

1998

1

AETAS

Filippov Szergej

Az oroszországi egyházszakadás és helye a 17. századi orosz történelemben

Imrényi Tibor

A „Moszkva-harmadik Róma” elmélet az ortodox ekkleziológia és kánonjog tükrében

Sashalmi Endre

Autokrácia, abszolutizmus, isteni jogalap

Vlagyiszlav Cipin

Az Orosz Ortodox Egyház története (részletek)

Vlagyimir Szolovjov

A bizantinizmus és az orosz óhitűség
Népiség az egyházban

Interjú

Piotr Skubiszewski lengyel művészettörténésszel

Következő számunk tartalmából

GERGELY ANDRÁS

A forradalmak kihívása Közép-Európában 1848-ban

HERMANN RÓBERT

Perczel Mór fegyverszüneti tárgyalásai 1848 október végén

CSIKÁNY TAMÁS

A honvédtüzérség megszervezése és szervezeti fejlődése 1848-ban

HAJAGOS JÓZSEF

I Heves vármegye az átalakulás hónapjaiban (1848 március–június)

SZÍJÁRTÓ M. ISTVÁN

A vármegye és a jómódú birtokos köznemesség a 18. században

CSÁKY MÓRIC

Pluralitás (Az osztrák történelem egy lehetséges elméleti megközelítése)

Bemutatjuk Csáky Móric történészt

1998/1

AETAS

Történettudományi folyóirat

A kiadványt szerkesztette:

TÓTH SZERGEJ

A kiadvány
Szeged Megyei Jogú Város Önkormányzata,
a Délmagyarország Könyv- és Lapkiadó Kft.,
a Fund for Central and East European Book Projects,
a Magyar Kulturális Alap,
a szegedi József Attila Tudományegyetem
Közművelődési Bizottsága
és a József Attila Tudományegyetem
Történeti Intézete
támogatásával jelenik meg.

Szerkesztők:

DEÁK ÁGNES
(főszerkesztő)

DÁVID TAMÁS
KOSZTA LÁSZLÓ
LELE JÓZSEF
PELYACH ISTVÁN
TOMKA BÉLA
TÓTH SZERGEJ
VAJDA ZOLTÁN

BENKES RÉKA
(olvasószerkesztő)

TARTALOM

Tanulmányok

FILIPPOV SZERGEJ Az orosz egyházszakadás és helye a 17. századi orosz történelemben	5
IMRÉNYI TIBOR A „Moszkva–harmadik Róma” elmélet az ortodox ekkleziológia és kánonjog tükrében	35
SASHALMI ENDRE Autokrácia, abszolutizmus, isteni jogalap: a 16-17. századi moszkvai hatalmi ideológia fő jellemzői és tipológiája	48
FERINCZ ISTVÁN Magyar Mózes és Efrém – az orthodox egyház szentjei	67
LEPAHIN VALERIJ Georgij Ugrin, azaz Magyar György – az alig ismert szent	72
KRÍZA ÁGNES Földi gazdagság és lelki szegénység. A Szolovcekkij kolostor az oroszországi kolostori vagyonról szóló viták idején	79
NAGY ERZSÉBET Az érett orosz középkor emberideálja	96

Múltidéző

Fejezetek az Orosz Ortodox Egyház Történetéből

IMRÉNYI TIBOR Az elfelejtett Kelet	104
VLAGYISZLAV CIPIN: Az Orosz Ortodox Egyház Története (részletek)	107

Műhely

Az orosz egyház és az orosz állam. <i>Beszélgetés Lepahin Valerijjal</i> (TÓTH SZERGEJ)	127
---	-----

Elmélet és módszer

VLAGYIMIR SZOLOVJOV

Bizantinizmus és az orosz óhitűség. Népiség az egyházban. (Közzé-
teszi és kommentárok: SISÁK GÁBOR) 145

Forrásközés

Sztoglav. Fejezetek az 1551-es orosz orthodox egyházi zsinat határo-
zatainak gyűjteményéből. (Közzéteszi: LEPAHIN VALERIJ) 158

Határainkon túl

A műtárgy szellemi és művészeti tendenciák találkozási pontja
Interjú Piotr Skubiszewski lengyel művészettörténésszel (SELÁF LEVENTE) 165

Piotr Skubiszewski bibliográfiája 168

PIOTR SKUBISZEWSKI

A „Dicsőség királya” titulus 172

Figyelő

A pátriárkák Moszkvája

(*Lev Lebegyev: Moszkva patriarsaja. Moszkva, Vecse, 1995.*)

BILKU ROLAND 200

Számunk szerzői 204

Beérkezett könyvek 205

FILIPPOV SZERGEJ

Az oroszországi egyházszakadás és helye a 17. századi orosz történelemben

A 17. századi oroszországi egyházszakadás mind a mai napig talányos jelenség. Ez annak ellenére így van, hogy az orosz életre gyakorolt hatása többé-kevésbé még a mi korunkban is jól érzékelhető. Sokat írtak róla, a legkülönbözőbb vélemények és értékelések hangzottak el, de egyfajta határozatlanság, tisztázatlanság, titokzatosság továbbra is körüllegi. Véleményünk szerint ennek magyarázata elsősorban az, hogy az egyházszakadás mint történelmi jelenség belső természetéből következően nehezen vethető tudományos elemzés alá. Először is, az egyházszakadás váratlanul jött létre, mintegy a véletlennek köszönhetően, minden látható előzmény és ok nélkül, és egyáltalán nem lett volna meglepő, ha gyorsan véget is ért volna. Ugyanakkor, amint ez ismeretes, az egyházszakadás jelensége ámulatba ejtő életképességgel rendelkezik: a 17. század közepétől kezdve mind a mai napig az egyházi és a világi szféra nem elhanyagolható tényét jelenti. Csodálkozást vált ki a mai kutatóból az is, hogy az egyházi szertartások reformja milyen módon alakulhatott át az Orosz Birodalom teljes pravoszláv népességét két részre osztó, szívós és kibékíthetetlen küzdelemmé. Ha tisztázzuk csekét a kérdéseket, akkor egyúttal sikerül megfejtenünk az egyházszakadás „titkát” is, és sikerül megtalálnunk helyét az orosz történelemben.

1. Az egyházi reformok

Az orosz egyházszakadás főbb cseményeinek történetét a következőképpen rekonstruálhatjuk. 1652 áprilisában, a Húsvét ünnepelésére készülő Moszkvában váratlanul elhunyt Jozsif patriarcha. Az új patriarcha megválasztására egyházi zsinatot hívtak össze, és bár a választás eljárási szabályai igencsak bonyolultak voltak, a választás eredménye nem lehetett kétséges egyetlen, valamennyire is jól értesült ember számára sem. Ahogyan az várható volt, 1652. július 22-én Jozsif utódjává a fiatal Alekszej Mihajlovics cár kedvencét, Nikon novgorodi metropolitát választották meg. Ő csupán néhány évvel korábban érkezett a fővárosba a távoli Északról, és Alekszej Mihajlovics cár udvarában valóban villámkarriert futott be.¹ Fenn-

¹ Nikon (1605–1681) minden kétséget kizáróan nem mindennapi személyiség volt. Sikereit rendkívüli munkaképességének, kompromisszumokat nem ismerő céltudatosságának és hatalmas akaraterejének köszönhette. Utja Moszkvába nem volt könnyű. Paraszti származása nem ígért jelentős karriert számára. Egyházi pályára lépve, Nyikita, Mina paraszt fia, először papként szolgált, majd később, 1636-ban Nikon név alatt felvette a szerzetességet. Hét évvel később, életének 38-ik évében a Kozscozerszkij monostor igumennjévé választották. 1646-ban a monostor ügyével kapcsolatban Moszkvába ment, bemutatották a cárnak, és olyan nagy hatást gyakorolt az uralkodóra, hogy már a következő évben a cári családhoz különösen közel álló Novoszpasszkij monostor archimandritája lett. Az újonnan tisztébe lépett archimandritának lehetősége nyílt, hogy a cárral minden pénteken beszélgetéseket folytasson a hitről, valamint kérelmeket vegyen át a kérelmezőktől, és azokat találkozásiakkor átadja a cárnak. Ennek eredményeképpen Nikon körül a szegények és a gyengék védelmezőjének nimbusza alakult ki, mind a nép szemében, mind a cárcban, aki az ilyesfajta tulajdonságokat becsülte a hozzá közel állókban. Ugyancsak ámulatot váltott ki az az energia, amellyel a daliás testalkatú Nikon fáradtságot nem ismerve intézte a rábízott ügyeket. A cár barátsága, valamint az egyházi körökben élvezett tekintély Nikont 1649 márciusában a novgorodi metropolitai székbe juttatta, 1652-ben pedig biztosította számára a patriarchai címet.

maradt egy beszámoló, amely szerint a patriarcha-választás napján egy előre nem látott incidens történt. Nikon, értesülvén arról, hogy megválasztották, kategorikusan elzárkózott a patriarchai szék elfoglalásától mindaddig, amíg a cár, a bojárok és a zsinat résztvevői nem tesznek ünnepélyes esküt, hogy az egyházi ügyekben a legteljesebb engedelmességet tanúsítják iránta.² Ha ez a történet valóban igaz, akkor arról tanúskodik, hogy Nikon már a patriarchai szék elfoglalásakor nekilátott, hogy előkészítse a talajt későbbi reformjai számára.

A 47 éves patriarcha már 1653 februárjában megkezdte az egyházi könyveket és szertartásokat érintő reformját, amely nagyjából az 1657-es esztendő elejéig tartott, amikor is már egyre több jel utalt Nikonnak a reformatori tevékenység iránti növekvő közönyére, sőt a reform részleges revíziójára is. 1653 februárjának végén Nikon egy „emlékzettető” („pamjaty”) küldött szét a templomoknak, amely az első két reformintézkedést tartalmazta. Az „emlékzettető” szövege nem maradt fenn, de a kortársak tanúsága szerint két szertartási elem megváltoztatásáról volt benne szó; ez a két elem a Szíriai Efrém nagyböjti imája alatti meghajlás, valamint a kereszttetés módja (a kétujjas kereszttétést a háromujjas váltotta fel).³ Ez ellen a kialakult tradíciót sértő önkényes újítás ellen azonnal fellépett a cárhoz közel álló egyházi személyek egy csoportja, élén a Moszkvában népszerűségnek örvendő Ivan Nyeronovval, a Kazanyi templom protopópájával, valamint Avvakum protopópával, az óhitűek későbbi vezetőjével, akiknek sikerült maguk mellé állítaniuk Pavel kolomnai püspököt is. Először úgy tűnhetett, Nikon meghátrál, de a valóságban a megtorló intézkedések politikájának alkalmazása mellett döntött, és csupán némi időre volt szüksége az ellenfeleire mérendő első csapás előkészítéséhez.⁴ Első áldozatává az ellenzék lelke, Ivan Nyeronov vált, akit 1653 augusztusában letartóztattak és száműztek. Nem sokkal később, ugyanazon év szeptemberében ugyancsak a sorsra jutottak a nagy hatalmú patriarcha ellen küzdelmüket tovább folytató eszmétársai is. A szibériai száműzöttek sorában az elsők között szerepelt Avvakum protopópa, aki önéletírásában megörökítette ezeket az eseményeket és további harcát az egyházi újítások ellen.⁵

A szeptemberi megtorló intézkedések nem csupán megszabadították Nikont tevékeny és a hívők körében népszerű ellenfeleitől, hanem egyúttal megfélemlítettek minden kétkedőt és ingadozót is. Ekkor a patriarcha elhatározta, hogy reformjai számára megszerzi a hivatalos jóváhagyást. 1654 márciusában vagy áprilisában Moszkvában helyi zsinatot tartottak Alekszej Mihajlovics cár, valamint az egyházi és állami hierarchia legmagasabb posztjait betöltő személyek részvételével. A zsinaton felszólaló Nikon a résztvevőknek elmagyarázta a reform mögött álló motívumokat és célokat. Szavai szerint az orosz egyháznak változatlanul kell megőriznie Krisztus, az apostolok és a hét egyetemes zsinaton összegyűlt szent atyák tanítását, még hozzá nem csupán a dogmákra, hanem az egyházi szabályzatokra vonatkozóan is. Ezért javasolta, hogy meg kell szabadulni azoktól az újításoktól, amelyek az orosz egyházi szokásokban és istentiszteleti rendben a görög egyházi szabályzatokhoz képest megjelentek,

² Mitr. Makarij (Bulgakov): *Isztorija ruszskoj cerkvi. Knyiga szegymaja* (XII. köt.) Moszkva, 1996. 19–20. (a továbbiakban: Makarij 1996.) Ezt az epizódot csupán Nikon elbeszélése alapján ismerjük, aki később nemegyszer felidézte. Ugyan egyéb forrás nem áll a rendelkezésünkre, de egyáltalán nem látszik valószínűnek, hogy az „esküjelenet” valóban megtörtént.

³ Lásd például: Avvakum protopópa önéletírása. Jepifanyij szerzetes önéletírása. Magyar Hclikon, 1971. 17–18. (a továbbiakban: Avvakum) A megfelelő változtatásokat az 1653 februárjában kinyomtatott Zsoltárkönyvben is elvégezték.

⁴ Létezik olyan vélemény is, hogy az 1653-as „emlékzettető” nem volt más, mint a készülöben lévő reformok ellenfeleinek kiugrasztására szolgáló eszköz. Vö. Makarij 1996. 80.; Kaptyrev, Ny. F.: *Patriarh Nyikon i car Alekszej Mihajlovics*. I. köt., Szergijev Poszad, 1909. 115. (a továbbiakban: Kaptyrev I. köt., 1909.); Lev Lebegyev, protoicrej: *Patriarh Nyikon. Ocserk zszinyi i gycjatyelinosztyi*. (Bogoszlovskijje trudi, XXIII. köt.) Moszkva, 1982. 174. (a továbbiakban: Lebegyev)

⁵ Vö. Avvakum 18–20.

mivel ez utóbbiakat tartotta a régebbinek és éppen ezért igaznak. Nikon az orosz szertartások és istentiszteleti rend ezen kijavítását az orosz nyomtatott istentiszteleti könyveknek görög és régi egyházi szláv kéziratok alapján elvégzendő kijavításával javasolta elérni. Ezenfelül a patriarcha kérte a zsinat hozzájárulását néhány, általa már korábban fellelt „újonnan bevezetett egyházi szertartás” görög minták szerint történő megváltoztatásához (úgy tűnik, Nikon taktikai megfontolásokból a zsinaton nem vetette fel a kereszttetés módjának különösen kényesnek számító kérdését). Habár a zsinat munkájának leírásában arról olvashatunk, hogy Nikon javaslatait egyhangúan fogadták el, a zsinati határozatok felsorolásának végén hiányzik a zsinat hat résztvevőjének aláírása, többek között Pavel kolomnai püspöké is.⁶ A patriarcha ez esetben sem tűrt el semmilyen ellentmondást. A zsinat után Pavelt letartóztatták, néhány forrás szerint meg is verték, majd Nikon egyszemélyi döntése nyomán megfosztották tisztségétől. A letett püspököknek száműzetésbe kellett mennie, ahol tisztázatlan körülmények között elhunyt.⁷

A Pavellel való leszámolás nem növelte Nikon népszerűségét. Nikon, a Könyvnyomtató Udvar feletti irányítást átvéve, utasítást adott, hogy haladéktalanul lássanak hozzá az istentiszteleti könyvek kijavításának; ezt a tevékenységét még a zsinat után is az orosz pápáság gyanakvása kísérte.⁸ Ebben a helyzetben Nikon úgy döntött, hogy a keleti patriarchák tekintélyéhez folyamodik. Erre megfelelő alkalom kínálkozott, amikor Makariosz antiochiai patriarcha, valamint Gavriil szerb patriarcha adománygyűjtési céllal Moszkvába érkezett. 1655-ben, a pravoszlávia vasárnapján az Uszpenszkij székesegyházban ünnepi istentiszteletet tartottak a cár, a bojárok, a három patriarcha (az antiochiai, a szerb, és a moszkvai), valamint a nép hatalmas tömegének jelenlétében.⁹ Az istentisztelet után Makariosz patriarcha, Nikon kérésére, nyilvánosan is megerősítette a háromujjas kereszttetés bevezetésének helyességét, kijelentve, hogy sem a pravoszláv Keleten, sem a többi pravoszláv népnél senki sem vet keresz-

⁶ Igen jellemző, hogy az aláírók közül hiányzik az igen nagy befolyással rendelkező Troice-Szergjjev kolostor archimandritájának és Alekszej cár lelkiatyjának, Sztjefan Vonyifatyjevnek a neve. Lásd Makarij (Bulgakov): *Isztorija russzkogo raszkola, izvesztynogo pod imenyem sztaoroobrijadszva*. Szankt-Petyerburg, 1855. 147. (a továbbiakban: Makarij 1855.)

⁷ A Nikon ellen lefolytatott 1666-os bírósági eljárás során elhangzott, hogy Pavel „vadállatok által fel-falattott vagy vízbe fült, vagy valamilyen másféle módon pusztult el”. Lásd Gyelo o patriarche Nyikonye. Szankt-Petyerburg, 1897. 450. Az óhitűek úgy tartották, hogy Pavelt Nikon parancsára megégették, és a hit első vértanújaként, „a jó seregek vezetőjeként” ápolták az emléktét. Lásd Matyeriali dlja isztorii raszkola za pervoje vremja szuszesztrvovanyija, izdavajemije Ny. I. Szubbotynim. VI. köt., Moszkva, 1881. 196. (a továbbiakban: Matyeriali); Vinograd Rosszjjszkij ili opisanyije posztradavsinh v Rosszii za drevleckerkovnoje blagoceszytije, napiszannij Szimeonom Gyionyisizjievicsem (knyazem Miseckim). Moszkva, 1906. 14–16.

⁸ A könyvek kijavításának irányításával Nikon a Moszkvában ellenségesen fogadott Arszeniosz görög szerzetest bízta meg. Arszeniosz Velencében, Rómában és Páduában tanult, majd megfordult különböző európai udvaroknál. Moszkvába Paisziosz jeruzsálemi patriarcha kíséretéhez csatlakozva érkezett. Azonban később Paisziosz tudomást szerzett arról, hogy Arszeniosz többször hitet cserélt, volt muzulmán és uniatús is, és erről tájékoztatást küldött Moszkvába. Arszenioszt javító céllal a Szoloveckij kolostorba száműzték, és Nikon innen vette maga mellé 1652-ben. Arszeniosz vallási állhatatlansága árnyékot vetett pártfőgójára, Nikonra is, és sokak szemében ismételtlen alátámasztotta a nikoni reformok kétes voltát. Arszeniosz tevékenységére vonatkozóan lásd Ziborov, V. K.: *Arszenyij Grek*. In: *Szlover knyisznikov i knyisznoszyti Drevnyej Ruszi*. Vipuszk. 3. (XVII v.) Csaszty I., Szankt-Petyerburg, 1992. 105–106. (a továbbiakban: Ziborov)

⁹ A pravoszlávia vasárnapján (a nagyböjt első vasárnapja) a pravoszláv egyházban a képrombolás felett aratott végleges győzelmet ünneplik. Ezt az ünnepet 843-ban hozták létre. Mivel a képrombolás mintegy az összes addig volt eretnekség sűrített kifejeződésének számít, ez az ünnep idővel átváltozott a pravoszláviának az összes eretnekség felett aratott győzelméről való megemlékezésé, a „pravoszlávia győzelmének” ünnepévé. Nikon tudatosan felhasználta az ünnep szimbolikáját ellenfeleivel folytatott küzdelme során.

tet két ujjal.¹⁰ Nikon 1655 márciusának végén a cár egyetértésével új zsinatot hívott egybe, amelyen az orosz és a görög egyházi szertartások között fennálló, a Makariosz antiochiai patriarcha által felemlgetett kis jelentőségű eltérések kérdését tárgyalták. A zsinat résztvevői azonban ebben az esetben sem foglalkoztak az eltérések okainak vizsgálatával, hanem megelégedtek azzal, hogy tudomásul vették Makariosznak a görög szertartások helyességét és az orosz szertartások helytelenségét tanúsító véleményét. A zsinat egyik ülésén Nikon, egy szemtanú tanúsága szerint, ünnepélyesen megtagadta az orosz hagyományokat, kijelentve: „Orosz vagyok, egy orosz fia, de meggyőződéselem és hitem görög”. Ezzel a bejelentéssel Nikon minden bizonnyal példát kívánt mutatni az egybegyűlteknél, de még a három patriarcha jelenléte ellenére is (a cár ekkorra már elhagyta Moszkvát és a Lengyelországgal vívott háború színterére indult) akadtak olyan engedetlen főpapok, akik kifogást emeltek „a régtől fogva bevett” hazai könyvek és szertartások megváltoztatása ellen.¹¹

A néma engedelmesség és rejtett bizalmatlanság légkörében Nikon még határozottabb tettekre szánta el magát, megint csak a Moszkvában vendégskedő patriarchák tekintélyére támaszkodva. Makariosz patriarcha az 1656. február 12-én a cár jelenlétében zajló istentiszteleten nyilvánosan kijelentette, hogy a háromujjas keresztvetés az egyedüli helyes keresztvetés, az orosz egyházban régtől fogva bevett kétujjas keresztvetést viszont örmény, vagyis cretnek szokásnak kell tartani.¹² Néhány nappal később Makariosz patriarcha az Uszpenszkij székesegyházban a pravoszlávia vasárnapján tartott ünnepi istentiszteleten ünnepélyesen megátkozta mindazokat, akik két ujjal vetnek keresztet, és ezt az átkot megismételte Gavriil szerb patriarcha és Grigoriosz nikeai metropolita is.¹³ Ezután a moszkvai patriarcha egy végső, döntő lépés megtételére szánta el magát: úgy határozott, hogy a patriarchai átkot az 1656. április 23-ra összehívott zsinat tekintélyével szentesíti. Hosszú beszéddel fordult a zsinat résztvevőihez, amelyben még egyszer vázolta az egyházi könyvek és szertartások reformját

¹⁰ Az ezen az istentiszteleten történeteket egy szemtanú, Makariosz patriarcha fia, Aleppói Paulosz archidiaconus leírásában ismerjük. Lásd Putycesztyje antyiohijszkogo patriarcha Makarija v Rossziju v polovinye XVII veka, opiszannoje ego szinom arhigyiakonom Pavlom Aleppszkim. Vipuszka 3. Moszkva, 1898. 137. (a továbbiakban: Putycesztyje)

¹¹ Putycesztyje 170–171. Aleppói Paulosz beszámolója az eseményekről számunkra igen értékes, mivel Nikon hivatalos verziója a zsinat történetét jelentős torzításokkal beszéli el. Ebben arról esik szó, hogy még a zsinat előtt Nikon elképzelési a legteljesebb támogatásra találtak Paisziosz konstantinápolyi patriarcha levelében. (Ez a levél valójában csupán 1655 májusában érkezett meg Moszkvába, és egyáltalán nem tartalmazta Nikon reformjainak teljes jóváhagyását, sőt Paisziosz Nikonnak világosan rámutatott arra, hogy a szertartásokban, az istentisztelet rendjében meglévő különbségek nem jelentenek hitbeli különbséget és nem adnak okot az cretnekség gyanújára. Paisziosz levelére és értelmezésére vonatkozóan lásd Makarij 1996. 98–101.; Kaptjerev I. köt., 1909. 165–177.) Továbbá Nikon azt állította, hogy a zsinaton a régi görög és egyházi szláv kéziratokat összevetették a moszkvai nyomtatott könyvekkel, amelyekben az összevetés során nagyszámú hibát fedeztek fel. Azonban a zsinat ülésének hete alatt lehetetlen volt egy ennyire aprólékos vizsgálódás elvégzése. Erről nem tesz említést Aleppói Paulosz sem. Makarij metropolita feltételezése szerint a maximális tömörség érdekében a hivatalos verzió összeállítója nem törekedett az események pontos rekonstrukciójára (Makarij 1996. 96–98.). Mindazonáltal ez a feltételezés igen valószínűtlennek tűnik. Úgy véljük, közelebb jár az igazsághoz Kaptjerev véleménye, amely szerint az események menétét tudatosan eltorzították, és ez arról tanúskodik, hogy „az 1655-ös zsinat egyáltalán nem úgy zajlott le, ahogyan Nikon szerette volna, és éppen ezért találták szükségesnek, hogy a zsinaton történeteket jelentős mértékben eltérően mutassák be ahhoz képest, ahogyan a valóságban történt”. Lásd Kaptjerev I. köt., 1909. 162.

¹² A IV. és az ezután tartott egyetemes zsinatok elutasításának következményeként (az ortodoxia hét egyetemes zsinatot ismer el) az örmény egyház különvált (bár megőrizte az ortodox nevet), ezért Oroszországban az örményeket cretneknek tartották, és a velük való közösséget elutasították.

¹³ A két ujjal keresztet vetőkre mint „cretnekre és az örmények utánzóira” kimondott átkot írásban is rögzítették. Az átkok szövegét a már említett három Moszkvába érkezett keleti hierarcha, valamint az ekkora már hozzájuk csatlakozott Gedcon moldvai metropolita írta alá.

érintő tevékenységének okait és menetét, és külön is kitért a kétujjas keresztvetés kérdéscére, javasolva a zsinatnak, hogy véglegesen foglaljon állást a kérdésben. De előzetesen még az összegyűlt főpapokra várt a feladat, hogy megvizsgálják és jóváhagyják a Nikon kezdeményezésére összeállított könyvet, a *Kötáblát* (*Szkrizsal*), amely görögből fordított liturgia-magyarázatot, valamint a Nikon által bevezetett változtatások helyességét magyarázó és bizonyító szövegeket tartalmazott.¹⁴ A zsinat résztvevői, akik ismerték Nikon és a „kezére játszó” Moszkvába érkezett patriarchák álláspontját, valamint emlékeztek a Nikonnal korábban vitába szállók szomorú sorsára, jóváhagyták a *Kötáblát*, valamint hoztak egy külön zsinati határozatot, amely a háromujjas keresztvetést a keleti egyházban régtől fogva bevettnek nyilvánította, a háromujjas keresztvetést elutasítókat pedig átokkal sújtotta. Ezt a zsinati határozatot a zsinat egész tevékenységének leírásával együtt előszó gyanánt a *Kötáblához* csatolták; ezután megkezdődött a könyv országos terjesztése. Úgy tűnhetett, Nikon újabb győzelmet aratott, reformjait sikerült a keleti patriarchák és a hazai zsinat tekintélyével megerősítenie, valamint kieszközölnie ellenfelei egyházi elítélését. Valójában az 1656-os zsinat volt a moszkvai patriarcha utolsó jelentős sikere.

2. A reformok eredményei és az egyházszakadás kialakulása

Most pedig nézzük, milyen változások mentek végbe Nikon irányítása alatt az egyház életében. Nikon törekvése, hogy megszüntesse az oroszországi és a bizánci egyházi gyakorlat között mutatkozó különbséget, mindenekelőtt a szertartások „kijávitásában” öltött testet. Számára magától értetődő alapigazság volt, hogy a kizárólagosan igaz és ősi pravoszláv szertartási formákat a görögök őrizték meg, míg az oroszok tudatlanságuk és figyelmetlenségük következtében a szertartásokba megengedhetetlen változtatásokat, torzításokat vittek be, amelyek közül Nikon némelyeket, ahogyan erre már rámutattunk, eretnekségnek tartott.¹⁵ Ebből következett Nikon azon kitartó törekvése, hogy összhangba hozza az orosz szertartásokat, az orosz istentiszteleti formák összes apró clemét a görög mintával; e tevékenysége során elsősorban a keleti patriarchák tanácsaira és útmutatásaira támaszkodott. Az első ilyen tanácsadó Paisziosz jeruzsálemi patriarcha volt még 1649-ben, aki Nikon figyelmét felhívta a szertartásbeli eltérésekre, és igyekezett meggyőzni őt a görög szokások felvételének szükségességéről.¹⁶ Később a tanítómaster szerepét Makariosz patriarcha töltötte be, akit maga

¹⁴ A könyvhöz mellékléként csatolták a négy Moszkvába érkezett keleti hierarcha írásbeli véleményét a kétujjas keresztvetésről és a kétujjas keresztvetés híveiről. A *Szkrizsal* (*Kötábla*) cím minden bizonnyal magától Nikontól származik. A sors ironiája, hogy a kiadók nagy sietségének következtében a könyvben számos sajtóhiba, valamint már a nyomtatás folyamán elvégzett javítás található, úgyhogy a „Kötábla” egyes példányai nem egyeznek meg egymással. Lásd Ziborov 106.

¹⁵ Nem ez volt Nikon egyetlen tévedése. Nikont nagyszámú apologetája újra és újra kortársai fölé emeli. Például az egyik legújabb szerző a következőket írja: „Nikon patriarcha kitűnt érdeklődésének rendkívüli szélességével, a legkülönfélébb tudományok és mesterségek iránti képességével, rendkívüli olvasottságával. [...] Nikon korának legműveltebb és legokosabb embere volt, és ezt mindenképpen figyelembe kell venni, amikor tevékenységének egészé kerül a mérlegre.” (Lebecyev 178.). A források valóban tehetséges embernek mutatják Nikont, széleskörű olvasottsága pedig többek között kiviláglik műveiből, mindenekelőtt a nem sokkal a pere előtt írt hatalmas terjedelmű *Ellenvetésből* (*Vozrazsenyje*). Azonban a széleskörű olvasottság nem pótolhatta a szisztematikus tanulást és a módszeresen megszerzett műveltséget, amellyel Nikon nem rendelkezett, ahogyan tévedett a szertartások történeti megítélését illetően is (és aligha lehetett tisztában a valóságos történetükkel). A Nikon ismereteiben megmutatózó komoly hiányosságok, durva taktikai hibákkal párosulva, nagymértékben hozzájárultak az oroszországi egyházszakadás kialakulásához.

¹⁶ Paisziosz szerepéről lásd Kaptyercov I. köt., 1909. 65–69. Kaptyercov véleménye szerint éppen Paisziosz győzte meg végérvényesen Nikont a grekofil egyházi reform végrehajtásának szükségességéről. Moszkvából való elutazása után Paisziosz emisszáriusai segítségével folytatatta Nikon „megdolgozását”.

Nikon kért fel erre a szerepre. Makariosz fiának visszaemlékezései szerint: „Nikon állandóan kérlete tanítónkat, így beszélve hozzá: »ha találsz valamit, ami clítélést érdemel szertartásaink rendjében, mondd meg nekünk, hogy úgy cselekedhessünk, ahogyan kell«, és általában tanácsát a legnagyobb figyelemmel fogadta”.¹⁷ Ebből is jól látszik, hogy Nikon nem foglalkozott a szertartások történeti összehasonlításával, hanem mechanikusan átvette a görög mintákat az antiochiai patriarcha útmutatásait követve.

Most nem soroljuk fel az összes Nikon által kezdeményezett változtatást, amelyek száma igencsak nagy volt, bár e változtatások nagy többsége a mai ember számára teljesen jelentéktelenné tűnik. Már szóltunk a keresztvetés kérdéséről. Ezen felül utalhatunk még az olyan „újításokra” is, mint a háromszoros „alleluja” a korábbi kétszeres helyett, a Nap járásával szemben elvégzett templom körüli körmenet (és nem a Nap járásával megegyező irányban, mint korábban), öt proszfora használata a Proszkomidiánál (hét helyett),¹⁸ a templomok belső részecinek és külső képének a megváltoztatása stb.¹⁹ Nagy elégedetlenségét váltott ki, hogy Nikon a három részből álló nyolcvégű keresztet az Oroszországban „latin” keresztnek tartott két részből álló négyvégű keresztrel cserélte fel. A változtatások érintették az egyházi személyek ruházatát is. Fennmaradt egy érdekes elbeszélés arról, hogy Nikonnak annyira megtetszett a görög szerzetesek fejfedője, hogy magának is ugyanolyan rendelt készíttetni, csupán arannyal és igazgyönggyel kivart kerubbal. Mindazonáltal Nikon előre látta, hogy felróják majd neki: „megsemmisítetted a mi régi szokásunkat és a mi első szent főpapjaink öltözékét”, ezért úgy intézte, hogy az antiochiai patriarcha felkérésére maga a cár helyezte a fejére az új fejfedőt. A szemtanú beszámolója szerint, Nikon „igencsak örült, de a jelenlévő főpapok, kolostori előjárók, papok és világiak, látva mindezt, igencsak felzúdultak Nikon ellen...”²⁰ Ez a nem túl nagy jelentőségű, de jellegzetes cselekmény jól mutatja, hogy Nikon milyen bátran vállalta a hazai hagyományok megsértését; eközben az elégedetlenkedőkkel a keleti patriarchák tekintélyét és a cár hatalmát szegezte szembe. Ennek ellenére az elégedetlenség nem tűnt el, csupán nyilvánosan nem kapott hangot, titokban viszont egyre erősödött, jelentősen csökkentve a Nikon által elért eredmények értékét.

A moszkvai patriarcha reformtevékenységének másik iránya, az istentiszteleti könyvek kijavítása, ugyancsak kétes eredményekre vezetett. Nikon legelső lépése a kétujjas keresztvetésről és a meghajlásokról szóló szövegek kihagyása volt az 1653. február 11-én kiadott Zsoltárkönyvből. Az orosz egyház fejének az 1654-es zsinaton sikerült zsinati határozatot kicseleznie a nyomtatott istentiszteleti könyveknek „a régi pergamen és görög könyvek ellenében” történő kijavításáról.²¹ A cár és a patriarcha parancsára megkezdődött az egyházi szláv pergamen kéziratok összegyűjtése a kolostorok könyvtáraiból; ezenfelül a nagy műveltséggel rendelkező Arszenij Szuhanov szerzetest elküldték Áthoszra. Szuhanov 17 áthoszi kolostorban fordult meg, és körülbelül 500 kéziratot küldött el Moszkvába. Ezeket fokozatosan,

¹⁷ Putyesztyvice... vipuszk 4., Moszkva, 1898. 169.

¹⁸ *Proszkomidia* – Liturgia része, a felajánlásra kerülő kenyér és bor előkészítése.
Proszfora – felajánlási kenyér.

¹⁹ Nikon parancsára például megváltoztatták az oltár előtti emelvény (amvon – ambon, ambó) formáját.

²⁰ Putyesztyvice... vipuszk 4. 107.

²¹ Makarij 1855. 146. A pergamen szolgált a kéziratok alapanyagául a 14. sz. végéig. A 15. században a pergament kiszorította a papír, ebből következően a zsinat határozata a 15. századinál nem újabb szláv kéziratokra vonatkozik, amelyekkel automatikusan egyenértékűnek számít bármely, akár még valamely új görög szöveg is. Következésképpen ez utóbbiak minden előzetes vizsgálódás nélkül elnyerték a régi igazság létfontosságú státuszát, míg a 15–17. századi szláv szövegekről azt feltételezték, hogy megromlottak, és révs vélekedések kerültek beléjük. Nikon e „prekonceptiója” a későbbi történészek munkáiban a tudományos magyarázat rangjára emelkedett, még az olyan mértékadó történész esetében is, mint Makarij metropolita. Lásd Makarij 1855. 3–4., 5–135.).

1658-tól kezdve bevonták a Könyvnyomtató Udvar munkájába.²² Nikon azonban nem várta meg Arsenyij Szuhanov visszatérését Moszkvába, és már 1655. augusztus 31-én néhány czer példányban megjelent a nagy jelentőséggel rendelkező javított *Szluzsebnjyik*, amit 1656-ban és 1658-ban újabb kiadások követtek.²³ Egyfelől, ebben a könyvben rögzítették szövetségük a nikoni reformok szertartási újításait, másfelől a könyv előszavában Nikon kifejtette a reformok okára és menetére vonatkozó elképzeléseit (eközben nem riadt vissza a tények direkt meghamisításától sem – lásd a 11. jegyzetet).²⁴ A *Szluzsebnjyiket* 1656–1658-ban több más fontos istentiszteleti könyv kiadása követte. Az egyházi könyvek kijavításának munkája nem maradt abba Nikon letétele után sem, és gyakorlatilag egészen a 17. század végéig folytatódott.

Ha szigorúan teológiai szempontból nézzük a dolgot, a szövegekben végrehajtott változtatások nem voltak túlságosan lényegiek. A legnagyobb zavart és felzúdulást a nika-konstantinápolyi hitvallás szövegében végrehajtott változtatások váltották ki: a „hiszek a Szentlélekben, igaz Úrban és Éltestőben” mondatból elhagyták az „igaz” szót, a „született, de nem teremtetett” kifejezésből kihagyták a „de” szócskát, az „és az ő Országának nem lesz vége” kifejezést jövő időbe tették,²⁵ valamint Krisztus nevének hagyományos használt „Iszusz” alakját az „Iiszus” grecizmussal helyettesítették. A javítások döntő hányada csupán formálisnyelvtani jellegű volt, kizárólag a nyelvi formát érintette, de ennek ellenére az ellenvetések és tiltakozások hatalmas hulláma lett az eredmény. E tiltakozások egyik motívuma az az állítás volt, hogy Nikon végső soron megsértette az egyházi könyvek kijavításának önmaga által felállított programját. A moszkvai patriarcha és követői úgy érveltek, hogy ők a régi bevett hagyomány visszaállításán munkálkodnak, és e tevékenységük során régi görög és egyházi szláv szövegekre támaszkodnak. Azonban ez utóbbiak, mivel az istentiszteleti gyakorlat különböző állapotainak feleltek meg, maguk is különböztek egymástól. Ezért a Nikon által meghirdetett reformprogram megvalósítása aprólkos és kiterjedt filológiai és történeti vizsgáldást tett volna szükségessé, amelyre ugyanakkor nem volt idő, és úgy tűnik, hiányoztak ehhez a szükséges ismeretek is. Végül a javítást végzők nem a régi, hanem a korabeli görög,

²² Arsenyij Szuhanov szerzetes (megh. 1668) tapasztalt diplomata volt, aki több mint tíz évet töltött a világi és az egyházi hatalom megbízásából végrehajtott utazásokkal. Az egyik ilyen küldetése során, 1650-ben, vitába keveredett a jeruzsálemi patriarchával és környezetével, amely során kitartóan védte az orosz egyházi szokások és szertartások helyességét. E viták összefoglalása, amelyet maga Arsenyij Szuhanov állított össze, később népszerű volt az óhitűek körében, és polemikus céllal támaszkodtak is rá. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy Arsenyij Szuhanov Moszkvába való visszatérése után Nikonhoz csatlakozott, és élete végéig a nikoni reformok híve és tevékeny résztvevője maradt. Arsenyij Szuhanov utazása Áthoszra fontos eseménnyé vált az orosz kultúra történetében. A megvásárolni kívánt kéziratok kiválasztását igen hozzáértően végezte. A kapott feladatnak megfelelően különösen nagy figyelmet fordított a régi kéziratokra, méghozzá nem csupán az istentiszteletiekre, hanem az egyháziatyák munkáira, a hagiográfiai irodalomra, a kánonjogi gyűjteményekre és a történeti munkákra is. Figyelemre méltó, hogy az általa vásárolt szövegek között megtalálhatóak antik szerzők munkái is, így Homéroszé, Hésziodoszé, Szophoklészé és Aiszküloszé, valamint Platóné és Arisztotelészé. Az Arsenyij Szuhanov által hozott kéziratokat minden bizonnyal nem csupán a könyvkiadói tevékenységben, hanem az oktatásban is hasznosították. Arsenyij Szuhanovról és áthoszi utazásáról lásd Belokurov, Sz.: Arsenyij Szuhanov. Csaszty pervaja. Biografija Arsenyija Szuhanova. Moszkva, 1891.; Fonkics, B. L.: Grecszko-russzkije kulturnije szvjazi v XV–XVII vv. (Grecszkije rukopiszi v Rosszii). Moszkva, 1977. 68–104.

²³ *Szluzsebnjyik* – az istentiszteletek menetét és szövegeit tartalmazó egyházi könyv.

²⁴ A 17. század 50–60-as éveiben a könyvekhez írt elő- és utószavakat gyakran használták agitációs céllal. Erről lásd Gyemin, A. Sz.: Piszatyl i obszesztrvo v Rosszii XVI–XVII vekov. Moszkva, 1985. 130–139.

²⁵ A nika-konstantinápolyi hitvallás szövegét a magyar nyelvű orthodoxia szóhasználatát követve idéztük. Vö. Berki Feriz (szerk.): Liturgiikon. I. köt., Budapest, 1955. 73–74. („Aranyhajó Szent János Isteni Liturgiája”. Fordította Berki Feriz.); illetve Az orthodox kereszténység. Szerkesztette Berki Feriz. 2. kiad., Budapest, 1984. 52. és 29.

Velencében nyomtatott könyveket vették alapul, amelyekről az oroszországi hívők úgy tartották, hogy azokat megfertőzték a „latin eretnkségek”.²⁶ Ez a gyakorlat természetesen nem került el Nikon ellenfeleinek figyelmét, akik azt állították, hogy a valóságban az egyházi könyveket nem kijavítják, hanem lerontják, eretnek torzításokat visznek beléjük.

Az 1656-os zsinat után Nikon érdeklődése a reformok iránt fokozatosan alábbhagyott. Az oroszországi egyház élén eltöltött három év alatt a patriarcha tevékenységével a lakosság számos csoportját fordította maga ellen. Ellenségei között nem csupán a reformok ellenzőit találjuk – akikkel még elnyomó intézkedések fogantatásával sem sikerült megbirkóznia –, de diktatórikus stílusa, az egyházi ügyek terén tanúsított szokatlan szigorúsága, a testi fenyegetés, börtönbüntetés és a száműzetés gyakori alkalmazása elégedetlenséget váltott ki az oroszországi papság széles rétegében, sőt még a püspökök között is.²⁷ A bojárok szemében Nikon személye azt szimbolizálta, hogy az egyháznak az államban betöltött szerepe mérhetetlenül megnövekedett; ez kiváltotta nemtetszésüket. A patriarcha a cártól rendkívül széles felhatalmazást kapott az állami ügyek intézésére. 1654–56 folyamán Alekszej cár több mint két és fél évet (kisebb megszakításokkal) a Lengyelország és Svédország ellen folytatott hadjáratokban töltött; erre az időre a cári családról való gondoskodást és az állam irányítását Nikonra bízta. A patriarcha hatalma ebben az időszakban érte el tetőpontját, teljhatalommal intézte az állam ügyeit, amely során rendeleteket bocsátott ki a két „nagy uralkodó”, a cár és a patriarcha nevében, méghozzá a saját nevét állítva az első helyre.²⁸ Magától értetődik, hogy mindez kiváltotta a bojárok elégedetlenségét, akiknek jelentéstétel céljából rendszeresen a patriarcha elé kellett járulniuk, és hosszas várakozás után állva voltak kénytelenek végighallgatni a patriarcha utasításait.

²⁶ Ny. F. Kaptyerev véleménye szerint a *Szluzebnjyik* későbbi kiadásai során szövegét összevetették a régi kéziratokkal is, és egyre újabb és újabb változtatásokat eszközöltek a szövegben. Emiatt a Nikon-féle *Szluzebnjyik* különböző kiadásai eltérnek egymástól, ami még inkább csökkentette a nikoni reformok során kijavított könyvekbe vetett bizalmat. Lásd Kaptyerev I. köt., 1909. 227–245. A görög hatás hordozói voltak még a dél-orosz szövegek is, amelyekre aktívan támaszkodtak a szövegek javítását végzők a Nikon-féle reformok végrehajtása során (ebben az időben a dél-orosz területek Lengyelországhoz tartoztak). E kérdés részletesebb kifejtését, valamint a javítások nyelvészeti elemzését lásd Uszpenzkij, B. A.: *Isztorija russzkojgo lityeraturnojo jazika (XI–XVII vv.)*. Budapest, 1988. 340–372.

²⁷ Aleppói Paulosz tanúsága szerint Nikon „nagy zsarnok” volt a papokhoz, sőt még a magas állami méltóságok viselőihez való viszonyában is. Nikon emberei, írta Paulosz, „állandóan a városban vizslatnak, és amint meglátnak egy részeg papot vagy szerzetest, tömlőcbe vetik, mindenfajta megaláztatásnak téve ki. Ezért olyan emberekkel telezsúfolt börtönöket látunk, akik a legfertelmesebb helyzetben vannak, mivel nehéz láncokba vannak verve a nyakukon és nagy bilincsekbe a lábukon”. Paulosztól származik az a beszámoló is, hogy Nikon tömegesen küldte száműzetésbe szibériai kolostorokba a vétkező papokat. Lásd Putyecsesztvjic... Vipuszk 3., 47.; uo. Vipuszk 1., Moszkva 1896. 162.

²⁸ A „nagy uralkodó” cím az orosz cárokat illette meg. Alekszej Mihajlovics cár elődje, Mihail Fjodorovics czzel a címmel ruházta fel Filaret patriarchát, akinek a helyzete azonban kivételes volt, mivel a cár apja volt és gyakorlatilag társuralkodói szerepet töltött be. Alekszej Mihajlovics cár Nikonnak is megengedte, hogy „nagy uralkodónak” titulálja magát, amivel Nikont különös megiszteltetésben részesítette, és hangsúlyozta különleges szerepét az államban. Később, amikor Nikon már kegyvesztett volt, azt a vádat hozták fel ellene, bűnt követett el azzal, hogy „nagy uralkodónak” titulálta magát, sőt majdhogynem bitorolta ezt a címet. Nikonnak emlékeztetnie kellett vádlóit, hogy ő magának a cárnak a nyomatékos kérésére titulálta magát „nagy uralkodónak”. Nikon állítása szerint Alekszej Mihajlovics ezt a kérést személyes találkozájukkor, 1654 októberében intézte hozzá. Van forrás arra vonatkozóan is, hogy a cár már egy évvel korábban, a Lengyelország elleni háború kihirdetésekor Nikont nyilvánosan „nagy uralkodónak” nevezte. Lásd Tumins, Valeric A.–Vernadsky, George (ed.): *Patriarch Nikon on Church and State. Nikon's „Refutation”*. Berlin–New York–Amsterdam, 1982. 148.; Szolovjov, Sz. M.: *Szocsinyenyija. Knyiga 5., Isztorija Rosszii sz drevnyicsih vremjon. IX–X. köt., Moszkva, 1990. 597.*

A patriarchának mindaddig nem kellett nagyszámú ellenségétől tartania, amíg maga mögött tudhatta a cár barátságát és állandó támogatását. 1656-tól azonban a patriarcha és a cár viszonya romlani kezdett. Alekszaj Mihajlovics cár egyre inkább igyekezett megszabadulni a patriarcha befolyásától, egyre ritkábban vonta be az állami ügyek tárgyalásába, és került a vele való személyes találkozást is. 1658 júliusában pedig nyílt szakításra került sor. A szokással ellentétben a patriarchát nem hívták meg a grúz cárevics Moszkvába érkezése alkalmából rendezett ünnepi ebédre, a cárevics Moszkvába való ünnepélyes bevonulásakor pedig bántalmazták a patriarcha egyik bojárját, akinek a rend felügyelete volt a feladata. Nikon követelte a vétkes haladéktalan megbüntetését, a cár azonban csupán az incidens kivizsgálására tett ígéretet, de még ezt sem hajtotta végre, sőt a patriarcha által végzett ünnepi istentiszteletet sem látogatta ezután. Ebben a helyzetben Nikon szélsőséges eszköz alkalmazására szánta el magát: az Uzpenszkij székesegyházban az ünnepi istentisztelet után nyilvánosan bejelentette, hogy lemond a patriarchai méltóságról, és a nép és a cár gyözködését figyelmen kívül hagyva egy kolostorba távozott. Ilyen váratlanul ért véget Nikon karrierje, ráadásul ez az esemény új lendületet adott az egyházi reformok ellenfeleink; ők a patriarcha távozásában igazuk mellett szóló fontos bizonyítékot láttak. Nikon letételének és utódja megválasztásának folyamata hosszú évekre elhúzódott (1658–1667),²⁹ miközben az „ellenzék” agitációja új erőre kapott.

3. Az óhitűség kialakulása és elterjedése

Ahogy fentebb láthattuk, már Nikon legelső reformintézkedései is ellenállást váltottak ki. Ezt az ellenállást azon mozgalom kezdetének tarthatjuk, amelyet a 17. században szakadár vagy óhitű mozgalomnak neveztek, a 18. századtól pedig ószertartásúnak.³⁰ A reform ellen-

²⁹ Nikon távozásával az orosz egyház bonyolult kánonjogi problémával találta magát szembe. Kezdetben úgy tűnt, Nikon véglegesen lemondott a patriarchai méltóságról, és nincs más hátra, mint új patriarchát választani. Azonban az 1660-as, e kérdés megvitatását célul kitűző zsinat összehívásakor kiderült, Nikon ragaszkodik ahhoz, hogy utódja az ő áldásával foglalja el a moszkvai patriarchai trónust, őt pedig továbbra is patriarchának titulálják, ami szükségszerűen számos probléma forrása lett volna a régi és az új patriarcha viszonyát illetően. A zsinat úgy döntött, hogy Nikont megfosztja tisztességétől és utódát az ő áldása nélkül választja meg; mindazonáltal kiderült, hogy ehhez nincsenek meg sem a kanonikus alapok, sem az egyértelmű történelmi precedensek. Csupán hosszadalmas tárgyalások után sikerült Moszkvába egy újabb zsinatot összehívni a keleti patriarchák részvételével (1666–1667). Ez a zsinat elítélte Nikont, nem csupán patriarchai méltóságától fosztotta meg, hanem püspöki címétől is, és egyszerű szerzetesként egy kolostorba száműzte. Nikon elítélése után került sor az új patriarcha, II. Joaszaf (1667–1672) megválasztására.

