogy egyrészt Krisztus, vagyis az Isteni Logosz a világ felett áll, sőt, túlhaladja az értelemmel felfoghatót (az Isteni Logosz transzcendens valósága), másrészt a lemezre írt név (Kiv 28,36–37 a világban megtestesült, és a törvényben leírt immanens módon jelen lévő Krisztus allegóriája) arra méltatott, hogy felette álljon minden fejedelemségnek, hatalomnak (vö. Ef 1,21; Fil 2,9). Később pedig kimondja, hogy a megkeresztelkedtek a „gnosztikus" Logoszt bírják (vö. *Strom*. V,6,40,1), aki az Írásokon keresztül nagyobbá teszi az emberi elmét (vö. *Strom*. V,6,40,1).

63 Az emberi értelmet csak az isteni értelem képes igazán sikeres módon tanítani, mivel „rokon" kapcsolatban állnak egymással, vö. *Strom*. V,1,6,3; V,3,16,1–8; V,1,8,7; I,1,2,1; V,10,64,3-6; V,38,7–39,39,4; VI,9,42,2; V,3,13,2; VII,10,59,3–4.

nosítjuk, ami, szerzőnk szerint, el is homályosulhat, vagy meg is világosulhat. Tehát az ember elméje a „lélek szeme", isteni rávezetéssel és segítséggel képes még az olyan igazságok felismerésére is, amelyeket saját természeti adottságából kifolyólag képtelen befogadni. Kelemen tehát úgy véli, hogy az emberi elme képességét a felülről érkező isteni világosság teszi hatékonyabbá. Kelemen a szóban forgó isteni világosságot az Isteni Logosz szellemi fényével azonosította. Sőt, azt is vallja, hogy az ember elméjében működő isteni Logosz képessé teszi az isteni, teológiai igazságok megértésére, és majd Isten szemlélésére is. Az emberi értelem és a távolból fürkészett Isten között közvetítő szerepet játszhat a természetes ésszel kutatott tudományok és a filozófia is, amelyben, Kelemen szerint, elvétve bár, de mégis felfedezhető némi teológiai igazság. Mégis, az Isten nélkül folytatott kutatások félrevezető eredményeket szolgáltatnak, mivel a kizárólag emberi dimenzióra támaszkodó tudományokban nincs meg az objektivitás mércéje. Kelemen szerint csak akkor lesz egy tudományos eredmény valóban igaz, ha nemcsak az emberek által felállított kritériumoknak fog megfelelni, hanem az isteni kritériumoknak is. Az emberi kritériumok, mércék, személytől és korszakoktól függően változnak, míg az isteni igazságok örök érvényűek. Az objektív igazságok feltárásához ezért nélkülözhetetlen az emberben működő isteni, ami minden körülmények között az örök érvényű igazságok mércéje (vö. MTörv 25,13–14 – *Prot.* 6,69,2). Látjuk, hogy Alexandriai Kelemen megfordítja a vallásos szemléletű tudományokat érő kritikák irányát, és azt vallja, hogy az isteni igazságokat mellőző tudományok eredményei csak szubjektívek lehetnek, ezért nem örök érvényűek.

Alexandriai Kelemen keresztény gondolkodóként fontos szerepet tulajdonít a hellén bölcseletben való jártasság megszerzésének. Azonban azt is be kell látnunk, hogy a hellén bölcseletnél sokkal többre tartotta a Szentírás igazságát, amin keresztül az emberi értelem közvetlen úton halad az isteni igazság felé. A *Strom*. V,6,40,1 idézetének az értelmezésében, bár már érintettük a Szentírás „gnoszeológiai" szerepét, azonban a témával részletesebben e folyóirat következő számában megjelenő tanulmány fog foglalkozni. Áthidaló gondolatként, mely a Szentírás felé fordítja az olvasó figyelmét, a *Strom*. I,1,10,1 idézetével zárom e cikk sorait:

> „Akinek a lelki szemének a látása a vele rokon fényhez viszonyítva a rossz tápláléktól és a tanítástól megromlott, az induljon el az Igazság felé, az Írások felé, amelyek leírhatatlan igazságokat nyilatkoztatnak ki. Izajás mondja: »Mind, ti szomjazók, a vízhez menjetek« (Iz 55,1), Salamon

pedig azt tanácsolja, hogy »a vizet saját ciszternádból idd« (Péld 5,15)" (*Strom*. I,1,10,1).[64]

64 *Strom*. 1,1,10,1 (lélek szeme – Platón, *Resp*. VII 533d; *Symp*. 219a; Iz 55,1; Péld 5,15). A Szentírás, mely megvilágítja az ember értelmét – *Strom*. V,10,64,4; lelki táplálék – *Strom*. V,10,66,3; az isteni igazság és víz szimbóluma – *Strom*. VI,8,4–5 (Zsolt 28 [29],3). A következő tanulmányban azt szeretném vizsgálni, hogy Alexandriai Kelemen az istenkeresés útján hogyan értékeli a Szentírás szövegét, és hogy milyen választ adhat a következő kérdésre: vajon a Szentírás kinyilatkoztatásán kívül az ember megismerhet-e más, magasabb szintű, Istenről szóló teológiai igazságokat?

Balogh Győző

A keresztelés és az Eucharisztia fontossága a cigánypasztorációban

Tartalom: 1. Bevezetés; 2. Keresztelés a cigányoknál; 3. Az Eucharisztia, az elsőáldozás a cigányoknál; 4. Összegzés.

1. Bevezetés

Az egyik legszignifikánsabb esemény egy cigány család életében a keresztelés szertartása, különösen, ha a megszületett gyermek fiú.[1] Ez a megfelelő alkalom arra, hogy a férj – mint a család feje – továbbörökítse a nevét. A keresztelés annyira fontos eseményként jelenik meg némely cigány család életében, hogy nem ritka, amikor három vagy akár több napig is együtt ünnepli azt a család.[2] A cigányok a keresztnév mellett rendszerint kaptak, valamint a mai napig is kapnak cigány nevet is. Ez sok esetben megnehezítette a dokumentációjukat, hiszen egy-egy közösségben csupán cigány nevükről ismerik egymást.

A cigány nevek története ősidőkre nyúlik vissza. Különböző beceneveket kezdtek használni, hogy az állami szervek érdeklődő tekintete elől rejtve tudjanak maradni, amikor indiai őshazájukat elhagyták. Ennek köszönhetően a *gazho* kultúra tagjai nehezen tudták azonosítani őket, hiszen sokszor még csak megfelelő dokumentumokkal sem rendelkeztek. A diszkrimináció elleni védelemként gyakorta cigány neveiket is cserélgették, hogy az állami szervek feladatát még inkább megnehezítsék. Eredeti értelmében a *gazho* kifejezés mindenkit takar, aki nem cigány. Ez egy exkluzivista, kirekesztő fogalom, mely a cigányság világképében él. Ezen elképzelés szerint két embertípus létezik: cigány és nem cigány. Ezen exkluzív determináció nagyon hasonlít a

1 Chttp://www.harmonet.hu/ezoteria/20751-a-legtitokzatosabb-valodi-cigany-babonak-a-szuletes-korul-mit-rejt-a-buba-batyuja.html (szerző ismeretlen) [letöltés ideje: 2017. 10. 05.]

2 M. Frank, „Életmód és gyermeknevelési szokások a cigány lakosság körében", in *Tanulmányok a romológia köréből* X., (Válogatás a romológiai alapismeretek tanfolyam dolgozataiból), Pécs 1994, 97.

héber kultúrában alkalmazott *goj* kifejezésre. Ez magyarázhatja azt, hogy miért vannak annyira közel lelkileg egymáshoz a cigány közösségek, valamint hogy miért nehéz egy *gazho* közegből érkező misszionáriusnak megtalálnia a helyét egy tradicionális cigány közegben, ahol ez a dualisztikus világszemlélet ennyire élesen jelen van.[3]

Amennyiben valaki úgy dönt, hogy csatlakozni szeretne egy cigány közösséghez, követni kell hagyományaikat és el kell fogadni viselkedési formáikat.[4] A közösség nagyon fontosnak tartja a közös étkezések alkalmát, így nem véletlen, hogy ez a momentum a keresztelésnél is néha túlzóan jelen van. A közösség kifejezése az együtt étkezések alkalmával a Szentírásban sem ismeretlen, hiszen minden szövetségnél, nagyobb találkozásnál megfigyelhető, mint például a mamrei terebin történetében, amikor Ábrahám vendégül látja a háromságos Istent. „Az Úr megjelent neki Mamre terebintjénél, amikor a meleg napszakban sátra bejáratánál ült. Fölemelte szemét, és íme, három férfi állt előtte. Mihelyt meglátta őket, sátra bejáratától eléjük sietett, földig meghajolt és így szólt: »Uram, ha kegyelmet találtam színed előtt, ne kerüld el szolgádat. Hoznak vizet, mossátok meg lábatokat és telepedjetek le a fa alatt. Közben én hozok egy falat kenyeret, hogy felüdítsétek magatokat, aztán tovább mehettek«”.[5] Egy cigánypasztorációt végző személynek ahhoz, hogy a közösség elfogadja, egy asztalnál kell étkeznie a cigány közösség tagjaival, kifejezvén azt, hogy nem hordoz fenyegetést ő, aki a *gazho,* külső kultúrák köréből érkezik.[6]

2. Keresztelés a cigányoknál

Napjainkban a keresztelés alkalmával egy papnak, aki cigányok között szeretne missziós tevékenységet folytatni, szembesülnie kell a névválasztás okozta problémával, hiszen napjainkban a cigányok körében gyakori jelenség az, hogy gyermekeiket számukra szimpatikus szappanopera-szereplők után nevezik el. A szentségkiszolgáltatást végző egyházi személynek lehetősége van arra, hogy a szertartás előtt még meggyőzze a családot egy szent nevének felvételéről. A bérmanév felvételének javaslatakor érdemes elmagyarázni,

3 Juhász É., *Sója Miklós öröksége Hodászon,* Szekszárd 2004, 5.
4 J.-P. Liégois, *Romák Európában,* Budapest 2009. 102–111.
5 Ter 18,1–5
6 Juhász É., *Moro raj jertyiszár! Uram, irgalmazz! Egy görög katolikus cigány közösség vallási élete,* Szekszárd–Debrecen 2000, 67.

hogy a katolikus egyház tanítása szerint őrangyalt állít az egyház a gyermek mellé a keresztelés pillanatától, hogy óvja, védelmezze az ártó szellemektől. A védőszent protektív szerepet tölt be a gyermek életében, mely nagyon fontos a cigány családok számára, hiszen sok esetben azért viszik a gyermeket keresztelni, hogy az ártó szellemektől megóvják. Ezen a ponton a cigány tradicionális hit és egyházunk tanítása találkozik, tehát módunkban áll megkeresztelni ezt a hagyományi elemet, inkulturációs mozzanatként.

A görögkatolikus rítus keresztelési szövegében kifejezetten az ártó szellemek elleni védelemről olvashatunk:

> „Seregek ura, Izrael Istene, minden betegség és fájdalom orvoslója, tekints kegyesen N. szolgádra, méltasd őt atyai látogatásodra, s minden sátáni cselvetést távoztass el tőle. Fedd meg, űzd ki belőle a tisztátalan lelket. Tisztítsd meg kezed művét s ellenállhatatlan hatalmaddal vesd gyorsan lábaid alá ellenségeidet. Adj N. szolgádnak győzelmet a sátán s a tisztátalan szellemek fölött…"[7]

A keresztelés folyamán nagyon sokszor találkozhatunk azzal a mozzanattal, amikor az ártó szellemekkel veszi fel Isten nevében a harcot a szentséget kiszolgáltató pap, de emellett konkrétan az őrangyal is említve van, akinek szerepe, hogy megmentse a gonosz cselvetésétől, bántalmaktól, déli gonosz támadásától[8] s a tisztátalan gondolatoktól.[9] Áldozópapként gyakran tapasztalom, hogy a cigány családok ezeknél a szertartási részeknél nyugodtabbá válnak, megszűnnek belső feszültségeik, és rendszerint ezután leoldják a gyermek bal kezén lévő vörös/karmazsin szalagot, melyet az ártó szellemek elleni védelemként helyeztek el rajta. Karakterisztikus eleme a keresztelésnek, amikor a sátánnak szimbolikus értelemben nyugati irányban fordulva ellene mond az egész család, majd kelet felé fordulva együtt kötelezik el egész családjukat Krisztus mellett, amikor kijelentik, hogy egyesülnek Vele.[10]

A család szerepe láthatóan minden fontosabb élethelyzetben meghatározó a cigányok számára, így a keresztséget is a megjelentek önmagukra is vonatkoztatják, nem csupán a keresztelendőre, újra átélve azt, hogy az egyház védelmet nyújt számukra. A család így egy nagyobb család része lesz, hiszen minden megjelent cigány Isten családjába fog tartozni. Különösen kedves a cigány testvérek számára, ha missziós szemszögből magyarázzuk a keresztelé-

7 *Görögkatholikus egyházi szerkönyv (Euchologion),* Budapest 1964, 6.
8 Zsolt 90,6
9 *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* 7.
10 *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* 8.

sen elhangzó evangéliumi szakaszt, melyben Krisztus tanítványait elküldi a világ határaira, hogy személyválogatás nélkül mindenkit megkereszteljenek a Szentháromság nevében:[11] „Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében, tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek; és íme, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig".[12] Szükséges éreztetni, hogy a bőrszín, a származás nem zár ki Isten Országából. Az előbbi idézetben láthatjuk, hogy az egyház engedelmeskedik Krisztus missziós parancsának, hiszen mindenkit hív, nem válogat.

Krisztus küldő parancsa egy kilépő dinamizmus, melyet Isten ki akar belőlünk váltani. Ki kell lépnünk a kényelmes, biztonságos kikötőből, hogy hirdetni tudjuk az evangéliumot minden helyen és időben. Ez a kilépő dinamizmus kifejezetten a hazánkban működő cigánypasztorációra alkalmazható. A Szentírásban sok példát találunk erre a dinamizmusra. Ábrahám elfogadja a hívást, hogy házanépével új földre menjen,[13] Mózes meghallja az Isten hívószavát: „Menj, elküldelek téged", és kivezeti a népet az ígéret földje felé.[14] Jeremiásnak azt mondja az Úr: „Menj el azokhoz, akikhez küldelek".[15]

Előítéleteinket levetkőzve ki kell lépni, ki kell mozdulni a cigányság felé, saját közegükben megszólítva őket, hogy kedvet kapjanak a kereszteléshez, az egyházhoz való tartozáshoz, valamint szűkebb értelemben az egyházközséghez való tartozáshoz.[16]

A keresztelés vételét illetően további problémák merülnek fel a cigányságot illetően. A cigányok a keresztelés szentségének kiszolgáltatását rendszerint gyermekkorban kérik, kapják meg, szüleik segédletével.[17] Ez viszont nem tartalmazza a szükséges vallási meggyőződést a család részéről minden esetben, hiszen tradicionálisan sokszor azért jelentkeznek, hogy védelmet biztosítsanak a gyermek számára a természetfeletti erőkkel szemben, melyek a gyermekekre nézve betegséget, különböző testi-lelki anomáliát okozhatnak hitük szerint. Világosan látszik, hogy a cigányok vallásos felfogása hagyo-

11 Mt 28,19
12 *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* 15.
13 Ter 12,1–3
14 Kiv 3,10
15 Jer 1,7
16 Ferenc pápa, *Evangelii Gaudium. Az evangélium öröme kezdetű apostoli buzdítása,* Budapest 2014, 16.
17 Barla Szabó M., „Cigány óvodás gyermekek", in *Tanulmányok a romológia köréből* X., (Válogatás a romológiai alapismeretek tanfolyam dolgozataiból), Pécs 1994, 13.

mányaik hatására tartalmazhat szuperszticionális elemeket. Annak ellenére, hogy cigány testvéreink körében sok a vallási aktivizálásra váró személy, csakúgy, mint az megfigyelhető a magyar katolikus társadalomban, gyermekeiket fontosnak tartják megkeresztelni.[18]

Ezen a ponton a teljesség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy modern korunknak vannak olyan hozadékai, melyek a keresztség értelmezését megnehezítik az emberek számára, hiszen több okból is megkérdőjelezik ma a kiskorú gyermekek megkeresztelését. Tényként szolgál ezt alátámasztandó, hogy sok ember, bár meg van keresztelve, nem válik aktív tagjává vallási közösségének, az egyes emberek számára szerepzavarokhoz, az egyház számára pedig saját profilja elvesztéséhez vezethet ez a jelenség. A kereszténység népegyházi jellege visszaszorulóban van, ezért egyre sürgetőbben tudatosul az emberekben az egyéni hitbeli döntés szükségessége.[19] Keresztelés közben nagyon fontos, hogy a pap a cigány keresztszülők, szülők számára a prédikációban segítsen megvilágosítani, hogy milyen feladatokkal jár hívő, keresztény keresztszülőnek/szülőnek lenni. Ez azért fontos, hogy ne csak szokásból, funkció nélkül vállaljanak egy fontos szerepkört, hanem legyen benne egy tudatos elhatározás is, hogy legyenek példák a gyermek előtt, mint ahogyan az a görögkatolikus keresztelési szertartásban is meg van fogalmazva:

> „Vedd ezt az égő gyertyát, és igyekezzél egész életedben a hit és jó cselekedetek világosságával tündökölni, hogy midőn eljő az Úr, az összes szentekkel együtt fényesen léphess elébe és akadály nélkül mehess be az ő mennyei dicsőségének palotájába s együtt uralkodhassál vele végtelen időkön át. Ámen."[20]

A római katolikus testvérek keresztelési szertartásában is jelen van az égő gyertya, mely a világosság fontosságára emlékeztet bennünket. A szertartás végén átadnak a szülőknek – csecsemőkeresztség esetén –, vagy magának a megkereszteltnek – ha felnőttről van szó – egy gyertyát, amelyet a húsvéti gyertyáról gyújtanak meg. Ez az a nagy gyertya, amelyet húsvét éjszakáján bevisznek a teljesen sötét templomba, hogy Jézus feltámadásának misztériumát jelképezze; erről a gyertyáról mindenki meggyújtja a saját gyertyáját, úgy, hogy átadják a lángot egymásnak, mindenki a mellette állónak: e jelképes mozdulatban Jézus feltámadásának lassú továbbadása történik min-

18 Liégois, *Romák Európában,* 74.

19 B.-J. Hilberath – A. Müller – F.-J. Nocke – D. Sattler – J. Werbick – S. Wiedenhoffer, *A dogmatika kézikönyve* II., 235.

20 *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* 13.

den keresztény ember életébe.[21] A kora keresztény gyakorlat, melyben önálló döntésre képes jelentkezőket kereszteltek meg, ma olyan kereszténységbe van átalakulóban, melybe nem tudatosan lép be valaki, hanem beleszületik öntudatlanul a keresztség szentségét kapó személy.

A cigánypasztoráció kiemelkedő jelensége lenne számunkra, ha képesek lennénk tudatosítani cigány híveinkben a keresztség lényegi tartalmát, hogy tudják mi az, amit a keresztény keresztség tartalmaz. Fontos, hogy elsősorban Krisztushoz való csatlakozást jelent számukra, hiszen a cigány közösség egy új tagja Krisztus nevére lesz megkeresztelve.[22] Ez azt jelenti, hogy a cigány család fordul egységesen Krisztushoz, mint Megváltójához. Ez a mozzanat egy Jézus felé irányuló mozgás, mely kapcsolatot létesít vele, hozzá tartozóvá teszi a keresztséget kapó cigány embert. Szent Pál egyenesen arról ír a Római levélben, hogy következetes új életet kell élni: „Eltemettek tehát vele együtt a halálba a keresztség által, hogy amint az Atya dicsősége feltámasztotta Krisztust a halottak közül, éppúgy mi is új életben járjunk".[23] Valóban, a cigánypasztoráció során a keresztséghez, megtéréshez vezetett cigány testvéreket rá kell ébreszteni arra, hogy keresztségükben új életet kell kezdeni, mert Krisztus sorsában kell részesedniük, hiszen a katolikus egyházba az inkulturációnak köszönhetően belép a cigány arcú Jézus. Tudatosan kell megélni azt a mozzanatot, hogy a kereszteléssel meg kell halni a régi embernek, hiszen Krisztus azért halt meg minden cigányért is, hogy nekik adhassa az örök életet.

A keresztséggel együtt jár a bűnök bocsánata is, mert a keresztség a bűnök bocsánatára történik, ahogyan azt az Apostolok Cselekedeteiben is olvashatjuk: „Tartsatok bűnbánatot, és mindegyiktek keresztelkedjék meg Jézus Krisztus nevében bűneitek bocsánatára; akkor megkapjátok ajándékul a Szentlelket".[24] A cigány család tagjai, akik a keresztség vételét önmagukra is érvényesnek tekintik, bár azt már korábban vették, tabula rasa szituációt élnek meg, hiszen a bűnök bocsánatával kibékülnek Krisztussal, mint a legfőbb vajdával. Ebben az esetben a hit, a megtérés és a keresztség egy erős összetartozást fejez ki, mely a tradicionális cigány családoknak meghatározó jellemzője. Harmadik velejárója a keresztségnek a minden megkeresztelttel való összetartozás és velük egyenlő méltóság. Fontos kiemelni, hogy a cigány ember méltósága az egyházon belül semmivel sem alacsonyabb rendű, mint

21 https://www.magyarkurir.hu/hirek/ferenc-papa-keresztseg-krisztus-hordozova-tesz-minket
22 Vö. ApCsel 10,48; 19,5.
23 Róm 6,4
24 ApCsel 2,38

annak bármely tagjáé. A keresztségi prédikációban szükséges annak hangsúlyozása, hogy Isten nem személyválogató, valamint a keresztséggel a cigány család az egyház családjának dimenziójába lép be, új testvéreket szerezve magának. Szent Pál szerint a keresztség minden társadalmi korlátot képes eltörölni: „Mi ugyanis mindnyájan egy Lélekben egy testté keresztelkedtünk, akár zsidók, akár görögök, akár szolgák, akár szabadok; és mindnyájunkat egy Lélek itatott át".[25] Az Apostolok Cselekedeteiben az van megfogalmazva, hogy a közösség növekedését a megkereszteltek közötti szolidaritás biztosítja. A cigány testvérek attól a pillanattól, hogy meg vannak keresztelve, nincsenek egyedül, hiszen az egész egyháznak lesznek részesei, minden kulturális értékükkel együtt. A hitben és a keresztségben létrejött összetartó erő, mindenkit különbség nélkül Isten gyermekévé tesz és örökössé, cigányokat és nem cigányokat egyaránt, mint ahogyan ezt a Galata levélben is láthatjuk: „Mert mindnyájan Isten fiai vagytok a hit által Krisztus Jézusban. Hiszen mindannyian, akik megkeresztelkedtetek Krisztusra, Krisztust öltöttétek magatokra: nincs többé zsidó, sem görög, sem szolga, sem szabad, sem férfi, sem nő; mert mindnyájan egy vagytok Krisztus Jézusban. Ha pedig ti Krisztuséi vagytok, akkor Ábrahám utódai, s az ígéret szerint való örökösök."[26] Az egyházközség, mely befogadja cigány híveit, alapvetően különböző feladatokkal van megáldva, hiszen mindenki más hivatást kapott az Istentől (apostolok, próféták, prédikátorok, pásztorok, tanítók),[27] de mindezek másodlagosnak bizonyulnak az alapvető egyenlőséghez viszonyítva.[28]

A keresztséghez hozzá tartozik továbbá az új életre való megszületés, melynek adomány- és feladatjellege van. Az Apostolok Cselekedetei a keresztségben kapott Lélek társadalmi hatásait emeli ki. A János-evangélium új életre születésről beszél, a „Lélekből születésként" jellemzi a keresztséget.[29] Gyönyörű kép az alámerítéses kereszteléseknél, hogy amikor a megkeresztelt feljön a víz alól és nagy levegőt vesz, úgy viselkedik, mint az újszülött, aki megkezdi életét a születést követően az első levegővétellel, amikor felsír. János apostol és evangélista mint feltételt veszi alapul a keresztséget, mint annak feltételét, hogy valaki részesedhessen Isten Országában. A keresztség feladatjellegét az jelenti, hogy cigány híveinkbe bele kell plántálni annak a gondolatát cigány-

25 1Kor 12,13
26 Gal 3,26-29
27 Vö. Ef 4,11.
28 Hilberath – Müller – Nocke – Sattler – Werbick – Wiedenhoffer, *A dogmatika kézikönyve* II., 248.
29 Jn 3,6–8

pasztorációnk során, hogy kérjék bátran a keresztség szentségének kiszolgáltatását, viszont ez aktivitást is jelent a részükről, hiszen Isten Országának építői lesznek, az apostolok missziós feladata, saját közösségük evangelizálása őket is érintő feladat lesz, minden megkeresztelt cigány számára.

A cigánypasztorációt végző személy számára kihagyhatatlan lehetőség a keresztelés mozzanata, hiszen ekkor van jó alkalom arra, hogy megszólítson olyan embereket is, akikkel máskor nincs szoros kapcsolata. A szertartás alkalmat ad arra, hogy közelebb kerüljön a családhoz, esetlegesen találkozót megbeszélve készítheti a családot a szentség vételére. Rendkívül hatékony lenne egy keresztséget követő posztkatekézis, mely tudatosítaná a megkereszteltekben a vallási hovatartozást, missziót adna saját közösségükre vonatkozóan és bevonná őket a parokiális közösség életébe azzal, hogy személyre szabott feladatokkal látná el a passzivizálódott tagokat.[30]

Az evés és ivás az ember természetes önfenntartó tevékenysége, mely fenntartja az életet és megerősíti azt. Az élethez szükséges táplálékfelvételben az ember tudatosítja, hogy az élet forrása nem önmagában van, hanem önmagán kívül, és hogy a befogadás a létezésünk egyik alapeleme. Az evés és ivás puszta táplálkozási funkcióján túlmenően a legtöbb nép megalkotta az étkezés sajátos kultúráját, ahol a közös evés és ivás megjeleníti a közösséget és létrehozza azt. Érdemes megfigyelnünk, hogy az étkezés milyen fontos funkciót tölt be a Szentírásban leírtak szerint. Az Ószövetségben az étkezés, mint a közösséget megjelenítő, kialakító esemény jelenik meg. Amikor valakit szívesen láttak vendégül, abban a vendég felé irányuló szeretet valósult meg, ahogyan ezt Ábrahám történetében is láthatjuk a mamrei terebin történeténél.[31] Érdekes, hogy az idegen befogadása mennyire erősen van jelen a Szentírásban. Ezzel a résszel a későbbiekben részletesen is foglalkozunk. A közös étkezés vigasztaló elemként is funkcionálhat, hiszen Jeremiás könyvében a gyász kenyerének megtöréséről is olvashatunk, mely a gyászában elszigetelt személy vigasztalását célozza.[32] Az állam ellenségeinek a királlyal való étkezés egyenesen az életet jelentette, hiszen ezzel a gesztussal szolgáltattak kegyelmet.[33] Egy asztalnál való étkezéssel pecsételték meg a békeszerződéseket és a szövet-

30 Vö. Ferenc Pápa üzenete: *Saluto a Sua Santitá Francesco di S. Em. Card. Antonio Maria Veglió, Presidente del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli itineranti Vaticano, 5 giugno 2014*.

31 Ter 18,1–8

32 Vö. Hilberath – Müller – Nocke – Sattler – Werbick – Wiedenhoffer, *A dogmatika kézikönyve* II., 282.

33 Vö. 2Kir 25,27–29.

ségkötéseket. „Láttuk, hogy veled van az Úr, ezért azt mondtuk: Legyen eskü köztünk, kössünk szövetséget…”[34] A haldokló Izsák fiától, Ézsautól búcsúlakomát kér az atyai áldás kiszolgáltatása előtt. „Látod, megöregedtem, s nem ismerhetem halálom napját. Fogd a fegyvereidet, a tegezt meg az íjat, menj ki a mezőre, és ha elejtesz valamit a vadászaton, készíts belőle nekem ételt, úgy, amint tudod, hogy szeretem! Aztán hozd el, hogy egyek, és megáldjon téged a lelkem, mielőtt meghalok!”[35] A Kivonulás könyvében arról olvashatunk, hogy Mózes és az izraeli vének a Sinai-hegyen történt szövetségkötés után ettek és ittak.[36] A választott nép életében megfigyelhetjük, hogy az evés a hétköznapi életben vallási dimenzióval is rendelkezik, hiszen a kenyértöréskor dicsőítő imát mondanak, mely hálaadó imádsággal végződik. Ez nem ritkán egyfajta anamnézis, mely Isten dicsőítő tetteinek felidézése, melyeket értük hajtott végre. Ennek következtében az elfogyasztott étel Isten gondoskodásaként, szabadító cselekvésének jelképeként jelenik meg náluk.

Krisztus igehirdetésében szintén fontos szerepe van az étkezésnek. Keresztelő Jánossal hasonlítja magát össze, rámutatva arra, hogy az embereknek nem lehet megfelelni, hiszen Jánost nem fogadták el szigorú aszkéta életstílusa miatt, azt gondolták, „ördöge van”, Jézust, aki eszik és iszik, a bűnösök barátjának mondják.[37] Krisztus működése során előszeretettel él a lakomaközösség jelképeinek cselekedetével, hiszen ez a barátok és ellenfelek által is könnyen értelmezhető gesztus.[38] A közösség különböző módon reagál Krisztus jelképes cselekedetére, melyet az étkezéssel fejez ki. Vannak, akik meghívásként értelmezik, ám vannak, akikben ez ellenségeskedést, indulatot támaszt azok miatt, akikkel Krisztus asztalközösséget vállal. A farizeusok e miatt a tette miatt is méltatják Krisztust, mondván: „Ez bűnösökkel áll szóba, és velük eszik”.[39] Jézus tudatosan vállalja ezt a jelcselekvést, mely az étkezésben fejeződik ki, hiszen ez nem csupán a bűnösökkel való szolidaritást fejezi ki, vagy a velük való kiengesztelődésre mutat rá, hanem előre jelzi a harcot, amely működése során rá vár, valamint a kockázatvállalást is.

Krisztusnak nem csupán cselekedeteiben, hanem példabeszédeiben is jelen van a lakoma mint Isten Országának szimbóluma. Lukács evangéliu-

34 Ter 26,30
35 Ter 27,4
36 Vö. Kiv 24,11.
37 Vö. Mt 11,18.
38 Hilberath – Müller – Nocke – Sattler – Werbick – Wiedenhoffer, *A dogmatika kézikönyve* II., 284.
39 Lk 15,2

mában a királyi menyegzőről szóló példabeszédben Jézus az isteni meghívást adja át a hallgatóságnak, felcsillantva annak a lehetőségét, hogy a kívülállók is tagjai lehetnek ennek az elközelgő Országnak, valamint annak a fennálló lehetőségnek a gondolatát, hogy az először meghívottak elvéthetik az ünnepet. Krisztus igehirdetésének hátterében kell értelmezni tanítványaival töltött utolsó vacsoráját is, hiszen az volt a küldetése, hogy létével Isten feltétlen, személyválogatás nélküli gondoskodásáról tegyen tanúbizonyságot. Az evangéliumokban leírt asztalközösségek, ennek a küldetésnek a megvalósító jelei az egész vacsoraeseménnyel együtt, majd nyújtja a kelyhet, melyből közösen isznak. Krisztus a tanítványoknak adja át magát. Megtöri a kenyeret, mint a családfő a héber kultúrában, kiosztja étkezés előtt.[40] A kenyér melyet kioszt és a kehely, melyet isznak, az abszolút önátadását jelképezi. „Miközben ettek, Jézus fogta a kenyeret, áldást mondott, megtörte, és odaadta nekik ezekkel a szavakkal: Vegyétek, ez az én testem. Azután fogta a kelyhet, hálát adott, odaadta nekik, és ittak belőle mindnyájan. Ő pedig így szólt: Ez az én vérem, az új szövetségé, amely sokakért kiontatik."[41] A görögkatolikus liturgikon már egyenesen a bűnök bocsánatára vonatkoztatja az átváltoztatás cselekményét, hiszen szövegét Szent Máté evangélista munkásságából meríti.[42] A cigány kultúrában minden nagyobb eseményt közös evéssel-ivással ünnepelnek meg, hiszen ez kifejezi az abszolút közösséget, mely a család tagjai között él.

3. Az Eucharisztia, az elsőáldozás a cigányoknál

Kiemelkedően fontos az elsőáldozás, mely napjainkban még sok helyen mindig nagy hagyománnyal bír. Dr. Székely János püspök atya arról számol be, hogy egy missziós tevékenységet végző pap gitárral, közvetlenségével és elérhetőségével nagy sikereket tud elérni cigány gyermekek között, mely egészen a nagy létszámú elsőáldozásban csúcsosodhat ki.[43] Egy a váci egyházmegyében készült felmérés szerint a roma gyermekek hitének elmélyítése szempontjából kulcskérdés, hogy elsőáldozók legyenek, hiszen később kezdik elveszíteni a motivációt a külvilág hatására. Bár vannak hittanórák a plé-

40 Vö. Hilberath – Müller – Nocke – Sattler – Werbick – Wiedenhoffer, *A dogmatika kézikönyve* II., 284.

41 Mk 14,22

42 *La Divina Liturgia, del Santo Nostro Padre Giovanni Crisostomo,* Roma 1967, 106.; vö. Mt 26,28.

43 http://168ora.hu/segiteni-kotelesseg-szekely-janos-puspok-oktatas-kell-munkahely-es-sziv/

bánián, a felmérés szerint magas százalékban kerülik azt a cigány gyermekek. Az Oláh Dezső által írott tanulmány arról számol be, hogy a plébániákon nagy arányban működnek közösségi csoportok, azonban ezekbe a csoportokba már nem járnak roma gyermekek. Ennek fő oka az iskolai hitoktatási elv, emellett azonban feltételezhető, hogy a cigány családok közösségi helyzete – viszonylagos elutasítottságuk – is szerepet játszik ebben az elkülönülésben. Feltűnő, és valószínűleg ezzel függ össze, hogy sem a szülők, sem a gyermekek nem ismerik a plébánián működő közösségi csoportokat. A közösségi kapcsolatok erősítése céljából is elengedhetetlenül fontos volna, hogy a hittanárok cigány családok körében pasztorációt végezzenek.[44] Problémás elem ennek kapcsán, hogy gyakran hangoztatják a „leáldozás" fogalmát, mely azt jelenti, hogy elsőáldozásig motiváltak a gyermekek, mert megkapják szüleiktől a várt ajándékokat, ám sajnos utána a templomi közösség látogatása elmarad, hiszen a belső vallási igény nem alakult ki, mivel a háttérbeli érdek motiválta alapokon nyugvó jellege volt a közösséggel felvett kapcsolatnak.

Ferling György plébános véleménye szerint általános tapasztalat az ősi hagyományos felfogáshoz való ragaszkodás: a keresztség szentségének kiszolgáltatását hagyománytiszteletből vagy az „ártó" események megelőzése céljából kérik. Az elsőáldozást egyetlen áldozásnak tekintik, gyászmise után egy éven belül nem térnek be a templomba szentmisére.[45]

A cigánypasztorációban dolgozó paptestvérek az állandó családpasztorációt jelölik meg mint eredményes formát arra, hogy a cigány családok az evangélium meghívására válaszolva katolikusként és egyházközségük élő tagjaiként éljenek. Nagy Friderika szociálpedagógus, aki hitoktatóként is dolgozik cigányok között, arról tanúskodik, hogy a cigányoknál nagy ünnep az elsőáldozás. Kis menyasszonyi ruha, csokor, fátyol, vagyis a külsőségek meghatározóak. Ha valaki nem tudja biztosítani a külsőségekhez szükséges kellékeket, rendszerint inkább elhalasztja egy évvel későbbre az elsőáldozást.

Az elsőáldozás kapcsán is érdemes kiemelni az Eucharisztia teológiai alapvonásait, melyek közül egyik legfontosabb a vacsorai közösség. Ez a szentségnek a lakomaközösségben kifejeződő alapvető szimbólum, amely mozzanat során kiosztják a kenyeret és a bort. A történést magyarázó szó Krisztus utolsó vacsorájáról beszél és meghívást ad át. A katolikus egyház által kiszolgáltatott Eucharisztia gyökerei az izraeli lakomára nyúlnak vissza, mely

44 Oláh D., „Cigány gyermekek a római katolikus hitoktatásban a váci egyházmegye hittanárainak tükrében", in *Képzés és gyakorlat* 3–4 (2014) 254.

45 http://www.hitvallas.hu/regi/hitv0207/Hitvallas020708.htm

a résztvevőket összekötötte egymással és az Istennel egyaránt.[46] Krisztus tanítványaival eltöltött étkezései, másokért való létezésének, pro-egzisztenciájának jelei voltak. A lakoma az emberiség történetében folyamatosan, mint a szövetség jele jelenik meg Istennel kapcsolatban a Sinai-hegyen történtektől egészen a húsvéti eseményekig.

Az Eucharisztia keresztény hitünknek központi eleme, aminek kereteiben emberek találkoznak egymással, és az Isten feléjük fordul. Ennek a végleges odafordulásnak tetőfoka azon esemény, amikor Isten közli önmagát Krisztusban az emberiséggel. A cigánypasztorációban nagyon fontos, hogy tudatosítsuk önmagunkban, hogy Eucharisztia nélkül nem lehet vallási közösséget kialakítani, hiszen nem lesz miből táplálkozni, így egy bizonyos idő után a közösség elsorvad. A 2020-ban Budapesten megrendezésre kerülő Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus mottója nem véletlenül hangzik így: „Minden forrásom belőled fakad".[47] A II. Vatikáni Zsinat ugyanis világosan tanítja, hogy „a szentmiseáldozat az egész keresztény élet forrása és csúcspontja".[48] A *Sacrosanctum Concilium* tizedik pontja az Eucharisztiáról úgy fogalmaz, hogy a liturgiából, különösen az Eucharisztiából, mint forrásból árad belénk a kegyelem, és valósul meg a legnagyobb hatékonysággal az emberek megszentelése Krisztusban és Isten megdicsőítése, amely az egyház minden más tevékenységének célja.[49]

Fontos, hogy lássuk azt, hogy az áldozás, az Eucharisztia vétele különösen hatékony lehet a cigányság életére vonatkozóan, hiszen kegyelmi hatásai túl mutatnak a templom falain, emberi életeket tudnak átalakítani. Amennyiben egy cigány megkapja az Eucharisztiát, nem csupán át tud alakulni, hanem küldetést kaphat saját népe felé, mint ahogyan ez történt az emmauszi úton lévő tanítványokkal, akik Krisztussal találkozva megismerik őt a kenyértörésben, majd rohannak, hogy megosszák testvéreikkel a találkozás örömét.[50] Ez az alkalom remek lehetőség, hogy újra átgondoljuk cigánypasztorációs elképzeléseinket és módszertanainkat. Éppen ezért sürgetni kell helyi egyházi szinten a cigánypasztoráció ezen újszerű megközelítését, együttműködve a cigányság felemelkedésében.[51]

46 Vö. Hilberath – Müller – Nocke – Sattler – Werbick – Wiedenhoffer, *A dogmatika kézikönyve* II., 307.

47 Zsolt 87,7

48 *LG* 11

49 SC 10

50 Lk 24, 30–32

51 Vö. Ferenc Pápa üzenete: *Saluto a Sua Santitá Francesco di S. Em. Card. Antonio Maria*

Dr. Székely János püspök atya az MKPK cigánypasztorációs bizottságának elnökeként 2009-ben kelt körlevelében bátorítja a plébánosait, hogy buzdítsák a cigány gyermekeket az elsőáldozásra, ministrálásra. Pasztorális módszerként említi, hogy el kell fogadni a cigány családoktól érkező meghívásokat, hogy saját közegükben tudják pasztorálni őket, saját kulturális miliőjükben. Buzdít továbbá az egyházközségben ellátandó feladatok cigányokra való ruházására is, valamint felhívja a figyelmet arra, hogy országunk jövője függ attól, hogy mennyire tudunk békességben, együttműködve élni, cigányok és nem cigányok Magyarországon.[52] A roma kisebbség, a roma családok számára jelenlegi nehéz helyzetükből a legfontosabb kivezető út a tanulás, a munka és a hit útja. Befogadásuk mutatja, hogy valóban elkötelezettek vagyunk a közös európai identitás, a népek, a kereskedelem és az eszmék szabad mozgása iránt Európában – fogalmazza meg az Európai Egyházak Konferenciája és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa közösen kiadott közleményében.[53] Mindezek mutatják, hogy mennyire sürgetően szükséges megoldást találnunk arra, hogy a cigányság is részesedve az egyház kommuniójában, változni tudjon.