³⁰ A „szakadár” („raszkolnyik”) nevet az óhitűek ellenfeleiktől kapták, és ez a megnevezés nyilvánvalóan polemikus irányultságú. A 17. században ezzel a névvel illették a katolikusokat, az uniátusokat és a protestánsokat, vagyis mindazokat, akikről Oroszországban úgy tartották, hogy elhagyták az igaz hitet (lásd Rumjanceva, V. Sz.: Narodnoje antyicerkovnoje dzviszenyje v Rosszii v XVII veke. Moszkva, 1986. 3. – a továbbiakban: Rumjanceva). Magától értetődik, hogy az óhitűek, akik az egyházszakadás felelőseinek a hivatalos egyházat tartották, nem fogadták el a „szakadár” („raszkolnyik”) nevet, hanem magukra vonatkozóan az „igazhitűek” („pravoveri”), „régiség szeretők” („sztaroljubci”) elnevezést használták, majd a későbbiekben – az „óhitű” („sztarover”) nevet, ellenfeleiket pedig „újdomságszeretőknek” („novoljubci”) és nikoniánusoknak („nyikonyianye”) nevezték. Az óhitűek a 19. században egyre kitartóbban követelték a „szakadár” helyett az „ószertartású” („sztarooobrajyec”) elnevezés használatát, ami kifejezi a Nikon előtti szertartásokhoz való ragaszkodásukat, azonban még a 19. és a 20. század fordulóján, a növekvő vallási tolerancia légkörében is, ez a követelés következetes visszautasítással találkozott. Még egy olyan felvilágosult egyháztörténész is, mint Jc. Je. Golubinszkij, úgy tartotta, hogy e kérés teljesítése „egyenlő lenne azzal, hogy saját magunkat ismerjük el szakadároknak (mivel kettőnk közül valaki mégiscsak szakadár, és nem vagyunk mindketten egyaránt pravoszlávok, ez lehetetlen lenne)”. Lásd Golubinszkij, Jc. Je.: K nasej polemike sz sztarooobrajdcami. Moszkva, 1905. 2. (a továbbiakban: Golubinszkij)

zöinek börtönbe vetése és száműzése nem akadályozta meg őket abban, hogy agitációjukat új tartózkodási helyeiken folytassák tovább. A forrongás nem hagyott alább Moszkvában sem. 1654 júliusában pestisjárvány tört ki, augusztus 2-án pedig a moszkvaiak napfogyatkozásnak lehettek szemtanúi. A járványt és a napfogyatkozást a moszkvaiak mint a Nikon patriarcha tevékenységéért bekövetkezett isteni büntetést értelmezték, és augusztus 25-én nyílt lázadás tört ki, amelyet ugyan sikerült lecsillapítani, de a reformok ellenzői által folytatott rejtett agitáció nem szűnt meg.³¹ 1655 nyarán megszökött fogságából Ivan Nyeronov protopópa, aki korábban több mint egyéves küzdelmet folytatott a patriarchával, majd Moszkvában és környékén bujkált; tartózkodási helye ismert volt a cár előtt, ő azonban nem adta ki a protopópát Nikonnak. Nikon, mivel érezte a gyengülni nem akaró ellenállás erejét, és egyre kevésbé tudhatta maga mögött a cár támogatását, 1657-ben kísérletet tett a Nyeronovval való kibékülésre, sőt engedélyezte számára a régi könyvek szerint végzett istentiszteletet is, legalábbis Nyeronov biográfusának elbeszélése alapján,³² amit úgy is értékelhetünk, hogy Nikon bizonyos mértékig csalódott az általa kezdeményezett reformokban. Nehéz lenne megmondani, hogyan alakult volna Nikon és ellenfeleinek viszonya a későbbiekben, de minden okunk megvan annak feltételezésére, hogy Nikon alakja túlságosan is gyűlöletes volt az óhitűek szemében, akik benne látták minden egyházi baj felelősét, és aligha viszonozták volna Nikon békülési szándékát.³³

Nikon távozása a reformok ellenzőiben felkeltette a reformok megsemmisítésének reményét. Úgy tűnhetett, a szigorú megtorló intézkedések időszaka véget ért, és beköszöntött a vita és a meggyőzés korszaka. Nem véletlen, hogy az 1650-es évek vége és az 1660-as évek első fele (az 1666–1667-es zsinatig) a vitairatok és a nagyszámú kérvények (cselobitnaja) – amelyekkel a régi szertartások védelmezői igyekeztek a cárt ügyüknek megnyerni – időszaka.³⁴ Ezen írásművek között megtalálhatók voltak az istentiszteleti könyvek kijavításának részletes, „textológiai” elemzése, amelyek rámutattak a javítások többségének értelmetlenül formális jellegére és magának a javítást végzők által alkalmazott módszernek az elhibázott voltára. Alapjait tekintve ugyanebben az időben alakult ki a Nikon-féle reformok elvi értékelése is. Eszerint Nikon a leglényesebb pontban tévedett, abban, hogy feltétel nélkül előnyben részesítette a görög hitet és szertartásokat az orosz hittel és szertartásokkal szemben, és minden fenntartás nélkül megtagadta az orosz egyházi tradíciót. Az óhitűek álláspontja szerint éppen Oroszország őrizte meg a szertartásokat a maguk eredeti formájában, és éppen a régi görög könyvekből fordított egyházi szláv istentiszteleti könyvek azok, amelyek tükrözik az ősi és autentikus keresztény tradíciót, amiről nagyszámú orosz csodatévő szent tanúskodik. Az egyházi régmúlt védelmezői is azt a régi (és végső soron maguktól a görögöktől származó) meggyőződést osztották, hogy az új görög egyházi könyvekbe „latin eretnekségek” kerültek be, mivel ceket a könyveket, ahogy az óhitűség egyik vezető alakja, Fjodor diakónus írta, „az istentagadó római pápa hatalma alatt három városban: Rómában,

³¹ Nemrégiben megkísérelték, hogy bebizonyítsák a pestislázadás kizárólagosan szociális természetét. E hipotézis szerint „a moszkvai zavargásokat nem válthatták ki Nikon reformintézkedései, mivel még nem volt elég idő, hogy megvalósulhassanak (még csupán a *Zsoltárkönyvet* adták ki és az *Emlékeztetőt* küldték szét a fővárosi templomokban)”, lásd Rumjanceva 100. Való igaz, a reformok éppen hogy csak kezdődőben voltak, azonban az ellenük folytatott küzdelem már jelentős intenzitással zajlott. A pestislázadás idejére az óhitűek többsége már az ellenállás mellett döntött, és megkezdte szóban és írásban folytatott agitációját, sőt mi több, erre az időre közülük sokakat már fogságba vetettek vagy száműztek.

³² Nikon a javított és a régi könyvekről állítólag a következőket mondta: „Mindkettő jó, mindegy, amelyikből akarsz, abból tartasz istentiszteletet”. Lásd Matyeriali I. köt., Moszkva, 1874. 157.

³³ Erről tanúskodik Ivan Nyeronov példája is, aki küzdelmét Nikon „lemondásáig” folytatta, ezután viszont bűnbánatot gyakorolt, megbékélt az egyházzal és elfogadta a reformokat.

³⁴ Ezen írások rövid áttekintését lásd Zenykovszkij, Sz.: Russzkoje sztarooobrjadescsztvo. Duhovnijje dzviszcnijja szemnadcatogo veka. München, 1970. 261–271. (a továbbiakban: Zenykovszkij)

Párizsban és Velencében nyomtatják, görög nyelven, de nem a régi istenfélelem szerint, és czecket a könyveket náluk veszik a görögök, és kényszerűségből, mivel a saját országukban nincsen nyomda...”. A régi görög könyveket pedig, mondták Fjodor diakónussal összhangban a Szoloveckij kolostor szerzetesei, „Cárgrád bevétele után [Konstantinápolynak a törökök által 1453-ban történt elfoglalásáról van szó – F. Sz.] elvették a rómaiak és újryomtatták saját országukban, a maguk latin szokását követve, és ők nekik [vagyis a görögöknek – F. Sz.] a saját latin könyveiket kiosztották, az ő görög könyveiket viszont tűzzel égették el”.³⁵ Ebből az következett, hogy Nikon, aki a görög könyveket vette mintául reformjához, tudatosan, még hozzá crőszakos eszközök igénybevételével sérti meg az oroszországi pravoszlávia tisztaságát, rombolja a hitet, amivel az Antikrisztus eljövetelét készíti elő.

A moszkvai óhitű ellenzék központjává a cári családdal rokonságban álló Fedoszja Morozova bojárasszony fényűző háza vált. Itt szállt meg Avvakum protopópa, aki 1664 clején majdnem tizenegyéves száműzetés után tért vissza a fővárosba. Fedoszja Morozova – Avvakum hatására, aki a bojárasszony lelkiatyja lett – nem volt hajlandó elfogadni a Nikon-féle újításokat, és menedéket nyújtott a régi szertartások híveinek.³⁶ Maga Avvakum energikusan irányította a moszkvai óhitűek tevékenységét, kérvényt (cslobitnaja) írt Alekszej Mihajlovics cárnak, vitát folytatott a Nikon-féle irányzat vezetőivel, és ügyes kézzel szervezte az agitációt a nép körében. Avvakum visszatérésének engedélyezése a száműzetésből a cár azon új keletű törekvését jelezte, hogy a Nikon távozása utáni helyzetben ne élezze tovább a viszonyt az óhitűekkel, sőt lehetőség szerint kompromisszumot kössön velük. Ahogy erre maga Avvakum visszaemlékezett, Moszkvába való visszatéréskor a cár és a bojárak részéről jó fogadtatásban részesült, többször beszélgetett velük, és jelentős pénzadományokat kapott tőlük. A cár Avvakumtól mindössze a nyilvános agitáció beszüntetését kívánta, és cserébe felajánlotta, hogy könyvjavítóként a Könyvnyomtató Udvarban dolgozhat.³⁷ Habár ez az ajánlat rendkívül csábító volt, Avvakum nemhogy nem hallgatott el, hanem hosszú levelet intézett a cárhoz „hogy állítsa helyre a régi vallásosságot, és védelmezze meg az eretnokségtől a közös édesanyánkat, az egyházat, a patriarchai székre pedig igaz pravoszláv pásztort ültessen ahelyett a hitehagyott, ragadozó, gonosz és eretnek Nikon helyett”.³⁸ A cár válasza Avvakum újabb száműzetése volt, ami már előrevetítette a cár szándékát, hogy végérvényesen leszámoljon az ügyük mellett továbbra is makacsul kitartó óhitűekkel.

Alekszej Mihajlovics cár Nikon távozása után gyakorlatilag átvette az egyházi ügyek irányítását. Nagyon is jól tudta, hogy a reformokkal szemben egyre terjed az elégedetlenség, és az orosz papság az új könyveket és szertartásokat nem fogadja el, néhány moszkvai templomban továbbra is a régi módon, a régi könyvekből zajlik az istentisztelet, és sokan reménykednek a Nikon-féle reformok felülvizsgálatában. 1662-ben úgy döntött, hogy zsinatot hív össze a keleti patriarchák részvételével; a zsinatnak le kellett zárnia a Nikon-ügyet, valamint egyúttal végérvényes határozatot kellett hoznia az egyházi könyvek és szertartások ügyében. A zsinat előtt a cár alapos előkészítő munkát végzett. Egyfelől fokozatosan igyekezett maga körül olyan egyházi vezetőket egybegyűjteni, akik a zsinaton határozottan a reformok védelmében lépnének fel. Másfelől nyomásgyakorlással, rábeszéléssel és ígérekkel próbálta a

³⁵ Matyerial VI. köt., Moszkva, 1881. 41.; III. köt., Moszkva, 1878. 258.

³⁶ Fedoszja Morozova későbbi sorsa tragikusan alakult. Alekszej Mihajlovics cár rosszállása ellenére nem békelt meg az új szertartások bevezetésével, titokban apáca lett, és egyre jobban elhanyagolta udvari kötelezettségeit. 1671 januárjában nem volt hajlandó részt venni Alekszej Mihajlovics cár második esküvőjén, novemberben lánytestvérével együtt letartóztatták és kolostorba zárták, ahol is kínvallatásnak vetették alá. Később száműzték, és 1675 őszén halálra éhezették. Alakját V. I. Szurikov ismert képe, a „Morozova bojárasszony” (1887) örökítette meg. Életről részletesebben lásd Poveszty o bojarinye Morozovoj. Leningrád, 1979.

³⁷ Avvakum 42–43, 46.

³⁸ Avvakum 47.

maga oldalára állítani vagy legalábbis szemléseíteni az óhitűek vezető egyéniségeit (ami sikerült Ivan Nyeronov esetében, de nem sikerült Avvakumében). 1664-ben indult meg katonai egységeknek a Moszkva környéki erődökbe és a Volga-vidékre való vezénylése, azzal a feladattal, hogy tisztítsák meg ezeket a területeket az óhitűektől. Közvetlenül a moszkvai zsinat előtt, 1665 végén–1666 elején letartóztatták és Moszkvába szállították az egyházi ellenzék még szembeszegülő vezetőit. Először egy orosz püspökökből és archimandritákból álló zsinat előtt jelentek meg; a zsinat 1666 tavaszán-nyarán ülésezett. Számos óhitű meghajolt a zsinat tekintélye előtt és bűnbánatot gyakorolt, nem mervén elmenni az egyházzal való szakításig. Hárman Avvakummal az élen hűek maradtak nézeteikhez; őket megfosztották papi méltóságuktól és nyilvánosan kiközösítették az egyházból.³⁹ 1666. július 2-án a zsinat határozatot fogadott el, amely Nikon reformjait helyesnek nyilvánította, de eközben a régi szertartásokat sem ítélte el. Csupán azokat rendelte büntetni, akik nem vetik magukat alá a zsinat határozatának, amivel az egyház elleni lázadást követnek el. Úgy tűnhetett, a zsinat határozatai némi megnyugvást vihettek az oroszországi egyház életébe, de Paisziosz alexandriai és Makariosz antiochiai patriarcha Moszkvába érkezése után újabb egyházi zsinat ült egybe, amely Nikon elítélése és az új patriarcha megválasztása után újra megvizsgálta az óhitűség kérdését is. A keleti patriarchák nem érték be a Nikon-féle reformok egyszerű jóváhagyásával, hanem már közvetlenül is törekedtek arra, hogy elérjék a régi oroszországi szertartási formák elítélését is, amelyeket eretneknek tartottak.⁴⁰ Ezt az álláspontot tükrözték a zsinati határozatok is, amelyek nem csupán a zsinatnak való engedelmisséget írták elő, hanem a két patriarcha által megszemélyesített „szent keleti egyháznak” való engedelmisséget is. A zsinat a keleti egyház tekintélyére támaszkodva szentesítette a háromujjas keresztvetést is, míg a kétujjas keresztvetést elítélte, és már csupán a keresztvetés e módjának megtartásáért is kiátkozást és az egyházból történő kiközösítést helyezett kilátásba, a régi szertartásokat követőket pedig „az áruló Júdással, a Krisztust megfeszítő zsidókkal, Áriusszal és a többi átkozott eretnekkel” állította egy sorba.⁴¹ Ehhez járult még, hogy a zsinat az egyházi átok mellett előírta a bűnösök átadását a világi hatóságoknak büntetés céljából. Erre haladéktalanul sor is került, amikor 1667 augusztusában a cár rendeletére négy bűnbánatot tartani nem akaró óhitűt, Avvakumot, Lazar és Nyikifor papot, valamint Epifanyij szerzetest a távoli északon fekvő pusztoszerzsi erődbe való száműzésre ítélték, nyelvük előzetes kivágásával,⁴² később ugyanerre a sorsra jutott Fjodor diakónus is.

A keleti patriarchák részvételével megtartott zsinat azzal, hogy elítélte az oroszországi egyházi múltat, kicélezte a konfliktust és azonnali ellenállást gerjesztett. Az ellenállás egyik központja a gazdag és tekintélyes Szoloveckij kolostor lett,⁴³ amely még 1658-ban meg-

³⁹ Kettő közülük, Fjodor diakónus és Nyikita pap később színleg bűnbánatot gyakoroltak, úgyhogy Avvakum egyedül maradt.

⁴⁰ Míg Nikonnál a kétujjas keresztvetés – ahogyan erről már fentebb esett szó – az örmény eretnökséggel kapcsolódott össze, addig a kérdésnek a keleti patriarchák számára előkészített vizsgálatában a kétujjas keresztvetés már a manicheizmussal, a markionizmussal, az arianizmussal, a nesztorianizmussal, az Appolinárisz-féle eretnökséggel stb. is egybekapcsolódott.

⁴¹ Lásd Matyeriali II. köt., Moszkva, 1876. 218–220. A zsinaton egyúttal elítélték az egész oroszországi egyházi hagyományt, többek között az ún. Százcikkelyes zsinat (1551) határozatait is, amelyek a kétujjas keresztvetést előírták.

⁴² Nyikifort a nyelvkivágás alól idős korára tekintettel, Avvakumot pedig Alekszej Mihajlovics cár különös kegyéből mentesítették.

⁴³ A Szoloveckij kolostor ellenállására vonatkozó irodalom hatalmas. A következő munkákat és forrásgyűjteményeket szeretnénk kiemelni: Matyeriali III. köt., Moszkva, 1878.; Poveszty ob oszgye Szoloveckogo monasztirja. In: Pamjatnyiki lityeraturi drevnej Ruszi. XVII vek. Knyiga pervaja. Moszkva, 1988. 155–191.; Szircov, I. Ja.: Vozmuscsenyije szoloveckih monahov-sztaoobrjadcev v XVII veke. Kazany, 1880.; Zenykovszkij 307–313., 336–339.; Csumicseva, O. V.: „Sztranyici isztorii Szoloveckogo vossztanyija (1666–1676 gg.)”. In: Isztorija SzSzSZR, 1990. 1. szám.

tagadta az újonnan kijavított könyvek és szertartások átvételét, 1663-ban pedig újra megerősítette ezt a döntését. 1667-ig a Szoloveckij kolostor szerzetesei (akik között szintén nem volt teljes egyetértés) álláspontjukat kérvények benyújtásával védelmezték (a nevezetes ötödik kérvény a korai óhitű mozgalom egyik legfontosabb és legnépszerűbb dokumentumává vált). 1667 decemberében a cár a kolostor földbirtokainak és egyéb vagyonának elkobzásáról rendelkezett, valamint megtiltotta, hogy a kolostorba pénzt, kenyeret vagy egyéb árut juttassanak el. A következő, 1668-as évben katonai osztagot vezényeltek a kolostorhoz, a kolostor erre a lépésre válaszul megkezdte a fegyveres ellenállást, amely 1676-ig tartott. 1676 januárjában a cári csapatok árulás segítségével bevették a kolostort és a védők nagy részét megölték. Az életben maradt szerzeteseket megkínózták, sokakat kivégeztek, a Fehér-tenger jeges vizébe dobták őket.⁴⁴

Az óhitű mozgalom másik központjává Pusztoszerszk vált. Avvakum protopópa és száműzetésben lévő társai levelek, kérvények, vitairatok nagy tömegét írták, továbbá meg is tudták szervezni a művek elküldését Moszkvába, a Szoloveckij kolostorba és Oroszország egyéb pontjaira, ahol ezeket tovább másolták, és így gyorsan terjedtek a régi szertartások híveinek körében. A Pusztoszerszkből folytatott propaganda hatására az óhitűség elterjedt és gyökeret vert a Volga-vidéken, a Don környékén, az európai Oroszország északi tengerpartján és Szibériában. 1681. január 6-án az óhitűek zavargásokat robbantottak ki a moszkvai templomokban, amely során felségsértésre is sor került; a zavargások kezdeményezőjének Avvakumot tartották. Moszkva-szerre közkezen forogtak levelei, amelyekben „a cári személyeket és a magas egyházi élenjáró személyiségeket káromló írásokkal, magyarázatokkal, [...] és igencsak tilalmas szemrehányásokkal [...] illette”.⁴⁵ Februárban egy újabb zsinat ült össze és felhatalmazta Fjodor Alekszejevics cárt, hogy a „szakadárokkal” „uralkodói belátása” szerint járjon el, és április 14-én a pusztoszerszki foglyokat az uralkodóház megsértéséért máglyán égették meg. Két héttel ezután elhunyt maga Fjodor Alekszejevics cár is.⁴⁶ Az óhitűek, kihasználva a trónörökös körüli küzdelmeket és a sztrelec-lázadást, azzal a követeléssel léptek fel, hogy rendezzenek nyilvános vitát a hitről, amire július 5-én a Kremlben sor is került. Az időnként verekedéssé fajuló vallási vita nem hozott eredményt, és Szofja régensnő berendezte azt. Az óhitűek győztesnek érezték magukat, sokáig agitáltak a Vörös téren egybegyűlt népnek, győzelmüket harangszóval ünnepelték, azonban néhány nap elteltével vezéreiket tartóztatták, és közülük egyet, Nyikita papot kivégeztek, a többieket pedig különböző kolostorokba száműzték.

Az 1682-es moszkvai események jelentették a régi hit hivatalos visszaállítására irányuló utolsó kísérletet; ezt követően az óhitűek mindenekelőtt a régi szertartásoknak saját körükben való megőrzéséért harcoltak, igyekeztek kivonni magukat az állam és a hivatalos egyház üldözése alól. 1685-ben Szofja régensnő kormányzata 12 új „cikkelyt” adott ki a „szakadárokkal” ellen; ezek tartalmazták az elfogott óhitűek kínvallatását, a bűnbánatot tartani nem akarók megégését és azok megkorbácsolását vagy legjobb esetben száműzését, akik nem tanúsítottak konokságot „tévelygéseik” során. Korbácsolás és száműzetés várt azokra is, akik bűjtatták az óhitűeket, vagy élelemmel és itallal látták el őket.⁴⁷ Ezek a kegyetlen rendelkezések, amelyeknek végrehajtásához késlekedés nélkül hozzáálltak, az egyházi múlt híveinek tömeges önégetését, valamint Oroszország határvidékeire és nehezen megközelíthető részeire való

⁴⁴ A Szoloveckij kolostor bevétele után egy héttel Alekszej Mihajlovics cár váratlanul meghalt. Ez az esemény alapul szolgált ahhoz az óhitű közegben kialakult legendához, amely szerint a cárnak a Szoloveckij kolostor szerzetesei ellen végrehajtott megtorlásért kellett isteni büntetést elszenvednie.

⁴⁵ Malisev, V. I.: „Novije matyeriali o protopope Avvakume”. In: Trudi Otyvela drevnyecruszskoj lityeraturi, XXI. köt., Moszkva–Leningrád, 1965. 343.

⁴⁶ A 18. századi népi hagyomány szerint Avvakum megjósolta, hogy kivégzése után nemsokára a cárt is utoléri a halál. Lásd Malisev, V. I.: Zametki o protopope Avvakume. In: Russzkaja lityeratura, 1965. 4. szám, 161.

⁴⁷ Makarij 1855. 331–332.

menekülését idézték elő. A 17. század vége Oroszországban a szakadatlan vallási üldözés és önmegsemmítés jegyében telt, ami elmélyítette és stabilizálta az egyházi és társadalmi szakadás állapotát.⁴⁸

4. Az egyházszakadás interpretációi

Az egyházszakadás tudományos igényű tanulmányozása fokozatosan alakult ki, és csak nehezen volt képes megszabadulni a vallási-polemikus béklyóktól.⁴⁹ A tudomány és a vallási politika határán állnak Makarij (Bulgakov) metropolita munkái; a szerző teoretikusan összegezte és a leginkább teljességre törekvően fejtette ki az ún. „leplező” (az óhitűek szóhasználatára szerint „missziós”, Makarij meghatározása szerint pedig „kritikai”) irányzat nézeteit. Ez az irányzat végső soron propagandacélokat tartott szem előtt, és közvetlenül az óhitűség ellen irányuló polémia főbb téziseiből indult ki. A „leplező” koncepció szerint az egyházszakadás alapjául az orosz nép és papság tudatlansága szolgál, amely az egyházi könyvek megromlásához és az eltorzított szertartások elterjedéséhez vezetett a 15–16. századi Oroszországban. A 17. század elején a könyvnyomtatás oroszországi fejlődésével a „szakadár” nézetek bekerültek a nyomtatott könyvekbe is, és tekintélyre tettek szert a népszerűség széles tö-

⁴⁸ A 18–19. század folyamán az orosz kormányzat az engedmények politikáját folyamatosan a fokozott nyomásgyakorlás politikájával váltogatta. Az óhitűek helyzete lényegesen jobb lett II. Katalin uralkodása idején (1762–1796), amikor is számos törvényi korlátozást megszüntettek, és megalapozták az ún. „egyhátiúséget” („jcgynovcrnje”), vagyis a hivatalos egyház és az óhitűek megegyeztését (az egyhitűség szabályait 1800-ban hagyták jóvá). Az egyhitűségbe belépő óhitűek mentesültek az egyházi átok alól és papokat kaptak, akik a régi egyházi könyvek alapján végezték az istentiszteletet. Ugyanakkor ezek az engedmények nemhogy nem bomlasztották fel az óhitűséget, hanem éppenséggel hozzájárultak ahhoz, hogy jellegzetes vallási, kulturális és életvitelbeli hagyományokkal rendelkező sajátos, különálló felekezeti csoporttá álljon össze és ekként szilárduljon meg. Egy mai történész számításai szerint, a 19. század közepén az óhitűek az orosz lakosság 17–20 százalékát tették ki (10 millió volt a létszámuk), méghozzá „gyakran ők alkották a legaktívabb és leginkább mobil csoportokat” (lásd Grinberg, M. L.: „Sztarobirjadci Jevropejszkoj Rosszii kak gyziszersznaja konfesszionalnaja gruppa”. In: Malije i gyzispersznije etnyicseszkije gruppi v Jevropejszkoj csasztyi SzSzSzR. Moszkva, 1985. 35., 44.). Figyelemre méltó jelenség az óhitűek nagy száma a 19. századi kereskedelmi és ipari vállalkozók között. A 20. század elején a pravoszláv egyház megújítását célzó mozgalom keretei között felvetődött az egyházszakadás megszüntetésének kérdése is. Az 1917-ben összeült helyi zsinaton egy külön bizottság jött létre, amely tárgyalásokat kezdeményezett az óhitűekkel. Ez utóbbiak az egyesülés feltételül szabták az átok feloldását, méghozzá éppen úgy, ahogyan az átok kimondása a 17. században megtörtént, vagyis zsinaton, két keleti patriarcha részvételével. Az ügy elhúzódtott egészen a zsinat 1918-ban történt feloszlásáig. 1929-ben a Patriarchai Szent Szinódus határozatot hozott, hogy a régi oroszországi szertartásokat egyenértékűnek kell tartani az újakkal és feloldotta az 1656-os és 1667-es zsinatokon kimondott átkot, „mintha nem lettek volna”. (Lásd Nyikolszkij, N. M.: Istorija russzkoj cerkvi. 3. kiad., Moszkva, 1983. 137.) Ezt a határozatot megerősítették az orosz pravoszláv egyház 1971-ben és 1988-ban tartott helyi zsinatai is.

⁴⁹ Az egyházszakadás historiográfiájának részletes vizsgálata külön könyvet tenne szükségessé, amely sajnos még nem született meg. A rendelkezésre álló historiográfiai áttekintések meglehetősen régen születtek (Szmirnov, P. Sz.: „Litycratura po isztorii raszkola v XIX sztoletyiii”. In: Hrisztyianszkoje cstyenyije. 1901. 1. szám; Belolikov, V. Z.: Istoriko-krityicseszkij obzor szucscesztvujusschih mnyenyij o proiszhozgyenyii, szucsenosztyi i znacsenyii russzkoj raszkola sztaroibirjadcsesztrva. Kijev, 1913.), vagy túlságosan tömörök és lényegében csupán a főbb munkák felsorolására szorítkoznak (Zenykovszkij 14–23.; Rumjanceva 9–23.). A jelen cikk szerzője néhány évvel ezelőtt kísérletet tett az egyházszakadásra vonatkozó főbb koncepciók történeti fejlődésükben való bemutatására: Filippov, Sz.: Raszkol v russzkoj cerkvi i krizisz tragycionnogo cszhatologizma v Rosszii XVII veka. (A XVII. századi egyházszakadás és az eszkatologikus történelemfelfogás átalakulása Oroszországban. Bölcsész-doktori értekezés) Budapest, 1993. 2–55. De ez a munka is csupán az egyházszakadásra vonatkozó hatalmas irodalom egy részét foghatta át.

megíci szemében. Makarij metropolita szerint különösen nagy felelősség terheli Nikon fő ellenfeleit, Ivan Nyeronovot, Avvakumot és társait, akik – ahogy Makarij gondolta – az egyházi könyvek javítását végezték Nikon elődje, Joszif patriarcha (1642–1652) alatt, és az egyházi könyvekbe bevitték a két legfőbb szakadár tételt: a kétujjas keresztvetést és a kétszeres allelujját. Amikor pedig Nikon patriarcha, miután észrevette az orosz és a görög könyvek közötti eltérést, úgy döntött, hogy kiiktatja a különbségeket és kijavítja a könyvek javítását végzők tudatlanságából bekerült hibákat, ez a szándéka becéltközött egy konok és retrográd csoport ellenállásába; ez a csoport ugyanazokból, Avvakumból és társaiból állt össze. Makarij úgy tartotta továbbá, hogy az ellenállás fő oka még csak nem is a vallási ellentétekben keresendő, hanem az ellenszegülők által Nikon irányában táplált személyes ellenszenvben. „Így tehát, gyűlölet és tudatlanság – íme, ebből a két legfőbb forrásból fakadt az oroszországi egyházszakadás [...]” – hangzik Makarij végkövetkeztetése.⁵⁰ E koncepció integráns eleme volt Nikon személyének eszményítése; Nikont a saját korának élenjáró személyiségeként, az egyházi megújulás felvilágosult harcosaként ábrázolták, akinek meg kellett küzdenie tudatlan, irigy és ellenséges környezetével.⁵¹ Ugyanakkor azt is el kell ismernünk, hogy Makarij a lehető legnagyobb mértékben figyelembe vette korának tudományos követelményeit, hatalmas anyagot gyűjtött egybe, és kiterjedten alkalmazta a forráskritika módszerét az óhitű nézetek cáfolására. Makarij munkája széles körben elterjedt, és tankönyvként használták a szakadárok között tevékenykedő misszionáriusok körében.

Makarij koncepciójának tudományos felülvizsgálatát bizonyos vonatkozásban megelőlegezte a nagy orosz gondolkodó, Vlagyimir Szergejevics Szolovjov munkássága. Szolovjov az oroszországi kereszténység helyzetéről, az egyetemes kereszténységről való elmélkedései során többször is visszatért az egyházszakadás témájára, annak különböző aspektusait következetesen újra és újra megvizsgálva. *Az oroszországi egyházi hatalomról (O duhovnoj vlasti v Rosszii)* címet viselő írásában (1881) Nikont tette felelőssé Oroszország erkölcsi-szellemi egységének megbomlásáért, és Nikon hibájául róta fel, hogy ő az egyházat a népen és az államon kívül álló elkülönült erőként törekedett konszolidálni, valamint a pravoszláviába bevitte

⁵⁰ Makarij 1855. 76–77., 115–116. és 160–164. Jelentéktelen változtatásokkal ez a koncepció utat talált az Isztorija russzkoj cerkvi XII., már Makarij halála után publikált kötetének oldalaira is.

⁵¹ Nikon eszményítésének régi és szilárd hagyománya van az oroszországi egyházszakadás tanulmányozásában. Végso soron ez a hagyomány magához Nikonhoz nyúlik vissza, hiszen az első életrajzát a 17. század végén protodiakonusa, I. K. Suserin írta meg, aki másfél évtizedet töltött Nikon mellett (1666 novemberéig), és minden bizonnyal sok mindent magának a patriarchának az elmondása alapján írt meg (Suserin, I. K.: Izvesztyije o rozsgyenyii i o voszpityanii i o zsytyii szvjatyjeszgo Nyikona patriarha moszkovszkogo i vszcsja Rosszii. Moszkva, 1871.). Ez a nyilvánvalóan apologetikus életrajz szolgált alapul Sz. V. Mihajlovskij részletes Nikon-életrajzához (Zsizny Nyikona. Moszkva, 1878.; folyóirat-változat: 1863.). Figyelemre méltó, hogy a 19. században a legjelentősebb és legterjedelmesebb munkát Nikonról egy külföldi, az angol William Palmer írta. Az anglikán Palmer (később katolizált) szimpátiával viseltetett a pravoszláv egyház iránt és 1840–1843-ban látogatást tett Oroszországban. Ekkor támadt fel érdeklődése Nikon patriarcha tevékenysége iránt, akit „nagy és szent embernek” tartott. Többéves munka eredményeként született meg hatalmas műve: Palmer, W.: The Patriarch and the Tsar. I–VI. köt., London, 1871–1876. A szerző angol fordításban nagyszámú forrást és tanulmányt gyűjtött egybe; munkájának különös jelentőséget kölcsönzött, hogy itt került sor Nikon legfontosabb művének, az *Ellenvetésnek (Vozrazszenyje)* első kiadására; ez a Nikon-mű a legutóbbi időkig csupán Palmer munkájában volt hozzáférhető. Nagy hatást gyakoroltak a későbbi kuratókra magának Palmernek az elképzelései is Nikon tevékenységéről, peréről és az egyház-állam viszonyról kialakított nikoni nézetekről. Ezt a munkát a 20. században M. V. Zizikin folytatta szintén monumentális művében: Zizikin, M. V.: Patriarh Nyikon. Jego goszudarsztsvennije i kanonicszskije igycji. I–III. rész, Varsó, 1931–1938. (reprint kiadás: Moszkva, 1995.). Zizikin Nikont mint az egyetemes pravoszlávia egységéért és az egyháznak az államtól való függetlenségéért folytatott harc kiemelkedő harcosát mutatja be. Egy mai Nikonról szóló munkában a régóta jól ismert tények ellenére Nikon tevékenységének nyilvánvalóan megszipített bemutatását találjuk, lásd Lebegyev.

a latinság idegen szellemiségét. A „vallási erőszak” ezen „latin alapelve” volt az, ami a szakadást kiváltotta; a szakadásban Szolovjov „Oroszország nagy betegségét” látta. A jelenkorra vonatkozóan Szolovjov a „szakadás” fogalmának kettős jelentéstartalmat tulajdonított. Az Egyház, amely „engedett a földi hatalom csábításának”, elveszítette szellemi tekintélyét, az állam kiszolgálója lett. Ezzel egyfelől elkülönült a néptől, másfelől pedig elriasztotta magától a művelt társadalmat, amely közömbössé vagy ellenségessé vált a kereszténység iránt. Ebből a diagnózisból kiindulva Szolovjov rámutatott a gyógyuláshoz vezető útra is: az egyház erkölcsi tekintélyének visszaszerzéséhez vezető úton az első lépésnek egy helyi zsinat összehívásának kell lennie, amelynek feladata a szakadárokról kimondott átok feloldása lenne.⁵² Ez bizonyos mértékig az óhitűség rehabilitációját is jelentette volna, azonban Szolovjov már a következő munkájában lényegesen módosított koncepcióján. Abból kiindulva, hogy az egyház igazi lényege egyetemeségében áll, rámutatott a „katolicitást” („kafolicsnoszty”), vagyis az egyetemeséget, az „egyetemes igazságot” a „régiség vagy a hazai hagyomány kritériumára” felcserélő óhitűek végzetes tévedésére. Szolovjov azután, hogy korábban Nikon tevékenységében a „latin szellemiség” jelenlétét hangsúlyozta, most az egyéni vélekedést „az egyház egyetemes meghatározásával” szembeállító óhitűeket a protestánsokkal állította párhuzamba (innen ered az óhitűségnek „a helyi hagyomány protestantizmusaként”, vagy Szolovjov egy másik munkájában, „nemzeti protestantizmusként” való meghatározása).⁵³ Szolovjov *A nagy vita és a keresztény politika (Velikij szpor i hrisztyianszkaja polityika)* címet viselő munkájában még merészebben helyezi bele az óhitűséget az egyetemes keresztény történelem kontextusába. A szerző a keleti és nyugati egyházrész szétválásában, a nagy egyházszakadásban a keleti és nyugati alapelv közötti egyensúly megbomlását látta, amely maga után vonta a bizantinizmus és a latinizmus egyoldalú kifejlődését. Az egyház társadalmi és politikai jelentőségének tagadása, a kereszténységnek mint valamilyen befejezett egésznek a tételezése, az egyházi csménynek nem a jövőben, hanem a múltban való keresése – ezek, Szolovjov véleménye szerint, a bizantinizmus jellegzetességei. A görög egyház a latinizmussal való szakításakor saját helyi szokásai védelmében lépett fel, amivel először állította szembe a helyi hagyományt az egyetemesel. A helyi hagyomány kultuszát középpontba állító oroszországi óhitűség csupán a bizantinizmus logikus következménye volt. Az egyetemes kereszténység szempontjából az óhitűek és a nikonianusok összűtközése nem több, mint két helyi hagyomány, a görög és a moszkvai konfliktusa, az egyházi egységtől való eltérés két formájának küzdelme.⁵⁴ Vlagyimir Szolovjov munkáiban felvetette a „nagy skizma”, vagyis a keleti és a nyugati kereszténység szétválása és az oroszországi egyházszakadás közötti kapcsolat igen érdekes kérdését, amely még megoldásra vár a történettudományban.

Az oroszországi egyházszakadás értelmezésében a döntő fordulat a 19. század 80-as éveiben vette kezdetét, és a Moszkvai Teológiai Akadémia történettudományi iskolájához tartozó egyháztörténészek nevéhez fűződik. Itt mindenképp Nyikolaj Kapterev alapvető jelentőségű munkáira kell utalnunk. A történész archívumi anyagon végzett vizsgálódásai váratlanul alátámasztották az Oroszországban a 16–17. században az oda érkezett görögök iránt tanúsított bizalmatlanság jogosságát, valamint az óhitűek által felhozott vádak bizonyos görög egyházi személyiségek ellen, akik Nikon legközelebbi harcostársai voltak a reformok végrehajtásában. Ebből kiindulva Kapterev mind a Nikon által, mind Nikon ellenfelei által felhozott érvek felülvizsgálatát és újragondolását javasolta.⁵⁵ Későbbi vizsgálódásai során

⁵² Szolovjov, VI.: Szobranijje szocsinyenij. Szankt-Peterburg, 1911–14. 2. kiad., (reprint kiadás: Bruxelles, 1966.) III. köt., 230., 232–233., 234., 236., 239. (a továbbiakban: Szolovjov)

⁵³ Szolovjov 245., 250., 251., 252.; Szolovjov, VI.: Rosszija i vszelenszkaja cerkov. Moszkva, 1991. 105., 106.

⁵⁴ Szolovjov IV. köt., 48–49., 62., 64., 70–71. A mű „A bizantinizmus és az orosz óhitűség. Népiség az egyházban” című fejezete az AETAS jelen számában olvasható.

⁵⁵ Kapterev, Ny. F.: Harakter otnoscnijja Rosszii k pravoszlavnomu Vosztoku v XVI–XVII vv. Moszkva, 1914. 169–220., II–III. Kapterev felvetése elégedetlenséget váltott ki az óhitűek ellen polé-

Kaptyerev újabb fontos következtetésekre jutott. Mindenekelőtt megmutatta, hogy helytelen az a nézet, amely Nikont tartja az egyházi reformok kezdeményezőjének, mivel a reformok szükségességét már a Zavaros időszak válságának hatása alatt felismerték, a reformok konkrét programját pedig már Nikon előtt megfogalmazták és neki is láttak a megvalósításának Alekszej Mihajlovszics cár és lelkiatyja, Sztjefan Vonyifatyjev kezdeményezésére.⁵⁶ Ami magát a patriarchát illeti, úgy Kaptyerev véleménye szerint vallásosságának típusa szerint nem áll magasabban ellenfelénél, és saját maga is helytelenül látta reformjainak lényegét és tárgyát. Sőt a patriarcha önkényeskedő önhatalmúsága, könyörtelensége, konoksága és türelmetlensége, műveltségi hiányosságokkal párosulva közvetlenül is kárt okozott az egyházi reformok ügyének, és szinte törvényszerű volt, hogy ellenzéki mozgalmat váltott ki. Kaptyerev nagy érdeme, hogy határozottan elvetette a leleplező irányzat által képviselt hagyományos álláspontot, amely szerint Avvakum és eszmetársai, akik Joszif patriarcha alatt az egyházi könyvek kijavításával foglalkoztak, tudatlanságukból következően téves nézeteket vittek be az egyházi könyvekbe. Kaptyerev meggyőzően mutatta meg, hogy a valóságban az óhitű mozgalom későbbi vezetőinek sem közvetlen, sem közvetett közük nem volt a könyvek kijavításához. Sőt a könyveket egyáltalán nem rontotta le senki, mivel, példának okáért, a kétujjas keresztvetés nem az ősi háromujjas keresztvetés eltorzítása volt, ahogy a nikonianusok állították, hanem éppenséggel a régebbi szertartási forma, amelyet a görögök még a 10–11. században, a kereszténység oroszországi felvételének időszakában vittek be Oroszországba – úgy, ahogy ezt az óhitűek gondolták.⁵⁷

Kaptyerev következtetéseit a szertartások kérdésére vonatkozóan a kiemelkedő egyháztörténész Jc. Je. Golubinszkij munkássága erősítette meg és egészítette ki. A vitatott szertartások történeti vizsgálata megmutatta, hogy a nikonianusok, miközben Oroszországban bevezették a görögök által abban az időben használatos szertartásokat, tévedtek, amikor azt gondolták, hogy ezzel a tudatlan oroszok által eltorzított régebbi hagyományhoz térnek vissza. Bebizonyosodott, hogy a kétujjas keresztvetés régebbi, mint a háromujjas, a kétszeres alleluja pedig ugyanolyan régi, mint a háromszoros. A keresztény szertartások Bizáncból érkeztek Oroszországba a kereszténységgel együtt. Később Bizáncban ezek a szertartások további változásokon és egységesülésen mentek keresztül, azonban – bár ezek a megváltozott görög szertartások szintén eljutottak Oroszországba – összességében Oroszországban a kezdeti tradíciót részesítették előnyben. Így jött létre a különbség az „orosz” (vagyis a görögöktől a kereszténység felvételekor kölcsönzött) és a „görög” (vagyis az újjörög) szertartások között. Ebből következően Nikon, állításával ellentétben, reformjai mintájául nem a régebbi, hanem éppenséggel az újabb görög szertartási hagyományt választotta.⁵⁸ Magától értetődik, hogy ezután az az elmélet, amely szerint az egyházszakadás az óhitűek tudatlanságának következtében jött létre, tarthatatlanná vált. Golubinszkij helyett egy másik interpretációt javasolt. Eszerint Nikon, függetlenül attól, hogy érvelése téves volt, helyesen törekedett az orosz és a görög egyházak közötti egység visszaállítására. Ezen egység szükségességét nem vitatták az óhitűek sem, de ők ehhez nem tartották szükségesnek az Oroszországban bevett szertartások görög minták alapján történő megváltoztatását, mivel véleményük szerint az újabb keletű

miát folytató hivatalos egyházi körökben; sikerült elérniük a Kaptyerevnek már odaítélt az egyháztörténet doktora cím érvénytelenítését.

⁵⁶ V. Sz. Rumjanceva a pontosabb „Vnyifantyjev” névalakot javasolta, amely a cár lelkiatyjától származó kéziratokban és egyéb 17. századi archív dokumentumokban található. (Rumjanceva 54.). Ennek ellenére megtartjuk a hagyományosan használt névalakot, amely szilárdan gyökereket vert a tudományos irodalomban.

⁵⁷ Lásd Kaptyerev I. köt., 1909.; II. köt. 1912.; Kaptyerev, Ny. F.: Patriarh Nyikon i jego protyivnyiki v gyele ispravlenyija cerkovnih obrjadov. 2. kiad., Szergijev-Poszad, 1913. (a továbbiakban: Kaptyerev 1913.)

⁵⁸ Golubinszkij 69–70., 153–238. Ez egy általánosított magyarázat, mivel a különféle vitatott szertartások története különbözőképpen alakult.

görög szertartások sajátos jegyciben az a tény tükröződik, hogy a görögök a katolikus egyházzal való firenzei unió következtében elveszítették a pravoszlávia tisztaságát. Nikon érdeme az volt – folytatta Golubinszkij –, hogy megértette a görögökről alkotott ezen ítélet igazságtalan voltát, és ezért bátran nekivágott grekofil reformjainak. „A társadalom döntő többsége elfogadta az egyházi könyvek Nikon-féle kijavítását, és Nikont követve megváltoztatta a görögökről kialakított vélekedését. A társadalomban azonban akadtak egyes emberek, akik a görögökről kialakított korábbi vélekedés nevében fellázkodtak az egyházi könyvek Nikon-féle kijavítása ellen. Ezek az egyes emberek azok, akiktől az óhitű egyházszakadás cred.”⁵⁹

Golubinszkij, miközben meggyőzően elveti az egyházszakadás kialakulására vonatkozó egyik leegyszerűsített elképzelést, azon nyomban egy másik, tudományos szempontból meg-alapozottabb, de nem kevésbé leegyszerűsített magyarázattal szolgál, amely végső soron megint csak az egyes emberek téves nézeteire hivatkozik, és nem tudja megmagyarázni, milyen módon voltak képesek ezek a görögökre vonatkozó téves nézettek még a 20. században is fennmaradó szakadást előidézni az orosz pravoszláv népcesség körében.

Ugyanezen az úton indult el Kapterev is, aki arra a következtetésre jutott, hogy az orosz társadalom tragikus kettéválását egy félreértés eredményezte, az, hogy a vitakozó felek nem értették a kereszténység lényegét. És valóban, míg a „szakadármozgalmat” leleplező irányzat képviselői minden baj forrását az egyházi múlt védelmezőinek tudatlanságában és szertartási kicsinyességében látták, addig Kapterev arra a megállapításra jutott, hogy *mind a két szembenálló csoportosulásnak felróható az egyháztörténet terén megnyilvánuló tudatlanság, valamint az, hogy nem értették meg helyesen a szertartások és a dogmák viszonyát, s azt, hogy a vallásban történetileg mi a változékony és mi az állandó.* „És milyen kár – sajnálkozik Kapterev –, hogy akkor nem akadt egy ember, aki meggyőzően elmagyarázta volna a vitába keveredett feleknek és megértette volna velük, hogy mindannyiuk hite egyformán igaz, hogy egyikük sem eretnek, egyikük sem a pravoszláv hit tagadója [...]”⁶⁰ A „félreértés” és az „elmaradt tisztázás” elmélete – ez nem más, mint a 20. század elejének pozitivistá egyháztörténelmészei által távoli elődeik felett kimondott retrospektív és negatív ítélet, a 20. század vallásossága által a 17. század vallásossága felett gyakorolt kritika. Miközben elismerjük a Kapterev és Golubinszkij által elvégzett óriási munka jelentőségét, mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy éppen az ő munkásságukkal összefüggésben vált világossá, hogy új utakat kell keresni az egyházszakadás értelmezésének terén.⁶¹

Még ennél is nagyobb mértékben jellemzi az egyházszakadás retrospektív racionális magyarázata az egyházszakadást az osztályok harcának egy formájaként szemlélő népszerű értelmezés híveit. Ezt az elképzelést már részlegesen tartalmazta a „leleplező” iskola tanítása; ezen iskola a Nikon-féle reformok elleni küzdelmet az egyházi hatalom és a vele egyetértésben cselekvő állami hatalom elleni fellépésként szemléli. Az egyházszakadás kutatásának ún. „demokratikus” irányzatának képviselőinél ez a felfogás jelentősen átalakul. Ezen irányzat kezdete Á. P. Scsapov *A zemsztvo és az egyházszakadás (Zemsztvo i raszkol)* címen megjelent hatalmas művének első részére vezethető vissza, amely 1862-ben látott napvilágot; Scsapov e munkájának alapját a 17. századi orosz történelemnek a területi obszcináknak a moszkvai kormányzat központosító politikája ellen „a szabad gazdasági önfejlődésért” folytatott küzdelmeként való értelmezése alkotja. Scsapov abban látta az egyházszakadás értelmét, hogy az

⁵⁹ Golubinszkij 26.

⁶⁰ Kapterev II. köt., 1912. 524.

⁶¹ A Kapterev és Golubinszkij által lefektetett úton haladt tovább P. Pascal és Sz. Zenykovszkij, nevükhöz jelentős munkák fűződnek az egyházszakadás témakörében. Pascal tolla alól került ki Avvakum proropópa legátfogóbb életrajza (Pascal, P.: Avvakum et les débuts du rascol. La crise religieuse au XVII^e-c siècle en Russie. Paris, 1938.) Zenykovszkij nevéhez pedig egy nagy átfogó munka fűződik az egyházszakadásról (vö. Zenykovszkij), amely ugyanakkor nem mentes a ténybeli pontatlanságoktól, és a szerző nyilvánvalóan hajlik az óhitű mozgalom bizonyos fokú eszményítésére.

egyház berkein belül megkezdődve, „az elégedetlen zemsztvo egyetlen közös ellenzéki egyetértésbe” egyesítette „az összes addigi és jövőbeli különálló helyi-területi népi mozgalmat”. Ezzel az egyházszakadás „az adófizető zemsztvo, a népi tömeg hatalmas és félcímtes, az egész állami – egyházi és polgári – renddel való szembenállásává alakult át”.⁶² A narodnyikok, akik Scsapov elképzeléseiből indultak ki, a scsapovi koncepciót a végletekig továbbfejlesztették. Míg Scsapov az egyházszakadás kialakulását egyházi jelenségnek tartotta, addig a narodnyik V. V. Andrejev 1870-ben már azt írta, hogy az egyházszakadás „kialakulását tekintve is a zemsztvo tiltakozását jelenti jogainak a központi hatalom által történő elnyelése ellen”. A szerző számára már maga az a felvetés, hogy az egyházszakadás másodrendű szertartási kérdések kapcsán jöhetett létre, „a józan ésszel ellentétesnek” tűnt, ami szükségszerűen a társadalmi-politikai kérdések irányába terelte az egyházszakadás történelmi gyökereire irányuló vizsgálódást.⁶³ A szovjet korszakban erre az alapra épülve alakult az a szokás, hogy a vallási mozgalmakat, így az egyházszakadást is, a társadalmi, gazdasági, politikai érdekeket elleplező „burokként”, „köntösként” értelmezzék. A kereszténységet mint a „feudális” rend ideológiai legitimációját tanulmányozták, az alternatív vallási mozgalmakat pedig – tartalmuktól függetlenül – mint a fennálló rend elleni tiltakozást, vagyis mint egyház- és államellenes, azaz végső soron mint antifeudális mozgalmat vizsgálták. Ebben a megközelítésben az óhitűség is mint álcázott társadalmi tiltakozó mozgalom tűnt fel.

Az összes fentebb bemutatott koncepció az egyházszakadás egy-egy valóban fontos vonatkozását emelte ki, mindenképp azokat, amelyek valamilyen politikai, vallási vagy egyéb okból aktuálisak, fontosak voltak az adott korszakban. Úgy véljük, az oroszországi egyházszakadás mélyebb megértéséhez a nézőpont megváltoztatására van szükség. Mélyebb megértéshez juthatunk el, ha lemondunk az események „objektív”, számunkra aktuális értelmének kereséséről, az eseményekre a résztvevők szemével igyekszünk tekinteni és megpróbáljuk megérteni az események résztvevőinek szubjektív elképzeléseit. Egy ilyen nézőpontból az egyházszakadást a 15–17. századi Oroszországra jellemző vallási kultúra típusának általános válságaként értelmezhetjük, amely során olyan fontos kérdések értékeldtek át, mint a világtörténelem menetéről és Oroszországnak a világtörténelemben betöltött szerepéről alkotott elképzelések, a keresztény eszkatológia orosz variánsa, a hit és az ész, a hagyomány és a „tudományos” kritika kölcsönös viszonya, az egyház és az állam kapcsolata stb. Ezen átértékelődés eredménye az orosz történelem fokozatos, de egyre gyorsuló fordulata lett, amely I. Péter radikális reformatori ténykedésében és Oroszország „veszternizációjában” csúcsosodott ki.

5. A 16. század közepe mint eszmény a 17. század embere számára

Nyilvánvaló, hogy az oroszországi egyházszakadás jelentősége világosabban látszik, ha az orosz történelem hosszabb periódusának háttérére előtt szemléljük. Az egyházszakadást már régóta a Zavaros időszak válságával kapcsolják össze. Úgy véljük, még ennél is mélyebben kell visszamenni a történelemben, és azt kell feltételeznünk, hogy a 17. századi vallási viták még a 15. század végén – a 16. század első felében megindult folyamatokat zárják le. A firenzei unió és a Bizánci Birodalom bukásának hatására Oroszországban kialakult az a nézet, hogy a görögök elvesztették a hit tisztaságát, és Moszkva vált az új állami és vallási központtá a keresztény népek történelmében. A Moszkvai cárságnak az igaz hit utolsó védőbástyájának és megőrzőjének szerepét tulajdonították „az utolsó időkben”, a földi történelem közeledő végének előestéjén („Moszkva–harmadik Róma”).⁶⁴ Az egyház fő céljává a vallási

⁶² Scsapov, A. P.: Zemsztvo i raszkol. In: Szocsinyenija. I. köt., Szankt-Petyerburg, 1906. 456–457., 459–460.

⁶³ Andrejev, V. V.: Raszkol i jego znacsenyije v narodnoj russzkoj isztorii. Szankt-Petyerburg, 1870. V., 1.

⁶⁴ Részletesebben az új történelembölcseleti elképzelések kialakulásáról lásd Filippov, Sz.: „Támaszt az egkek istene birodalmat, mely soha örökké meg nem romol”. Történelembölcseleti elképzelések

élet összes elemének szabályozása és rögzítése válik, a vallási élet megvédelmezése mindenfajta újítástól. E cél jegyében dolgoztak a 16. század közepének egyházi zsinatai, amelyeket IV. Iván és környezete, mindenképp Makarij metropolita kezdeményezésére hívtak össze. 1547-ben és 1549-ben a szentek „tömeges” kanonizációjára került sor, és egész Oroszországra kiterjedő szentkultuszt hoztak létre, amely egyfelől kifejezte az orosz egyház egységét, másfelől erősítette az orosz egyházi hagyomány tekintélyét. Az egyházszakadás szempontjából még fontosabb volt az ún. Százcikelyes zsinat, amelyet 1551-ben tartottak meg IV. Iván részvételével. A zsinati határozatok számos konkrét vonatkozásban normatívvá tették az istentisztelet rendjét, valamint a szertartások végzését, számos határozat foglalkozott az egyházmegyei kormányzat, a papság és a szerzetesség fegyelmének és erkölcsiségének tökéletesítésével. Meghatározták az ikonfestészet és az egyházi könyvek másolásának szabályait, intézkedéseket határoztak el a papság műveltségi szintjének emelésére, tervbe vették egyházi iskolák létesítését a lakosság számára. Nyilvánvaló a zsinat résztvevőinek azon törekvése, hogy kijavítsák és megerősítsék az „orosz hitet”, amely a kortársak tudatában szorosan kötődött az oroszországi szertartási és istentiszteleti gyakorlathoz. Igen jellemző tény az is, hogy a zsinat az újjörög és az orosz (vagy pontosabban régi görög) szertartások között a 16. század közepére létrejött eltérések esetében az orosz változatokat részesítette előnyben. Így például határozatai között szerepel a kétujjas keresztség előírása, valamint a kétszeres allélujára vonatkozó szabály is.⁶⁵ A 16. század közepének zsinatain először nyilvánult meg a reformtevékenység egy sajátos típusa, amikor is a reformot az a szándék hívta életre, hogy egyértelmű normák megállapításának, valamint a felfedezett hiányosságok kijavításának útján szilárdítsák meg és konzerválják a fennálló helyzetet.

Az ún. Zavaros időszak mély válsága katasztrófa szélére sodorta az országot. A válságot isteni büntetésként értelmezték, úgy bűnt, hogy az orosz nép nem felelt meg az orosz bölcselők által felvázolt eszménynek és a 16. századi zsinatok által kijelölt normáknak, ezért a 17. század első felében Oroszországban olyan vallási mozgalmak jelentek meg, amelyek az élet pravoszláv alapjainak megerősítését igyekeztek elérni. Alekszej Mihajlovics (1645–1676) trónra lépésével a vallási újjászületésért folytatott harc központja a cári udvarba helyeződött át. A fiatal, mindössze tizenhét évesen trónra került cár olyan emberekkel vetette magát körül, akikhez közel állt az a gondolat, hogy az orosz társadalom vallási élete és erkölcsi javításra szorulnak; ők alkották az ún. „istenszeretők” körét, amely hasonló nézeteket valló és hasonló célokkal rendelkező emberek szellemi – és szervezetenként nem artikulálódott – közössége volt. Ebben a körben olyan emberek működtek együtt, akik később éles összeütközésbe kerültek egymással a Nikon-féle reformok kapcsán: Sztjefan Vonyifatyjev, a cár lelkiatyja, a meccnás Fjodor Rtyiszev bojár, Nikon, aki akkor még az egyik moszkvai kolostor archimandritája volt, Ivan Nyeronov protopópa, és később Avvakum protopópa is.

Már régen felfigyeltek arra a tényre, hogy a Zavaros időszak után egyfelől megjelenik az a törekvés, hogy a konszolidációt a múlthoz való visszatérés útján valósítsák meg, másfelől viszont világosan értik azt is, hogy ez a vágyott múlt eszmény, amely sohasem létezett az orosz történelem folyamán, és amelynek tényleges megvalósításához reformokra van szükség.⁶⁶ Ilyen reformátor-archaisták voltak az „istenszeretők” is, akik tevékenységükkel a „Szent Oroszország” eszményét igyekeztek rekonstruálni, még hozzá – véleményünk szerint – ezen rekonstrukció során tudatosan IV. Iván és tanácsadói, Makarij metropolita és a „Kiválasz-

a 15–17. századi Oroszországban. In: AETAS, 1995. 3. szám, 5–31. (a továbbiakban: Filippov 1995.) A tanulmányban szó esik ezen elképzelések és az egyházszakadás kapcsolatáról is.

⁶⁵ Sztoglav. Szentpétervár, 1863. 103–104; 148–149.

⁶⁶ Platonov, Sz. F.: Moszkva i Zapad. Berlin, 1926. 58.; Florovszkij, G.: Putyi russzkogo bogoszlovija. 2. kiad., Paris, 1981. 57–58. Ezt a véleményt osztja a kérdés egyik mai kutatója is: Zsivov, V. M.: Religioznaja reforma i individualnoje nacsalo v russzkoj lityerature XVII veka. In: Iz isztorii russzkoj kulturi. III. köt., (XVII-nacsalo XVIII veka). Moszkva, 1996. 465–467.

tottak Tanácsa” tevékenységét vették alapul, és újra napirendre tűzték a Százcikkelyes zsinat teljes vallási-műveltségi programjának megvalósítását, amely program az opricsnyina-rendszer és a Zavaros időszak idején teljesen feledésbe merült.⁶⁷

Kaptyceev munkái nyomán kialakult az a vélekedés, hogy az istenszeretők körén belül 1646–1652-ben kezdettől fogva két irányzat létezett, amelyek 1653-tól nyíltan harcba léptek egymással mint az óhitűek és a nikonianusok pártjai. Az egyikhez, a „grekofil” irányzathoz tartozott a cár, Sz. Vonyifatyjev és F. Rtyiscsev, a másikhoz, a „ruszofil” irányzathoz pedig a vidékről Moszkvába érkezett protopópák I. Nyeronovval az élükön.⁶⁸ Ezzel szemben véleményünk szerint az istenszeretők köre 1653-ig a törekvések tekintetében egységes volt. Ennek nem mond ellent, hogy például a cár elkütyija, Sz. Vonyifatyjev, valamint Fjodor Rtyiscsev különös érdeklődést mutatott a görög egyház és a tudományos ismeretek iránt, azonban ezt, ahogy erről a források tanúskodnak, eszmétársaik nem tekintették valami olyannak, ami elfogadhatatlan lenne és szétfeszítené a közös program kereteit. Az óhitűek vezetői még a szakítás után sem emlegettek semmilyen korábbi vitát Sztyefan Vonyifatyjevvel, Fjodor Rtyiscsevvel, de még magával Nikonnal sem. Éppen ellenkezőleg, sok évvel később Avvakum így írt erről: „Jó volt Sztyefan protopópa idejében, minden csendes és nyugodt volt, az ő könnyei és zokogása, alázatos tanítása miatt”.⁶⁹ Maga Sztyefan Vonyifatyjev aligha fogadta el Nikon reformjait, segítette az üldözött óhitűeket, és a saját házában bújtatta a száműzetéséből megszökött Ivan Nyeronovot. Mivel nem vállalta a nyílt összütközést Nikonnal, inkább kolostorba vonult, és szerzetesként halt meg 1656-ban. Fjodor Rtyiscsev feltételezhetően nagyobb szimpátiával viseltetett a Nikon-féle reformok iránt, azonban ő nyilvánvalóan egyfajta intellektuális mérkőzésnek tekintette az óhitűek és a nikonianusok harcát. E megmérettetés színhelye nemegyszer éppen Rtyiscsev háza volt, ahol az orosz történelemben oly ritka teológiai viták zajlottak, Avvakum protopópával az egyik oldalon, a „hittagadókkal” a másikon. A Rtyiscsev által elfoglalt pozíció a Nikon által annyira kedvelt erőszakos módszerek elvetését jelentette. Nem véletlen, hogy Rtyiscsev, miközben továbbra is élvezte a cár kegyét, egyúttal segítette az üldözött óhitűeket, később pedig kapcsolatot tartott a kegyvesztetté vált Nikonnal is. Éppen Rtyiscsev testesítette meg az istenszeretők valaha volt egységét, sőt a Nikon-féle reformok nem túl kedvező időszakában is igyekezett azt helyreállítani.⁷⁰

A fentebbiekből következően azt állíthatjuk, hogy Nikonnak a patriarchai trónra lépése előtt az istenszeretők többé-kevésbé egységesek voltak, az egyházszakadást pedig a Nikon patriarcha és a mögötte álló cár által végrehajtott váratlan és éles fordulat eredményének tekinthetjük. Már a legelső Nikon által foganatosított reformintézkedések tartalma és megvalósításuk módja sem hagyott kétséget afelől, hogy Nikon teljes mértékben szakított az istenszeretők körének korábbi törekvéseivel. Tevékenységük során az istenszeretők a „szimfónia” hagyományos eszményéhez tartották magukat; ez az eszmény az egyházi és a világi hatalom összhangját és egyetértését jelentette, amely Oroszországban a 16. század közepén tartott egyházi zsinatok munkájában öltött testet.⁷¹ Mindazonáltal 1653-tól az „istenszeretők” köré-

⁶⁷ Az istenszeretők körének tevékenységére vonatkozóan lásd: Filippov 1995. 27–28. Arról például, hogy Alekszej Mihajlovics cár tudatosan követte IV. Iván tevékenységét, lásd: Ph. Longworth: *Alexis, Tsar of All the Russia*. London, 1984. 69., 70.

⁶⁸ Kaptyceev 1913. 105., 149–159.; Kaptyceev I. köt., 1909. 38–80.; Usztyugov, Ny. V.–Csajev, Ny. Sz.: *Russzkaja cerkov v XVII v.* In: *Russzkoje goszudarsztvo v XVII vcke*. Moszkva, 1961. 309.; Lebegyev 164.

⁶⁹ Zsityije protopopa Avvakuma, im szamim napiszannoje, i drugije jego szocsinyenyija. Irkutszk, 1979. 132.

⁷⁰ Kozlovskij, I. F.: F. M. Rtyiscsev. Isztoriko-bibliograficszkoje isszledovanyije. Kijev, 1906. 89–95.

⁷¹ Szimfóniának az egyház és az állam közötti viszony ideális, Bizáncban megfogalmazott elvét nevezzük. Jusztiniánusz 6. novellájának bevezetése szerint az állami és az egyházi hatalom ugyanabból az isteni forrásból ered, és bár mindegyiknek megvan a maga feladata, tevékenységüket egymással összhangban

nek együttes és egyetértésen alapuló tevékenységét a patriarcha egyszemélyi döntései váltották fel, amelyek ráadásul motiválatlanok és ellenvetést nem tűröck voltak. És amikor az istenszeretők tiltakoztak az ellen, hogy Nikon már nem kéri ki volt barátai véleményét, sőt megtorló intézkedéseket foganatosít ellenük, akkor itt nem csupán az érintettek megsértett önértékről és személyes sérelmeiről volt szó, hanem arról az óhajról is, hogy visszaállítsák a vitás kérdések közös megoldásának hagyományát, amely a 16. század közepét jellemezte. Ezt bizonyítja Ivan Nyeronov 1654. február 27-i keltezésű a cárnak szóló kérelme is, amelyben Nyeronov egyházi zsinat összehívását kéri, még hozzá tekintettel a helyzet kiélezett voltára, olyan zsinat összehívását, amelyen nem csupán a főpapok vennének részt, hanem az archimandriták, egyszerű papok és a szerzetesek is, akiket nem a hierarchiában betöltött helyük alapján választanának ki, hanem az Írásban való olvasottságuk, és ami a legfontosabb, „erényes életük” alapján.⁷²

Nyeronov kérése mellett szolt az is, hogy Nikon saját patriarchai tekintélyét szembeállította a Százcikkelyes zsinat tekintélyével, hiszen már a háromujjas keresztvetés bevezetésével közvetlenül az „istenszeretők” számára mintául szolgáló Százcikkelyes zsinat egyik rendelkezését sértette meg, amivel egyúttal kijelölte reformjának legfőbb alapelvét és célját is: a bevett és a zsinatok által szentesített oroszországi istentiszteleti gyakorlat kijavítása a saját korának megfelelő görög minták alapján. Ez már elvi szakítást jelentett a hazai pravoszláv hagyománnyal, amely nem utolsó sorban éppen a szertartások sajátos jellegében testesült meg. Általában elmondható, hogy 19. és a 20. századi történészek többnyire igencsak hajlanak a vallási szertartások jelentőségének kiscbbítésére a dogmákkal szemben. Erre először Vaszili Kljucsevszkij hívta fel a figyelmet, aki hangsúlyozta, hogy a vallási megismerést a logikaival ellentétben éppen az eszmének (dogmának, erkölcsi tanításnak) a kifejeződésétől (szertartás, szöveg) való elválaszthatatlansága jellemzi. A mai terminológia Kljucsevszkij e gondolatát a jelhez való kétfajta viszonyulás, a racionális és a szubsztanciális különbségként fejezi ki.⁷³ Az óhitűek szemében a szertartás közvetlenül a hit alapjait fejezte ki, ezért a szertartást védelmezve, „a harmadik Rómában” megőrződött igaz hit utolsó védelmezőjének tartották ma-

kell végezniük. Ez egyfelől feltételezi az állami és az egyházi hatalom tevékenységi szférájának egymástól való elhatárolását, másfelől viszont nem elválasztásukat, hanem harmóniájukat és egymásnak nyújtott kölcsönös támogatásukat jelenti. Az egyházi és a világi hatalom kapcsolatának és összhangjának eszménye abban a kapcsolatban fejeződött ki, amely viszonyukat az élő ember lelkének és testének viszonyához hasonlította. Ebből következően a szimfónia mint *ideális elv* egyaránt szemben áll az ún. cazaropapizmussal, vagyis az egyház államnak való alárendelésével, és az egyház államtól való elválasztásának elvével is. Magától értetődik, hogy ezt az absztrakt elvet a különböző történelmi szituációkban eltérően, kiscbb vagy nagyobb „torzításokkal” értelmezték és valósították meg, és történelmi precedensek sokféleségének köszönhetően minden egyes konkrét esetben újabb és újabb interpretácót igényelt. Ezen elv egy újabb interpretációjára került sor Oroszországban a 16. században, mindenekelőtt a Százcikkelyes zsinat tevékenysége révén. A zsinat határozatainak gyűjteménye a szimfónia elvének „teoretikus” kifejtését tartalmazza, hivatkozással Jusztiniánusz 6. novellájára, a gyakorlatban pedig ez az elv a cár és az egyházi hierarchia együttes és harmonikus, az egyházi és társadalmi berendezkedés tökéletesítését célzó tevékenységében testesült meg. Maga a határozati gyűjtemény mint a cár és az egyházi zsinat közötti sajátos „dialógus” épül fel. A Százcikkelyes zsinat clemzését ebből a szempontból lásd: Jemcsenko, Jc. B.: „Szvjascsenszto” i „carszto” na Sztoglavom szobore. In: Rimszko-konsztantinopolszkoje naszlegyjije na Ruszi: igycja vlasztyi i polityicszskaja praktyika. Moszkva, 1993. 303–317.

⁷² Matyeriali I. köt., 66.

⁷³ Kljucsevszkij, V. O.: Szocsinyenyija v 9-i tomah. III. köt., Moszkva, 1988. 270–273.; Kljucsevszkij, V. O.: Zapadnoje vlijanyije i cerkovnij raszkol v Rosszii XVII v. Isztoriko-pszihologicszskij ocserk. In: Ocserki i recci. Moszkva 1913. 431–438. Új terminológiát vezet be: Mathauzerova, Sz.: Drevnyerusszkije tyecorii iszkusszta szlova. Praha, 1976. 20–22. Ugyanczt a véleményt osztja (bár Mathauzerovára nem hivatkozik) a modern szemiotika egyik vezéralakja is: Uszpcszkij, B. A.: Raszkol i kulturnij konflikt XVII. In: Uszpcszkij, B. A.: Izbrannije trudi. I. köt., Moszkva, 1994. 333–337.

gukat.⁷⁴ Amikor a 15. század második felében Oroszországban kialakult az a vélemény, hogy a görögök a hit tisztaságát elveszítették, akkor Oroszországban nagyon is jól tudták, hogy az oroszok és a görögök között semmiféle dogmatikai különbség nincsen, ezért az az elképzelés vált általánossá, hogy a görögök hitehagyottsága az ősi apostoli szertartási hagyomány általuk történt megváltoztatásában fejeződik ki. Ez az elképzelés tükröződött a Százcikkelyes zsinatnak a szertartásokra vonatkozó határozataiban is. Ebben a helyzetben törvényszerű volt, hogy Nikon erőszakos reformintézkedései, amelyek nem vették figyelembe az Oroszországban a görögökről kialakult véleményt, meg nem értésbe és ellenállásba ütköztek.

A Nikon patriarcha és Alekszej Mihajlovics cár által végrehajtott grekofil fordulatot, amely igencsak váratlanul érte környezetüket, Kaptjerev véleményével ellentétben nem készítette elő az istenszerető kör tevékenysége, mivel véleményünk szerint, lényegi különbség van a görög nyelv iránti érdeklődés, a görög egyházhoz való tiszteletteljes viszonyulás, illetve a zsinati úton szentesített szertartási gyakorlat erőszakos, az újabb görög mintákat követő megváltoztatása között. A fordulat indítékai nem vallási, hanem politikai jellegűek voltak. A szertartási reformnak célja szerint nagy politikai változásokat – a pravoszláv népek felszabadulása a más hitűek hatalma alól és az orosz cár és a moszkvai patriarcha oltalma alá kerülése – kellett bevezetnie. E reformok megvalósításakor azonban Nikon elkövetett egy súlyos hibát: miközben megőrizte a szertartások régiségére mint az igaz hit kritériumára vonatkozó hagyományos felfogást, megpróbálta bebizonyítani a bebizonyíthatatlant – azt, hogy az autentikus apostoli hagyományt éppen a görögök őrizték meg, Oroszországban viszont ez a hagyomány eltorzult és megromlott. Ebből fakadt Nikon azon törekvése is, hogy ne csupán megváltoztassa, hanem eretnekségként ítélje el az oroszországi szertartási formákat. Ugyanakkor ezzel az orosz emberek számos korábbi, magukat az elítélt szertartásokhoz tartó nemzedékeit nyilvánította eretneknek. Ahogy Avvakum protopópa helyesen megjegyezte, „ha mi szakadárak és eretneknek vagyunk, akkor a mi összes szent atyáink is azok, és a korábbi istenfélő cárok és a szent patriarchák is azok”.⁷⁵ Ebből következően az óhitűek szemében a Nikon-féle reformok elismerése egyenlő volt azzal, hogy eretneknek ismerik el az orosz szenteket, cárokat és patriarchákat, teljes egészében megtagadják a hazai vallási hagyományt és végső soron a Moszkváról mint a harmadik Rómáról kialakított elképzelést is. Egy ilyen önmegtagadás elfogadhatatlan volt az óhitűek számára, annál is inkább, mert a nikoniánusokkal folytatott vitában meg voltak győződve saját igazukról. Ezért számukra nem maradt más, mint hogy Nikont és a hivatalos egyházat tartsák hitehagyottnak, ami szükségszerűen sugallta a megfelelő eszkatologikus következtetéseket is: a hit végső megtagadása megtörtént, elérkeztek vagy elérkezőben vannak az utolsó idők.

6. Az óhitű eszkatológia

Ismeretes, hogy Oroszországban a világ teremtése óta eltelt hetedik évezred leteltével (ami 1492-ben következett be) erőteljes volt a világvégevárás. Ezen időpont elmúltával az eszkatologikus félelmek nem szűntek meg teljesen, bár már nem kapcsolódtak egy meghatározott időponthoz. A világ végének várásához kapcsolódik Filofej pszkovi szerzetes „Moszkva-harmadik Róma” koncepciója is, amely szerint az „utolsó Rómában”, vagyis Moszkvában bekövetkező hittagadásnak szükségszerűen maga után kell vonnia az Antikrisztus eljövételét és a földi történelem végét is. Az orosz emberek ebből a nézőpontból szemlélték a Zavaros

⁷⁴ A Százcikkelyes zsinat értelmezése szerint a kétujjas keresztvetés, amelyet a zsinat magára Krisztusra vezetett vissza, a következő jelentéssel rendelkezett: a két kinyújtott ujj (a mutató és a középső ujj) Jézus Krisztus isteni és emberi természetét jelképezték, a többi három pedig, amelyek a tenyérnél találkoznak – a Szent Háromságot. (lásd Sztoglav 103–106.) A háromujjas keresztvetés bevezetésében az óhitűek az Istencmberség dogmájának figyelmen kívül hagyását látták.

⁷⁵ Avvakum: Cselobitnaja carju Alekszeju Mihajlovicsu (V). In: Pusztoszerszkaja proza. Moszkva, 1989. 127. (a továbbiakban: Pusztoszerszkaja proza)

időszak eseményeit, amelyeket isteni büntetésnek tartottak, Griska Otrepjev kalandor ál-cárban pedig „az Isten ellen lázadó Antikrisztus előhírnökét”, vagy akár magát a Sátánt látták. Az átélte eszkatologikus fenyegetettség serkentő hatással volt a 17. század vallási mozgalmaira, amelyek egyfelől a „Szent Oroszország” megszilárdítására és megerősítésére törekedtek, de másfelől tudatában voltak a közeli vég lehetőségének is. Az 1630-as évek végén kezdte el agitációját Kapiton szerzetes. Kapiton, mivel úgy tartotta, hogy a világ végérvényesen pusztulásra ítéltetett és az Antikrisztus hatalmába került, a világtól az erdőkhöz való elvonulást, a vallási élet minden bevett formájával – így az egyházzal és az egyházi szertartásokkal – való szakítást hirdette. Kapitonnak és tanítványainak egyetlen céljává a lélek üdvözülését kereső és a maga szélsőséges formáiban megnyilvánuló aszkézis vált, Kapiton követőinél pedig ez az aszkézis elment egészen az élet öngyilkosság útján történő kioltásáig is. Kapiton mozgalma az 1650-es években érintkezik az óhitű mozgalommal a Nikon-féle újítások leleplezésében, és végül Kapiton mozgalmanak tagjai a régi hit vértanúiként kerültek be az óhitű martirologiába.⁷⁶

A világ Kapiton-féle tagadása természetesen az eszkatologikus hangulatok és várakozások szélsőséges megnyilvánulási formája volt, ugyanakkor ezeket a hangulatokat számos, az 1640-es években Moszkvában nyomtatott könyv is táplálta. 1647-ben és 1652-ben négy kiadásban jelent meg Szíriai Efrém munkája *Tanító beszédek (Poucsityelnije szlova)* címmel, amely Jézus Krisztus második eljövételéről is elmélkedett. 1644-ben jelent meg egy a pravoszláv hit védelmében íródott polemikus írásokat tartalmazó gyűjtemény a *Kirillova knyiga*; ez az Antikrisztus eljövételének egy sajátos koncepcióját tartalmazza, amely szerint (és ebben a Filofej által megfogalmazott elképzeléssel való rokonsága látszik) a világvégét a pravoszláviának a latinság általi fokozatos elnyelgetése készíti elő. Ez az elképzelés azonban a „Moszkva–harmadik Róma” gondolattal szemben az Antikrisztus számának tartott 666-os szám szimbolikájára épül. Ez utóbbi koncepció első megfogalmazója, Sztjefan Zizanyij ukrainai teológus szerint az igaz hit első megtagadását Róma az egész Nyugattal egyetemben 1000 évvel Krisztus születése után hajtotta végre,⁷⁷ 1596-ban pedig (vagyis 600 év múlva) Rómához csatlakoztak a kisoroszok (utalás a breszti unióra), majd a későbbiekben pedig az 1666-os esztendőről kell tartani, amikor is bekövetkezhet a végső hittagadás. Ezt a sémát egy ismeretlen moszkvai írástudó „tökéletesítette” *A hit könyve (Knyiga o vere, 1648.)* 30. fejezetében, ahol a következőképpen ír: „Ezer év után Róma szellemileg bukott el: akkor beteljesedett az apokaliptikus ezer; 1596-ban megkötötték az uniót: ez a keresztények második elszakítása a hittől; a 666-os szám szerint nem haszontalan Moszkvában is minden büntől óvakodni [...] Ki tudja, vajon az 1666-os esztendő nem az Antikrisztus nyilvánvaló előhírnökeinek vagy akár saját magának az Antikrisztusnak megjelenési éve-e?”⁷⁸ Így tehát már a Nikon által kezdeményezett reformok előestéjén adott volt az a többé-kevésbé pontos jövendölés, amely az oroszok hittagadása következményeként az Antikrisztus lehetséges eljövételét jósolta; ezt a jóslatot később felhasználták az óhitűek a Nikon által bevezetett reformok elleni küzdelmük során.

Az istenszeretők, akik hasonlóan a 16. század egyházi személyiségeihez, célul az „orosz pravoszlávia” megtisztítását és megerősítését tűzték ki, az 1653-ban megkezdődött fordulatot szükségszerűen eszkatologikus katalizmával fenyegető nemzeti tragédiának tartották. Bár az eszkatologikus hangulatok szélesebb körben alapvetően 1666 után terjedtek el, első megnyilvánulásaik, mondhatni, már a Nikonnal szembeni ellenállás első napjaitól kezdve jelen voltak. Amennyire ez számunkra ismeretes, a reformok és az Antikrisztus lehetséges eljövetele közötti összefüggés felállítására először Ivan Nyecronov 1654. február 27-i keltezésű, a cár-

⁷⁶ Znykovszkij 146–156.; Rumjanceva: 66–81.; Vinograd Rosszijszkij... 46–47.

⁷⁷ Vö. azt a bibliai utalást, amely szerint a Sátán 1000 évre volt láncra verve, amelynek elteltével kiszabadul, hogy „félrevezesse a népeket” (Jel 20,1–10).

⁷⁸ Znykovszkij 97.; Szmirnov, P. Sz.: Vnutrennyije voproszi v raszkole v XVII v. Szankt-Petyerburg, 1898. CXXXII.

nak írott levelében szerepel. Itt az Antikrisztus eljövetelére még csupán mint lehetőség van jelen. Nyeronov amellett érvelt, hogy a patriarcha első rendelkezései nyilvánvalóan ellentétben állnak a szent atyák rendelkezésével és az egyetemes zsinatok hagyományával, amelyet az orosz csodatévő szentek folytattak tovább. Ezért Nyeronovot nyugtalanította, vajon ez nem „az egész világ végső felforgatója” eljövetelét jelenti-e, akit „az írásból mindenki ismer”, és akit emiatt még „a kicsik is felismernek majd”.⁷⁹

A Nikon-féle reformok alaposabb eszkatológiai interpretációját Fjodor Rtyiscsev nagybátyja, Szpiridon Potyemkin szerzetes dolgozta ki.⁸⁰ Munkáit az 1650-es évek végén írta, és teljes teológiai előképzettségét felhasználta, hogy az újítások „elméleti” szempontból következetes értékelését adja. Szpiridon koncepciójának elvi alapja az volt, hogy a pravoszláv egyházi tradíció tévedhetetlen és nem szorul korrekcióra, mivel „benné Krisztus él [...] és nem hagyja egy keveset sem tévedni, nem csupán a hitben és a hit dogmaiban, hanem az isteni egyházi kánonok, vagy énekek legkisebb vonásában sem”. Szpiridon Potyemkin a szertartások területén végrehajtott legkisebb változtatást is Krisztusnak a „hamis krisztusért” való megtagadásának tartotta. Ezért az igaz hit megtagadását a „666-os szám szerint” közvetlenül a szövegek, mindenekelőtt a hitvallás szövegének megváltoztatásával kapcsolta össze. Erre először Krisztus születése után 1000 év elteltével került sor az első Rómában (utalás a „Filioque” beiktatására a nikea-konstantinápolyi hitvallás szövegébe), „és az unió sem ment végbe enélkül” (600 évvel később). Újabb 60 év elteltével Nikon kiiktatta a hitvallásból az „igaz” szót, amivel még egy lépést tett az Antikrisztus eljövetelének irányába. „Mi jelenik meg majd hat év elteltével – fejezi be elmélgését Szpiridon szerzetes – nem tudjuk, azonban „okai annak, ami hat év elteltével lesz, már jelentkeznek”.⁸¹

Az esemény, amelynek bekövetkeztét Szpiridon Potyemkin „hat év elteltével” várta, az óhitűek számára az őket elítélő egyházi zsinat lett. Ezzel megkerült az utolsó láncszem is a nikoni reformok eszkatologikus értelmezésében, amely betetőzte *A hit könyvében* szereplő és a Szpiridon szerzetes által megfogalmazott gondolatokat is. Az egyik pusztoszerszki rab, Fjodor diakónus a következő sémát vázolta fel: ezer év elteltével elbukott Róma, újabb 600 év múlva Kisoroszország, „60 év elteltével pedig Nagyoroszország változott át különféle istentelenséggé és sokféle tévelygéssé, és hat év elteltével gonosz gyűléssékké olyan nagy üldözést és kínzást támasztottak a hívőkre, amilyen még sehol sem volt”.⁸²

A négy pusztoszerszki rab közül fokozatosan Fjodor lett a világvége „teoretikusa”; a világvége a témája mindegyik fontosabb művének. Az ún. *Pravoszlávok válaszában (Otvet pravoszlavnih)*, amely az összes pusztoszerszki rab nevében íródott, a sátán világtörténelmi felépítésének egész látomását rajzolja meg. A Krisztus megtestesülése után 1000 év elteltével börtönéből kis időre kiszabadult Sátán – írja Fjodor – hatalmába kerítette a római birodalmat, amely „minden eretnokség anyja és mindenfajta istentelenség forrása lett”. Attól kezdve a sátán Rómából kiindulva állandó támadásban van Oroszország ellen. Fjodor gyakorlatilag az egész orosz történelmet a római követeknek Alekszandr Nyevszkijnél tett látogatásától kezdve I. Ál-Dmitrij trónra lépéséig mint a Sátán azon mesterkedéseinek sorozatát szemlélte, hogy Oroszországot elszakítsa „az igaz hittől”, de Isten nem engedte meg ezt, „mivel még nem teljedett be az írás és a vadállat száma, 1666”. Csupán 1666 év elteltével „szakította el a Sátán a nagy Oroszországi cárságot is a Sátáni farokkal, Nikonnal”.⁸³

⁷⁹ Matyeriali I. köt., 53–58., 59–60., 53.

⁸⁰ Figyelembe véve azt a tényt, hogy az óhitűek érdeklődését a világvége iránt gyakran magyarázták a tudatlansággal, érdeklődésre tarthat számot, hogy Szpiridon Potyemkin az egyházi írásbeliséget jól ismerő „tudós ember” volt, tudott lengyelül, valamint „végig” ismerte a görög és a latin nyelvet. Lásd Pusztoszerszkaja proza 236.

⁸¹ Rumjanceva 122.; Szmirnov, P. Sz.: Vnutrennyje voproszi... 12–13.

⁸² Matyeriali VI. köt., 156–157., lásd még 272.

⁸³ Matyeriali VI. köt., 281., 282–284.

Avvakum és az óhitű mozgalom többi tanítója osztotta az átélt eseményeknek azt az eszkatologikus értékelését, amelyet Szpiridon Potyemkin és Fjodor diakónus adott, bár ezen értékelés további konkretizációja bizonyos nézeteltérésekhez vezetett közöttük. Vitákat váltott ki a kérdés, vajon az Antikrisztus azonosítható-e meghatározott személyekkel. Fjodor, Avvakum és Lázár pap nem tartottak lehetségesnek egy ilyen azonosítást, mivel véleményük szerint az Antikrisztus ügye előrehalad ugyan, de ő maga még nem jött el. Avvakum és Lázár pap egyelőre csupán azt jósolták, hogy az Antikrisztus a jövőben emberi ábrázatot ölt, és feltételezhetően uralkodó lesz. Ebből az következett, hogy Alekszaj Mihajlovics cárt vagy Nikon patriarchát egyelőre csupán az Antikrisztus előfutárának tartották. Így például Avvakum *János apostol Jelenéseinek könyvének* 13. fejezetéhez írt magyarázatában a Jánosnak megjelent kétszarvú vadállat az orosz cárságot szimbolizálja az utolsó időkben, „a vadállat két szarva a két hatalmat jelképezi: az egyik a győző, [...] Nikon, a másik a segítőtje, Alekszaj”. Ők együtt vezették be az „antikrisztusi jelet”, a háromujjas keresztvetést, az ellenállást tanúsítókat pedig kínokra és halálra adták.⁸⁴ Ebben a magyarázatban Alekszaj és Nikon – csupán az Antikrisztus segítőtársai, akik az Antikrisztus hatalma alá hajtják az orosz földet.

Azokban egyes óhitűek nem elégedtek meg ezzel a „puha” értelmezéssel. Avramij szerzetes Moszkvában azt a gondolatot terjesztette, hogy az Antikrisztus eljövetele a végső hittagadást közvetlenül fogja követni, ezért Nikont nevezte Antikrisztusnak. Ez a gondolat minden bizonnyal lényegi szerepet játszott a Szoloveckij kolostor ellenállásában is. A Szoloveckij kolostor szerzetesei között elterjedt volt az a nézet, hogy Nikon az Antikrisztus, és „pápa” akar lenni, Alekszaj Mihajlovics pedig az utolsó cár, mivel „a Moszkvai Államban hét cár volt, nyolcadik pedig nem lesz”.⁸⁵ Az óhitű közegekben a Nikonról mint a megjelent Antikrisztusról alkotott elképzelésekkel összefüggésben megkezdődött a patriarcha életéből vett különböző epizódok „stilizációja”; ennek eredménye lett az *Elbeszélés [...] Nikon életéről (Poveszty o szityii [...] Nyikona)* megalkotása. Ez egy tipikus „antihagiográfia”, amelyben Nikont egy „antiszent” vonásaival ruházták fel. Igen jellemző, hogy még Nikon 1681-ben bekövetkezett halála után is az óhitűek között szilárdan tartották magukat azok a nézetek, hogy Nikon, ha meg is halt, a világvége előestéjén mindenképpen fel fog támadni.⁸⁶

Ugyancsak meglehetősen népszerű volt az Antikrisztus azonosítása Alekszaj Mihajlovics cárral. Ez azon az elképzelésen alapult, hogy az Antikrisztusnak uralkodónak kell lennie, Rómában kell megszületnie (vagyis a harmadik Rómában – Moszkvában), és három és fél évig kell uralkodnia Jézus Krisztus második eljövetele előtt. Később bizonyos változtatásokkal a cár-Antikrisztusra vonatkozó elképzelést más orosz cárokra is alkalmazták, mindenekelőtt I. Péterre.

Függetlenül attól, hogy az apokaliptikus jövendöléseket milyen konkrét módon alkalmazták az aktuális eseményekre, az óhitű mozgalomban szilárdan gyökeret vert az az alapvető következtetés, hogy eljöttek a végső idők. Ezzel is magyarázható az óhitűek törekvése, hogy meggyengítsék vagy végleg megszakítsák kapcsolataikat a hivatalos egyházzal és az állammal. Mindeközben az elkülönülés mértéke és formája számos tényező hatására igen különböző lehetett, és a határokon túlra vagy Oroszország távoli, nehezen elérhető vidékeire való meneküléstől, sőt a tömeges öngyilkosságtól (a „lélek üdvözítésének” szélsőséges formájától) az óhitűek és a Nikon-követők viszonylag békés egymás mellett éléscig tartó igen széles sávban helyezkedett el. Ebben általában a meghatározó szerepet a kormányzati és egy-

⁸⁴ *Matyeriali...* V. köt., Moszkva, 1879. 229–230.

⁸⁵ Csomicseva, O. V.: *Sztranyici isztorii...* 169. Minden bizonnyal ez a nézet összefüggésben áll a *Kirillova knyiga* azon állításával, hogy az Antikrisztus a személyében a világi és az egyházi hatalmat egyesítő Római pápa alakjában jelenik meg.

⁸⁶ Borozgin, A. K.: *Protopop Avvakum. Ocszrk iz isztorii umszvetnojj zszinyi russzkogo obszcsesztva v XVII v. 2. kiad., Szankt-Petyerburg, 1900. Mellékletek, 145–167.; Jefroszin: Otrazityelnoje poszlanije o novoizobretennom putyi szamoubijsztvennih szmertyej. Szankt-Petyerburg, 1895. 88.*

házi körök álláspontjának türelmes vagy türelmetlen volta játszott, de maga az óhitű mozgalom már a 17. század végén is különböző irányzatokra oszlott, amelyek a „nem óhitű közeg” iránti viszonyulásukban tértek el egymástól. Mindenesetre az óhitű közösségek történelmük egész időszaka alatt sajátos történeti fejlődésük, valamint vallási, gazdasági és kulturális életük sajátos vonásai révén elkülönültek az orosz népesség tömegétől.⁸⁷

Véleményünk szerint az oroszországi egyházban végbement egyházszakadás még messze nem nyerte el a jelentőségének megfelelő értékelését, mivel a történészek figyelmét elsősorban I. Péter nem sokkal később végrehajtott, az oroszországi életet mélyrehatóan megváltoztató reformjai kötik le. Ha a történészek a péteri reformok magyarázatát keresve a 17. századhoz fordulnak, akkor mindenképp a péteri vesztérnizációt előkészítő ún. „nyugati hatás” nyomait kutatják. A Nikon által kezdeményezett egyházi reformok és a rákövetkező egyházszakadás, úgy tűnhet, egészen más jellegű jelenségek voltak, sőt Nikon egyik célja éppen a nyugati vallások Oroszországba való behatolásának megakadályozása volt. Mindazonáltal a 17. század közepének egyházi küzdelmeit számos tekintetben a péteri fordulat előjátékának tarthatjuk, mivel ezek a küzdelmek nyilvánvalóvá tették a hagyományos („középkori”) orosz kultúra mélyreható belső válságát, és a küzdelmek nyomán számos, ezt a kultúrát meghatározó alapvető elképzelés átalakulása ment végbe.⁸⁸

1. Az egyházszakadást a középkori orosz történelembölcselet egyfajta sajátos „kettészakításának” is tekinthetjük, amely történelembölcselet a hatalom átadásának (translatio imperii) és az igaz hitnek a végső idők eljöveteleig való őrzésének („Moszkva–harmadik Róma”) kettős koncepcióján nyugszik. A Nikon-követők győzelme a politikai pragmatizmus győzelmét jelentette a vallási gondolkodásnak Oroszországban a 15–17. században tradicionálisnak számító formái felett. Ebben a vonatkozásban (ahogyan számos másban is) Nikon görög mintájú reformjai közvetlenül I. Péter nyugatos reformjait készítették elő, amennyiben az eszkatológiai gátak lebontása, a történelmi folyamat racionalizációja jelentősen megkönnyítette a birodalmi első Róma, vagyis a Nyugat-Európa irányába történő mozgást.

2. A hagyományos eszkatológia eltűnésével együtt az orosz „magas” kultúrából eltűnt a tudományos ismeretek, az ún. „külső bölcsesség” hagyományos elutasítása is. Filofej általános eszkatológiai koncepciójának kontextusában az üdvözülést nem a tudománynak, hanem az igaz hit megőrzésének kell biztosítani. A 15–17. századi orosz társadalom eszkatológizmussal átitatott értékrendje kizárta a kulturális evolúció vagy a kulturális kölcsönzés lehetősé-

⁸⁷ Figyelemre méltó például, hogy Oroszországban a 18–19. században az írni-olvasni tudás alacsony szintje mellett az óhitű népességre (ideértve a nőket is) az írni-olvasni tudás olyannyira jellemző volt, hogy egyes esetekben titkolni kellett az óhitűség gyanúja és az óhitűséggel járó kormányzati büntetőszankciók elkerülésének céljából.

⁸⁸ Itt szeretnénk megemlíteni V. M. Zsivov nemrégiben publikált alapvető jelentőségű tanulmányát; ebben a szerző az általunk vázoltakhoz hasonló következtetésekre jutott. Elutasítja a hagyományos álláspontot, amely szerint a 17–18. századi fordulat „a tradicionális kultúra modernizációjaként írható le, az europaizáció és a szekularizáció egyetemesen érvényes tényezőinek hatása alatt”. „Az új kulturális rendszer kialakulását a 17. század első felének vallási vagy erkölcsi reformja idézte elő. A reform célja a Zavaros időszak alatt megromlott erkölcsi értékek és az istenfélelem helyreállítása volt. Az eredmény ugyanakkor nem a tradicionális rendszer restaurációja, hanem a múlt egész hagyományának általános felülvizsgálata lett. [...] A vallási reform a személyiség-elv fejlődését eredményezi, ez pedig a kulturális tevékenység új szféráit hívja életre. Ebben a megközelítésben a deus ex machina szerepét betöltő nyugati hatás, valamint az általa kiváltott megkéscst és különösnek tűnő Reneszánsz helyett a kulturális tudat eredetét tekintve érthető transzformációja áll előttünk; ez a tudat mindenképp a saját kulturális értékeire reflektál.” Lásd Zsivov, V. M.: *Religioznaja reforma...* 482. Véleményünk szerint ez az összességében helyes diagnózis lényegesen kiszélesíthető és pontosítható. Erre tettünk kísérletet a jelen cikk keretei között.

gét. Csupán a már kialakult vallási, kulturális és viselkedési normák megőrzése volt kívánatos. A Nikon körül csoportosuló görög, valamint dél- és nyugat-orosz teológusok a tudomány képviselőiként léptek fel, és az óhitűeket következtetesen tudatlansággal vádolták.⁸⁹ A Nikon-követők abbéli igyekezetükben, hogy a hagyományhoz való ragaszkodást mint tudatlanságot leplezzék le, függetlenül tevékenységük valóságos motívumaitól, a tudás, az ismeretek önértékét állították, amivel megint csak a péteri korszak reformátorainak előfutáiraivá váltak. Igencsak jellemző tény, hogy az Alekszsj Mihajlovics cár szolgálatában álló ideológus, Paisziosz Ligaridész gázai metropolita arról írt, hogy Oroszország legfőbb baját a műveltség elégtelensége jelenti, és a cárt olyan tanintézetek felállítására hívta fel, ahol a három „gyökeres” nyelvet tanulják: a görögöt mint a tudás „tisza forrását”, a latint, amely „jelcneg az iskolákban, a könyvekben, a fejedelmi házakban uralkodik”, és az egyházi szlávot, amely nélkülözhetetlen a szlávok számára, azonban amelyet „grammatikai szabályok szerint és nem csak úgy egyszerű módon” kell tanulmányozni, mint korábban.⁹⁰ Nem nehéz észrevenni, hogy itt a kultúra folytonosságáról, a kultúra átadásának folyamatáról („translatio studii”) van szó, mégpedig függetlenül az átadás fellekezezi tartalmától. A 17. század „grekofiljai” még I. Péter előtt hangsúlyozták az ismeretek felhalmozásának és átadásának fontosságát, ami az Újkor emberének gondolkodását meghatározó haladásfogalom nélkülözhetetlen eleme. Az cszkatologikus várakozások és hangulatok helyére ezek a „grekofilek” a kulturális és állami építkezés gondolatát állították. Azok az emberek, akik nem voltak hajlandók az új értékek elfogadására, az óhitű mozgalmat választották. Ettől az időtől kezdve a „szakadás” („raszkol”) az orosz kultúra paradigmáinak alapjellelmzőjévé válik.