Az Eucharisztia második teológiai alapvonása az elfogadás, mely sok tekintetben párhuzamot von az előzőekben megfogalmazott gondolatokkal. A közösség fogalmához direkt módon kapcsolódik az elfogadás mozzanata. Az elfogadás napjainkban is nehéz kérdéseket vet fel a cigánysággal kapcsolatban, hiszen a cigányságnak a katolikus egyházba történő integrációja egy folyamatos görbét ír le, mely lassan, de felfelé ível. A 2016. április 8-i nemzetközi roma nap alkalmából az Európai Egyházak Konferenciája és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa arra szólít, hogy újítsuk meg erőfeszítéseinket a gyógyulás és kiengesztelődés érdekében. Az Európai Egyházak Konferenciája (CEC) és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa (CCEE) közös közleményt adott ki 2016. április 8-án, melyben arra hívja fel a figyelmet, hogy a keresztény közösségeinket bátorítsuk szerte Európában, hogy továbbra is támogassák a romák jólétét, és tegyenek a gyűlöletbeszéd és a társadalmi kirekesztés ellen. Együtt kell járnunk az úton, írják, mindenkit arra hívunk, fogadja jó szívvel a marginalizált embereket, és védje emberi méltóságukat mint

Veglió, Presidente del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli itineranti Vaticano, 5 giugno 2015.

52 Vö. Dr. Székely Jánosnak, az MKPK cigánypasztorációs bizottsága vezetőjének 2009. 06. 02-án kelt körlevele.

53 Vö. Az Európai Egyházak Konferenciája (CEC) és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa (CCEE) közös közleményt adott ki az április 8-án tartott nemzetközi roma nap alkalmából.

Istentől kapott ajándékot. A roma népet egyedülálló tradícióival, hitével és kultúrájával arra hívja az egyház, hogy felelősségteljes polgárokként adják hozzá értékeiket az európai társadalomhoz.[54] Az Eucharisztia teológiai szimbólumában az elfogadás úgy jelenik meg, mint egyfajta rászorultság, melyben az ember megtapasztalja, hogy rászorul arra, hogy időközönként, rendszeresen ajándékba kaphassa az életét. Az étkezés mint a hálaadás klasszikus helye jelenik meg, így nem csoda, ha az Eucharisztia ünneplésének középpontjában a hálaadó imádság áll.

Az Eucharisztia következő teológiai alapvonása az anamnészisz, vagyis az emlékezet, hiszen a hálaadás elbeszélésbe megy át, melyben az utolsó vacsoráról számol be. Az emlékezetben a múlt és jelen szinte egymásba olvad, az Eucharisztia ünneplése valóságos találkozás Krisztussal és az ő történelmével. Krisztus mindazzal, amit értünk tett és az egész emberiségért véghezvitt, jelen van az anamnésziszben, és önmagával való közösséget ajándékoz nekünk.[55]

Az Eucharisztia anamnészisz jellege arról tanúskodik, hogy keresztény hitünk szorosan kapcsolódik a történelemhez. A keresztény ünneplés ugyanis Istennek a történelemben megjelent önközlését, revelációját ünnepli, nem mint puszta emlékezést, hanem a történelem elkezdődött folyamatnak jelenvalóvá válásaként.

Ezt Szent Pál apostol is megfogalmazza a Korintusiakhoz írt első levelében: „Én ugyanis az Úrtól kaptam, amit közöltem is veletek: Urunk Jézus elárulásának éjszakáján fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte, és így szólt: Vegyétek és egyétek, ez az én testem értetek. Ezt tegyétek az én emlékezetemre. Ugyanígy vacsora után fogta a kelyhet, és így szólt: Ez a kehely az új szövetség az én véremben. Ezt tegyétek, valahányszor isztok belőle, az én emlékezetemre. Valahányszor ugyanis e kenyeret eszitek, és e kehelyből isztok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön."[56]

A görögkatolikus liturgiában az anamnészisznek ugyanezen felsoroló jellege domborodik ki az átváltoztatás utáni részben:

54 Vö. Az Európai Egyházak Konferenciája (CEC) és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa (CCEE) közös közleményt adott ki az április 8-án tartott nemzetközi roma nap alkalmából.

55 Vö. Az Európai Egyházak Konferenciája (CEC) és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa (CCEE) közös közleményt adott ki az április 8-án tartott nemzetközi roma nap alkalmából; Lásd még Hilberath – Müller – Nocke – Sattler – Werbick – Wiedenhoffer, *A dogmatika kézikönyve* II., 309.

56 1Kor 11, 23–26

„Megemlékezvén tehát ezen üdvösséges parancsolatról és mindarról, ami értünk történt: a keresztről, sírról, harmadnapi feltámadásról, mennybemenetelről, jobbkéz felől való ülésről, a második és dicsőséges eljövetelről".[57]

A cigányságnak megvan a saját anamnészisze, mely történelméből és kulturális örökségéből adódik. Fontos a köztük végzett pasztorációs munka során kifejezésre juttatni, hogy Krisztus mindezeket a cigányokért is végrehajtotta. Különösen a kereszt eseményei mozdíthatnak meg náluk nagyobb emocionális erőket, ha kiemeljük, hogy Isten számára a legszegényebb cigány is fontos, hiszen ő nem személyválogató, a sok esetben megtapasztalt külvilággal szemben. Cigány és nem cigány testvérként étkezhet egy asztalról szimbolikus értelemben, amennyiben közös kehelyből részesülnek, hiszen az egyház az egy élő Krisztus testét és vérét kínálja minden gyermekének. Az Eucharisztia szentségének kiszolgáltatása közben egy cigány ember számára a személyes találkozás, a személyes impulzus lesz a mérvadó. Ahogyan Ferenc pápa megfogalmazza az *Evangelii Gaudiumban,* Jézus Krisztus egész élete, ahogyan a szegényekkel bánik, gesztusai, következetessége, mindennapos és egyszerű nagylelkűsége teljes odaadása, mind a mi személyes életünkhöz szól.[58]

Érdemes pár gondolatot megfogalmaznunk a cigánypasztoráció és az Eucharisztia vételével kapcsolatosan, hiszen tisztázni kell azokat a speciális körülményeket, melyek a cigány tradicionális elemekből adódóan megnehezíthetik a pasztoráló pap vagy missziós tevékenységet folytató személy munkáját. Az egyik a házasságon kívül élők állapota, mely abból fakad, hogy a cigány kultúrában nem volt szükséges a pap jelenléte a házasság érvényességéhez, hiszen gyakran a vajda volt, aki az esküt meghallgatta a só és a kenyér jelenlétében, melyek a cigányoknál az életközösség kifejeződésének szimbólumai voltak. Házasságot régebben az életük korai szakaszában kötöttek, ezért is nem volt lehetősége az egyháznak megszentelni többek között a életközösségüket.[59] Sajnos, ennek a tradícióinak hatásai vannak a szentség vételét illetően, hiszen aki nem szentségi házasságban él, nem járulhat az Eucharisztia vételéhez. Cigánypasztorációs szempontból nagyon kényes ez a szitu-

57 *A görög szertartásu katholikus egyház szent és isteni liturgiája, a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve,* Nyíregyháza 1920, 137.

58 Ferenc Pápa, *Evangelii Gaudium. Az evangélium öröme kezdetű apostoli buzdítása,* 149.

59 Vö. Erdős Zoltán, http://www.kethanodrom.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=203:mitoszok-es-sztereotipiak&catid=62:tarsadalomciganysag&Itemid=86 [letöltés ideje: 2017. 10. 20.] – Vö. Várnagy E., *Romológiai alapismeretek,* (A hét szabad művészet könyvtára), Zsámbék 1999, 14.

áció, hiszen ha rosszul kommunikáljuk a helyzetet, akkor egyfajta kirekesztő mozzanatként is értelmezheti valaki a cigány közösségből. Szerencsére katolikus egyházunk a gyökeres orvoslással ki tudja húzni a méregfogát ennek a problémának is, hiszen az egyház a hűségesen együtt élő pár életszövetségét meg tudja szentelni, így legalizálva tartós kapcsolatukat. Sokszor ez remek lehetőség arra, hogy egész családokat vonzzunk be a templomba és a parokiális közösségbe.

4. Összegzés

Mivel a cigányságnál nagy ünnep az elsőáldozás, ezért néhányan furcsa szemmel fognak nézni a görögkatolikus papra, aki keleti rítust követve a keresztelési szertartás folyamán megáldoztatja a gyermeket. Ennek magyarázata bizonyára az, hogy a keleti szentségi fegyelem nem köti az Eucharisztia vételét az értelem használatának előzetes elnyeréséhez, sőt, azt szorgalmazza, hogy az áldoztatásra minél hamarabb kerüljön sor.[60] Ez a keleti gyakorlatban annyit jelent, hogy a beavatás szentségeit egy és ugyanazon szertartás kereteiben szolgáltatja ki az egyház által felhatalmazott személy. Ez a rend a keleti rítusú keresztények esetében nem csupán a felnőttekre érvényes, hanem az újszülöttek esetében is alkalmazandó.

Felmerülhet a kérdés, hogy vajon hol lehet áldozni? Erre a megfelelő válasz minden esetben az, hogy csak az eucharisztikus liturgia keretein belül lehetséges, hiszen a közösség szoros kapcsolatban van a szentség kiszolgáltatásával. Kivétel csupán, amikor a betegek szentségét szolgáltatjuk ki, és a hívő gyónni és áldozni szeretne. Görögkatolikus papként végzett cigánypasztorációs gyakorlatom megerősít abban, hogy a beteg ember esetében a gyóntatás kivételével a család jelenlétében végezzük a szertartást, hiszen ez az egész család lelki gyógyulására is szolgál, vagy súlyosabb esetben segít felkészülni a gyász időszakára.

60 Szabó P., *A keleti egyházak szentségi joga. Összehasonlító bemutatás,* (Collectanea Athanasiana III. Manualia Vol. I.), Nyíregyháza 2012, 192.

Szemán András

Egy szentségi elem a temetési szertartásunkban?
– Az olajjal történő leöntés rövid történeti bemutatása és elemzése –

Tartalom: 1. Bevezetés; 2. A temetés mint szentség a bizánci teológusoknál; 3. Az olajjal történő leöntés görög kéziratos és nyomtatott szerkönyvekben; 4. „Oratio in effundendo eleo supra cadaver"; 5. Az olajjal leöntés imája a szláv szerkönyvekben; 6. „Irgalmának olajával bocsássa meg…"; 7. Összefoglalás.

András Szemán: A Sacramental Element in Our Funeral Service?
In the Byzantine liturgical tradition, several substances are used in conducting a funeral service. One frequently employed substance is oil, which is blessed by the priest at the beginning of the service, prior to its use. On account of its common application, it may as well be appropriate to say that anointment with oil accompanies one all along one's human life.
The present study examines the history of the pouring of oil at the end of the priestly funeral service, with reference to the research findings of Placide de Meester, Vitaliano Bruni, Miguel Arranz, Stefano Parenti and Elena Velovska. Thanks to their scholarly activities, the texts of several Greek manuscripts have been published that did not make their way into the printed euchologions used in Orthodox and Greek Catholic churches even these days.
In scrutinising the variant used in the Hungarian Greek Catholic Euchologion, the influence of the Euchologion of Peter Mogila, Metropolitan of Kiev, issued in 1646 may be detected. The Slavonic text explored this way and the texts published by the aforementioned researchers are different. At the same time, in both cases, it is apparent that the priest's prayers recited during the act of pouring oil reveal several similarities with the texts of other services, such as the priest's prayers of Baptism, the Unction of the Sick and Confession, in terms of content and phraseology alike.
The paper seeks to highlight the fact that a special rite-element is encountered in considering the act of pouring oil at the end of the priestly funeral and the priest's prayer accompanying it. Here not only does one witness an inherited ancient act but also discovers deep theological content in the text of the prayer, giving guidance on eternal life.

1. Bevezetés

A bizánci hagyományt követő keleti egyházakban különböző *anyagokat*[1] használnak a szertartásokban. Egyik ilyen gyakran használt *anyag* az olaj, mely végigkíséri az életünket. Gondolhatunk a hitjelöltek olajára, a megszentelt *műróra* – melyet bérmáláskor és oltárszenteléskor is „használunk" –, az új lakóházak megáldása alkalmával a falak olajjal történő megkenésére, a *lítia* közben megáldott olajra. Szentelt olajjal kenik meg az új harangot is, s legvégül a papi temetési szertartás végén a szerkönyvünk olajjal történő leöntést ír elő, ugyanakkor a gyakorlatban viszont *műrót* önt kereszt alakban az elhunytra a szertartást vezető püspök, vagy a püspök távollétében a pap.[2]

Jelen tanulmányban a felsorolt alkalmak közül a legutolsót, a papi temetésen olajjal történő leöntést szeretném bemutatni a különböző kéziratokban és a korai nyomtatott szerkönyvekben fellelt liturgikus szövegek alapján. A nyomtatott görög szerkönyvek közül a Velencében és Rómában kiadott könyvekben, valamint a Szent Atanáz Hittudományi Főiskola Könyvtárában őrzött, a magyarországi görögkatolikus egyházközségekben használt szláv könyvekben található temetési szertartási szövegeket vizsgálom meg. A hajdúdorogi liturgikus fordítóbizottság egyes tagjai és a munkácsi egyházmegye püspöki hivatala közötti levelezésekben pontosan említést tesznek a Rómában kiadott 1754-es és 1873-as görög, valamint a Goar-féle görög–latin nyelvű szerkönyvekről, a szláv kiadások közül pedig a pocsajevi monostor nyomdájából kikerült szerkönyvekre találunk hivatkozást.[3]

2. A temetés mint szentség a bizánci teológusoknál

John Meyendorff 20. századi ortodox teológus a *Bizánci teológia* című összefoglaló művében röviden áttekintést ad a szentségeknek a bizánci teo-

1 Az *anyag* fogalmát általánosabb értelemben kell értenünk, ugyanis a bizánci teológusok nem használják abban az értelemben, mint a nyugati teológusok, ahol a középkortól kezdődően a szentségek kiszolgáltatásánál az *anyag* és a *forma* fogalmakat pontosan meghatározták, s különös gondot fordítanak annak megtartatására.

2 Jelen tanulmányban elsősorban a világi ember és a papi temetés szertartását vizsgálom meg. Az olajjal történő leöntés részét képezi a szerzetesi temetésnek is, mivel azonos az ima szövege, ezért nem térek ki külön a szláv szerkönyvekben található szerzetesi temetés vizsgálatára. A máriapócsi bazilita monostor könyvtára felújítás előtt áll, s munkálatok elvégzése után várhatóan lehetőség nyílik a szerzetesi szerkönyvek tanulmányozására is.

3 Ivancsó, István, *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége,* (Athanasiana Füzetek 1.), 42–51.

lógiában betöltött szerepéről. *A szentségi teológia, az élet ciklusa* című fejezet bevezető részében így fogalmaz: „a bizánci teológusok nem ismerik a »szentségek« és a »szentelmények« közötti nyugati megkülönböztetést, és hivatalosan sohasem kötelezték el magukat amellett, hogy szigorúan szabályozzák a szentségek számát".[4] Meyendorff ezt követően a patrisztikus kor szóhasználatából kiindulva arra hívja fel a figyelmet, hogy a *szentségek* kifejezés, mint „az egyházi cselekmények sajátos kategóriája"[5], nem létezett. A *mysterion* kifejezés általános értelemben történő használata inkább az üdvösség titkát jelenti, és csak másodlagosan azon cselekményeket, melyek a megváltást közvetítik. A második értelmezésből kiindulva a *mysterion* szót a *rítus*, illetve a *megszentelés* szavakkal felváltva használták.[6]

Mind keleti, mind pedig nyugati szempontból mérföldkőnek számít az 1267-ben IV. Kelemen pápa által Palaiologosz Mihály bizánci császártól megkövetelt hitvallás, amelyben világosan megtalálható a hét szentségről szóló tanítás. Később a szentségek hetes száma azon bizánci teológusok között is elfogadottá vált, akik ellenezték az egységet Rómával.[7] A hetes szám elsősorban szimbolikus jelentése miatt is vonzó volt, ugyanis a Szentírásban több mint 600 helyen találkozunk a hetes számmal.[8]

Nemcsak a hetes szám kérdése érdekes számunkra, hanem az is, hogy mely *rítusokat* tartották számon szentségként. Areopagita Dénes a *De ecclesiastica hierarchia* című művében[9] hat szentséget sorol fel: keresztség, Eukarisztia, bérmálás, egyházi rend, szerzetesség és a keresztények temetése. Hasonlóan vélekedik később Sztudita Szent Tivadar és Tesszalonikai Szent Simeon is.

A *De ecclesiastica hierarchia* hetedik fejezetében egy leírást találunk a temetési szertartás menetéről. A szerző nem idéz szentírási vagy papi szövegeket, csupán felsorolja és magyarázza a szertartás részeit. Ebben a leírásban a következő szertartási elemeket találjuk: zsoltárok éneklése, olvasmányok a Szentírásból, a szertartást vezető püspök és a jelen levő hívek búcsúcsókot adnak az elhunytnak, s a szertartás végén a püspök megáldja az olajat és azzal leönti a holttestet. Az előbb felsorolt elemek nagy többsége mindmáig meg-

4 John Meyendorff, *A bizánci teológia,* Budapest 288–289.
5 *Ibidem*.
6 *Ibidem*.
7 *Ibidem*.
8 Robert Hotz, S*acramente – im Wechsenspeil zwischen Ost un West,* (Ökumenische Theologie 2), Zürich-Köln 1979, 266–267.
9 Dionigi Areopagita, *Tutte le opere,* Milano 1981, 231–232.

maradt a temetési szertartás részeként. Areopagita Dénes a szertartási elemek magyarázata során felhívja az olvasó figyelmét arra, hogy emlékezzen vissza a *keresztség* előtti pillanatra, amikor megkenték olajjal – nyilván a szerző a katekumenek olajára gondol –, s a temetési szertartás végén újból leöntik olajjal a testet, mely kifejezi azt, hogy küzdelmei véget értek, és a tökéletességre jutott.[10]

A keleti és nyugati teológiában kialakult szentségfelfogást vizsgálva Robert Hotz kiemeli, hogy az olajjal történő leöntés volt a szertartáson belül az a mozzanat, amely alapján a temetést is szentségként tartották számon.[11] Kortárs ortodox teológusok közül Nikos Matsoukas is szentségként tartja számon, nemcsak a holtakért való megemlékezést – s ide sorolható a temetés is –, hanem magát a szerzetessé válást, a szerzetességet is. Matsoukas fő kiindulópontja a halotti megemlékezésekről, hogy a bűnbánati jellege miatt szoros kötelék alakul ki az élők és az elhunytak között.[12]

3. Az olajjal történő leöntés görög kéziratos és nyomtatott szerkönyvekben

Nincs egyszerű dolga a szertartások történeti leírásával foglalkozó kutatóknak, hiszen az első évezredből fennmaradt kéziratos szerkönyvek inkább imagyűjtemények, melyek nagyon kevés információt tartalmaznak a szertartások végzését illetően. A különböző papi imák előtt található rubrikák röviden fogalmazott instrukciók. A temetési alkalmakra vagy a különböző halotti megemlékezések idejére előírt papi imák és ekténiák esetében is hasonló jelenséggel találkozunk.

A legrégebbről fennmaradt temetési szövegünk a „Minden szellem és minden test Istene…" kezdetű papi ima,[13] mely palesztinai papiruszokon is megtalálható a 6. század vége vagy 7. század eleje körüli időszakból.[14] Ez az ima mindmáig valamennyi halotti megemlékezés és temetési szertartás részét képezi – gyermektemetésen kívül. A legkorábbról ismert s terjedelmesebb görög nyelvű kéziratos szerkönyv, a közép-itáliai *Barberini 336*-os kódex –

10 *Ibidem,* 239.

11 Hotz, *Sacramente – im Wechsenspeil zwischen Ost un West,* 256–257.

12 Yannis Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca,* Bologna 1992, 450–451.

13 *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* Budapest 1964, 72.

14 Plank, Peter, „Der byzantinische Begräbnisritus", in Hansjakob Becker – Hermann Ühlein, *Liturgie im Angedicht des Todes I,* Erzabtei St. Ottilien 1997, 792.

melynek keletkezése a 9. század második felére tehető – hét temetési imát és egy halotti ekténiát tartalmaz.[15]

Az eddig legkorábbról ismert temetési szertartást a grottaferratai görög monostor *Grottaferrata GbX* kéziratos szerkönyvében találták meg, mely a 10. századból származik. A szertartás menete már jól láthatóan tükrözi az *utrenyei* szerkezetet. Vitaliano Bruni, Elena Velkovska[16] és Peter Galadza[17] egybehangzóan állítja, hogy eddig ez a legkorábbról fennmaradt teljes bizánci temetési szertartás. Bruni nem idézi a szertartás szövegét, de összefoglalásként leírja, hogy a búcsúcsók után a szertartást vezető pap megáldja az olajat ugyanúgy, mint a kereszteléskor, majd azzal leönti az elhunytat.[18] A *Grottaferrata GbX* kéziratban található temetési szöveget Elena Velkovska egyik tanulmányának függelékében találjuk meg,[19] és pontosabb képet kapunk az olaj megáldásának szövegéről, valamint az olajjal történő leöntésről is. A közreadott szöveg szerint a szertartást végző pap háromszor rálehel az olajra, majd ugyancsak háromszor keresztet jelez felette. Ezután a rubrika szó szerint idézi a keresztelés szertartásából a hitjelöltek olajának megáldásakor mondott papi ima első néhány szavát.[20] A megáldott olajjal történő leöntés már a sírba tétel után történik, s a háromszori, kereszt alakban történő leöntés közben a pap *alleluját* énekel.[21]

Az egy századdal későbbi, szintén grottaferratai kódexben – *Grottaferrata Gb 43* – már a búcsúcsók előtt találjuk a leöntést. Egy másik különbség a *GbX* kézirathoz képest, hogy a rubrikák *műróval* történő leöntést írnak elő,[22] de

15 Stefano Parenti – Elena Velkovska (a cura di), *L'Eucologio Barberini gr. 336,* Roma, 2002, 235–237; 247–248.

16 Velkovska, Elena, „Funerali in oriente", in Anscar J. Chuppongco (a cura di), *Scientia liturgica IV, Sacramenti e Sacramentali,* Roma, ²2000, 356.

17 Galadza, Peter, „The Evolution of Funerals for Monks in the Byzantine Realm: From the Tenth to the Sixteenth Century", in *Orientalia Christiana Periodica (OCP)* 70, 225–257.

18 Vitaliano Bruni, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino,* (Pubblicazioni dello studium biblicum franciscanum Collectio minor 14), Gerusalemme 1972, 137–138.

19 Elena Velkovska, „Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources", in *Dumbarton Oaks Papers,* Washington, 55 (2001) 46–51.

20 „Καὶ ὁ ἱερεὺς ἁγιάζει ἔλαιον, ἐμφυσᾷ γ' καὶ σφραγίζει γ' καὶ λέγει τὴν εὐχήν. »Δέσποτα Κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν«, ζήτει ὀπίσω, εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα, ἐκεῖ ἐνγράφη", *ibidem,* 50. – Ma is ugyanez a gyakorlat a hitjelöltek olajának megszentelésekor. Előbb a pap háromszor rálehel az olajra, majd háromszor keresztet jelez az olaj felett. Vö. *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* 9–10.

21 „Καὶ ἐπιχέει ἐπάνω τὸ ἅγιον ἔλαιον, σταυροπειδῶς γ', ψάλλοντος τὸ Ἀλληλούϊα, ἦχος πλ. δ'", *ibidem,* 51.

22 *Ibidem,* 37.

annak hiányában egyszerű olaj is használható.[23] Más kéziratokban találunk arról is leírást, hogy az olajat borral vagy vízzel is keverték, s a kereszt alakban történő leöntés közben a szertartást végző pap egyszerűen ennyit mond: „Az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében", vagy az 50. zsoltár egyik versét: „Hints meg engem izsóppal, és megtisztulok…" (Zsolt 50,9)[24].

Miguel Arranz, a Pápai Keleti Intézet egykori professzora, kutatásainak köszönhetően három kéziratos kódex került feldolgozásra a 10. és 12. század közötti időszakból.[25] Mindhárom kódex azért fontos számunkra, mert segítségükkel bepillantást nyerhetünk az első ezredforduló idején Konstantinápolyban használt szertartási szövegekbe.[26] Arranz a következő halotti megemlékezésre és temetési szertartásokhoz írt papi imákat gyűjtötte össze, melyek ma is részét képezik a különböző temetési szertartásoknak:[27]

duplex oratio incensi: inc:1a, inc:1b
(E1:1) oratio (thuris) pro defuncto
(E1:2) oratio I pro defuncto laico
(E1:3) oratio capitis inclinationis
(E1:4) oratio I pro defunctis sacerdote
(E1:5a) oratio capitis inclinationis pro sacerdote
(E1:6) oratio altera pro defuncto
(E1:7) oratio pro defuncto parvulo
(E1:8) oratio alia pro defuncto laico
(E1:9) oratio pro defuncto diacono
(E2:1) oratio in effundendo eleo supra cadaver
(E3:1) oratio ad kollyba defunctorum
(kol:1) oratio ad kollyba in memora sactorum

Számunkra az *E2:1* jelzésű ima – „oratio in effundendo eleo supra cadaver" – az érdekes. A fentebb látott grottaferratai kódexekben vizsgált temetési szertartásokhoz képest egyszerűbb gyakorlatot láthatunk a leöntést

23 Bruni, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino,* 138–140.
24 *Ibidem*.
25 Miguel Arranz, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale),* Roma 1996. (A továbbiakban: *ARR*.)
26 *Cryptensis gr GbI,* melyet *Euchologium Bessarionis* néven is említenek más források; P*arisinus Coilsin gr 213,* másik nevén *Strategios; Atheniensis gr 662; ARR,* 7–9.
27 *ARR,* 308–317.

illetően. A *Grottaferrata GbX* kéziratban külön ima található az olaj megáldására, majd pedig egy rövid szentháromságos formula, vagy más kéziratok szerint egy zsoltáridézet elmondása közben történik az elhunyt leöntése a megáldott olajjal. A Miguel Arranz által feldolgozott forrásokban nem találunk utalást a *Grottaferrata GbX* kéziratban leírtakhoz hasonló gyakorlatra, mely szerint az olajat előbb megáldják, s aztán történik a leöntés. Az *E2:1* ima felett álló rövid leírás is arra utal, hogy az ima elmondása közben történhetett a leöntés.

Nyomtatott szerkönyvek közül a Goar-szerkönyvben is megtaláljuk az említett imát, s annak latin nyelvű fordítását is.[28] Az ima előtt a következő rubrikát találjuk: „Εὐχὴ ἐν τῳ τάφῳ ἡνίκα βάλῃ μύρον ἢ ἔλαιον σταυρειδῶς τρίτον ἐπάνω τοῦ λειψάνου", mely egyezést mutat a kéziratos szerkönyvben található *E2:1* szövegváltozattal.[29] Ebben az esetben is látható, hogy a középkorban még nem volt egységes a gyakorlat, hogy *műró*val vagy egyszerű olajjal történjék az elhunyt leöntése, ahogy az fentebb, a *Grottaferrata Gb 43* kézirat vizsgálásakor is kiderült.

Placie de Meester külön kitér erre a nyitott kérdésre, hiszen az elhunytak *műróval* történő leöntése egy ideig az alexandriai hagyományban is megtalálható volt.[30] Egyes püspökök – közéjük tartozott Tesszalonikai Szent Simeon is – kifejezetten tiltották, hogy az elhunytakat a szent *műróval* öntsék le. Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy más főpásztorok elnézőek voltak e gyakorlatot illetően.[31]

Stefano Parenti egyik tanulmányában felhívja a figyelmet, hogy a temetési szertartásban olajjal történő leöntéssel kapcsolatos vita elsősorban nem abban rejlik, hogy nem tudtak megegyezni a *formát* vagy az *anyagot* illetően. Parenti azt javasolja, hogy inkább teológiai szempontok alapján vizsgáljuk meg az olaj szerepét a bizánci liturgikus hagyományon belül.[32] Korábban láttuk, hogy Areopagita Dénes összefüggést lát a hitjelöltek megkenése és az elhunytak olajjal történő leöntése között. A középkorban Tesszalonikai Szent Simeon is szoros köteléket lát a két olajjal történő megkenés, avagy

28 ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, ed.: Jacobus Goar, Velence ²1730, 437. (A továbbiakban: GOAR.)

29 Miguel Arranz, *Le preghiere per i defunti nella tradizione bizantina,* 110–111.; *ARR,* 315.

30 Placide de Meester, *Rituale-Benedizionale Bizantino, Liturgia bizantina, Libr. II, part VI,* Roma 1930, 135.

31 *Ibidem,* 137.

32 Stefano Parenti, „Olio e vino nelle liturgie bizantine", in *Olio e vino nell'alto medioevo. Settimane di studio della fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo LIV,* Spoleto 2007, 1250–1289.

leöntés között. Ezt a vonalat követve Stefano Parenti szintén párhuzamot állít fel a keresztelőmedence és a sír között. Egyfelől a keresztelőmedencét értelmezhetjük úgy, mint az anyaméhet, melyből a hitjelölt újjászületik a keresztény hitben. Másfelől a sír az a hely, ahol az elhunyt arra vár, hogy az örök életre újjászülessen.[33] Miguel Arranz ugyanezt a párhuzamot szertartási szövegekkel is alátámasztja,[34] melyek a páli levelek egyes verseire épülnek:

„Mert ha halálának hasonlóságában egybenőttünk vele, úgy leszünk feltámadásában is" *(Róm 6,5).*

„Futok a kitűzött cél felé, az égi hivatás jutalmáért, amelyre Isten meghívott Krisztusban" *(Fil 3,14).*

„Ti Sion hegyéhez járultatok, az élő Isten városához, a mennyei Jeruzsálemhez, az angyalok ezreihez, az égben számon tartott elsőszülöttek ünnepi sokadalmához és gyülekezetéhez, mindnyájunk bírájához, Istenhez, a tökéletes igazak lelkeihez" *(Zsid 12,22–23).*

A keresztelési vízszentelést megelőző *ekténiában* így találjuk:[35]

„Hogy ő, a halál részese és osztályosa, a mi Krisztus Istenünk feltámadásának részese és osztályosa legyen, könyörögjünk az Úrhoz!"	„Hogy legyen résztvevője és részese a mi Krisztus Istenünk halálának és feltámadásának, könyörögjünk az Úrhoz!"

A keresztelés szertartásából ismert vízszentelési imában pedig így imádkozik a szertartást végző pap:[36]

33 Placide de Meester, *Rituale-Benedizionale Bizantino,* 134–135; Parenti, „Olio e vino nelle liturgie bizantine", 1280–1281.

34 Arranz, *Le preghiere per i defunti nella tradizione bizantina,* 99–100.

35 *A Nagy Imádságos könyv,* 145; Az 1873-ban Rómában kiadott ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ *(Nagy szerkönyv)* fordítását Rohály Ferenc készítette el 1955-ben „A Nagy Imádságos könyv" címmel. – Illetve Alexander Schmemann, *Vízből és Szentlélekből,* Budapest 2012, 249. *A Nagy Imádságos könyvben* megjelent fordítást Baán István az 1954-ben Rómában megjelent *Hagiaszmatarion I.* és az 1956-ban Athénban kiadott *Mikron Euchologion é Hagiaszmatarion* szövegeivel vetette egybe és dolgozta át, mely Schmemann „Vízből és Szentlélekből" címmel magyar nyelven kiadott művének függelékében jelent meg.

36 *Ibidem,* 148–149. – Illetve Schmemann, *Vízből és Szentlélekből,* 253.

„Jelenj meg, Urunk, ebben a vízben, add, hogy a benne keresztelkedő megváltozzék; *vesse le a régi embert,* akit a megtévesztő kívánság romba dönt – és öltse magára az új embert, a te hasonlatosságodra alkotott új teremtményt, hogy *a keresztségben halála hasonlatossága által egybenőjön veled s a feltámadásban is úgy legyen*. Add, hogy megőrizze Szentlelked ajándékát, növelje a kegyelemajándék zálogát, *elnyerje az égi hívás jutalmát, besorolják az elsőszülöttek közé,* akik az égben vannak jegyezve: nálad, Urunk Jézus Krisztus – kezdetnélküli Atyádnál s jóságos és elevenítő Szentlelkednél. Tiétek a dicsőség és az erő – most és mindenkor és mindörökkön örökké”.	„Jelenj meg, Urunk, ebben a vízben; add, hogy a benne keresztelkedő megváltozzék! *Vesse le a régi embert,* akit a megtévesztő kívánságok romba döntenek, és öltse magára az új embert, aki Teremtőjének képére újul meg, hogy miután a *keresztség által eggyé lett veled halálod hasonlóságában, részese legyen feltámadásodnak is.* És megőrizve Szentlelked ajándékát, és gyarapítva a kegyelem zálogát, *nyerje el a mennyei elhivatottság jutalmát, sorolják az elsőszülöttek közé,* akik a mennyben fel vannak jegyezve nálad, Istenünknél és Urunknál, Jézus Krisztusnál, mert téged illet minden dicsőség, hatalom és tisztelet és imádás kezdetnélküli Atyáddal és legszentebb, jóságos és elevenítő Lelkeddel együtt most és mindenkor és örökkön örökké”.

Az előbb idézett szertartási szövegekben jól látható az *„újjászületés a hitben”* és *„az újjászületés az örök életre”* tartalmak közötti párhuzam.

A Goar-féle szerkönyvben már egy másik gyakorlatot találunk az olajjal történő leöntéssel kapcsolatban, melyet hasonlóan írnak elő későbbi kiadások is. Miután az elhunytat sírba helyezték, a pap egy kis edényt vesz a kezébe, melyben a mécses olaját gyűjtötték össze, s azzal önti le a sírba helyezett holttestet. A rubrikák nem írnak elő semmilyen formulát, melyet a papnak el kellene mondania.[37] Ez a mozzanat a mai görög temetési gyakorlatban is megmaradt.[38]

Amint látjuk, az idő folyamán a temetés végén olajjal történő leöntés

37 GOAR, 433; ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, Roma 1754, 220; ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, Roma 1873, 239; ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, Velence 1862, Újranyomtatva Athénban 2008-ban, 420; *Hagiaszmatarion II,* Roma 1955, 32.

38 Velkovska, „Funerali in oriente”, 362.

egyre inkább veszít jelentőségéből, s jobbára csak a mozzanat maradt meg. Az eddig bemutatott görög kiadásokból jól leírható az a tendencia, hogy a temetési szertartás végén az olajjal történő leöntés mozzanata megmaradt, s a korábbi kéziratokban fellelt imák kikoptak a gyakorlatból.

A görög kiadású nyomtatott szerkönyvekben egyedül a szerzetesi temetés végén maradt meg egy tropár, melyet az olaj öntése közben énekel a szertartást végző pap:

> „Kereszted jelétől, Emberszerető, a halál holttá lett, az alvilág martalékul esett, a régen elhunytak feltámadtak és neked szent dalt zengtek. Azért így kiáltunk hozzád, Krisztus Isten: Adj nyugalmat a tőlünk elköltözöttnek, ott, ahol az összes neked örvendezők lakoznak, hogy dicsőítse Istenségedet!"[39]

A történeti elemzést lezárva egy másik, szintén a temetésekhez köthető rövid rítust is érdemes megemlítenünk, melyhez olajat használtak. Placide de Meester az 1544-, 1555-, 1559-, 1570-es évekből származó, Velencében nyomtatott görög szerkönyveket vizsgálva a következő rövid szertartást találta meg: „Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου τῶν κεκοιμημένων, ψαλλομένη ὑπὸ ἑππὰ πρεσβυτέρων καὶ ὁλοκαυτουμένη".[40] Ekkor ugyanis egy a papok közül papírdarabot vett a kezébe, azt olajban megmártotta, majd pedig elégette az elhunyt lelki üdvéért. Bár egyes, 15. illetve 16. századi kéziratokban megtalálható ez a rövid rítus, ugyanakkor a későbbi nyomtatott szerkönyvekben már nem található meg a szertartások között.[41]

4. „Oratio in effundendo eleo supra cadaver"

A történeti áttekintést követően térjünk vissza az olajjal történő leöntés imájára. A Miguel Arranz által összegyűjtött temetési vagy más halotti megemlékezésekre írt imák között található *E1:2 oratio I pro defuncto laico*

---

39 „Τῷ τύπῳ τοῦ Σταυροῦ σου φιλάνθρωπε· ὁ θάνατος νενέκρωται καὶ ὁ ᾅδης ἐσκύλεθται· καὶ οἱ πάλαι θανέντες· ἀναστάντες ὕμνον σοι προσέφερον· διὸ βοῶμέν σοι Χριστὲ ὁ θεὸς· τὸν μεταστάντα ἐξ ἡμῶν ἀνάπαυσον· ἔνθα πάντων ἐστὶν εὐφραινομένων· ἡ κατοικία ἐν σοὶ· δοξάζειν σου τὴν θεότητα", GOAR, 447; ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, Roma 1754, 230.; ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, Roma 1873, 287.; ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, Velence 1862, 436.; *Hagiaszmatarion II,* Roma 179.