3. Annak ellenére, hogy a 17. század első fele azon törekvés jegyében telt el, amely az egyházat és az egyház államban betöltött nevelő szerepét kívánta megerősíteni, a század végére éppen az egyház lesz az egyházszakadás cseményeinek legnagyobb vesztese. Egyfelől a hívők jelentős, méghozzá a vallási tradíciókhoz erősen kötődő része szakadarrá válik, ami meggyengítette a pravoszlávia ellenálló képességét a nem pravoszláv vagy szekularizáló hatásokkal szemben, másfelől Nikon letétele után az egyház teljesen alárendelt szerepbe kényszerült az állammal szemben. Ez előrc meghatározta I. Péter egyházpolitikáját, amely az egy-

⁸⁹ Különös érdeklődésre tarthat számot az orosz pravoszláv tradíció találkozása a dél- és a nyugat-orosz tradícióval. Mint ismertes, a későbbi Ukrajna és Belorusszia területe a Moszkvai Állam határain kívül került el, a moszkvai metropolia autokefalitásának megeremtése pedig azt credményezte, hogy e területek pravoszláv népessége elkülönült a moszkvai metropoliatól, mivel e területek a konstantinápolyi patriarcha iurisdíctioja alatt maradtak. Míg a Moszkvai Oroszországban a kulturális izolációra való törekvés volt megfigyelhető, addig a dél- és a nyugat-oroszországi pravoszlávok megőrizték szoros kapcsolatukat a görögökkel, akiktől átvették a „tudományok”, a grammatika, a retorika, a filozófia hasznára vonatkozó elképzelést. E területek pravoszláv kultúrájának további fontos sajátossága volt a katolicizmussal és a protestantizmussal való szoros kapcsolat; ezt a kapcsolatot egyszerre jellemzi a védekező, polemikus beállítottság (elsősorban a katolicizmussal szemben), amely különösen éles formában az 1596-os breszti unió után jelentkezett, valamint az erős katolikus hatás. Dél- és Nyugat-Oroszország pravoszláv iskolái fokozatosan átvették a katolikus iskolák programjait, a pravoszláv teológusok a lengyel és latint tanulták és használták, továbbá nemritkán katolikus egyetemeken tanultak. Ily módon ezeken a területeken a nagyorosz pravoszláv hagyománytól eltérő hagyomány alakult ki, amelyet „pravoszláv-skolasztikusnak” is nevezhetünk (A. Sz. Lappo-Danyilevszkij). Ez a hagyomány tovább erősödött Pjotr Mogila kijevi metropolita (1632–1647) tevékenysége révén, aki az 1630-as évek elején Kijevben „kollégiumot” hozott létre a latin-lengyel jezuita iskolák mintájára (később – Kijevi Teológiai Akadémia), újjászervezte az egyházi istentiszteletet (aminek része volt az istentiszteleti könyvek kijavítása), valamint összeállította a pravoszláv hit sajátosságainak első szisztematikusan kifejtését, a *Pravoszláv hitvallást*, amelyhez a katolikus és a protestáns katekiziseket vette alapul. 1640-ben javaslatot tett Mihail Fjodorovics cárnak, hogy tanárokat küld Moszkvába, egy külön kolostorba, ahol görög és egyházi szláv nyelvet tanítottak volna. Akkor ez a terv meghiúsult, viszont Alekszej Mihajlovics cár idejében a dél-oroszországi „tudományosság” a vallási küzdelmek egyik igen fontos tényezőjévé vált.

⁹⁰ Matyerial IX. köt., 1895. 234–240.

házat még a formális függetlenségtől is megfosztotta, a papságot pedig mindenfajta egyházi tekintélytől.

4. Ahogyan erről már fentebb szóltunk, az eszmény, amely felé a 17. század vallási szemlélyiségi törekedtek, a világi és az egyházi hatalom összhangjának, „szimfóniájának” elve volt (lásd a 71. jegyzetet). Ugyanakkor a gyakorlatban ezen elv megvalósítása (vagy megsértése) a bizánci és az orosz történelemben igencsak sokféle módon történhetett. Véleményünk szerint az egyházszakadás eseményei során az egyház és az állam viszonyának három alapvető modellje rajzolódott ki. Az első, amelyhez az istenszerető kör tagjai tartották magukat (így abban az időben a cár és Nikon is), ahogyan erre már fentebb rámutattunk, a fiatal Rettegott Iván és az egyházi hatalomnak a 16. század közepén fennálló viszonyát vette alapul. E modell szimbolikus kifejeződése volt a Rettegott Iván opricsnyikjai által meggyilkolt Filipp metropolita (1566–1568) ünnepélyes kanonizációja 1652-ben. A kanonizáció aktusának szimbolikusan le kellett zárnia a cári és a metropolitai hatalom között bekövetkezett és Filipp metropolita meggyilkolásában kifejeződésre jutott szakadást, valamint helyre kellett állítania az egyház és az állam között a gyilkosság előtt fennálló viszonyokat. Később Nikon patriarchai tevékenységében és kijelentéseiben egy másik, latin hatásról tanúskodó felfogást juttat kifejezésre; ennek lényege az állam és az egyház hatalmi szférájának éles elkülönítésében és az egyháznak az állammal szembeni primátusának hirdetésében áll. Azonban nem valamelyik e kettő közül, hanem az időközben felnövekedett Alekszej Mihajlovics cár által képviselt és az 1667-es zsinaton kifejeződött felfogás diadalmaskodott, amely a cári hatalom feltétel nélküli primátusát foglalta magában. A keleti patriarchák Oroszországban precedens nélkül álló véleménye szerint a cár akaratát mindenki számára törvény, így a patriarcha számára is, a cári hatalom pedig megszabadult mindenfajta korlátozástól és gyakorlatilag kiterjedt az egyházra is.⁹¹ És bár végül a zsinati határozatban a cár hatalma az állam ügyeire korlátozódott, a világban Alekszej Mihajlovics uralkodása alatt szilárdan gyökeret vert a cári hatalom abszolút jellegére vonatkozó elképzelés, amelyet később I. Péter is felhasznált. Nyilvánvalóvá vált, ha megvolt az erre irányuló akarat, a cár figyelmen kívül hagyhatta az egyházi hatalom szempontjait és az egyházi ügyekben a saját belátása szerint járhatott el.

5. Amikor I. Péter tevékenységét értékelik, nemegyszer a nemzeti tradíció iránt tanúsított nihilizmussal vádolják (vagy éppen dicsérik ezért). E tradíció első nyilvános elítélésének „dicsősége” azonban itt is Nikon patriarchát és Alekszej Mihajlovics cárt illeti meg. Ebben az értelemben Péter valóban nem újító, ő csupán megváltoztatta a kölcsönzés és az utánzás forrását gyakorlati szükségleteinek és céljainak megfelelően, amivel Oroszországban megszilárdította és elmélyítette a szakadás állapotát, és ezt a szakadást egyházból kulturálissá és társadalmivá változtatta át.

SERGEY FILIPPOV

The place of the schism in Russia in 17th-century Russian history

1. The schism can be regarded as a peculiar „destruction” of medieval Russian philosophy of history, resting on the conceptions of the passing on of power (*translatio imperii*) and the preservation of the true faith till the coming of the latter days („Moscow – third Rome”). The victory of the followers of Nikon meant the triumph of political pragmatism over forms of religious thinking regarded as traditional in the Russia of the 15th to 17th centuries. In that respect, Nikon's Greek-style reforms directly prepared the Western-style reforms of Peter I

⁹¹ Lásd Valdenberg, V.: *Drevnyerusszkije ucenyija o pregyelah carszkoj vlasztyi*. Petrograd, 1916. 392–396.

since the demolition of eschatological barriers, the rationalization of the historical process made significantly easier the movement towards the first Rome of the empire, i.e. towards Western Europe.

2. Along with the passing of traditional eschatology, the traditional refusal of scientific knowledge, of „external wisdom” also disappeared from Russian „high” culture. In the context of Filofey's general eschatological conception, salvation was to be achieved not by science but by the preservation of the true faith. The possibility of cultural evolution or cultural borrowing was ruled out by the system of values, of 15th-17th-century Russian society, permeated with eschatologism. What was desirable was simply the preservation of already established religious, cultural and behavioral norms. The Greek, Southern and Western Russian Orthodox theologians around Nikon claimed to be the representatives of scholarship, and consistently accused the Muscovite Orthodox of ignorance. In their efforts to prove that adherence to traditions to ignorance, the followers of Nikon, regardless of their original motifs, asserted the value of knowledge in itself, thereby again proving to be the forerunners of the reformers of the era of Peter.

3. Although the first half of the 17th century saw the efforts is equal to strengthen the Church and its educational role in the state, by the end of the century the Church would be the greatest loser through the events of the schism. On the one hand, a significant part of believers, indeed, that adhering most strongly to religious traditions, having become schismatic, the resistance of Pravoslavism against non-Pravoslav or secularizing influences had been weakened. On the other hand, after the deposition of Nikon, the Church was forced into a completely subordinate position to the state. This predetermined the ecclesiastical policies of Peter I, who even deprived the Church of its formal independence, and the priesthood of all ecclesiastical authority.

4. The ideal the religious figures of the 17th century were striving to achieve was the principle of the harmony, or „symphony” between ecclesiastical and secular powers. At the same time, this principle could be realized (or violated) in a great number of ways in Byzantine and Russian history. The events of the schism would seem to have outlined three basic models of the relationship between church and state. The first, followed by the members of the God-loving circle (including at that time the Tsar and Nikon), was based on the relationship between the young Ivan the Dread and church authorities in the mid-16th century. This model was given symbolic expression in 1652 by the ceremonial canonization of Metropolitan Filipp (1566-1568) murdered by the *oprichniks* of Ivan the Dread. The act of canonization was supposed to symbolically heal the rift between the imperial and metropolitan authorities as expressed in the murder of Metropolitan Filipp as well as to restore the relations between church and state to their status prior to the murder. Later, in his patriarchal activities and utterances, Nikon expressed another view, which indicated Latin influences; this was essentially the strict separation of the jurisdictions of state and church, and asserting the primacy of the church over the state. However, instead of either of these models, the view represented by Tsar Aleksei Mihailovich, having come of age in the mean time, and expressed at the synod of 1667 prevailed; it contained the unconditional primacy of the authority of the Tsar.

5. When the activities of Peter I are assessed, he is often accused of (or praised for) the nihilistic attitude he showed toward the national tradition. However, it is again Patriarch Nikon and Tsar Aleksey Mihailovich who should be given the „credit” for being the first to condemn in public this tradition. In that sense, Peter indeed was not an innovator. What he did was merely to change the source of the borrowing and emulation according to his own practical needs and purposes, and thereby fortified and deepened the state of disruption, turning it from an ecclesiastical into a cultural and social schism.

IMRÉNYI TIBOR

A „Moszkva–harmadik Róma” elmélet az ortodox ekleziológia és kánonjog tükrében

Köztudott, hogy ez a gondolat, papírra vetett megfogalmazásban, a Filofej pszkovi szerzetes által 1522–1524 körül írt levélben jelenik meg először, melyet már magyar változatban is olvashatnak az orosz világi és egyházi történettudomány iránt érdeklődők Sisák Gábor gondos fordításában, Filippov Szergej és a fordító bőséges és hasznos jegyzeteivel ellátva.¹ A *Levél a orosz napokról és órákról* címzettje egy bizonyos „Mihail Grigorjevics úr”, akit az említett történeteszek Mihail Grigorjevics Munchin deákkal (†1528) azonosítanak, „aki 1510-től Pszkovban a nagyfejedelmi helytartóknál szolgált”.² A nevezetessé vált teóriát tartalmazó szövegek története, szerzősége és datálása körül folyó vita talán még ma sincs lezárva a kutatók között. Jelen tanulmányomban nem is ezzel szeretnék foglalkozni – hiszen ezt mind a szerzőpár, mind az általuk közölt bő források részletesen csestelik³ –, hanem a Mihail Grigorjevics úr előtt „alázatosan meghajló”⁴ szerény pszkovi szerzetesnek a feltételezhetően saját szándéka ellenére később túl nagy visszhangot kiváltó gondolatmenete körüli sorozatos és sajnálatos félreértésekkel vagy félremagyarázásokkal, illetve ami a legdöntőbb, a pszkovi gondolat ekleziológiai és kánonjogi hátterével az ortodoxia szemszögéből.

Filofej szerzetes levelének vége felé a következőket írja: „Tudd meg, istenszerető uram, hogy az összes keresztény cárság a végéhez ért, és a mi uralkodónk egyetlen cárságában egyesült a prófétai könyvek szerint, vagyis az orosz cárságba: *mivel két Róma elbukott, a harmadik áll* (kiem. – I. T.), és negyedik nem lesz.”⁵

Teljesen egyetértek Filippov Szergejnek azzal a megállapításával, hogy Filofej szerzetesnek „ezek a szavai, leveleinek általános kontextusából kiemelten szükségszerű kellékét képezik az orosz történelemről szóló összes tudományos [...] munkának”⁶. Annak ellenére, hogy e koncepciónak tagadhatatlanul volt és van vallási jellege, az államhatalmi szempont és az ehhez kapcsolódó történettudományi interpretáció, illetve a szoros értelemben vett dogmatikai és kánonjogi értelmezés között – melyek szintén tagadhatatlanul gyakran keresztezték egymást – világos különbséget kell tenni.⁷

¹ Filofej szerzetes: *Levél a orosz napokról és órákról*. A jegyzeteket összeállította: Filippov Szergej és Sisák Gábor. Actas, 1995. 3. 127-136. (a továbbiakban: Filofej)

² Lásd Filofej 132.

³ Filofej 131.

⁴ Filofej 127.

⁵ Filofej 130.

⁶ Filippov Szergej: „Támaszt az eget Istenc birodalmat, mely soha örökké meg nem romol.” Actas, 1995. 3. 5-29. (a továbbiakban: Filippov)

⁷ Filippov Szergej nagyon jól érzékeli és érti ezt a problematikát, amikor így fogalmaz: „Sem a patriarchátus megteremtéséig, sem a patriarchátus megteremtése után ez az elmélet nem kapott helyet egyetlen hivatalos moszkvai dokumentumban és nem szolgált egyetlen politikai aktus megalapozásául sem. Ez a funkcionális különbözőség minden bizonnyal egy másik, mélyebb különbséggel magyarázható, sőt mi több, a két koncepció – az állami és a vallási kontinuitás koncepciójának – elvi, belső összecsenghetetlenségével.” (Filippov 17.)

Mielőtt megpróbálnám ezt az utóbbi értelmezést részletesebben vázolni, hadd szóljak az ortodoxiát és ezen belül az orosz ortodoxiát mélyebben ismerők és értők számára fájó, a bevezetőben említett gyakori félreértésekről, félremagyarázásokról, melyek az állami és a vallási (egyházi) kontinuitás két szálának tudatos vagy nem tudatos összekapcsolásából származnak.⁸

A néhai anglikán érsek, William Temple valahol állítólag ezt mondta, illetve írta: „A szovjet kommunizmus egy istenhit nélküli keresztyén szekta, tévtanítás!”⁹

Ez a „csúsztatás” – a legkülönbélebb formákat öltve – az utóbbi időkben divatba jött mind Nyugat-, mind Közép-Kelet-Európában. Természetesen nálunk Magyarországon is. Akár tanulmányokban, akár újságcikkekben. Igen tekintélyes, nemzetközi elismerést kivívott személyiségek is élnek vele. Meglepően és így hatásosan hangzik. Támpontot is talál, méghozzá magában a klasszikus orosz filozófiában, a filozófus Bergyajev e ponton nem túlzottan szerencsés következtetésében: „A marxizmus messianisztikus eszméje, amely a proletariátus küldetésével lett összekapcsolva, egyesült, azonosult az orosz messianizmus eszméjével [...] Az orosz kommunizmus az orosz messianisztikus eszme eltorzult formája.”¹⁰ De ugyancsak Bergyajev a szerzője a következő megállapításnak is: „Az 1936-os szovjet alkotmány a világon a legjobb törvénykezést valósította meg a magántulajdonnal kapcsolatban. Elismerte a személyes tulajdont, de olyan formában, ami nem teszi lehetővé a kizsákmányolást.”¹¹ Bergyajevet tehát bizonyos árnyaltsággal kell értelmezni...

Kommunizmus és keresztyénység viszonya?

A fenti idézethez visszatérve, ha a szovjet kommunizmus „egy istenhit nélküli keresztyén (netán ortodox, pravoszláv?) szekta” volt, akkor vajon mi a „lelki gyökere” a még ma is létező kínai, vietnami, észak-koreai vagy kubai kommunizmusnak? Az 1871-es párizsi kommünnek és az 1919-es magyarországi proletárdiktatúrának? Vagy más példával is élhetünk: a kiinduló logika alapján vajon milyen (keresztyén) lelki gyökerekre vezethető vissza a szintén messianisztikus eszméket tápláló német, olasz, spanyol, Strösszner- és Pínochet-féle stb. – egyébként igen különféle arculatú és mélységű – náciizmus, fasizmus? Más szavakkal: ha a „harmadik Róma” és a III. Internacionálé között, a kevésbé avatottak, ugyancsak Bergyajevet követve, párhuzamot vonnak,¹² és mindebbe az orosz ortodoxiát is belekeverik, akkor mi mentheti meg a történelmileg vagy teológiailag kevésbé tájékozott ortodox keresztyéneket attól a kísértéstől, hogy az előbb említett, más előjelű, de mégiscsak rokon ideológiák esetében hasonló párhuzamok után kutassanak?

A történelem vagy vallásfilozófia helyett azonban forduljunk a Szentírás tanításához: „...mert maga a Sátán is a világosság angyalának adja ki magát. Nem meglepő tehát, hogy szolgálói is az igazság szolgálóinak adják ki magukat ...”¹³ Vagy gondoljunk magának Jézus Krisztusnak a szavaira: „Mert sokan jönnek majd az én nevemben, és azt mondják: Én vagyok! – meg azt: Az idő közel jött! De ti ne kövessétek őket.”¹⁴ Azaz, a hamisság és az igazság meg tévesztésig hasonlíthat és hasonlít is egymásra. Mert másként hogyan számíthatna követőkre? Áthoszi

⁸ Ennek során részben felhasználtam azt a válasz-tanulmányt, amely pár éve Medyesy M. Lászlónak a *Theológiai Szemle* 1992/1. (45–50.) számában közölt, „Moszkva, a negyedik Róma – a Szovjet Birodalom lelki gyökerei” című írására kívánt reflektálni, hasonló címmel, csupán egy kérdőjellel megtoldva: „Moszkva, a negyedik Róma?” (*Audiatur et altera pars*). *Theológiai Szemle*, 1992/5. 312–315.

⁹ Dr. Medyesy M. László: *Moszkva, a negyedik Róma – a Szovjet Birodalom lelki gyökerei*. *Theológiai Szemle*, 1992/1. 45–46.

¹⁰ Николай Бердяев: *Русская Идея*. Paris, 1971. 249–250. (a továbbiakban Bergyajev)

¹¹ Bergyajev 251.

¹² Bergyajev 12–13.

¹³ 2 Kor 11, 14–15.

¹⁴ Lk 21, 8.

Szent Sziluán nyomán († 1938) – akinek apja egyszerű orosz földműves volt – tanítványa, Szozofronij Szaharov archimandrita a következőket jegyezte le: „Hogyan lehet az igazi lelki ösvényt megkülönböztetni azoktól a fantom csapásoktól, amelyek mindkét oldalon kísérik? A Szent Lélek arra tanít bennünket, hogy szeressük Istent és felebarátainkat; a családrtság lelke viszont gőgös lélek, se az embert, se a teremtést nem szánja, mivel nem teremtett semmit. Ösvénye pusztulással van kiszórva. Nincs benne se alázat, se béke, se szeretet: csak hideg és közbömbös büszkeség.”¹⁵

Mindezek alapján tehát szinte természetesnek látszott, hogy Lenint be kellett balszamoszni, konzerválni, mintha „szent” lett volna.

Nyilván az is „természetesnek” tűnt, hogy a pártkongresszusoknak a zsinatokat kellett „utánozniuk”. De az már „csúsztatás” a történelemfilozófiában, ha az utánezást „lelki gyökerekként” tüntetjük fel.

Egyház és Állam

Az Egyház és az Állam viszonyát – és ez már, ha nem is kizárólag, de különösen a Bizánci Birodalomra és a vonzáskörébe tartozó keresztény államokra volt érvényes – a szoros kölcsönös függés, szövetség, ideális megfogalmazásban a „συμφωνία”, a „consonantia” jellemezte.¹⁶ Már I. Jusztiniánusz császár kódexének nevezetes VI. novellája előszavában lefektette azt az alapelvet, hogy a Legfőbb Jóság „két ajándéka”, a „sacerdotium” (ιεροσυνη) az isteni dolgok, az „impérium” (βασιλεια) az emberi dolgok rendjének szolgálatára két különálló terület, de forrása ugyanaz.¹⁷ Ha a kettő között jótékony összhang keletkezik (εσται συμφωνια τις αγαθη, crit consonantia quaedam bona) ez szolgálja az emberiség valódi és annyira óhajtott javát.¹⁸ A keresztény császárnak valóban különleges szerep jutott. A római „istenszászárból” a hivatalosan kereszténnyé vált Római Birodalomban „Istentől ihletett császár” (ενθεος βασιλευς) lett, akárcsak később nyugat-curópai változataiban, ahol az „Isten kegyelméből” formula járt ki neki, és „félíg papi személynek számított”.¹⁹ A politikai teória szerint a császári hatalomnak két forrása volt: az Istentől rendelt βασιλευς Krisztus, illetve Isten földi helytartója, de egyúttal a nép választottja is. Egyik elsőrendű kötelessége volt az Egyház védelme és céljainak támogatása. Zsinatokat hívhatott össze és elnökölhetett rajtuk. Püspökségeket hozhatott létre, szervezhetett át (hasonlóan, mint Nyugaton vagy később Magyarországon), és különösen a kora középkorban, néha dogmatikai kérdésekben is megpróbálta érvényesíteni akarátát. Főként ez táplálta a cezaropapizmus nem kellően árnyalt vádját, amit a Kelet viszont a papocesarizmus vádjával viszonzott. De lássunk egy konkrét példát: A VI. konstantinápolyi egyetemes zsinat határozatait, amelyet Pogonátus Konstantin császár hívott össze a monoteléta eretnecség ellen, maga a császár az összes jelenlévő hierarcha után írta alá, és pedig nem ugyanazzal a formulával, ahogyan a püspökök, „határozva aláírtam” (ορισας υπεγραψα), hanem így: „ololvastuk és egyetértettünk” (ανεγνωμεν και συνηνεσαμεν).²⁰

Általában a bizánci császár, jóllehet beléphetett a keresztény szentélybe és papok módjára áldozhatott, soha sem végzett papi funkciót.²¹ Amikor pedig megkísérelte, hogy a hit kérdé-

¹⁵ Иеромон. Софроний: Старец Силуан. Stavropegic Monastery of St John the Baptist, Essex, 1990. 45. Ez az eredeti orosz nyelvű kiadás az 1952-es párizsi faksimile kiadása, bizonyos kiegészítő szövegekkel.

¹⁶ Vö. folyóiratunk e számában Az Orosz Egyház és az orosz állam című írással.

¹⁷ М. Э. Поснов: История христианской церкви. Bruxelles, 1964.269. (a továbbiakban: Posznov)

¹⁸ Posznov

¹⁹ Bertényi I.–Diószegi I.–Horváth J.–Kalmár J.–Szabó P.: Királyok könyve. Magyarország és Erdély királyai, királynői, fejedelmek és kormányzói. Officina Nova, 1993. 20. (a továbbiakban: Királyok könyve). Lásd még: „Mi első Ferencz József, Isten kedvező kegyelméből ausztriai császár;” 198.

²⁰ А. В. Карташев: Вселенские соборы. Paris. 1963.642. Lásd ugyanerről: Posznov 451–452.

²¹ Szent Ambrus milánói püspök († 397) legendájában olvashatjuk, hogy az Egyház ugyanakkor nem habozott ezt a szokásjogot megtagadni a császártól, ha erre általában vagy átmenetileg méltatlannak ta-

sciben, többnyire politikai – vagy egyházi és egyben politikai céllal – ráerőltesse akaratát az Egyházra, e törekvése soha sem volt tartósan sikeres. A Bizánci Egyház feje a konstantinápolyi pátriárka volt. Az ő joga volt a császár megkoronázása vagy ennek megtagadása, sőt adott esetben kiközösítése. A pátriárka régensként is működhetett. Az is az igazsághoz tartozik viszont, hogy a császárnak vétőjoga volt a Szent Szinódus által megválasztott pátriárka személyét illetően. De a „szimfónia” problematikája, ha más formában és olykor áttételesen, a nyugati kereszténység történetében is több ágon nyomon követhető. Gondoljunk csak a frankok törekvéseire vagy a 11. század második felében VII. Gergely pápa és IV. Henrik között kibörtölt kémletlen invesztitúra harcra.²² Az angliai egyházra vagy a reformáció mögött tömörülő politikai erőkre. Egy egészen friss példa: 1903-ban X. Pius megválasztásakor a bécsi udvar a krakkói hercegészen keresztül próbált élni Rampolla ellen vétőjogával, amit azután maga az új pápa törölt el véglegesen.²³

A „harmadik Róma”

A leglényegesebb problémát azonban még nem érintettük. Ez pedig nyilvánvalóan a „Moszkva–harmadik Róma” elmélet. Ennek megértéséhez a következők szüükségesek: A IV. egyetemes zsinat nevezetes 28. kánonjának idevonatkozó része, melynek rövidebb változatban már korábban is van előzménye a II. egyetemes zsinat 3. Kánonjában,²⁴ így hangzik: „...ugyanazokat határozzuk el és szavazzuk meg mi is ugyanama Konstantinápoly, Új Róma legszentebb egyházának előjogairól; mert a régi Róma trónusának is megadták az atyák igazságosan az előjogokat, mivel az a város uralkodott²⁵ (δία το βασιλευειν την πολιν εκεινην).”²⁶ Azaz: a régi Rómának a „tiszteltbeli” előjogok (τα πρεσβεια της τιμης)²⁷ rendkívüli fontossága, uralkodó városi minőségében jártak, és ez jár Konstantinápolynak, az új birodalmi fővárosnak is. A vita tehát Kelet és Nyugat között mindig is akörül folyt, hogy a primátus az „egyházi jog” vagy az „isteni jog” szintjén létezik-e?²⁸ Ezért, bár a bizánci birodalom bukása után az orosz cár valóban bizonyos teokratikus igényvel, a világ összes ortodox, és többnyire idegen uralom alatt sínylőddő népei védelmezőjének igényével lépett fel, és ebben olykor, kimondva vagy kimondatlanul, a bizánci császárság visszaállításának célja is ott lebegett,²⁹ az orosz ortodox egyház hivatalosan soha, semmilyen zsinaton nem igényelte magának ezt a címet, nem „sarkította ki” a „Moszkva–harmadik Rómáról” szóló elméletet. A moszkvai metropolia, később pátriárkátus, creje és hatalma ellenére sohasem törekedett arra, hogy Konstantinápoly egy-

lálta, mint tette ezt a milánói főpap az egyébként vallásos (I. Nagy) Theodosziosz császár csestében, amikor milánói látogatása alkalmával több, mint nyolc hónapra eltöltötte a szentségekben való részese-déstől, és azután is csak a bűnbánókkal egy sorban áldozhatott. Le Synaxaire II. Adaptation française par le hiéromoine Macaire de Simonos-Petras. To Perivoli Tis Panaghias, Thessalonique, 1988. 62–63.

²² Királyok könyve 28.

²³ Szántó Konrád: A Katolikus Egyház története. II. Budapest, 1985. 450–451. (a továbbiakban: Szántó)

²⁴ A szóban forgó 3. kánon ezt mondja ki: „Konstantinápoly püspökéé legyen a tiszteltbeli elsőség (τα πρεσβεια της τιμης) Róma püspöke után, mivel az (ti. Konstantinápoly): új Róma.” Kánonok könyve. I. (Fordította és kommentárokkal ellátta Berki Feriz.) Budapest, 1946. 69. (a továbbiakban: Kánonok könyve). A görög nyelvű kánoni idézet (és a továbbiak) a következő forrásból származik: Νικοδημος Αγορειτης: Οι Κανονες της Β. Οικουμενικης Συνοδου. Κανων Γ'. Πηδαλιον. Θεσσαλονικη, 1991.

²⁵ Kánonok könyve 95.

²⁶ Οι Κανονες της Δ. Οικουμενικης Συνοδου. Κανων ΚΗ'. Πηδαλιον. Θεσσαλονικη, 1991.

²⁷ V.ö. 24. sz. jegyzet: Οι Κανονες της Β. Οικουμενικης Συνοδου. Κανων Γ'. Πηδαλιον. Θεσσαλονικη, 1991.

²⁸ Meyendorff, J.: L'église orthodoxe hier et aujourd'hui. Paris, 1960. 36.

²⁹ Карташев, А. В.: Очерки по истории русской церкви. II. Paris, 1959. 122–124.

házjogi szerepét, az ortodoxián belüli egyetemes elsőségét megkérdőjelezze, hanem a helyi ortodox egyházak között kialakult hagyományos tiszteletbeli sorrendben – mindmáig – megelégedett a jeruzsálemi pátriárka után elfoglalt és szerénynek mondható ötödik helyével.

Másrészt, ami közvetve a kánonokból is kiténik, az ortodoxia sohasem fűzött mértéken felüli reményeket az egyház külső struktúrájához.³⁰ Más szóval az egyház csalhatatlanságát, a hit „ortodox” és „katolikus” tisztaságát – és itt már az ekkléziológia szívében vagyunk – sohasem lokális, egy bizonyos helyhez vagy személyhez kötött, földrajzi (adott esetben moszkvai, konstantinápolyi vagy római) értelemben vette, hanem egyetemes kategóriákhoz kötötte. A „harmadik Róma” tetszetős tételének az „isteni jog” szintjén történő hivatalos igénylése tehát súlyos ekkléziológiai tévedés lett volna. Az elmélet megmaradt az állami teória és a népi hit szintjén.

Végso soron azt mondhatjuk tehát, hogy nemcsak az állami és vallási kontinuitás koncepciója maradt összecyegyztetetlen, hanem az ún. „vallási” kontinuitás mélyén meghúzódó ortodox ekkléziológia alapvető koncepciója is. És ez a döntő! Más szavakkal, a „Moszkva–harmadik Róma” teória nem lett „beemelve” nemhogy az ekkléziológiába, de még az elvileg változtatható és változó kánonjogba sem.

Az ortodox diaszpóra és a kánonok

Ezen a ponton azonban elkerülhetetlen, hogy egy másik és gyakran felbukkanó félreértést tisztázzunk: a Konstantinápoly és Moszkva között olykor felmerülő – a legutóbb éppen az észt ortodox egyház juriszdikciója ügyében azóta már tisztázott – viták soha sem az ekkléziológia szintjén folytak, nem is a kánonjog szintjén, hanem annak egy bizonyos pontjának értelmezése körül. Pontosabban a IV. egyetemes zsinat nevezetes, részben már idézett 28. kánonja egy másik passzusának értelmezése körül, amely így hangzik: „...a pontuszi, ázsiai és thráciai tartományoknak *csak* (kiem. – I. T.) a metropolitái, továbbá az említett tartományok *barbár (népeinél működő) püspökök* (kiem. – I. T.) (τους εν τοις βαρβαρικαις Επισκοποις των προειρημενων Διοικησεων) a konstantinápolyi legszentebb egyház előbb említett trónusa által szenteltesse nek föl;...”³¹ Az egyszerű szövegösszefüggés alapján, a kánon minden további magyarázattól vagy netán elfogultságtól mentes, legegyszerűbb filológiai vizsgálata is azt sugallja, hogy az idézett részlet, és ezáltal az egész problematikát tisztázó kulcsszavak az „(előbb) említett tartományok (των προειρημενων Διοικησεων)” kifejezésben keresendők. Azaz a konstantinápolyi egyháznak ez a kánonban is rögzített joga egy földrajzilag sőt minőségében is (εν τοις βαρβαρικαις) körülhatárolt és meghatározott területre vonatkozott, és nem az egész diaszpórára (mely lehet, hogy egyes helyeken népesebb, mint történelmi anyacgyháza) az ortodox világban.³²

Ugyanakkor azonban ez a vita soha sem volt annyira mély, hogy az ortodoxia hitbeli, szentségi egységét – ami mindenekelőtt a koncelebrációban, azaz a közös liturgiában és a szentségekben való közös részesülésben nyilvánul meg – megkérdőjelezte volna. A zsinatok

³⁰ Патриарх Сергей и его духовное наследство. Изд. Московской Патриархии, 1947. 69.

³¹ Kánonok könyve. 95. Οι Κανονες της Δ. Οικουμενικης Συνοδου. Κανων ΚΗ'. Πηδαλιον. Θεσσαλονικη, 1991.

³² E kérdésnek széles szakirodalma van, melyet itt lehetetlen részletesen ismertetni. A konstantinápolyi érsek előjoga, a római püspök után elfoglalt második helye után, ezek szerint tehát abban állott, hogy az ő joghatósága alá tartoztak a korábban önálló pontuszi, ázsiai és thráciai egyházak, amelyeknek metropolitáit ő szentelte fel, de egyes püspökeket az I. egyetemes nikai zsinat 6. kánonja értelmében már nem. Az igazi problémát a rendelkezésnek az a kitétele okozza, mely szerint az említett egyház-tartományok barbár népcinél működő püspököket is a konstantinápolyi érseknek kell felszentelnie, mert ez az a pont, amelyre támaszkodva a konstantinápolyi pátriárka magának kívánja fenntartani a joghatóságot minden, diaszpórában élő ortodox keresztény fölött. Kánonok könyve 96.

ugyanis, akár egyetemes, akár helyi jellegűek, mindig valamilyen tanításbeli vagy egyház-fegyelmi „szükséghelyzetben” kerülnek összehívásra. Az ortodoxia hitbeli és szentségi egységének a demonstrálására egy mélyebb szinten kerül sor: a közös Eukarisztikus Áldozat bemutatásában és az abban való közös részvételben.³³

Katolicitás és autokefalitás, egyetemes és helyi egyház az ortodox hagyományban

A „Moszkva–harmadik Róma” teória egy másik, bővebb magyarázatot kívánó problémát is érint, mely körül talán még az előbbiekénél is nagyobb bizonytalanságok és félreértések tapasztalhatók: katolicitás és autokefalitás, vagy tágabb megfogalmazásban az egyetemes és helyi egyház problémáját az ortodox egyházkép szerint.

1448-ban a jól ismert, és Filippov Szergej által bőségesen kommentált csemények folytán³⁴ az orosz ortodox egyház de facto autokefál lett. Mindehhez csak annyit tehetünk hozzá, hogy ez a fejlemény az 1438-1439-es ferrara-firenzei – végül is sikertelenné bizonyult – uniós zsinatra történő hitbeli „önvédelmi reakcióként” értékelhető az orosz egyház részéről. A másik csemény pedig a moszkvai pátriárkátus kanonikus megszületése 1589-ben.

A „nyugati” mentalitás (és mi, magyarok is tulajdonképpen ebben élünk és gondolkodunk), talán nem tévedek, ha azt állítom, hogy két elfogadható és könnyen átlátható modellt lát: a centralizált egyházképet és a teljesen decentralizáltat. A kettő kényes egyensúlyon alapuló kombinációjával nem nagyon tud mit kezdeni. Pedig éppen ez az, amely az ortodoxiát megővta, ha más megpróbáltatásoktól nem is, de a reformáció–ellenreformáció lényegében mindmáig megoldatlan problematikájától feltétlenül.

A fentiekhez kapcsolódva máris egy újabb félreértést kell eloszlatnunk: gyakran elhangzik, sőt szakkönyvekben is találkozhatunk azzal a megállapítással, hogy a „keleti” egyház, a Rómával történt sajnálatos szakadás után (formailag 1054-ben, ténylegesen 1204-ben) tovább „osztódott”.³⁵ Hogy az autokefalitás elnyerése iránti mozgalom, ha erre a helyzet megérett, mennyire nem volt idegen az egyetemes kereszténységtől, arra feltétlenül látnunk kell egy korábbi, még hozzá az első, a keresztény egység szempontjából osztatlannak mondható czed-évből származó történelmi példát, melyre a későbbiekben, a kánonok ismertetése során még visszatérünk.

I. Borisz bolgár cár 893-ban, Vladimir fia felett aratott győzelme után, „egyházi-nemzeti zsinatot” („църковно-народен събор”) hívott össze az új fővárosba, Preszlávba, ahol kinevezett utóda Simeon nevű fia lett.³⁶ A zsinat az óbolgár nyelvet mind egyházi mind államigazgatási szempontból hivatalos nyelvvé nyilvánította. Ehhez hozzájárult a bolgár egyház fejének, az érseknek az a megkülönböztetett helye, melyet a bizánci hierarchián belül foglalt el.³⁷ Kanonikus szempontból (akárcsak később a hatalmas kiterjedésű moszkvai metropolia) autonóm, de

³³ Ezt az egységet az Apostolok Cselekedetei 2, 42 alapján gyakran három jelzővel szokták meghatározni: vinculum symbolicum, vinculum liturgicum, vinculum sociale vagy hierarchicum. Congar, Yves: L'Église une, sainte, catholique et apostolique. Mysterium Salutis. 15. Dogmatique de l'histoire du salut. Paris, 1970. 20. Azaz hitbeli, szentségi (liturgikus, ima) és egyházfegyelmi, illetve vagyoni egység, amit az eredeti szöveg, ha nem is ugyanebben a sorrendben, így fogalmaz meg: „Ezék pedig kitartóan részt vettek az apostoli tanításban (τη διδασχην), a közösségben (τη κοινωνια), a kenyér megtörésében (τη κλασει του αρτου) és az imádkozásban (τας προσευχας).”

³⁴ Filippov 7-8.

³⁵ VI. Pál pápa és Athenagorász pátriárka 1965-ben visszavonták az egymásra 1054-ben kölcsönösen kimondott kiközösítést. Szántó 712. Így elhárult a legelső akadály „Nyugat” és „Kelet” újraegyesülésének az útjából.

³⁶ Тодор Събев: Самостояна народносна църква в средновековна България. Синод. Изд., 1987. 175., 241. (a továbbiakban: Събев)

³⁷ Събев 242.

facto viszont független volt. Mindezek a tényezők hozzájárultak a teljes autokefalitás igényének a megfogalmazásához.

A 918–919-es újabb preszlávi „egyházi-nemzeti zsinat” hivatalosan is nyilvánította a bolgár egyháznak az autokefalitás iránti igényét, és az előljáró érsek számára a pátriárkai cím fölvételét.³⁸

a) Az újszövetségi tanítás

Már az Apostolok Cselekedeteiben megjelenik mind az egyetemes, mind a helyi egyház alapvető modellje, az első jeruzsálemi keresztény közösség életének a tükrében: „Ezek pedig kitaratóan részt vettek az apostoli tanításban, a közösségben, és a kenyér megtörésében és az imádkozásban. Félelem támadt minden lélekben, és az apostolok által sok csoda és jel történt. Mindazok pedig, akik hittek, együtt voltak, és mindenük közös volt.”³⁹ A hármas kapocs, a „vinculum symbolicum, vinculum liturgicum, vinculum sociale vagy hierarchicum” egymást kölcsönösen feltételezi, egymástól nem választható el.

De ezen túlmenően mindenképpen szólnunk kell az első jeruzsálemi közösség irányításának, kormányzásának módjáról is. Ezt a közösséget a tizenkét apostol kollégiuma irányítja, melyben Péter világos központi helyet foglal el. De a Cselekedetek könyvéből az is kiderül, hogy ugyanakkor köteles számot adni apostoltársainak a Cézárában, a prozelita Kornéliusz házában végzett első pogánymisszióról:

„Meghallották azonban az apostolok és a Júdeában levő testvérek, hogy a pogányok is befogadták az Isten igéjét. Amikor aztán felment Péter Jeruzsálembe, vitatkoztak vele a zsidó származású hívők, ezt mondva neki: »Körülmetéletlen emberekhez mentél be, és együtt ettél velük.« Ekkor Péter sorjában beszámolt a történetekről, és ezt mondta:

»Én éppen Joppé városában tartózkodtam, és imádkoztam, amikor ... három férfi állt meg az előtt a ház előtt, amelyben voltam, akiket Cézárából küldtek hozzám. A Lélek pedig azt mondta nekem: menj velük, és ne tégy semmilyen különbséget ... Amikor pedig elkezdtem beszélni, leszállt rájuk a Szentlélek, ahogyan ránk is leszállt kezdetben. Ekkor eszembe jutott az Úr szava, aki így szólt: János vízzel keresztelt, de ti Szentlélekkel fogtok megkereszteltetni. Ha tehát ugyanazt az ajándékot adta nekik is az Isten, mint nekünk, akik hittünk az Úr Jézus Krisztusban, akkor ki vagyok én, hogy akadályozzam az Istent?« Amikor mindezt hallották, megnyugodtak, dicsőítették Istent, és így szóltak: »Akkor tehát a pogányoknak is megadta Isten a megtérést az életre.«⁴⁰

Ugyanennek az újszövetségi könyvnek a 12. fejezetében, Péter apostol börtönből való szabadulásáról azt olvassuk, hogy Péter „... elbeszélte nekik, hogyan vezette ki az Úr a börtönből, és így szólt: »Mondjátok el ezeket *Jakabnak* (kiem. – I. T.) és a testvéreknek!« Azután kiment, és más helyre távozott.»⁴¹ Ezután már egyértelműen az „igaz” Jakab – aki nem is volt tagja a tizenkettők kollégiumának, akit a hagyomány az „Úr testvérének” nevez és Jeruzsálem első tulajdonképpeni püspökének tart⁴² – veszi át a jeruzsálemi közösség kormányzását. Az első jeruzsálemi zsinaton⁴³ – ha szabad így fogalmazni – Péter tartja a „főfőrcfátumot”, de Jakab mint a zsinat elnöke mondja ki a határozatot:

³⁸ Сѣбев 244.

³⁹ Csel 2, 42–44. Ezt az újszövetségi részletet már részletesebben tárgyaltuk az „Az ortodox diaszpóra és a kánonok” kapcsán a 33. sz. jegyzetben.

⁴⁰ Csel 11, 1–18.

⁴¹ Csel 12, 17.

⁴² Le Synaxaire I. Adaptation française par Macaire, moine de Simonos-Petras. To Perivoli Tis Panaghias, Thessalonique, 1987. 346–349.

⁴³ Csel 15.

„Amikor elhallgattak, megszólalt Jakab,⁴⁴ és ezt mondta: „Atyámfiak, férfiak, hallgassatok meg! Simon elbeszélte, hogyan gondoskodott Isten először arról, hogy a pogányok közül népet szerezzen az ő nevének. És ezzel egyezett a próféták szavai, ... Ezért én úgy gondolom: ne terheljük meg azokat a pogányokat, akik megtérnek Istenhez, hanem rendeljük el nekik, hogy tartózkodjanak a bálvány okozta tisztátalanságtól, a parázناسágtól, a megfulladt állattól és a vértől.”⁴⁵

A tényleges határozat megfogalmazását a Cselekedetek szerzője szerint már ez a kollegiális formula vezeti be: „Mert a Szentlélek jónak látta, és vele együtt mi is úgy láttuk jónak...”⁴⁶

A jeruzsálemi egyház volt tehát az egyetlen ős-modell, a prófétai szó szerint „Izráel maradvéka”,⁴⁷ mely elfogadta a Názáreti Jézusban a Messiást, a „pogányok Egyháza” pedig, főleg, de nem kizárólagosan Pál apostol missziós tevékenysége nyomán a „vadhajtás”, amely az olajfa „szent gyökerébe” beoltódott.⁴⁸

A jeruzsálemi egyház mint az egyetlen ős-modell kivételes tekintélyét megerősíti az a tény, hogy Pál apostolnak – a Galatákhoz írt levél tanúsága szerint – el kellett ismertetnie magát és misszióját a jeruzsálemi közösséggel. Az őt elfogadók között sorrendben Jakabot említi az első helyen:

„Azután tizennégy esztendő múlva ismét felmentem Jeruzsálembe ... és eljűk tártam az evangéliumot, amelyet a pogányok között hirdetek, mégpedig külön a tekintélyesek elé, nehogy hiába fáradjak, és hogy eddigi fáradozásom se legyen hiábavaló ... Azok pedig, akik tekintélyeseknek számítanak – hogy a múltban mik voltak, azzal nem törődöm; Isten nem nézi az ember személyét – azok a tekintélyes személyek engem semmire sem köteleztek. Ellenkezőleg: elismerték, hogy rám van bízva a körülmetéletlenség evangéliuma, mint ahogyan Péterre a körülmetélésé ... És amikor Jakab és Kéfás meg János, akiket oszlopoknak tekintenek, felismerték a nekem adott kegyelmet, megállapodásul kezdet adtak nekem és Barnabásnak, hogy mi a pogányokhoz menjünk, ők pedig a körülmetéltekhez.”⁴⁹

Másrészt, a helyi és az egyetemes egyház kapcsolatát ugyanazzal a tömör, ekkleziológiai jelentőségű kifejezéssel fogalmazza meg az első és a második Korintusi levél bevezető köszöntésében:

„Pál, Krisztus Jézusnak Isten akaratából elhívott apostola, és Szószthenész, a testvér, az Isten gyülekezetének (εκκλησια), amely Korinthusban van (kiem. – I. T.) ...”⁵⁰ Azaz, az egyetemes egyház (εκκλησια) a helyi egyházban testesül meg, a helyi egyház az egészet képviseli, jeleníti meg (nyilvánvalóan anélkül, hogy teljes mértékben egyenlő, felváltható lenne vele), és ez természetesen fordítva, helyesebben, kölcsönösen is igaz.

b) Az egyházatyák tanítása

Lehetetlen bemutatni itt annak a gazdag örökségnek a teljességét, melyet korábbi és későbbi egyházatyáknál találunk az egyházzal szembeni tanítással kapcsolatban. Ezért – csupán jelzésszerűen – utalunk két korai és tekintélyes egyetemes tanító és egyben vértanú püspökre,

⁴⁴ szó szerint: „válaszolt (απεκρίθη) Jakab...”, 15, 13.

⁴⁵ Csel 15, 13–20.

⁴⁶ Csel 15, 28: „εδοξεν γαρ τω πνευματι τω αγιω και ημιν” (kiem. - I. T.)

⁴⁷ Róm 9, 27: „Ézsaiás pedig ezt hirdeti Izráelről: Ha Izráel fiainak száma annyi volna, mint a tenger fövénye, akkor is csak a maradvék üdvözül ...”

⁴⁸ Róm 11, 17: „Ha azonban az ágak közül egyesek kitérttek, te pedig vad olajfa létedre beoltattál közéjük, és az olajfa gyökerének éltető nedvéből részesültél...” Róm 11, 16: „Ha pedig a kenyér első zsengéje szent, a tészta is az, és ha a gyökér szent, az ágak is azok.”

⁴⁹ Gal 2, 1–9.

⁵⁰ 1Kor 1, 1–2., és 2Kor 1, 2., mely az eredeti szöveg szerint így hangzik: τη εκκλησια του θεου τη ουση εν Κορινθω.

a „keleti” Szent Ignác és a „nyugati” Szent Ciprián írásaira, melyekben a helyi és egyetemes egyház viszonyáról vallanak.

Antiochiai Szent Ignác (†107–110)⁵¹ „Péter apostol második utódja volt az antiochiai püspökségben”⁵², s Magnésziaiakhoz címzett leveléből – Pál apostol ekkleziológiájához nyilvánvalóan kapcsolódva – az szűrhető le, hogy a helyi egyház nemcsak része, töredéke az egésznek, hanem a maga teljességében az Egyházat jeleníti meg, mivel „a püspök Isten helyén ül, papsága pedig az apostolok tanácsának a helyén.”⁵³ A Trallésziekhez írt levélben, mely kissé más szavakkal, de lényegében ugyanezt fogalmazza meg, a vértanú püspök mindehhez hozzáteszi: „nélkülük az egyház nem nevezhető egyháznak.”⁵⁴ De miért állíthatja ezt Antiochiai Szent Ignác? Mi lehet ennek a titka? Az, hogy mindezt elsősorban szentségi, eucharisztikus értelemben kell venni, azaz az Eucharisztia, az Úr Vacsorájának az ünneplésekor, melyet a püspök a papoktól és a néptől körülveve mutat be, a teljes Krisztus van jelen, nem csak része, töredéke. A következő nevezetes idézet a Szmírniaiakhoz írt levélből ezt szó szerint is alátámasztja: „Ahol megjelenik a püspök, ott nép (πληθος, emberek sokasága) is legyen, ugyanúgy, ahol Jézus Krisztus jelen van, ott van az egyetemes egyház (η καθολικη εκκλησια).”⁵⁵

A másik nagy tanú a valószínűleg Karthágóban született és ezért „Karthágóinak” nevezett Szent Ciprián († ca 258). Az a Ciprián, aki leveleiben (Epistulae) számos helyen ír az apostoli tekintélyen és az autentikus hagyományon nyugvó helyi egyház autoritásáról, ugyanakkor *De catholicae ecclesiae unitate* című művében erőteljesen hangsúlyozza az egyház egységét és egyetemességét: A Máté 16, 18 nevezetes locusából kiindulva („Te Péter vagy, és én ezen a kősziklán építem fel egyházamat”) arról ír, hogy Jézus azért mondja, hogy egy valakire építi egyházát, hogy ezzel annak egységét hangsúlyozza.⁵⁶ Jóllehet – szúrja közbe – feltámadása után minden apostolnak egyenlő hatalmat adott, amikor ezt mondta: „Ahogyan engem elküldött az Atya, én is elküldelek titeket ... Vegyetek Szentlelket! Akiknek megbocsátjátok a bűncit, azok bocsánatot nyernek, akikéit pedig megtartjátok, azoknak a bűnci megmaradnak.”⁵⁷ A következő fejezetben pedig egyértelműen kimondja: „A püspökség (püspöki hivatal) egy, melyből az egyes (püspökök) a maga teljességében részesednek.”⁵⁸ Ugyanígy az Egyház is egy, jóllehet természetének gyarapodásával sokasodik, ahogy a napnak, számtalan sugara ellenére egy a fénye, ahogy a fának, forrásnak, ágai sokasága ellenére, egy a törzse, egy az eredete. Az Úr Egyháza egy, ugyanúgy, ahogy a test feje is egy, egyetlen forrás és egyetlen anya van, mely termékeny gazdagsággal ontja utódait.⁵⁹

⁵¹ Szent Ignác mártíromságának a dátumát hagyományosan 107-re teszik, Traianus uralkodásának és Plinius Secundus kormányzóságának az idejére, de Eusebiosz egyháztörténetéből, ahol mind a kormányzó Traianushoz írt leveléről, mind Szent Ignác mártíromságáról említés történik (HE 3, 33; 36), nem derül ki a pontos dátum. Vö. *Early Christian Writings. The Apostolic Fathers. Translated by Maxwell Staniforth.* Penguin Books, 1968. 64. Egyes szerzők, mint például P. Nautin (in: *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana. I. Salamanca, 1991. 1079.* [Dizionario patristico e di Antichità cristiana. Casale Monferrato, 1983.]) az antiochiai vértanú halálának a dátumát egészen 130-ig lehetségesnek tartják.