40 Placide de Meester, *Rituale-Benedizionale Bizantino,* 135.

41 *Ibidem,* 135–136.

ima nem más, mint a „Minden szellem és minden test Istene…" kezdetű papi ima, melyet a pannachidából jól ismerünk. Ebben az imában megtalálható azon kifejezések többsége, melyet a temetési imák tartalmaznak:

„ki letiportad a halált, legyőzted az ördögöt és világodnak életet ajándékoztál"
„nyugtasd meg szolgád a világosság, kellem és felüdülés helyén"
„honnan száműzve a fájdalom, aggódás és sóhaj"
„bocsásd meg összes vétkeit, melyeket szóval, tettel vagy gondolattal elkövetett"
„mert nincs ember, ki él és ne vétkezzék"

A többi ima felépítésében és nyelvezetében is hasonló. Ugyanakkor találunk olyan kifejezéseket vagy bibliai személyeket is, melyek éppen hiányoznak az *E1:2*-es papi imából. Nem találunk benne bibliai személyek neveit, mint például: „Ábrahám kebelében nyugtasd meg", melyet leginkább a halotti megemlékezésekkor elhangzó papi elbocsátó imából ismerünk. Ennek a formulának létezik egy bővebb változata is: „Nyugtasd meg Ábrahám, Izsák és Jákob kebelén", ahogy ez egy konstantinápolyi imában is megtalálható.[42] A három ószövetségi ősatya neve szintén megtalálható a temetési szertartásunk – ritkán végzett – nagy ekténiájában,[43] valamint a papi temetés első és harmadik evangéliumot követő papi imájában is.[44]

Térjünk rá az „oratio in effundendo eleo supra cadaver" papi ima elemzésére, melyet a pap az elhunyt olajjal történő leöntése közben mondott a rövid rubrika szerint:

„Emlékezzél meg, Úristenünk, (N.) testvérünkről, aki a hitben és a feltámadás reményében hunyt el, és mint jóságos és emberszerető, ki a bűnök fölött állsz és eltörlöd az igazságtalanságokat, engedd el, oldozd fel, bocsásd meg minden szándékos és akaratlan bűneit, megnyugtatván őt a te szent második eljöveteledben a te örök jóságod részeseként, hiszen egyedül Benned hitt, mint igaz és emberszerető Istenben. Mert Te vagy szolgádnak nyugalma, Krisztus Istenünk, és Téged dicsőítünk, Atya és Fiú és Szentlélek".[45]

---

42 Arranz, *Le preghiere per i defunti nella tradizione bizantina,* 108.

43 „Hogy egyesíttessék Ábrahámmal, Izsákkal és Jákobbal, könyörögjünk az Úrhoz!" – *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* 74.

44 „Nyugtasd meg Ábrahám, Izsák és Jákob kebelében…", illetve „Ábrahám, Izsák és Jákob kebelében nyugtasd meg…" – *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* 119, 122.

45 „Μνήσθητι Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν τοῦ ἐν πίστει ἐλπιδι ζωηῆς αἰωνίου κοιμηθέντος ἀδελφοῦ ἡμῶν τοῦδε καὶ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος ὑπερβαίνων ἁμαρτίας καὶ ἐξαλείφων ἀδικίας

Az ima szövegét figyelve észrevehetünk olyan kifejezéseket, melyek más szertartásunkban is előfordulnak és gyakoriságuk miatt ismerősek számunkra. Néhány párhuzamos helyet is szeretnék megmutatni az „engedd el, oldozd fel, bocsásd meg minden szándékos és akaratlan bűnéit" kifejezés elemzése kapcsán, ugyanis a gyakran használt liturgikus kifejezéseink közé tartozik.

Először nézzük a „minden szándékos és akaratlan" kifejezés párhuzamos helyeit. A Szent Liturgia első részében, a proszkomídiában, az adományok előkészítésekor az áldozópap önmagáért is egy részecskét helyez a diszkoszra, miközben ezt mondja: „Emlékezzél meg, Uram, nagy irgalmasságod szerint az én méltatlanságomról is és bocsásd meg minden szándékos és nem szándékos vétkeimet".[46]

A „Szent Isten, ki a szentekben nyugszol…" kezdetű papi imában már így találjuk: „Tenmagad Urunk, fogadd bűnös ajkainkról a háromszorszent dicséneket. Tekints reánk jóságoddal. Bocsásd meg minden szándékosan vagy akaratlanul elkövetett vétkeinket".[47] A temetési szertartásokon kívül a halotti megemlékezések könyörgéseiben vagy egyéb – a minden jó kérés szándékára, vagy beteg gyógyulásáért – könyörgések szövegeiben ez a kifejezés gyakran megismétlődik[48].

Az „engedd el, oldozd fel, bocsásd meg" formula is egy meglehetősen ősi kifejezés, melyet több esetben megtalálunk a liturgikus könyveinkben is, s legtöbb esetben a „minden szándékos és akaratlan" kifejezésekkel együtt fordul elő. Görög kiadású liturgikonokban az áldozást megelőző „Hiszem, Uram, és vallom…" kezdetű ima szerkezete eltérő, a szöveg hosszát nézve pedig terjedelmesebb, mint az 1920-ban kiadott magyar nyelvű *Liturgikonban* található szövegünk. A görög változatban a következőt olvashatjuk: „Istenünk! Engedd el, oldozd föl, ne tekintsd, bocsásd meg minden vétkemet, melyet szóval, vagy tettel, tudva, vagy tudtomon kívül ellened elkövettem".[49] A betegek keneténck hosszabb, hét pap által végzett

---

ἄνες ἄφες συγχώρισον πᾶν ἑκούσιον αὐτοῦ πλημμέλμα καὶ ἀκούσιον ἐξανιστῶν αὐτὸν ἐν τῇ ἁγίᾳ δεθτέρᾳ σου παρουσίᾳ εἰς μετοχὴν τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν ἀνθ' ὧν μόνον εἰς σὲ ἐπιστευσε τὸν ἀληθῆ θεὸν καὶ φιλάνθρωπον. Ὅτι σὺ εἶ ἡ ἀνάπαυσιν τοῦ δούλου σου Χριστὲ ὁ θεὸς (ἡμῶν) καὶ σοὶ δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ" *ARR*, 315, A magyar fordítást magam végeztem el Miguel Arranz olasz fordítását is segítségül használva: Arranz, *Le preghiere per i defunti nella tradizione bizantina,* 110–111.

46 *Liturgikon,* 1920, 105.

47 *Ibidem,* 116–117.

48 *Ibidem,* 110–111; 163; 164; 184.

49 *A Nagy Imádságos könyv,* 68.

változatában, az utolsó három papi imában már a következő szövegeket olvashatjuk[50]:

„Figyelmezz könyörgésem szavára, adj gyógyulást ennek a testi-lelki betegségben szenvedő N. szolgádnak, *engedd el, bocsásd meg* neki minden *akarva, nem akarva elkövetett vétkezéseit*".

„Istenünk, hozzád esedezünk, jóságodra kérünk, *engedd el, oldozd fel, ne tekintsd, bocsásd meg* N. szolgád törvényszegéseit és bűneit, *szándékos és akaratlan vétkezéseit,* melyeket tudva vagy tudatlanul, kihágással vagy engedetlenséggel, éjjel vagy nappal elkövetett".

„Látogasd meg N. szolgádat s ha valamit vétett gondolattal, szóval vagy cselekedettel, éjjel vagy nappal, s ha egyházi átok alá került vagy kiközösítésbe esett, ha esküvéssel vétkezett, vagy esküt szegett, kérünk téged, Istenünk, *engedd el, ne tekintsd, bocsásd meg,* nézd el törvényszegéseit és vétkeit, melyeket *tudva, vagy tudatlanul* elkövetett ellened".

A bűnbánat szentségének első papi imájában pedig a következőképpen találjuk:[51]

„Te, Uralkodó, *engedd el, ne tekintsd, bocsásd meg* eme szolgáidnak vétkeit és törvényszegéseit, *akarva, nem akarva, tudva-tudatlanul,* kihágással és engedetlenséggel elkövetett bűneit".	„Önmagad, Uralkodónk, *törülld el, távoztasd és bocsásd meg* szolgá(-ló-i)dnak is összes *szándékosan vagy akaratlanul, tudatosan vagy tudatlanul*, ellenszegüléssel vagy mulasztással elkövetett bűneit, törvényszegéseit és botlásait".

50 *Ibidem,* 196; 198–199; 201.

„πρόσχες τῇ φωνῇ τῆς δεήσεώς μου· καὶ τοῦ δούλου σου (τοῦ δε), τοῦ ἐν ἀσθενείᾳ ψυχῆς καὶ σώματος ὄντων, τὴν ἴασιν δώρησαι, παρέχων ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αὐτοῖς, καὶ συγχώρησιν πλημμελημάτων ἑκουσίων τε καὶ ἀκουσίων", *Hagiaszmatarion I,* Roma 1954, 142.

„Σοῦ δεόμεθα, καὶ σὲ ἱκετεύομεν· ἐν τῇ ἀγαθότητί σου, αὐτός, ἄνες, ἄφες, συγχώρησον, ὁ Θεός, τὰς ἀνομίας καὶ τὰς ἁμαρτίας τοῦ δούλου σου (τοῦ δε), τὰ πλημμελήματα αὐτῶν, τὰ ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια, τὰ ἐν γνώσει καὶ ἐν ἀγνοίᾳ, τὰ ἐν παραβάσει καὶ ἐν παρακοῇ, τὰ ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ", *Hagiaszmatarion I,* 146.

„ἐπίσκεψαι τὸν δούλον σου (τοῦ δε), καὶ εἴ τι ἐπλημμέλησαν ἐν λόγῳ ἢ ἔργῳ ἢ κατὰ διάνοιαν ἢ ἐν νυκτὶ ἢ ἐν ἡμέρᾳ ἢ ὑπὸ κατάραν Ἱρέως ἐγένοντο ἢ τῷ ἰδίῳ ἀναθέματι ὑπέπεσαν ἢ ὅρκῳ παρεπίκραναν καὶ ὁρκωμότησαν, παρακαλοῦμέν σε καὶ δεόμεθά σου· ἄνες, ἄφες, συγχώρησον αὐτοῖς, ὁ Θεός, παραβλέπων τὰς ἀνομίας αὐτῶν καὶ τὰς ἁμαρτίας καὶ τὰ ἐν γνώσει καὶ ἀγνοίᾳ γενόμενα παρ' αὐτῶν", *Hagiaszmatarion I,* 151.

51 *A Nagy Imádságos könyv,* 203–204; *Dicsérjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima-és énekeskönyv,* Miskolc 1934, 221–222.

„αὐτὸς Δέσποτα, ἄνες, ἄφες, συγχώρησον, τὰς ἁμαρτίας, τὰς ἀνομίας, τὰ πλημμελήματα τὰ ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια, τὰ ἐν γνώσει καὶ ἐν ἀγνοίᾳ τὰ ἐν παραβάσει παρακοῇ γενόμενα παρὰ τῶν δούλων σου τούτων", ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, Roma 1873, 205.

A görög szövegben szereplő három ige: „ἄνες, ἄφες, συγχώρισον" magyarra történő átültetése nem egységes a fent idézett szövegekben. Rohály Ferenc leggyakrabban „engedd el, oldozd fel, ne tekintsd, bocsásd meg" igékkel fordította, míg a papi zsolozsmáskönyv fordítója inkább a „törüld el, távoztasd és bocsásd meg" formulát részesítette előnyben.

Az „ἄνες, ἄφες, συγχώρισον" kifejezés meglehetősen ősi szóhasználatra enged következtetni. A fent idézett bizánci papi ima a 10. századig vezethető vissza. Cesare Giraudo azt feltételezi, hogy ez a kifejezés zsidó liturgikus szövegekhez köthető.[52] Miguel Arranz és Stefano Rosso kutatásai is erősíthetik ezt a feltételezést, ugyanis kutatásaikban arra jutottak, hogy az „ἄνες, ἄφες, συγχώρισον" szavak három héber ige – *slah, mhal, kapper* – görög fordításai, melyek megtalálhatók a Kippur imájában, valamint a Tephilah-ban is.[53]

A vizsgált liturgikus kifejezés második felét is érdemes jobban szemügyre vennünk. A szertartás vezető pap „minden szándékos és akaratlan bűn" elengedéséért könyörög. A bizánci szertartásban élők számára megszokottak ezek a szavak, viszont egy kívülről érkező számára joggal merül fel a kérdés: Miként lehetséges akaratlanul bűnt elkövetni? Basilio Petrà az ókori gondolkodóktól kezdve, a keleti és nyugati atyák és teológusok művein keresztül, kortárs teológiai tanulmányok segítségével igyekszik jobban megvilágítani a szándékos és akaratlan bűn fogalmát.[54] Maga a kifejezés már az ókori görög szerzők műveiben is megtalálható. Homérosz korában nem tettek különbséget a különböző elkövetett vétségek között.[55] Arisztotelész műveit vizsgálva Petrà a következő megállapításokra jutott: szerinte jól el lehet különíteni a *hekouszion*-t, ami a bennünk levő kiindulási pont – jelen esetben a szándék –, az *akouszion*-tól, amely olyan cselekedetet jelöl, mely tudatlanságból fakadóan válik „rosszá".[56]

Az egyházatyák is jól ismerték az arisztotelészi etika két nagy kategóriáját, és tudatosan tértek vissza annak használatához.[57] Petrà Nagy Szent Bazil egyik állásfoglalását emeli ki, mely szerint minden bűn, még a tudatlanságból elkövetett vétek is, ítéletet von maga után, majd kiegészítésként

52 Cesare Giraudo, *Confessare i peccati a confessare il Signore,* Milano 2013, 47.

53 Stefano Rosso, „La celebrazione della storia della salvezza nel rito bizantino", *Monumenta Studia Instrumenta Liturgica (MSIL)* 60, Vaticano, 2010 535–354.

54 Basilio Petrà, *I limiti dell'innocenza,* Bologna 2011.

55 *Ibidem,* 61.

56 *Ibidem,* 73.

57 Basilio Petrà, *La penitenza nelle chiese ortodosse,* Bologna 2005, 14.

még hozzáteszi, hogy az akaratlan bűn kifejezést inkább egy állapotként lehet értelmezni Bazil írásaiban.[58]

Az általunk elemzett kéziratos temetési imában, a gyónás papi imájában és a betegek kenetének papi imáiban az imádkozó pap a teljes bűnbocsánatért könyörög. Az *ἄνες, ἄφες, συγχώρισον* – „töröld el, távoztasd és bocsásd meg" és a *τὰ πλημμελήματα αὐτῶν, τὰ ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια* – „szándékosan vagy akaratlanul, tudatosan vagy tudatlanul elkövetett bűneit" kifejezések használata azt kívánja megerősíteni az imádkozó számára, hogy egyedül Isten a testek és lelkek orvosa, aki eltiporta a bűnt, s szabadítja meg attól a hozzá hittel forduló embert. Mindamellett, hogy mindkét szóhasználat a kereszténység előtti korból származik, jól kifejezi az Isten mindenhatóságát az imádkozó számára.

Láthatjuk, hogy nemcsak az újjászületés gondolatával kapcsolatban vonható párhuzam a keresztség és a temetés között, ahogy ezt fentebb láttuk Miguel Arranz és Stefano Parenti felvetéseiben, hanem ugyanúgy találunk közös vonásokat, olykor azonos kifejezéseket a betegek kenetének szertartásában található bűnbánati imák,[59] valamint a gyónás első papi imája és az első évezred fordulója körüli olajjal történő leöntés közben mondott papi ima között is.

5. Az olajjal leöntés imája a szláv szerkönyvekben

Az ungvári unió létrejötte után az egyházfegyelmi nehézségek mellett komoly gondot jelentett az is, hogy nem voltak meg a megfelelő liturgikus könyvek a görögkatolikus templomokban. Az 1773-ban Bécsben tartott püspöki szinódus[60] második és harmadik ülésén tárgyaltak a résztvevők egy felállítandó nyomdáról, valamint meghatározták azon liturgikus könyvek sorát, melyeket ki kell nyomtatni a papság és a hívők számára.[61] A jelen levő püspökök a szinódus tizennegyedik és tizenötödik ülésén nyolc

58 Petrà, *I limiti dell'innocenza,* 121.

59 Arranz, *Le preghiere per i defunti nella tradizione bizantina,* 115–116.

60 A bécsi szinódus első öt ülése jegyzőkönyvének magyar fordítását Medvigy Mihály készítette, a latin–magyar szöveget közreadta Melles Tivadar, „Synous episcoporum ritus byzantini catholicorum ex Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata die I martii celebrata in Collegio Croatico – Protocollum – Magyarországi bizánci rítusú püspökök 1773-as bécsi zsinata március elsején a Horvát Kollégiumban – Jegyzőkönyv", in *Athanasiana* 42 (2016) 87–100. (A továbbiakban: *Protocollum – Jegyzőkönyv.*)

61 *Protocollum – Jegyzőkönyv,* 89–95.

pontban határozták meg azokat a cenzori szempontokat, melyeket normaként kell követni a könyvek kiadásakor. A negyedik pontban a kijevi és lembergi könyveket jelölték meg mintaként, míg a román kiadásoknak a korábbi erdélyi mintákat kell követniük.[62]

A Szent Atanáz Hittudományi Főiskola Könyvtárában nagy számban találunk szláv liturgikus könyveket, s közöttük sok szerkönyvet is. Ezen könyvek közül a legrégebbi 1644-ben jelent meg Lembergben. Egy kis szerkönyvről beszélünk, mely röviddel Mogila Péter kijevi metropolita később elterjedtté vált, 1646-ban megjelent háromkötetes *Trebnik*-je előtt jelent meg. Sajnos nem maradt meg teljes terjedelmében, a kötése eléggé megrongálódott állapotban van, sok lap az idők folyamán elveszett, így az általunk vizsgált temetési szertartásokból is sok lap mára már elveszett.[63]

A Mogila Péter által szerkesztett *Trebnikből* nem találnunk egyet sem a főiskola könyvtárában, ugyanakkor érdemes megvizsgálni a benne levő szertartási szövegeket. Mogila Péter szerkönyve a mai napig vita tárgya nemcsak az ortodox egyházak köreiben, hanem a keleti katolikusok között is. A Pápai Keleti Intézetben 2010-ben védte meg doktori disszertációját Myroslav Dumych, aki az esküvő szertartásának alakulását vizsgálta meg az 1646-ban kiadott Mogila-féle, az 1925-ben megjelent Septickij-féle, valamint a 2001-ben Lembergben megjelent szerkönyvek alapján.[64] Myroslav Dumych, egybevetvén a vizsgált szövegeket, rávilágított Mogila Péter munkájának egy másik oldalára is. Ugyanis nemcsak latinizáló hatás eredményeként módosultak az esküvő szertartásának szövegei – például az eskü beillesztése –, hanem a korábbi kéziratokban fennmaradt szláv szövegeket a görög kiadású könyvek alapján kiegészítette.[65]

Moglia Péter szerkönyvében találunk egy papi imát a világi ember és a papi temetési szertartás végén, melyet az olajjal történő leöntés közben mond el a pap.[66] Az ima szövege és felépítése teljesen eltér a fentebb vizsgált görög szövegektől. Nem találunk utalást az olaj megáldására, tovább olyannal sem találkozunk, hogy a rubrikák választási lehetőséget adnának

62 Cyril Vasil', „Bacsinszky András püspök személye – püspöksége alatt kiadott – kánoni rendelkezéseinek fényében", in *Collectanea Athanasiana I/6,* Nyíregyháza 2014, 88–90.

63 *Trebnik,* Lemberg 1644, 138A-153A.

64 Myroslav Dumych, *La celebrazione del matrimonio nella Chiesa ucraina di tradizione bizantina,* Roma–Ternopil 2010.

65 *Ibidem,* 244.

66 *Trebnik,* Kijev 1646, 625. Ez az ima a mai magyarországi görögkatolikus gyakorlatban csak a papi temetési szertartás végén maradt meg. Vö. *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* 135.

a papnak, mely szerint vagy *műrót,* vagy más olajat használjon, hanem a rubrika egyszerűen az olaj használatát írja elő. Érdekes azt is megfigyelnünk, hogy mind a világi ember, mind pedig az áldozópapi temetési szertartás rendjében megtalálható a leöntés és az ima is.[67] A később, 1668-ban és 1719-ben lembergi nyomdákból kikerült szerkönyvek ugyanezt a rendet követik.[68]

A pocsajevi monostor nyomdájában megjelent szerkönyvek közül négy kiadást vizsgáltam meg a Szent Atanáz Hittudományi Főiskola Könyvtárában: 1741-ből,[69] 1771-ből, 1786-ból és 1792-ből. A felsoroltak közül az első és az utolsó kis szerkönyvek, és a leggyakrabban végzett szertartásokat tartalmazzák. Bár temetési szertartások esetében megfigyelhető, hogy bizonyos időközönként egyes részei a szertartásból kikerülnek, majd egy idő eltelte után ismét visszatérnek, de az olajjal való leöntést megtartották a későbbi pocsajevi könyvekben is.[70]

Lembergi nyomdákból a 19. században ismételten szerkönyvek jelentek meg. Az 1873-as szerkönyvben már csak a papi temetés végén maradt meg az olajjal történő leöntés és a közben elmondandó papi ima.[71] Ugyanígy találjuk az 1925-ben Andrej Septickij lembergi metropolita idején kiadott szerkönyvben is.[72] 1938. január 15-én XI. Piusz pápa jóváhagyta egy egyházmegyék közötti liturgikus bizottság felállítását, mely a rutén egyházak liturgikus könyveinek revízióját volt hivatott elvégezni. Ennek a bizottságnak az elnöke Eugen Tisserant bíboros lett. A bizottság munkájának eredményeként 1946-ben jelent meg a *Malyj Trebnik* (Kis szerkönyv), melyet a grottaferratai monostor nyomdájában készítettek el. Ez a szerkönyv több változtatást is tartalmaz a korábbi rutén recenziókhoz képest, melyek érintik a temetési szertartásokat is, s ennek következtében a szerkesztők elhagyták az olajjal való leöntés papi imáját a papi temetés végéről is. A modern szláv nyelvet használó görögkatolikus egyházak számára ez a szerkönyv lett a minta, így nem találjuk meg a legújabb ukrán nyelvű szerkönyvekben sem az olajjal való leöntés imáját.[73] Szlovák nyelven még nem

67 *Trebnik,* Kijev 1646, 625, 696.
68 *Trebnik,* Lemberg 1668, és 1719, 218, 248A.
69 Az 1741-ben megjelent szerkönyv meglehetősen rossz állapotban van, így annak vizsgálatára nem vállalkoztam.
70 *Trebnik,* Pocsajev 1786, 206B; *Trebnik,* Pocsajev 1792, 125B-126A.
71 *Trebnik,* Lemberg 1873, 425.
72 *Trebnik,* Lemberg 1925, 255.
73 *Trebnik,* Róma 1973; *Trebnik,* Lemberg 2000; *Trebnik,* Lemberg 2001.

jelent meg a Grottaferrataban kiadott *Malyj Trebnik* teljes fordítása, mindössze a szentségeket tartalmazó első része jelent meg. A parokiális gyakorlatban különböző füzeteket használnak a temetési szertartások végzésére, melyeknek szövegei nem egységesek.

Az eddig közzétett nyírgyulaji és a fábiánházi kéziratban fennmaradt magyar nyelvű szerkönyvekben még nem szerepel papi temetés szövege,[74] viszont a világi ember temetési szertartásában egyik fordítás sem tesz említést az olajjal történő leöntésről. Nyomtatott szerkönyveink közül először az 1927-es kiadásban találjuk meg a papi temetés szertartását, s annak végén az olajjal leöntés imáját.[75] Ugyanakkor a leöntés anyagát illetően a gyakorlat némileg különbözik a szerkönyvben leírt rubrikától, mely olaj használatát írja elő,[76] viszont a gyakorlatban *műróval* történik a leöntés. Az elmúlt években kis füzetekben sokszorosították a papi temetés szövegét azzal a szándékkal, hogy a résztvevők könnyebben követhessék a szertartást, melyekben már az látható, hogy a rubrikát hozzáigazították a gyakorlathoz, s ott az olajjal leöntés helyett már *műróval* történő leöntés szerepel.[77]

6. „Irgalmának olajával bocsássa meg…”

A történeti elemzés után szeretném bemutatni az olajleöntési ima szövegét, s párhuzamba állítani más szertartásaink szövegeivel. A leöntés közben így imádkozik a szertartást vezető püspök vagy pap:

> „A mi Urunk, Istenünk, Jézus Krisztus, ki a hitben s a keresztény élet küzdelmeiben megerősített téged, fogadja ezeket most kegyelmesen, és irgalmának olajával bocsássa meg emberi gyarlóságból elkövetett összes vétkeidet, és méltasson téged, hogy jutalmat nyerj a szentekkel, kik éneklik neki *(itt leönti a holttestet olajjal, mondván):* Alleluja, alleluja, alleluja!”

74 Véghseő Tamás – Nyirán János, *Barkóczy Ferenc egri püspök kiadatlan instrukciója az Egri Egyházmegye területén élő görögkatolikusok számára (1749) – 19. századi kéziratos görögkatolikus szerkönyvek Nyírgyulajból és Fábiánházáról,* (Collectanea Athanasiana II/2.), Nyíregyháza 2012, 165–285.

75 *Görögkatholikus Egyházi Szerkönyv,* Nyíregyháza 1927, 96.

76 „Az ima után a vezető lelkész veszi az olajjal telt edényt és a megholtnak kitakart teteme mellé állva ezeket mondja”. Az ima szövegébe beékelve ezt olvassuk: „itt leönti a holttestet olajjal, mondván: Alleluja, alleluja, alleluja”. – *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* 1927, 96; *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* 1964, 135.

77 Legutóbb Kállósemjénben vettem részt papi temetésen, s a hozzám került füzetben már a rubrika módosított változata olvasható.

Az áldozópap a jelöltek olajával † alakban megkeni a gyermek homlokát, miközben mondja:	
Megkenetik Istennek szolgája, N. a *vigasság olajával*, az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében,	*irgalmának olajával* bocsássa meg
hogy *megnyíljék elméje keresztény hitünk titkainak s igazságainak megértésére, elismerésére és befogadására*.	ki a *hitben* s *a keresztény élet küzdelmeiben megerősített téged*
Mellét kenve mondja:	
Lelkének és testének gyógyulására, hogy *szeresse az* Úr Istent teljes szívéből, teljes lelkéből, teljes elméjéből és felebarátját, mint önnönmagát.	(ki a *hitben* s *a keresztény élet küzdelmeiben megerősített téged*)
Vállait:	
Hogy örömest vegye magára Krisztus kedves igáját, *kegyelettel viselje az ő könnyű terhét és vesse el magától a testi gyönyöröket*.	(ki a *hitben* s *a keresztény élet küzdelmeiben megerősített téged*)
Füleit:	
Szolgáljanak fülei a hit tanításainak *meghallgatására s az isteni evangélium igéinek befogadására*.	(ki a *hitben* s *a keresztény élet küzdelmeiben megerősített téged*)
Kezeit:	
Hogy *szennytelenül emelje föl* kezeit a szentekhez, *cselekedjék igazat* minden időben és áldja az Urat.	(ki a *hitben* s *a keresztény élet küzdelmeiben megerősített téged*)
Lábait:	
Hogy *Krisztus parancsai szerint járjon*.	(ki a *hitben* s *a keresztény élet küzdelmeiben megerősített téged*)

A görög kéziratos szövegek történeti bemutatásakor láthattuk, hogy az első évezred végén még ugyanazzal az imával áldották meg az olajat a temetés végén, mellyel a hitjelöltek olaját is megáldották a keresztelés előtt. Most azonban a hitjelöltek megkenése közben elmondott ima és a szerkönyvünkben található, temetési olajjal leöntés imájának egyes kifeje-

zései között is láthatunk kapcsolódási pontokat, amint azt a táblázatunk bemuatja.

A Moglia Péter-féle szerkönyvet követő rutén kiadásokban 1946-ig, és a nyomtatott magyar nyelvű könyvekben a mai napig megmaradt olajjal leöntési ima is alapvetően bűnbánati jellegű. Mégis tartalmilag két kapcsolódási pont is található a hitjelöltek olajának megáldási imájával.

A leöntés mozzanata előtt elhangzó rész is tartalmaz még két értékes elemet. A leöntés imája utolsó soraiban így találjuk: „méltasson téged, hogy jutalmat nyerj a szentekkel, kik éneklik neki: Alleluja, alleluja, alleluja!" Liturgikus szövegeinket vizsgálva szép számmal találunk párhuzamos helyeket, melyek az elhunytak és a szentek közötti összekapcsolódást[78] fejezik ki:

„Hol minden szenteid megnyugszanak, elhunyt szolgádat nyugtasd meg…"[79]
„Hogy helyeztessék el lelke az élők sorában, a világosság helyén, hol minden szentek és igazak megnyugszanak…"
„Hogy részese legyen a világ kezdetétől fogva megdicsőült szentek soha meg nem szűnő örömének…"[80]
„nyerje el a szentek hajlékában gazdag jutalmadat…"[81]
„helyezd őt a világosság honába, az élők sorába s az igazak hajlékába összes szentjeiddel együtt"[82]
„helyezd el őt igaz szentjeid útjain…"[83]
„nyugtasd meg a világ kezdete óta előtted kedves összes szentekkel együtt…"[84]

Ha visszatérünk a Miguel Arranz által összegyűjtött kéziratos szerkönyvek temetési imáihoz, akkor feltűnik, hogy a szentek kórusával való találkozás egy visszatérő gondolat már az első évezredforduló korában keletkezett papi imákban is. A következő három papi imában – *(E1:4) oratio I pro defunctis sacerdote, (E1:5a) oratio capitis inclinationis pro sacerdote, (E1:8) oratio alia pro defuncto laico* – a következőképpen találjuk:

„ἐπὶ ἀγγέλων τῆς σῆς δόξης ἀναμάρτητε καταξίωσον... τῶν ἀπ' αἰῶνος σοι εὐαρεστησάντων"[85]

78 Az egyik legrégebbi „kapcsolatról" beszélünk, ugyanis az elhunytak szentekkel való együtt említése nagyon ősi elem a kereszténységben, példaként említhetjük az anaforákat is.
79 *Görögkatholikus egyházi szerkönyv,* 1964, 71.
80 *Ibidem,* 74.
81 *Ibidem,* 119.
82 *Ibidem,* 120.
83 *Ibidem,* 122.
84 *Ibidem,*129.
85 *ARR,* 311.

„καὶ ἀνάπαυσιν ἐν ταῖς μοναῖς τῶν ἁγίων σου δώρσαι"[86]
„μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος σοι εὐαρεστησάντων"[87]

Ha összevetjük a szerkönyvünkben található olajjal leöntés papi imáját a kéziratos görög szerkönyvek szövegeivel, akkor egész jól látható, hogy tartalmilag – elsősorban kifejezések és szóhasználat szempontjából nézve – több közös találkozási pontot is találunk. Azt viszont szem előtt kell tartanunk, hogy a fentebb összehasonlított szláv és görög eredetű szövegek térben és időben is távol esnek egymástól.

Ha csak a nyomtatott szerkönyvek szövegváltozataiból indulunk ki, akkor hamar gondolhatjuk azt, hogy az olajjal történő leöntést és annak papi imáját a különböző szláv kiadású könyvek közvetítésével egyedül a magyar nyomtatott könyvek őrizték meg. Azt is fontos megjegyeznünk, hogy pusztán a nyomtatott szövegváltozatok elemzése kevés ahhoz, hogy ezt kellően alátámassza. A hitjelöltek megkenése közben elmondott papi ima, valamint az olajjal leöntés papi imája közötti tartalmi összecsengések vizsgálata mellett szükséges egy mélyebb és átfogóbb történeti vizsgálat is. Főként szláv nyelvű temetési szertartásszövegek alapos elemzésére lenne nagy szükség, hogy az általunk elemzett papi ima szövegének minél korábbi szövegváltozatait is láthassuk, és azokat összehasonlíthassuk.[88]

Ha a mai magyarországi görögkatolikus gyakorlatot vesszük alapul, jogosan merül fel a kérdés, hogy miért csak papi temetés végén történhet meg az olajjal történő leöntés? A korai kéziratok sem szűkítették le az olajjal történő leöntést kizárólag a papi temetésre. Az általunk vizsgált pocsajevi kiadású liturgikus könyvekben láthattuk, hogy maguk a rutén szerkönyvek előírásai egészen a 18. század végéig számolnak az olajjal leöntéssel a világi ember temetésén is.

7. Összefoglalás

Láthatjuk, hogy az olajjal történő leöntés már az első évezredben a temetési szertartás részét képezte Areopagita Dénes leírása szerint. Az első

86 *Ibidem,* 312.

87 *Ibidem,* 314.

88 Amennyiben bizonyítást nyer a két ima közötti szoros kapcsolódás, abban az esetben érdemes lenne átgondolni az olajjal leöntés gyakorlati oldalát abban a tekintetben, hogy érdemesebb-e visszatérni a korábbi rubrikák előírásához, hogy valójában a temetés végén a leöntés anyaga inkább az (egyszerű növényi) olaj, nem pedig a műró.

évezred körüli időszakból grottaferratai és konstantinápolyi kéziratos szövegekben részletesebb leírásokat, papi imákra való utalásokat és végül teljes egészében fennmaradt imákat találunk az olajjal történő leöntést illetően. A gottaferratai *GbX* kódexben leírtak alapján jól látható a katekumenek megkenése és az elhunytak olajjal történő leöntése közötti szoros kapcsolódás. A Miguel Arranz által közzétett leöntési ima inkább a bűnbánati szövegekkel mutat hasonlóságot. Nyomtatásban megjelent görög könyvekben, s főképp a Goar-szerkönyvben már egy sokkal egyszerűbb, papi ima nélküli olajjal történő leöntést találunk, melyet hasonlóan írnak elő a későbbi kiadású görög szerkönyvekben is.

Mogila Péter szerkönyvének temetési szövegei és a szertartások szerkezeti felépítése nagy hatást gyakoroltak a magyarországi görögkatolikus temetési szövegekre. Megmaradt az olajjal történő leöntés papi imája, mely különlegessé teszi nemcsak az áldozópapi temetést, amint láttuk, hanem a világi ember temetési szövegeiben is 1792-ig szerepelt. Nagy segítséget jelentene, ha a nyomtatott szövegek előtti korszakból fennmaradt szláv nyelvű kéziratokba is betekintést nyerhetnénk, hogy esetleg mely kéziratok tartalmazzák ugyanezt, vagy egy hasonló, olajjal történő leöntés közben elmondott papi imát.

Továbbá az általunk vizsgált szerkönyvekből jól leírható az a tendencia, hogy már nem csak a görög szerkönyvekből kopott ki az olajjal leöntés papi imája a temetési szertartások végéről. Az elmúlt évszázadok alatt visszaszorult a jelentősége, s csak a papi temetésben maradt fenn, majd a huszadik század közepére már a legújabb rutén kiadásokból is kihagyták.

Ezt látva kérdezhetjük, hogy mennyire számít egyedinek a mai magyarországi görögkatolikus papi temetés végén a *műróval* történő leöntés? Erre a kérdésre a választ a fentebb vizsgált történeti kutatások eredményeiből és szövegelemzésből teljesen kimutatni nem lehet, és további kutatásokra van még szükség. Ugyanakkor az a tény, hogy a magyarországi görögkatolikus gyakorlatban van olajjal leöntés – a gyakorlatban *műróval* történik –, melyet egy papi ima kísér, az mindenképpen különlegessé teszi a papi temetést, és különös figyelmet érdemel.

Pákozdi István

„Hiszem, Uram, és vallom…" – Nyugaton

Aranyszájú Szent János liturgiájának híres, a hívek által is minden Szent Liturgiában szavakkal recitált imádsága[1] nem idegen a nyugati (római) liturgia szellemétől sem. Katolikus imakönyvekben „Görög katolikus ima" néven ismeretes, még a nemrégiben megjelent katonai imakönyvben is megtalálható.[2] Már sokan elgondolkodtak azon, vajon a nagyrészt énekelt liturgiában hogyhogy pont ez a szakasz mondott, recitált formában maradt meg? A válasz az Eucharisztia *communio* (közösség) voltában keresendő. A szentáldozás „közös részesedés, közös tulajdon, közös ajándék" a hívő ember számára, amelyben jó hangúak és kevésbé jó hallásúak egyaránt részesednek. „Az Eucharisztiában való legtermészetesebb részvétel és a misén való cselekvő részvétel igazi formája az, ha az eucharisztikus ételt magunkhoz vesszük" – fogalmazza meg egyik liturgikus lexikonunk.[3] A „Hiszem, Uram, és vallom" ima ezt a magától értetődő családi közösséget, communiót („közös municiót") akarja kifejezésre juttatni. Ugyanakkor ez az imádság személyes, egyéni kapcsolatunkat is kifejezi az Eucharisztiában közénk jött és minket tápláló Krisztussal. Figyelnünk kell arra, hogy „a liturgia nem tömegtől, hanem közösségtől származik, melynek minden tagja egyéni sorssal, külön titokkal rendelkezik, hogy e soha meg nem szűnő hódolat mellett mindenkinek van egy sajátos, egyedülálló viszonya Istenhez".[4]

Ami ennek az imádságnak korszerű, az egész Egyházhoz szóló aktualitást nyújt, *A Katolikus Egyház Katekizmusában* elfoglalt helye. Az Eucharisztia liturgikus ünneplése című fejezetben, ott, ahol a vétel előtt a hívő alázatáról van szó, a szöveg a latin egyházban használatos „Utam, nem vagyok méltó…" imádságot idézi, amely a pogány százados evangéliumi szavaiból áll (vö. Mt

1 Vö. *MKL* I, 384, valamint Ivancsó István, *Görög katolikus szertartástan,* Nyíregyháza 1997, 136.

2 Hankovszky Béla (szerk.), *Ima- és olvasókönyv a magyar honvédség számára,* Budapest 2009, 556.

3 Rupert Berger, *Lelkipásztori litrurgikus lexikon,* Budapest 2008, 13.

4 Halász Pius, *Örök liturgia,* Budapest 1942, 244.

8,8). Ám rögtön utána ezt írja: „Aranyszájú Szent János liturgiájában a hívők ugyanazon lelkülettel imádkozzák: »a te titkos vacsorádnak részesévé fogadj ma engem, Isten, Fia...«".[5] Ha *A Katolikus Egyház Katekizmusa* – amely hitünk mai legaktuálisabb hivatalos összefoglalása – idézi, sőt egymás mellé helyezi a latin rítus gyakorlatával, akkor ez a tény mindenképpen aláhúzza ennek az imádságnak fontosságát, jelentőségét. Hogy ez az igen népszerű imádság még felekezeti határokon is átível, bizonyítja, hogy a híres református lelkipásztor, Cseri Kálmán is beszélt róla, beépítve igehirdetésébe.[6]

Az imádság kezdete egy szentírási idézet, méghozzá az egyik pasztorális levélből: „Krisztus Jézus azért jött a világba, hogy a bűnösöket üdvözítse, akik közül az első én vagyok" – mondja Pál apostol (1Tim 1,15). És ha ő ezt mondja, akkor minden hívő a nyomában ezt kell, hogy tegye. Ez az igazi alázat kifejeződése. Az Eucharisztiát „titkos vacsorának" nevezi,[7] ami misztériumjellegére utal, meg az őskeresztények hallgatási tilalmára is, nehogy Júdásként adjuk ki Jézust az ellenségeinek. Szép és mély a háromszor ismételt „Emlékezzél meg rólam!". Olyan, mint a „Szent, szent, szent" énekünk az átváltoztatás előtt, vagy a latin liturgia úgynevezett közgyónása, a „Gyónom a mindenható Istennek…", amiben háromszor ismételjük: „én vétkem, én vétkem, én igen nagy vétkem…". A gradációnak ez a formája mind a keleti mind a nyugati liturgia sajátja. A „Ne váljék ítéletemre és kárhozatomra…" rész rokonságot mutat a miséző pap áldozás előtti csendes imádságával a római rítusban, amelyet mélyen meghajolva a szent színek előtt imádkozik: „Uram, Jézus Krisztus, szent tested és véred vétele ne váljék ítéletemre és kárhozatomra, hanem jóságodból szolgáljon lelkem és testem oltalmára és gyógyulására".[8]

Ide kívánkozik a liturgiához is kiválóan értő briliáns teológusnak, Joseph Ratzingernek (még pápává választása előtt) megfogalmazott nézete:

> „Az egyes rítusok nincsenek egymástól szigorúan elhatárolódva. Létezik csere és kölcsönös megtermékenyítés… A Kelet a liturgiát »isteni liturgiának« nevezi, és ezzel azt kívánja kifejezni, hogy az nincs az ő hatalmá-

5 *KEK* 1386, szó szerint így idézve: „Bizánci liturgia, Aranyszájú Szent János anaforája, szentáldozás előtti imádság: *Liturgies Eastern and Western*. Kiad. F. E. Brightman. Oxford, 1896, 394. (PG 63,920).

6 Cseri Kálmán, „Hiszem és vallom", in *Soli Deo gloria,* Pasarét 2010. február 28-i prédikációjában.

7 A bizánci liturgikus teológia és ikonográfia szóhasználata szerint.

8 Amíg a hívek az *Isten Bárányát* éneklik, a pap mélyen meghajolva imádkozik egyet a két megjelölt ima közül.

ban… A liturgia nagyszerűsége éppen abból adódik, hogy az nem tetszés szerinti".[9]

Márpedig a két forma: az „Uram, nem vagyok méltó…" és a „Hiszem, Uram, és vallom..." egyetlen forrásból ered, akár kiegészíthetnék is egymást.

Az ima szívét mégiscsak a Lukács-féle passióelbeszélés megható képe alkotja, a jobb lator szavai: „Jézus, emlékezz meg rólam, amikor országodba érkezel!" (23,42). Ezt a megtérést, ennek a megtérésnek az átélését kéri tőlünk a szentáldozás. Tekintsünk úgy a kenyér és a bor színe alatt ugyanolyan szegénnyé és vétlenné váló Jézusra, mint aki a keresztfán függött, s akiben a megtérő lator mindennek ellenére meglátta a világ Üdvözítőjét. Merthogy „azon az éjszakán (az Úr eljövetelekor) ketten lesznek egy fekhelyen. Az egyiket fölveszik, a másikat otthagyják" (Lk 17,34) – jövendölte Jézus. A két felfeszített gonosztevő közül csak az egyik van vele bensőleg, hívő módon. „Az sem használ, ha »vele« van valaki: személyesen kell dönteni mellette[10]. És pontosan ezért került az egész ima a szentáldozás elé, ezért szükséges, hogy hitünket „aktivizáljuk", megvalljuk az előtt, hogy részesedünk a szent titkokból.

Az imádság végén az Eucharisztiának egy ősi, egészen egyszerű, mégis átütő erejű definíciójával találkozunk, amelyet biztos, hogy nem múlt felül sem a skolasztika, sem napjaink teológiája: „a Te valóságos és legtisztább Tested és a Te valóságos és elevenítő véred". Talán ennél egyszerűbben és foghatóbb módon nem is lehetne meghatározni, mi az és ki az, akit magunkhoz veszünk a szentáldozásban. Ennél már csak maga Jézus Urunk fogalmazott egyszerűbben és keresetlenül: „Én vagyok az élet kenyere… aki eszi az én testemet és issza az én véremet, annak örök élete van…" (Jn 6,35.54).

A „Hiszem, Uram, és vallom…" imádság rövid és teljes, az áldozás előtti utolsó, átfogó és áhítatos hitvallás, ami az áldozót tiszta lelke vágyakozásában és az oltárhoz járuló vágyában, buzgóságában erősíti meg.

Valamikor még a kilencvenes évek végén, egy a budapesti Egyetemi Lelkészség vasárnap esti szentmiséjében tartott görögkatolikus liturgia (úgynevezett „görög nap") ihletésére az egyetemisták elhatározták, hogy minden áldozás előtt elmondják az „Uram, nem vagyok méltó" imádság után

9 Lásd Joseph Ratzinger, *A liturgia szelleme,* Budapest 2002, 148–150.
10 Lásd Alois Stöger, *A Lukács-evangélium,* Eisenstadt 1975, 375.

a „Hiszem, Uram, és vallom"-ot is. Nagy tetszésre lelt ez a gyakorlat, mert egy parányit meghosszabbította az amúgy igen rövid szentáldozásra való készületet. Előbb kiosztott kis lapokról, majd pedig már fejből is tudták és fennhangon imádkozták. Ez a gyakorlat egészen addig tartott, amíg „dörgedelmes hangú" körlevél jelent meg az Eucharisztia ünneplésérőll, amely először is (Szent) II. János Pál pápát idézte:

> „Kötelességemnek érzem, hogy sürgetően felszólítsak mindenkit, hogy az eucharisztikus ünneplés alkalmával a liturgikus szabályokat nagy hűséggel tartsa meg…".

Később:

> „A miséző papoknak nincs joguk ahhoz, hogy a *Római Misekönyvben* szereplő szertartási elemekhez valamit hozzáadjanak, vagy azokból elvegyenek".[11]

Ahogy nem lehet tetszés szerinti népéneket vagy bármely imádságot/éneket iktatni a kánon (anafora) menetébe, úgy igaz ez az áldozás előtti rítusra is. Ezután úgy gondoltuk, hogy nem lehetünk engedetlenek saját rítusunk (és elöljáróink) iránt, az áldozás előtt elhagytuk a „Hiszen, Uram, és vallom"-ot, de egyidejűleg áttettük az áldozás végén, szabadon választható hálaadási imák közé. Itt gyakran mondjuk, s ha valaki elkezdi, szinte kívülről, papír nélkül tudja és imádkozza mindenki. Ugyanígy örömmel vesszük, és gyakran használjuk szentségimádások válogatott idézetei, imádságai között is.[12]

Bizonyára kihalljuk a „Hiszem, Uram, és vallom..." imádság „erős" mondatait, amelyek szentírási visszhangot keltenek bennünk: „hittem, még ha így is szóltam: nagyon nagy megaláztatás ért…" (Zsolt 115,1); „szavuk által hinni fognak bennem" (Jn 17,20); „példát adtam nektek, hogy amint én tettem veletek, ti is úgy tegyétek!" (Jn 13,15); „látta és hitt" (Jn 20,8); „hogy ti is higgyetek" (Jn 19,35); „tartsunk ki a hitvallásban" (Zsid 4,14); „tekintsünk fel a hit szerzőjére és bevégzőjére, Jézusra…" (Zsid 12,2). S ha már a kereszténység első századaiban annyi és annyi jeles tanúja volt a hitnek, akik vérük hullásával tanúsították szavaikat, mennyi született azóta – egészen napjainkig? Hívők és hitvallók.

---

11 *A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele az eucharisztikus ünnepléssel kapcsolatos kérdésekről,* Budapest 2004, december 8-án, Bevezetés és 13. pont.

12 Ilyenkor mindig bemondatjuk a felolvasóval a szerző nevét, így egyértelmű a keleti gyakorlatból való eredet.

Korunk nagy tanúja, az „ökumenikus szent," a 39 éves korában egy német koncentrációs táborban, a háború vége előtt alig pár nappal felakasztott evangélikus teológus, *Dietrich Bonhoeffer* (1906–1945. április 9), akinek utolsó szavai voltak: „Elérkezett a vég – számomra az élet kezdete". Az erőt neki az úrvacsora jelentette. – Hatalmas tanú a múlt század közepén elhunyt *Paul Claudel* író, költő (1868–1955), aki 1886 karácsonyán a párizsi Notre-Dame-ban egy vesperás alatt tért meg, vagy *Thomas Merton* (1915–1968), a trappista szerzetes, lelki író, akinek egy hindu szerzetes barátja nyitotta fel szemeit Kempis *Krisztus követésére* és Szent Ágoston *Vallomásaira*. Egy szentségimádáskor felhangzó *„Tantum ergo"* alatt határozta el, hogy pap legyen.

A mi *Dienes Valériánk* is egy megtérő filozófus (1879–1978), aki a pesti ferences templomban kitett Oltáriszentség látványára ment el gyónni és áldozni, és lett Prohászka meg Belon Gellért lelki vezetője, barátja. Mondhatnánk így: lelki életüket, eucharisztiás életüket az „Uram, nem vagyok méltó" és a „Hiszem, Uram, és vallom…" határozták meg.

A budapesti katolikus egyetemistáknak is van egy ilyen hittanúja, a több mint 30 éve egy olasz kolostorban élő magyar karmelita nővér: *Maria Amata Kinsztler,* aki Kiskunhalasról hosszú utat tett meg, amíg célba ért (a magyar egyetemisták nagy lelki támasza). Sassuolóban, ahol él, minden reggeli közös káptalani miséjükben az Eucharisztia vételekor ránk is gondol, értünk is ajánlja vezeklő, kolostori életét. És ne feledkezzünk el arról a volt francia–angol szakos egyetemistánkról sem, aki karthauzi szerzetes lett és Chartreuse-ben él: *Dominique M. testvér* (Móré Balázs), aki az Eucharisztia végtelen nagy tiszteletéből nem szentelteti fel magát még diakónussá sem, hanem egyszerű testvérként él a rendben. Inkább imádni kívánja, mint a gyakori kiszolgáltatással, rutinossá válással feledni a lényegét.

A hit nem varázsszer, hanem ajándék. – Emlékezetesek maradnak XVI. Benedek pápa utolsó szerdai katekézise végén mondott szavai:

> „Kedves barátaim! Isten vezeti Egyházát, és mindig megőrzi, a nehéz pillanatokban is, sőt leginkább akkor. Sose veszítsük el ezt a hitbeli látást, amely az egyedüli igaz látása az Egyház és a világ útjának. Szívünkben, valamennyiünk szívében mindig éljen az örömteli bizonyosság, hogy az Úr mellettünk van, nem hagy el, közel van és szeretetével átölel minket…".[13]

13 2013. február 27-én, lásd Diós István, *XVI. Benedek pápa utolsó tanítása. A búcsúzó pápa szavai,* Budapest, 2013. (Egyetemi templom, magánkiadása), 18. rész.

Teljesen egybecseng ez Pál búcsúszavaival, amelyekben összefoglalja egész apostoli munkáját: „A jó harcot megharcoltam, a pályát végig futottam, a hitet megtartottam. Készen vár már rám az igazság koszorúja, amelyet azon a napon megad nekem az Úr, az igazságos bíró, sőt nemcsak nekem, hanem mindazoknak, akik sóvárogva várják az ő eljövetelét" (2Tim 4,7-8). Ez a „Hiszem, Uram, és vallom..." spiritualitása, lelki gazdagsága!

A „Hiszem, Uram..." kezdetű imádságot az *Egyetemisták imakönyve* most megjelent ötödik kiadásában is benne találjuk az Eucharisztiáról szóló imádságok között.[14] Kelet fénye így járja át Nyugatot, és reméljük, hogy imádságos kultúránk – bár különféle formákban valósul meg – mégis az egy Istent dicsőíti, az egy és oszthatatlan Anyaszentegyházunk hangját jeleníti meg, és fordítja mindannyiunk szívét az Eucharisztián át Jézus felé, aki az Isten Fia.

14 Pákozdi István (szerk.), *Egyetemisták imakönyve,* (A budapesti Római Katolikus Egyetemi és Főiskolai Lelkészség kiadása), Budapest [5]2017, 88.

Vincze Krisztián

Wolfhart Pannenberg a német filozófiai antropológiáról és az istenképű emberről[1]

1. Az emberi létező sajátosságának kérdése

Wolfhart Pannenberg szerint a 20. századi antropológia nem követi többé azt a keresztény hagyományt, amely az ember sajátosságát Istenre vonatkoztatott fogalmak mentén fejtette ki. Az embert inkább a természetben betöltött helyére való reflexión keresztül, az emberi lét egyedülállóságát a magasabb rendű állatokkal való egybevetésen keresztül próbálja megragadni. Ez bizonyos értelemben az ősi, pontosabban a sztoikus megközelítés újraélesztése, amely az embert a kozmikus rend keretein belül mint mikrokozmoszt szemléli. Démokritosz definiálta elsőként az embert mikrokozmoszként, aki a makrokozmosz képmása, hiszen annak minden rétegét – a testet, lelket, szellemet – magában hordja.

Az embernek a természet egészében való pontos elhelyezése később a reneszánsz antropológiában játszott fontos szerepet. Ezt visszhangozza végül a modern antropológia is, amikor az ember természetben betöltött sajátos helyzetének kérdése határozza meg, még akkor is, ha e kérdés megválaszolása már az ember állatokhoz való viszonyítottságának mentén fogalmazódik meg. Az e jellegű kutatásoknak az a célja, hogy kimutassák, mi az, ami megkülönböztetetten emberi az állati létezéshez mérten. Az ember különleges helyének hangsúlyozásában a keresztény, a metafizikai hagyomány kereteiben az emberi halhatatlan szellemi lélek kiemelése játszott fontos szerepet. Ez a halhatatlan lélek a bibliai, a keresztény tanítás szerint az ember földöntúli megkülönböztető jegye és méltósága, amely őt a kozmosz

1 E rövid írás néhány szempontját szeretné felidézni Pannenberg teológiai perspektívájú antropológiájának, amely a német filozófiai antropológiát teszi meg reflexiós kiindulópontjának, s melynek főbb tartalmi jegyeit próbálja az istenképű ember teológiai fogalommal összefüggésbe állítani. Vö. Pannenberg, Wolfhart, *Anthropology in Theological Perspective,* (translated by Matthew J. O'Connell), Edinburgh 1985, 27–79.

felé s egyben Isten mellé emeli. Az ember természetben betöltött különleges helyének vizsgálata a 19. század folyamán figyelmét már kifejezetten az állati létezőkre irányította. Ennek hátterében ott állt egyrészt a test és lélek dualizmusa felülmúlására tett kísérlet, másrészt az egyre szélesebb körben elterjedő darwini elmélet tükrében az antropológia olyan kontinuitást vélt felfedezni az állati és az emberi test között, amelynek természetét vizsgálva tűnt lehetségesnek az emberi létezés különlegességének tisztázása. Az ezt megelőző metafizikai érvelésből az tűnhetett ki, hogy az embernek a természetben betöltött különleges helyzetét egy „világidegen princípium", a halandó, az állati, az érzékelő testtel szembeállított halhatatlan szellemi lélek adja. Ez a fajta megközelítés felvetődött már olyan, a 18. és a 19. évszázadban élt filozófusok nyomán is, mint a hívő Johann Gottfried Herder és a kereszténységgel egyértelműen szembehelyezkedő Friedrich Nietzsche. Ettől az időszaktól fogva az az embert illető megközelítési mód lett jellemző, amely nem az introspekcióban merül ki, hanem a viselkedés külsődleges megfigyelését igyekszik végbevinni. E megközelítési eljárás módszerré vált használata jellemezte az amerikai behaviorizmust és azt az állatpszichológiát is, amely a német filozófiai antropológia kiindulópontja lett. A német filozófiai antropológia megalapozójának Max Schelert tekintjük, akit Helmuth Plessner majd Arnold Gehlen követett törekvéseiben.

2. A behaviorizmus eljárásmódja és annak kritikája

William McDoughall hangütő munkásságát követve 1913-tól bontakozott ki John Broadus Watson behaviorizmusa, aki a pszichológiát a természettudományok alapján kívánta megújítani. Olyan, a természettudományok objektív módszereit alkalmazó pszichológiát tervezett kiépíteni, amelyben a viselkedést a vizsgálatok kizárólagosan az inger-válasz (stimulus-respons) séma mentén értelmezik, amellyel így az élőlényeknek a külvilághoz alkalmazkodó viselkedései kerülhetnek pontos leírásra. A „psziché élete", a psziché tartalmai ezzel a vizsgálati terület határain kívülre kerültek.[2] 1953-ban Burrhus Frederic Skinner írt egy esszét, amely a „Behaviorizmus az 50-es években" címet viselte, s amely a Watson által

2 Lásd a Watson művét németre fordító Carl Graumann által írt előszót. Watson, John Broadus, *Behaviorism,* New York 1930. A német kiadás megjelenése: 1968.

elindított pszichológiára úgy tekintett, mint amelynek kiindulópontjaként egyértelműen a darwini elméletet lehet megjelölni. Ennek tükrében azonban az ember nem alapjaiban tér el az alacsonyabb rendű állatoktól, hanem éppen ellenkezőleg, minden emberi tulajdonság, minden emberi jellemző pusztán az állati életformák és állati viselkedésmódok variánsaiként nyer értékelést. Így az intelligencia sem valami teljesen új képesség, amely kizárólagosan csak az emberé, hanem az már „legközelebbi rokonainkban" is megtalálható kezdetleges formában. Ha az állatok viselkedéséből lehet arra is következtetni, hogy például rendelkeznek intelligenciával,[3] akkor az ilyen jellegű viselkedési megfigyeléseket kell módszeresen kiterjeszteni az emberi és állati viselkedés minden területére. Watson 1913-ban így fogalmaz: „Mindenki beismeri, hogy az állati viselkedést lehet a tudat(osság)ra való bármiféle hivatkozás nélkül is vizsgálni… Azt javaslom, hogy az emberi és az állati viselkedést ugyanarra a szintre kellene helyezni."[4] Watson tehát úgy vélte, hogy a tudatpszichológia területét teljesen elhagyhatja. Számára a környezethez való alkalmazkodásban, pontosabban mondva az inger-válasz séma mentén fejthető meg a viselkedés, amely ötlethez nagymértékben járult hozzá a Pavlov által feltételes reflexnek elnevezett elmélet is. Watson abban bízott, hogy a teljes emberi viselkedést hasonló módon tudja majd magyarázni, annak az alapvető feltevésnek a segítségével, amely szerint a viselkedés ezekből a reflexekből bontakozik ki.

A behaviorizmus tehát eleinte negatív megközelítése volt az ember természetben betöltött különleges helyére vonatkozó kérdés megválaszolásának, hiszen a tudat fogalmát akarta teljesen kiküszöbölni, és azt valami egészen mással helyettesíteni. Később azonban – paradox módon – éppen a behaviorizmus lehatároló törekvései váltak az ember természetben való különleges helyzetének főbb alátámasztóivá. Az emberi természet sajátosságainak megjelölésében ugyanis többé már nem a lélek klasszikus metafizikai érvelése játszott döntő szerepet, hanem az ember testi kondíciói, az ember testi felépítettsége és az emberi viselkedés különleges jegyei. Természetesen a behaviorizmus olyan reduktív kísérlet, amely az emberi aktivitást pusztán a látható viselkedésre szűkíti. Ha az emberi viselkedést kielégítően meg lehetne magyarázni a behaviorista analízisekkel, akkor minden egyéb az emberi létezés egyediségét illető feltételezések feleslegessé válnának, ám a behavioristák e reménye csalódást okozott.

3 Vö. Max Scheler a praktikus intelligenciát illető definícióit.

4 Watson, *Behaviorism,* 27.

Frederik Jacobus Johann Buytendijk és Helmuth Plessner már az 1930-as években kritizálták azt az elképzelést, amely szerint Pavlov feltételes reflexeivel kivétel nélkül minden viselkedés magyarázható lenne. Buytendijk például arra hivatkozott, hogy bizonyos esetekben ugyanazon ingerek más, eltérő válaszokat válthatnak ki, miközben stimulusok más konstellációja kiválthatja ugyanazt a válaszreakciót is. A futás és az ugrás konkrét cselekményéhez kapcsolódóan jegyezte meg, hogy e cselekvések nem láncreflexek eredményeként értelmezhetőek, hanem olyan cselekvéseknek tekintendőek, amelyek „elérendő célok állapotai, célokra való ráirányulások eredményei".[5] Még az állatok magatartása sem tekinthető pusztán láncreflexek következményeiként, hanem azokat viselkedésnek kell tekinteni.[6] Az olyan cselekvések tehát, mint a futás, az ugrás, vagy valaminek a megragadása sem írhatóak le pusztán olyan külsődleges fogalmakkal, amelyek csak ingerek által megváltoztatott állapotok következményei! E cselekvések inkább egy szubjektum aktivitásai – tehát az állati reakció már mindig is viselkedés. George Herbert Mead, a szociálpszichológia megalapítója is hasonló nézőpontot alakított ki – igaz, más hangsúllyal. A kívülről megfigyelhető viselkedés valamilyen belsőnek a kifejeződése, tehát alanyi cselekvés. Szerinte elsősorban az emberi cselekedetekre, az emberi viselkedésre igaz, hogy alapja egy bizonyos alanyi cselekvés, amely az emberi külsődleges viselkedés és a beszéd kapcsolatában mutatkozik meg leginkább. Charles William Morris neobehaviorizmusában a viselkedés és a beszéd kapcsolatában szintén kerülni akarta a cselekvő alanyra való hivatkozást.[7] Habermas erre válaszolva azt mondja, lehetetlen, hogy egy bizonyos stimulusra mindig egy bizonyos válasz szülessen meg. Habermas az inger-válasz összekapcsolódás bizonytalanságát emelte ki, leginkább az emberi beszélt nyelvben kifejeződő viselkedésben. „Ugyanazok a stimulusok eltérő válaszokat válthatnak ki, amikor más-más módon nyernek értelmezést ugyanazon értelmező esetében".[8] Mindezek tükrében a viselkedésértelmezés végre eltolódhatott a szélsőségesen empirista szemlélettől a

5 Vö. Buytendijk, Frederik Jacobus Johann, *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung,* Springer 1956. Maurice Merleau-Ponty szintén hasonló kritikát vet fel a *The Structure of Behavior* című művében. Merleau-Ponty, Maurice, *La Structure du comportement,* Paris 1942. (angolul: Boston, 1963, fordítója: Alden Fisher).

6 Buytendijk, *Allgemeine Theorie,* 14.

7 Morris, Charles, William, *Signs, Language and Behavior,* New York 1955.

8 Habermas, Jürgen, „Zur Logik der Sozialwissenschaften", in *Philosophische Rundschau,* (Beiheft 5), 1967, 107.

viselkedés a priori értelmezése felé, mely az ingerre adott válasz sajátosságát az élő létező individuális sajátosságaitól teszi függővé.

3. A fajok viselkedésstruktúrájának sajátosságai

Amíg az amerikai behaviorizmus az angol empirizmus filozófiai hagyományának megfelelően minden ismeretet érzéki megfigyelésre és percepcióra redukált, addig a németországi viselkedéstani kutatók nagy része a kanti filozófia hatásait hordta magán, így szerintük minden élmény előzetesen adott, a priori formák függvénye, s így az emberi szellem is ilyen jellegű a priorik mentén képes érteni és gondolkodni. Konrad Lorenz etológus 1942-ben (Königsbergben!) írt összegző művének címe: *A lehetséges tapasztalat veleszületett formái*.[9] Lorenz e művében nyíltan alkalmazza Kant filozófiáját, miközben módosítja és általánosítja a transzcendentális megközelítést. Szerinte Kant legnagyobb érdeme, hogy „felfedezte, hogy képzeteink formái és a kategóriák függetlenek minden megelőző tapasztalattól, s így olyan helyzetben vagyunk, hogy csak azt olvashatjuk tapasztalatként, ami szemléleteink formáira és a kategóriáink klaviatúrájára íródhat". Kant hiányossága azonban – mondja Lorenz –, hogy képzeteink e formája és a kategóriáink testi szerveink sajátságos jellegétől függenek. Sőt, mivel az élet különböző formái az evolúciós folyamat produktumai, így valószínűleg minden élőlény tapasztalata hasonló módon a szervek formái által előre meghatározott. Lorenz tehát a kanti transzcendentális filozófiát helyezi át empirikus-biológiai szintre: minden állatnak megvan a veleszületett szervi formája, s ebből következőleg minden állatnak megvan a veleszületett viselkedési mintája. E tézisek elfogadásában Lorenz, bár ellentmond a behaviorizmusnak, de nem olyan mértékben, hogy teljesen elvetné annak elemzéseit és következtetéseit. A veleszületett viselkedési minták elméletével inkább a viselkedés behaviorista elképzeléséhez nyújt kiegészítést az inger-válasz sémának megfelelően.

„Amikor egy élőlény megelőző tapasztalatok hiányában is láthatólag „ért" egy helyzetet, és arra jelentős mértékű választ is ad, akkor e válasza olyan ingerek egészen sajátos függvénye, amelyek kulcsszerűen működnek […] Sajátos ingereket hozó helyzetek ilyen jellegű mechanikus és fiziológi-

9 Lorenz, Konrad, „The Innate Forms of Possible Experience", in *Zeitschrift für Tierpsychologie* 5 (1943) 235–409.

ai korrelációi veleszületett sémáknak nevezhetőek, amelyek mint előzetes diszpozíciók állandóan visszahatnak bizonyos kulcsingerekre".[10]

E veleszületett sémák egyben az organizmus számára vitális jelentőségű helyzetekben „jellegzetesítenek és egyszerűsítenek". A veleszületett sémák elfogadása abban segít, hogy a behaviorizmus által felvetett problémát megoldjuk, amely abban állt, hogy vajon ugyannak az ingernek hogyan lehet olyan képessége, amely különböző válaszok kiváltására is alkalmas. Lorenz szerint a válasz tehát nemcsak az ingertől, hanem az organizmus viselkedésbeli sémájától is függ. Ez az a viselkedési séma, amely egyértelműen meghatározza azokat az ingereket, amelyekre adott körülmények adtán az állat válaszolni fog s azt is meghatározza egyben, hogy milyen sajátos módon következik be a reakció.

Hasonló módon lelünk rá a transzcendentális filozófia által inspirált a priori viselkedési sémák elméletére Lorenz tanítványának, Irenäus Eibl-Eibesfeldtnek az írásaiban is.[11] Szintén hasonló perspektíva jelenik meg Jean Piaget tanulmányaiban, melyekben gyermekpszichológiai kutatásokra épül az ismeretek fejlődését vizsgáló elmélete.[12] Noam Chomsky generatív grammatika elmélete, valamint a strukturalizmus néhány irányzata is, rokonságot mutatnak az emberi viselkedést előre meghatározó a priori, illetve transzcendentális struktúrák állításában.[13] Mindezen szerzők egyértelműen tanúsítják az emberi viselkedésnek a transzcendentális fogalmak mentén való magyarázatát illető általános érdeklődést, amelyben az empirikus és transzcendentális szembenállása egyúttal meg is szűnhetett.

Jakob Johann Baron von Uexküll[14] szerint a különböző fajok egyedei az életük fennmaradása szempontjából pozitív és negatív ingereket érzékelik. Tipikus hivatkozása ebben az esetben a kullancs példája, amelyen keresztül jól szemléltethető, hogy az állatok nem a világban élnek, hanem annak csak egy bizonyos szektorában, attól függően, hogy vitális szempontból mely érzékelt részei fontosak a környezetnek. Hogy egy kullancs például csak a fény érzékelésére (általános felületi fényérzékelő képesség), a melegebb testhőmérséklet és az emlősállatokból kiáramló vajsav szagának észle-

10 *Uo.,* 240.

11 EIBL-EIBESFELDT, IRENÄUS, „Stammesgeschichtliche Anpassungen im Verhalten des Menschen", in H. G. GADAMER – P. VOGLER (ed), *Biologische Anthropologie* II (1972), (Series Neue Anthropologie I).

12 FURTH, HANS G., *Piaget and Knowledge, Theoretical Foundations,* Prentice Hall 1969.

13 CHOMSKY, NOAM, *Language and Mind,* New York 1968.

14 UEXKÜLL, JAKOB JOHANN BARON, *Umwelt und Innenwelt der Tiere,* Berlin 1921.

lésére képes, mindez a veleszületett sémáknak felel meg. A *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1958) művében arról beszél, hogy ugyanazok a területek jellegzetes elfoglaltságok, cselekvések szerint más-más környezetet jelentenek különböző alanyok számára. Egy erdő mint környezet például egészen mást jelent egy vadász, egy favágó és egy turista számára, igaz, ebben az esetben ez már nem veleszületett sémák függvénye, hanem az embert jellemző kulturális hatás és tevékenység sajátossága. Mindez azt jelenti, hogy a környezet fogalma csak metaforikusan vihető át az állatiról az ember világára. Konrad Lorenz vette észre a háziállatok ösztönös mechanizmusainak lecsökkenését, amit analóg módon az embert illetően mint önháziasítást, önszelídítést (self-domestication) értelmezett. Csakhogy az „ember esetében az ösztönös élet plaszticitása, s annak leépíthetősége, elsődleges és nem másodlagos".[15] Arnold Gehlen hangsúlyozza, hogy már az emberi evolúció korai fázisaiban is az emberi viselkedést az ösztönös élet instabilitása jellemezte, s ez az a tulajdonság, amely az embernek a világban így egészen sajátos helyet jelöl ki. Ennek leírására Gehlen is a „világra való nyitottság" fogalmát használta. Ez a kifejezés válhatott a filozófiai antropológia egyik központi fogalmává.

4. A német filozófiai antropológia

A filozófiai antropológia úttörő munkája Max Scheler *Az ember helye a kozmoszban* című műve. Schelertől függetlenül Helmuth Plessner hasonló koncepciót dolgozott ki.[16] Adolf Portmann[17] zoológus és Buytendijk[18] viselkedéstani tudós, mint biológusok is, ezzel a filozófiai antropológiával azonosultak. A filozófiai antropológia és a behaviorizmus egyetértenek abban, hogy az emberi lény vizsgálatának kiindulópontja a testiségében, a testi, azaz a megfigyelhető viselkedésében áll. A filozófiai antropológia szerint azonban az állatot és az embert is úgy kell értelmezni, hogy bennük alanyi középpontot kell feltételezni, amelyen keresztül e létezők viselkedést mutatnak. Továbbá a filozófiai antropológia abban is különbözik a beha-

15 Gehlen, Arnold, *Anthropologische Forschung, Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen,* Rowohlt 1961, 59.

16 Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* 1928. HOL?

17 Portmann, Adolf, *Zoologie und das neue Bild des Mesnchen,* Rowohlt 1956.

18 Buytendijk, Frederik Jacobus Johann, *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichende Psychologie,* Rowohlt 1958.

viorizmustól, valamint Uexküll és Konrad Lorenz etológiájától, hogy az ember különlegességét felismeri már az érzékelő lények kiterjedési körén belül is. Scheler és Gehlen ennek megjelölésére használja a „világra nyitottság" fogalmát, Plessner pedig ennek kifejezésére vezeti be az excentrikus pozicionalitás fogalmát.

Scheler művét nagyban befolyásolta Henri Bergson *Matière et mémoire* (1896) műve, amelyben a vitalizmus filozófusa nagy figyelmet szentelt a test és lélek (szellem) bensőséges kapcsolatának. Az ő gondolatmenetét fejtette ki Scheler Husserl fenomenológiájának és Uexküll viselkedéstani kutatásainak mentén. Kiindulási pontja neki is az volt, hogy az emberi lét elve a személyi lét, az emberi létező szellemi lény, akinek szellemi mivolta nem vezethető le olyan biológiai tényezőkből, melyek más szempontból egyébként megszabják létét. Ezzel egyidejűleg Scheler kereste az emberi szellemnek a testi korrelativitását is. Az ember világra való nyitottsága azt jelenti, hogy az mint szellemi létező nem ösztöneinek és környezetének szubjektuma, hanem környezetétől szabaddá vált lény. Az emberi létező viselkedését nem az ösztönök és késztetések egy csoportja szabja meg, továbbá érzékei nemcsak azt észlelik, ami releváns saját léte szempontjából, hanem képes az objektív világ minden más minőségének megragadására is. Az emberi viselkedés tehát nem pusztán olyan válaszreakciók egymásutánja, amelyek veleszületett viselkedési sémák megszabottjai lennének! Az emberi létezés sajátossága az, hogy olyan benyomások és ideák tartalmánál képes elidőzni s olyan eszméket képes megragadni, amelyek számára objektív természetükben, s nem csak mint ösztönök tárgyai adottak. Mindeközben az ember ösztönös impulzusai, ösztöntörekvései felfüggesztésre kerülnek, ami a személy akarati tevékenységének köszönhetően valósul meg. Scheler szerint az ember személyi léte egy olyan elvnek – a szellemnek – köszönhető, amely az életet felülmúlja, sőt amely az élettel egyenesen szemben áll, így azt nem lehet a természeti evolúció eredményének tekinteni. Ha a szellem bármire visszavezethető, akkor az csak a létező legvégső alapja lehet, amelynek az élet csak bizonyos mértékű megnyilvánulása. Az a centrum ugyanis, amely az ember esetében képes a saját élethelyzetekből fakadó impulzusokat, ösztöntörekvéseket és késztetéseket tárgyiasítani, „az csak a létezés legmagasabb okából fakadhat". Így a szellem nyomai Istenhez vezetnek el Scheler szerint, hiszen annak természete az élettel – mondhatnánk, az evolúcióval – teljesen szemben áll.

Kurt Lenk értékelése szerint Scheler e ponton megjelenő dualizmusa teisztikus metafizikájából szükségszerűen következik,[19] s így ennek tükrében Plessner elmélete jóval visszafogottabbnak tekinthető, hiszen azokon a pontokon segít, ahol „Scheler kifejezetten metafizikusan gondolkodik".[20] A szellem kifejezés helyett az ember excentrikus helyzetéről beszél. Az állatok esetében egy olyan centrum meglétét állítjuk, amely a vitális megnyilvánulások központja, s amelynek foka együtt jár, egyenesen aránylik a központi idegrendszeri fejlettség emelkedésével, miközben pedig az emberek excentrikusak is. Furcsa módon, középpontjuk nemcsak önmagukon belül, hanem önmagukon kívül is elhelyezkedhet. Ez alatt azt érti Plessner, hogy az ember képes önmagával szemben különböző attitűdöket felvenni, képes az önreflexióra, ami alapul szolgál annak, hogy képes a dolgoktól elállni, képes azoktól visszalépni, képes azokat, mint semleges objektumokat, mint tárgyakat szemlélni és kezelni. Scheler szerint az emberben eleve adott a szellem, s ez az, ami képes a szublimációra, az ösztönös energiák szellemivé alakítására, az ösztönöktől való tehermentesítésre, s így képes az embert az objektív tárgyi világ felé fordítani. Plessner az önreflexió képességében (excentrikusság) látja meg azt az eredendő kondíciót, amelyből a környezeti realitás objektív, szenvtelen kezelése fakadhat. Ugyanakkor Scheler szellem fogalma nem teljesen hiányzik Plessner rendszeréből, hiszen Plessner végső analízisében az excentrikusság egyszerűen az öntudat, így egyben a szellem más módon való megnevezése. A különbségük inkább abban mutatkozik meg, hogy Plessner nem akar egy az élettől független és azzal szemben álló princípiumot bevezetni. A plessneri excentrikusság inkább magának az életnek a strukturális modifikációja a fejlődés azon pontján, amelyben az ember jelenhetett meg. Plessnernek azonban van egy feltűnő hiányossága, mégpedig az, hogy nem tisztázza azt a „külsőt", amelyben az embereket jellemző excentrikusság van, miközben nyilvánvalóan az ember rendelkezik a legfejlettebb központi idegrendszerrel. Tehát a centralitás és az excentrikusság közötti interakció és kapcsolatiság marad homályos, így nem meglepő, hogy az excentrikusság fogalma – mely a világra való nyitottságot és a szellemet szerette volna helyettesíteni – nem talált olyan nagy visszhangra. Ezért van az, hogy Arnold Gehlen is inkább Scheler terminológiáját követte, nem pedig Plessnerét.

19 Lenk, Kurt, *Von der Ohnmacht des Geistes,* 1959. HOL?

20 Claessens, Dieter, *Instinkt. Psyche. Geltung. – Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie,* Köln 1968, 23.

Gehlen kiindulásában zárójelezi a szellemet, „amelyet egy metafizikai pozíció adoptálásának" tekintett.[21] Az ember sajátos helyzetét úgy szeretné megérteni, hogy közben el akarja kerülni a reduktív álláspontot, amely szerint az ember csak fokozatilag különbözik az állattól, s attól is vonakodik, hogy az embert csak egy bizonyos, az élettel szemben álló elv mentén lehetne definiálni.[22] Schelertől elfogadja a világra való nyitottság fogalmát, s azt egyben saját központi gondolataként is számon tartja. Innentől fogva azonban Gehlennek egy másfajta magyarázatot kellett találnia az emberi késztetések és impulzusok felfüggesztésének magyarázatára a scheleri *szellem* fogalom helyett. Elméletének fontos kérdése, hogy az ösztönös késztetések felfüggesztése valóban feltételez-e valamilyen erőt, mely véghez visz-e konkrét felfüggesztést? Gehlen e kérdésre adott válaszát az emberi élet formájának központi strukturális jellegében találta meg, amely kapcsolatban van az emberi szervezet és viselkedés más jellegzetességeivel is. Szerinte nem egy bizonyos erő által kiváltott speciális hatással van dolgunk, hanem az emberi egzisztencia sajátos struktúrájával! Az ösztönök gátlásának a scheleri koncepcióval szembeni szélesebb értelmét használja, amikor az embert mint hiánylényt fogalmazza meg.