⁵² Ευσεβίου Εκκλησιαστικη Ιστορια. Eusebio di Cesarea: Storia ecclesiastica e i martiri della Palestina (testo greco con traduzione e note di Giuseppe del Ton). Roma, 1964. 3, 36, 2.

⁵³ 6, 1. Szó szerint „Isten helyén elhököl”: „προκαθημενου ... εις τον Θεου ...” In: Οι αποστολικοι πατερες. Ιγνακιου προς Μογνησιεις. Αστηρ, Αθηναί, 1986. (a továbbiakban: Οι αποστολικοι πατερες)

⁵⁴ Οι αποστολικοι πατερες. Προς Τραλλιανους. 3, 1. : „χωρις τουτων εκκλησια ου καλεται.”

⁵⁵ Οι αποστολικοι πατερες. Προς Σμυρναίους. 8, 2.

⁵⁶ „Super unum aedificat ecclesiam ... ut unitatem manifestaret ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.” *De catholicae ecclesiae unitate*, 4. In: Rouët de Journel. *Enchiridion Patristicum.* Friburgi Brigoviae, 1937. (a továbbiakban: *De unitate*)

⁵⁷ *De unitate* (Jn 20, 21–23.)

⁵⁸ *De unitate* 5.: „Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.”

⁵⁹ *De unitate*

c) *A kánonok tanítása*

Lássuk végül, természetesen ezúttal is a teljesség igénye nélkül, hogy a fent, vázlatosan bemutatott ekkleziológiai tanítás hogyan tükröződik az apostoli, az egyetemes és a helyi zsinatok kánonjaiban.

A legnevezetesebb a 34. *apostoli kánon*, közvetve úgy határozza meg az egyházat, mint a Szentháromságban-Egy Isten ikonját a földön: „Minden nemzet püspökei el kell hogy ismerjék maguk között az elsőt és azt fejüknek kell tekinteniük; semmi fontosabb (dolgot) se tegyenek az ő véleménye nélkül ... De amaz se tegyen semmit a többiek tudta nélkül. Így lesz ugyanis egyetértés, és így dicsőíttetik majd az Isten az Úr által a Szent Lélekben: az Atya és a Fiú és a Szent Lélek.”⁶⁰

Az I. *egyetemes zsinat* 6. kánonja a későbbi pápák, pátriárkák jogait erősíti meg, és egyúttal a negyedik század decentralizált egyházmodelljét is megőrökíti: „Tartassanak meg az Egyiptomban és Líbiában és Pentapoliszban (fennálló) régi szokások, hogy az *alexandriai* (kiem. – I. T.) püspöknek legyen joghatósága mindezek fölött; mivel a *római* (kiem. – I. T.) püspöknél is szokásos ez.”⁶¹ Hasonlóképpen *Antiochiában* (kiem. – I. T.) és más eparchiában is őriztessenek meg az előjogok.”⁶²

A konstantinápolyi második egyetemes zsinat (381) 3. kánonjára csak utaltunk a bevezetőben, ezért most idézzük teljes egészében: „Konstantinápoly püspökéé legyen a *tiszteletbeli* (kiem. – I. T.) elsőség (τα πρεσβεια της τιμης)”⁶³ Róma püspöke után, mivel az: új Róma.”⁶⁴ A negyedik egyetemes zsinat 28. kánonját pedig már az előbbieken bőven tárgyaltuk. Az ún. Trulluszi zsinat⁶⁵ 36. kánonja felújítja és megerősíti a második egyetemes zsinat 3. kánonját, és csak annyit tesz hozzá, hogy megállapítja a pátriárkai székek közti tiszteletbeli sorrendet: „... utána számíttassék Alexandria nagyváros trónusa, azután az antiochiai, utána Jeruzsálem városáé.”⁶⁶

Külön jelentőséggel bír a harmadik egyetemes zsinatnak a ciprusi egyház önállóságával kapcsolatos 8. kánonja, mely egyértelműen utal az autokefalitásra mint „régis szokásra”⁶⁷ és az apostoli időkg visszanyúló hagyományra⁶⁸ az egyetemes kereszténységben belül:

⁶⁰ Kánonok könyve 29.

⁶¹ A kánon „régis”, azaz feltételezhetően az első egyetemes zsinatot jóval megelőző, a római püspök esetében is fennálló szokásokról szól: „Τα αρχαια εθη κρατειτω... επειδη και τω εν Ρωμη Επισκοπω τουτο συνηθες εστιν.” *Οι Κανονες της πρωτης Συνοδου. Κανων στ'. Πηδαλιον. Θεσσαλονικη*, 1991. A pontosság kedvéért hozzá kell tenni, hogy minden pátriárkátuson belül más és más státus alakult ki. Ennek a kánonnak a szövege egyúttal erre is utal, ugyanis az alexandriai püspök (a rómaihoz hasonlóan) a 4. századtól kezdve megszüntette a metropoliták előjogait, és maga szentelte fel Egyiptom, Líbia és Pentapolisz minden püspökét. Vö. Meyendorff, J.: *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*. Paris, 1960. 35. 5. sz. jegyzet.

⁶² Kánonok könyve 57-58.

⁶³ *Οι Κανονες της Β. Οικουμενικης Συνοδου. Κανων γ'. Πηδαλιον. Θεσσαλονικη*, 1991.

⁶⁴ Kánonok könyve 69. Róma egyébként mindig vonakodott különösen ezt a zsinati kánont jóváhagyni, mivel ezen a zsinaton – a kánonnal szemben tanúsított tartalmi kifogásokon túlmenően — nyugati püspökök nem vettek részt. A 451-es chalcédoni IV. egyetemes zsinat már a konstantinápolyit is egyetemesnek nevezi, és Nyugaton Nagy Szent Gergely római pápa már úgy tisztelte az első négy egyetemes zsinatot – amint erről Szántó Konrád tudósít – „mint a Szent Evangélium négy könyvét”. Szántó 159–160. Ebben tehát, implicit módon, habár a kérdés egészen a kereszténység egysége szempontjából súlyos következményekkel járó negyedik keresztes hadjáratig (1202–1204) nyitott maradt, benne kellett lennie az említett vitatott kánon elfogadásának is.

⁶⁵ Az V. és VI. egyetemes zsinat folytatásaként, kiegészítésként számon tartott ún. „ötöd-hatodik”, „πενθεκτη”, vagy „quini-sexta” zsinatról van szó, amely 691-692-ben Konstantinápolyban, a császári udvar kupolás csarnokában („trullus”-ában) ült össze.

⁶⁶ Kánonok könyve 126.

⁶⁷ „... κατα ... την αρχαιαν συνθηθειαν...” *Οι Κανονες της Γ. Οικουμενικης Συνοδου. Κανων η'. Πηδαλιον. Θεσσαλονικη*, 1991.

„Az egyházi szabályokkal és a szent apostolok kánonjaival ellentétben újonnan feltűnt dolgot (Kiem. – I. T.) – mely a közszabadságot érinti – jelentettek Reginusz legistenszeretőbb püspöktárs(unk), valamint a vele együtt lévő Zénon és Evagriusz, a ciprusi eparchia legistenszeretőbb püspökei. Ezért [...] mivel régi szokás sem volt arra nézve, hogy Antiochia városának püspöke Ciprusban (püspök) szenteléseket végezzen [...] a ciprusi szent egyházak előjáróinak legyen meg (minden) befolyástól mentes és sértetlen (joguk) a szent atyák kánonjai és a régi szokás alapján maguktól végezni a legistenfélőbb püspökök fölszentelését; ugyanez legyen érvényes a többi tartományokra és az összes eparchiákra nézve is ...”⁶⁹

Végül, de nem utolsósorban, idézzünk fel néhányat a helyi zsinatok kánonjai közül:

A serdicai (szófia) zsinat (342–343⁷⁰) 3. kánonja említést tesz a római püspökhöz való fellebbezés lehetőségéről a következő megfogalmazásban: „...Ha ...egy püspök, akit valamilyen ügyben elítéltek, úgy véli, hogy nem rossz (amit tett), hanem jó, és az ítélet felülvizsgálatát kéri – ha irgalmasságotoknak is úgy tetszik –, tiszteljük meg Péter apostol emlékét, és maguk a bírák írjanak Juliusnak, Róma püspökének, hogy ha kell, állítsanak fel új bíróságot a szomszédos tartomány püspökeiből, és ő maga (is) küldjön bírókat. Ám ha ilyen bíróságot nem állít össze, hiszen ő dönti el, hogy szükség van-e az ügy felülvizsgálatára, akkor amit először határoztak, azt ne vonják kétségbe (többé), hanem legyen jogerős.”⁷¹

Eltekintve attól, hogy az egyetemes zsinatok kánonjai, az eredeti hagyomány szerint, mindig is előnyt élveztek a helyiekével szemben, feltétlenül meg kell jegyezni, hogy ez a kánon, az ortodox kánonmagyarázók szerint, „nem a római pápának alá nem vetett egyháztartományokra (eparchiákra) vonatkozott, hanem csak a neki alávetettekre.”⁷² Az is köztudott, hogy a „bolgár kérdés” – bár ekkor még nyilván nem beszélhetünk a szó bizánci (és mai) értelmében bolgár egyházzól –, azaz a bolgár misszió és a bolgár egyház juriszdikciójának a kérdése később újra és újra vita tárgya lett Konstantinápoly és Róma között. A kérdés – számos közbeeső átlomás után, amelyeket itt, kizárólag egyháztörténeti vonatkozásúak lévén, nem szükséges részletezni – csak 927-ben jutott nyugvópontra, amikor békekötés történt Bizánc és Bulgária között, és Bizánc három dolgot is elismert: a βασιλευς címet Péter cár részére, a bolgár egyház autokefalitását és a pátriárkai méltóságot a bolgár egyház részére.⁷³

A serdicai zsinat további, 4. és 5. kánonjai lényegében a harmadikat egészítik ki újabb részletezésekkel.⁷⁴

A konstantinápolyi zsinaton (879–880), mely az Ajía Szoffia templomában és eredetileg egyetemes zsinatként ült össze (αγια και Οικουμενικη Συνοδος),⁷⁵ de később csak helyi zsi-

⁶⁸ „Πραγμα παρα ... τους Κανονας των Αποστολων ...” Vö. 34. és 35. (ΑΔ', ΑΕ') apostoli kánon.

⁶⁹ Kánonok könyve 76. A kánon magyarázatában azt olvassuk, hogy mivel Ciprus szigete a „külső”, azaz a politikai igazgatás szempontjából Antiochiának volt alárendelve (κατα την εξωτερικην διοικησιν, ητο υποκειμενη εις τον Δουκα της Αντιοχειας), ezt az antiochiai érsek megkísérelte „beülni”, az egyházkormányzás szempontjából” is érvényesíteni (κατα την εσωτερικην, και εκκλησιαστικην διοικησιν), ami ellentmondott a 34. és 35. apostoli kánonnak. Ezért a kánon elrendeli a kánonok és a régi szokás tiszteletben tartását, azt, hogy a ciprusi érseket maguk a Cipruson lévő püspökök szenteljék föl (azaz megerősíti ennek az egyháznak az autokefalitását). Οι Κανονες της Γ. Οικουμενικης Συνοδου. Κανων η'. Πηδαλιον. Θεσσαλονικη, 1991.

⁷⁰ Más források szerint a zsinat 347-ben ült össze. Vö. a kérdéses kánon bevezetőjét a fent már többször idézett kánongyűjteményben: Πηδαλιον. Θεσσαλονικη, 1991.

⁷¹ Az ókeresztény kor egyházfegyelme. (Összeállította és fordította Erdő Péter) Ókeresztény írók 5. Budapest, 1983. 305. (a továbbiakban: Az ókeresztény kor egyházfegyelme)

⁷² Vö. a kérdéses kánon szövege után található kommentárt: „ο Κανων ουτος εννοειται ουχι περι των μη υποκειμενων εις τον Παπαν επαρχιων, αλλα περι μονων των υποκειμενων αυτω...” Οι Κανονες της εν Σαρδικη τοπικης Συνοδου. Κανων γ'. Πηδαλιον. Θεσσαλονικη, 1991.

⁷³ Сьбев 244.

⁷⁴ Az ókeresztény kor egyházfegyelme 306.

⁷⁵ Οι Κανονες της εν τη αγια Σοφια Συνοδου. Κανων Α'. Πηδαλιον. Θεσσαλονικη, 1991.

natként vonult be az egyháztörténelemben, VIII. János római pápa legátusai is részt vettek. A zsinat kibékülést hozott Róma és Konstantinápoly, VIII. János pápa és Fociusz pátriárka között. 6. és 7. actus-ában (προξις) megerősíti az egyetemes Hitvallást annak változatlan formájában és kijelenti, hogy „a Keresztények hitének [...] az Atyáktól kezdettől fogva hozzánk eljutott szabályából [...] semmit sem veszünk el és semmit sem teszünk hozzá ...”⁷⁶ Ez egyben azt jelenti, hogy a zsinat visszautasítja a „Filioque” utólagos betoldását az Credo-ba. A zsinat mindössze három kánont fogalmazott meg, melyek közül az első a legfontosabb. Záradékként ugyan megerősíti „a Római Egyház és annak előjárójának előjogait”,⁷⁷ azaz „a négy pátriárka előtt a tiszteletbeli elsőség rendjét”,⁷⁸ de bevezető sorokban „Elrendeli, [...] hogy ha [...] őszentsége János pápa valakit ... az itáliai klerikusok, világiak vagy püspökök közül, akik Ázsiában, Európában vagy Líbiában tartózkodnak a szentségektől eltiltott vagy rendjétől megfosztott vagy anatómával sújtott, azok őszentsége Fociusz konstantinápolyi pátriárka által is ugyanilyen szankciók alá esőknek tekintessenek [...] amely klerikusokat, világiakat vagy főpapi, illetve papi rendből valókat pedig a mi Szentséges pátriárkánk, Fociusz bármely tartózkodási helyükön kiközösít vagy rangjától megfoszt vagy anatómával sújt, azokat őszentsége János pápa és vele Istennek a Rómaiak szent Egyháza is ugyanolyan büntető ítélet alá esőknek tekintse.”⁷⁹ Sokatmondó az első czredév egyházi modelljének megértése szempontjából, hogy a kánon ugyanazzal az „őszentsége” jelzővel illeti mind a római pápát, mind pedig a konstantinápolyi pátriárkát.⁸⁰

Befejezésként és egyúttal a kiindulási ponthoz, a „Moszkva–harmadik Róma” elmélethez visszatérve, mindahhoz, amit az ortodox egyházzal kapcsolatban eddig felvázoltunk, egy még árnyaltabb megfogalmazás is hozzátartozik: az ortodoxiának szoros, ekklézsiológiai-dogmatikai értelemben véve, nincs se „első”, se „második” se „harmadik Rómája”. Legfőljebb „tiszteletbeli”, hagyományos értelemben vett (és mindmáig tiszteletben is tartott) első, második és további helyekről beszélhetünk az egyes helyi egyházak között.

Középpontja ugyanis, első püspöke és irányító főpapja, az Apostolnak a Zsidókhöz írt levelében többször is megismételt szavai szerint, maga a Názáreti Jézus Krisztus:

„Mivel tehát nagy főpapunk van, aki áthatolt az egeken, Jézus, az Isten Fia, ragaszkodjunk hitvallásunkhoz. Mert nem olyan főpapunk van, aki ne tudna megindulni erőtlenségünkben, hanem olyan, aki hozzánk hasonlóan kísértést szenvedett mindenben, kivéve a bűnt.”⁸¹

A nyolcadik fejezetben pedig ezt olvassuk: „Az elmondottakban pedig ez a legfontosabb: olyan főpapunk van, aki a felséges Isten trónusának a jobbára ült a mennyekben; [...] Most azonban a mi főpapunk annyival különb szolgálatot nyert, amennyivel annak a különb szövettségnek lett a közbenjárója, amely jobb ígéretek alapján köttetett.”⁸²

⁷⁶ Az idézet az első kánon (Κανων Α') kommentárjában olvasható.

⁷⁷ Κανων Α'.

⁷⁸ Az idézet szintén az első kánon kommentárjában olvasható.

⁷⁹ Κανων Α'.

⁸⁰ „πρωτος του αγιωτατου Παπα Ιωαννου ... Φωτιος ο αγιωτατος ημων Πατριαρχεις...”

⁸¹ Zsid 4, 14–15.

⁸² Zsid 8, 1; 8, 6.

TIBOR IMRÉNYI

The theory of „Moscow – third Rome” in the mirror of Orthodox ecclesiology and canon law

It is well-known that this idea first appeared on paper around 1522-1524 in a writing by Filofey, a monk in Pskov, under the title „Letter on bad days and hours.” Researchers are still debating about the history, authorship and dating of the texts containing the famous theory. The paper examines, from the perspective of Orthodoxy, the successive (and unhappy) misunderstandings around the Pskov monk's reasoning, which would generate such a loud echo probably despite the intention of the author himself, and the ecclesiological and canon law background of the Pskov idea.

To understand the theory of „Moscow – third Rome” one should profoundly understand the 28th canon of the Fourth Universal Synod (its precedent was the third canon of the Second Universal Synod). According to that, old Rome had right to „honorary” privileges on account of its extraordinary importance as ruling city, and the same went for Constantinople, the new capital city of the empire. Thus the debate between East and West has always focussed on whether the primacy exists on the level of „ecclesiastical law” or on that of „divine law.” This is why the Russian Church has officially never claimed the distinguished title for itself, never intensified the theory of „Moscow – third Rome,” although after the fall of the Bizantine empire the Tsar of Russia, with certain theocratic pretences, claimed to be recognized as the protector of all the Orthodox peoples, usually suffering under foreign rules, of the world. The metropolia, later patriarchate, of Moscow, never wanted to question the universal primacy of Constantinople within Orthodoxy. On the other hand, Orthodoxy never had inappropriate hopes concerning the external structure of the Church. The infallibility of the Church has never been understood in a local sense, but has always been associated with universal categories.

Another, frequently occurring misunderstanding should also be cleared up. The occasional disputes between Moscow and Constantinople were never conducted on the level of ecclesiology or of canon law, but always around the interpretation of one of its points, namely around the interpretation of another passage of the 28th canon of the Fourth Universal Synod, on the basis of which Constantinople claimed further privileges for itself within universal Orthodoxy. This debate, however, was never profound enough to question the unity of Orthodoxy in faith and sacrament.

The theory on „Moscow – third Rome” is related to another problem, which needs further explanation: the issue of catholicity and autocephaly, universal and local church, according to the Orthodox image of the Church. In 1448, due to the well-known events, the Russian Orthodox Church became *de facto* autocephalous. „Western” mentality usually sees two easily acceptable models: the centralized and the totally decentralized church images. It does not know very well the delicately balanced combination of the two. There is another misunderstanding, namely that the „Eastern” Church continued dividing after the break with Rome. Nor was the movement for autocephaly, when the situation was ready for it, alien to the universal, undivided Christianity of the first millenium. A good example is the „ecclesiastical-national synod” summoned to Preslav first in 893, then in 918-919, which formulated the demand for complete autocephaly in the relation of Byzantium.

To conclude, according to an even subtler formulation, Orthodoxy, in a strict, ecclesiological and dogmatic sense has neither a „first,” nor a „second” nor a „third Rome.” At most an „honorary” order among the local churches can be set up. For its centre, its first bishop and great high priest, according to the testimony of the Epistle to the Hebrews, is Jesus Christ of Nazareth Himself. (4:14-15; 8:1, 8:6).

SASHALMI ENDRE

Autokrácia, abszolutizmus, isteni jogalap: a 16–17. századi moszkvai hatalmi ideológia fő jellemzői és tipológiája*

Az autokrácia fogalma és ideológiája

„Az autokrácia olyan autoritás, amely mentes az alkotmányos vagy hagyományos korlátozásoktól. Általában az isteni szentesítés igénye kíséri.”¹ Az autokrácia és orosz megfelelője, a „szamogyerzsavije”, a 19. században vált általánossá az orosz politikai berendezkedés megjelölésére.² A szót a jogilag korlátlan uralom értelemben használták a 19. században nemcsak a nyugatiak, hanem az oroszok is. Legvilágosabban talán az oroszországi politikai berendezkedést meghatározó 1832-es törvényben fejeződik ki ez, amely így szól: „Az Orosz Császár (Imperator Rosszjizskij) autokratikus és korlátlan uralkodó (goszudar szamogyerzsavnij i nyeogranycsennij). Az ő legfelső hatalmának való engedelmisséget, nemcsak félelemből, hanem lelkiismeretből is, Maga Isten parancsolja.”³ (Vö. Alef definícióját!) Korkunov, az 1917 előtti idők egyik legnagyobb államjogásza, szerint a „szamogyerzsavnij” és „nyeogranycsennij” szavak egymás szinonimái, és a „nagyobb pontosság kedvéért”, mintegy magyarázatként került be a rövid jogi definícióba az utóbbi szó.⁴

A „szamogyerzsec” történeti jelentésváltozása az Oroszországgal foglalkozó történetírás egyik legvitatottabb kérdése.⁵ A probléma áttekintése itt nem lehet célunk, hiszen ez egy másik önálló tanulmányt követelne. A 18. század előtti időszakra nézve azonban elfogadhatjuk L. Hughes véleményét, mely szerint a terminusnak „nem volt pontos alkotmányos jelentése”.⁶ A „szamogyerzsec” a görög autokrator tükörfordítása, ez pedig eredetileg a bizánci császár egyik titulusa volt – de nem az uralkodó és az alattvalók viszonyára vonatkozott, hanem olyan uralkodót jelölt, „aki hatalmát közvetlenül Istentől és nem valamely más uralkodó felhatal-

* Tanulmányunk kronológiai határait III. Vaszilij (1505–1533) és Alekszcsj (1645–1676) uralkodása képezik. Vaszilij idejére alakult ki ugyanis a hivatalos moszkvai hatalmi ideológia, amely a 17. század végéig zsinórmértékül szolgált. A 17. század közepétől Ukrajnából érkező nyugati hatások eredményeként azonban a moszkvai hatalmi ideológia az 1680-as évekre nyugati elemeket is kezdett magába szívni, s ez a változás Nagy Péter idején teljesedett ki. E változások okaival és értékelésével jelen tanulmányunkban nem kívánunk foglalkozni.

¹ Alef, G.: *The Origins of Autocracy*. Berlin, 1986. 10. (a továbbiakban: Alef)

² de Madariaga, I.: *Autocracy and Sovereignty*. Canadian–American Slavic Studies (CaASS), 1982/2–3. 369–387. (a továbbiakban: de Madariaga)

³ id. Korkunov, Ny. M.: *Russzkoje goszudarsztvennoje pravo Szentpétervárról*, 1904. 5. kiadás. 200. (a továbbiakban: Korkunov). Nem érdektelen ehelyütt megjegyezni, hogy a definíció második fele a Bibliából származik. Pál apostol egyik tanítása így szól a hatalomnak való engedelmisségről: „Alá kell tehát magadat vetned neki, nemcsak a megtorlás miatt, hanem a lelkiismeret szerint is.” (Rómaiaknak írt levél 13:5.)

⁴ Korkunov 203.

⁵ A probléma tárgyalására lásd Szeftel, M.: *The Title of the Muscovite Monarch up to the End of the Seventeenth Century*. CaASS, XIII. 1979/1–2. 59–81. (a továbbiakban: Szeftel 1979.); valamint de Madariaga.

⁶ Hughes, L.: *Sophia. Regent of Russia 1657–1704*. New Haven–London, 1990. 5.

mazásából bírja”.⁷ A „szamogyerzsec” cím eredetileg tehát csak a bizánci császárokat illette meg – Bizánc bukása után viszont az orosz egyház a moszkvai nagyfejedelemre is használni kezdte,⁸ miként a cári címet is.

A 18. század előtt azonban a hivatalos dokumentumokban még nem vette fel a „szamogyerzsec” azt a jelentésspektust (is), amely az uralkodó és a kormányzottak viszonyára utal. 1730-ban viszont, amikor sikertelenül végződött az a kísérlet, hogy Anna cárnő hatalmát feltételekkel korlátozzák, ez már jól tetten érhető.

Miután Anna a tartományi nemesség támogatását élvezve összetépte azt a feltételeket tartalmazó iratot, amelyhez előzetesen beleegyezését adta, és amelyben az ellenállás joga is benne foglaltatott,⁹ megszületett a korlátlan hatalmat helyreállító manifesztum: „Mivelhogy a Mi hű alattvalóink mindannyian egyhangúan kértek Minket, hogy a Korlátlan hatalmat (Szamogyerzszavsztvo) a mi Orosz Birodalmunkban, amint azt régtől fogva őseink birtokolták, elfoglalni szíveskedjünk [...]”¹⁰

Egyetérthetünk P. Bushkovitchsal abban, hogy az az uralkodói titulus, amely a 16. században az alattvalók és az uralkodó közti viszony természetére utalt, elsősorban a „goszudar” volt.¹¹ A szerző megállapításának időbeli érvényét kiterjeszthetjük a 17. századra is. Ebben megerősít bennünket az, hogy a kormányzásban való aktív részvételük miatt két 17. századi patriarcha is megkapta a „Velikij Goszudar” címet: Filaret, aki Mihail Romanov apja volt, 1619–1633 közt viselte, és ebben az időben gyakorlatilag ő volt Oroszország ura; Nikon 1653-ban kapta meg hivatalosan, de 1658-ban megvonta tőle Alekszej cár.¹²

A „goszudar” szót általában szuverénnek fordítja a nyugati szakirodalom,¹³ ami véleményem szerint szemantikailag téves, ugyanakkor óhatatlanul párhuzamot von az orosz viszonyokkal – ezt pedig, amint tanulmányunkban látni fogjuk, el kell kerülnünk.

A „goszudar” szó szemantikailag legpontosabb fordítása ugyanis a 16–17. század vonatkozásában véleményem szerint a „korlátlan úr”, „korlátlan uralkodó”. Ellenben a szuverén nem jelentett jogilag korlátlan uralkodót! A „goszudar” (goszpodar)¹⁴ szó az oroszban az úr-rabszolga viszonyra utalt: a holopok és a nem szabad elemek címezték így urukat.¹⁵ Ugyanakkor a családfő megszólítása is ez volt.¹⁶ Az, hogy ez a titulus a 15. század közepétől a közszférában is teret nyert – első ízben II. Vaszilij uralkodása (1425–1462) alatt fordul elő –, bi-

⁷ Szeftel 1979. 66.

⁸ Szeftel 1979. 66.

⁹ „Ha pedig ezen ígéret szerint valamit nem teljesítek, meg leszek fosztva az orosz koronától.” id. Jakuskin, V. E.: Goszudarsztvennaja vlaszty i projekti goszudarsztvennoj reformi v Rosszii. Szentpétervár, 1906. 21.

¹⁰ id. Korkunov 1904. 201.

¹¹ Bushkovitch, P.: The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia. Harvard Ukrainian Studies (HUS), 1986/3–4. 355–376., 368. (17. lj.)

¹² Amikor Nikon régensként működött, azt követően, hogy Alekszej Moszkvából eltávozva, a lengyelek elleni háborúba indult (1654), egy új formula is kifejldött: „a patriarcha megparancsolta, a bojárok pedig végrehajtották”. Ez pedig csak annyiban különbözött a korábbi szetercotípiától, hogy a patriarcha szót helyettesítették be a cár szó helyébe.

¹³ Lásd például Buskovitch 368. (17. lj.) Ugyanakkor Bushkovitch emellett megengedhetőnek véli az „úr” fordítást is, ami már sokkal közelebb jár a valósághoz.

¹⁴ A „goszudar” alak Zoltán A. szerint csak 16. században keletkezett, a beszélt nyelvben, a „goszpodar” pedig a 16. század végére, a 17. század elejére archaizmussá vált. (Zoltán, A.: Fejezetek az orosz szókinés történetéből. Budapest, 1987. 45–46.) Tehát amikor a 16. századi vagy azelőtti források mindössze a „gszdr” rövidítéssel utalnak a titulusra, akkor nem dönthető el, hogy melyik alakkal kell azt feloldanunk. Ugyanakkor a szerző megjegyzi, hogy a 16. században, amikor néhány esetben teljes kiírással találkozunk, a „goszpodar” „oszpodar” alakot használták (Zoltán 43.). Ez az alakutani kérdés azonban mellékes számunkra, mivel a jelentés mindkét esetben ugyanaz.

¹⁵ Alef 41. (127. lj.)

¹⁶ Alef 41. (127. lj.)

zonyosan a korlátlan hatalom felé való elmozdulást jelentette. Ezt több példával is bizonyíthatjuk.

Az első III. Ivántól származik, aki alatt a „goszudar” lett a legfontosabb uralkodói titulus: Iván nem követelte meg azt alattvalóitól, hogy „szamogyezsec”-nek vagy cárnak hívják, de a „goszudar” kötelezővé vált.¹⁷ Ugyancsak Iván volt az, aki viszont megkövetelte, hogy mindenki az uralkodó „holop”-jának nevezze magát, ha hozzá fordul¹⁸ – ez logikus következménye volt a „goszudar” megszólításnak.

Amikor III. Iván a novgorodiakkal tárgyalt a város sorsáról, ami végül is Novgorod bekebelezésével és autonómiájának felszámolásával járt együtt (1478), megparancsolta, hogy őt „goszudar”-nak szólítsák, és világossá tette, hogy Novgorodot „votcsiná”-jának tekinti (a „goszudar” patriarchális vonatkozása világos a „votcsina” jelentése miatt, ami nem más, mint „atyai birtok”!); ugyanakkor kijelentette, hogy csakis olyan hatalmi berendezkedést (goszudarsztvo) tűr el Novgorodban, mint amilyen a moszkvai államban létezik, azaz semmilyen korlátozást (urok) nem támaszthatnak vele szemben.¹⁹

1532-ben követség érkezett III. Vaszilijhez a távoli Indiából. Az újdonsült Mogul uralkodócsalád tagja, Babur, azzal a céllal indította útján követceit, hogy „baráti és testvéri” viszony létesüljön közte és III. Vaszilij közt. A moszkvai válasz azonban elutasító volt. Vaszilij nem tekintheti testvérének Baburt, mivel „nem ismeri az ő államát” (goszudarsztvo), és az sem ismert, hogy „ő korlátlan úr-e (goszudar) vagy csak annak az államnak (goszudarsztvo) szerződés által korlátozott uralkodója (urjadnyik)”.²⁰

Végül lássuk az utolsó példát IV. Ivántól. Ez arra is rámutat, hogy az uralkodó és az „alattvalók” vonatkozásában a „goszudar” maradt a legfontosabb titulus annak ellenére, hogy IV. Iván 1547-ben felvette a cári címet és használata kötelezővé vált otthon és a külföld felé egyaránt. 1570-ben levelet írt I. Erzsébet angol királynőnek, amelyben csodálkozását fejezte ki, hogy Erzsébet kereskedői csak a saját hasznukat keresik és nem az uralkodójukét, amint az illelne. A levél igen sokatmondó: „És mi azt gondoltuk, hogy te az államodban (goszudarsztvo) korlátlan Úrnő (goszudarinya) vagy és magad uralkodsz és a saját uralkodói becsületedet (goszudarszkaja cseszty) nézed”, írta Iván.²¹ Világossá vált azonban, folytatódik a levél, „hogy vannak emberek, akik melletted uralkodnak”.²² Az idézett példából azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a „goszudar” az az uralkodó, aki nem osztozik a hatalomban az „alattvalókkal”, és akit nem köt semmiféle szerződés vagy más jogi korlát államának kormányzásában, mivel azt patrimoniumának, azaz magánbirtokának tekinti.²³

Az eddigiekben elmondottak miatt fontos tehát, hogy különbséget tegyünk az autokrácia, azaz a jogilag korlátlan uralom elmélete és a „szamogyerzsec” titulus használata közt,²⁴ mivel az

¹⁷ Alef 92.

¹⁸ Alef 75. Ez a szabály az 1480-as évektől már az udvar legelőkelőbb tagjaira is vonatkozott. A „szluga” elnevezés csak azokat a fejedelmeket illette meg, akik elismerték Moszkva főségét, de megmaradtak saját területükön. Alef 75–76.

¹⁹ id. Szergejevics, V.: Russzkija jurigycicszkija drevnyoszyti. Szentpétervár, 1890. vol. I. 91.

²⁰ Russzko–ingyijcszkije otnosenyija v XVII v. Szbornyik dokumentov. Moszkva, 1958. 6.

²¹ Tolsztoj, J. V. (Ed.): Pervije szorok let sznosenyij mezsdu Rosszijeju i Anglijeju 1553–1593. Szentpétervár, 1875. 109. (a továbbiakban: Tolsztoj)

²² Tolsztoj 109.

²³ Jogosan jegyzi meg R. Pipes – már ami a 17. század előtti időszakot illeti –, hogy a „goszudar” szó jelentése miatt a „goszudarsztvo” leghűbb fordítása nem állam, hanem birtok lenne: „Az »állam« szó a köz- és a magánszféra, a dominium és az imperium közti szétválasztást tartalmazza. A goszudarsztvo nem hordoz ilyen konnotációt...” Pipes, R.: Russia Under the Old Regime. New York, 1974. 78. (a továbbiakban: Pipes) Ugyanakkor rámutat, hogy a a nyugati nyelvekben az államot jelentő szavak a latin status származékszavai (pl. état, state, Staat stb.) és ezáltal jogi konnotációt hordoznak – ez viszont teljességgel hiányzik a „goszudarsztvo” esetében. Pipes 79.

²⁴ Bushkovitch 1986. 368. (17. l.)

általunk tárgyalt korszakban a „szamogyerzsc” szó „korlátlan úr” értelemben való használata helytelen lenne.

A moszkvai autokrácia ideológiája Bizánc eleste után fejlődött ki, és lényegében már III. Vaszilij idejére készen állt.²⁵ „Három párhuzamos trend támogatta egymást a legfelső uralkodó jogi, ideológiai képének megteremtésében” – írja J. Raba.²⁶ Az első célja az volt, hogy „megalkossák az uralkodói hatalom legszélesebb körű jogi bázisát”, ami a szerző szerint, azáltal történt meg, hogy a „goszudar” titulus elsőrendű fontosságúvá vált a közszférában.²⁷ Ez, amint említettük, III. Iván alatt történt meg. Raba szerint az új titulus azt fejezte ki, hogy az uralkodót „nem kötötte a helyi jogi hagyomány”.²⁸ (Vö. Alef definícióját és Novgorod bekebelezésének esetét.) A szerző ezen utóbbi megállapításával egyet is értünk, de az a nézet, hogy ez „az uralkodói hatalom legszélesebb körű jogi bázisa” lett volna, nem tartható. Véleményünk szerint a „goszudar” titulus hangsúlyozott szerepe legjobb esetben is az uralkodói hatalom meglehetősen lakonikus jogi megfogalmazásának nevezhető csupán.

Raba joggal írja, hogy a második trend a „legfőbb uralkodó ideológiai képének felépítése volt”.²⁹ A moszkvai nagyfejedelem Isten által választott és trónraültetett, csakis neki felelős, Isten képében regnáló uralkodóként jelent meg, aki Bizánc bukása folytán az igaz hit legfőbb védelmezője és őre lett.³⁰ (Vö. Alef definíciójának második felét.)

A harmadik trend pedig a cári titulus kérdése volt,³¹ amire III. Ivántól egyre nagyobb hangsúlyt helyeztek az orosz uralkodók a külfölddel való érintkezés során. 1547-ben aztán, amint említettük, hivatalosan is felvette IV. Iván, és ezt 1561-ben a konstantinápolyi patriarcha is elismerte. A cári cím a „translatio imperii” eszméjének következménye volt, és oroszországi legitímálásában fontos szerepet kapott az a Bizánc bukása után keletkezett legenda, amely szerint a moszkvai uralkodók, Rurikon keresztül, Augustus császár rokonai. A legenda „bekerült a 16. századi reprezentatív krónikákba, felhasználta azt az orosz diplomácia III. Vaszilij és IV. Iván alatt, valamint helyet kapott IV. Iván koronázási szertartásában is, hogy a cári címnek az orosz történelemben először történő felvételét megalapozza”.³²

Témánk szempontjából a második trend a legfontosabb. Amint ugyanis látni fogjuk, a moszkvai uralkodók hatalmának nem volt nyugati értelemben vett jogi megalapozása, leszámítva azt, amit a „goszudar” titulus kapcsán mondtunk, illetve azt a jogalapot, ha ezt egyáltalán annak lehet nevezni, amit az Augustus császártól való leszármazás legendája biztosított.

Joszif Volockij apát volt az, akinek szerepét aligha lehet eltúlozni a moszkvai hatalmi ideológia kialakításában. „A moszkvai autokrácia hazai alkotás volt, bár az öltözék, amelyet felvett, külföldön készült.”³³ Az orosz autokrácia ideológiáját Joszif Volockij (meghalt 1515-ben) alkotta meg *Könyv a novgorodi eretnekek ellen [...]* című művével, melynek végső változata III. Vaszilij alatt készült el.³⁴ Ez az írás később a *Fövilágosító* (Proszvetyityel) elnevezést kapta

²⁵ Ševčenko, I.: Byzantium and the Eastern Slavs after 1453. HUS, 1978. 5–25. 10. A kérdésre részletebben lásd Philipp, W.: Die gedankliche Begründung der Moskauer Autokratie bei ihrer Entstehung (1458–1522). Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 1970. 59–118.

²⁶ Raba, J.: The Authority of the Muscovite Ruler at the Dawn of the Modern Era. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, 1976/3. (321–341.) 322. (a továbbiakban: Raba)

²⁷ Raba 322.

²⁸ Raba 323.

²⁹ Raba 323.

³⁰ Raba 323–324.

³¹ Raba 325.

³² Filippov, Sz.: Történelembölcseleti elképzelések a 15–17. századi Oroszországban. Actas, 1995/3. (5–31.) 17.

³³ Ševčenko, I.: A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology. Harvard Slavic Studies II. 1954. (141–180.) 177. (a továbbiakban: Ševčenko 1954.)

³⁴ A mű korábbi és későbbi változatának kronológiájára, körülményeire, valamint a második változat látványos ellenmondásainak értelmezésére lásd Zimin, A. A.: O polityicseszkoi doktrinye Joszifa Szanyina. Trudi otgyela drevnyerusszkoi lityeraturi IX. 1953. 159–177.; Szeftel, M.: Joseph Vo-

csodálóitól a 17. században.³⁵ Fontos megjegyezni, hogy a „proszvetyitel” szó akkoriban a vallási szférához tartozott: jelentése ugyanis „megkeresztelő” volt: ezért hívta például így egy egyházi himnusz Szent Vlagyimirt is.³⁶ Volockij írásában a hatalomra vonatkozó legfontosabb tanítások mintegy csokorba gyűjtve, koncentráltan találhatók a mű utolsó fejezetében.

„Istenek vagytok és a Magasságosnak fiai. Törkedjete, hogy ne legyetek a harag fiai és, hogy ne vétkezzetek, mint az emberek [...] Ezt vegyétek eszetekbe, cárok és fejedelmek, és féljétek a magasságos haragját [...] Isten akaratát cselekedvén elnyeritek az ő kegyelmét. Isten ültetett titeket a trónjára maga helyett. Éppen ezért illendő (podobajet) a cároknak és fejedelmeknek, hogy [...] az alattuk létezőket megmentse a testi és lelki gonosztól. Mert megvan a Napnak a dolga, az, hogy süssön a Földön létezőkre, a cárnak is megvan a sajátja, az, hogy törődjön az összes alatta létezővel. Az uralkodás jogarát Istentől megkapván azon legyél, hogy megfelelj annak, aki azt neked adta, és senkinek nem tartozol elszámolással csakis Istennek; de ha mások gonosz dolgot cselekszenek, azért számot fogsz adni Isten előtt, mert szabadságot adtál nekik-erre. A cár pedig természetére nézve hasonló (podoben) bármely emberhez, hatalmát tekintve azonban a magasságos Istenhez hasonló (podoben). De mint ahogy Isten meg akar menteni minden embert, úgy a cár is meg akar óvni mindent, ami rábízott, a testi és lelki ártalomtól [...]”³⁷

A bizánci hagyományok nyomdokain haladva a szerző szerint az uralkodónak tehát nemcsak világi, hanem vallási téren is széles jogai és kötelezettségei vannak.³⁸ Amikor pedig az uralkodó kiemelt pozíciójának leírásához mintát keresett, választása egy 6. századi bizánci szerzőre, Agapetusra esett: az idézetben ugyanis, amint azt Ševčenko kimutatta, több olyan megállapítás található, amely Agapetustól származott.³⁹ Ezek az átvételek azt szolgálták, hogy az uralkodót isteni magasságokba emeljék.

„Isten ültetett titeket a trónjára maga helyett.”

„Mert megvan a Napnak a dolga, az, hogy süssön a Földön létezőkre, a cárnak is megvan a sajátja, az, hogy törődjön az összes alatta létezővel.”

„Az uralkodás jogarát Istentől megkapván, azon legyél, hogy megfelelj annak, aki azt neked adta.”

Végül a legfontosabb: „A cár pedig természetére nézve hasonló bármely emberhez, hatalmát tekintve azonban a magasságos Istenhez hasonló.”

A *Könyv a novgorodi eretnekek ellen* című írás lett azután az a munka, amely a 17. század végéig meghatározta a moszkvai hatalomelméletet.⁴⁰ De mind az eredeti, mind a későbbi cím is mutatja, hogy a mű nem igazi politikaelméleti munka:⁴¹ az eretnekek, konkrétan a „zsidózók” elleni harc volt az, ami megírásához vezetett, és ennek mentén fogalmazta meg Jozsif Volockij az uralkodói hatalomra vonatkozó nézeteit. Elméletének legfontosabb elemei (a *Fővilágosító* és egyéb írásai alapján) a következők: az uralkodót Isten ülteti maga helyett a trónra; az uralkodó hatalmát tekintve Istenhez hasonló, hatalmának semmilyen más földi hatalom nem szabhat

lotsky's Political Ideas in a New Historical Perspective. JfGO, XIII. 1965. 19–29.; valamint Rowland, D.: Did Muscovite Literary Ideology Place Limits on the Power of the Tsar (1540s–1660s). Russian Review, IL. 1990. (125–155.) 125–131. (a továbbiakban: Rowland 1990)

³⁵ Lurje, Ja. Sz.: Igyecolicseszka borba v russzkoj publicisztijike konca XV nacsala XVI veka. Moszkva–Leningrád, 1960. 95.

³⁶ Lotman, Ju. M.–Uspenskij, B. A.: The Semiotics of Russian Culture. Ann Arbor, 1984. 19.

³⁷ Proszvetyitel. Kazany, 1896. 3. kiadás. 546–547. (a továbbiakban: Proszvetyitel)

³⁸ Gyakonov, M. A.: Ocserki obszcsesztvennovo i goszudartzstvennovo sztroja drevnyej Ruszi. Szentpétervár, 1910. 418. (a továbbiakban: Gyakonov 1910.)

³⁹ Ševčenko 1954. 157–158.

⁴⁰ Ševčenko 1954. 159. Gyerzsavin, Ny.: Tyokratyicseszkiy element v goszudartzstvennih vozzrennyjah Moszkovszkoj Ruszi i jevo szoposztovlenyije sz vozzrennyijami drevnyih jevrejev. Kijev, 1906. 138.

⁴¹ Gyakonov 1910. 417.

korlátokat, (belcélrtve az egyházat is).⁴² A moszkvai uralkodónak az orosz föld összes uralkodója engedelmességgel tartozik: a nagyfejedelem ugyanis „az egész orosz föld urainak ura” (vszcsja russzkija zemlji goszudarjem goszudar).⁴³ Éppen ezért a többi fejedelemnek úgy kell dolgoznia a cár parancsára, „mintha az Úrnak dolgoznának, nem pedig egy embernek”.⁴⁴ Az egyházban is központi hely illeti meg az uralkodót: övé a zsinat összehívásának joga; nincs alávetve az egyház ítélőszékének, az uralkodó csakis Isten előtt felelős, és mindenki engedelmséggel tartozik neki.⁴⁵

De miért illeti meg az uralkodót ez a nagy – mondhatni korlátlan – hatalom? Az uralkodóra hárul mindenekelőtt az igaz hit védelme: az uralkodó kötelessége az, hogy „gondoskodik az orosz föld egész igazhitű kereszténységéről”.⁴⁶ Ez magában foglalja az eretnekek büntetését is, még akkor is, ha az eretnekek a klérus köréből kerülnek is ki, valamint a gonosztevők kordában tartását. Az igazhitű uralkodónak pedig mindenben engedelmeskedni kell.

Joszif Volockij azonban a zsarnok képével is operál a *Fölvilágosító*ban. A zsarnoki hatalom jellemzőit egy hosszú – ugyanakkor nyugati szemszögből nézve nagyrészt semmitmondó ismérveket tartalmazó – felsorolásban adja meg:

„De ha olyan cár uralkodik az emberek felett, akin magán is gonosz szenvedélyek és bűnök, kapzsiság és harag, csalárdság és hazugság, büszkség és düh, és ami mindennél rosszabb, hitetlenség és istenkáromlás uralkodik, akkor az ilyen cár nem Isten szolgája, hanem ördög és nem cár, hanem nyomorgató [értsd: zsarnok].”⁴⁷ Az ilyen cárnak pedig nem szabad engedelmeskedni Volockij szerint: „még ha kínoz is, még ha halállal fenyeget is”.⁴⁸ Joszif Volockij azonban nem mondja azt, hogy bárkinck is joga lenne a lázadásra, az aktív ellenállásra a zsarnok uralkodóval szemben – ez nem megengedett.

A szerző idézett sorai igen jól megvilágítják azt, hogy mennyire különbözött a zsarnokság fogalma a nyugati kultúrkörben és Oroszországban. A 13. századtól a nyugati kultúrkörben az a zsarnok, aki megszegi az ország törvényeit, aki az országot nem az alattvalók javára, nem a közjó (bonum commune, utilitas publica) érdekében kormányozza, hanem saját, önös érdekei szerint, aki veszélyezteti az alattvalók lét- és vagyonbiztonságát. Ezzel szemben Volockijnál a zsarnok elsősorban az, aki hitetlen, istenkáromló. A többi idézett kritérium mind másodrendű czekkel szemben. Ugyanakkor a kritériumok mind a valláserkölc szférájához tartoznak.⁴⁹ A zsarnok nem az alattvalók jogait sérti meg, hanem Isten morális előírásait.⁵⁰

A *Fölvilágosító* című mű megrostálta az uralkodói hatalomra vonatkozó korábbi irodalmat, és megtartotta azt, amit legmegfelelőbbnek talált. Csokorba szedte az uralkodói hatalomra vonatkozó legfontosabb tanításokat, egy teokratikus–providencialisztikus hatalmi ideológiát kreálva.⁵¹ Ugyanakkor ezt gazdagon alátámasztotta bibliai idézetekkel és bizánci szerzők műveiből vett részletekkel.⁵² Különösen sokat idézett Aranyházáj Szent Jánostól, az uralkodó istenítésében pedig alapvető szerepet játszott Agapetus. A mű azonban nagy hatása ellenére sem jelentett minőségileg újat az uralkodói hatalom tárgyalásában. Szervesen illeszkedett azokhoz a korábbi tanításokhoz, amelyek már nagyrészt a kijevei korszakban gyökeret vertek,

⁴² Gyakonov 1910. 418.

⁴³ id. Gyakonov 1910. 418.

⁴⁴ id. Gyakonov 1910. 418.

⁴⁵ Gyakonov 1910. 418.

⁴⁶ Proszvetyityel 547.

⁴⁷ Proszvetyityel 287.

⁴⁸ Proszvetyityel 287.

⁴⁹ Raeff, M.: The Early Theorist of Russian Absolutism. The American Slavic and East European Review, VIII. 1949. (77–89.) 87. (a továbbiakban: Raeff)

⁵⁰ Valdenberg, V. E.: Ucsenyija o tyranyc v drevnyerusszkoj lityerature v szravnyenyii sz zapadnoj. Izvcsztyija po russzkomu jaziku i szlovcsznozsty, II. 1929. (214–236.) 234.

⁵¹ Gycrsavin 1906. 110.