A hiánylény fogalma Ludwig Bolk amszterdami anatómustól származik, aki úgy véli, hogy az emberi szervek kezdetleges állapotát a magzati állapot, illetve a magzati körülmények permanenssé válásaként lehet jellemezni. Másrészt Gehlen Adolf Portmann bázeli zoológus gondolataira hivatkozik, aki az embert magasabb rendű emlősökkel összemérve mint koraszülöttet jellemzi, aki emiatt „fiziológiailag éretlen", s a „méhen kívüli tavasz" időszakával jellemezhető. Mindezen hátrányok csak azáltal dolgozhatóak le, hogy az ember emberi környezetének válik fenntartottjává és támogatottjává. Ha az emberi támogatást nem kapná meg, akkor az ember Gehlen szerint kitettje lenne a rázúduló benyomások és ingerek áradatának. Amíg tehát Scheler szerint az ember azáltal ember, hogy a vitális impulzusait, az ösztöntörekvéseit szelleme által gátnak veti alá, addig Gehlen a hiátus semleges kifejezésének bevezetése mentén próbálja megérteni az embert, akinek természetéből fakadó jellemzője, hogy észleletei, percepciói, valamint az impulzusai között egy rés van jelen, amelynek kitöltése idő, szokás, tanulás kérdése lesz. Az állatok úgy függenek környezetüktől, hogy

21 Gehlen, Arnold, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt,* 1940, 11. HOL?

22 Pannenberg szerint Gehlen itt félreérti Schelert, hiszen rendszerében a szellem nemcsak a tudatban mutatja magát, hanem az kifejeződik az emberi testi viselkedésben is!

számukra egy-egy percepció a veleszületett viselkedési mechanizmusok, az ösztönök kiváltására szolgál. Ebben az esetben az állatok érzékszervei filterekként működnek, amelyek csak azokat az ingereket, benyomásokat engedik át az állat számára, amelyek pozitíve vagy negatíve fontosak az állat élete szempontjából. Ha a percepció jelen van, az ösztön szükségszerűen működésbe lép, tehát a percepció és az ösztönök egy funkcionálisan zárt kört alkotnak az állatok viselkedésében.

E ponton jelenik meg az emberi lények sajátossága! Ösztöneik nagy része ugyanis visszamaradott a fejlődésben, így az állatokhoz mérten bizonytalanul viselkednek. Percepcióink és észleleteink ugyanis nem válthatnak ki pontos ösztönös reakciókat. Éppen ezért a percepcióink maguk is fejlődhetnek, alakulhatnak és fordulhatnak olyan dolgok felé is, amelyek nem esnek ösztönös érdekek alá, így meghatározva és alakítva viselkedésünket. Az olyan ingerek beáradása és az olyan percepciók jelenléte, melyeknek nincsenek ösztöni érdekeltségük, fokozódhatnak is. Így állapítható meg az inger és reakció közti hiátus, melyet Gehlen megfigyel, s melyre korábban Scheler az állati(as) ösztönök gátlás fogalmát használta. Gehlen tehát megáll a hiátus megállapításában, ezt egyszerűen az emberi test felépülésének tényeként könyveli el, s nem keres külön gátló okot vagy tényezőt. Az ember egyszerűen hiánylény, akit az ingerek és impulzusok, valamint az impulzusok és a cselekedetek közötti réssel tudunk jellemezni. Ebből az előzményből logikusan következik, hogy az ember alapvető feladata faja hiányosságainak kompenzálásában áll, s erre szolgál mindenekelőtt a nyelvi képesség és a kultúrateremtés, a technikai hozzáértés, melyek együttesen az emberi biológiai kondíciós hátrányokat kompenzálják. A nyelv, mint szimbolikus univerzum, teszi az embert képessé arra, hogy a benyomások áradatát kezelhetővé tegye. A kultúra nyomán pedig az ember olyan cselekvő lényként jelenik meg, aki önmagát alkotja, önmagát teremti a világ felett nyert kontroll közegében.

Gehlen természetesen újdonságai ellenére sem tekinthető a filozófiai antropológia végleges állomásának. A fogyatékos lény fogalma okán érték őt különböző kritikák; Portmann azt jegyezte meg, hogy „az ösztönök szervezettségében álló relatív gyengeség" kiegészül „az agykéreg és szinapszisainak mérhetetlen megnövekedésével". Továbbá szerinte az emberi lassú fejlődést sem lehet, mint pusztán valami negatívat szemlélni, hiszen az korrelatív az emberi lények sajátos pszichés természetével és a szociális

kultúrával együtt.[23] A világra való nyitottság fogalma is kritikát vont maga után, amely leginkább Plessner tolmácsolásában ismeretes. Véleménye szerint egy korlátlan, világgal szembeni teljes emberi nyitottság nem jellemezheti az emberi létezőt. „Ilyen jellegű nyitottság csak olyan alanyoknak lenne tulajdonítható, mint amilyenek a középkori teológia angyalai, testetlenek vagy átszellemiesített testek birtokosai". Fontos az is, hogy „világunk számunkra, mint jelenség, adott, amelyben a valóság töredezett mivoltában adja nekünk magát percepcióink közegében és cselekvéseink folyamataiban".[24] Tehát a világra való nyitottságunk csak annyiban érvényes, amennyiben ezalatt azt értjük, hogy a világhoz való viszonyunk közvetett és fragmentált jellegű, s ezt éppen ismereteink, tudásunk tévútjai és bizonytalanságai is nyilvánvalóvá teszik. Végül fontos az is, hogy a későbbi kutatások egyértelműen igazolják, hogy az embert is jellemzik bizonyos veleszületett viselkedési diszpozíciók – hiszen pl. a csecsemők sírása, nevetése, a szopási reflex, a fogó reflex, a gügyögés mind ilyennek tekinthetőek, tehát ezek kulturális környezettől független, mindenkor fellépő veleszületett sémák. Mindezen veleszületett meghatározottságokat úgy kell tekintenünk, mint azt az alapot, amelyből elindulhat az emberi önfelülmúlás kalandja és története. Ez az az alap, amelyre az emberi önmegvalósítás folyamata ráépülhet.

5. Johann Gottfried Herder, a filozófiai antropológia és az istenképűség fogalmának kapcsolata

Arnold Gehlen arra hívta fel a figyelmet, hogy Herder oly módon vázolta fel az ember természetét,[25] hogy a 20. század filozófiai antropológiája őt nem előzi meg, sőt annak nem is kell Herdert túlhaladnia, hiszen az aktuális állapota a helyes állapot. Herder ugyanis jól látta, hogy az ember alacsonyabb rendű az állatokhoz mérten az ösztönök intenzitása és megbízhatósága tekintetében, és valóban „nem rendelkezik veleszületett ügyességekkel és késztetésekkel".[26] Mindeközben az állati létezőket a

23 Portmann, Adolf, *Zoologie und das neue Bild des Menschen,* 1956; másik műve: „Der Mensch – ein Mängelwesen?", in *Entlässt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie,* München 1970, 200–2009.

24 Plessner, Helmuth, *Conditio Humana,* 1964, 47. HOL?

25 Herder, Johann Gottfried, *Abhandlungüber den Ursprung der Sprache,* 1772. HOL?

26 Gehlen, , *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* 88.

környezetükhöz való kötöttséggel is jellemezhetjük, hiszen környezetüktől feltétlen módon függenek. Az embert azonban saját akarata és saját szabadsága jellemzi, bár az ösztönök tekintetében egyértelműen a „természet legárvábbja. Meztelen és csupasz, gyenge és kiszolgáltatott, félénk és fegyvertelen". A másik fontos herderi gondolat, amely Gehlen szerint egyben a 20. századi filozófiai antropológia üzenete is, úgy fogalmazható meg, hogy „nem vagyunk emberek, hanem napról napra azzá válunk".[27] Végül pedig a harmadik herderi elemzés megállapítása azt fedi le, hogy az ember Isten képére teremtett létező, aki napról napra megvalósítandó feladatát, hogy egyre emberibbé váljon, úgy valósíthatja meg, hogy azt az irányt követi, amit Isten helyezett szívébe. Amíg tehát a vadak ösztönöket kaptak ajándékba Istentől, hogy életük a helyes irányba terelődjön, addig az ember a Teremtőhöz való rendeltetettségét, amelyet a tanulás, a hagyomány, a tapasztalat és a gondolkodás, valamint a vallás gyakorlata által képes megvalósítani.[28] (Vallás és emberség teljesen egybekapcsoltak Herder gondolkodásában!) Mindezen tényezők összefogója pedig nem más mint az isteni gondviselés. Herder szerint csak a gondviselésben való hitnek a kontextusában válik teljesen érthetővé az emberi létezők istenképűsége. Ez az istenképűség egyrészt az emberi cél és rendeltetés, aminek teljességét az ember csak egy másik létben fogja elérni; másrészt az istenképűség jelen van már az emberi lét körvonalaiban, hiszen az emberi életnek úgy jelöl ki irányt, mint ahogyan az ösztönök adnak irányt az állati létezőknek. Az emberi sorsnak a jelenben való helyzete és a jövőbeli beteljesülése közötti kapcsolat alapja az isteni gondviselés, amely koordinálja a más emberektől is függő, a kívülről érkező befolyásokat, valamint az individuum saját értelmének és tapasztalatainak impulzusait.

Herdernek az isteni gondviselésbe való belekapaszkodása nem volt véletlen. Oka az volt, hogy egyáltalán nem bízott az ember önerejéből elérni szándékozott tökéletesedésben, hiszen „mind természetünk tökéletességét, mind romlandóságát", s ezek alapját az ösztönök nélkül született emberi létező plaszticitásában, flexibilitásában látta meg.[29] Herder tehát cáfolja az önerőből történő öntökéletesítést, nem olyan, mint Kant, aki szerint „bár-

27 Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* Outlines of a Philosophy of the History of Man, (trans: Churchill, T., London 1800, New York 1966) 229.

28 Herder, *Outlines,* IX, 5 (256)

29 Herder, *Outlines,* 226.

mit elővezethet magából az ember saját forrásaiból".[30] Az emberi létező formálódásában sokkal inkább külső erőktől függ, attól, hogy vajon milyen benyomásokat szerez, milyen tapasztalatok ösztönzik értelmét, vagy mely más emberek befolyásolják őt. Hogy az ember majd végül mégiscsak eléri célját, az annak köszönhető, hogy e sok-sok külső, esetleges tényező az isteni gondviselés rendjébe illeszkedik be. E módon sikerül Herdernek új módon kifejeznie az embernek az isteni kegyelmi cselekvéstől való függését. Az emberi létező sajátos természete és rendeltetése továbbra is életének vallási tartalmához kapcsolódik. Az istenképűség fogalmát nem helyettesítheti semmi, nem helyettesíthetik azt a felvilágosodás kori gondolkodók öntökéletesítésre és önmegvalósításra vonatkozó prométheuszi ígéretei sem.

6. A világra nyitottság és az istenképűség fogalma

Herder antropológiájában az istenképűség eszméje az emberi létező még befejezetlen emberségét írja le, miközben azt is kifejezésre juttatja, hogy az ember saját erejéből nem tudja elérni létének e beteljesedését. Ha ezt saját erejéből megtehetné, akkor már az lenne, amivé válhatna! Az istenképűség annak foglalata, hogy a jövőben beteljesedhet az a cél, ami a kezdeti emberi állapotnak építő eleme volt, s amit a bibliai teremtéstörténet paradicsomi állapota fejez ki. Ehhez a folyamathoz az emberi önfelülmúlás képessége szükséges, ami az emberi szabad mozgást jelenti, magában hordja az ösztönök redukáltságát, s amit Plessner és Scheler a *szellem* fogalommal adtak vissza.

Mielőtt Scheler bevezeti a szellem fogalmat, az ember viselkedését vizsgálja, amely a megszületéstől fogva rögtön azzal jellemezhető, hogy mindig kész arra, ami más, mint ő. Az ember ugyanis egyfolytában nyitott a tárgyiságra, a tárgyak objektív természetére.Hogy nyitott, hogy kész másra, ami nem ő, ez még nem jelenti a tárgyiságot, hiszen az állatok is nyitottak, eksztatikus módon élnek környezeti világukban. Esetenként az állatok élesebb alkalmasságot mutatnak, hogy környezetük benyomásait felvegyék, miközben saját jelenükben élnek, múlt és jövő nem ismerésében. Az emberek azonban képesek „levetni az adott helyzethez kapcsolt kötelékeket, s attól eltávolodhatnak". Így aminek számára jelen vannak,

30 Kant, Immanuel, *Idea for a Universal History from a CosmopolitanPoint of View,* in L. W. Beck (ed.), *Kant, Immanuel, On History,* Indianapolis 1963, 14.

az nem „nyeli el" őket teljesen. Ha az ember számára egy tárgy jelen van, akkor tudatában van a tárgy másságának és különbségének. A tárgynak e tőle való különbsége magában rejti a kérdéses dolog más dolgoktól való különbséget is, így ragadható meg a dolog a saját maga meghatározottságában. Az ember képes a dolog tartalmára figyelni, miközben más dolgoktól elfordul. E képessége, a más dolog másságánál való elidőzés azt jelenti, hogy az ember önmagát felülmúlja, saját impulzusait elhanyagolja, s éppen ezen cselekvése az, ami az élőlények eksztatikus dinamizmusától megkülönbözteti őt. Az ember tárgyakra való odafigyelésének képességében az embert sajátosan jellemző tudat, tudatosság jelenik meg, ami legfontosabb feltétele önmaga felülmúlásának. Az emberi önfelülmúlás fogalma, amely nagyjából a világra való nyitottsággal ekvivalens, sok antropológus egyetértésében az emberi faj speciális karakterét jelenti. Scheler szerint emiatt a vallás az emberhez „úgy tartozik lényegileg, mint ahogyan hozzátartozik öntudata és a világnak a tudata". A vallás nem pusztán egy adaléka az emberi viselkedésnek, hanem annak lényegi eleme, hiszen az ember emberségénél fogva arra van késztetve, hogy „centralitását valami világon túliba helyezze bele".[31]

Ha az ember képes megragadni egy individuális tárgyat, akkor közben képes azt más tárgyakkal és saját magával is összefüggésben látni, s eközben egy olyan perspektívához érkezik el, amelyben mindezek együttesen ragadhatóak meg, s mely így természetesen túl van az individuális tárgyakon. Ez az általános felé vezető lépés kezdetben természetesen az egyedi dolog percepciójának szolgálatában áll. Kezdetben még nem jelenti a fajok és nemek tudatban való megjelenését. A fajok és a nemek ismerete csak a reflektív odafigyelésben adódhat, amikor a figyelem arra az általánosra vetül, ami már benne foglaltatik az egyedi dologban. Ilyen figyelmek vetülhetnek más tárgyakra, vetülhetnek vissza az észlelőre is az érzékelt tárgy érzéki adatainak felvétele folyamán. Az általánosság felé megtett első lépés azonban – amelyet még nem jellemez a fajok és nemek finom megkülönböztetése – határtalannak mutatkozik. Az embernek olyan nyitottsága jelentkezik ezekben a reflektív lépésekben, amely nem pusztán a világ dolgaira korlátozódik! Az első lépés nyitottsága ugyanis, amely egy konkrét tárgy észlelését tette lehetővé, minden észlelésben adott dolog határain túlra lendül, s így egyben a világon túliig képes előre nyúlni. Természe-

31 Scheler, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 1928, 89.

tesen csak a reflexiónkban leszünk ennek tudatában, abban a reflexióban, amelyben meghatározott nemi és faji fogalmakat alkotunk, s amelyben a kezdeti lépés transzcendálódik.[32] Ezen a szinten pedig a nemeken és fajokon túlra jutunk, s a totalitás ideáját fogalmazzuk meg, azt a valóságot sejtjük meg, amely a világ alapja. A reflexió e szintje azonban nem valami kiegészítő, szuplementáris jellegű, hanem ez a figyelem igazi kiterjedése, amelyben figyelmünk igazán otthonosan érzi magát. Az egyedi dolgokat meghatározottságukban tehát csak akkor észlelhetjük, ha közben rögtön túllépünk, túlhaladunk rajtuk. A világra való nyitottság így tulajdonképpen a világon túlira való nyitottság is egyben. Plessner szerint Isten kérdése akkor jelenik meg, illetve abban a tapasztalatban, amikor minden véges tartalmat felülmúltunk megragadásuk által. Ez a tapasztalat nem tételezi fel, hogy elhagyjuk a véges tárgyak világát, hanem általa inkább annak leszünk tudatában, hogy e dolgok nem hordják önmagukban saját alapjukat. Ez pedig a „létezés kontingenciájának tudata, s így a világ alapjáról alkotott idea is egyben […] Isten ideája".[33]

Hogy az emberek excentrikusan *(extra se)* tudnak létezni, ahogyan láttuk, nem csak a vallásra, a vallásos életre vonatkozik, bár az könnyen előfordulhat, hogy ennek tapasztalata a vallásban válhatott a legkönnyebben felfedezhetővé, hiszen a hívők élete mindig *extra se, in Christo*. A hívő ember tapasztalata ugyanis sok esetben önmaga elhagyásának tapasztalata. Mindez arra utal, hogy az ember csak a másik fényében találhat önmagára. Az individuális tárgyak csak az egész horizontjában, csak az egész kontextusában tudnak megragadottá lenni, meghatározottakká válni. E lehatároltságok, meghatározottságok mindig az ezeken túlira irányítanak bennünket, tulajdonképpen így kerülünk a vallási tematika jelenlétébe. Világhoz való viszonyulásunk, a tárgyiasításra való képességünk így már önmagában is nagyon mély vallásos dimenziót hord magában. Ez pedig akkor is igaz, ha valaki vallástalannak tekinti saját magát, hiszen az ilyen ember is, mint életének bizonyos implikációival szemben állót kell, hogy értelmezze önmagát.

32 Aristoteles, *Analytica Posteriora* 100b8ff, *Physika* 184a21; Aquin, S. Thomas, *STh.* I, q. 85 a3.; *STh* 84 a7 ad 3.

33 Plessner, *Die Stufen,* 341.

P. Szalay Emőke

A református egyházművészet művészettörténeti és néprajzi jelentősége

Tartalom: 1. Úrasztali edények – ötvösművek; 1.1. Úrasztali borospoharak; 1.2. Kenyérosztó tálak; 1.3. Úrasztali boroskannák; 1.4. Egyházi használatú ónedények; 1.5. Rézedények – bádogedények; 2. Egyéb templomi edények – kerámiák; 3. Úrasztali terítők; 3.1. Úrihímzések, receterítők; 3.2. Selyemkendők – vászonabroszok.

Az egyházak tulajdonába évszázadok során számtalan műkincs került, a képzőművészet és iparművészet minden ágát méltó emlékek képviselik, az egész magyar művészet nyomon követhető rajtuk.

A magyarországi egyházak mindegyikének megvannak a jellegzetes tárgyai, amelyek egyházművészet címszó alatt váltak ismertté. Legtöbb esetben nem különleges tárgyakról van szó, hanem olyanokról, amelyek készítésük idején saját koruk termékeiként magukon viselik az adott időszak uralkodó művészeti stílusának nyomait.

Az egyházművészet fogalmának meghatározására Dávid Katalint idézzük. Szerinte az egyházművészet eredetileg tematikus osztályozást jelent, amely a mű tárgyára utal, ami nem célja az alkotásnak, csak eszköz a művész kezében egy gondolat megfogalmazására. Ha a katolikus oltárfelszerelést vagy a református úrasztali felszerelési tárgyakat nézzük, tematika alapján nem köthetők a valláshoz.[1]

A szakrális művészetben közvetlenül a liturgiát szolgálják az oltár, az úrasztala, a szentély felszerelései és mindazok a tárgyak, amelyek a szentségek kiszolgáltatásában szerepet kapnak. Ezek elsősorban ötvösművek és textíliák, amelyek olykor csak elnevezésükben, máskor viszont műfajilag is különböznek az egyes egyházakban.

Az egyházművészetben különleges helyet foglal el a református egyház. A református templomokban őrzött iparművészeti tárgyakra az 1934-ben rendezett országos református kiállítás hívta fel a figyelmet, ettől kezdve jelent meg a köztudatban a református egyházművészet fogalom.[2]

1 Dávid Katalin, *Magyar egyházi gyűjtemények kincsei,* Budapest 1981.

2 1995 óta folyik a határon túli református gyülekezetek emlékanyagának felmérése, amelyet a

A 16. században megszülető reformáció nálunk a reneszánsszal fonódott össze. Nem tekinthető véletlennek, hogy a református gyülekezetekben kiemelkedő számban maradtak fenn reneszánsz stílusú tárgyak. Ez a művészeti stílus hazánkban a 16–17. században az ország három részre szakadásának időszakával, a török uralmának idejével esett egybe. Nálunk találkozott a Nyugat és Kelet művészete, az egyetemes európai szemlélet és formavilág a Kelet motívumkincsével. E találkozás során alakult ki a jellegzetes magyar reneszánsz, ahogyan Voigt Pál nevezte, az udvarházak művészete. Ez a gazdag és színes világ a művészet minden ágában megjelent.[3]

A reformáció megjelenése, majd elterjedése a hitelvek mellett a szertartási tárgyak vonatkozásában is változásokat idézett elő. A 16. században a szerveződő református egyház a zsinati előírásokban az úrvacsoraosztás és keresztelés céljaira használt tárgyakra semmilyen formai vagy díszítésbeli előírást nem szabott meg. Ennek következtében a református templomokba az évszázadok alatt minden olyan anyagú és formájú edény bekerülhetett, amelyet megfelelőnek éreztek a liturgikus célokra.

A református gyülekezetek gazdag és változatos tárgyi anyagának a fentiek adják a magyarázatát. A hívek a 16. századtól kezdődően olyan edényekkel, terítőkkel tisztelték meg egyházukat, templomukat, amelyeket szépnek, értékesnek és méltónak véltek. Így a kor szokásos abroszai, terítői díszítették az Úr asztalát, asztali edényként használt poharakból, tányérokról szolgálták ki az úrvacsorát.

A gyülekezetek a 17. században igyekeztek felszerelni egyházukat a szükséges úrasztali edényekkel, elsősorban borospoharakkal és kenyérosztó tányérokkal, amelyek anyaga lehetőség szerint nemesfém, ezüst volt. Ez a magyarázata annak, hogy a 17. századból jelentős számban maradtak fenn ezek a tárgyak a református egyházközségek tulajdonában, így találunk napjainkban is számos 16–17. századi asztali edényt a református templomokban.

A gyülekezetek a szent edényeket, terítőket évszázadokon át, sok viszontagság, háborús dúlások, pusztítások közepette megőrizték és ragaszkodnak hozzájuk, amelyek így napjainkig használatban vannak, alig kerülnek közgyűjteményekbe.

Magyar Református Egyház, a Szlovákiai Református Egyház és az Országos Tudományos Kutatási Alapprogram 25.499, 34.347, 37.347, jelenleg a 109. 852. sz. pályázati támogatása segítségével végeztük, illetve végezzük.

3 Voigt Pál, *Régi magyar otthonok,* Budapest 1936.

1. Úrasztali edények – ötvösművek

1.1. Úrasztali borospoharak

Elsőként a legszentebbnek tartott, „e pohár amaz Újtestamentom az én vérem által" igének megfelelően, az úgynevezett úrasztali borospoharakat említjük, melyek igen változatos formákat mutatnak. Az ötvösök által készített ezüst borospoharak között az elterjedt pohárformákat láthatjuk. Nem rendkívüli a református templomokban a gótikus eredetű tölcséres pohár, az egyszerű, úgynevezett cápáspohár. A 17. század legkedveltebb pohárformája az úgynevezett talpas pohár volt. Ez a maga korában általánosan elterjedt asztali edény viszonylag kis számban található a múzeumokban, viszont számos darabját használják a református gyülekezetek.

Megtaláljuk az úrasztali borospoharak között a kor kedvelt kehelyformáit a gótikától kezdve a 20. század elejéig. A református gyülekezetek jelentős számban használnak még napjainkban is olyan 15–16. századi *gótikus kelyheket,* amelyek eredetileg a katolikus templomok kegytárgyai voltak. Mivel díszítményükben nem jelenik meg vallási ábrázolás, az új hitre tért gyülekezetek tovább használták őket mint úrasztali borospoharakat.[4]

A 17. század reneszánsz kehelyformái mellett a késő reneszánsz, majd a barokk sajátossága volt a különlegességekhez való vonzódás. Az ötvösségben a 16. század végén, a 17. század elején jelentek meg a nemesfém-foglalattal ellátott kókuszdiók, a kókuszdióserlegek, amelyek anyaguk európai ritkasága miatt váltak az ötvösség alapanyagává.

Viszonylag kis számban fordulnak elő barokk kelyhek. A 19. században klasszicista kelyhek, majd a század közepétől kezdődően a historizmus többnyire sorozatgyártott termékei terjednek el.[5]

4 Az általunk eddig kutatott területeken 80 gótikus és késő gótizáló kelyhet sikerült feltárni. P. Szalay Emőke, *„Az Írás csak ívó eszközről beszél… I.",* Debrecen 2017.

5 A Kárpátaljai Református Egyház emlékanyagának közlése P. Szalay Emőke, „Ötvösművek és fémedények a kárpátaljai református egyházban", in Küllős Imre – P. Szalay Emőke

1.2. Kenyérosztó tálak

Az ugyancsak ötvösök által ezüstből készített kenyérosztó tányérok szintén a kor asztali edényeinek formáját követik. Vannak közöttük a szokásos kerek forma mellett hatszögletű, nyolcszögletű példányok is.

1.3. Úrasztali boroskannák

A református egyházban az úrvacsoraosztás két szín alatt történik, a hívek a Jézus testét jelképező kenyér mellett részesülnek a Jézus vérét jelképező borból is. Ezért szükségessé vált egy nagyobb bortartó edény, boroskanna használata is, amely így bekerült az úrasztali felszerelési tárgyak közé.

Az úrasztali boroskannák között szintén találunk ezüstből készült darabokat, bár ezek elég ritkák.

A 18. század során, mely a csendes ellenreformáció kora, kevesebb új ezüstedényt szereztek be a gyülekezetek. Ennek lehetett az is az oka, hogy ekkor már a templomok rendelkeztek a szükséges edényekkel.

A 19. században az egyházi edények között is megfigyelhetők a kézműipar háttérbe szorulásának, a gyáripar előretörésének jelei, amelyek az ötvösművészet hanyatlásában is megmutatkoztak.

Az ezüstpoharakat, -tálakat, esetleg -kannákat évszázadokon keresztül féltő gonddal őrizték az egyházközségek. Az ötvösség kutatása szempontjá-

(szerk.), *Kárpátaljai Református Egyház* V., (Tanulmánykötet), Budapest 2002, 12–154., majd Uő., *Iparművészeti emlékek a drávszögi, vajdasági, muramelléki és felsőőrségi magyar református gyülekezetekben.* (Magyar Református Egyház Javainak Tára 12.), Debrecen 2007.

ból fontos adatokat hordoznak, olyan ötvösökről, ötvösközpontokról adnak hírt, amelyeket alig ismer a kutatás, vagy a már ismert ötvösökre vonatkozó ismereteinket gazdagítják. A debreceni 16–18. századi ötvösművészetről szinte kivétel nélkül a templomokban fennmaradt edények alapján alkothatunk képet. A Felvidéken előkerült rimaszombati és komáromi ötvösmunkák feldolgozása a közeljövőben készülhet el.[6]

1.4. Egyházi használatú ónedények

A használati, elsősorban asztalneműként ismert ónedények különösen jelentős helyet foglalnak el napjainkban is a református egyház szertartási tárgyai között. Az ónból készült edények között általános forma volt az önkanna.

Magyarországon a 16. századtól kezdődően kezdett elterjedni az ónedények használata, majd a következő századokban meghatározó szerepet töltöttek be a mindennapi életben. A 17. század az ónedény-használat széles elterjedésének ideje. Az ezüstös csillogású fémből készült kannák és tányérok kedveltek voltak a reformátusok körében. A 17. században megjelentek a klenódiumok, úrasztali felszerelési tárgyak között, a 18. században voltak a legkedveltebbek. Ekkor a Tiszántúlon szinte minden gyülekezet beszerzett egy, ha nagyobb volt a lélekszáma, két vagy több kannát. Nem ritka az olyan gyülekezet, ahol négy-öt vagy még több önkanna is őrzi az egykori hívek adakozásának emlékét.[7]

Óntálakat – mint kenyérosztó tálakat – használtak az úrvacsora alkalmával. A 18. században kialakuló új edényformák közül a kis méretű tejes, kávés kancsókat keresztelőedényként alkalmazták. De a 18. században megjelentek pl. a önpalackok is. [8]

Napjainkban a magyar ónedény-állomány legnagyobb részét a református gyülekezetek birtokában lévő edények alkotják. Mivel a hívek ragaszkodnak az őseik által adományozott, évszázadok óta tulajdonukban lévő edényekhez, alig kerültek be a múzeumi gyűjteményekbe. Az önművesség kutatása

---

6 Az ismert debreceni ötvösmunkák számát 80 db-ról a református emlékanyag feltárásával közel 300-ra sikerült felemelni. P. Szalay Emőke, *Debreceni ötvösség,* Debrecen 2001.

7 Bővebben P. Szalay Emőke, *Ónedények a kárpátaljai református gyülekezetekben,* (Magyar Református Egyházak Javainak Tára 6.), Debrecen 2004.

8 P. Szalay Emőke, „Adatok a református egyház borosedény készletéhez – önpalackok", in *Szőlő, Bor, Termelés, Fogyasztás, Társadalom. Borkultúra és társadalom visszatekintve a 21. századi Magyarországról,* Budapest 2013.

szempontjából döntő a jelentősége ennek a csupán nagy vonalakban ismert anyagnak.

1.5. Rézedények – bádogedények

A református egyház felszerelési tárgyai között találunk vörösréz és sárgaréz-tárgyakat. A 18–19. századi edények e művességek ritka, fennmaradt emlékei, amelyek használati edényekként szinte kivétel nélkül megsemmisültek, a református templomi edények így szinte pótolhatatlanok.

De ugyanezt mondhatjuk el a bádogedényekről, majd a zománcozott bádogmunkákról, amelyek szintén helyet kaptak a református templomi felszerelések között.[9]

9 P. Szalay Emőke, „Rézedények északkelet-magyarországi református templomokban", in Angi János – Lakner Lajos – Magyari Márta (szerk.), *Debreceni Déri Múzeum évkönyve 2013,* Debrecen) 133–144.

2. Egyéb templomi edények – kerámiák

A templomokban található nagy méretű kerámiaedényeket szintén fontos megemlíteni, amelyeket szintén borosedényként használtak. Két csoportjukat találjuk a református klenódiumok között. A 18. századból maradtak fenn kis számban a fajansz habán korsók, tálak, majd a 19. század első felétől kezdve jelennek meg gyáripari termékek, a keménycserép vagy kőedények.[10]

A kerámiák másik csoportját az ólommázas fazekastermékek képezik, elsősorban a nagy méretű borosedények. Ezek a kannák különleges méretük és díszítettségük miatt a magyar népi kerámia kiemelkedő darabjai. A kerámiakutatásban ugyancsak nagy jelentőségűek, mivel általában felirattal ellátottak, amelyben a fazekas sokszor megörökítette a készítés helyét, idejét, a készítő nevét, így fontos adatokat szolgáltathatnak a népi kerámiakutatás számára.[11]

10 A közelmúltban P. Szalay Emőke, „ Kőedény úrasztali boroskorsók az ungi, zempléni és beregi református egyházmegyékben", in Gyulai Éva – Viga Gyula (szerk.), *Történet-muzeológia,* Miskolc 2010, 220–231., Uő, „Az úrasztali borosedények jelentősége az iparművészeti kutatásokban. Habán kerámia a református templomokban"

11 Lásd erről P. Szalay Emőke, „Az úrasztali borosedények jelentősége a népi kerámia kutatásában", in Tóth Arnold (szerk.), *Néprajz-muzeológia,* Miskolc 2012, 213–220.

3. Úrasztali terítők

3.1. Úrihímzések, receterítők

Templomi használatban az ezüstpoharak, tányérok, ónedények mellett fontos helyet foglaltak el a terítők, hiszen ezekkel a kevésbé tehetősek is megtisztelhették egyházukat. A terítők templomi használatához valószínűleg hozzájárult az is, hogy a puritán, református istenházában a fehér falak között ezek a textíliák jelentették a színességet arany, ezüst, színes selyemfonalas hímzésükkel. A református egyházban fennmaradt emlékek jelentős száma abból ered, hogy kevésbé koptak el a használatban, hiszen egy évben csupán néhány alkalommal, úrvacsoraosztáskor kerültek elő, és terítették fel őket az úrasztalára. Ez is az egyik magyarázata annak, hogy egész Európában nálunk maradtak fenn legnagyobb számban 17. századi hímzések. A református templomok úrasztali kendői között a legkorábbiak ugyancsak a 17–18. századból maradtak fenn, ezek az akkor virágzó magyar úrihímzés legérdekesebb példái, de ezen századokban készültek a recehímzéses terítők is. Jelentőségüket Palotay Gertrúd, a magyar úrihímzés-kutatás legjelentősebb alakja így fogalmazta meg:

> „Hazai hímzőművészetünk elmúlt négy évszázadának történetét sehol ily hiánytalanul nem tanulmányozhatjuk, mint református templomaink fonalas emlékeiben. Ugyanis a katolikus templomok textiles felszerelése, részben előírásos megkötöttségek és hagyományok, részben a külfölddel való élénkebb tárgyi természetű kapcsolatok miatt erősen nyugat-európai ízű, viszont a protestáns egyházak terítői koruk jellegzetes magyar munkáiként mutatkoznak."[12]

Az úrihímzéses úrasztali terítők közül sok eredetileg jegykendő volt, nagyobb részüket azonban egyenesen erre a célra készítettek. Ugyanakkor ezekre a terítőkre is az vonatkozik, mint más templomi tárgyakra, hogy nem különböznek a mindennapi használatra szánt daraboktól. Díszítésükben ugyanazok a virágok, gyümölcsök, levelek láthatók, mint az abroszokon, párnavégeken, lepedővégeken, női- és férfiviselet-darabokon, ékes bizonyítékaként annak, hogy az úrihímzés, hímzőművészetünknek ez a csodálatos stílusa, a 17–18. században mindent beborított.

12 Palotay Gertrúd, „A magyar református templomok úrasztali terítői", in Kovács J. István (szerk.), Magyar református templomok, Budapest 289–314.

A református templomok úrasztali terítőinek értékét különösen növeli az a tény, hogy anyaguk miatt a textiles emlékek a legsérülékenyebbek, legmulandóbbak közé tartoznak, használati textíliák igen kis számban maradtak fenn. A református úrasztali terítők így nélkülözhetetlenek, pótolhatatlanok az úrihímzés-kutatásban. Mivel a mintakincs a hímzés virágkorának két évszázadában az egész történelmi Magyarországon egységes volt, eltéréseket alig mutat, hűen tükrözi, hogy ebben a nehéz történelmi időszakban megmaradt a magyar művészet egysége. [13]

13 Egy nagyobb terület teljes úrihímzés-anyagának feltárását lásd P. Szalay Emőke, „Úrihímzések Hajdú-Biharban", Debrecen 2000.; P. Szalay Emőke, „Úrihímzéses úrasztali terítők a Beregi-Szabolcsi és Szatmári Egyházmegyében", Debrecen 2009. *Magyar Református Egyház Javainak Tára* XIII.

3.2. Selyemkendők – vászonabroszok

17–18. századi recehímzések, vászon szövött munkák, 18–19. századi manufakturális termékek, közöttük a selyemkendők, szintén kiemelkedő értékek a gyülekezetekben.

A 19. század folyamán különböző hímzőstílusok terjedtek el, amelyek kutatásában a református templomok gyakran évszámmal ellátott emlékei kiindulópontok lehetnek.

Az úrasztali abroszok között a 19. század közepétől kezdődő időszakból jelentős számban maradtak fenn népi szövött munkák is, amelyek a népművészeti kutatások számára nélkülözhetetlenek.

Kührner Éva

A „nyomdászok királyának” kötetei könyvtárunk gyűjteményében

Tartalom: 1. Bevezetés; 2. Az Officina Plantiniana; 3. A nyomda jelentősége; 4. A főiskolai könyvtár Plantin-kiadványai; 4.1. Annales ecclesiastici (1600); 4.2. Summa conciliorum omnium (1623); 5. Összegzés.

1. Bevezetés

Gutenberg találmánya gyorsan terjedt Mainzból Európa minden tája felé. Jó két évtized kellett ahhoz, hogy Németalföldre érkezzen. Az első nyomdák 1473-ban Aalst és Utrecht városában jöttek létre. Egyidőben Hess András budai műhelyével![1] Azokban az évtizedekben a zűrzavaros hatalmi viszonyok miatt a nyomdáknak gyakran költözniük kellett. Így az első, aalsti nyomdát is 1476-tól már Antwerpenben találjuk. Később ez a város jelentős hírnévre tett szert a szép könyvek nyomtatása terén.

Az antwerpeni nyomdászat virágzásához szükség volt művelt polgári rétegre is, amit a város kereskedelemi, ipari és szellemi központ léte biztosított. A németalföldi könyvkiadás terjedését segítette a közművelődést szolgáló *Fratres Vitae Communis* közösség, amely a legkiválóbb kéziratok többszörözését és olcsó árusítását tűzte ki célul. Pozitívan hatott fejlődésére a reformáció megjelenése, majd az ellenreformáció is. Az ország spanyol Habsburg-ralomtól való megszabadulását követően, 1609-től szabadon fejlődhetett a németalföldi könyvművészet, hiszen akkor már nem volt cenzúra, és nem létezett a könyvnyomtatói szabadalmak rendszere sem. A szép könyvek megszületését segítették a fejlett technikával dolgozó papírmalmok, ahonnan jó minőségű papírok kerültek ki, valamint emelték színvonalát a kiváló tehetségű betűmetszők és grafikusok.

1 Kertész Árpád, *A nyomtatott betű története és útja Magyarországon.* Budapest 1941, 300.

2. Az Officina Plantiniana

Az antwerpeni nyomdászat egyik nagy alakja a franciaországi Saint Avertin-i születésű *Christoffel Plantin* (1520–1589) volt, aki 1548 körül telepedett le a városban. Kis könyvesboltot és könyvkötő műhelyt nyitott, amit később szerény könyvnyomdával bővített. 1550-ben Plantint már mint könyvnyomtató mestert vették föl a Szent Lukács céhbe, ahova a fafaragók, az ötvösök, a vésnökök mellett a nyomdászat művelői is tartoztak. 1555-ben házat vásárolt, ahova tipográfiáját költöztette, ami két évtized alatt 16 sajtóval és 80 alkalmazottjával a világ egyik legnagyobb nyomdájává és könyvkiadójává fejlődött. Nem volt tudós, mint oly sok nyomdász akkoriban, csak igényes, jó szemű mesterember, aki a legjobb szakemberekkel dolgoztatott.

A Plantin-nyomda főleg liturgikus műveket adott ki. Egyaránt dolgozott a katolikusoknak és kálvinistáknak. Gyakran fennállt a veszély, hogy eretnekséggel vádolják meg, mivel V. Károly (1500–1558) német-római császár és spanyol király 1550-ben megtiltotta minden eretnek könyvnek a kinyomtatását és olvasását. Plantin azonban ügyes manőverekkel mindig kibújt a vádak alól. Katolikus elkötelezettsége bizonyítékaként 1568–1573 között 1200 példányban elkészítette legjelentősebb művét, az ötnyelvű (héber, görög, arámi és szír, latin fordításokkal), nyolckötetes *Biblia Polyglotta*-t, ami a betűigé-

nye és a pontos, szöveghű nyomtatás miatt igen nagy és költséges feladat volt. Munkája elismeréseként a katolikus II. Fülöp (1527–1598) udvari nyomdásza

lett, mely tényt sírfelirata is megerősíti: „Christophorus situs hic Plantinus, regi Iberi Typographus, sed rex typograporum ipse fuit".[2]

Első mesterjegye a fára felfutó szőlő, melynek vadhajtásait egy kertész metszi. Plantin 1558-tól másik mesterjegyet használt, mely közismertebb. Afelhők közül kinyúló, körzőt tartó kéz a jelmondatát tartalmazó szalaggal. A „Labore et constantia" jelmondat jól tükrözi a plantini eszmeiséget; csak kemény, kitartó munkával lehet elérni állandó magas színvonalat.

Egyetlen fia, aki a mesterséget tovább folytathatta volna, fiatalon meghalt, így lányai jó kiházasításával biztosította vállalata fennmaradását. Egyik lányát Beys Gilles (1540–1595) könyvnyomtató vette el, aki a Plantin által Párizsban alapított fióknyomda vezetője volt. Másik lánya Franciscus Raphelengius (1539–1597) társa lett, aki a mester korrektora volt, együtt dolgozott vele leghíresebb kiadványán, a *Polyglott Biblián,* majd Plantin halála után ő lett a leydeni nyomda vezetője.

Martina lányát Jan Moretushoz (Jean Morentorf, élt: 1543–1610) adta feleségül, aki továbbvitte az antwerpeni üzem vezetését. Fiai, Baltasar (1574–1641) és Johannes apjuktól tanulták az igényes nyomdai munka fortélyait. Testvére 1618-ban bekövetkezett halála után Baltasar Moretus társult Johannes Meursiusszal (1579–1639), aki 1629-ben önállósult. Meursius említése esetünkben azért érdemel figyelmet, mert könyvtárunk állományában hét kötet is található a Meursius család műhelyéből az 1645–1659 közötti időszakból.

I. Baltasar Moretus halála után az üzlet öccse fiára, II. Baltasarra (1615–1674) szállott, őt annak fia, III. Baltasar (1646–1696) követte, aki 1692-ben megkapta a spanyol nemességet.

Plantin utódai közül I. Baltasar Moretus vezetése alatt tovább szárnyalt az officina. Míves illusztrációit – különösen a címképeket – neves művészekkel készíttette, köztük volt Peter Paul Rubens (1577–1640), aki iskolatársa és barátja volt.

Ezt követően II. Baltasár még produkált néhány jelentősebb sajtóterméket, de lassan megindult a hanyatlás, aminek oka az volt, hogy tulajdonosok csupán a haszonra dolgoztak, és szinte csak a biztos jövedelmet hajtó liturgikus műveket és hivatalos kiadványokat készítették. A cég utolsó sajtóterméke 1866-ban kelt.[3] Antwerpen városa 1875-ben mindenestül megvásárolta az épületet, és *Musée Plantin-Moretus* néven megnyitotta a nagyközönség előtt.

2 Tevan Andor, *A könyv évezredes útja,* Budapest 1984, 315.

3 Gulyás Pál, „Az anversi Plantin-Moretus múzeum", in *Magyar Könyvszemle* 1 (1913) 10–23.

A reneszánsz és barokk kori nyomda világviszonylatban is unikumnak számít, ezért 2005-ben felkerült a világörökségi helyszínek listájára.

3. A nyomda jelentősége

A nyomda a németalföldi humanizmus egyik központja volt. Emellett az első kapitalista nagyüzem, ahol a nyomdászok szakosodtak az egyes részfeladatok ellátására. Kiadványainak jellemzője a gondos szövegnyomás és az elegáns, egyszerű, de mégis fényűző kiállítás volt.

Plantin minden nyomtatásban megjelenő szöveget jól képzett tudós korrektorokkal ellenőriztetett, akiket megbecsült, számukra jó megélhetést és nyugodt munkakörülményeket biztosított. Első korrektora Cornelius Van Kiel (1528–1607), ötven esztendeig működött az üzemben, hozzájárulva annak világhírűvé válásához. Franciscus Raphelengius párizsi görög, latin és cambridge-i héber tanulmányok után került Plantinhez, mint láttuk, később veje lett.[4]

A liturgikus műveken kívül készültek a műhelyben tudományos művek is, főleg a matematika, a természettudományok, a földrajz és az anatómia területén. Itt jelent meg Rotterdami Erasmus (1466–1536) szinte valamennyi írása, de a magyar humanista orvos és történetíró, Zsámboki (Sambucus) János (1531–1584) több kötete is. A tudományos művek illusztrációs igényeit művészi kivitelű, részletgazdag, mélynyomásos rézmetszetek szolgálták.

4 Gécs Béla, „Plantin nyomdász és könyvkiadó emlékezete. Nyomdászattörténeti töredékek”, in *Magyar Grafika* 4 (2009) 70–71.

A nyomda könyveiben szinte sosem láthatunk fejléceket. Kurzív betűi különösen elegánsak, antikvái kissé vaskosak, de szépek és könnyen olvashatók. Díszes, fába metszett záródíszek és kezdőbetűk adják akönyvek ékét. E célból 1570-ben Plantin groteszkekkel díszített ABC-t, majd 1573-ban vallásos jeleneteket ábrázoló különböző nagyságú betűket készíttetett, de vannak állatos és flamand ízlésű virágdíszes, köztük tulipánt megjelenítő kezdőbetűi is.[5]

A nyomda nemcsak különböző nyelvű munkák nyomtatásához szükséges betűkkel (héber, görög stb.) rendelkezett, hanem volt a kottanyomtatáshoz szükséges készletük, és készítettek térképeket is.

Könyveik éles és tiszta kontúrú betűikkel, hibátlan szövegükkel, tökéletes kiállításukkal évszázadokon át etalont jelentettek a nyomdászok számára.

4. A főiskolai könyvtár Plantin-kiadványai

A Szent Atanáz Görögktolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának kincsei között megbúvik két latin nyelvű kötet, amely a világhírű antwerpeni Plantin-nyomda sajtói alól került ki. A neves nyomdász akkor már nem élt, amikor ezek a könyvek megszülettek, de magukon viselik a nyomdaalapító *Christoffel Plantin* eszmeiségét.

A két, hasonló kötésű, az Officina Plantinia-ból származó kötet kézírásos bejegyzései arra utalnak, hogy azonos helyről kerültek vidékünkre. Bécsben lajstromozták őket 1773-ban a „máriapócsi Nagy Szent Bazil Rend tiszteletreméltó monostorának" szánva, ami azt is bizonyítja, hogy az 1731-ben alapított monostor könyvtárát ilyen, más könyvtárakból származó ajándékok segítségével hozták létre.

A kötetek a 17. század elején készültek a nagy hírű Plantin-Moretus nyomdában.

– Az 1600-ban nyomtatott „Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198" szerzője Cesare Baronio (1538–1607) olasz egyháztörténész, római katolikus bíboros. A vatikáni könyvtár prefektusaként hozzáfért olyan publikálatlan anyagokhoz, melyeket főműve megírásához felhasznált. Közlései ezért újdonságokat tartalmaztak. A 12 kötetes munka alapműnek számított, számos kiadást megért. Az 1600-as évek elején kiadták Vatikánban, Velencében, de ugyanebben az időszakban kinyomtatták Németalföldön is, valamint mainzi és kölni példányokról is tudunk.

5 Gulyás Pál, „Az anversi Plantin-Moretus múzeum", in *Magyar Könyvszemle* 1 (1913) 10–23.

– A könyvtárunk tulajdonában lévő másik mű a „Summa conciliorum omnium, quae a S. Petro usque ad Gregorium XV. papam celebrata sunt, iuxta chronologiam Annalium Ill Card. Baronii praecipue, et aliorum illustr. Virorum Ecclesiastica historica monumenta" címet viseli, 1623-ban készült. Szerzői Longo, Francisco Coriolano (1562–1625), Baronio Cesare, (1538–1607) és Alessandro Ludovisi (1554–1623), a későbbi XV. Gergely pápa. Az első kiadású, több mint 1000 oldalas mű egyháztörténeti összefoglalót ad Szt. Pétertől 15. Gergely pápáig. Ez a mű is nagy jelentőséggel bírt korában, amit a többszöri kiadás is bizonyít (pl. Párizs, 1639, 1645, 1675).

4.1. Annales ecclesiastici (1600)

A 12 kötetes „Annales…" könyvtárunk állományában hiányosan található meg; a 3-10. részei vannak birtokunkban öt kötetbe kötve, a következő elosztásban és megjelenési adattal:

	Kiadási hely	Kiadás éve	Jelzet
Tomus III–IV	Mainz	1601	Ant 30040/1
Tomus V–VI	Mainz	1601	Ant 30040/2
Tomus VII és IX	Mainz	1601	Ant 30040/3
Tomus VIII	Antwerpen	1600	Ant 30040/4
Tomus X	Köln	1603	Ant 30040/5

A többkötetes mű háromféle kiadásból történt összegyűjtése azt jelzi, hogy a pócsi szerzetesek számára a tartalma miatt volt fontos a birtoklása, kevéssé számított a kiadás ideje, a nyomdász személye és a kötetek esztétikája.

Szembetűnő, hogy a mainzi és antwerpeni példányok címlapja csaknem azonos. Elrendezésük, képi elemeik és az azon szereplő szövegek – „Vicit Haereses" és „Sub egit Gentes", valamint „In petra exaltavit me et nunc exaltavit caput meum super inimicos meos" – megegyeznek. Kisebb grafikai részletek, például oszlopok kidolgozása tér el, illetve az alakok tükörképben jelennek meg. A kölni kiadás címlapja ezzel szemben sokkal egyszerűbb. Egy kis kép, „Tici ammoniti discit eius" felirattal, az egyetlen ikonográfiai elem.

A mainzi és kölni példányok a bevezető részek kivételével két hasábba szedettek, és a szöveg keretbe foglalt. Az oldalak szélén alkalmazott széljegyzetek miatt zsúfoltnak hatnak. Ugyanez mondható el a hasábba beszorított érmeábrázolásokról is.

Az 1600-ban Antwerpenben megjelent kötet – a sorozat VIII. kötete, mely könyvtárunkban is megvan – sajnos nem viseli magán az alapító nyomdász keze munkáját, hiszen akkor ő már nem élt. Azt, a hagyományokat folytató veje, Johannes Moretus nyomtatta, amint a kolofonban is olvasható: „Antverpiae, Ex officina Plantiniana, Apud Ioannem Moratuma Anno M. D. C.".

A kötet egyhasábos szedésével és visszafogott díszítésével harmóniát áraszt, és könnyen olvasható. Az egyébként latin nyelvű mű tartalmaz némi görög szöveget is. Antikva betűinek mérete fejezetenként változik, a margó széljegyzeteinek betűmérete a legkisebb. Az „Annales…" oldalai a felső külső sarokban számozottak, de a lap alján custosokat is használtak.

Az öt nagyobb egységre tagolódó könyvben néhány négy betűsor nagyságú iniciálé, egy táblakép (180. oldal), és két helyen (289. és 737. oldal) összesen nyolc darab éremábrázolás látható. A fejezetek között szép záródíszek, a kötet végén a közismert nyomdajel kapott helyet. Az „A, C, E, M, N, Q" iniciálék vallásos motívumokat jelenítenek meg, kivitelezésük esztétikus. Ugyanezeket az iniciálékat találjuk a 23 évvel később készült kötetünkben is.

4.2. Summa conciliorum omnium (1623)

A „Summa…”-t 1623-ban Antwerpenben készítette Plantin veje, Baltasar Moretus. A címlap megemlíti még a kiadók között Johannes Moretus özvegyének és az üzlettársnak Johannes Meursiusnak nevét is.

A kötet fő része a Plantin-nyomda hagyományai szerint egyhasábos, jól áttekinthető, oldalai számozást és custost is tartalmaznak. Néhány sor- és záródísz, valamint iniciálék sokasága teszi változatossá a kiadványt.

A kötet jól mutatja Moretus fő erősségét, ami a gazdag és nívós illusztrációk alkalmazása. A rendkívül részletgazdag, sokalakos rézkarc címlapkép a ruharedők lágy esésével, a portrék kidolgozottságával kvalitásos művész alkotását feltételezi. A kötet végén található nyomdajel kivitelezésében eltér a 23 évvel korábbi változattól, feltételezhetően más-más grafikus művei. A fő motívum, a felhőből kinyúló körzős kéz azonos, de a jelmondatot tartalmazó szalag vonala és a képet keretező díszítmény eltérő.

Moretus mester ebben a kiadványában ötféle méretű iniciálét használt. Attól függően, hogy azok egy szöveg fejezetét vagy alfejezetét, esetleg kisebb egységét jelölik, méretük 15–43 mm között változik. A kezdőbetűk képeinek témája összefüggést mutat a kép méretével. A nagyobb méretű betűk esetében inkább alakos, vallási témájú ábrázolásokat látunk, míg a kis méretű betűk háttérképei inkább egy-egy állati vagy növényi motívum. A képi ábrázolások között kötetünkben leginkább vallásos témákat és növényi motívumokat fedezhetünk fel, néhány állati ábrázolás mellett.

Legnagyobb számban a legkisebb méretű iniciálék fordulnak elő. Ezek a díszes betűk vélhetően a 16. század végén Christoffel Plantin által készíttetett fadúcokkal készültek, mint ahogy ezeket alkalmazták az 1600-ban nyomtatott „Annales…”-ben is. Példa erre a háttérképként feszületet ábrá-

zoló „Q" betű, vagy a vízpartra vetett embert ábrázoló „E" betű. Egy-egy betű többféle háttérképpel is megjelenik, ami különösen a gyakoribb betűk („C", „A", „S" „Q" stb.) esetében szembeötlő.

Az állatképek között találhatók a környezetünkben élő valós (kecske, szarvas), a távoli vidékekről ekkortájt ismertté vált egzotikus (elefánt, papagáj) és mitológiai (unikornis) állat ábrázolások, valamint a Bibliához, keresztény hithez köthetőek (bárány, kígyó).

A növényi motívumok között több a képzeletbeli virág, inda, de jól felismerhető „igazi" növényt is láthatunk. Jól kivehető több képen is („A", „C", „D", „E", „S" stb. kezdőbetűk) a ma már Hollandia jelképének tartott, de Perzsiából származó tulipán ábrázolása, mely török közvetítéssel a 16. században hódította meg Németalföldet, tehát a fametszet készítői mint újdonságot jelenítették meg képeiken.

Érdekességként meg kell említeni egy hibásan, fejjel lefelé helyére került iniciálét a kötet 638. oldalán, ahol egy elefántot ábrázoló „I" betű áll fordított helyzetben az 1623-as antwerpeni kiadások mindegyikében.[6]

5. Összegzés

Összegzésként elmondható, hogy a főiskolai könyvtár két Plantin-nyomdához köthető kötete valóban minőségi munka. Esztétikailag magasabb értéket képviselnek, mint más kiadóknál kiadott példányok. Ez különösen az „Annales", könyvtárunkban meglévő antwerpeni, mainzi és

6 Lásd https://books.google.hu/books?id=MxhlAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=-hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=domini%20813&f=false

kölni kiadású köteteinek egymás mellé helyezésekor válik nyilvánvalóvá, azok nyomtatási képén kevéssé fedezhető fel a plantini harmónia.

Kijelenthető tehát, hogy a főiskola muzeális gyűjteményében – az egyedülálló egyházi szláv nyelvű anyag mellett – fellelhetők olyan latin nyelvű értékek és kuriózumok is, melyek kultur- és nyomdászattörténeti szempontból figyelmet érdemelnek, s melyek megőrzése és az utókor számára átörökítése kötelességünk.

Gyurkovics Miklós

Kerekasztal-beszélgetés a csend, a zene és jel teológiai jelentéseiről a patrisztikus irodalomban – Első rész –

Főiskolánkon 2017. szeptember 11–12-én nemzetközi patrisztikus konferenciát tartottunk, mely a csend a zene és jel teológiai értelmezésével foglakozott. A konferencia előkészületi stádiumában olyan nemzetközi kutatókat szólítottunk meg, akik az utóbbi években a fenti témák különböző aspektusait részletesen tanulmányozták, viszont munkájuk eredményét más akadémiai fórumon korábban még nem mutatták be. Mivel a kutatások több „szálon" is találkoztak egymással, ezért az előkészületi stádiumban már elindult egy háttérpárbeszédnek is nevezhető folyamat, hasznos szakmai információk cseréje. E termékeny párbeszéd folyamán letisztázódtak a témakörök határai, aminek köszönhetően el tudtuk kerülni a felületessé is válható ismétlődéseket. Az említett előkészületi háttérpárbeszéd egy másik lényeges eredménye az volt, hogy a konferenciára érkezők az előadásaikat szándékosan úgy szerkesztették meg, hogy azokkal választ adjanak a már korábban egymásnak szegezett kérdésekre is. Ez azonban már egy jó értelemben vett feszültséggel járt, amit a konferencia ideje alatt „ki kellett beszélni". E célból hirdettük meg az előadásokat záró kerekasztal-beszélgetéseket. Az eszmecserék, a közösen „megszült" gondolatok és az elhangzott előadások közben „született" reflexiók újraértelmezése a várakozásoknak megfelelően mindenképpen érdemesek voltak arra, hogy azt folyóiratunk olvasóival bátran megosszuk. Jelen írás az első nap elhangzott kerekasztal-beszélgetésnek a rögzített anyagából készült,[1] a tanácskozást Giuseppe Caruso[2] = G.C. vezette.

G.C.: Az előadások hallgatása közben egyre mélyebben megfogalmazódott bennem az a gondolat, egyben kérdés is, hogy a beszédet, a csendet és a zenét is jelentésük szerint, valós értékükben kell-e értelmezni, vagy inkább

1 Hálás köszönet főiskolánk munkatársainak, Szilágyi Tibornak és Tomcsákné Gál Edinának, akik a konferencia ideje alatt a technikai és az informatikai hátteret biztosították.

2 Giuseppe Caruso O.S.A. az „Augustinianum" patrisztikus intézet igazgatója, Róma.

metaforikus értelemben. Nagyon foglalkoztat a csend metaforikus jelentése; belátásom szerint a csendet egy olyan fokozottan intenzív kommunikációra is értelmezhetjük, aminek a töltetét képtelenek vagyunk szavakba önteni. És közben ott van a csend általános jelentése is, ami pont szöges ellentéte a fentinek, hisz a csend semmit sem közöl, mégis kifejezőeszköz is lehet. Az emberi módon kifejezett csend lehet-e a kommunikációnak egy másik fajtája, amit „meta-verbális" kommunikációnak is nevezhetnénk (olyan üzenet, amit racionális úton nem lehet értelmezni, de mégis meg lehet tapasztalni)? Szent Ágoston a *De doctrina christiana*-ban a nyelvfilozófia sztoikus alapjain haladva fejteget ezekhez hasonló kérdéseket. Azonban engem az adott problematika egy másik oldalról való megközelítése is érdekel: a nyelvvel verbális úton modellezzük a valóság egy kiragadott aspektusát. Vagyis a nyelvvel a valóság struktúráját, a létezők közötti viszonyokat nemcsak leírjuk, hanem valóságosan meg is jelenítjük. A beszélő a szavakon keresztül a valóság egy másik oldalát mutatja be. Például amikor az embereket az egymáshoz kötődő családi viszonyaik alapján nevezzük meg: egy férfi és egy nő, akik férj és feleség, vagy anya és fia, vagy esetleg unokatestvérek. Gyakorlatilag a beszélő nyelvében a két ember valósága változik meg azáltal, hogy más szavakkal illeti őket.

Emmanuel Albano[3] = E.A.: A Szentírás szavainak a metaforikus értelme foglalkoztat, miközben, úgy gondolom, hogy a metafora nem egy valótlan dolog. Ezt a témát kutatom Alexandriai Philónnál, Kelemennél és Órigenésznél is. A Szentírás egy kinyilatkoztató írás, vagyis a Szentírás szavakkal közöl egy valóságot, és a Szentírás szavainak a metaforái egy másik valóságot is közölnek. Mivel a Szentírás emberi írás, és végeredményben Istenről közöl, nyilatkoztat ki, ezért a Szentírásnak, mint írásnak, határai is vannak. Úgy gondolom, hogy vannak olyan teológiai igazságok, amelyeket az emberi korlátoltság miatt még a Szentírás sem közölhet, ez a Szentírás „képtelensége", vagy másként mondva, a Szentírás csendje. Hisz az emberi írás Istent képtelen kifejezni, a Szentírás csendjében viszont megmutatkozik Isten. Az, hogy egy szónak van valós értéke, és hogy a metafora szóból áll, arra utal, hogy komolyabban kell foglakoznunk a nyelv metaforikus dimenziójával, ami semmi estre sem a képzelet dimenziója, hanem a valóság dimenziója. A metaforának noetikus értéke van, vagyis olyan szellemi valóságot fejez ki, amit csak értelemmel lehet felfogni, ezért nem anyagi valóság. A csendnek lehet egy olyan

3 Emmanuel Albano, Istituto di Teologia Ecumenico-patristica S. Nicola, Bari. Előadásának címe: „Dalla parola al silenzio: le diverse forme della rivelazione divina. Un itinerario all'origine della scuola di Alessandria".

töltete is, aminek kifejezésére nem elegendő a szó valós, „kézzel fogható" jelentése. Továbbá, ezt fokozva, olyan csend is létezik, aminek a valós töltetét a szó noetikus jelentése sem foglalhatja magába. Ez utóbbi az Istenről szerzett ismeretünk, befogadóképességünk határaitól függ. Úgy gondolom, hogy az ember Istenről szóló csendje azt jelenti, hogy egyszerűen belátja: a teológiai ismereteinek a határaihoz ért, Isten azonban ott van a határ másik oldalán is.

Selene Zorzi[4] = S.Z.: Ágoston írásaiban a „canticus" fogalma erősen metaforikus töltetű: értelmezhetjük imaként, egy ima énekléseként, és ez utóbbi értelmén haladva az ember Istennel való kapcsolatteremtő eszközeként is értelmezhetjük. A „iubilus" fogalma valami mást takar. Egy olyan zeneiségről van szó, amiben nincs szó, vagyis szöveg. Valahogy a racionalitás és az irracionalitás határait kell ahhoz feszegetnünk, hogy eljussunk a „iubilus" igazi jelentéséhez. Ugye, racionális az, ami az emberi értelemnek megfelelő, az irracionális azonban az, ami nem fér bele az emberi értelem szabályaiba. Úgy gondolom, hogy van olyan irracionális, ami kilóg az emberi értelem szabályai közül, és mégis értelmes. Az ilyen emberi módon felfoghatatlan értelemhez nem a szavak útján jutunk el, és szavakkal nem is közölhető. Fontos, hogy beszéljünk a „relacionális" valóság fogalmáról, ami nem racionális, és mégis valós, ilyen például az érzelmek világa. A „iubilus" az emóciókról szól, a kapcsolatokban gerjesztett érzelmekről, amik gyakorlatilag ítéletet mondanak a kapcsolatokról: szomorú, vidám, örömmel teli vagy melankolikus az, ami létrejött az emberben egy megvalósult kapcsolat folytán. A kapcsolatban lévő kommunikáció üzenetének a töltete emóció is lehet. Amikor erről a témáról beszélek, akkor nemcsak egyszerűen szavakon túli kommunikációra gondolok, hanem a szavakkal megfogalmazhatatlan töltetű üzenetre is. A kommunikáció nemcsak egy információ átadása, hanem „testimonium" is, vagyis tanúságtétel. A közlő nemcsak átadja az üzenetet, hanem maga az üzenet tanúskodhat a közlő személyéről, és a közölt üzenet valóságáról is. Tehát, a „meta-verbális" kommunikációk ilyen módon relacionálisak is. Teológiai értelemben, a „iubilus" útján Isten önmagából részesíti az embert, tanúságot tesz ezzel önmagáról, az ember pedig saját valóságát nyitja meg az Isten előtt. E kapcsolat valósága racionális úton mégsem fejezhető ki, csak az érzelmek által keltett benyomások (affectus: az emberre gyakorolt hatás, az ember lelkiállapota) tesznek róla tanúságot. Egy másik szempontból pedig azt is mondhatjuk, hogy a kommunikáció (verbális és metaverbális) tanúságot tesz a kommunikációban részt vevők kapcsolatáról is.

4 Selene Zorzi, Istituto Teologico Marchigiano, Ancona. Előadásának címe: „Dire l'ineffabile: lo iubilus secondo Agostino d'Ippona".

E.A.: A tanúságtétel kapcsán el szeretném mondani, hogy véleményem szerint Alexandriai Kelemennél a „hagyomány" fogalma pontosan az imént említett tanúságtételre utal. A tanúságtétel nála mindaz, amit az egyháziasság dimenziója magába foglal. Nemcsak az értelemmel felfogható dimenzióról van szó, nem is csak a szóban kimondott tanítás dimenziójáról és a hitben megélt cselekedetek dimenziójáról, hanem az emberi lélek azon dimenziójáról is szót kell ejtenünk, amit szavakkal sem, és cselekedetekkel sem lehet kifejezni, és mégis hozzátartozik az egyházi hagyományhoz: ez a lelkület. Kelemen szerint az egyházi ember teljesen magára veszi Krisztust, nemcsak a szavait, nem is csak a cselekedeteit, de a lelkületét is. Az egyházi hagyományban élő ember tehát olyan dimenziókban is krisztusi, amit talán nem is lehet külön kategóriákba foglalni.

G.C.: A kategóriák lehatároltsága Szent Ágostonnál a nyelvfilozófia kérdéskörébe tartozik. Ágoston úgy véli, hogy a nyelv és a szavak az emberek által kötött megállapodások eredményei. A „iubilus" fogalma talán nem esik a konkrétan megfogalmazott kategóriák körébe.

S.Z.: Ágoston a *De Trinitate* utolsó soraiban azt mondja, hogy a történelem végső állapotában megszűnik a sokaság, mint ahogy a beszéd sokasága is: „Sokat beszélek, de nem jutok végére, minden beszédnek végső megoldása ő maga (Sir 43,29). Ha majd elérkezünk hozzád, megszűnik az a sok, amit itt elmondunk, és aminek nem jutottunk végére. Egyedül te maradsz minden mindenben (1Kor 15,28), s akkor majd együtt dicsőítünk téged vég nélkül, mert benned eggyé lettünk".[5]

E.A.: A „iubilus" valami olyasmit jelenthet, ami az ember belső, intim dimenziójára tartozik, az értelemre (szellemre) vonatkozik, arra az értelemre, ami megelőzi a szót, ezért nem lehet kategorizálni. Ha jobban meggondolom, akkor talán még a cselekedetek kategóriába sem eshet, mivel a cselekedeteket az erények oldaláról értékeljük, a „iubilus" viszont nem eshet az erkölcs témakörébe.

Massimo Gargiulo[6] = M.G.: A konferencia előadásai alatt az volt az érzésem, hogy „újraolvashattam", vagyis egy új, metaforikus szemlélet alapján újraértelmezhettem a korábbi tanulmányaim anyagát. Ha csak az ószö-

5 *De Trinitate* 28,51: „Multa, inquit, dicimus et non peruenimus, et consummatio sermonum uniuersa est ipse. Cum ergo peruenerimus ad te, cessabunt multa ista quae dicimus et non peruenimus, et manebis unus omnia in omnibus, et sine fine dicemus unum laudantes te in unum et in te facti etiam nos unum." Magyar fordítás: Gál Ferenc.

6 Massimo Gargiulo, Pontificia Università Gregoriana, Róma. Előadásának címe: „Silenzio e musica nelle vicende di Saul e David: dalla Bibbia, alla tradizione rabbinica".

vetségi Saul vagy Dávid életére gondolok, egyre jobban úgy vélem, hogy „archetipikus" személyekről van szó. Saul lényegében annak az embernek az archetípusa, akivel az egész világ rokonszenvez. Olyan bűnöket követ el, amelyeknek a konkrétsága végül nem nagyon érthető, és ezért Saul egzisztenciális válaszokat keres a kérdéseire. Az ilyen egész egzisztenciánkat érintő kérdések keresésének menete Saul története: egy isteni titokkal szemben az emberből kiváltott magány és csend. Ez az az eset, amikor az ember az isteni csend misztériumával találja magát szemben. A másik oldalon pedig ott áll Dávid, aki, igazán nem is értjük, hogy miért, minden jóban részesült: Isten választottja, és még arra is képes, hogy Istennel társalogjon. Ezek a személyek olyan archetípusok, akiknek a történeteik univerzális értékkel bírnak, és egyben a mi létünket és személyes tapasztalatunkat is önmagukba foglalják. Valódi élettapasztalatokról beszélek, mint például azt az élményt, amit Saul átélt, azt már mi is megtapasztalhattuk akkor, amikor nem kaptunk Istentől választ egy tragikus esemény által kiváltott kérdésünkre. A csend akkor dramatikus töltetű, ha mögötte egy megmagyarázhatatlan és felfoghatatlan esemény áll. Az ilyen esetekben az ember keres, és a keresés közben valószínűleg elhibázott lépeseket és rossz döntéseket is hoz. Az ember érthetetlenségében a legtöbb, amit ilyenkor tehet, hogy „megnémul", az ilyen csend dramatikusabb, mint a „nembeszéd", ez a kiüresítés állapota. Az ilyen csend tehát azokban az eseményekben mutatkozik meg, amelyek értelmezésében az embernek be kell ismernie, hogy semmit sem képes mondani. Ez az ember csendje, beismeri, hogy nincs emberi ésszel felfogható válasz. A Talmud az egzegézisen keresztül egy retorikai jellegű igazságot keres. Szerinte a Szentírás értelme végtelen, és pont a szöveg értelmezésén keresztül mutatja be a Szentírás mélységének végtelenségeit. Jézus a Mt 5,17-ben ezt mondja: „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt vagy a prófétákat; nem azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem, hanem hogy beteljesítsem". A Törvényt emberi szavakkal kifejezve, és emberi értelemmel magyarázva sohasem lehet kifejteni, és ezért emberileg be sem lehet teljesíteni, teljesen fel sem lehet fogni. Továbbá még meg szeretném jegyezni, hogy ha jobban belegondolunk, a ma hallott előadások saját határainkat is felfedeztették velünk.

Giovanni Frulla[7] = G.F.: Az imént elhangzott témák fejtegetéseire reflektálva azt kell mondanom, hogy a zene az, ami a leginkább képes egy

7 Giovanni Frulla, Istituto Teologico Marchigiano, Ancona. Előadásának címe: „Teorie sulla musica in ambito sacro nella tradizione mistica ebraica".

olyan jellegű metaverbális kommunikációra, ami önmagában hordja a misztériumok közlését, ez lehet a zene „metaforikus" töltete, az, amit a zene nyelvezetének is hívunk. Három megjegyzésem lenne: 1) Az első kérdéskör a nyelvet érinti, méghozzá a zene nyelvezetét. Ahhoz, hogy egy üzenetet átadjunk, több kifejezést is felhasználunk, és általuk több szemszögből is megvilágítjuk ugyanannak az üzenetnek a dimenzióit. A zene képes arra, hogy ezeket a különböző szemszögeket egybegyűjtse, és arra is képes, hogy elbeszélje az adott üzenetet, ugyanakkor a csend közlésére is alkalmas. Talán néha benne van a „pakliban" az is, hogy a zene belegabalyodik a saját mondanivalójába, ez bizonyára a különbözőségek összecsoportosításából adódik, de jó esetben ez a sokszínűség lesz a kommunikáció gazdagsága. 2) A következő gondolatomat „meta-zenei nyelviségnek" nevezem. A közös megegyezéseken alapuló kommunikáció mellett van egy olyan formája is a közlésnek, ami az ember „tudatalatti" részeit mozgatja meg, valami olyat, amit nem vagyunk képesek irányítani. Ezért konvencionális módon nagyon nehezen tudjuk elbeszélni azt, hogy mi is a zenének ez a bizonyos része. Ez bizonyos értelemben a zenei nyelvezet struktúrájának a tudatos lebontását jelenti. 3) A metafora kulcsával értelmezhető csend. Mindenki számára világos, hogy a zenében van csend, szünetek, a beszédben a szavak között is van csend, de a csend az nemcsak szünet, vagy a szavak közötti rés, hanem a csend a zenében és a szövegben is kommunikálhat, vagyis a csend közöl. Továbbá, a csend hajtóereje is lehet egy közlésnek, az, ami beszédre, kommunikációra serkent.

Alberto d'Inca[8] = A.I.: A kommunikációban használt metaforikus értékű gesztusok, cselekedetek témája ragadott meg leginkább. Előadásomban többször is úgy beszéltem a liturgiáról, mint egy olyan eseményről, ahol nagy szerepet kapnak a gesztusok és a csend is. A liturgián belül, és egyébként az élet más területén is, a csend elsősorban a fecsegést hallgattatja el. A csend nemcsak a „kommunikáció" negatív formája, hanem a „tanúságtétel" metaforája is lehet, méghozzá nagyon tényleges értelemben: vértanúk csendje a kihallgatóik előtt; vagy magának Jézusnak a csendje Heródes előtt (Lk 23,8–9: „Amikor Heródes meglátta Jézust, nagyon megörült. Már régóta szerette volna őt látni, mert hallott felőle, és remélte,

8 Alberto D'Incà, Studio Teologico Interprovinciale „Laurentianum" dei Frati Minori Cappuccini, Milánó. Előadásának címe: „Turba choraulica, silenzio di Dio e canto dei martiri. L'opposizione tra segni di salvezza e segni di condanna nella teologia apocalittica di Commodiano".

hogy a szeme láttára valami csodát tesz. Hosszasan kérdezgette, ő azonban semmit sem felelt"). Jézus csendje személyi korlátairól tanúskodna? Vagy arról, hogy ebben az esetben nincs mit mondania (Isten csendje)? Commodianusnak (3. században élő latin keresztény költő) az utolsó ítéletről alkotott vízióját szeretném feleleveníteni, amelyben nagy hangsúlyt kap az ítélet kimondása előtti csend. Az ítélethozatal előtti csend nem egy semmitmondó csend, benne van a tanúságtétel értéke, és az üdvösség fénye is. De azért a hallgatásban ott van egy magasabb fokú ismeret bírása is. Aki hallgat, az azért hallgat, mert valami olyan ismeretnek van a birtokában, amit nem könnyen, és nem minden körülmény között kell megosztania másokkal. A csend ezért lehet egy olyan csend is, ami tele van információval, a tudás egy formája; és lehet olyan csend is, ami inkább maga a kiüresedés. A végső ítélet előtti félórás csend Commodianusnál a készület ideje, és a lelkiismeret-vizsgálat ideje, amikor mindenki tudatosan rendezheti magában saját valóságának az értékét.

Benedict Valentin Vessa[9] = B.V.V.: Az előadásomban Ninivei Izsák a csendről szóló teológiai tanításából indultam ki. Először „negatív" szemszögből vizsgáltam meg a csend értelmezését, ami az ember „kivonulásáról", „elcsendesüléséről" és „lemondásáról" szól. A csend pozitív szemszögből való megközelítése pedig a „jelenlétet" fejezi ki. Tulajdonképpen, ebben a csendes jelenlétben keletkezik a szó is. Teológiai értelemben ez a szó az Isten szava. Az Isten szava az ő értelmében, tiszta szellemében keletkezik. Ninivei Izsák szerint az isteni értelem csendjében keletkezik az Isteni Szó. A csend intimitásában létrejött epiklézis ölén, a tiszta szellemben, minden racionalitást meghaladó módon nemzi Isten a Szót. Ez gyakorlatilag nem más, mint a szó legszorosabb értelmében vett „teológiai beszéd", Isten hangja. Amikor az evangéliumokban azt írják, hogy Krisztus nem úgy beszél, mint az előtte megszólalók, akkor pont erre az isteni hangra utalnak, ami az isteni hatalomtól súlyos Szó. Az a Szó, ami a Szentlélek által született. Szerintem ezt a tanítást ma is meg kell szívlelnünk: Meglehetősen sok a teológiai beszéd, de ha a teológiai szöveg csak az embertől születik, akkor kizárólag csak emberi gondolatokat és emberi adatokat közöl. Talán a szavaink nem eléggé „erősek". Azt a Szót kell továbbadnunk, amit a Lélek nemz bennünk. Úgy gondolom, hogy léteztek olyan egyházatyák,

9 Benedict Valentin Vesa; Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Kolozsvár. Előadásának címe: „Voice, word and silence in the writings of John the Solitary and Isaac of Niniveh".

akiket sem földrajzilag, sem pedig történelmileg nem tudunk egymással kapcsolatba hozni, mégis „azonos nyelven beszéltek", és itt most nem a nyelvre, hanem a szöveg tartalmára gondolok, amit hasonló módon adtak tovább. Egy történettel szeretném ábrázolni a gondolataimat, ami Áthoszi Szent Sziluán (1866–1938) életéből való. Őt Ninivei Izsák lelki gyermekének is nevezhetném. Amikor egy akadémikus látogatást tett az Áthoszhegyi „Rosszikon" monostorban, akkor felfigyelt rá, hogy a szerzetesek az egyházatyák írásait olvasták, többek között Nüsszai Szent Gergelyt is, akinek a művei, tudományos szempontból, a nehezen értelmezhető olvasmányok közé tartoznak. Az illető akadémikus némi önteltséggel megkérdezte, hogy hogyan lehetséges az, hogy az egyszerű szerzetesek ilyen bonyolult irodalmat olvasnak. Sziluán atya a maga aszketikus alázatosságával így válaszolt: „Nemcsak hogy olvassuk a szent atyák írásait, hanem ha mindezek a könyvek el is tűnnének, mi arra is képesek lennénk, hogy ezeket újra le is írjuk". Ez a történet az egyházi hagyomány dinamikus aspektusát ábrázolja. Csodálatos, hogy a 4. században, a 7. században és a 20. században is az egyházatyák ugyanazt a teológiai valóságot élték meg, illetve közölték is azt. Elismerem, hogy pluralitása van a nyelvnek és a nyelvezetnek, ezért konvencionális. Azonban ha a szóra úgy tekintünk, hogy az végső soron Krisztus, akkor az nem lehet konvencionális. A nyelv külső formája lehet különböző, mint ahogy a nemzetek nyelvei is különbözőek, de a nyelv belső lényege azonos kell, hogy legyen.