⁵² Gycrsavin 1906. 109–110.

illetve megjelentek. Legfeljebb ezek szintézise volt. I. Ševčenko szerint, amikor Machiavelli a *Fejedelem* című művét írta, „a moszkvai tudósok még mindig néhány hatodik, kilencedik és tizenkettedik századi bizánci anyagból rakták össze politikai tantételeiket”.⁵³

A 16–17. századi moszkvai hatalmi ideológia fő jellemzői

A korszak hatalmi ideológiája, amely szervez folytatása volt a kijevi idők hatalomfelfogásának, éles ellentétben állt a hatalomra vonatkozó nyugati tanításokkal. A nyugati kultúrkörben a hatalomfelfogás jogi-racionális lett a 12–13. század folyamán a római jog és az arisztotelészi filozófia és logika befogadása révén és terjedelmes traktátusokban öltött testet. Oroszországban ezzel szemben már kezdettől vallási-prófétikus volt.⁵⁴ A Kijevi Ruszban ugyanis az a bizánci és zsidó hagyományból táplálkozó meggyőződés vált irányadóvá, hogy az uralkodó nem a néptől vagy az egyháztól kapja hatalmát, hanem közvetlenül Istentől, mivel az uralkodót az isteni gondviselés állítja a nép élére.⁵⁵ Mivel az orosz írástudók nem szoktak hozzá ahhoz, hogy „elvonat konstrukciókban gondolkodjanak”, így az istenkegyelmiségnek, ahogy arra M. Gyakonov rámutatott, olyan konkrét értelmezést adtak, amely által az istenkegyelmiség az isteni elrendeléssel volt azonos.⁵⁶ Ennek hatására esetenként még a bibliai páli sort is hibásan idézték: „[...] mert mondá az apostol, az uralkodók Istentől rendeltettek, aki pedig ellenszegül az uralkodónak, az Úr parancsának szegül ellene.”⁵⁷ A bibliai rész ugyanis így hangzik: „Mert nincs hatalom csak az Istentől, ami van, azt Isten rendelte. Ezért aki a hatósággal szembeszáll, Isten rendelésének szegül ellene.” (Róm 13, 1–2)

Az imént idézett felfogás megakadályozta az oroszokat abban, hogy valamiféleképpen a népben lássák a hatalom forrását. Nyugaton a római jog „lex regia” elvének boncolgatása során, amely szerint a római nép az összes hatalmát átadta a császárnak, és ezért a császár akarata törvény erejével bír, arra jutottak a 13. századi jogászok, hogy a hatalom forrása a nép, és hogy a „lex regia” nem jelent teljes és végleges hatalomátruházást, következésképp a népnek részecsdnic kell a hatalomból. A kérdés az volt, hogy miként egyeztethető össze az istenkegyelmiség és a népszuverenitás. Ezt Aquinói Tamás úgy oldotta meg, hogy a hatalom fogalmán belül megkülönböztette a hatalom mint lényeg (principium), a hatalom mint forma (modus) és a hatalomgyakorlás (exercitium) aspektusát. Nézete szerint az első Istentől ered, a másik kettő azonban a népe ügye. A forma tekintetében pedig a legjobb a vegyes kormányzat, amely egye-síti a monarchia, az arisztokrácia és a demokrácia elemeit: azaz a korlátozott monarchia.

A Ruszban (és a moszkvai Oroszországban) nemcsak a római jog tanulmányozása és a skolasztikus filozófia hiányzott, hanem az a római jogból származó és a 12. századi kánonjogászok által hangoztatott elv is, hogy „ami mindenkit érint, azt mindenkinek jóvá kell hagynia” – ez Nyugaton szintén a korlátozott monarchia felé törte az utat, mivel a kánonjogból a 13. században átkerült a világi szférába, a 14. századra pedig közhellyé vált a nyugati kultúrkörben. Egyáltalán, hiányzott mindenféle jogi gondolkodás és az uralkodói hatalom jogi alapra való helyezése. A jogelmélet hiánya miatt az autokráciának, amint azt P. Miljukov megjegyezte, egészen Nagy Péterig nem volt jogi bázisa.⁵⁸ Az autokrácia a gyakorlatban harc árán alakult ki, de az elmélet terén nem volt semmiféle konfliktus.⁵⁹

⁵³ Ševčenko, I.: Byzantium and the Slavs. HUS, VIII. 1984. (289–303.) 302–303.

⁵⁴ Erre lásd Gyakonov, M.: Vlaszty moszkovszkih goszudarej. Szentpétervár, 1889. 43–45. (a továbbiakban: Gyakonov 1889.)

⁵⁵ Gyakonov 1889. 45.

⁵⁶ Gyakonov 1889. 38–39.

⁵⁷ id. Gyerzsavin 1906. 62.

⁵⁸ Miljukov, P.: Russia and Its Crisis. New York, 1962. 400. (a továbbiakban: Miljukov)

⁵⁹ Miljukov 127.

A vallási–prófétikus hatalomfelfogás további megerősítést nyert a 15. század második felében, amikor Bizánc bukása után az orosz uralkodó a császárok örökébe lépett: amikor tehát a kifejtett ideológia megjelent a 16. században, a hatalomfelfogás valláserkölcsi, teológiai dimenziókban mozgott. Ez a teológiai dimenzió IV. Ivántól kezdve még az uralkodó titulusában is kifejeződést nyert. A „bozseju milosztju” formulát IV. Iván idejére már régóta (1449-től) használták a moszkvai uralkodók. Az isteni kegyelem kifejezésére azonban neki ez nem volt elég: tőle kezdődött az a gyakorlat, hogy időnként a „bogoszlovije” (teológia) szó is bekerült a intulációba, ami „azt volt hivatott kifejezni, hogy egyedül az ortodox uralkodók hatalma gyökerezik Isten igaz akaratában”.⁶⁰ Nem véletlenül írta a cár fölényes göggel Báthori István királynak, hogy míg ő Isten akaratából cár, addig Báthori csak a „sokat lázongó emberiség akaratából” király.⁶¹

Jellemző, hogy a „bogoszlovije” szót majd Nagy Péter metszi ki az uralkodói titulusból (1698-ban).

A politikai kérdések a 15–17. századi moszkvai államban vallási, valláserkölcsi kérdéseként jelentkeztek.⁶² Ez világosan kitűnik abból, ahogy Joszif Volockij meghatározta az uralkodó kötelezettségeit és a zsarnokság fogalmát. Egyetérthetünk Kljucsevskijjal abban, leszámítva a „politikai” jelző használatát, hogy III. Vaszilij idejére „már készen állt a politikai fogalmak azon készlete, amellyel aztán oly sokáig élt a moszkvai Oroszország”.⁶³ Miben foglalható össze ennek lényege? A 16–17. századi orosz hatalomfelfogás „Istenfüggő” volt⁶⁴ abban az értelemben, hogy Isten nélkül a hatalom problematikája teljességgel érthetetlen: „Ha Istent, valamint Istennek az uralkodóhoz, illetve az alattvalókhöz való viszonyát kimozdítjuk a képből, akkor mindenféle koherens eszmekészlet nélkül maradunk.”⁶⁵

A két fő elem, az isteni kijelölés mellett, az uralkodó és Isten közti misztikus viszony, valamint az uralkodó mint Isten képmása és hasonlatossága modell volt. Joggal jegyezte meg Rowland, hogy az Isten által inspirált uralkodó képe „az ideológia összetartó kapesa, mivel egycsapásra legitimálja és szentesíti a politikai rendszert”.⁶⁶ Az Isten által inspirált uralkodó képének legjobb korabeli leírását Sigismund von Herberstein császári követ adta, aki a 16. század elején III. Vaszilij udvarában járt: „Hatalmával éppúgy él a spirituális, mint a világi dolgokban; szabadon, saját akarata szerint dönt mindenki életéről és javáról. Tanácsosai közül egy sincs olyan tekintélyes, aki neki ellentmondani vagy valamely ügyben ellenállni merészelné. Nyíltan vallják, hogy a fejedelem akarata Isten akarata, és hogy amit a fejedelem tesz, azt isteni akaratból teszi. Ezért hát Isten sáfárjának és ajtónállójának hívják, végül pedig az isteni akarat végrehajtójának hiszik. Ennélfogva a fejedelem, ha kérelmet intéznek hozzá valamely fogoly ügyében, vagy valamilyen más súlyos ügyben, ezt szokta felelni: minthogy Isten parancsolta, szabadon fogjuk engedni. Hasonlóképpen, ha valaki valamely más bizonytalan és kétes dolgot kérdez, közönségesen ezt szokták felelni: Isten tudja és a nagyfejedelem.”⁶⁷

Az Istenhez hasonlatos uralkodó képére (valamint az isteni kijelölésre) pedig Joszif Volockij idézett sorai világítanak rá kiválóan. Mindkét említett uralkodókép a bizánci teológiában gyökerezett. A bizánci teológia azt tanította a császárral kapcsolatban, hogy az isteni

⁶⁰ Szeftel 1979. 62.

⁶¹ id. Gyakonov 1910. 425.

⁶² Bushkovitch 1986. 364. Kirillov, I.: Tretyij Rim. Moszkva, 1914. 16.

⁶³ Kljucsevskij, V. O.: Kursz russzkoj isztorii. Moszkva, 1988. vol. II. 129.

⁶⁴ Rowland, D.: The Problem of Advice in Muscovite Tales about the Time of the Troubles. Russian History (RH), VI. 1979/2 (259–283.) 264. (a továbbiakban: Rowland 1979)

⁶⁵ Rowland 278–279.

⁶⁶ Rowland 1990. 152.

⁶⁷ Sigismund von Herberstein: Rerum Moscoviticarum Commentarii. Basel, 1571. 15. Mind Kljucsevskij, mind Rowland Herberstein ezen szavaira hivatkoznak, anélkül azonban, hogy teljes egészében közölnék az imént idézett sorokat.

inspiráció alatt áll, ennek sarkköve pedig a következő bibliai sor (Péld 21,1) volt: „A király szíve vízfolyás az Úr kezében”.⁶⁸ A képmás-hasonlatosság modell pedig az ikon teológiájából táplálkozott: eszerint „minden földi ideál valamely mennyei ideált utánoz”.⁶⁹ A császárrol azt tartották, hogy ő Isten élő képmása, birodalma pedig a mennyei világé: éppen ezért G. Fedotov szerint a cár tisztelete Oroszországban „az ikontisztelet társadalmi kiterjesztése volt”.⁷⁰ „Az cszményi állam ezen bizánci koncepciójának, valamint az ikon teológiájának – amit ez a koncepció tükrözött – hatására a bibliai eszme, hogy Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert (Ter 1, 26–27), a politikai és személyes tökéletesség fontos jegyvé vált az orosz kultúrában, amely gyakran élt az obraz (képmás) és a podobije (hasonlatosság) szavak használatával.”⁷¹

Ugyanakkor a moszkvai hatalmi ideológia nemcsak tartalmi, hanem formai szempontból is különbözött a nyugatitól, mégpedig lakonikus jellege miatt:⁷² az értekezések szerepét titulusok (lásd: cár, goszudar, szamogyercsec), illetve szimbolikus értelmű kifejezések⁷³ (orosz föld), valamint ugyancsak szimbolikus uralkodóképek (a jó, azaz az Istenhez hasonlatos uralkodó képe, a zsarnok, azaz az ördögi uralkodó képe) töltötték be.⁷⁴ (Vö. Volockij csirányú utalásait.) Az orosz hatalmi ideológia tehát mind a tartalom, mind a forma tekintetében más volt, mint a nyugati: mivel a politika fogalma és maga a szó is hiányzott (ez utóbbi csak a 18. század elejétől kezd teret nyerni, és jellemző, hogy lengyel jövevényszó az oroszban), ezért nem tanácsos „politikai” ideológiáról beszélni a 18. század előtt – helyett pontosabb a hatalmi ideológia használata, mivel a hatalom szó kulcsfontosságú volt az oroszok számára is.⁷⁵ Ugyanakkor az ideológiát az orosz hatalomfelfogás itt leírt sajátosságai miatt célszerű, D. Rowland nyomán, szimbolikus nyelvként értelmezni.⁷⁶

Az orosz hatalmi ideológiát igen jól megvilágítják a közmondások, hiszen ezek lényegük-nél fogva egyesítik magukban a moszkvai ideológia formai jellegzetességeit: a szimbolizmust és a lakonikus jelleget. Ugyanakkor jól tükrözik a hatalmi ideológia legáltalánosabb tartalmi elemeit. A 19. századi orosz nyelvben igen sok közmondás élt a hatalomról és a cárról (V. Dal mintegy százát közölt csak a cár címszó alatt)⁷⁷: „Az orosz nép cárszerető” közmondás mintegy illusztrációja e ténynek. Nem célunk ehelyütt az, hogy részletekbe menően tárgyaljuk a közmondások és a hatalmi ideológia kérdését. Ezt megtettük már korábbi tanulmányunkban.⁷⁸ Most csak utalásszerűen, az elmondottak érzékeltetésére villantunk fel néhány közmondást.

„Minden hatalom Istentől van.”⁷⁹; „A főhatalom Istentől van.”⁸⁰; „A cár Isten által állíttott.”⁸¹; „Egyedül Istennek tartozik számadással az uralkodó.”⁸²; „A felsőbbségnek való engedelmesség, Istennek való engedelmesség.”⁸³; „Isten annak adja a hatalmat, akinek akarja.”⁸⁴

⁶⁸ Härtel, H.-J.: Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Fofan Prokopovič. Würzburg, 1970. 85.

⁶⁹ Bachr, S. L.: The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia. Stanford, 1991. 16–17. (a továbbiakban: Bachr 1991.)

⁷⁰ Fedotov, G.: The Russian Religious Mind. Cambridge, Mass, 1966. vol. I. 208.

⁷¹ Bachr 1991. 17.

⁷² Halperin, Ch. J.: Kiev and Moscow: An Aspect of Early Muscovite Thought. RH, VII. 1980/3. (312–321.) 317. (a továbbiakban: Halperin)

⁷³ Halperin 317.

⁷⁴ Rowland 1990. 131.

⁷⁵ Erre lásd Sashalmi, E.: Folyamatosság és változás a XVI–XIX századi orosz hatalmi ideológiában. Valóság, 1997/7. (58–71.) 58–59. (a továbbiakban: Sashalmi 1997a)

⁷⁶ Rowland 1990. 131.

⁷⁷ Dal, V. V.: Poszlovici russzkovo naroda. Moszkva, 1957. 3. kiadás. 243–245. (a továbbiakban: Dal 1957.)

⁷⁸ Lásd Sashalmi 1997a

⁷⁹ Dal 1957. 246.

⁸⁰ Dal 1957. 246.

E közmondások bibliai eredetre vezethetők vissza, és bár arra nincs bizonyítékom, hogy már a 16–17. században is közmondásként éltek volna, a hatalomról szóló írások közhelyeként emlegetik az ezekkel (szinte) teljesen megegyező formulákat. (Lásd Volockij egyes megállapításait!) Ezekben a közmondásokban jól tükröződnek azok az erények (az alázatosság kivételével), amelyeket az ortodoxia a hatalomhoz való viszonyulás terén hirdetett: az alázatosság, az engedelmesség, a sors elfogadása.⁸⁵

A következő közmondások az egyik kulcsfontosságú szimbolikus kifejezést („orosz föld”, „szentorosz föld”) tartalmazták. „Az orosz föld (russzkaja zemlja) nem tud létezni uralkodó nélkül.”⁸⁶; „Az orosz Isten és az orosz cár által áll a szentorosz föld.”⁸⁷

Már a 17. században is túlatnyi olyan közmondás létezett az uralkodóval kapcsolatban, amelyek a hatalmi ideológiára vonatkoztak, és amelyek segítségével anélkül is rekonstruálni lehetne a hatalomfelfogást, hogy bármilyen más ezzel kapcsolatos írást elolvassunk. Ez nem véletlen, hiszen a moszkvai uralkodók jogilag korlátlan hatalmát igazolni lehetett pusztán azáltal, hogy Istenre, a helyi hagyományra (lásd orosz föld) vagy az uralkodó elődeire (akár az antikvitásig, Augustusz császárig visszavezetve) hivatkoztak a szerzők.⁸⁸ III. Iván 1489-ben a következő választ adta a német–római császár követének, amikor az koronát ajánlott neki: „Amit pedig nekünk a királyságot illetően mondtál, hát mi kezdettől Isten kegyelméből vagyunk urai (goszudari!) földünknek (na szvoejj zemlje!), legelső őscinktől fogva, őscinket pedig, hozzánk hasonlóan, Isten emelte trónra.”⁸⁹ Ebből tehát kitűnik, hogy a hatalomról szóló hivatalos megfogalmazások is ugyanolyan lakonikusak voltak, mint a közmondások.

Az alábbi 17. századi közmondásokban megfigyelhető egy domináns téma: Isten és az uralkodó nemcsak egy közmondásban szerepelnek, hanem úgy tűnnek elénk, mint két majdhogynem „egyenrangú és egymással összefüggő hatalmas erő”.⁹⁰

„Minden az Istené és az uralkodóé” – ez a közmondássá lett sor IV. Ivántól származott, a 17. században már ilyen minőségben emlegetik.⁹¹ „A lélek az Istené, a test az uralkodóé, a hát a földesúré.”⁹² „Az Isten magasán, a cár messze van.”⁹³ „Az Istenért való ima, az uralkodónak tett szolgálat nem vész kárba.”⁹⁴ „A cárt nem mindenki látja, de mindenki imádkozik érte Istenhez.”⁹⁵ „A cár ítélete Isten ítélete.”⁹⁶ (Vö. Herberstein szavait.) „Isten és az uralkodó tudja.” („Isten tudja és a cár.”)⁹⁷ (Lásd a Herbersteintől vett idézet utolsó sorát!)

⁸¹ Dal 1957. 244.

⁸² Dal 1957. 244.

⁸³ Dal 1957. 246.

⁸⁴ Dal 1957. 247.

⁸⁵ E triász J. P. Le Donne említi *Absolutism and Ruling Class. The Formation of the Russian Political Order* című munkájában. Oxford, 1991. 143.

⁸⁶ Dal 1957. 243.

⁸⁷ Dal 1957. 327.

⁸⁸ Ševčenko 1978. 11.; Miljukov 1962. 400.

⁸⁹ id. Kljucsevskij 1988. vol. II. 119.

⁹⁰ Szamuely, T.: *The Russian Tradition*. London, 1974. 67.

⁹¹ Puskarjev, L. Ny.: *Obscsesztvenno–polityicseskaja miszl Rosszii. Vtoraja polovina XVII veka*. Moszkva, 1982. 88. (a továbbiakban: Puskarjev 1982.)

⁹² Puskerjev, L. Ny.: *Poszlovici v zapiszjah XVII veka kak isztocsnyik po izucsenyiju obscsesztvennih odnosenyij. Isztorieszkije zapiszki, XCII. (312–335.)* 326. (a továbbiakban: Puskarjev: Poszlovici)

⁹³ Puskarjev, L. Ny.: *Goszudarsztvo i vlaszty v obscsesztvenno–polityicseskjoj miszli konca XVII v. Obscsesztvo i goszudarsztvo fcodalnoj Rosszii*, Moszkva, 1975. 196. (a továbbiakban: Puskarjev 1975.)

⁹⁴ Puskarjev 1975. 196.

⁹⁵ Puskarjev 1975. 196.

⁹⁶ Puskarjev 1975. 196.

⁹⁷ Dal 1957. 243.

E két utóbbi közmondás keletkezésének elvi alapja a Példabeszédek azon sora volt, amelyet a korábbiakban idéztünk – ez a sor pedig a 17. századra szintén közmondássá lett ebben a formában: „A cár szíve Isten kezében van.”⁹⁸

Ugyancsak bibliai eredetű átvétel a következő közmondás is: „Féld az Istent, a cárt pedig tiszteld.”⁹⁹ („... féljétek az Istent, s tiszteljétek a királyt.” 1Pt 2,17); „A gonosz ember az Istentől nem fél, a fejedelmek előtt nem szégyelli magát” – ez a közmondássá vált sor Borisz és Gleb szentek *vitá*-jából származik.¹⁰⁰

„A Nap alatt meleg van, az uralkodó alatt jólét.”¹⁰¹ E közmondás, a Nappal való párhuzam, az ortodox teológia – már idézett – képmás-hasonlatosság elvének következménye volt. A Nappal való párhuzam ugyanis azt a tökéletességet és harmóniát, azaz a földön megvalósuló paradicsomi állapotot tükrözte, amelyet a cár hoz létre azzal, hogy Isten igazi képmásává és hasonlatosságává válik.¹⁰² Ez a paradicsomi állapot a fény-hasonlatban jutott kifejeződésre, nem ritkán a Nappal való explicit párhuzamban.¹⁰³

Volockijnál is megvan a Nap motívum, és amint Ševčenko kimutatta, az említett sort Agapetus bizánci szerzótől kölcsönözte. Ami különösen érdekes, az az, hogy a *Fölvilágosító*ban szereplő sor, szerkezetében és értelmileg tulajdonképpen azonos a 17. századi közmondással. Idézzük hát fel újra a szóban forgó részletet: „Mert megvan a Napnak a dolga, az hogy süssön a Földön létezőkre, a cárnak is megvan a sajátja, az hogy törődjön az összes alatta létezővel”.

A 17. században Szimeon Polockij Alekszej cárt hasonlította a Naphoz,¹⁰⁴ Oroszországról pedig a következőt mondta: „Én Oroszországot Mennysországnak merem nevezni.”¹⁰⁵ Nem véletlenül keletkezett ez a 17. században már létező mondás: „Látni a cár fényességes szemeit.”¹⁰⁶

Az egyház tanításai képezték tehát a hatalmi ideológia gerincét (amely, amint láttuk, tulajdonképpen hatalmi teológia volt), és ugyancsak az egyház játszott szerepet a hatalomra vonatkozó tanítások, köztük az uralkodó istenítésének elterjesztésében.

A 17. századi énekeskönyv, amelyből az egyházi énekeket tanították így kezdődött:

*„Énekeljétek a mi Istenünknek, énekeljétek!
Énekeljétek a mi cárunknak, énekeljétek!
Mert a cár az egész földnek (zemlja) az Istene.”¹⁰⁷*

Az ortodox egyház bibliai, teológiai formulákat plántált bele a társadalomba, oly sikerrrel, hogy azok az erények, amelyeket az ortodox egyház a hatalomhoz való viszonyban alapvetőnek tartott (tehát az engedelmisséget, az alázatosságot, a sors elfogadását), a közmondásokban is megjelentek. Ez pedig azt bizonyítja, hogy az említett elvek az egész orosz nép mentalitásának szerves részévé váltak.¹⁰⁸ A hatalmi ideológia így nem volt vertikálisan olyan tagolt, mint

⁹⁸ Dmitrijev, L. A. (Ed.): Otrivok szbornyika poszlovic XVII v. Rukopisnoje naszlegyije drevnyej Ruszi po matyeriam Puskinszkovo doma, Leningrád, 1972. (28–56.) 55.

⁹⁹ Puskarjev 1975. 196.

¹⁰⁰ Puskarjev 1982. 88.

¹⁰¹ Puskarjev: Poszlovici 328.

¹⁰² Bachr 1991. 30.

¹⁰³ Bachr 1991. 30.

¹⁰⁴ Zsivov, V. M.–Uszpenskij, B. A.: Car is bog. Szemjotyicscszkije aszpekti szakralizacii monarha v Rosszii. In: Uszpenskij, B. A. (Ed.): Jaziki kulturni i problemi percovgyimosztyi. Moszkva, 1987. (47–153.) 57.

¹⁰⁵ Bachr 1991. 24.

¹⁰⁶ A 17. század első felében például Adam Olearius holsteini követ idézi e sort. Adam Olearius viszontagságos útja az orosz földről át Perzsiába. Budapest, 1969. 93.

¹⁰⁷ Puskarjev 1982. 118.

¹⁰⁸ Az orosz közmondások példája mutatja, hogy az egyes nyelvek közmondásainak elemzése igen gyümölcsöző lehet a politikai gondolkodás vizsgálatában: a közmondások ugyanis tükrözik az adott nép mentalitását. Ez utóbbi fontosságára Q. Skinner mutatott rá, aki azt írja, hogy a politikaelmélet ta-

a nyugati kultúrkörben, azaz a hivatalos hatalmi ideológia alapjaiban megegyezett a populáris hatalmi ideológiájával. Ezt igen jól bizonyítják a joszifljánus ideológia egyik 16. századi kulcsfigurájának, Makarij metropolitának a sorai: 1552-es levelében, amelyet a Kazanyt ostromló IV. Ivánhoz intézett, azokra a bibliai idézetekre hivatkozott, amelyek a 17. században közmondásként éltek.

„Ha a cár szíve Isten kezében van, akkor mindenkinek illendő Isten akarata szerint, a cári parancs alapján eljárni, és félelemmel remegve engedelmessé válni, amint azt az isteni Péter apostol mondá: Az Istent féljétek, a királyt (cár) pedig tiszteljétek; és ugyanez az apostol mondá: nem hiába viseli a király (cár) a kardot, hanem a gonosztevők megbüntetésére, a jól cselekvőknek pedig dicséretére.”¹⁰⁹

Ugyanezek a bibliai részletek képezték a gerincét Alekszej cár hatalmi ideológiájának is, aki azt vallotta, hogy „A cár szíve Isten kezében van”, és ebből következően döntéseiben is „Isten vezérli a cárt”.¹¹⁰ Az alattvalókat pedig szerinte „az Isten és a cár iránti félelem” kell hogy el-töltse.¹¹¹ Amikor 1654-ben a lengyelek elleni háborújára indult, a moszkvai tömeg a következő feliratot láthatta zászlaján: „Féld az Istent és engedelmeskedj a cárnak.”¹¹² Egy ízben pedig így feddte meg engedetlen alattvalóját: „Kinek nem engedelmeskedsz te? Magának Krisztusnak!”¹¹³ A cár hatalomfelfogásának lényegét J. H. Bennet így foglalta össze: „Alekszej, úgy tűnik, hitte, hogy Isten és a cár autoritása egy homogén szuverenitásba olvadtak össze, ami isteni szankciót adott az uralkodó minden cselekedetének. A cár akarata és Isten akarata Alekszej számára tulajdonképpen szétválaszthatatlanok voltak.”¹¹⁴

Az isteni kijelölés és inspiráció hangsúlyozása különösen fontos lett az első Romanovok alatt, hogy hatalmukat legitimálják. Ebben még az újjáélesztett könyvnyomtatást is felhasználták eszközként.¹¹⁵ A hivatalos iratokon kívül a nyomtatott anyagokban is megjelent az, hogy a cár választása (1613) isteni sugallatra történt.¹¹⁶ Ugyanakkor a Szentháromságra való hivatkozást mind a hivatalos iratokban, mind a könyvek elő-, illetve utószavában felváltotta a cásra való hivatkozás, aki Isten „segítségével” és „közreműködésével” cselekszik.¹¹⁷ A harmadik fontos dolog pedig, amit a Romanovok propagáltak, az éppen a Rurikidákkal és rajtuk keresztül az Augustus császárral való rokonság volt.¹¹⁸ Azért kellett az új dinasztiának ezeket a dolgokat propagálni, mert már a 16. században is ezek alkották a hatalmi ideológia lényegét.

nulmányozása többé nem mérülhet ki kizárólag a fontos szerzők műveinek elemzésében. Ha viszont emellett megpróbáljuk megismerni a korábbi társadalmak „mentalitását”, akkor ez nemcsak a művek kontextusát adja meg, hanem közelebb visz bennünket a politikaelmélet és a politikai cselekvés kapcsolatának megértéséhez. Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Theory*. Cambridge, 1978. vol. I. X–XI.

¹⁰⁹ id. Gycrsavin 1906. 123.

¹¹⁰ id. Tschizewskij, D.: *Russian Intellectual History*. Ann Arbor, 1978. 110. (a továbbiakban: Tschizewskij 1978.)

¹¹¹ id. Tschizewskij 1978. 110.

¹¹² Longworth, Ph.: *Tsar Alexis Goes to War*. In: Dukcs, P. (Ed.): *Russia and the West*. London, 1991. (48–58.) 48.

¹¹³ id. Tschizewskij 1978. 110.

¹¹⁴ id. Verner, A. M.: *The Crisis of Russian Autocracy*. Princeton, 1990. 73. E megállapítás igen találó, leszámítva a szuverenitás szó használatát.

¹¹⁵ Pozgyejeva, I. V.: *Pervije Romanovi i cariszsztzkaja igyeja (XVII vek)*. *Voproszi Isztorii*, 1996/1. (41–62.) 41. (a továbbiakban: Pozgyejeva)

¹¹⁶ Pozgyejeva 44.

¹¹⁷ Pozgyejeva 43.

¹¹⁸ Pozgyejeva 44. és Wortman, R.: *Scenarios of Power. Myth and Ceremony in Russian Monarchy from Peter the Great to the Death of Nicholas I*. Princeton, 1995. 32.

A moszkvai hatalmi ideológia tipológiája európai kontextusban

Joszif Volockij és a joszifljánusok nézeteinek jellemzésére meglehetősen elterjedt a szakirodalomban a „teokratikus abszolútizmus”, illetve az abszolútizmus elnevezés:

M. Gyakonov és M. Heller, akiknek könyve nemrégiben magyarul is napvilágot látott, az előbbi kifejezést használta,¹¹⁹ míg M. Racff „az abszolútizmus korai teoretikusa”,¹²⁰ R. Pipcs pedig a „királyi abszolútizmus extravagáns védelmezője”¹²¹ címkével illette Volockijt. Ezek azonban teljességgel téves és félrevezető megfogalmazások.¹²² Tévesek, mivel az abszolútista teoretikusok, szemben a joszifljánusokkal, jogi fogalmakkal operáltak, amikor az abszolút királyi hatalomról értekeztek. Ugyanakkor a teokratikus abszolútizmus kifejezés különösen félrevezető, mivel párhuzamot von a nyugati abszolútista elmélet egyik fajtája, a királyok isteni jogalapjára támaszkodó abszolút monarchia elmélete („absolute monarchy by divine right”) és a joszifljánus hatalmi ideológia közt.

A „potestas absoluta” elnevezést először a 13. századi kánonjogászok használták a pápa hatalmának leírására.¹²³ Már az 5. században megszületett az a 12. századi kánonjogászok által hangoztatott elv, hogy a pápát illeti meg a „hatalom teljessége” (plenitudo potestatis) az egyházban. „A kánonistáknak úgy tűnt, hogy sok rossz szokás van az egyházban, amit el kell törölni, és hogy új törvényeket kell alkotni.”¹²⁴ Ha pedig a pápáé a hatalom teljessége, akkor egyedül ő teheti meg ezt. Nem elégedtek meg azonban ennek alátámasztásában azzal, hogy a Bibliára hivatkozzanak (arra, hogy Krisztus Péterre ruházta az egyházban a hatalmat) – jogi érveket is kerestek hozzá.¹²⁵ Ezeket pedig az újjáéledt római jog két formulájában lelték meg a kánonjogászok: „Quod principi placuit legis habet vigorem.” (Ami a császárnak tetszett, az törvény erejével bír), „Princeps legibus solutus est” (A princeps fel van oldozva a törvények alól).¹²⁶ Valószínűleg ez utóbbi formulában keresendő a „potestas absoluta” kifejezés eredete.¹²⁷ A pápának tehát abszolút hatalmából eredően jogában állt saját belátása szerint törvényt hozni, illetve törvényt eltörölni, ha az egyház érdeke úgy kívánta, miközben ő felette állt a törvénynek, amellyel saját akaratából összhangban élt. A római jogi formulákkal megalapozott pápai hatalom képezte aztán a világi uralkodók abszolút hatalmáról szóló tanítások magvát.¹²⁸

¹¹⁹ Gyakonov 1910. 419., Heller, M.: Az orosz birodalom története. Budapest, 1996. vol. I. 114.

¹²⁰ Racff 77.

¹²¹ Pipcs 232.

¹²² Hozzánk hasonlóan Rowland is ezt az álláspontot képviseli. Néhány megállapítást leszámítva azonban részletesebben nem taglalja a tipológia kérdését. E megállapítások, bár helyenként pontatlanok (az ezekre vonatkozó megjegyzéseimet lásd e cikk egy későbbi jegyzetében), igen figyelemreméltók. (Lásd Rowland 1990. 129–130.) A moszkvai és a nyugati hatalmi ideológia különbségeinek megvilágításában Rowland elévülhetetlen érdemeket szerzett. Lásd Rowland 1979., illetve Rowland 1990.

¹²³ Pennington, K.: Law, Legislative Authority and Theories of Government 1150–1300. In: Burns, J. H. (Ed.): The Cambridge History of Medieval Political Thought 350–1450. Cambridge, 1988. (424–454.) 435.

¹²⁴ Tierney, B.: Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150–1650. Cambridge, 1982. 14. (a továbbiakban: Tierney)

¹²⁵ Tierney 14.

¹²⁶ Tierney 14.

¹²⁷ Bonney, R.: The European Dynastic States. Oxford, 1992. 313.

¹²⁸ Burns, J. H.: The Idea of Absolutism. In: Miller, J. (Ed.): Absolutism in Seventeenth-Century Europe. London, 1990. (21–42.) 32–33. (a továbbiakban: Burns) Burns nem említi, hogy magánál Bodinnél is fellelhető az a kapcsolat: „... az uralkodó nem lehet alávétve saját törvényeinek. És mint ahogy a pápa nem közi meg kezét, mint a kánonjogászok mondják, a szuverén uralkodó sem kötheti meg kezét, még akkor sem, ha ő maga akarná.” Bodin, J.: Az államról. Budapest, 1987. 79–80. (a továbbiakban: Bodin)

Az abszolútizmus mint eszmerendszer a monarchia olyan elmélete, mely szerint az uralkodónak minden külső (pápa, császár) és belső hatóságtól függetlenül jogi felhatalmazása van arra, hogy mindent megtegyen a közhaszon, a nép érdekében: azaz a társadalom politikai jogokkal bíró szektora nélkül is törvényt hozhat vagy törölhet el, valamint belátása szerint vehet ki adót stb., ha intézkedései nem ütköznek az isteni- és a természetjog előírásaiba és nem sértik az ország fundamentális törvényeit, melyeket még az uralkodó sem változtathat meg. De ha az uralkodó áthágná is az isteni- és természetjog előírásait, a neki való aktív ellenállás akkor sem megengedett, mivel felette csak Isten áll.

A király tehát egyszerre állt a jog felett és alatt: a pozitív jogot, azaz a tételes jogot bármikor megváltoztathatta, kivéve a fundamentális törvényeket – Franciaországban ilyen fundamentális törvénynek tekintették például az ún. száli törvényt, mely szerint nők nem uralkodhattak, illetve nőágon nem öröklődhetett a korona sem –, ha a körülmények úgy kívánták; a természetjognak (*ius naturale/lex naturalis*), azaz a józan ész (*naturalis ratio*) előírásainak, valamint az isteni jognak (*ius divinum/lex divina*) azonban továbbra is alárendelődött. (A józan ész előírásait ugyanakkor sokszor azonosították Isten morális törvényeivel, azaz a Tízparancsolattal.¹²⁹) Amikor tehát a teoretikusok az uralkodó abszolút hatalmáról értekeztek, akkor a jogfilozófia segítségével magáról a jogrendszerrel tettek megállapításokat.¹³⁰ Az uralkodó bár „a jog legfőbb eleme volt”, ezért mégsem rekedt kívül a jogrendszeren, a jogi gondolkodás keretein, hanem „része volt ennek a rendszernek”.¹³¹

Az abszolútista eszmerendszer elsősorban az angol és francia abszolútista teoretikusok értekezéseiből rekonstruálható. Igen kevés ország volt viszont, ahol ezek az elvek hivatalos állami dokumentumokban is megfogalmazást nyertek – a kivételek közé tartozott Dánia, amely a legjobb példát kínálja ebben a tekintetben.¹³² Az 1683-as dán törvénykönyv I. cikkelye szerint a királyt illeti meg „egyedül a legfőbb autoritás, hogy törvényeket és rendeleteket hozzon akarata és tetszése szerint, és hogy kidolgozzon, megváltoztasson, kiterjesszen, körülhatároljon sőt teljesen eltöröljön törvényeket, amelyeket korábban vagy ő vagy elődei léptettek életbe. Hasonlóképpen, bármilyen törvény hatálya alól bárkit felmenthet, akit akar. Egyedül az ővé a legfőbb hatalom és autoritás, hogy akarata szerint kijelölje, illetve elbocsássa az összes hivatalviselőt rangra, névre vagy címre való tekintet nélkül; így tehát minden hivatal és funkció autoritásának a Király abszolút hatalmából kell származnia. Kizárólagos és legfőbb autoritással bír az egész klérus felett, a legmagasabbtól a legalacsonyabbig, azért, hogy szabályozza az egyházi funkciókat és az istentiszteletet. Ő rendel el és tiltja meg, belátása szerint, az összes összejövetelt és gyűlést a vallási ügyekben, Isten igéjével és az augsburgi hitvallással összhangban. Egyedül az ő joga felfegyverezni alattvalóit, háborút viselni és szövetségeket kötni, illetve felmondani, bárkivel, bármely időben, akarata szerint. Akarata szerint vehet ki vámilletéket és adókat. Röviden, egyedül a Királyé a hatalom, hogy éljen a szuverenitás összes jogával (*jura maiestatis*) és a regále jogokkal, akárhogy is nevezik azokat. Ennélfogva a Király minden alattvalója (bármilyen is a státusuk), aki az ő királyságában él vagy itt vagyonnal rendelkezik, háztartásával és szolgálóival együtt, jó és örökös alattvalóként tisztelni köteles a Királyt mint a legfőbb földi lényt, aki az emberi törvények felett áll és senki ítéletének nincs alávetve, sem vallási, sem világi ügyekben, kivéve Istennek. Az összes alattvalónak kötelessége, hogy engedelmessé, alázatos és hűséges legyen a Királyhoz, az ő védelmezőjéhez, és köteles előmozdítani a Király ügyét, minden tőle telhetőt megtenni kár vagy bomlás megakadályozása érdekében, és életével, valamint vagyonával hűségesen szolgálni a Királyt. Minden alattvaló esküje által kö-

¹²⁹ Sommerville, J. P.: *Politics and Ideology in England 1603–1640*. London–New York, 1986. 15.

¹³⁰ Thompson, I. A. A.: *Castile. Absolutism*, (69–98.) 71. (a továbbiakban: Thompson)

¹³¹ Thompson 71–72.

¹³² Munck, T.: *Seventeenth Century Europe 1598–1700*. New York, 1990. 340–341. (a továbbiakban: Munck)

teles ellenállni bárkinek (országbelinek vagy külföldinek), aki tettel vagy szóval a Király abszolút és örökletes jogai ellen támadna, fő- becsület- és jószágvesztés terhe alatt.”¹³³

Összefoglalásképpen az abszolutista eszmerendszerről a következőket kell megjegyeznünk. Ha abszolút hatalomról beszélünk, akkor jogról beszélünk! Ebből következően az abszolút hatalom nem azonos a korlátlan¹³⁴ vagy a zsarnoki hatalommal: az abszolutizmus teoretikusai kényszerrel az abszolút uralkodó és a zsarnok közti megkülönböztetésre.¹³⁵ Az abszolút uralkodó és a zsarnok közt pedig az a különbség, hogy az első az országot az alattvalók javára, azok jogait, privilégiumait tiszteletben tartva kormányozza. Az abszolutista szerzők ugyanis egyaránt hangsúlyozták az uralkodó szuverén hatalmát, valamint az alattvalók jogait – a kettő csakis együtt létezhetett.¹³⁶ Végezetül pedig a zsarnokság fogalma az abszolutisták számára a jog és nem a vallás szférájához tartozott.

Mindezek a megállapítások nem érvényesek a 16–17. századi orosz hatalmi ideológiára. Jellemző, hogy a hatalom ideológusai itt szerzetesek voltak (lásd Volockijt), nem pedig jogászok vagy filozófusok, mint Nyugaton. Jogi professzió a moszkvai államban nem létezett, s a 18. századig ismeretlen volt a római jog, kevés kivételtől eltekintve pedig a 17. század utolsó évtizedei előtt gyakorlatilag a természetjog is, valamint a törvények skolasztikus felosztása és hierarchiája.¹³⁷ Következésképp a 18. század előtt hiányzott az uralkodó és a jog viszonyáról szóló világos tanítás is, azaz az uralkodó helyének meghatározása a jogrendszerben. Ugyancsak hiányoztak a fundamentális törvények, és az alattvalók jogai sem tudtak privilégium formájában artikulálódni.¹³⁸ Nem lehetett tehát segítségül hívni a római jogból az *ulpianus* elveket („*Quod principi placuit legis habet vigorem*”; „*Princeps legibus solutus est*”) az uralkodó hatalmának alátámasztására.¹³⁹ Másfelől pedig nem lévén hűbéri jog, nem kellett ellensúlyozni velük a hűbéri jog „*auxilium et consilium*”, vagy a rendi jog „*quod omnes tangit ab omnibus approbetur*” elvét. Az abszolutista szerzők olyan fogalmakkal dolgoztak, mint a szuverenitás és az államérdek, ezek pedig idegenek voltak a moszkvai gondolkodás számára.¹⁴⁰ Véleményünk szerint a moszkvai államban e két fogalom helyét két bibliai eredetű közmondás töltötte be: „A cár szíve Isten kezében van”, „Féld az Istent, a cárt pedig tiszteld”. (Lásd a joszifljánus Makarij metropolitától vett idézetünket!)

Talán Jurij Krizsánics volt az első olyan szerző a 17. század második felében Oroszországban, aki igazi abszolutista terminológiával, azaz jogi formulákkal írta le az uralkodó pozícióját. Megtalálható nála a „*princeps legibus solutus*” elv és az uralkodó meghatározása a jogfilozófiában: „A király nincs alávetve semmilyen emberi törvénynek, és senki sem ítélheti el és büntetheti meg őt. Azonban az isteni jognak és az emberek véleményének (vagy a közvéleménynek) alá van vetve.”¹⁴¹

Krizsánics álláspontja azonban, horvát származása és nyugati iskolázottsága, valamint az általa gyakorolt hatás kétségtelenségé miatt nem volt irányadó a 18. század előtt.

A magyar szakirodalomban Szűcs Jenő ragadta meg legjobban az abszolutista eszmerendszer és az orosz hatalmi ideológia közti különbséget: „A nyugati abszolutizmus legitimitási

¹³³ Munck 340.

¹³⁴ Burgess, G.: *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*. New Haven–London, 1996. 31. (a továbbiakban: Burgess 1996)

¹³⁵ Burns 1990. 21.

¹³⁶ Henshall, N.: *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern Europe*. London–New York, 1992. 124.

¹³⁷ E kérdésre részletesen lásd Sashalmi, E.: *Egyház, jogtudat, alkormányosság. A nyugati kultúrkör és Oroszország eltérő útjai 1150–1650*. In: *Híd a századok felett. Tanulmányok Katus László 70. születésnapjára*. Pécs, 1997. (a továbbiakban: Sashalmi 1997b)

¹³⁸ Sashalmi 1997b. 37–41.

¹³⁹ Az utóbbi elv hiányát emeli ki Miljukov. Miljukov 1962. 127.

¹⁴⁰ Rowland 1990. 130.

¹⁴¹ Krizsánics, Ju.: *Polityika*. Moszkva, 1965. 568.

a hatalom »jogosultságának«, az orosz autokrácia a hatalom misztikus »igazságának« deklarálásában állt.¹⁴² A „hatalom misztikus igazsága” pedig nem volt más mint a hatalom „tisztasága”, azaz ortodox volta.¹⁴³ E megkülönböztetésnek alapvető jelentősége van a hatalomra vonatkozó korlátok jellege, következképp a tipológia szempontjából. A moszkvai uralkodók hatalma sem volt minden korláttól mentes, csakhogy a korlátok a hatalomértelmezés vallási dimenziója miatt nem jogi, hanem valláserkölesi és dogmatikai természetűek voltak. Vallási korlátokat persze a nyugati abszolutista teoretikusok is támasztottak az uralkodóval szemben, de Nyugaton még ezek is jogi színezetet nyertek. (Lásd az 1683-as dán törvénykönyv 1. cikkelyének a vallásra vonatkozó részét! Dániában [és Svédországban is] az uralkodó csak lutheránus lehetett; ez hivatalosan az ország fundamentális törvényének számított 1665 óta!) Oroszországban azonban a jogi szellem hiánya miatt a vallási korlátok nem tudtak jogi vonatkozást ölteni.¹⁴⁴

Amiben hasonlított a 16–17. századi orosz hatalmi ideológia a nyugatira, az a királyok isteni jogalapjáról (divine right of kings) szóló nézet volt. A királyok isteni jogalapja, amely azonban szűk értelemben véve nem azonos a királyok isteni jogalapjára támaszkodó abszolút monarchiáról vallott nézettel (absolute monarchy by divine right), a következő elemeket foglalta magában.

1. A monarchia a legjobb kormányzati forma, mivel az egységet testesíti meg.
2. Az uralkodó hatalma közvetlenül Istentől származik.
3. Az uralkodó csak Isten előtt felelős, tehát nem tehetik le trónjáról sem az alattvalók, sem más külső hatalom: a neki való aktív ellenállás Isten ellen való véték.
4. Az uralkodó parancsait mindaddig teljesíteni kell, amíg azok nem ellenkeznek Isten törvényével.
5. Az uralkodói hatalom szent jelleggel bír.
6. A trónöröklés rendje a leszármazáson alapul.
7. Az uralkodó hasonló Istenhez.

A királyok isteni jogalapját hirdető nyugati szerzők azonban nem szükségszerűen voltak abszolutisták – bár a 16–17. században meglehetősen nagy volt a korreláció! –, ugyanis mind a királyok isteni jogalapja, mind az abszolutista eszmerendszer „középkori eredettel bírtak, de ezek a pedigrcék különbözőek voltak”.¹⁴⁵ Amikor aztán a 16. században fúzióra léptek, akkor megszületett az isteni jogalapon nyugvó abszolút monarchia elmélete.¹⁴⁶ De a különböző eredet miatt a „divine right” nem minden képviselője értett egyet azzal, hogy az uralkodó felette áll a pozitív jognak.¹⁴⁷ Az abszolutista szerzők pedig (akik bár osztották az imént felsoroltak közül az 1., 3., 4. pontot) nem szükségszerűen vallották az isteni jogalap azon elvét, hogy a hatalom közvetlenül Istentől van: a hatalmat erdeztethették például a néptől vagy az individuumoktól is. Az abszolutista eszmerendszer ugyanis nyitva hagyta a hatalom eredetének kér-

¹⁴² Szűcs, J.: Vázlat Európa három történelmi régiójáról. Budapest, 1983. 91. (a továbbiakban: Szűcs 1983)

¹⁴³ A 17. századra D. J. Bennet szerint a cár hatalmával szemben csak morális korlátokat lehetett segítségül hívni, illetve olyan korlátokat, amelyek a cár uralmának tisztaságára vonatkoztak. Bennet megállapítását id. Verner 1990. 73.

¹⁴⁴ A francia abszolútizmus és a moszkvai autokrácia összehasonlításának kérdésében különös figyelmet érdemel M. Szeffel írása. Szeffel, M.: L'autocratie moscovite et l'absolutisme français au XVII^e siècle: parallèles et divergences (réflexions comparatives). In: CaASS, XVI. 1982/1. 45–62. Jelen tanulmány keretei közt nem vállalkozhatunk arra, hogy a szerző cikkében foglaltakat részletesen tárgyaljuk, így csak két fontos megjegyzésre szorítkozunk. Szeffel egyrészt elmulasztja azt, hogy világos különbséget tegyen a hatalom elmélete és gyakorlata közt. Másrészt – bár jól látja a jogi korlátok hiányát a moszkvai állam esetében – hiányzik nála az, hogy a vallási korlát és a jog kölcsönhatásának figyelmet szenteljen Franciaország esetében.

¹⁴⁵ Burgess 1996. 96–97.

¹⁴⁶ Burgess 1996. 96–97.

¹⁴⁷ Burgess 1996. 96–97.

dését, s így egy többszínű elméletet tett lehetővé.¹⁴⁸ „Az abszolutizmus teoretikusai, Grotius, Bodin vagy Hobbes tulajdonképpen a középkor zenitjén már összegyűjtött gondolatanyagot (a természetjogtól a társadalmi szerződésen át a római jogig) értelmezték és fejlesztették tovább úgy, hogy az a középkori istenkegyelmiség és a kései antik »visszavonhatatlan hatalomátruházás« modernebb kiadása lett.”¹⁴⁹ Azaz a hatalom eredetétől stb. függetlenül még egyetérthettek abban, amit mi abszolutista eszmerendszernek hívtunk.

Oroszországban ezzel szemben a hatalom ideológiája monolitikus volt, mivel a hatalom, amint azt a korábbiakban láttuk, kizárólag és közvetlenül csak Istentől jöhetett.

A királyok isteni jogalapját hirdető abszolutista elmélet (tehát az abszolutista eszmerendszer teokratikus változata) úgy született meg, hogy az isteni jogalap imént leírt pontjaihoz hozzáadták a bodini szuverenitás elvét. A szuverenitás pedig, Bodin szerint, nem más, mint „egy állam állandó és abszolút hatalma”¹⁵⁰ – a szuverén uralkodó felett pedig, aki saját jogán, azaz bárki megkérdéscse nélkül, mindenkire érvényes törvényt hozhatott, csak Isten állt, valamint a természetjog, a fundamentális törvények és Isten törvényei.¹⁵¹

A királyok isteni jogalapjáról szóló tan mindegyik eleme megtalálható volt a moszkvai hatalmi ideológiában. Az orosz cárok hatalmának elmélete azonban a hasonlóságok ellenére sem volt azonos a királyok isteni jogalapjáról vallott nyugati elképzeléssel. Egyrészt azért, mert az orosz hatalomelméletből teljességgel hiányzott a jog fogalmaiban való gondolkodás, s így jogi korlátokat sem támasztottak az uralkodó hatalmával szemben. A királyok isteni jogalapjáról szóló nézet viszont Nyugaton nem tagadta a jogi korlátok létét. Abból ugyanis, hogy az uralkodó hatalma közvetlenül Istentől eredt, és az alattvalók nem tehettké le, nem következett az, hogy jogilag korlátlan volt a hatalma, mivel az isteni jogalap semmit nem szólt az uralkodó és jog viszonyáról. Az isteni jogalap az uralkodói hatalom eredetéről nyilatkozott, nem pedig annak jogosítványairól. A királyok isteni jogalapja ezért jól megfér a nézettel, hogy az uralkodó nem áll a pozitív jog felett, tehát nem hozhat és nem törölhet el egyedül törvényt, de az abszolutista szerzők nézeteivel is, amely szerint viszont az uralkodó a pozitív jog felett állt.