Nyirán János[10] = Ny.J.: Előadásunkban azt akartuk bemutatni, hogy a bizánci liturgikus ének zenei nyelvezete és szövege is metaforikus töltetű. A szövegek szerkesztésénél a himnuszköltők fokozottan nagy hangsúlyt fektettek a metaforák, antinómiák és szimbólumok teológiai értelmű használatára. Ma a bizánci liturgia minden pillanata ki van töltve egy bizonyos zeneiséggel, azonban tudjuk, hogy a liturgia kialakulásának a kezdeti stádiumában voltak úgynevezett „kitöltetlen részek", amikor csend volt. Ilyen volt például a nagybemenet ideje, amikor a kenyeret és a bort vitték át az oltárra. A hatodik században azonban e cselekmény idejére toldották be a „Kerub-éneket". Maga az ének szövege nagyon szimbolikus, mert arra buzdítja a jelenlévőket, hogy cselekedetükkel a kerub angyalokat utánozzák. Mára az a helyzet, hogy ha egy szertartás közben csend van, akkor az az érzése van az embernek, hogy valaki hibázott, biztosan „nem találja a szót".

10 Nyirán János – Bubnó Tamás, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza. Közös előadásuk címe: „Il doxastikon dei vespri della Dormizione della Theotokos"..

Bár azt mondják, hogy aki a liturgia közben énekel, kétszeresen imádkozik, de néha az az érzésem, hogy aki énekel, nem érti a szöveg értelmét. Amikor túl nagy hangsúlyt fektet valaki az éneklés módjára, akkor kétszer olyan figyelemmel kell értelmeznie a szöveg értelmét is, és ez komoly teológiai és zenei felkészültséget igényel…

Kocsis Fülöp[11] = K.F.: Mégis, azt is el kell mondanunk, hogy az ének dallamán keresztül, annak ellenére, hogy a szöveget nem értjük, mert például idegen nyelven szólal meg, közölni lehet akár még teológiai üzenetet is. Az ének az ehhez hasonló esetekben is megérinti a szívet, sőt, az értelmet is. Az ilyen, nem teljesen verbális közlésmód is hatékony tud lenni.

Gyurkovics Miklós[12] = Gy.M.: A jelen lévő Judith L. Kovacs és Vito Limone véleményére lennék kíváncsi: Alexandriai Kelemen és Órigenész műveit olvasva, hogy látják a két egyházatya zenéről és énekről szóló véleményét? Elképzelhető, hogy Órigenész inkább egy olyan liturgikus szertartást részesített előnyben, amely mellőzi az éneket? Alexandriai Kelemen pedig, pont ellentétesen, elfogadhatónak tarthatja-e az ének és a zene nélküli liturgiát? A hangok, a zene és a nem szavakba öntött emberi hang képesek-e teológiai töltetű üzenetek közlésére?

Judith L. Kovacs[13] = J.L.K.: Ha csak a *Ptrotreptikoszban* kifejtett tanítására gondolok, úgy vélem, hogy Kelemennél a Szó, vagyis Jézus Krisztus, „par excellence" módon maga az Énekes. Ezért az Istennel kapcsolatban is az éneklésnek, sőt még a táncnak is nagy szerepe van. Ugyanezt teszi a mennyei angyalok kara, akik énekelnek és táncolnak.

Gy.M.: Amikor az angyalok éneklő kórusát ábrázolja Kelemen, akkor mintha arra utalna, hogy az angyalok nem saját hangjukon énekelnének, hanem a bennük működő Isteni Logosz hangját továbbítják.[14] Az angyalok énekének a hangja nem saját „produkciójuk", hanem az Isteni Logosz hangján énekelnek, mint ahogy az ő ritmusán is táncolnak.

---

11 Kocsis Fülöp a Hajdúdorogi Főegyházmegye érsek-metropolitája.

12 Gyurkovics Miklós, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza. Előadásának címe: „La teologia non scritta in Clemente di Alessandria".

13 Judith L. Kovacs, University of Virginia, Department of Religious Studies, Charlottesville (USA). Előadásának címe: „To exhibit silently': what Clement of Alexandria leaves unsaid in his Protreptikos.

14 *Protreptikosz* 12,120,2; *Eclogae propheticae* 51–63 (Zsolt 18,2); *Sztrómata* I,1,4,2; VI,7,57,2–5; VII,7,39,4.

Vito Limone[15] = V.L.: Az Énekek énekét magyarázva Órigenész utalást tesz az Isteni Igére, mint kórusvezetőre; ezt az utalást párhuzamba állíthatjuk néhány platonikus tanítással is. A szimfónia és az egyetértés motívuma Órigenésznél, mint hangok harmóniája, kétségkívül zenei téma. A harmónia értelmezése mindenképpen kapcsolatba hozható az adott kor középső-platonikus és püthagoreusi szellemiségével. Talán fontos lenne megvizsgálni, hogy a zeneiség témájában milyen mértékben érinthette meg Numeniosz munkássága az alexandriai atyákat. Gyakorlatilag az adott hatás egy ilyen interkulturális környezetben adott volt, a kérdés az, hogy a keresztények mennyire tudtak vele azonosulni.

G.C.: Órigenész a zsoltárokról szóló beszédeiben (*Codex Monacensis Graecus* 314) kitér a hangszerek allegorikus és metaforikus értelmezésére.

Gy.M.: Bár azt is látnunk kell, hogy Órigenész egy kissé kritikával illeti a hallgatóságát akkor, amikor azt mondja, hogy ti most inkább zenét hallgatnátok, én pedig beszélni, tanítani akarok…

G.C.: Az viszont ebből is megmutatkozik, hogy a szertartásokon hangszereket is megszólaltattak. Zárógondolatként pedig csak annyit szeretnék hozzáfűzni a mai beszélgetésünkhöz, hogy a képzőművészetben, például Pietro Cavallini festészetében, és sok más mesternél is, megfigyelhetjük, hogy míg a pokolban lévő gonoszokat kínzóeszközökkel ábrázolják, addig a paradicsomban lévő angyalokat hangszerekkel. A táncoló angyalok éneklő kórusa fényben úszik. Nem véletlenül, hisz az ember életében a fény és a zene mindig is spirituális élményekhez kapcsolódnak.

S.Z.: És az utolsó ítélet angyali harsonáiról se feledkezzünk meg!

15 Vito Limone, Università Vita-Salute San Raffaele, Milánó. Előadásának címe: „Origen's Use of Platonic Texts: A Study on the Reception of Platonic Texts about the Unspeakable".

Könyvajánló

Nyikolaj Nyikolajevics Afanaszjev: *Az Úr lakomája,* Nyíregyháza 2017, 2324 old. ISBN 978-615-5073-437-2

A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola kiadásában megjelent Nyikolaj Afanaszjev *Az Úr lakomája* című könyve.

Afanaszjev az orosz ortodox emigráció kiemelkedő teológusainak egyike volt. Az eucharisztikus egyháztan képviselőjeként hatással volt a II. Vatikáni Zsinatra, melyen megfigyelőként volt jelen.

Az Úr lakomája című könyvet magyarra fordító *Dobos András* atya így fogalmaz az előszóban:

„A szerző valóban mindig újra csak ugyanahhoz a már-már rögeszmésnek tűnő elgondolásához tér vissza: tudniillik, hogy az eucharisztikus liturgia összemérhetetlenül több, mint valami egyéni jámborsági gyakorlat, hogy a szentáldozás nem egy a számos privát devocionális szokás közül, és hogy semmi sem áll messzebb az Eucharisztiától, mint az individualizmus szelleme. Az Eucharisztia annak a közösségnek az élete, amelyben az Úr minket üdvözíteni akar, és amelyet Egyházának nevezett. Minden praxis, amely ezzel a princípiummal ellentétes, idegen az Eucharisztia természetétől, legyen az akár évszázados szokás is. A kategorikus kijelentések, melyek végső soron a hívő embernek Teremtőjéhez fűződő legbensőségesebb találkozását érintik, felkavarhatják a lelket. Valószínűleg éppen ez volt a szerző szándéka. Bizonyára tisztában volt azzal, hogy elképzelései megvalósíthatatlannak tűnnek a józan olvasó számára. Az, amire sürget, nem is egyfajta széles körű liturgikus megújulás vagy egyházszervezeti átalakulás, hanem az egyén metanoiája. Enélkül teljesen hiábavaló lenne bármilyen reform."

Néhány gondolat a fenti műhöz

A borítólap képe, mely ugyan művészi, nagyon szép, de nem adja vissza a könyv alapgondolatát: „Mindig, mindenki és mindig együtt". (A zárszóban a „mindenki" = „mindannyian".) Úgy tűnik, mintha drága Jézusunk önmagának készítené a lakomát. Jobb lett volna egy „Titkos vacsora" ikon.

Az egyház a szerző szerint: Mindig, mindannyian és mindig együtt. Ez helytálló az első pünkösd után, pl. 17-ben, de hogy lehet ezt átmenteni 2017-re és tovább?

Ad „mindig" – Ehhez jó átgondolni az idő megszentelését. Ennek gyökere már az Ószövetségbe nyúlik vissza: „Napjában hétszer zengem dicséreted,

mert rendelkezéseid mind jogosak" (Zsolt 118,164). Az imaórák már a kialakult ószövetségi istentiszteleti rend részei. Az Újszövetség hivatkozik is rá. Péter és János egyszer a 9 órai imádság idején felmentek a templomba (ApCsel 3,1). Ekkor gyógyították meg a sánta koldust. Péter 6 óra tájban fölment a tetőre imádkozni (ApCsel 10,9). Ekkor volt a látomása. Tulajdonképpen az Ószövetség istentiszteleti rendjét ültette át az egyház a gyakorlatba mai zsolozsmaként.

A zsolozsma révén megszentelést nyer az év. Az egyházi év jelenbe hozza számunkra az üdvtörténet eseményeit. Jelenbe hozza, mert Isten világában nincs múlt és jövő, hanem minden eseményt úgy élhetek meg, mint ami most történik. Szeptembertől kezdődően augusztussal bezárólag. Megszentelem az időt karácsony ünnepkörével, mely jelenbe hozza Emmánuelt. Farsanggal a három tanítói évet élem át. Húsvét s ünnepköre meghatározója kereszténységemnek.

Megszentelést nyer a hét is. Hétfő az angyaloké, kedd Keresztelő Szent Jánosé. Szerda, péntek a kereszt tisztelete. Csütörtök az apostolok és Szent Miklós. Szombat valóban mindenszentek.

Így érünk el a nap megszenteléséhez, mely miként az Ószövetségben, estétől estéig tart. Az alkonyati istentisztelettel (vecsernye) kezdődik, és másnap a IX. imaóra zárja. Ma szorgalmazható a vecsernye szombaton és vasárnap. – Kántorok képzése! Továbbá vasárnap a reggeli zsolozsma, és természetesen a liturgia.

Ad „mindannyian" – Kezdetben a keresztény gyülekezet – egyház – néhány családból állhatott. Talán név és szám szerint ismerték egymást. Együtt jártak halászni stb. Következett kétezer év. Hála az Úrnak, sok lett a keresztény és sok a gyülekezet. Az emberek nemcsak falvakban élnek, hanem városokban, és még háztömbökön belül sem ismer mindenki mindenkit. A „mindig" csak úgy valósítható meg hellyel-közzel, hogy a hívekhez, a lakók közé visszük az istentiszteleteken való részvétel lehetőségét. Pl. volt egy próbálkozás. Három oldalról többszintes háztömbökkel körülvett tér, illetve udvar. Egy ott élő pap és felesége megpróbálták, hogy adventi időszaktól az udvaron keresztény, vallástól függetlenül, tehát katolikusok és protestánsok együtt, felkészülnek karácsonyra. Minden részegyház szertartásából vettek egy éneket, a pap vezetett egy elmélkedést és az egészet kántálás zárta. (Rossz idő esetén lépcsőházban.) Ezer lakóból kb. 20 személy volt rá fogékony. Úgy hallottam, örültek sokan függöny mögül. (Nem biztos, hogy ez a megoldás, de próbálkozás.) Esetleg ennek a kormánynak fel lehetne vetni, hogy nagy

lakótömbökbe (ez egy falu lakossága) eleve be lehetne tervezni egy nagyobb méretű közösségi szobát, termet keresztény istentiszteletek céljára.

Ha megoldódna a „mindig" problémája, úgy enyhülne a „mindannyian" gondja is.

Ehhez meg kell kezdenünk keresztény családjaink nevelését. Vasárnaponként a templomba együtt jöjjön a család: az édesapa, édesanya, gyermekek. A liturgián nagyon szép és terjedő szokás, hogy a szentáldozáshoz járuló családtaggal jön a kicsi is, hogy a kehellyel áldást kapjon. Ugyanaz az Úr Jézus áldja meg őket, aki egykor a Mk 10,13 feljegyzésében. Így belenőhetnek a keresztény hitéletbe.

Ad „mindig együtt" – Tulajdonképpen minden istenhívő missziós!

Ószövetség: „Ha hallgattok szavamra és megtartjátok szövetségemet, akkor az összes népek között különleges tulajdonommá teszlek benneteket... Papi királyságom és szent népem lesztek. Ezeket a szavakat add tudtul Izrael fiainak" (Kiv 19,5–7).

Újszövetség: „Ti, választott nemzetség, királyi papság, szent népem, tulajdonul kiválasztott nép vagytok, hogy annak dicsőségét hirdessétek, aki a sötétségből meghívott benneteket csodálatos világosságára. Ti valamikor nem voltatok nép, most pedig Isten népe vagytok" (1Pt 2,9–10).

Sajnos, ebben egyházunk nagy kívánnivalót hagy maga után a migránsokkal kapcsolatban. Ne szégyenlősködjünk megszólítani embertestvéreinket. Ebben példát mutatnak a szektások között pl. Jehova tanúi. Igen jó vasárnaponként a liturgia végeztével a közös beszélgetés.

Azzal, hogy sokan vagyunk, vagy kevesen, Urunk isteni dicsőségéből sem elvenni nem tudunk, és hozzáadni sem. Külsőleg azonban tudunk, azzal, hogy minél többen dicsőítjük az Urat, és mondjuk: Alleluja!

Obbágy Miklós

Rokay Zoltán, *Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) élete és műve,* Óbecse, 2017, pp. 176.

Rokay Zoltán Leibnizről írt könyve tekintetbe veszi azokat a magyar nyelvű kiváló írásokat is, amelyeket méltatlan módon nem ismerünk eléggé, így pl. Alexander Bernát és Vida Sándor munkáira is hivatkozik, amikor a háromszáz éve elhunyt német filozófus életrajzát és filozófiai munkásságát foglalja össze. Leibniz mint az „utolsó polihisztor" nemcsak filozófusként ismert, hanem olyan sokoldalú tudósként is, aki foglalkozott jogi, politikai, vallási,

matematikai, mérnöki problémákkal, aki bejáratos volt híres uralkodók udvaraiba, s aki rendkívüli mennyiségű levelet írt meg nagyon élénk szellemi párbeszédeinek egyik fontos fórumaként. A könyv elején Leibniz életrajzát olvashatjuk, amelynek alfejezetei egy-egy életszakaszt foglalnak össze általában nagyobb európai városokhoz kapcsolódóan, melyek a filozófus életének voltak fontos színterei.

A leginkább Leibniz nevéhez kötődő filozófiai diszciplína a teodicea, amely a könyv második fejezetében kerül bemutatásra. Leibniz *Teodicea* műve, amely Isten jóságát, a világban tapasztalható rosszat és az emberi szabad akarat kérdését vizsgálja, nagyrészt a Charlotte-Sophie királynéval folytatott beszélgetések anyagából került összeállításra. A lutheránus gondolkodónak közismert továbbá a Kínában működő keresztény, jezsuita misszió iránti érdeklődése, amelyben igyekezett hangját hallatni, abban véleményt formálni, hiszen a misszió itthoni, európai visszhangja sok feszültséget rejtett magában konfesszionális szinten is. A könyvnek a kínai missziót taglaló fejezetében betekintést nyerhet az olvasó a Konfuciusznak tulajdonított írások tartalmába is. Ezt követően a könyv vázlatosan tekinti át, hogyan foglalkoztatta Leibnizet a nyelv eredetének, az egyetemes nyelv lehetőségének kérdése, hogyan közeledett természetjogi és államelméleti problémákhoz, hogyan hallatta hangját a jogbölcselet területén és hogyan foglalt állást a különböző politikai eszmék összemérésében. A könyv természetesen bemutatja a monasztant is, valamint kitér a katolikus vallásra áttért Niels Stensen személyére.

A könyv záró részében gazdag képanyagot találunk, amely Leibnizet, kortársait, a korszellemet vizuálisan is közelebb hozza az olvasóhoz. A könyv egyik érdekessége végül az az 1670-ben kelt levél, amelyet latin nyelven írt Leibniz Antoine Arnauld-hoz. A Rokay Zoltán által fordított levél sokat elárul Leibniznek arról a szenvedélyéről, amely egyrészt teológiai (szentségtani) kérdésekkel foglalkoztatta őt, másrészt az a szenvedélye, amely a keresztény felekezetek egymáshoz való közeledésének sikerét remélte és próbálta előmozdítani.

A könyvet jó szívvel ajánljuk mindazoknak, akik Leibniz gondolatvilágába, szellemi környezetébe, korának fontos tudományos kérdéseibe szeretnének bevezetést nyerni!

Vincze Krisztián

Krónika

67. tanévünket zártuk

2017. június 24-én került sor főiskolánk 67. tanévzáró ünnepségére a Szent Atanáz-teremben és a püspöki székesegyházban. Ünnepségünket *Kocsis Fülöp* érsek-metropolita, főiskolánk nagykancellárja, *Manuel Nin* püspök atya, a Görögországi Bizánci Szertartású Katolikusok püspök-exarchája is megtisztelte jelenlétével.

Vendégünk volt *dr. Vassné Figula Erika,* a Nyíregyházi Egyetem rektorjelöltje és *Baracsi Endre,* a Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Közgyűlés alelnöke is.

Véghseő Tamás rektor atya ünnepi beszédében Dudás Miklós püspök atyára, főiskolánk alapítójára emlékezett. A püspök célja volt, hogy tökéletes népet készítsen az Úrnak, oktatással, neveléssel és tettekkel, Keresztelő Szent János példáját követve. Ünnepi beszédében kiemelte, hogy intézményünk valamennyi oktatója és munkatársa azon munkálkodik a tanévek folyamán, hogy a tanévzáró ünnepség alkalmával a végzett hallgatók szép emlékekkel távozzanak és köszönjenek el tőlünk. A tanév eseményeire való visszatekintésben képet kaphattunk az oktatás, a kutatás, a tudományos ismeretterjesztés területén elért eredményeinkről.

A tanévzáró beszédet a diplomák és igazolások átadása követte. A teológus baccalaureatus diplomát végzett növendékeink Kocsis Fülöp érsek-metropolita és Manuel Nin püspök atyáktól vették át.

A nappali tagozatos alapdiplomákat dr. Véghseő Tamás rektor atya adta át.

A levelező tagozaton végzett katekéta és hittanár-nevelőtanár mesterszakot végzett hallgatóknak a diplomákat dr. Seszták István rektorhelyettes atya adta át.

A diplomaosztó az Atanáz-díj átadásával folytatódott, melyet Kocsis Fülöp érsek-metropolita atya ebben az évben *dr. Soltész János* atyának, a Papnevelő Intézet leköszönő rektorának adott át. Soltész János atya harminchárom éves papi szolgálata alatt szemináriumi prefektusként, teológiai tanárként, szemináriumi és főiskolai rektorként papi nemzedékek felkészülését kísérte és segítette. Azon tanárok közé tartozik, akik nemcsak szavaikkal, hanem életükkel és példájukkal tanítanak és nevelnek. Derűs nyugalma, mellyel Isten akaratát fogadja, mindannyiunk számára követendő példa.

Ünnepségünk folytatásaként került sor a gyémántdiploma és az aranydiploma átadására. Intézményünkben hatvan, illetve ötven évvel ezelőtt öt, illetve három papnövendék fejezte be tanulmányait. Sajnos ezen évek elteltével már csak ketten élnek közülük.

A gyémántdiplomát és az aranydiplomát Kocsis Fülöp érsek-metropolita atya adta át *Kriskó Miklós* és *Szathmáry Béla* atyáknak.

Ebben a tanévben a 2020-as Eucharisztikus Világkongresszus előkészületéhez csatlakozva főiskolánk pályázatot hirdetett a „Szent Eucharisztia a keleti egyházakban" címmel. A pályázatsorozat első évében történeti és liturgiatörténeti írásműveket vártunk a címben megadott témakörben. A beérkezett pályaműveket szakmai zsűri értékelte. A díjakat dr. Seszták István rektorhelyettes atya adta át a helyezetteknek.

A tanévzáró ünnepség lezárásaként a könyvjutalmak átadására került sor, mellyel főiskolánk a tanév során kiemelkedő tanulmányi eredményt felmutató hallgatóinkat jutalmazza.

A tanévet a hagyományoknak megfelelően a püspöki templomban ünnepélyes vecsernyével zártuk.

Főiskolai honlap

A hittudományi főiskola tanévnyitó vecsernyéje

2017. szeptember 14-én, a Szent Kereszt felmagasztalásának ünnepén – a hagyományoknak megfelelően – a Szent Miklós-székesegyházban tartották a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola tanévnyitó vecsernyéjét. Az ünnepi alkonyati istentiszteleten a főiskolai közösséggel együtt imádkozott *dr. Orosz Atanáz* megyéspüspök.

Ünnepi beszédében püspök atya a Szent Kereszt felmagasztalásának ünnepén Aranyszájú Szent Jánost állította példaként elénk. Ő az, aki kiváló vezére lehet a tanévnek, hiszen a hivatástudatnak jeles képviselője volt. Elmélyítette és továbbadta a megszerzett tudást, összekapcsolta az igaz hitet a helyes életvezetéssel. Ez arra ösztönözhet mindenkit, hogy nemcsak tanulni kell, hanem cselekvő hittel kell élni, továbbadva mindazt a jót, mindazt a tudást, melyet a főiskola falai között szereznek meg a hallgatók. Püspök atya beszéde végén arra buzdított mindenkit, hogy a főiskola diákjai, oktatói is ezen az úton kutassák, keressék Isten igéjét, és találjanak rá az emberszerető Istenre, hogy minden sikeresen teljesített vizsga lezárása után tiszta szívvel mondhassák: „Mindenért Istené a dicsőség!"

A beszédet követően sor került a minisztériumi és az intézményi ösztöndíjak adományleveleinek átadására.

A 2017/2018. tanévben a következő hallgatók részesültek ezen kitüntetésekben:

Nemzeti felsőoktatási ösztöndíj – *Markos Adrienn Kitti*

Hodinka Antal kiválósági ösztöndíj – *Molnár Ádám*

Szabó Jenő-ösztöndíj – *Kertész Renáta, Lovas Liliána, Szilágyi Anett*

Illés József-ösztöndíj – *Bodnár Péter, Hoskó Imola Zsuzsanna*

Álmos Zoltán-ösztöndíj – *Dalanics Rita, Kovács József, Varga Friderika*

Petrássevich Nicefor-ösztöndíj – *Graholy Dávid, Ignácz Gyula, Polyák Rebeka*

Az ösztöndíjakhoz és az eddigi eredményekhez szeretettel gratulálunk, eredményes tanévet és sikereket kívánunk minden kedves hallgatónknak!

Egyházmegyei honlap

Eucharisztikus pályázat

A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola a budapesti 2020-as Eucharisztikus Világkongresszusra készülve négyéves országos pályázatsorozatot hirdet teológiaszakos egyetemi és főiskolai hallgatóknak, melynek témája:

A Szent Eucharisztia a keleti egyházakban

A pályázatsorozat tematikája évekre lebontva:

2017-2018: biblikum – patrológia – szentségtan

2018-2019: morális – pasztorális – kánonjog

2019-2020: liturgika – lelkiségi teológia

Formai követelmények:

- terjedelem: 30 ezer – 50 ezer leütés között
- A/4-es lapra nyomtatva egy példányban, valamint elektronikus formában CD-re írva Word-formátumban
- a tudományos műveknél szokásos szakirodalom és metodológia alkalmazása.

Elbírálás:

A pályaművek elbírálását a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola és más teológiai főiskolák professzoraiból összeállított szakmai zsűri végzi.

Kapcsolattartó:

Dr. Ivancsó István, ivancsoi@atanaz.hu

Leadási határidő:

minden év április 15-e.

Díjazás: évenkénti elbírálás alapján

I. díj – 100 ezer forint

II. díj – 60 ezer forint

III. díj – 40 ezer forint

A zsűri döntése alapján a legjobb pályaműveket publikálni fogjuk.

Leadási postacím:

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 4400 Bethlen G. u. 13–19.

A pályázat jeligés. A pályaműveket név nélkül, jeligével ellátva kell beküldeni. A személyes adatokat lezárt borítékban kérjük elhelyezni a pályázati csomagban.

Főiskolai honlap

Keleti kánonjogi világkongresszus

2017. szeptember 3–8. között rendezték Debrecenben a Hajdúdorogi Főegyházmegye szervezésében a Society for the Law of the Eastern Churches (Keleti Kánonjogi Társaság) 23. világkongresszusát. Az igen rangos nemzetközi kánonjogi kongresszusnak közel 80 résztvevője volt. Szeptember 3-án, vasárnap este 19 órától volt az esemény megnyitója Debrecenben, az Érseki Hivatalban. Egy rövid filmvetítéssel vette kezdetét az este, melyet a Görögkatolikus Médiaközpont állított össze. A kisfilm színes életképek fölvillantásával mutatta be a vendégeknek görögkatolikus egyházunk életét. Majd egy görög éneket énekelve bevonult a Lautitia kamarakórusunk, s a fiatalok szó szerint elkápráztatták a hallgatóságot.

Az egybegyűlteket angol nyelven köszöntötte *Kocsis Fülöp* érsek-metropolita, aki elmondta, milyen nagy megtiszteltetés görögkatolikus egyházunk számára, hogy rendezői lehetünk ennek az igen tekintélyes kongresszusnak. Természetesen a Görögkatolikus Egyházat képviselve jelen volt *Orosz Atanáz* püspök és *Szocska Ábel* apostoli kormányzó is.

Palánki Ferenc, debrecen-nyíregyházi megyéspüspök üzenetét *dr. Krakomperger Zoltán* római katolikus plébános olvasta fel, majd *Fekete Károly,* a Tiszántúli Református Egyházkerület püspöke köszöntötte az egybegyűlteket, aki kiemelte: a reformátusok ökumenikus közösségben vannak a keleti és a nyugati keresztény egyházakkal. Kérte, a tanácskozás egészét hassa át a Krisztusban megtestesült bölcsesség. A résztvevőket *Abydos Kyrillos* püspök is köszöntötte, aki a kongresszus elnöke is egyben.

Papp László polgármester ezekkel a szavakkal kezdte ünnepi köszöntőjét: „Nem csupán a Görögkatolikus Egyháznak, hanem Debrecen számára is megtiszteltetés, hogy a Keleti Kánonjogi Társaság itt tartja a kongresszusát." Majd folytatta: „Debrecen Magyarország egyik legfontosabb spirituális központja. Debrecen városa, történelme egyértelműen mutatja, hogy a hit, a vallás a várossal összetartozik. Debrecen

a nagy keresztény egyházak találkozópontja, hiszen egyszerre székhelye a Magyar Református Egyháznak, a Debrecen-Nyíregyházi Egyházmegyének és a Görögkatolikus Metropóliának, valamint itt él Magyarország második legnagyobb zsidó közössége és számos más keresztény egyház. Ha ki szeretnék emelni valamilyen értéket városunk mindennapjaiból, az egyházak közötti békés párbeszédet, termékeny együttműködést kell említenünk. Utalt Fülöp metropolita elhangzó szavaira, aki azt emelte ki, hogy a kongresszus egyik legfőbb üzenete lehet az egység megtalálása, s ennek kapcsán azt kívánta a résztvevőknek, hogy „az egység előmozdítása érdekében fogalmazzák meg gondolataikat, s az egység jegyében legyen gondolatébresztő és gyümölcsöző ez a kongresszus". A megnyitó végén *Maximosz* selvyrai metropolita, a Konstantinápolyi Ökumenikus Patriarkátus püspöke tartotta meg a nyitóelőadást.

A nemzetközi kánonjogi kongresszus „Primátus és szinodalitás" címmel főként egyházszervezeti kérdésekkel foglalkozott. Az előadások az Aquaticum hotelben voltak. A neves résztvevők között *Erdő Péter* bíboros esztergom-budapesti érsek, valamint *Cyril Vasil* érsek, a Keleti Egyházak Kongregációjának titkára is tartott előadást, továbbá amerikai, belga, bolgár, brit, francia, görög, holland, kanadai, libanoni, magyar, német, olasz, orosz, román, spanyol, svájci, szír és szlovák előadók is szerepeltek.

Honlap

Nemzetközi Patrisztikus Konferencia a csendről, a zenéről és a jelről

„Silence, Music and Sign in Patristic Theology – Csend, Zene és Jel a patrisztikus teológiában" címmel nemzetközi konferenciát tartott a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola 2017. szeptember 11-én és 12-én. Az ókeresztény teológiával foglalkozó konferenciák sorozatában ez immár a harmadik alkalom, amikor főiskolánk a római Szent Ágoston Patrisztikus Intézettel közösen vizsgált meg egy mélyebb kutatásra alkalmas tudományos témát. *Giuseppe Caruso O.S.A.* az „Augustinianum" patrisztikus intézet igazgatója köszöntőbeszédében elismerését és köszönetét fejezte ki intézetünk vezetői felé, akik támogatták a konferencia létrejöttét, és a kutatók felé, akik térségünkben odaadóan tanulmányozzák az ókeresztény világ teológiáját, mely által a kereszténység régmúlt kincsei újra napvilágot láthatnak, és amelyek által korunk keresztény egyházai a jövő számára új erőt meríthetnek.

Említésre méltó, hogy a patrisztikus tudományok forrásai szilárd alapot szolgáltathatnak a történelmi keresztény egyházak ökumenikus közeledésében is. A nemzetközi patrisztikus konferenciáinkon a római katolikus, ortodox, protestáns és görögkatolikus egyházak szakmailag elismert tudósai vettek részt, akik hivatásuknak tartják az ókeresztény atyák tanításainak a feltárását és áthagyományozását. Ezen ökumenikus szellemiségű akadémiai csoport közös meggyőződése, hogy az egyházi határokon túl is, az első nyolc évszázad atyáinak az üzenete a posztmodern ember számára is időszerű. A 2015-ben, konferenciasorozatunk keretében tárgyalt, anyaságról szóló előadások írott változatai, melyek főiskolánk idegen nyelvű folyóiratában, az „Eastern Theological Journal"-ban jelentek meg, mára a nemzetközi patrológiai, antropológiai és mariológiai kutatások legfrissebb forrásaihoz tartoznak. A csend, a zene és a jel bölcselet- és teológiatörténeti forrásainak a feltárása hasonló módon jelentős adatokat szolgáltathat a teológiai, a művészeti és a kultúrtörténeti tanulmányokhoz, ezért az előadások szövegének egy részét már az „Eastern Theological Journal" következő számában meg is fogjuk jelentetni.

A konferenciát *Kocsis Fülöp,* a Hajdúdorogi Főegyházmegye érsek-metropolitája nyitotta meg, és köszöntötte a különböző országokból érkező vendégelőadókat, akik között többen is akadtak olyanok, akik immár nem első alkalommal tartottak főiskolánkon előadást. Ilyen visszatérő vendégünk volt a már fent említett *Giuseppe Caruso O.S.A.* (Institutum Patristicum Augustinianum, Róma, Olaszország) és *Vito Limone* (University Vita-Salute San Raffaele, Milánó, Olaszország) és *Benedict Valentin Vesa* (Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Kolozsvár, Románia). A két nap folyamán négy professzor tartott „lectio magistralis"-t, vagyis olyan tudományos előadást, amelyben az adott témában kifejtett nagyobb múltú kutatásának az eddigi eredményeit részletesen ismertette, és egyben lehetőséget biztosított a kollégák számára azok megvitatására. Az első „lectio magistralis"-t *Emmanuel Albano* (Istituto di Teologia Ecumenico-patristica S. Nicola, Bari, Olaszország) tartotta: Alexandriai Philón, Alexandriai Kelemen és Órigenész írásaiban kutatta a szó és a csend teológiai értelmét. Különös figyelmet fektetetett arra a kérdésre, hogy vajon a fenti szerzők értelmezésében a Szentírás értelme önmagába foglalja-e a kinyilatkoztatott isteni igazságok teljességét, vagy esetleg egy Szentíráson kívüli, illetve fe-

letti kinyilatkoztatott isteni igazságok tudását is feltételezhették az alexandriai teológia jeles képviselői. E kezdő előadás témájának a megvitatása tovább kísérte a konferencia diskurzusait és kerekasztal-beszélgetéseit, amelyet az első nap *Giuseppe Caruso* vezetett, a második nap pedig közösen *Judith L. Kovacs* (University of Virginia, Department of Religious Studies, Charlottesville, USA) és *Giulio Maspero* (Pontifical University of the Holy Cross, Róma, Olaszország). A második „lectio magistralis" előadója *Selene Zorzi* (Istituto Teologico Marchigiano, Ancona, Olaszország), előadásában Szent Ágoston írásain keresztül mutatta be a latin egyházatyának a zeneiségről és az énekről szóló véleményét, melyek meglátása szerint teológiai töltetű igazságok kommunikációjára is alkalmasak, illetve az emberi lélek és Isten kölcsönös kapcsolatának a közvetítőeszközei is lehetnek. Az általa felvetett témához szorosan kapcsolódtak *Massimo Gargiulo* (Pontifical Gregorian University, Róma, Olaszország) és *Giovanni Frulla* (Istituto Teologico Marchigiano, Ancona, Olaszország) előadásai, akik a judaizmusban kutatták a zene teológiai hasznosságának az értékelését. Továbbá főiskolánk két nemzetközileg elismert tanára, *Bubnó Tamás* és *Nyirán János (Il doxastikon dei vespri della Dormizione della Theotokos)* a zeneiség és az ének teológiai igazságai kifejezési módszerét mutatták be írott teológiai szövegeken, ikonokon és a felzendült liturgikus ének hangján keresztül. E komplex előadás a konferencia minden témáját sikeresen átölelte, hisz az ikonokat, mint a teológiai igazságok jelentőit mutatták be, és a művészileg előadott ógörög és magyar nyelvű liturgikus himnusz éneklésével az ének és a zeneiség teológiai interpretálásának sokszínűségére világítottak rá. *Alberto D'Incà* (Studio Teologico Interprovinciale „Laurentianum" dei Frati Minori Cappuccini, Milánó, Olaszország) Comodianus enigmatikus művében a zeneiség jelentőségére hívta fel a konferencia résztvevőinek figyelmét, míg *Benedict Valentin Vesa* a hang, a szó és a csend misztikus értelmét emelte ki az ókeresztény szír irodalmi alkotásokban, legfőbbként Remete János és Ninivei Izsák művein keresztül.

A konferencia második napjának első „lectio magistralis"-át *Judith L. Kovacs* (University of Virginia, Department of Religious Studies, Charlottesville, USA: *'To exhibitsilently': what Clement of Alexandria leavesunsaid in his Protreptikos*) tartotta, aki Alexandriai Kelemen teológiai módszerét kutatta a Protreptikoszon keresztül a Sztromatákig, mégpedig a Protreptikoszban

azokat a szövegeket emelte ki, amelyekben Kelemen szándékosan elhallgatott bizonyos teológiai igazságokat. Másként értelmezve, az ilyen elhallgatott igazságok a teológiai tanítás „csendjei", melyek megfelelő időben és helyen szavat kapnak. A professzor asszony külön figyelmet szentelt annak a kérdésnek a megvitatására is, ami a keresztény tanító pedagógiai célzatú hazugságát feszegeti. Vagyis a tanító mester tanítványainak valami olyat tanít, ami végeredményben nem egyezik meg a témában kifejtett teljes igazsággal, azonban az igazságot komplett valóságában a hallgatók még nem tudják felfogni, ezért az igazságot nemcsak, hogy elhallgatja, hanem meg is másítja. Az „elhallgatott" teológiai igazságok témájában maradt *Vito Limone* „lectio magistralis"-a is, aki Platón, úgynevezett „nem írott tanainak" az elméletét ismertette, majd ezen elmélet alátámasztására használt legfontosabb platóni szövegek órigenészi értelmezését mutatta be. E sorok írójának az előadása is a témához kapcsolódott, aki Alexandriai Kelemen írásaiban a szóban forgó platóni idézeteket vizsgálta, és arra mutatott rá, hogy Kelemennél Platón írásai a teológia „előcsarnokát" jelentették, ezzel szemben a Szentírás tanítása a teológiai igazságok teljességét. A Szentírás Kelemennél a teológusok szemlélődésének a tárgya, amin kívül nincs más hasznosabb eszköz, ami az isteni igazságokat teljesebben kinyilatkoztatná.

A konferencia második napján külön figyelmet kapott Nüsszai Szent Gergely is, *Giulio Maspero* (Pontifical University of the Holy Cross, Róma, Olaszország) az Énekek éneke könyvének a Gergely által nyújtott biblikus értelmezési módszere sokszínűségéről tartott előadásában; bemutatta Gergely egzegetikai célját, mely szerint egy szentírási szöveg értelme sokkal több, mint amit belőle az ember fel tud fogni. *Ilaria Vigorelli* (Pontifical University of the Holy Cross, Róma, Olaszország) az Énekek énekét Gergely tanításán keresztül az apofatikus teológiai módszer értelmezésében vizsgálta, mely a ki nem mondott igazságok magasabb szintű értelmét verbális és nem verbális úton tolmácsolja.

A konferencia előadásainak a színvonalát és tematikai gazdagságát két magyar kolléga „*Non misti" nel cristianesimo antico: segni dell'unione di Cristo con la Chiesa?* című előadásában a késő antik házasságjog nyelvezetének és tanrendszerének teológiai aspektusaira mutatott rá, és egyben a Krisztus mint „vőlegény" és az „egyház" mint menyasszony jelképeket kutatta az egyházatyák és a kánonok szövege-

in keresztül. *Seszták István,* hittudományi főiskolánk rektorhelyettese *Cristo come segno e la svolta della teologia fondamentale nel XX secolo* című előadásában a fundamentális teológia patrisztikus gyökereire mutatott rá, mely a 20. században Krisztus jelét a teológiai gondolkodás belső forrásaként és átalakító erejeként tüntette fel. Seszták István előadásának a témáira épült a kétnapos konferencia záró kerekasztal-tanácskozása, melynek eszmecseréi világossá tették a konferencia témájának az időszerűségét és interdiszciplináris kutathatóságát, mely elkerülhetetlenül a patrisztikus források alapos tanulmányozásán alapszik.

A konferencián részt vett előadók és hallgatók köszönetét tolmácsolom Kocsis Fülöp Magnus cancellarius, hajdúdorogi érsek-metropolitának, dr. Véghseő Tamásnak, főiskolánk rektorának, dr. Orosz Atanáznak, a Miskolci Egyházmegye megyéspüspökének és Szocska Ábelnek, a Nyíregyházi Egyházmegye apostoli adminisztrátorának a nemzetközi patrisztikus konferencia létrejöttének támogatásáért és személyes jelenlétükért. Továbbá köszönetet mondok főiskolánk kollégáinak, munkatársainak és hallgatóinak, akik tevékenyen hozzájárultak a konferencia sikeres lebonyolításához és intézményünk nemzetközi hírnevének öregbítéséhez.

Gyurkovics Miklós

Pályázat a bazilitákról

Egy felajánló pályázatot hirdet „A baziliták szerepe a magyar görögkatolikus egyház történetében" címmel a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola összes hallgatója (teológus, hittanár, kántor, levelezős), valamint görögkatolikus gimnáziumaink diákjai számára.

A pályaművek leadásának végső időpontja: 2018. január 1. Nagy Szent Bazil ünnepe.

A dolgozatokat tudományos igényességgel kell elkészíteni, és kinyomtatva, egy példányban kell beküldeni a Hittudományi Főiskola Tanulmányi Osztályára.

A pályaműveket szakmai zsűri fogja elbírálni.

Az eredményhirdetés az első félév végén történik.

A pályaművek díjazása:

I. díj: 50.000,- Ft

II. díj: 30.000,- Ft

III. díj: 20.000,- Ft.

A pályázat koordinálója:

dr. Ivancsó István 42/597-605 ivancsoi@atanaz.hu

Ivancsó István

Ars Sacra kiállíás a könyvtárunkban

A Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtára az idén első ízben kapcsolódott be a 2007-ben életre hívott *Ars Sacra fesztivál* programba, melynek célja az, hogy az egyházi intézmények a művészetek segítségével szólítsák meg a környezetükben élő különböző vallású és világnézetű polgárokat.

Az idén szeptember 16. és 24. között rendezték meg országszerte, sőt a határainkon túli, magyarlakta vidékeken is a fesztivált. Ennek keretében könyvtárunkban a Szabolcs-Szatmár-Bereg megyében található legjelentősebb görögkatolikus templomokról és az azokban lévő művészi kivitelezésű ikonosztázionokról rendezett kiállítást tekinthették meg az érdeklődők.

A máriapócsi kegytemplomról művészi fotók és számos régi levelezőlap-ábrázolás volt látható. A templomot bemutató vitrinből nem maradt ki a Szentatya pócsi látogatását megörökítő fotó sem. A nyíregyházi Szent Miklós-székesegyház építéstörténetét a korabeli cikkeken keresztül ismerhették meg a látogatók. A tárlókban helyet kapott még több, megyebeli kisebb település templomát ábrázoló kép is, köztük a legrégebbi, a 16–17. században emelt mándoki Szent Miklós-fatemplom, amely ma már a Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeumban látható. A bemutatott templomok között láthatók voltak középkori eredetűek, de a legutóbbi 20-25 évben emelt, modern formavilágú templomok is.

A templomkülsők mellett a kiállítás figyelmet szentelt az azokban található művészi kivitelezésű ikonosztázionok bemutatásának is.

A tárlat a fesztivál zárása után, október 13-ig megtekinthető volt a főiskola könyvtárában.

Kührner Éva

Ünnepi liturgikus szimpozion

Hittudományi főiskolánk életében szerény, de jelentős eseményre került sor 2017. szeptember 29-én és 30-án. A Liturgikus Tanszék ekkor rendezte a huszadik liturgikus szimpozionját. Az eseménynek az adja az elsődleges jelentőségét, hogy ilyen hosszan tartó sorozat még nem volt intézményünkben. S ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy az eddigi szimpozionok előadásai nem „pusztába kiáltó szavak" voltak, hiszen írásbeli anyaguk a Liturgikus Örökségünk sorozat köteteiben publikálva lett. Mégpedig meglehetősen hamar, egy-két héten belül, amikor még friss volt az anyag.

Az eddigi megszokott egy délutános rendezvényt a jubileumnak

megfelelően kibővítettük: így ölelt át két teljes napot. Az előadók, illetve előadások számát is az alkalomhoz illőre terveztük: a főelőadó mellett harminc előadót hívtunk meg, illetve – pontosabban – ennyinek fogadtuk el a jelentkezését.

A rendezvény címének a „Homo liturgicus"-t szántuk, hogy minél szélesebb legyen az előadók számára a spektrum. S utólag úgy tűnik, szerencsés döntés volt, mert az előadott témák változatosak lettek, kötődve az eredeti koncepcióhoz.

Az ünnepi szimpozion rendhagyó módon kezdődött, emelve az ünnep fényét. A híres Szabolcsi Fúvószenekar élő zenével hívta fel a figyelmet az eseményre. Ilyen harsány muzsika még nem hangzott fel intézményünkben, mint ezen ünnepi alkalommal.

A szimpoziont Szocska Antal Ábel OSBM apostoli kormányzó köszöntötte kedves, szívhez szóló szavakkal. Utána Seszták István rektorhelyettes következett, aki a hivatalos elfoglaltsága miatt távol lévő rektor helyett megnyitotta a rendezvényt, jó és elmélyült munkát kívánva a résztvevőknek.

A díszelőadást Jelenits István piarista atya tartotta a bibliai olvasmányokról, illetve magyarázatukról a liturgiában. Sokan megirigyeltük a szellemi frissességét és elmélyült tudását.

Utána a kétnapos munka szekciókban folyt. Úgy sikerült összerendezni az előadásokat, hogy nem kellett párhuzamosan tartani az előadásokat, minden résztvevőnek alkalma nyílt minden előadót meghallgatni. Az összesen hat szekcióban liturgikus, liturgiatörténeti, lelkiségi, egyházművészeti, zenei, néprajzhoz, illetve szentkultuszhoz kötődő előadások hangzottak el. Az ország különböző intézményeiből, illetve külföldről – nem utolsósorban „itthonról" – érkezett, illetve bejelentkezett előadóink megérdemlik, hogy nevük fel legyen sorolva:

Dr. Dolhai Lajos
Kálmán Péter
András Szabolcs
Kiss Gábor
Dr. Seszták István
Gánicz Endre
Oláh János
Vesztróczi Luca
Dr. Bohács Béla
Dr. Szolánszky Ágoston
Schindler Mátyás
Dr. Vincze Krisztián
Dr. Soltész János
Dr. Obbágy László
Verdes Miklós
Nagy Réka Anna
Perger Gyula
Dr. Gyöngyössy Orsolya
Dr. Barna Gábor
Pallai Béla

Dr. P. Szalay Emőke
Dr. Nagy Károly Zsolt
Sabo Katalin
Bodor Mária
Földvári Katalin
Kissné dr. Mogyorósi Pálma
Deák Péter
Dr. Papp Tibor
Polyák Imre
Dr. Ivancsó István

Az elhangzott előadások összefoglalása helyett – hiszen nem szükséges kedvcsinálót készíteni az olvasásukhoz – legyen szabad felhívnom a figyelmet arra, hogy anyaguk – a szokásos módon – példás gyorsasággal megjelent. Karácsonyra már ajándék könyvnek lehetett szánni a tekintélyes, pontosan ötszáz oldalt kitevő kötetet.

I. I.

Konferencia a fatimai jelenések 100. évfordulóján

A fatimai jelenések 100. évfordulóján országszerte számos programmal emlékezik az egyház. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia október 14-én konferenciát szervezett a Fatimai Szűzanya tiszteletére épült soroksári Szent István király plébániatemplomban.

A konferencia szentmisével kezdődött, *Snell György* esztergom-budapesti segédpüspök főcelebrálásával. A segédpüspök homíliájában arról beszélt, hogy a Boldogságos Szűz Mária példa számunkra, Istenre figyel, és hisz, teljesíti az Úr akaratát. Az ilyen emberről mondja Jézus, hogy boldog, mert „Isten szavát hallgatja, és meg is tartja".

Szeretem a Szűzanyát, mert igazi édesanya, aki azt akarja, hogy a gyermekei is boldogok legyenek. Igaz, hogy a keresztet nem tudjuk száműzni az életünkből, és olykor elbizonytalanodunk, de ő imádkozik értünk, és mindent megtesz az üdvösségünkért, ahogy a fatimai jelenések idején, az Európában dúló háború idején is tette – mondta *Snell György,* aki a szentmise után köszöntötte a konferenciára érkezett híveket, akik megtöltötték a soroksári templom padsorait.

Az egyházi szakértők előadásainak sorát *Kovács Zoltán* mariológus, budapest-angyalföldi plébános nyitotta meg. Ismertette a száz évvel ezelőtt Fatimában történt jelenés részleteit, beszélt a pásztorgyermekekről és a rájuk bízott három titokról. Hangsúlyozta, hogy Ferenc pápa portugáliai látogatása alkalmával a hívek sokaságára tekintve így szólt Fatimában: „Zarándokok Máriával". Ő ugyanis a „biztos jel, amely ragyog" a zarándokegyház útján – folytatta Kovács Zoltán, a II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* kezdetű dokumentuma záró fejezetének szavaira utalva. – Mária

ott áll mellettünk nehézségeinkben, gondoskodó szeretettel, és Krisztusra mutat, aki végigjárta az élet útját és ismeri az emberlét megkísértettségét. A Szűzanya a megtérés és az engesztelés forradalmát hirdeti – szögezte le a mariológus. Kovács Zoltán a fatimai üzenetek tartalmából kiemelte a rózsafüzér mindennapi imádkozására szóló buzdítást és a Krisztussal, illetve Máriával való találkozás folytonosságára való utalásokat. – A Szűzanya az üzeneteivel nem riogatni akart, a szavai tele vannak irgalommal – mondta a mariológus, és hozzátette: Mária jelenléte nem szimbolikus, hanem konkrét, anyai szeretettel kísér, hogy szentté válhassunk.

Kálmán Peregrin ferences szerzetes, történész a zarándoklatok és a zarándokhelyek szerepéről beszélt Mária-tiszteletünk megújítása szempontjából. Elmondta, Mária maga is tanítvánnyá vált az egyházban, az apostolok nyújtják felé az Eucharisztiát, s így új módon találkozik a Fiúval, a fiával. Ugyanakkor ő az, akinek Szent István király felajánlja országunkat, azaz akire rábízza a népet. Krisztushoz hasonlóan cselekszik, aki a kereszten János apostol személyében mintegy rábízta anyjára az egész emberiséget. A ferences szerzetes hangsúlyozta, hogy a liturgikus életben istenközlés és kinyilvánítás történik, részvétel a valóságos isteni életben, ezért kerülendő az egyházi gyakorlatban a jozefinizmus idején eluralkodott racionalizmus. Történelmileg ekkortól kezdve szorult háttérbe a zarándoklás, és később ezért tört előre a szentimentalizmus, ami természeténél fogva a Krisztussal való életközösségig nem jut el. Egy zarándokhelyen az épületeknek, az élettereknek s mindennek azt kell szolgálnia, hogy segítse a Jézussal való találkozást, és hogy a zarándok felismerhesse széttöredezett életének egységét – folytatta Kálmán Peregrin. – A Szűzanya segít, hogy a zarándok megnyissa az életét, előkészületként Isten igéjére és a szentségek befogadására. Mária szépsége is motiváló tényező, és ezt a belső megnyílást szolgálja. A ferences szerzetes a mai kor kihívásai közepette ajánlotta a hagyományos vallási gyakorlatok elmélyítését, komolyan vételét: a keresztvetés, a szenteket ábrázoló szobrok, útszéli feszületek előtti tiszteletadás, a rózsafüzérima, a zsoltározás, a Jézus-ima tudatos gyakorlását, a virrasztás hagyományának megtartását. Felhívta a figyelmet a zarándokhelyeken végzett liturgia igényességére, az új kommunikációs csatornák alkalmazására, valamint az engesztelés, a felajánlás hangsúlyozására a búcsújáró helyeken. A Mária-kegyhelyek akkor lesznek a jövőnk részei,

ha a zarándokok „ellátása" helyett a zarándokok „átformálása" felé indulunk el, és nem idegenkedünk az új kifejezésformáktól sem. Szerepe lehet mindebben a megújulási mozgalmaknak és a máriás közösségeknek is – mondta Kálmán Peregrin.

A konferencia folytatásában *Ivancsó István* görögkatolikus teológiai tanár tartott előadást a máriapócsi könnyező kegyképről és a pócsi kegyhelyről. Ismertette a történelmi előzményeket, az 1696-ban, az 1715-ben és az 1905-ben történt könnyezés körülményeit. Máriapócs az európai Máriás Háló tagja 2003 óta, a kegyképet pedig 2005-ben Erdő Péter bíboros, prímás koronázta meg, ekkor lett Máriapócs nemzeti kegyhely is. Ivancsó István hangsúlyozta, hogy a János-evangélium tanúsága (Jn 14,6) nyomán tudjuk, Mária Jézusra mutat (ahogy a kegyképen is): Ő az út, ezen haladjatok!

Puskás Attila, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem dogmatikaprofesszora a konferencián Szent II. János Pál pápa tanítását ismertette Szűz Máriáról a *Redemptoris Mater* kezdetű enciklika alapján. A professzor kiemelte, hogy ez a körlevél illeszkedik a szent pápa azon törekvésébe, amely a II. Vatikáni Zsinat tanításának befogadását, terjesztését segítette elő. A dokumentumban kifejezetten szó esik a pápa nagy álmáról, az ökumenizmus megvalósulásának előmozdításáról is. A szent egyházfő a történelmi múltban kereste azokat a fogódzópontokat, amelyek a Mária-tisztelet azon elemeire utalnak, amelyek összeköthetik a kereszténységet. 1987-ben a pápa Mária-évet hirdetett, és ennek kezdőnapjaként pünkösdöt jelölte ki. E többsíkú utalás arról is szól, hogy Mária helye az egyház középpontjában van – mondta Puskás Attila. A dogmatikaprofesszor a teológiai megfontolások között rámutatott arra, hogy Szent II. János Pál pápa bátran használta körlevelében Máriára vonatkoztatva az *önkiüresítés* fogalmát, illetve arról is elmélkedett, hogy Isten anyja a hit útját, adott esetben a hit sötét éjszakájának útját járta. Ezért méltán tudhatjuk őt magunk mellett azokban a helyzetekben, amikor értetlenül állunk Isten gondviselő tervének titka előtt. A II. Vatikáni Zsinat mariológiai tanításához képest új elem a *Redemptoris Mater* szóhasználatában a *közvetítő* fogalma. A pápa szemléletmódja szerint Mária mindannyiunk anyja, aki belenőtt a Fiával, Krisztus életével való bensőséges kapcsolatba, egészen a keresztig, majd az Eucharisztia vételéig, s ez által teljesíti gondoskodó küldetését – fejtette ki a professzor.

A konferencia befejező előadásában *Héray András,* a Kútvölgyi Szűz Mária Engesztelő Kápolna

igazgatója, a Krisztus Ügye Kongregáció tagja a rózsafüzérima végén felhangzó fatimai fohászról beszélt. Ez, mint az engesztelés imája, egyben a fatimai üzenetek foglalata, hitünk elmélyítését szolgálja. Regőczi István atya, Isten vándora mindig fontosnak tartotta az engesztelést embertársainkért, az ő üdvösségükért – emelte ki Héray András –, és másokhoz hasonlóan azt is vallotta, hogy az engesztelés a magyar nép hivatásához tartozik. Leo Scheffczyk bíboros gondolatait tolmácsolva hangsúlyozta, hogy az engesztelés hitünk belső lényegét tárja fel: tudatosan el kell fordulnunk a bűntől, és áldozatot kell hoznunk a lelkek megmentéséért, csatlakozva Krisztus értünk vállalt keresztáldozatához. Ezt hangsúlyozta Mária is a fatimai üzeneteiben, amikor bűnbánatra és engesztelésre szólított fel.

Egyházmegyei honlap

Nagyváradi konferencia

„Nevelés és Kultúra" címmel Nagyváradon nemzetközi szimpoziont tartottak 2017. október 18. és 21. között. *Kruppa Tamás PhD* „A teológus felelőssége és szabadsága a keresztény nevelésben" című előadásának összefoglalója a következő.

„Szabadságra vagytok hivatva (Gal 5,1.13), de vigyázzatok, hogy a ti szabadságotok ne legyen a gyengék botránkozására" (1Kor 8,9).

A látók, a tanúk, a küldöttek felelőssége, hogy bármit szóljon a világ – „Isten szolgáiként viselkedve, az igazság igéjében, Isten erejében; az igazság fegyverzetében, dicsőségben és becstelenségben, gyalázatban és jó hírnévben; mint csábítók és mégis igazmondók; mint ismeretlenek és mégis ismertek; mint halálra váltak, és íme, mégis élők; mint megvertek, de meg nem öltek; mint szomorkodók, és mégis mindig örvendezők; mint szűkölködők, és mégis sokakat gazdagítók; mint akiknek semmijük sincsen, és mindenük megvan" (2Kor 6,7–10) – szóvá tegyük azt, amit Krisztus szóvá akar tenni!

A teológus – mint keresztény ember – szabadsága nem más, mint a Krisztus szabadságában való részesedés. Az Írás szerint az „igazság, ami szabaddá tesz minket, maga az Úr Krisztus" (Jn 8,32). Az apostol szavai szerint viszont „az Úr Lélek, s ahol az Úr Lelke, ott a szabadság; mi pedig mindnyájan, miközben fedetlen arccal szemléljük az Úr dicsőségét (Kiv 16,7), ugyanarra a képmásra változunk át dicsőségről dicsőségre az Úr Lelke által" (2Kor 3,17–4,2). A teológus elsősorban tanú, görögül mártír. Krisztus is mártír volt, és az is marad mindörökké. Amint őt küldte az Atya, hogy tanúságot tegyen az igaz-

ságról, ugyanúgy küldte Krisztus is az apostolokat, hogy tanúságot tegyenek arról, amit a szemükkel láttak és a fülükkel hallottak. Ahhoz, hogy valaki tanú lehessen, látnia kell, hogy pedig lásson, néznie – pontosabban – szemlélnie kell az igazságot, amely – Hans Urs von Balthasar SJ szavaival élve – mindenekelőtt a Názáreti Jézus élő és dicsőséges alakjában *(Gestalt)* áll előttünk, konkrétan megjelenítve az egyház hitében és misztériumaiban.

Jézus Krisztus számára láthatóan egész munkálkodása során meghatározó volt az Atyától való küldetésének biztos tudata, ami egyszerre tette őt végtelenül alázatossá és zavarbahozhatatlanul magabiztossá. Úgy vélem, az igazi teológust ugyanez a biztos identitás jellemzi, aminek az alapja, hogy tudja: honnan jön és hová tart (vö. Jn 8,14).

Előadásom első felében a teológus „szabadságáról" szeretnék szólni, azzal a meggyőződéssel, hogy a szabadságra és felelősségteljes életre való nevelés a legszorosabban összetartozik a pedagógiában, hiszen csak a szabadságunk mértékének megfelelően lehetünk felelősek bármiért, ami viszont azt is jelenti, hogy felelősségünk súlya lényegében abból adódik, hogy a kapott szabadságunkat mire és hogyan használtuk föl. A teológusnak is jogában áll, sőt, mint tanúnak, kötelessége szólni, de nyilvánvalóan felelős is lesz azért, amit így szóvá tesz.

Alszeghy Zoltán szerint a teológia olyan realitás, „ami azon túl, hogy mint a hittételek rendszere egyszer s mindenkorra »megvan«, emberi tevékenység is, sőt elsősorban az" (*Bevezetés a teológiába,* 6. o.). Jézus Krisztus egész nyilvános működése alatt tanított és nevelt, sőt valójában egész élete élő és beszédes teológia volt. A teológia művelése Alszeghy Zoltán szerint valamilyen szinten életszükséglet minden gondolkodó keresztény számára, hiszen Péter apostol tanításának megfelelően mindig készen kell állnia arra, hogy megfeleljen mindenkinek, aki a benne élő reménységre vonatkozóan kérdőre vonja őt (1Pt 3,15).

A hittudomány azonban módszertani szempontból is nehéz feladatot jelent, mert egyrészt a hitben gyökerezik, másrészt viszont értelmi munka gyümölcse. Bár forrásai háromezer esztendőt átkaroló időszak kanonizált élményeiből származnak, mégis a mindenkori élet által felvetett kérdésekre kell megfelelnie.

Felelősségünk és küldetésünk átérezni minden igazságtalanságot, amitől Isten gyermekei szenvednek, és a Paraklétosz szószólóiként mindent megvizsgálni, amit Isten szeretete megenged és megkövetel. Feladatunk és küldetésünk feltárni a fekélyeket és bajokat. Ha valódi

doktorok akarunk lenni, akkor gyógyítani kell, leküzdeni az undort, úrrá lenni a rémületen, gyógyító sebeket ejteni és aztán bekötözni azokat. Mozgásba hozni az evangéliumi etikát, impulzusokat és munkát adni a kánonjognak, gazdagítani a lelkiség infrastruktúráját, Isten eszközeiként növelni a hitet, erősíteni a reményt, tökéletesíteni a szeretetet.

A lelki mesterek tapasztalata szerint, ha valaminek a hiányától nem szenvedünk vagy félünk eléggé, ha nem szégyelljük, vagy nem szomorkodunk miatta eléggé, akkor nem élhetünk érte egészen. Szabadságunk és felelősségünk lényege: Krisztus Istenünk főparancsa, ami számunkra is ugyanaz, mint mindenki másnak. Istent, a mi Urunkat teljes szívünkből, teljes lelkünkből, teljes elménkből szeretni, felebarátainkat pedig úgy, mint saját magunkat, annak túláradó mértéke szerint, ami illendő Isten választott gyermekeihez!

Kruppa Tamás

„Emberközpontú tudomány" konferencia

2017. november 13-án rendezte meg a magyar tudomány napja alkalmából a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Pedagógiai és Pszichológiai Központja tudományos konferenciáját. A magyar tudomány napjának eseménysorozata hagyományosan egy központi gondolat köré szerveződik, amely közös szempontként érvényesül a rendezvény előadásaiban. A 2017. évi magyar tudomány napjának mottója az „Emberközpontú tudomány".

A rendezvény résztvevőit *dr. Nagy Edit,* a Pedagógiai és Pszichológiai Központ vezetője köszöntötte. Beszédében hangsúlyozta, hogy a 2017 szeptemberében létrejött Pedagógiai és Pszichológiai Központ szeretne hagyományt teremteni: minden év novemberében egy tudományos konferenciával tisztelegni a magyar tudomány napja előtt.

A köszöntő után *dr. Brezsnyánszky László,* a Debreceni Egyetem Neveléstudományi Tanszékének docense ismertette a pedagógia múltjának kutatási lehetőségeit „Múltba néző pedagógiai kutatások a felgyorsult világban" címmel.

A plenáris előadást követő két szekcióban tizennégy olyan kutató mutatta be tudományos eredményeit, akik a Debreceni és Nyíregyházi Egyetem, a Jósa András Megyei Oktató Kórház és a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskolai oktatói.

A „Humán- és társadalomtudományok" című szekció előadásai a pedagógia és pszichológia témakörén belül mozogtak. Érdekes be-

számolók hangzottak el az életminőségi vizsgálatokról, a felnőttkori felzárkóztatásról, de az érdeklődők azt is megtudhatták, hogy milyen szerepe van az oktatásnak a diszkrimináció leküzdésében.

A második szekció, amely az „Interdiszciplináris tudományok" elnevezést kapta, előadói többféle tudományterület tárgykörébe tartozó témákat mutattak be. A hallgatóság bepillantást nyert a bioetika, a nyomdászattörténet, a vallási néprajz és a zsidóságkutatás rejtelmeibe, emellett képet kapott a teológiai oktatás nehézségeiről, a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola liturgikus oktatásának fő tendenciáiról, illetve a görögkatolikus iskolaválasztás motivációiról.

A konferencián elhangzott előadások kötet formájában is kézbe vehetőek lesznek majd.

Honlap

Orosz Ágoston-emlékdélután

Hittudományi főiskolánk Liturgikus Tanszéke immár a harmadik emlékdélutánt szervezte egykori tanárai tiszteletére 2017. november 24-én.

Ez alkalommal *Orosz Sándor Ágoston* bazilita atya (1915–1979) állt az emlékezés középpontjában. Valójában ő volt az újonnan (1950. október 1-jén) elinduló intézményünk első liturgikus tanára, egyben szemináriumi spirituálisa.

Az első előadás – jelen sorok írójától – éppen ezt a tevékenységét mutatta be. Az adatokat négy forrásból lehetett összegyűjteni hozzá: 1. az egyházmegyei körlevelekből, az egyházmegyei és szerzetesi sematizmusokból; 2. a főiskola levéltári anyagából; 3. a főiskolai törzskönyvből; 4. a szemináriumi főduktori naplóból és a visszaemlékezésekből. A szép számban jelen lévő hallgatóság megismerhette, hogy az atya úgy került be az intézménybe, hogy Dudás Miklós püspök meg akarta menteni a szétszóratásra ítélt bazilita szerzetestársait. Orosz atya a tanulmányai során a debreceni egyetemen történelem–magyar szakos diplomát szerzett, így a képesítése megvolt a tanári státusz betöltéséhez. Nem tehetett róla, hogy csupán rövid ideig taníthatott: állami rendelkezésre működésének már második éve elején innen is távoznia kellett. A még élő növendékei jó emlékeket őriznek róla, mind a spirituálisukról, mind a tanárukról. A törzskönyv is azt tanúsítja, hogy nem volt szigorú tanár.

A program szerint *Obbágy Miklós* atya visszaemlékezése következett. Ő beszámolt arról, hogy szerzetesként milyen nagy hatással volt rá Orosz atya, aki igazi lelki ember volt. Megtanította a lelki életben a

bűnök kiirtására, illetve az erények beépítésére. S egy olyan emléket őriz tőle, ami ma is hatással van a papi életére. Az atya a hálaadás fontosságáról beszélt a liturgia szövege alapján. Hálát adunk mindenért: amiről tudunk, és azért *is,* amiről nem tudunk. Ezt az „is”-t olyan nyomatékkal mondta az atya, hogy bő hatvan év távlatában is hatása van.

Aztán *Kicsák György* fábiánházi paróchus Orosz atya lelkipásztori szolgálatáról szólt: hogyan működött Fábiánházán. Megtudhattuk, hogy főleg az ottani fília ellátása volt a feladata, s az anyakönyvi adatok azt igazolják, hogy valóban buzgón végezte a papi tevékenységét. Mégpedig olyan missziós lelkülettel, hogy egyes hívek emlékezetébe még az is bekerült, hogy afrikai misszióba ment az atya, ami nem fedi a valóságot, mert Zemplénagárd következett az életében. Mindenesetre a buzgóságát jól tükrözi a régről fennmaradt téves emlék.

A program következő pontjaként *Virányi György* nyugdíjas atya visszaemlékezése következett arról, hogyan működött immár önálló papként Orosz atya Zemplénagárdon. Érdekes volt hallani, hogy oda helyezését nem tekintette az Állami Egyházügyi Hivatal részéről jött büntetésnek, hanem nagy buzgósággal végezte a papi dolgát. Mindenkivel – híveivel, paptársaival, szerzetestársaival, a más vallású lelkipásztorokkal és emberekkel – szót értett, jó kapcsolatba került. Buzgó volt az ifjúság nevelésében, s a halál éppen ebben érte: egy hittanos gyermekéről való gondoskodás közepette.

Az előzőeket egészítette ki a zemplénagárdi *Nagy Györgyné* előadása, aki röviden, lényegre törően, pontokba szedve mutatta be, hogyan működött Orosz atya Zemplénagárdon. Segített, ahol tudott, még az újszülöttek hazaszállításában is (mert neki már volt autója). Papként különösen fontosnak tartotta a hitoktatást. Szerzetesként a szerzetesekkel is tartotta a kapcsolatot, még a ferencesekkel is, akiket két téren segített: egyrészt az élelmezésben, másrészt a diákok gimnáziumba juttatásával. Arról is szólt, hogy milyen jól gondozta a földjét az atya. Ám az ő összegzése is a jó és buzgó papi életre irányult, amit az általa is említett halála, annak körülményei igazolnak.

A záró előadást szintén e sorok írója tartotta. Ebben bemutatta Orosz Sándor Ágoston atya teljes életpályáját a sátoraljaújhelyi születéstől kezdve a zemplénagárdi halálig. Azért fontos ez a teljes körű bemutatás, mert az atyáról eddig még semmiféle írás nem jelent meg. A fellelhető dokumentumok alapján azonban ezt a hiányt sikerült pó-

tolni, és meg lehetett ismerkedni a szerzetessel, a pappal, a tanárral, a spirituálissal, a lelkipásztorral.

Főiskolánk célul tűzte ki, hogy a görögkatolikus emlékezetkultúrát fejlessze. Ebbe illeszkedik az egykori tanárokról való megemlékezés, és ennek egyik újabb darabja a Liturgikus Tanszék által szervezett emlékdélután, ahol immár a harmadik liturgikus tanár bemutatására került sor.

Az előadások anyaga nagyon hamar megjelenik a *Padiagógosz tész leiturgiasz* sorozat újabb köteteként, így a nagyközönség is megismerkedhet Orosz atya példaadó életével.

Ivancsó István

Gánicz Endre

Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven 2016–2017

Afanaszjev, Nyikolaj Nyikolajevics: *Az Úr lakomája,* Nyíregyháza 2017, 234 p. ISBN 978-615-5073-47-2

Bohács Béla: „A kéziratos komlóskai tipikon bemutatása és összehasonlítása a Dolniczky-tipikonnal", in Ivancsó István (szerk.): *A Kozma János Typikon című műve megjelenésének 75. évfordulója alkalmából 2016. november 17-én rendezett szimpozion anyaga,* (Liturgikus Örökségünk XVIII.), Nyíregyháza 2016, 55–65.

Cserésné Deák Judit: „Tiszire emlékezve", in Ivancsó István (szerk.): *Palatitz Jenő (1926–1997). A Palatitz Jenő tiszteletére 2017. május 12-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz II.), Nyíregyháza 2017, 21–26.

D. Molnár István: „A lengyelországi görögkatolikusok 420 évvel az egyházi unió után", in *Athanasiana* 44 (2017) 84–95.

Gánicz Tamás – Gerner Attila (szerk.): *A Nyíregyházi Egyházmegye Sematizmusa*, Nyíregyháza 2017, 232 p. ISBN 978-615-80243-2-7

Gradoš, Juraj: „Az ungvári unió és annak 1646. április 24-i okirata", in *Athanasiana* 44 (2017) 33–42.

Gyurkovics Miklós: „A »lelkiember« házasságáról Alexandriai Kelemen *Stromata* III. könyvében", in *Athanasiana* 44 (2017) 140–173.

Ivancsó István (szerk.): *„Homo liturgicus" XX. liturgikus szimpozion 2017. szeptember 29–30. Summaria,* (Liturgikus Örökségünk XX. „Homo liturgicus" Summaria), Nyíregyháza 2017, 42 p. ISBN 978-615-5073-48-9 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722

Ivancsó István (szerk.): *Palatitz Jenő (1926–1997). A Palatitz Jenő tiszteletére 2017. május 12-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz II.), Nyíregyháza 2017, 99 p. ISBN 978-615-5073-46-5 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722

Ivancsó István (szerk.): *Rohály Ferenc (1904–1982). A Rohály Ferenc tiszteletére 2016. december 2-án rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,*

(Paidagógosz tész leiturgiasz I.), Nyíregyháza 2016, 105 p. ISBN 978-615-5073-57-1 ISSN 2559-978X

IVANCSÓ ISTVÁN: „Dr. Palatitz Jenő, a Görög Katolikus Hittudományi Főiskola liturgikus tanára", in Ivancsó István (szerk.): *Palatitz Jenő (1926–1997). A Palatitz Jenő tiszteletére 2017. május 12-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz II.), Nyíregyháza 2017, 27–41.

IVANCSÓ ISTVÁN: „Egyházfegyelmi írások és szerzőik a „Keleti Egyház" című teológiai folyóiratban", in *Munkálatok* 14 (2016) 171–191

IVANCSÓ ISTVÁN: „Kozma János és tipikonja – bevezető gondolatok a szimpozionhoz", in Ivancsó István (szerk.): *A Kozma János Typikon című műve megjelenésének 75. évfordulója alkalmából 2016. november 17-én rendezett szimpozion anyaga,* (Liturgikus Örökségünk XVIII.), Nyíregyháza 2016, 5–11.

IVANCSÓ ISTVÁN: „Liturgikus hagyományunk feltárása – Összefoglalás és zárszó", in Ivancsó István (szerk.): *A Kozma János Typikon című műve megjelenésének 75. évfordulója alkalmából 2016. november 17-én rendezett szimpozion anyaga,* (Liturgikus Örökségünk XVIII.), Nyíregyháza 2016, 77–80.

IVANCSÓ ISTVÁN: „Miklósy István hajdúdorogi és Papp Antal munkácsi görög katolikus püspökök részvétele IV. Károly király koronázásán és a hozzá kapcsolódó liturgikus rendelkezések", in *Athanasiana* 44 (2017) 7–32.

IVANCSÓ ISTVÁN: „Palatitz Jenő élete és munkássága", in Ivancsó István (szerk.): *Palatitz Jenő (1926–1997). A Palatitz Jenő tiszteletére 2017. május 12-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz II.), Nyíregyháza 2017, 45–95.

IVANCSÓ ISTVÁN: „Rohály Ferenc közreműködése Szent X. Piusz pápa liturgikus tiszteletének egyházunkban való bevezetésénél – Esettanulmány", in Ivancsó István (szerk.): *Rohály Ferenc (1904–1982). A Rohály Ferenc tiszteletére 2016. december 2-án rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz I.), Nyíregyháza 2017, 87–104.

IVANCSÓ ISTVÁN: „Rohály Ferenc liturgikus fordításai", in Ivancsó István (szerk.): *Rohály Ferenc (1904–1982). A Rohály Ferenc tiszteletére 2016. december 2-án rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz I.), Nyíregyháza 2017, 31–79.

ID. JANKA GYÖRGY: „Rohály Ferenc, a lelkipásztor", in Ivancsó István (szerk.): *Rohály Ferenc (1904–1982). A Rohály Ferenc tiszteletére 2016. de-*

cember 2-án rendezett emlékdélután előadásainak anyaga, (Paidagógosz tész leiturgiasz I.), Nyíregyháza 2017, 23–29.

Janka György: „Dr. Rohály Ferenc élete és munkássága", in Ivancsó István (szerk.): *Rohály Ferenc (1904–1982). A Rohály Ferenc tiszteletére 2016. december 2-án rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz I.), Nyíregyháza 2017, 7–22.

Keresztes Szilárd: *Az én Bibliám. Homíliák. Karácsony - Vízkereszt*, Budapest 2014, 384 p. ISBN 978 963 277 515 9

Keresztes Szilárd: *Az én Bibliám. Homíliák. Máriapócs – Boldogságok*, Budapest 2015, 383 p. ISBN 978 963 277 541 8

Keresztes Szilárd: *Az én Bibliám. Homíliák. Nagyböjt – Lelki napok*, Budapest 2016, 383 p. ISBN 978 963 277 610 1

Keresztes Szilárd: *Az én Bibliám. Homíliák. Nagyhét – Húsvét*, Budapest 2015, 378 p. ISBN 978 963 277 526 5

Keresztes Szilárd: *Az én Bibliám. Homíliák. Testvéreim szolgálata*, Budapest 2017, 382 p. ISBN 978 963 277 682 8

Lakatos László: „Dr. Rohály Ferenc oktatói tevékenysége", in Ivancsó István (szerk.): *Rohály Ferenc (1904–1982). A Rohály Ferenc tiszteletére 2016. december 2-án rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz I.), Nyíregyháza 2017, 81–84.

Lippai Csaba: „»A vadócba rózsát oltó«", in Ivancsó István (szerk.): *Palatitz Jenő (1926–1997). A Palatitz Jenő tiszteletére 2017. május 12-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz II.), Nyíregyháza 2017, 7–15.

Lossky, Vladimir: *A keleti egyház misztikus teológiája*, Budapest 2017, 315 p. ISBN 978-615-80701-0-2

Nagy István: „Gyermekkorom papja: Dr. Palatitz Jenő atya", in Ivancsó István (szerk.): *Palatitz Jenő (1926–1997). A Palatitz Jenő tiszteletére 2017. május 12-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga,* (Paidagógosz tész leiturgiasz II.), Nyíregyháza 2017, 17–20.

Nyirán János – Majchricsné Ujteleki Zsuzsanna (összeáll.): *„Lelják örömüket a hívek e templomban mindenkor, gyarapodjanak mennyei és földi javakban" – Források a nyíregyházi Szent Miklós görögkatolikus székesegyház történetéhez,* (Görögkatolikus Püspöki Levéltár Kiadványai VI.), Nyíregyháza 2017, 255 p. ISBN 978-615-5548-04-8 ISSN 1588-9718

Nyirán János: „Korreferátum Oláh Miklós *A liturgikus fegyelem a görögkatolikus egyházban* című előadásához", in Ivancsó István (szerk.): *A Koz-*

ma János Typikon című műve megjelenésének 75. évfordulója alkalmából 2016. november 17-én rendezett szimpozion anyaga, (Liturgikus Örökségünk XVIII.), Nyíregyháza 2016, 67–75.

Oláh Miklós: „A liturgikus fegyelem a görögkatolikus egyházban", in Ivancsó István (szerk.): *A Kozma János Typikon című műve megjelenésének 75. évfordulója alkalmából 2016. november 17-én rendezett szimpozion anyaga,* (Liturgikus Örökségünk XVIII.), Nyíregyháza 2016, 25–33.

Pallai Béla: „A 75 éves tipikon. Kozma János és műve", in Ivancsó István (szerk.): *A Kozma János Typikon című műve megjelenésének 75. évfordulója alkalmából 2016. november 17-én rendezett szimpozion anyaga,* (Liturgikus Örökségünk XVIII.), Nyíregyháza 2016, 35–44.

Papp András: *Nagyboldogasszonyról nevezett székesegyház, Miskolc, Búza tér*, Miskolc 2016, 23 p. ISBN 978-963-12-6605-4

Puskás Bernadett: „Ünnepi ikonok a kárpáti régió késő középkori gyakorlatában", in *Athanasiana* 44 (2017) 174–189.

Szabó Péter: „A Pápai Keleti Intézet centenáriumára", in *Athanasiana* 44 (2017) 211–215.

Szabó Péter: „Észrevételek az egyházmegye ideális méreteinek kérdéséhez", in *Athanasiana* 44 (2017) 96–128.

Szilágyi László: „Nemzetiségek és nemzetiségi kérdés Szatmár vármegye országgyűlési választásain (1869–1910)", in *Athanasiana* 44 (2017) 43–68.

Szolánszky Ágoston: „A Mikita-féle tipikon jelentősége és bemutatása", in Ivancsó István (szerk.): *A Kozma János Typikon című műve megjelenésének 75. évfordulója alkalmából 2016. november 17-én rendezett szimpozion anyaga,* (Liturgikus Örökségünk XVIII.), Nyíregyháza 2016, 45–54.

Zsoldos Jánosné Cselényi Gyöngyi: „Egy boldog évtized – Részlet a »Családi emlékkönyv« című műből", in *Athanasiana* 44 (2017) 69–83.