A királyok isteni joga, mivel a teológiából táplálkozott, így Nyugaton és Oroszországban egyaránt alkalmazható volt. A hatalom jogosítványait Nyugaton azonban már a jog írta körül több, illetve kevesebb beleszólást engedve az alattvalóknak a törvényhozásba és az adózásba.¹⁵² Amikor valaki az abszolút királyi hatalom mibenlétéről akart értekezni, ahhoz nem volt elég, hogy Istenről beszéljen a teológia nyelvezetén: az illető nem kerülhette meg a jog tárgyalását.¹⁵³ Ha pedig az uralkodó az isteni felhatalmazásra hivatkozva próbálta volna igazolni jogát a törvényhozás, adóztatás kérdésében, akkor fogalmi hibába keveredett volna.¹⁵⁴

VI. Jakab skót király (később I. Jakab néven angol király is), a királyok isteni jogalapján álló abszolút monarchia egyik képviselője 1598-ban a következőt írta *A szabad monarchiák*

¹⁴⁸ Lásd Sommerville, J. P.: *Absolutism and Royalism*. In: Burns, J. H.–Goldie, M. (Ed.): *The Cambridge History of Political Thought 1450–1750*. Cambridge, 1990. (347–373.) 348.

¹⁴⁹ Szűcs 1983. 89.

¹⁵⁰ Bodin 73.

¹⁵¹ Bodin 78., 80.

¹⁵² Joggal írta tehát Rowland: „A moszkovita politikai eszmék és a nyugati abszolutista filozófia közti különbség cseles, de lényegi.” Rowland 1990. 129. Ugyanakkor a szerző magyarázata e helyütt kissé pontatlan és félrevezető. Bár utal arra a fontos különbségre, hogy az abszolutista filozófia a szuverenitás és az államérdek fogalmaival dolgozott, „kísérteties hasonlóság”-nak tartja, hogy az „uralkodó hatalma mindkét esetben felülről, Istentől és nem a néptől származik”. Mivel Rowland nem tesz különbséget az abszolutista eszmerendszer, az isteni jogalap és az isteni jogalapon nyugvó abszolutizmus közt, ebből következően az abszolút monarchia elméletét egyszerűen az isteni jogalapon nyugvó abszolutizmussal azonosítja. Rowland 1990. 129–130.

¹⁵³ Judson, M. A.: *The Crisis of the Constitution*. New Brunswick, 1949. 188.

¹⁵⁴ Burgess, G.: *The Politics of the Ancient Constitution, An Introduction to English Political Thought 1603–1640*. London, 1992. 136.

igaz törvénye [...] című művében: „Először is leírom azokat az igaz alapokat, amelyekből építkezni fogok, tehát a Szentírásból [...] azután királyságunk fundamentális törvényeiből, amely legközelebből érint bennünket; harmadszor pedig a természetjogból [...]”¹⁵⁵

Aztán az érvelés során előkerültek az ulpianusi formuláknak megfelelő kijelentések, valamint a „lex digna” ugyancsak római jogi elve, amely szerint a princeps saját akaratából összhangban él a törvénnyel: „Mert bár a király naponta hoz törvényeket és rendeleteket, olyan büntetést írva elő, amelyet jónak lát, Parlament vagy rendek nélkül;¹⁵⁶ [...] mert bár igaz, amint azt már hosszasan bizonyítottam, hogy a Király a törvény felett áll (above the law) úgy mint annak alkotója és úgy is mint aki annak erőt ad, mégis egy jó király nemcsak örömét leli abban, hogy törvényekkel uralkodik alattvalóin, hanem saját maga is alkalmazkodik ahhoz tetteiben;¹⁵⁷ [...] bár mondtam, hogy egy jó király minden cselekedetét úgy tervezi, hogy az összhangban legyen a Törvénnyel, mégis nincs kötve ehhez, hanem csak jóakarathoz [...]”¹⁵⁸

Az abszolutista elméletek tehát, s így az isteni jogalapra támaszkodó variánsa is, amint láthatjuk, a jogról szóltak, nem a jogilag korlátlan uralomról. A jogelmélet és a jogi korlátok viszont Oroszországban hiányoztak.

A másik dolog, ami miatt az uralkodók isteni jogalapjáról szóló nyugati tanítás nem volt azonos a cárok hatalmas idológiájával az isteni inspirációban, valamint a képmás-hasonlóság teológiai modelljében rejlett. Ezek miatt az uralkodó és Isten párhuzamba állítása is egészen más szerepet töltött be Oroszországban. A párhuzammal Nyugaton is előszeretettel éltek a királyok isteni jogalapját hirdető szerzők, akár abszolutisták voltak, akár nem.

A párhuzam azonban Oroszországban a hatalmi idológia „conditio sine qua non”-ja volt, és az uralkodói személyét valóban kvázi isteni színben tüntette fel¹⁵⁹ – míg Nyugaton csak analógia. A királyok isteni jogalapjára helyezkedő abszolutista szerzők ugyanis az uralkodó és Isten párhuzamba állításával is a jog szerepét emelték ki. Bossuet szerint a király alkotja a jogot, mivel a jog, csakúgy mint az uralkodó, isteni eredetű.¹⁶⁰ F. Atger szerint az uralkodó a 17. századi abszolutista államelméletben „a politikai világba helyezett descartes-i Isten”:¹⁶¹ az uralkodó ugyanúgy a teremető szerepét tölti be királyságában, mint ahogy Isten az univerzumban.¹⁶² „Isten alkotta ezeket a törvényeket a természetben, mint ahogy a király alkotja a törvényeket a birodalmában” – írta Descartes.¹⁶³

Ha összevetjük a Volockijtól származó idézetet azokkal a sorokkal, amelyekkel a Cambridge-i egyetem 1681-ben II. Károlyhoz fordult, vagy az idézett dán törvénnyel, akkor a hasonlóság mellett világosan kiderül az orosz hatalmas idológia és „divine right” abszolutista elmélet közti különbség.

„Mi mindazonáltal hinni fogjuk és fenntartjuk azt, hogy királyaink nem a néptől nyerik titulussukat, hanem Istentől; hogy csakis Neki felelősek; hogy nem az alattvalókra tartozik az alkotás és megrovás, hanem az [a dolguk], hogy tisztelettel engedelmeskedjenek szuverénüknek, [!] akit az öröklés alapvető joga tesz azzá, s amit sem törvény sem vétség vagy megfosztás nem változtathat meg [...]”¹⁶⁴

¹⁵⁵ Sommerville, J. P.: *King James VI and I Political Writings*. Cambridge, 1994. 64. (a továbbiakban: Sommerville)

¹⁵⁶ Sommerville 74.

¹⁵⁷ Sommerville 75.

¹⁵⁸ Sommerville 75.

¹⁵⁹ „A király istenítése részben egy ideológiai illúziókeltés volt azok részéről, akik úgy érezték, hogy ez szükséges a rendszer stabilitása szempontjából” – írja D. Parker XIV. Lajos Franciaországáról. Parker, D.: *The Making of French Absolutism*, London, 1983. 150.

¹⁶⁰ id. Brunner, O.: *Neue Wege der Verfassung- und Sozialgeschichte*. Göttingen, 1968. 2. kiadás. 175.

¹⁶¹ id. Schmitt, C.: *Politikai teológia*. Budapest, 1995. 24. (a továbbiakban: Schmitt)

¹⁶² Burns 1990. 34.

¹⁶³ id. Schmitt 1995. 25.

¹⁶⁴ Figgis, J. N.: *The Divine Right of Kings*. Cambridge, 1914. 2. kiadás. 6.

Hova sorolhatjuk tehát tipológiailag a 16. században és a 17. század túlnyomó részében uralkodó joszifljánus hatalmi ideológiát?

A „teokratikus abszolutizmus” és az ezzel rokon címkék használata az elmondottak alapján semmiképpen sem tartható. Maradjunk meg az autokrácia vagy a cári autokrácia kifejezés használatánál, abban az értelemben, ahogy azt Alef használta? Ha rövid, általános terminussal akarunk élni, akkor a cári autokrácia kifejezésnél nemigen találhatunk jobbat. E terminus (és a definíció) hátránya az, hogy nem tudja egyszerre visszaadni a nyugati és a moszkvai hatalmi ideológia közti hasonlóságokat, ugyanakkor egyáltalán nem utal az ideológia kifejeződésének lényeges formai eltéréseire. A fentiek alapján a 16–17. századi moszkvai hatalmi ideológia megnevezésére „a cárok – főleg teológiai – szimbólumokban kifejeződő, jogi korlátoktól (!) mentes isteni jogalapja” kifejezést javasoljuk. Ez nemcsak a nyugati isteni jogalaptól való különbségeket fejezi ki, hanem ugyanakkor összhangban van az autokrácia Alef által adott definíciójával is.

ENDRE SASHALMI

Autocracy, absolutism, divine right: chief characteristics and typology of the 16-17th-century power ideology in Moscow

According to the author of the essay, the Russian notion of power in the 16th and 17th centuries, on account of its differences in content and form, cannot and must not be described in a terminology characteristic of Western culture. Thus, the term „political ideology” cannot be applied to the period in question – he proposes the use of „power” ideology instead. For political issues were raised as religious issues, and they were discussed not in abstract treatises but in symbols. This is why the author, after D. Rowland, interprets ideology as a system of symbols. Most important of the symbols was the image of the prince as the image and likeness of God/or ruling under divine inspiration. Biblical lines, also occurring as proverbs, like „The Tsar’s heart is in God’s hand,” or „Fear God, respect the Tsar,” were key elements of the ideology of power.

The second part of the essay considers the question why the Muscovite ideology of power cannot be called absolutistic. While absolutistic authors described the position of the monarch in legal (philosophical) terms (Roman Law, natural law, fundamental laws), their Russian contemporaries completely lacked this perspective. In what the Russian notion of power was similar to – but not identical with! – that of the Western one was the doctrine about the divine right of kings. In order to express the quality of the similarities and differences, the author proposes to use the following term for the Russian ideology of power in the 16th and 17th centuries: the legally unlimited divine right of Tsars, expressed mainly in theological symbols.

FERINCZ ISTVÁN

Magyar Mózes és Efrém – Az Ortodox Egyház szentjei

Az Orosz Ortodox Egyház január 28-án ünnepli egyik szentjének, Novotorzsoki Efrémnek az emléknapját, akinek életírása a következő sorokkal kezdődik: „Borisz és Gleb oroszországi szent vértanú és igazhívó nagyfejedelmek idejében volt Oroszországban három egy anyától született testvér: Efrém, György és Mózes, akik valamennyien ugor (magyar) földről származtak, és mindnyájan bojári rangban szolgálták Borisz és Gleb fejedelmeket.”¹

Ám sem az életírás, sem más órosz írásos források sem közölnek arról semmit, mikor és miért jöttek orosz földre Borisz fejedelem szolgálatába. Amikor a források hiányosak, segítségünkre lehet a hagyomány, jelen esetben az ortodox hagyomány, valamint a korszak történelmi cseménycinek, a magyarok és oroszok kapcsolatának vizsgálata. Így is csak feltételezésekbe bocsátkozhatunk áttelepülésük idejére és okaira vonatkozólag.

Az ortodox hagyomány és a józan számítások is azt valószínűsítik, hogy a három testvér áttelepülése Oroszországba nem sokkal azután történhetett, hogy Oroszország felvette a keresztiséget, lehetséges, hogy a bizánci kereszténység magyarországi háttérbe szorítása miatt 1003 körül. Ha a három testvér Oroszországba szegődésc valóban összefügg a bizánci kereszténység magyarországi sorsának alakulásával, akkor arra gondolhatunk, hogy a mai Erdély területéről származhatott a három testvér. Onnan, ahol Gyula és Ajtony területei feküdtek. Róluk tudjuk, hogy a görög kereszténységet vették fel, és alattvalóik között is ez terjedt el. 1003-ban azonban István király hadat indított Gyula, majd pár évvel később Ajtony ellen, hogy királyi hatalmát kiterjessze ezek területeire is.² E területeknek a királyi hatalom alá való rendelésével lett István király az egész ország királya, és vele együtt megeremődtek a feltételek ahhoz, hogy 1009-ben katolikus püspök kapjon megbízást az erdélyi egyházmegye megszervezésére azokon a területeken, ahol korábban jelentős volt a keleti egyház befolyása. E hadjáratok és a velük együtt megerősödő katolikus missziós tevékenység hozzájárulhatott a három testvér áttelepülési döntéséhez.

Másrészt döntésük lehetséges okait kutatva, számolnunk kell István királyunk békeszerető külpolitikájával, aki energiáját elsősorban belpolitikai problémák megoldására koncentrált, s ennek érdekében tudatosan arra törekedett, hogy a szomszédos államokkal békés kapcsolatokat tartson fenn, köztük a kijevi Oroszországgal is. A kijevi Rusz és Magyarország kapcsolatának barátságos voltára utal az orosz évkönyvnek, a *Povest' vremennyh let*-nek a 996. év alatt található közleménye: „Vlagyimir békében és szeretetben élt a környező fejedelmekkel: a lengyel Boleszlavval, a magyar Istvánnal.”³ A Nikon-féle évkönyv pedig az 1000. év alatt arról tudósít, hogy a nagyfejedelmekhez „követek érkeztek a római pápától és a cseh- és magyar királyoktól”.⁴ Nagy Vlagyimir uralkodásának ezen időszakában kötött házasságot István egyik

¹ Lásd Zsitija svjatyh na russkom jazyke, izlozsennija po rukovodstvu Csetjih–mincej sv. Dimitrija Roszovskago. Kniga pjataja, Csast vtoraja. Moszkva, 1904. (Izdanije Vvedenskoj Optinoj Pustyni, 1993.) 423.

² Moravcsik Gyula: Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai. Budapest, 1988. 85.; Bogyay Tamás: Stephanus rex. Ecclesia, 1988. 49–51.; Makk Ferenc: A magyar külpolitika (896–1196). Szeged, 1993. 44–47.

³ Povest vremennyh let. In: Pamjatkni literatury Drevnej Rusi. XI–nacsalo XII veka. Moszkva, 1978. 140. (a továbbiakban: Povesztjy 1978.)

⁴ Patriarszaja ili Nikonovszkaja letopisz. In: PSRL, t. 9–10. Moszkva, 1965. 68.

rokona, Szár László egy orosz hercegnővel. Ezek a tények is meggyőzően bizonyítják Magyarország és a kijevi Oroszország közötti békés kapcsolatokat, amelyek szintén előmozdították a három testvér elhatározását, hogy Borisz szolgálatába szegődjenek. Ezenkívül van még egy körülmény, amelyet véleményem szerint nem szabad figyelmen kívül hagyni. Nevezetesen, több forrás is azt állítja, hogy a testvérek istállómasterként álltak alkalmazásban. Tudnunk kell, hogy a régi Oroszországban ez udvari rang volt, amelyet a 11–13. században a „tiun” terminussal jelöltek, ami privilegizált helyzetben lévő, a gazdaság irányításában részt vevő fejedelmi vagy bojári szolgát jelentett. Efrém életírása azt is tartalmazza, hogy bojári rangban szolgáltak. Ebben viszont szerepet játszhattak a magyarok sikerei a lótenyésztés terén a honfoglalás korában és az azt követő időszakban.⁵

Tudva, hogy milyen fontos szerepet játszott a ló a feudális társadalomban és az állandó hadakozásban, érthető, hogy a szomszédos népek nagy becsben tartották a magyar lovakat és lovászokat. Hogy a magyarok élénken kereskedtek is a lovakkal, bizonyítja az orosz évkönyv 969. évi közleménye is, amely szerint Szvjatoszlav így érvelt amellett, hogy fővárosát Kijevből a Duna-menti Perejaszlavecbe tegye át: „ott van országom közepe, oda áramlik minden jó, a görögöktől arany, drága szövetek, bor, gyümölcs; a csehektől és magyaroktól ezüst és lovak...”⁶ De még a 12. sz. végén keletkezett Igor-énekek is említést tesznek a magyar poroszka lovakról, amelyeket sebesültek és halottak szállítására használtak, mivel az azonos oldalon lévő lábaival egyszerre lépő vagy futó lóra crósított hordágy nem imbolyog.

Források híján nem tudjuk kellő bizonyossággal eldönteni áttelepülésük körülményeit, ám döntőnek az tűnik, hogy a kijevi Rusz keresztény állam lett, a két ország között béke és barátság volt abban az időben. Azt sem szabad elfelednünk, hogy a keleti és nyugati kereszténység között ekkor még nem került sor szakításra, s ilyen körülmények között a három testvér zavartalanul és hűen teljesíthette szolgálatát Borisz rosztovi udvarában.

Ám a Vlagyimir Svjatoszlávics kijevi nagyfejedelem 1015-ben bekövetkezett halálát követő véres események alapvetően érintették a három magyar testvér sorsát is.

A fejedelmi trónt Kijevben Svjatoszlav foglalta el, akinck mint idősebbnek erre joga volt. Azonban az a tény, hogy Svjatoszlav nem edes gyermeke volt Vlagyimirnak, ezért – a krónikás szerint – Vlagyimir nem szerette őt, valamint a fejedelmi druzsina és sereg Boriszhoz húzott, akinck vezetésével éppen hadba vonultak a besenyők ellen, ez féltékenyvé tette Svjatoszlavot vetélytársaira, s elhatározta, hogy egymás után megszabadul tőlük. Először Boriszt gyilkoltatta meg, majd egy hónap múlva Glebet. A harmadik testvér nem akarta bevárni sorsa beteljesülését, ezért Magyarországra próbált szökni. Ám Svjatoszlav gyilkosokat küldött utána, akik a Kárpátokban beérték és megölték. A már idézett orosz évkönyv részletesen tudósít Borisz és Gleb meggyilkolásáról 1015-ben. A mi témánk szempontjából a következő rész fontos: miután Borisz nem találkozott a besenyőkkel, visszatérőben volt. Ekkor értesült arról, hogy apja meghalt, a trónt pedig idősebb testvére, Svjatoszlav foglalta el. Keserű könnyek között siratta el apját, s az Alta folyóhoz érkező táborba vert. Itt fordultak hozzá fegyveresei azzal a javaslattal, hogy erőszakkal foglalja el a trónt. Borisz azonban elutasítja druzsinájának ajánlatát, sőt amikor értesül az ellene készülődő merényletről, nemcsak nem gondol a menekülésre, hanem megadóan várja keserű sorsát és azért imádkozik Istenhez, hogy bocsássa meg Svjatoszlavnak a testvérgyilkosság bűnjét. Borisz azon magatartása, hogy nem akar kezdet emelni idősebb testvére, az új feudális jogrend trónöröklési rendjét hangsúlyozza és crósítja, s egyben a keresztényi szeretet magasatos ideálját testesíti meg. Amikor „Istenhez fohászkodva ágyára feküdt, ekkor rontottak rá, mint a vadállatok, a sátor mögül, beledöfték kopjájukat, s vele együtt leszúrták szolgáját is, aki saját testével eltakarva próbálta megvédeni gazdáját. Ez a szolga Borisz kedvence volt, fiatal magyar vitéz, név szerint György.

⁵ Bozsik Nóra Sz.–Várady Jenő: Lovasélet Magyarországon. Budapest, 1976. 6–10.

⁶ Lásd Poveszty 1978. 80–82.

Borisz nagyon szerette őt, és egy nagy arany nyakéket függesztett a nyakába, s György ezt viselve szolgálta urát. Erről a Györgyről a gyilkosok nem tudták hirtelenjében leszedni a nyakéket, ezért levágták a fejét, s így szerették meg az ékszer, a fejet pedig eldobták, s ezért később nem is leltek rá a tetemek között.⁷

György Borisz iránti hűsége még nagyobb hangsúlyt kap a Borisz és Gleb kínjait megörökítő elbeszélésben, valamint a Tveri–krónikában, ahol a szerzők a következő mondatot adják György ajkára, amikor az saját testével kísérli meg Borisz védelmét: „Nem hagylok el, drága uram! Ahol tested virága elhervad, én is ott végzem be életemet.”⁸ Jóllehet Magyar Györgynek ezt az önfeláldozó hősiességét csak melleleg említi a történet, mindazonáltal nagyon fontos, mert a fejedelem és szolgájának viszonyát jellemzi. A feudális társadalomban ez a viszony a szolgálat–szeretet elvén alapult. A vazallusi szolgálat töretlen teljesítése a fejedelem számára is dicséretet jelent. De a hűség és önfeláldozás nem önzetlen: a feudális úr ezért szeretetével és védelmével fizet.

A fentebb idézett részlet arról tanúskodik, hogy az úr és szolga viszonya Borisz és György között ideális volt. Más szavakkal Magyar György elsősorban a vazallusnak ura iránti hűségét testesíti meg, az önfeláldozó hűség és szeretet ideális képviselője. Talán ez is magyarázza, hogy bár feláldozta magát uráért, és az egyházi szóhasználatban szentnek nevezik, emléknapja július 24-én van, amennyire tudjuk, nincs kanonizálva, és életírása sincs.

A már idézett Tveri–krónikában⁹ Magyar Mózesre vonatkozó ismereteket is olvashatunk, nevezetesen, hogy életírása a Kijevi Barlangkolostor Paterikonjában található, amely a 13. sz. első felében alakult ki. Magyar Mózes életének legfontosabb eseményeit életírásából tudhatjuk meg. Ezeket röviden a következőkben foglalhatjuk össze: „Származására magyar (ugrin) volt, kegyeltje szent Borisznak, és fivére annak a Györgynek, akire ez a herceg arany nyakláncot akasztott, s akit a herceggel együtt öltek meg az Alta folyónál: levágták a fejét az arany nyakláncért. Ekkor egyedül ezt a Mózes nem szűrték le. Elkérülvén a keserű halált, Predszlávához, Jaroszláv hűgáéhoz menekült, s ott rejtőzködött és imádkozással töltötte napjait.”¹⁰ Azonban Szvjatopolk apósa Boleszláv, a lengyel király elfoglalta Kijevet. Majd amikor Jaroszláv kiűzte a városból (1018), Boleszláv magával hurcolta Jaroszláv két hűgát, valamint sok bojárát szolgálóikkal együtt. Az elhurcoltak között volt vasra verve Magyar Mózes is. Ott gyótródott 5 évig, közben buzgón imádkozott és fogadalmat tett, ha visszatérhet Kijevbe, szerzetes lesz és hátralévő életét az Isten szolgálatának szenteli. Az Úr, hogy próbára tegye szándékának őszinteségét és fogadalma iránti elszántságát, súlyos megpróbáltatásban részesítette: Egy alkalommal Mózes, aki szép fiatal férfi volt, meglátta egy előkelő, szép és fiatal lengyel asszonyt, akinek férje elesett a Kijev elleni hadjáratban. Az asszonyt elbűvölte Mózes szépsége és szerelemre lobbant iránta. A szép ifjúnak a szerelmes asszonnyal folytatott harca – aki kényszeríteni akarja szüzességi fogadalma feladására és szerelmének elfogadására – alkotja az életírás központi magját. E harc során a szent életű Mózes egymás után utasítja el az asszony ajánlatait, a szolgák tanácsait, „félelem nélkül” fogadja a fenyegetéseket, az asszony akaratára ellenére lesz szerzetes, és vállal mindenféle megpróbáltatást és kínzást, de fogadalmához hű marad. A befejező részben Mózes mint jóstehetséggel megáldott szerzetes megjövendöli Boleszlávnak és c szemérmetlen asszonynak a hamarosan bekövetkező halálát. Az életírás szerzője, hivatkozva a krónikára, meg is mondja, hogy az Úr bosszút állt az övét ért sérel-

⁷ Poveszty 1978. 148. Magyar nyelvű fordítását lásd Iglói Endre–Mísey Pál: Régi orosz széppróza. Budapest, 1977. 36.

⁸ Skazanije o Borise i Glebe. In: Pamjatniki literatury Dvernej Rusi. XI–nacsalo XII veka. Moszkva, 1978. 286. Magyarul: Az orosz irodalom kistükré. Budapest, 1981. 50.

⁹ Polnoje sobranije russkih letopisecj, t. XV, 126.

¹⁰ Slovo o Prepodobnom Moiseje Ugrine in: Pamjatniki literatury Drevnej Ruszi, XII. v. Moszkva, 1980. 542–554. Magyarul: Az orosz irodalom kistükré. Budapest, 1981. Magyar Mózes legendája 136–142.

mekért, tehát szentéletű Mózes szavai megvalósultak. Azonban Mózes oly meggyötört és megkínzott volt, hogy csak később, sebeciből felépülvén tudott visszajönni a Barlangkolostorba, ahol Krisztus győzedelmes és bátor katonájaként viselte mártírságának sebeit és hitvallásának koronáját. És az Úr crót adott neki a szenvedélyek fölött. Az életírás szerint Mózes szent Antonyij idejében jött a kolostorba, miután a fogságban öt évig szenvedett bilincsekben, a hatodikban pedig ártatlanságáért gyöttrődött. Lehetséges, hogy visszatérte 1031-ben történt, amikor Bölcs Jaroszlav sok foglyot visszahozott orosz földre. A szent hagyomány szerint Mózes még tíz éven át böjtben és imádságban folytatta aszkéta életét. Majd megsejtvén végső óráját, békésen hunyt el 1043. július 26-án (ez az emléknapja), és a közeli barlangban temették el. Az Orosz Ortodox Egyház a 11. század óta szentként tiszteli Magyar Mózesst. Ismeretes, hogy az Úr hangja így szólt Joanhhoz, a végtelenül türelmes remetéhez: „imádkozz a melletted nyugvó halotthoz (Mózeshez), ő többet tett Józsefnél és segíteni tud az ilyen (testi) szenvedélytől gyöttrődőkön.”

Rendkívül különös, hogy az eddig említett művek Györgyről és Mózesről szólnak, de egy szóval sem említik a harmadik testvért, Efrémet.¹¹ Az életírások tanúsága szerint Efrém, amikor Boriszt 1015. július 24-én meggyilkolták a Szvjatopolk által odaküldött bérgyilkosok, távol volt, s csak ezért maradt életben. Amikor visszatért Borisz fejedelem meggyilkolásának színhelyére, Efrém sírva és zokogva kereste testvéreinek tetemét, de csak levágott fejét találta meg, amit magához vett, hogy majd egykor vele együtt temessék el. Elveszítvén urát, feladta bojári rangját, házát, s hátat fordított a világnak. A Tverca folyó partjára vonul, hogy csendes, magányos életet folytasson. A Tverca a Volga baloldali mellékfolyója. Ennek partján, elhagyatott helyen, nem messze Novij Torgtól vagy Torzsok várostól, pontosabban attól a helytől, ahol később Torzsok városa lett (már 1134-ben említés történik Torzsokról), telepedett meg Efrém. Itt vándorok, szegények és nincstelenek számára menedékházat épít, s több mint tíz éven át gyakorolja a vándorokkal szegényekkel szemben a vendégszeretetet, reménykedve nyilván abban is, hogy sikerül összekadnia az ismeretlen helyen bolyongó testvérel, Mózeszel. A vándorok, szegények istápolása lelkileg felkészítette Efrémet, hogy szerzetesnek öltözzék be. Torzsok akkoriban Novgorodnak volt alárendelve, s valószínűleg itt nyerte el a szerzetességet. Ekkoriban találták meg Borisz és Gleb ercklécit. Szentéletű Efrém olthatatlan vágyat érzett, hogy a vértanúk tiszteletére, akiket személyesen ismert és szeretett, templomot és kolostort alapítson. Megszerzve a novgorodi érsek áldását a templom és kolostorépítésre, 1038-ban a Tverca folyó jobb partján jelölte ki azt a helyet, ahol Szentéletű Arkagyijjal, szeretett tanítványával és lelki gyermekével együtt hozzálátott Szt. Borisz és Gleb tiszteletére templom és kolostor építéséhez. Ezek megépítése után Arkagyij is elhagyta városát, Vjazmát és az új kolostorban telepedett le. A szerzetesek száma gyorsan gyarapodott és Efrémet választották meg archimandritának, aki ebben az általa alapított kolostorban élte le böjtben és imában aszkéta életét. Ismeretes, hogy Efrém tisztos öregekort élt meg, és békében, imával az ajkán tért meg az Úrhoz 1053. január 28-án. Illó tisztelettel temették el az általa alapított kolostorban testvérenek, Györgynek levágott fejével együtt. A szent hagyomány tanúsítja, hogy sírjánál számos csoda történt, és a betegek gyógyulást nyertek. Az Úr Efrémet csodatévessel áldotta meg.

Ereklyéit 1572. július 11-én találták meg, s a 16. század 80-as éveiben Dioniszij metropolita idejében helyileg már ünnepelték Novotorzsoki Efrémet. Ugyanekkor készült el liturgiája is. Jelenleg az Orosz és Görög Ortodox Egyház is ünnepli Boldog Mózes és Efrém emlékét.

Torzsok város hívői mindig megkülönböztetett szeretettel övezték Szt. Efrémet, és tisztelték mint égi patrónusukat és közbenjárójukat az Istennél.

¹¹ Az egyik későbbi novgorodi évkönyvben az 1015. év alatt a következők olvashatók: „V leta 6523. Prepodobnyj otec nas Efrém Novotorskij be v sija vremena” In: Novgorodskija letopisi. SPb. 1879. 176. „Szentéletű Novotorzsoki Efrém atyánk ezekben az időkben volt.”

Mint láttuk, Szt. Efrém az 1054-ben bekövetkezett egyházszakadás előestéjén hunyt el. Nem tudjuk, hogy a három testvér Magyarországról való elmenetelének – ahol egyre erősödött a kereszténység nyugati formája – az éppen akkor megkeresztelkedett és a kereszténység bizánci formáját választó Oroszországba, volt-e valami, az egyház egységével összefüggő titkos értelme, küldetése. Ám keresztényként a három magyar testvér kitarott az ortodox hagyomány mellett, s mint az ortodox egyház szentjei évszázadok múltán is tanúsítják a korai magyar–oroszl történelmi kapcsolatok megléte mellett a hitéletbeli kapcsolatokat is.

ISTVAN FERINCZ

Moisej Ugrin and Ephrem – saints of Orthodox Church

After the foundation of the states and the adoption of Christianity, the 10th and 11th centuries marked a number of social and political changes for both Hungary and the Kievan Rus. The starting period of our observations is the time when Christianity was adopted in a state-controlled framework (prince Géza, 973; Vladimir, 988).

Hungary and the Kievan Rus as neighbouring states had contacts with one another on all characteristic levels of the feudal system: the members of reigning families even contracted dynastic marriages. Concerning political relations between the two countries, the end of the 10th and the whole of the 11th century can be regarded as a period of sporadic contacts on the evidence of the few sources. This is another reason why the data of religious and ecclesiastic literature are so important.

Both dissimilar and parallel tendencies can be distinguished between the adoption and spreading of Christianity, and the development of the ecclesiastic system. In the time period when the formation of the state and the organized expansion of Christianity were taking place, i.e. at the turn of the 10th and 11th centuries, the schism between Rome and Byzantium was still to come, but the dividing lines between the spheres of influence of the two centres were already taking shape. Although we are aware of the presence of both churches in Hungary as well as in the Kievan Rus (by no means to the same extent, however), we do not know of any clashes of interests leading to significant conflicts. The Russian chronicles (for the year 996) inform us that Vladimir „lived in peace with the princes of the neighbouring countries”, including „the Hungarian Stephen” (Ugrorskij Stefan). This peaceful relationship is shown by the fact that among the princes' closest attendants there can be found the representatives of the neighbouring ethnic group. Thus, for instance, one of the favourite servants of Boris (Vladimirovich), who was later worshipped as a saint, was the Hungarian born George (Georgij Ugrin). His two brothers became monks known as Moisej and Ephrem, and they have been canonized by Russian and the Greek Orthodox Churches. The witnesses of the early Hungarian and East Slavic contacts are depicted in their legends (zhitic) as personifications of ideals. These ideals are expounded in our paper.

LEPAHIN VALERIJ

Georgij Ugrin, azaz Magyar György – az alig ismert szent

Mint ismeretes, Rosztovi Borisz fejedelem szolgálatában három magyar ember is volt, méghozzá testvérek: Mózes, Efrém és György¹. Közülük kettő, Mózes és Efrém az Orosz Ortodox Egyház ismert szentjei, tiszteletük széles körben elterjedt. Magyarországon is sokat



I. SZÁMÚ ÁBRA

tudnak róluk, s ez elsősorban Berki Feriz, Iglói Endre, Ferincz István tanulmányainak, és egy közelmúltban megjelent könyvnek köszönhető, melynek szerzője Ivancsó István.² A legfiatalabb testvér, György már sokkal kevésbé ismert, bár nevét természetesen megemlítik mind az évkönyvek mind Borisz és Gleb legendája, Szentéletű Mózes és Efrém legendái, vagy az egyháztörténettel, illetve a szerzetesség történetével foglalkozó munkák és néhány liturgikus szöveg is. Mit is tudunk Magyar Györgyről?

Idősebb testvéreivel együtt György is Borisz fejedelem szolgálatába állt, és hamar igen közeli, szeretett alattvalója lett. Az egyik forrás azt állítja, hogy Borisz „végtelenül” szerette Györgyöt.³

Borisz fejedelem tömör aranyból kovácsolt nyakláncsal jutalmazta meg Györgyöt, ami különleges kitüntetés, és egyben Borisz pártfogását jelentette.⁴

Amikor Borisz tudomást szerzett arról, hogy bátyja, Szvjatopolk meg akarja gyilkolni őt, mint potenciális vetélytársát a fejedelmi trónért vívott harcban, elbocsátotta druzsináját, mellyel együtt tért vissza a besenyők ellen folytatott hadjárat-

¹ Lásd: Ferincz István: Magyar Mózes és Efrém – az Ortodox Egyház szentjei című cikkét számunk 65. oldalán.

² Lásd: Berki Feriz: Az orthodox kereszténység. Budapest, 1975.; Iglói Endre: „Magyar Mózes legendája”. Filológiai Közöny, 1-2. 1962. 1-16.; Ferincz István: „Magyar Mózes és Efrém – az Orthodox Egyház szentjei”. In: Az orthodoxia története Magyarországon a XVIII. századig. Szeged, 1995.; és „Zsityije prp. Moiszecja Ugrina”. Dissertationes Slavicae, Matyeriali i szoobsenyija po szlavjanovegyenyiju, Sectio linguistica, XXIV. Szeged, 1996.; Ivancsó István: Magyar Mózes – Liturgikus tiszteletének tükrében. Nyíregyháza, 1997.; Lepahin Valerij: „Szentéletű Magyar Mózes – a második József”. In: Az orthodoxia története Magyarországon a XVIII. századig. Szeged, 1995.

³ Szkazanyije o Borisze i Glebe. Naborno transzkribovannij tyekszit i perevod na szovremennij russzkij jazik. Moszkva, 1985. 37. (a továbbiakban: Szkazanyije 1985a); lásd még Szkazanyije o Borisze i Glebe. Faksimilnoe voszproizvegyenyije zsityijnih povesztjcz iz Szilvesztroszskogo szbornyika (2-ja polovina XIV-ogo veka). Moszkva, 1985. (a továbbiakban: Szkazanyije 1995b)

⁴ Kievopcserszkij paterik po drevnym rukopiszjam, v predlozsenyii na szovremennij russzkij jazik Marii Viktorovoj. Moszkva, 1991. 148. (reprint izd. 1893. g.); Szkazanyije 1985a. 37.; Szkazanyije 1995b



II. SZÁMÚ ÁBRA

a György nyakában lévő arany nyakékre, mivel azonban a lánc nem csattal záródott, hanem erősen egybe volt kovácsolva, sehogyan sem tudták azt levenni. Végül a hű szolga fejét levágva szereztek meg véres zsákmányukat.⁹

Levágott fejét „félredobták”, még hozzá olyan messzire, hogy később, mikor Györgyöt keresztény szokás szerint el akarták temetni, Borisz megölt szolgálójának ott heverő holttesteik közül egyben sem ismerték fel.¹⁰

A fivére, Efrém, nem tudott megbékélni a történetekkel, és elment a gyilkosság helyszínére, az Alta folyó partjára. A testet nem sikerült megtalálnia, de megölt testvére fejét magával vitte.¹¹

ból. György azonban Borisszal maradt, bár kétségtelenül tudta, hogy rá is halál vár. Itt emlékeztetnénk arra, hogy György bátyja, Mózes, a druzsinával együtt Kijevbe ment. Az egyik forrás egyenesen úgy fogalmaz, hogy Mózes „meneküléssel mentette meg magát a haláltól”.⁵

Borisz elfogadja kedvelt szolgájának áldozatát, és a halált várva, együtt imádkozik vele a sátorban.⁶

A gyilkosok, kiket Szvjatopolk küldött, kardokkal és kopjákkal támadtak Boriszra, aki nem védekezett, a hűséges György pedig saját testével védte a fejedelmet, és így kiáltott fel: „Nem hagylak el, drága uram! Ahol tested virága elhervad, én is ott végzem be életemet”.⁷ Az *Őserónikának* és *Borisz és Gleb legendájának* szövegét értelmezhetjük úgy, hogy Borisz sebesült volt, és György a már sebesült fejedelmet próbálta testével megvédeni.⁸ Ez azt jelenti, hogy György számára már sem a fejedelem megmentésére, sem önmaga életben maradására nem lehetett reménye, tehát saját elhatározásából, önként áldozta fel magát.

Szvjatopolk emberei nemcsak gyilkosok, hanem hullarablók is voltak. Szemet vetettek

⁵ Ezen megjegyzésünk nem Szentéletű Mózes ellen irányul, csak azt szerettük volna alátámasztani vele, hogy György valóban nagyon közel állt Boriszhoz. A forrásra vonatkozóan lásd Zsityija szvjatih na russzkom jazike, izlozsennije po rukovodsztvu Csetyih-Minyej szvjatogo Dmitrija Rosztovszkogo. Knyiga pjataja, csaszty vtoraja. Moszkva, 1993. 243. (reprint izd. 1904 g.) (a továbbiakban: Zsityija 1993.)

⁶ Lásd Szkazanyije 1995a. 36-37.

⁷ Vö. Szkazanyije 1995a. 37. A zárójelben szereplő számok a szerző eredeti orosz idézeteinek lelőhelyeit mutatják, a primér szövegek fordításához felhasznált mű: Iglói Endre: Az orosz irodalom kistükré. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1981.

⁸ Lásd Poveszty Vremennih Let. – „Pamjatyjiki Lityeraturi Drevnyej Ruszi”. XI. vek. Moszkva, 1978. 148. (a továbbiakban: Poveszty 1978.), illetve Szkazanyije 1995a. 37.

⁹ Vö. Kievo-pecserszkij Paterik. „Pamjatyjiki Lityeraturi Drevnyej Ruszi. XII. vek”. Moszkva, 1980. 543.; Poveszty 1978. 148.; Szkazanyije 1995a 37., 40

¹⁰ A források túlnyomó része szerint Borisz minden szolgáját megölték, mint veszélyes szemtanút. Vö. például Poveszty 1978. 148.

Nem sokkal Borisz és Gleb kanonizálása után Efrém Borisznak és Glebnek szentelt kolostort alapított. Efrém életében ebben a kolostorban őrizték ártatlanul meggyilkolt fivére fejét.

Szentéletű Efrém 1053-ban halt meg, de még életében meghagyta, hogy halála után fivére fejét vele egy sírba helyezték el.¹² Így is tettek.¹³ Szentéletű Efrém testét s vele egy sírban fivérének, Györgynek fejét, romlatlanul találták meg 1572-ben.¹⁴

1919-ben kezdték a bolsevikok tömegével feltárni és megszentelteleníteni az orosz szentek ereklyéit. Jobb esetben múzeumokban helyezték el, és „mumifikált holttest” felirattal állították ki őket, az ereklyék legnagyobb részét azonban vagy megsemmisítették vagy ismeretlen helyre szállították.¹⁵ Ekkor kerültek elő és tűntek el újra Szentéletű Efrém és ártatlanul meggyilkolt testvérenek ereklyéi is.

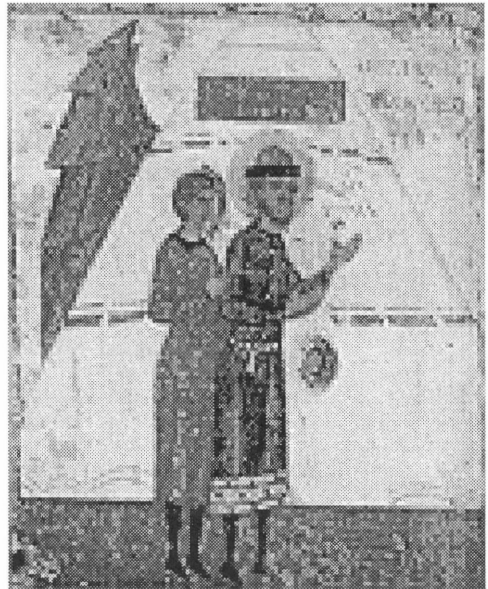
A legfontosabb kérdés, amely a Magyar György életét tanulmányozó kutató előtt áll, az, szentnek tekinthetjük-e őt egyáltalán. Egyes források Györgynek, mások szent Györgynek említik. Ez valószínűleg azzal függ össze, hogy kanonizálásának sem dokumentumai, sem pontos ideje nem ismeretes.¹⁶

Mi adhat alapot arra, hogy Györgyöt szentnek ismerjük el?

a) Úgy véljük, György tetteivel Krisztus legnagyobb szeretetről szóló tanítását teljesítette be: „Nincs senkiben nagyobb szeretet annál, mintha valaki életét adja barátaiért” (Jn 15,13). György tudta, hogy nem menekülhet, sőt azzal is tisztában volt, hogy urát sem mentheti már meg, de ő mégis önként áldozta fel magát, hogy beteljesítse a krisztusi parancsolatot.

b) A legnagyobb tekintélyű ortodox istentiszteleti könyvben, a Mincában, a július 26-i dátumnál, ahol Szentéletű Mózes rövid legendája és a tiszteletére végzendő egyházi szertartás található, Györgyöt kétszer is megemlítik, és mindkétszer szentnek nevezik.¹⁷

c) Egy szentnek mindig van saját napja az egyházi naptárban. A Mincában egyértelmű utalást találunk arra, hogy szent Györgyről az Egyház július 24-én emlékezik meg, két nap-



III. SZÁMÚ ÁBRA

¹¹ Vö. Zsityija 1993. 423.; Zsityija russzkij svjyatih, janvarj-aprelj. Moszkva, 1994. 171. (reprint izd. 1916 g.) (a továbbiakban: Zsityija 1994.); Makarij (Bulgakov), mitopolit Moszkovszkij i Kolomenszkij. Isztorija Russzkoj Cerkvi, knyiga vtoraja (988-1240). Moszkva, 1995. 106.; Tolsztoj, M. V.: Isztorija Russzkoj Cerkvi. Moszkva, 1991. 19.

¹² Zsityija 1994. 170.

¹³ Bulgakov, Sz. V.: Nasztoznaja knyiga svjascsenno-cerkovno-szluzsityelja. Moszkva, 1993. 63. (a továbbiakban: Bulgakov 1993.)

¹⁴ Zsityija 1994. 171.

¹⁵ A hatvanhárom 1919-1920-ban feltárt ereklye közül csak négy került múzeumba, a többi vagy megsemmisítették, vagy eltűntek. Vö. Sztjepanov V. (Ruszak): Szvivyetyelsztvo obvinyenija. Moszkva, 1980. 127.

¹⁶ Ez távolról sem egyedüli eset az Egyház történetében. Az egyházi naptárban más olyan szent neve is szerepel, akinek kanonizálásáról nem állnak rendelkezésünkre hiteles adatok. Az ő szentségüket régi naptárak és a nép körében élő tisztelet igazolja.

¹⁷ Mincea. Ijulj, csaszty tretija. Moszkva, 1988. 147. (a továbbiakban: Mincea 1988.)

pal testvére előtt, azon a napon, mikor az Egyház szent Borisz emlékét is tartja.¹⁸

e) A nem kevésbé tekintélyes *Nasztolnaja knyiga szvjacsennno-cerkovno-szluzsityelja* ugyancsak július 24-ére írja elő szent György emlékének megünneplését.¹⁹

f) Bizonyítékként megemlíthetjük még szent György romlatlanul megőrződött fejét is, melyet szent Efrém sírjában találtak meg, s lehetséges, hogy valamikor újra előkerül.²⁰

g) Minden szentnek megfestették az ikonját is. Szent Györgynek saját ikonja nincs, de a szent Boriszt és Glebet életük fontos jeleneteivel együtt ábrázoló ikonokon szent György is megjelenik.

Jelen írásunkban ezen ikonok közül egyet, talán a legismertebbet vizsgáljuk meg, mely a 14. századból való, és a moszkvai ikonfestő iskola alkotása (I. számú ábra). Az ikon középső részében maguk a szentek láthatók, a szegélyképeken pedig életük fontosabb eseményei: 1. szegélykép (szk.): *Vlagyimír fejedelem a besenyők elleni hadjáratra küldi Boriszt*. 2. szk. *Vlagyimír fejedelem temetése*. 3. szk. *Borisz visszatér a hadjáratból*. 4. szk. *Borisz és Magyar György, előre látván saját halálukat, imádkoznak a sátorban* (III. számú ábra). 5. szk. *Borisz álmában látja saját halálát; Magyar György ura álmát őrzi* (IV. számú ábra). 6. szk. *Szvjatopolk emberei megölik Boriszt, Magyar Györggyel testével védelmezi ura életét* (V. számú ábra). 7. szk. *Borisz temetése a Kijev környéki Visgorodban*. 8. szk. *Glebet megölik a csónakban*. 9. szk. *Gleb holtteste fölött, melyet a gyilkosok partot érve, az erdőbe dobtak, tűzoszlop jelenik meg, és angyalok éneke hallatszik*. 10. szk. *Borisz és Gleb ereklyéit átviszik egy erre a célra épített visgorodi templomba*. 11. szk. *Borisz arról beszél Magyar Györggynek, hogy előre érzi saját halálát* (II. számú ábra). 12. szk. *Szvjatopolk drága ruhákkal jutalmazza meg a gyilkosokat*. 13. szk. *Szvjatopolk elküldi embereit, hogy öljk meg Boriszt*. 14. szk. *Bölcs Jaroszláv, Borisz és Gleb testvére, legyőzi Szvjatopolkot*. 15. szk. *Az elgyengült Szvjatopolkot két ló közé kötözve viszik*. 16. szk. *Szvjatopolk a testvérgyilkosság bűnéért a pokolra kerül*.



V. SZÁMÚ ÁBRA



IV. SZÁMÚ ÁBRA

Magyar György tehát a tizenhat szegélykép közül négyen (a negyedik, a hetedik, a nyolcadik és a kilencedik) szerepl. Sok ez, vagy kevés? Az összehasonlítás szercpel. megjegyezzük, hogy Vlagyimír nagyfejdelmet kétszer, Boriszt hétszer (beleértve a hetedik szegélyképet is, ahol

¹⁸ Mincea 1988 147.

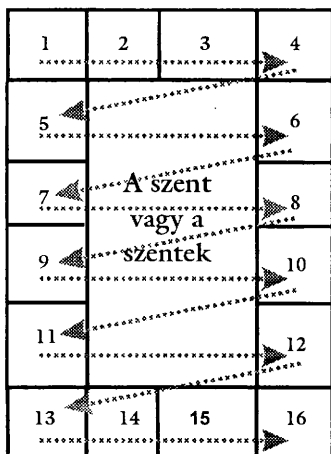
¹⁹ Vö. Bulgakov 1993. 63.

²⁰ Például Szárovi Szent Szerafim creklyéi a forradalom után szintén eltűntek, és csak 70 évvel később, 1991-ben kerültek elő a szentpétervári Kazanszkij székesegyház padlásáról; a székesegyházban akkoriiban az ateizmus múzeumát rendezték be.

Borisz teste a lezárt koporsóban van), Glebet háromszor (belcértve az ereklyék lezárt koporsóban történő átvitelét is), Bölc Jaroslávot pedig csak egyszer²¹ ábrázolják az ikonon. Így a szegélyképek számát tekintve György a második helyen áll, Borisz után és Gleb előtt. Ugy gondoljuk, ez is jól mutatja, hogy az Egyház és az ikonfestő milyen különös figyelemmel fordult szent György alakja és tettei felé. György mind a négy szegélyképen a vértanúk világosvörös ruháját viseli.

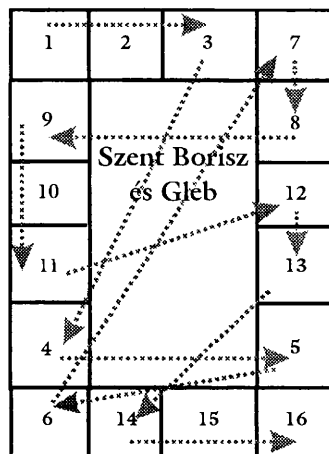
A Szilvesztróvszkij szbornyikban az *Elbeszélés Boriszról és Glebről* szövege miniatúrákkal van díszítve. Ezek egyikén a sátorban imádkozó szent Borisz és György látható. A miniatúra kompozíciója élesen eltér az ikon szegélyképének szerkezetétől. A miniatúrán a középpontban a Megváltó nyélre erősített hordozható ikonja látható, Borisz az ikontól jobbra, György pedig, kezében könyvvel, attól balra áll. Amint azt az *Elbeszélésből* megtudjuk, Borisz és Györgyöt vasárnap reggel ölték meg, de a reggeli istentiszteletet még be tudták fejezni. Ezek szerint a György kezében lévő könyv nem más, mint a „Horologion”. Egy másik miniatúrán Borisz és Gleb meggyilkolása látható. Kompozíciója szintén eltér a megfelelő szegélyképtől. A gyilkosok csak kopjával vannak felfegyverezve, kardjuk nincs, s tiznél is többen vannak. Borisz a sátorban ül egy kis emelvényen, György pedig állva takarja őt a testével. A gyilkosok a sátoron kívül állnak és kintről, a sátor falán keresztül döfik át őket kopjájukkal. Lehetséges, hogy Boriszról való félelmükben nem mertek belépni a sátorba, és a fejedelmet hú szolgájával együtt „vakon” döfték át. Az *Óschrónika* szavait éppen így értelmezhetjük,²² ezért Borisz nem halt meg, csak megsebesült. Az *Elbeszélésből* megtudjuk, hogy előbb még „fejvesztetten kiugrott a sátorból”²³ (10,37 o.), és csak ezután ölték meg.

A Borisz és Gleb életét ábrázoló ikonon azonnal szembeötlik, hogy a szegélyképek a kronologikustól eltérő sorrendben követik egymást: $1 \rightarrow 2 \rightarrow 3 \rightarrow 7 \rightarrow 8 \rightarrow 9 \rightarrow 10 \rightarrow 11 \rightarrow 12 \rightarrow 13 \rightarrow 4 \rightarrow 5 \rightarrow 6 \rightarrow 14 \rightarrow 15 \rightarrow 16$ (Vö.1 és 2. számú ábrákkal). Ez a hasonló ikonok között ritka kivétel, és eddig a kutatók még nem találtak kielégítő magyarázatot erre, a logikustól élesen eltérő sorrendre.



1. SZÁMÚ ÁBRA

A szegélyképek elrendezésének megszokott sorrendje és „olvasási iránya”



2. SZÁMÚ ÁBRA

A szegélyképek sorrendje és „olvasási iránya” szent Borisz és Gleb ikonján

²¹ Szvjatopolkot öt alkalommal ábrázolják a szegélyképeken (az öt utolsón), de nem szentként, hanem a történet aktív szereplőjeként jelenik meg, ezért ábrázolásait ebben az esetben nem vesszük figyelembe.

²² Poveszty 1978. 148.

²³ Szkazanyijc 1995a 37.

Képek jegyzéke

I. SZÁMÚ ÁBRA

SZENT BORISZ ÉS GLEB ÉLETÜK JELENETEIVEL.

Moszkvai iskola, 14. század közepe. Borisz és Gleb jobbában a vértanúság szimbóluma, a kereszt látható, baljukban kardot tartanak, de markolatánál kissé lejjebb fogva meg azt, így kardjaik inkább emlékeztetnek keresztre, mint harci fegyverre. Mindketten vörös köpenyt viselnek, mely a vértanúság jelképe.

II. SZÁMÚ ÁBRA

SZENT BORISZ FEJEDELEM SAJÁT HALÁLÁNAK ELŐÉRZETÉRŐL BESZÉL SZENT GYÖRGYNEK (4. SZEGÉLYKÉP).

A két szent a sátorban áll, Borisz bal keze nem látszik, jobbját György felé nyújtja. György jobb kezét arcához szorítja. Az ikonokon ez a gesztus a fájdalom és bánat kifejezése.

III. SZÁMÚ ÁBRA

SZENT BORISZ ÉS GYÖRGY IMÁDKOZNAK A SÁTORBAN (7. SZEGÉLYKÉP).

György végleg elhatározta, hogy Boriszsal marad, és vele együtt készül a szenvedésre és a halálra.

IV. SZÁMÚ ÁBRA

SZENT BORISZ SAJÁT HALÁLÁRÓL ÁLMODIK (8. SZEGÉLYKÉP).

A halált, Borisz feje fölött, fekete kutya képében ábrázolják. Borisz arckifejezése a szenvedést tükrözi, kezei, mint a halottaké, kereszt alakban összekulcsolva, de nem a mellkasán, hanem a hasán. György nem alszik, hanem ura álmát őrzi. Lehetséges, hogy fel akarja őt ébreszteni, mert kezével megérinti az alvó fejedelmet borító takarót.

V. SZÁMÚ ÁBRA

SZENT BORISZ ÉS SZENT GYÖRGY MEGGYILKOLÁSA (9. SZEGÉLYKÉP).

Az „Elbeszélés” szerint Boriszt és Györgyöt kardokkal és kopjákkal ölték meg. A szegélyképen két gyilkos látható – az egyik kezében kardot, a másik kopját tart. Borisz testét vízszintes helyzetben ábrázolják, csukott szemekkel fekszik, György azonban még él, és saját testével védelmezi urát.

Fordította: Bilku Roland

VALERIY LEPAHIN

Georgij Ugrin, or Hungarian George – a saint hardly known

As it is known, Prince Boris had three Hungarians in his service, indeed three brothers, Moses, Efraim and George. Two of them, Moscs and Efraim are well-known and widely respected saints of the Russian Orthodox Church. The youngest of the brothers, George, is much less known, although his name is mentioned both by the annals and by the legend of Boris and Gleb, the legends of the Holy Moses and Efraim, as well as works on church and monastic history, and a few liturgical texts.

Along with his elder brothers, George also joined the service of Prince Boris, and soon became his close, beloved subject.

The most important question the student of the life of Hungarian George must face is whether he can be regarded as a saint at all. Some sources call him George, others saint George. This is probably related to the fact that neither the documents nor the exact date of his canonization are known.

On what grounds could he be recognised as a saint? (a) We believe he fulfilled with his deed Christ's teaching of the greatest love: „Greater love hath no man than this, that a man lay down his life for his friends” (Jn 15:13). George knew he could not escape, indeed, he

knew he would not be able to save his lord either, but still he sacrificed himself voluntarily to fulfil the Christian commandment. (b) George is mentioned twice in *Minea*, the most authoritative Orthodox liturgical book, at July 26, where the short legend of Holy Moses and the ecclesiastical ceremony to be performed in his honour can be found, and both times he is called saint. (c) Saints always have their own days in the church calendar. The *Minea* contains clear reference that the Church commemorates George on June 24, two days before his brother, on the same day that Saint Boris is remembered. (d) The no less authoritative *Nastolnaya kniga svyashchenno-tserkovno-sluzhitelya*” also prescribes June 24 as the day on which to celebrate Saint George's memory. (e) We can also mention as evidence Saint George's head, which was found in Saint Efraim's grave preserved in uncorrupted condition, and which might be found yet again. (f) Saints also have had their icons painted. Saint George has no icon of his own, but he appears in the icons representing Saint Boris and Saint Gleb in important moments of their lives.

The present paper discusses one of these icons, which may be the best known, was painted in the 14th century, by a member of the Moscow icon painting school.

KRÍZA ÁGNES

Földi gazdagság és lelki szegénység

A Szoloveckij kolostor
az oroszországi kolostori vagyonról szóló viták idején

A magyar olvasó mindenekelőtt Alekszander Szolzsenyicin *A Gulág szigetszoport* című művéből¹ ismerheti a Szoloveckij kolostort, amely 1923-tól a szovjet hatalom egyik legrettegetesebb börtöne lett. A kolostor Északon, Moszkvától mintegy 1200 km-re, a Fehér-tenger egyik szigetszoportján helyezkedik el. Tragikus huszadik századi történelme is magyarázza, hogy bár a kolostor a középkorban Oroszország egyik legjelentősebb egyházi, kulturális, gazdasági, sőt hadászati központja volt, és éppen ezért neve mindenütt megjelent a történelemkönyvekben, önálló kutatási témává csak századunk elmúlt évtizedeiben vált.² Ez a dolgozat a kolostor 16. századi történetét a kolostori földbirtoklásról szóló viták tükrén keresztül vizsgálja, ami annál is érdekesebb, mert ezek a viták az ortodox szerzetesség néhány alapvető kérdését érintik. Ezek áttekintése nemcsak Oroszország legnagyobb földbirtokokkal rendelkező kolostorának, a Szoloveckij kolostornak az orosz egyház és általában a szerzetesség történetében játszott szerepét teszi világosabbá, hanem maguknak a vitáknak némi áttekintését is szükségessé teszi.

A szerzetesség megalapítását nem egy, hanem két személyhez, Nagy Szt. Antalhoz (250?–355) és Nagy Szt. Pachómioszhoz (292–347) szokták kötni, mivel ők a szerzetesi életmód két, máig is egymás mellett élő hagyományát teremtették meg. Antal, a remeték, az *anachoréták* atyja szerint amint a halak elpusztulnak, ha szárazon maradnak, úgy járnak a szerzetesek is, ha túl soká időznek szerzetesi kunyhójukon kívül, vagy világi emberek társaságában.³ Bár Egyiptomban számos tanítvány gyűlt köré, Antal számára a lelki tökéletesedés elérésének legfontosabb eszköze a magány volt. A pachómioszi hagyomány viszont úgy tartja – amint ezt Nagy Szent Vazul (330–379) valamivel később kifejti regulájában –, hogy nem a magányosság, hanem a közösség „minden tökéletesség paradicsoma”, mivel a lelki életben való felemelkedés csakis a legfőbb parancsolat, a szeretet tevékeny gyakorlásával lehetséges.⁴ S bár Pachómiosz is remeteként kezdte, a hagyomány szerint angyaltól kapott regula alapján közösségi, *kinóvion* (*cenobita*)-*formájú* kolostorokat szervezett, amelyek a közös imádságon, a közös étkezésen és nem utolsósorban a közös munkán – gazdasági és karitatív munkán is – alapultak. Ezek a kolostorok az igen hatékonyan működő, jól szervezett kolostori gazdasá-

¹ Alekszander Szolzsenyicin: *A Gulág szigetszoport 1918–1956*. I-II. Budapest, 1989. II. fejezet.

² D. Sz. Lihacsov professzor, aki maga is néhány évet élt Szolovkin, 1966-ban kezdeményezte a kolostor komplex tudományos vizsgálatát (Lihacsov, D. Sz.: *Zadaci izucsenyija Szoloveckogo isztoriko-kulturnogo kompleksza*. In: *Pamjatnyiki kulturni Ruszszkogo Szevera*. (Tyeziszi, dokladov i szoobsenij k naucnoj konferencii v g. Arhangelszke) Moszkva, 1966.), aminek köszönhetően hamarosan tanulmányok sora jelent meg, melyek elsősorban a kolostor építészetével, művészeti és irodalmi tevékenységével, valamint könyvtárával foglalkoznak. Időben ezzel párhuzamosan a többször is tűzvész, és hatalmas rongálást szenvedett kolostor restaurálása is megkezdődött, 1991-ben pedig ismét megindult a kolostori élet a Szolovecki-szigeteken. A 90-es évek változást hoztak a kolostor történetével foglalkozó irodalomban is, hiszen olyan kiadványok, tudományos munkák és reprint kiadások jelentek és jelennek meg, melyek közvetlenül is egyháztörténeti vonatkozásúak.

³ Az atyák bölcsessége. Fordította Baán István. Budapest, 1991. 15.

⁴ Nagy Szent Bazil: *Életrajzok I*. Fordította Orosz László. Nyíregyháza, 1991. VII. fejt., 60–67.

gaik, valamint adományok és örökbehagyások révén gyorsan gazdagodtak, ami elkerülhetetlenül némi elvilágiasodással járt, s ez volt az, ami a legnagyobb veszélyt jelentette a közösségi kolostorok lelkeségére.⁵

Hasonló módon a Szoloveckij kolostor 15. századi megalapítását is egyszerre kapcsolja a hagyomány egy remetéhez, Szt. Szavvatyijhoz és egy remetéből lett kolostoralapítóhoz, Szt. Zoszimához. Szavvatyij a Kirillo-Belozerszkij kolostorban⁶ lett szerzetes, ám a szigorú életet élő aszkéta egy idő után elvagyakozott onnan: zavarta a szerzetestársaitól kapott általános szeretet és tisztelet, a hiú emberi dicsőség helyett keményebb életmódot és az ismeretlenséget kereste. Így került a Ladoga-tó szigetein elhelyezkedő Valaami kolostorba, ám innen is elmenekült: hallott a lakatlan Szolovecki-szigetekről, annak szépségéről, de az ottani nagyon kemény életfeltételekről is, és arról, hogy a sziget kétnapi hajútávolságra van a szárazföldtől. A szent 16. század eleji legendájában ez áll: „Szent Szavvatyijt pedig meghallván ezeket, vágyakozás fogta el a szótlanság aszkézise után, s oda kíváncozott menni; eszébe jutottak a Zsoltároskönyv szavai: »Bizony messzire menekülnék és a pusztaságban szállnék meg, reménységemet Istenbe helyezném, Aki megment engem« (vö. Zsolt. 54,8).⁷ Szavvatyij még a szárazföldön találkozott Szt. Germánnal, akivel együtt költözött a szigetekre, s közösen kezdték meg remeteéletüket. Germán néhány év múlva visszaköltözött a szárazföldre, Szavvatyij egyedül maradt, s ekkor a legenda tanúsága szerint neki is ugyanúgy meg kellett küzdenie a démonokkal, mint ezer évvel korábban Antalnak.⁸ Halálát előre érezvén, Szavvatyij is visszatért a szárazföldre, s a Vig-folyó partján, valószínűleg 1435-ben halt meg.

Zoszima egy évvel ezután találkozott Germánnal, s az ő vezetésével kezdte meg remeteéletét a szigeten. Egyik reggel azonban látomása volt, amely kolostoralapításra szólította fel: fényességes sugár vakította el, és isteni fény árasztotta el a helyet, ahol Zoszima állt, Kelet felé fordulván pedig egy templomot látott meg, „hatalmasat, gyönyörűségest, amely a levegőben fénylett”.⁹ Zoszima ezután új testi és lelki aszkézisra törekedett: testire, vagyis a kolostor felépítésére, és lelkire, vagyis arra, hogy imával és böjttel még inkább felvértezze magát a „láthatatlan ellenséggel szemben való küzdelemre”.¹⁰ Germán eközben járt a szárazföldön, ő hozta magával az első novíciust, s ezután egyre csak nőtt a szerzetesek száma a szigeten. A látomás helyén Szent Zoszima velük együtt épített fatemplomot, melyet az Úr Színváltozásának szentelt, amihez trapézát, szerzetesi ebédlőt kapcsoltak, és *kinóvion*-formájú, közösségi szerzetesi életet alakítottak ki a távoli szigeten. A novgorodi érsektől (Szt. Ionától, megh. 1470-ben) megkapták az áldást a kolostor alapítására és a templom felszentelésére. Az érsek igument (apátot) is küldött a kolostor számára, ám sem ez az igumen, sem három utódja nem tudta elviselni a szigeten uralkodó embertelen életkörülményeket, így 1452-ben Zoszimát választották a szerzetesek igumenné, aki 1478-ig, haláláig irányította a kolostort. Zoszima igumensége alatt sokat gyarapodott a kolostor: a Színváltozás-templomot na-

⁵ Vanyó László: „Legyetek tökéletesek...” Tanulmányok a keresztény aszkézis történetéhez a szerzetesség kialakulásáig. Budapest, 1991. 154. (a továbbiakban: Vanyó)

⁶ 1397-ben Belozerszki Szent Kirill alapította a kolostort a Fehér-tó (Beloje ozero) partján. Kirill korábban a Radonyezsi Szt. Szerгий (megh. 1391. k.) tanítványa, Szt. Feodor (megh. 1394-ben) által alapított moszkvai Szimonov-kolostor igumencje volt. Nem lehet tudni, hogy Szavvatyij mikor érkezett a Kirillo-Belozerszkij kolostorba, de az biztos, hogy még az alapító életében (megh. 1427-ben), és valószínű, hogy 1427-ben hagyta el a kolostort.

⁷ Zsityije i csugyesza prepodobnih Zszimi i Szavvatyija Szoloveckih csudotvorcev. Szoszt.: Minyejeva, Sz. V.: Kurgan, 1995. 91. (a továbbiakban: Zsityije)

⁸ Antalnak Alexandriai Szt. Atanáz által írt híres legendája szerint Antal a „Támadjon fel az Isten és szóródjanak szét az ő ellenségei” kezdetű 67. zsoltárral üzte el a démonokat. (Vanyó 140.) Mint más remeték, így Szavvatyij legendája is Antaléhoz hasonlóan írja le a démonok elleni küzdelmet. (Zsityije 95.)

⁹ Zsityije 103.

¹⁰ Zsityije 103.

gyobbra kellett cserélni, mert a szerzetesek nem fértek el a régiben, s Zoszima többször is járt Novgorodban, ahol nemcsak adományokat gyűjtött, hanem megszerezte a kolostor számára a szigetcsoport birtoklásának jogát is. Marfa Boreckajától, egy helyi bojár özvegyétől kapta meg a kolostor az első szárazföldi birtokot a Szuma-folyó torkolatánál, amely később a kolostor kikötője lett.¹¹ Zoszima pedig a halálos ágyán még nagyobb gazdagságot ígért a kolostornak, annak ellenére, hogy tudta, hogy ez a lelki élet kárára válik: „Most testemmel elhagylak benneteket, gyermekeim, de lélekben mindig veletek leszek. És tudjátok meg: ha bizodalmat találok Istennél, ő megnöveli és megerősíti ezt a helyet, és nagy kolostor lesz itt ... Gyermekeim, nagy szeretetlenség és szitkozódás lesz közöttetek.”¹²

Egy emberöltővel a két szolovecki kolostoralapító után ismét megjelent az orosz földön egy kolostorát elhagyó remete és egy szerzetes, aki életét mindenekelőtt kolostoralapításnak, kolostora nemcsak lelki, hanem anyagi jóléte megteremtésének is szentelte. Ráadásul mindkettőn szoros kapcsolatban álltak azzal a Kirillo-Belozerszkij kolostorral, ahonnan Szent Szavvatyj is indult. A különbség azonban az, hogy kettejük személye körül a 15-16. század fordulóján olyan vita alakult ki, amely fél évszázadon keresztül közvetlenül foglalkoztatta az orosz egyházi és nem csak az egyházi közvéleményt. Ez a vita a kolostori földbirtoklás kérdése, vagyis akörül forgott, hogy helyes-e a kolostoroknak birtokokkal rendelkezniük, vagy sem.

Egyiküket, Szórai Szent Nyil (1433–1508) fiatal korában, 1460 előtt a Kirillo-Belozerszkij kolostorban nyírták szerzetessé.¹³ Innen – valószínűleg még 1490 előtt – utazott szerzetestársával, Innokentyijel Áthoszra, ahonnan visszatérve nem tudott ismét beilleszkedni régi kolostorának zajos életébe (amely ekkor már hatalmas gazdasági szervezetet működtetett és az egyik legnépszerűbb zarándokközpont volt), és a kolostort övező erdők közé, világi ember számára nehezen elérhető helyre, a Szóra-folyó partjára vonult vissza. Magánya nem tartott sokáig, lelki vezetést kereső szerzetesek gyűltek köré, akik számára *szkítit* szervezett. Ez a szerzetesi életforma a remeteség és a közösségi (kinóvion-formájú) szerzetesség között helyezkedik el. A Szóra-folyó mentén a szerzetesek egymástól látó és halló távolságon kívül cső *kéllionokban*, szerzetesi kunyhókban laktak, munkájuk pusztán létfenntartásból állott, hetente csak kétszer gyűltek össze a templomban virrasztó istentiszteletre. Nyilnek szerzetesi számára írt tanításai fennmaradtak műveiben, melyek mindenekelőtt az aszkéta belső lelki életével foglalkoznak: a szenvedélyekkel való küzdelemről, a „szív és az értelem tevékenységéről”, „az értelem és a szív őrzéséről”, „az értelmi imádságról”, Jézus nevének a segítségül hívásáról ír. Mindezek az *iszihazmus* fogalmai, melyeket Oroszországban Szórai Szent Nyil használt műveiben először ilyen következetességgel.¹⁴ Az iszihazmus megköveteli a szótlanyságot, a szív szüntelen imádságát, vagyis a magányt, de az állandó lelki vezetést is: a

¹¹ Marfa Boreckaja politikai tevékenységének is nagy része volt abban, hogy III. Iván moszkvai fejedelem 1477-ben fegyveresen támadt Novgorodra, amely ezután el is veszítette függetlenségét. Zoszima legendája elbeszéli, miként látta meg előre Novgorod bukását a szolovecki igumen éppen Marfa Boreckajánál, ebéd közben. (Zsityije 120–121.)

¹² Zsityije 87.

¹³ Az ortodoxiában a szerzetesség felvételét *felnyírásnak* nevezik, mivel a szerzetesség felvételekor a jelölt haját háromszor nyírják fel, ez jelzi, hogy a jelölt tökéletes alázatnak veti alá magát.

¹⁴ Az iszihazmus – más néven *hészükhazmus* (a *hészükhia* = szent hallgatás szóból ered) – szerzetesi lelki gyakorlat, melynek alapja a szív megtisztítása a hallgatás, a szüntelen imádság, Jézus nevének segítségül hívása (ún. Jézus-ima) által, s aminck csúcspontja az Isteni, nem teremtett fény látása. Az iszihazmus legfőbb teológusa Palamasz Szent Gergely (1296–1359) volt. Bővebben az iszihazmusról lásd Lepahin, V.: A *hészükhazmus* és az „élő ikon” fogalma. Actas, 1991/2. 47–57. Bár Nyil az első iszihazmista szerző Oroszországban, ez természetesen egyáltalán nem jelenti azt, hogy ő volt az első iszihazmista is. Ugyanakkor az is kétséges, hogy Nyil lenne az első, aki *szkítit* szervezett Oroszországban. Vö. Prohorov, G. M.: Nyil Szorszkij. In: SzIovar knyizsnyikov i knyizsnyoszyi drevnyej Ruszi. Vip. 2. Csaszty 2., Leningrad, 1989. 135. (a továbbiakban: Prohorov)

szkíti mindkettő kívánságnak eleget tesz, egyáltalán nem véletlen, hogy Szt. Nyil ezt a szerzetesi életformát választotta tanítványai számára. De pontosan ennek köszönhető az is, hogy Nyil szkítije szigorúan elejét vette mindenféle gyarapodásnak. A szerzetesek számának növekedését például azzal, hogy csak felneyirt szerzeteseket vett fel (1515-ben, hét évvel Nyil halála után csak 14 szerzetes élt a szkítiben¹⁵), a szkíti meggazdagodását pedig a szigorú, következetes és nemcsak az egyénekre, hanem az egész szerzetesi közösségre vonatkoztatott vagyontalanság megkövetelésével.

A másik kolostoralapító Volocki Szt. Ioszif (1440–1515). Családjában 18 szerzetesi név ismeretes, és csak egyetlen világi.¹⁶ Húszéves korában nyírták fel Borovszki Szt. Pafnutyij (megh. 1477-ben) kolostorában: a hagyomány szerint a szerzetesekkel a legnehezebb munkákat is együtt végző igumen alázatosságát látván döntött e mellett a kolostor mellett. 1477-ben, Pafnutyij halálakor Ioszifot választották utódnak, de a szerzetesek nem bírták elviselni az új igumen szigorúságát, aki elhagyta a kolostort. Ezután Oroszország számos kolostorát végigjárta, hogy megfelelő tapasztalatokat gyűjtve új kolostort alapíthasson. Kolostori eszményképét egyrészt a korai Egyiptom, Palesztína és az akkor virágzó Áthos kolostorainak szigorú közösségi életformájának, másrészt pedig az Oroszország kereszténnyé válásában központi szerepet játszó kijevi Barlangkolostor hittérítő és karitatív tevékenységének alapján alakította ki. Ezen elképzelésének legmegfelelőbb megvalósítását éppen a Kirillo-Belozerszkij kolostor szabályzatában lelte meg, melyet saját kolostora számára írt szerzetesi szabályzatában több ponton felhasznált.¹⁷ Volokolamszki kolostorában, amit családjának ősi birtokán, a Volocki fejedelem pártfogása alatt, ember által addig szintén lakatlan földön kezdett el a saját kezével építeni, korának egyik legszigorúbb szerzetesi rendjét vezette be. Ugyanakkor – Szórai Szt. Nyillel ellentétben – ő nem menekült a világiak elől, ellenkezőleg: éppen a rengeteg zarándoknak köszönhetően hihetetlenül gyorsan gyarapodott és gazdagodott a kolostor. A látogatók, akik az orosz társadalom legkülönbözőbb rétegeit képviselték, a kolostorban testi és lelki táplálékra leltek. Naponta több százán ettek itt, ahol hitoktatás is folyt és iskola is működött. A kolostor éhínség idején ezeket táplált, sőt ugyanitt árvaház is nyílt. A látogatók közül kerültek ki a kolostor szerzetesei, akik számára kemény testi munkát és szigorú, katonás fegyelmet írt elő az igumen.¹⁸

Nyil és Ioszif tehát olyan két különböző szerzetesi hagyománynak a folytatói a 15–16. századi Oroszországban, amelyek a szerzetesség kezdetéig nyúlnak vissza. Az egyik felfogás, így Nyil szerint is a szerzetesnek kizárólag az emberek „lelki táplálása” a dolga, vagyis szükség idején lelki tanácsokkal és nem anyagi javakkal kell őket segíteni,¹⁹ a másik hagyomány azonban, így Ioszif is, a kolostorok tevékeny szerepét hirdeti a társadalomban. Egyenesen ebből fakad a kétféle nézőpont különböző viszonya a kolostori vagyonhoz, adott esetben a kolostori földekhez. Nyil azt kizárólag mint a lelki tökéletesedés akadályát szemléli, szerinte az olyan kolostor, amely kiterjedt gazdasági tevékenységet folytat, a szerzetes „figyelmét szét-szórja, és szenvedélyeket szül”.²⁰ Ioszif viszont – amellettsé persze, hogy ő is szigorúan ragaszkodik a szerzetesek egyéni vagyontalanságához – a kolostori vagyont szükségszerűnek tartja ahhoz, hogy a kolostor betölthesse társadalmi feladatát. Nyil – mint a fentiekből is kiderül – nemcsak saját szkítijében követelte meg a vagyontalanságot, ő általában is helyesebbnek tartotta volna, ha a közösségi kolostorok is lemondanak vagyonukról. De bármennyire is kiter-

¹⁵ Prohorov 134.

¹⁶ Ez úgy lehetséges, hogy Ioszifnak a szülei, miután felnévelték gyermekeiket, kolostorba vonultak.

¹⁷ ierogyiakon Roman (Tamberg): Ruszszkij Feodor Sztugyit. In: Prepodobnij Ioszif Volockij: Poszlanijye ikonopiszcu. Moszkva, 1994. 20. (a továbbiakban: ierogyiakon Roman)

¹⁸ Kartasov, A. V.: Ocszkeri po isztorii ruszskoj cerkvi. T. 1. Moszkva, 1993. 397–407. (a továbbiakban: Kartasov)

¹⁹ Kartasov 11.

²⁰ Prohorov 135.

jeszti Nyil a közösségi kolostorokra ezt az elvárását, mégis véleménye teljes mértékig az anachorétának a szerzetességről vallott felfogását tükrözi. A remete azonban, miként Nyil is, hajlandó ugyan mások kérésére szóban is és esetleg írásban is lelki tanácsokkal szolgálni (Nyil a vágyonnal kapcsolatos nézeteit csakis ilyen formában juttatta kifejezésre), ám céljának eléréséhez egyetlen és kizárólagos fegyvere az imádság.²¹ Ezért az az igen elterjedt nézet, amely azt vallja, hogy a 16. század első felében a kolostori földbirtoklásról kialakult vita Nyil és Ioszif személyes vitájának folytatása, vagy amely a két szerzetes körül két, egymással kibékíthetetlen egyházpolitikai irányzatot vél felfedezni, alapvetően ellentmondásos, ugyanis nem veszi figyelembe, hogy a Nyil által képviselt felfogás eleve kizár bármiféle aktív társadalmi szereplést. Ma már a történészek többsége ezt a körülményt kisebb vagy nagyobb mértékben számításba veszi. R. G. Szkrinnikov szerint Nyil és tanítványai „morális szempontból vetették fel a kérdést: helyes vagy helytelen dolog-e szerzeteseknek birtokokkal rendelkezniük ... sohasem léptek fel a szekularizáció, az államnak az egyház tulajdonjogaiba való erőszakos beleszólása mellett.”²² G. M. Prohorov ennél tovább megy, szerinte helytelen Nyil nézetei mögött bármiféle társadalmat, és különösen a szerzetesi társadalmat jobbító, reformáló szándékot keresni.²³ Ja. Sz. Lurjének pedig egyenesen az a véleménye, hogy III. Vaszilij (1505–1533) és IV. Iván (1533–1584) idején a kolostori földbirtoklás elutasítása (ún. nyecszyzatsyelsztvo = vagyontalanság) „a bojárok ideológiája”, akik a kolostori földek rovására kívánták a szolgáló embereknek a földigényét kielégíteni.²⁴

Ami azonban a mi szempontunkból különösen fontos, az az, hogy annak ellenére, hogy a zsinatokon elő-elő kerül a kolostori földbirtoklás kérdése, s a 16. századi egyházi társadalmat ezzel kapcsolatban két pártra szokás osztani, mégis minden jel arra utal, hogy sem Nyilék idejében, sem később az egyházban ez a kérdés nem képezte igazi vita tárgyát. Ugyanis két különböző szerzetesi hagyomány nem jelent feltétlenül szembenállást is, amit legjobban Nyil és Ioszif személyes kapcsolata tükröz, amely – amint azt néhány tény mutatja – egyáltalán nem volt ellenséges. Ilyen tény például az, hogy Ioszif *Elbeszélés a novgorodi eretnekek új eretnességéről*, vagy népszerű nevén *Proszytyityel* (= Felvilágosító) című könyvében több fejezetet Nyil munkájára támaszkodva írt meg, s Ioszif hozzá két igen közel álló lelki gyermekét²⁵ a szüntelen szívbéli ima elsajátítása végett Nyilhez küldte.²⁶ Ugyanígy a Szoloveckij kolostornak, amely a 16. század elején már igen tekintélyes földbirtokosnak tekinthető, hasonlóan jó kapcsolatai voltak mind a két „párt” legnevesebb képviselőivel. A 16. század első három évtizedében került sor a két kolostoralapító, az akkor még nem kanonizált Szavvatyij és Zszima legendájának az összeállítására, akiket a Szoloveckij kolostorban igekeztek művészként a lehető legigényesebb műben ismertté tenni, ezért keresték fel koruk legismertebb íróit.

A legendát Germán (megh. 1484-ben) szóbeli elmondásai alapján Zszima tanítványa, Doszifej, a kolostor későbbi igumenje²⁷ jegyezte fel. Ez a lejegyzés elveszett, ám mikor Doszifej az akkori novgorodi érseknek, Szt. Gennagyijnak (1484–1504) mesélt a szolovecki

²¹ Vö. Bicskov, V. V.: Ruszszkaja szrednyevokovaja esztyctyika. Moszkva, 1995. 352. (a továbbiakban: Bicskov)

²² Szkrinnikov, R. G.: Goszudarsztvo i cerkov na Ruszi XIV-XVI vv. Novoszibirszk, 1991. 171–172.

²³ Prohorov 136.

²⁴ Kazakova, N. A.–Lurje, Ja. Sz.: Zsuyfocodalnije jeretyicseszkiye dzviszenyija na Ruszi XIV-nacsala XVI veka. Moszkva, 1955. 207. (a továbbiakban: Kazakova–Lurje)

²⁵ Nyil Polevet és Gyionyszij Zvenyigorodszkijt.

²⁶ Kozsinov, V.: Dvujegyinyj szvet. Razmislennyija o prepodobnih Ioszife Volockom i Nyile Szorszkom. Zsurnal Moszkovszkoj Patriarhii. 1994/6. 31. (a továbbiakban: Kozsinov)

²⁷ Meglehetősen kevés forrás beszél Doszifejről, úgyhogy csak annyit lehet róla tudni, hogy 1503-ban mint egykori igument említik. Rozov, N. N.: Szoloveckaja biblioteka i jejo osznozvatyiel igumen Doszifej. In: Trudi Otyela Drevnyeruszszkoj Lityeraturi, t. XVIII. Moszkva–Leningrad, 1962. 303. (a továbbiakban: Rozov)

csodatevőkről, az érsek azonnal a legenda megírására buzdította Doszifjejt. Bár Doszifje minden bizonnyal igen művelt, olvasott ember volt (a kolostor könyvtárában számos ex libris-szel ellátott könyve maradt fenn, sőt őt tekintik a könyvtár megalapítójának), vagy talán éppen ezért, írását nem találta megfelelőnek,²⁸ ezért az akkor száműzetését a Ferapontov-kolostorban töltő Szpiridon-Szavva kijevi metropolitával²⁹ (megh. 1503-ban) íratatta át, szépíttette meg a legendát.

Szt. Gennagyij, novgorodi érsek Ioszif és Nyil kortársa volt talán az egyik legkövetkezősebb „ioszifliánus”.³⁰ Legfontosabb feladatának a századfordulóra főleg a társadalom felsőbb rétegeiben igen elterjedté vált ún. zsidózó eretnekségek leküzdését tekintette, amelyhez a legnagyobb segítséget éppen Iosziftól, a volokolamszki igumentől kapta. Amint Ja. Sz. Lurje kifejti, a kolostori földbirtoklás kérdése eredetileg éppen ezekkel az eretnekmozgalmakkal kapcsolatban merült fel, amelyeknek elsősorban a „moszkvai ága” vetette el a szerzetesség intézményét, és vele együtt természetesen a kolostori földbirtoklást is. Az 1503-ban Moszkvában összehívott zsinaton tárgyalták az eretnekek ügyét, s itt vetődött fel a kolostori földek kérdése. Lurje hangoztatja, hogy a zsinaton ez a vita – a közvéleménnyel és a későbbi forrásokkal ellentétben – nem Nyil és Ioszif, hanem az eretnekek érvei alapján a földeket államosítani kívánó III. Iván (1462–1505) nagyfejedelem és a vele szembenálló Szimon metropolita (1495–1511), valamint a mögötte felsorakozó zsinati többség között folyt. III. Iván kísérlete kudarcot vallott, a fent említett szerző szerint azonban egyáltalán nem véletlen, hogy a legkövetkezősebb eretneküldöző és földbirtoklás-párti Gennagyijt egy évvel később megfosztották tisztségétől.³¹

Gennagyij a Valaami kolostorban lett szerzetes, mielőtt a Szolovecki-szigeteken megkezdte volna remetéskedését, Szavvatijj nyírta fel és lett a lelki vezetője: érthető tehát, hogy az érsek elsősorban ezért támogatta ennyire a legenda megírásának és általában a Szoloveckij kolostornak az ügyét. Gennagyij körül ezenkívül – az eretnekek elleni küzdelemmel is összefüggésben – igen jelentős irodalmi-teológus kör tevékenykedett, munkájuknak legfontosabb gyümölcse a teljes szláv nyelvű bibliafordítás volt. E kör tevékenységébe kapcsolódott bele Doszifje is, aki a Szoloveckij kolostor könyvtárának alapjait éppen Gennagyij és környezete közvetlen hatása alatt vetette meg. Két könyvjegyzék maradt fenn Doszifjej névvel 1493-ból és 1494-ből, ami több olyan egyházi szerző munkáit tartalmazza, melyeket Gennagyij az eretnekek elleni küzdelemben különösen fontosnak tartott, így különböző bizánci írók eretnekellenes írásai mellett Dioníziosz Arcopagita műveit is.³² A Doszifjej ex libriszével ellátott kötetekben pedig számos 15. század végi orosz polemikus irat olvasható, amelyek az eretnekkérdés mellett a kolostori földbirtoklás problémájával is foglalkoznak („Miként nem illik a

²⁸ A legenda végéhez csatolt, Doszifje által írt elbeszélésben is, amely az életrajz keletkezéséről szól, egyebek mellett ezt írja saját munkájáról az egykori igumen: „Amit megírtam, magamnál tartottam és azon tanakodtam: hogyan viszem ezt az érseknek? Szégyellem magamat ... Bár a teljes igazságot írtam, de díszíteni és kibővíteni mindezt úgy, ahogyan illik, bonyolult feladat.” (Zsityije 159)

²⁹ A Litvániából száműzött metropolitát írói tehetsége miatt politikai tevékenységétől függetlenül is nagyra tartották orosz földön. Legkiemelkedőbb műve a „Levél a Monomachosz-koronáról”, amelyet feldolgoztak az „Elbeszélés a vlagyimiri fejedelmekről” című, híres államelméleti munkában. Vö. Filippov Szergej: „Támaszt az egkek Istene birodalmat, mely soha örökké meg nem romol” Történelembölcseleti elközelítések a 15–17. századi Oroszországban. Actas, 1995/3. 9–10. (a továbbiakban: Filippov)

³⁰ „Ioszifliánusnak” azokat szokás nevezni, akik Volocki Szt. Ioszifnak az egyháztól és az államról vallott nézeteit (csekről később szó lesz) tudatosan követték. Ezen nézetek – amelyek egyébként közvetlenül Radonyezsi Szt. Szergej életművében gyökereznek – azonban már korábban is léteztek az orosz egyházban. Ezért nem ellentmondás a Ioszifnál jóval idősebb Gennagyijt, akinek a nézetei valószínűleg közvetlenül hatottak Ioszifra, „ioszifliánusként” jellemezni.

³¹ Kazakova–Lurje 206–210.

³² Rozov 300

tanítónak szeretnie a földbirtokot”, „Beszéd a vagyontalanságról” címmel).³³ Ugyanakkor Doszifej könyvtárában a legkiválóbb orosz irodalmi művek mellett – amelyeknek czután is kiemelkedő gyűjtőhelye lesz a szolovecki könyvtár – a legnagyobb részt természetesen az egyházatyák művei foglalják el, amelyek között gyakorlatilag ugyanazokat a szerzőket találjuk meg, mint amelyek alapján Szórai Szt. Nyil (és hozzá egyébként nagyon hasonló módon Volocki Szt. Ioszif is) összeállította műveit, és amelyeknek olvasását tanítványainak előírta.³⁴ Tehát míg Gennagyij érseket általában mint a kolostori földbirtoklás és ioszifjánus eszmék legkövetkezetesebb védelmezőjeként szokták emlegetni, addig egy generációval később Szt. Makszim Greket³⁵ (megh. 1555-ben) mint annak leghatározottabb ellenzőjét.

Miként Doszifej is felkereste korának egyik legelismertebb íróját, néhány évtizeddel később a szolovecki szerzetesek ismét felkutatták az akkori legkiválóbb írókat. Miután az áthoszi Vatopecdi kolostorból érkezett Szt. Makszim Grek a legendához Előszót írt, Bogdán szolovecki szerzetes a harmincas évek első felében Szerbiában vagy Áthoszon érte utol a szerb Lev Filológót, hogy Dicsőítő beszédet írjon a legendához, amely ekkor már több változatban is létezett. S mindez nemcsak azért érdekes, mert így a középkori orosz irodalom egyik legkimagaslóbb és legnépszerűbb alkotása jött létre, hanem azért is, mert rámutat a Szoloveckij kolostornak immár Oroszországon is túlmutató, kiterjedt kulturális kapcsolataira, amelyeket, úgy tűnik, nem befolyásoltak a fent említett viták.

Makszim Greket 1531-ben, amikor 1525 után másodszor ítélik börtönbüntetésre, a nézeti miatt is elmarasztalják: Makszim csak húsz év múlva szabadulhat. Makszim Grek azonban egyáltalán nem tekinthető Szórai Szt. Nyil tanítványának, nézeteik is csak bizonyos pontokon találkoznak (ami feltétlenül közös volt bennük, azok az Áthoszon szerzett tapasztalatok, amelyek azután mindkettejük számára meghatározóak maradtak). Különbözött azonban szerzetesi eszményképük, Makszim ebből a szempontból Ioszifhoz állt közel, számára a szigorú szabályzat szerint működő kinóvion-formájú kolostor volt az ideális.³⁶ Mivel láttuk, hogy Nyilnek a földkérdéshez való viszonyát alapvetően meghatározta a szerzetességről vallott nézetei, egyáltalán nem meglepő, hogy Makszim műveiben (melyek egyébként elítélése után íródtak, a korábbi munkák ezzel a problémával gyakorlatilag alig foglalkoztak³⁷) a kérdésnek egészen más megközelítését találjuk. Ő egyrészt nem veti el a szerzetesség világi – elsősorban jórtekonyásági – tevékenységét, másrészt magát a kolostori földtulajdont sem, nála

³³ Rozov 302

³⁴ A legfontosabbak ezek közül: Nagy Szt. Vazul (4. sz.), Aranyszájú Szt. János (4. sz.), Szíriai Szt. Efrém (4. sz.), Új Teológus Szt. Simcon (11. sz.) művei, ezenkívül Doszifej személyéhez közvetlenül nem köthetőek, de még a század elején a kolostor könyvtárába kerülnek Szíriai Szt. Izsák (6. sz.), Lépcsős Szt. János (7. sz.), Gázai Dorotheosz (7. sz.) munkái. Vagyis Aranyszájú Szt. János és Nagy Szt. Vazul kivételével – akik az Egyházban mindig is a legáltalánosabb tekintélynek örvendtek – mind olyan szerzőkről van szó, akiket az iszihaszta írók leggyakrabban szoktak idézni. Úgy tűnik, Nyil „nagy tanítómesterei” közül csak Símai Szt. Gergely (14. sz.) művei hiányoznak, amelyek csak később kerülnek a könyvtárba, az 1676-os inventáriumban azonban már 5 példányban szerepelnek. Kukuskina, M. V.: Monasztirszkije biblioteki Ruszszkogo Szevera. Leningrad, 1977. 128–129. (a továbbiakban: Kukuskina), Prohorov 137–138.

³⁵ Mielőtt Makszim 1515-ben Moszkvába érkezett volna, 13 évet élt a reneszánsz és a humanizmus virágkorát élő Itáliában (legtöbbit Firenzében tartózkodott), ahonnan 1505-ben került Áthoszra. Felnyírása után innen küldték Moszkvába az igen művelt, képzett szerzetest, hogy az egyházatyák műveit fordítsa. Néhány év múlva pedig, mikor már megfelelő szinten elsajátította az orosz nyelvet, a fejlődési udvarban igen magas tekintélyre tett szert, hamarosan minden fontosabb vitás kérdésben kikértek a görög szerzetes véleményét.

³⁶ Szinyicina, N. V.: Makszim Grek v Roszszii. Moskva, 1977. 125. (a továbbiakban: Szinyicina)

³⁷ Korai korszakában a szerzőnek erről a kérdéstről alkotott nézetei legközvetlenebbül a katolikus kol-dulórendeket bemutató elbeszéléseben nyilvánulnak meg, ám azok ott is csak áttételesen fogalmazódnak meg. Szinyicina 126.

a kolostori vagyon problémája szigorúan etikai szempontból vetődik fel. Így például tiltakozott a kolostori „mohóság”, vagyis a végtelen „földszerzési vágy”, az uzsora, a kolostori földeken élő szolgáló népekkel való embertelen bánásmód és más hasonlók ellen.³⁸

Moszkvában azonban Makszim kapcsolatban állt Vaszilij Ivanovics Patrikejev herceggel, szerzetesi nevén Vassziánnal, aki Ioszifnak valóban ellenfele volt, és aki magát Nyil tanítványának nevezve immáron tényleges politikai küzdelmet folytatott a kolostori földbirtoklás megszüntetéséért.³⁹ Makszim Grek is Vasszián buzdítására avatkozott bele ebbe a számára egyébként egyáltalán nem központi fontosságú kérdésbe. 1518–24 között segített a Vasszián által összeállított *Kánonok könyvének* a fordításában és kommentálásában, mely könyvben Vasszián a kolostori földbirtoklással kapcsolatos zsinati határozatokat, kánonokat gyűjtötte össze. R. P. Dmitrijeva szerint Zoszima és Szavvatij legendájának szerb szerzője, Lev Filológ ezzel a Makszim és Vasszián Patrikejev körül csoportosuló irodalmi körrel hozható kapcsolatba.⁴⁰

Tehát ha az még érthető is valamennyire, hogy a gazdag Szoloveckij kolostor a legenda színvonalas megírásának érdekében a kor legnevesebb íróival kívánja megíratatni az életrajzot, függetlenül attól, hogy azok milyen nézetet vallanak, ugyancsak fordítva sokkal kevésbé elfogadható. Ha ugyanis Makszim Grek például olyan következesen ellenzi a kolostori vagyont, mint Vasszián, semmiképpen nem dicsérte volna a szolovecki kolostoralapítókat azért, hogy egyszerű aszkézisukkal a távoli Északon olyan kolostort hoztak létre, mely a hit, a kultúra, azon belül is elsősorban az írás-olvasás és a nyelv terjesztésében igen hatékony szerepet tud betölteni. Egyébként is úgy tűnik, Makszim és Vasszián 1531-es közös elítélése alkalmával Makszim ellen felhozott vádak a kolostori földbirtokok elvetésével kapcsolatban sokkal inkább illenek Vassziánra, mintsem Makszimra,⁴¹ mint ahogy – a kortársakhoz hasonlóan – az utókor is hajlamos volt különböző nézeteik egybecmosására.⁴²

Nyilvánvaló tehát, hogy a kolostori földbirtoklásról szóló vita szüntelen felélesztése mögött – mint ahogy a Makszimék elítélése mögött is – sokkal hétköznapibb politikai okok húzódnak. Ugyanakkor helytelen volna mindent a hatalmi érdekek számlájára írni, egyáltalán nem véletlen, hogy éppen a 15. század végén és a 16. század első felében kerül ez a vita felszínre. Lehetetlen mindezt függetleníteni attól a tényről, hogy a tatár iga alól nemrég felszabadult moszkvai fejedelemség gyakorlatilag néhány évtized alatt növi ki magát nagyhatalommá, területe sokszorosára nő, nemzetközi kapcsolatai alakulnak ki, sőt nagyfejedelmét 1547-ben cárrá koronázzák. Ahogyan A. V. Kartasov fogalmaz, „ilyen kérdések egész erdeje

³⁸ Szinyicina 204.

³⁹ Ebben a harcban Vasszián igen sikeresen alkalmazta a publicisztika eszközeit. Írásaiban, amelyekben Nyil igazi tanításainak hatása egyébként alig mutatható ki, mint Nyil tanítványa fejtette ki a véleményét, mindenképp Iosziffal szemben. Vagyim Kozsinov szerint éppen Vasszián igen sikeres taktikájának köszönhető az, hogy az ő személyes vitája Iosziffal az utókor számára mint Nyil és Ioszif vitája vált emlékezetessé. Vassziánról magáról annyit kell tudni, hogy családja több tagját 1499-ben elítélték, őt magát a Kirillo-Belozerszkij kolostorban akarata ellenére nyírták szerzetessé. Körülbelül ugyanekkor a család elvesztette birtokait, Kozsinov szerint főleg ez a tény áll Vasszián kolostori földek megszüntetéséért folytatott harca mögött. (Kozsinov 24–27.) Mint arról szó volt, Ja. Sz. Lurje is tagadja, hogy Nyilnek köze lenne ehhez a vitához, ő is Vassziánt tartja a vita fő inspirátorának. (Kazakova–Lurje 207.)

⁴⁰ Dmitrijeva erre a következtetésére Lev Filológ másik Oroszországban ismert művének („Dicsőítő beszéd Csernyigovi Mihail és bojárja, Feodor számára”) az elemzése alapján jutott. Dmitrijeva tagadja, hogy Lev Filológ lenne Volocki Szt. Ioszif legendájának a szerzője. Dmitrijeva, R. P.: K voproszu o literaturnoj gycjatycnosztyi Lva Filologa. Iszszledovanyija po drevnyej i novoj literatury. Leningrad, 1987. 66–67.

⁴¹ Kartasov 473.

⁴² Például Zinovij Otyczenszkij (megh. 1571. k.) is. Szinyicina 209.

keletkezett Moszkvában, mivel az, nem teljesen tudatosan, csendesen alakult egy nagyhatalmi szervezet valamiféle gyűjtő centrumává”.⁴³

Volocki Szt. Ioszif nagy történelmi jelentősége abban áll, hogy szerzetesként éppen akkor vállalta a „társadalmi szolgálatot”, amikor ez az új nagyhatalom kezdett megszületni, és kezdte elnyerni azután évszázadokon át meghatározó arculatát. Az esemény, amely Ioszifot erre a szolgálatra készítette – egyébként Gennagyij novgorodi érsek hívására –, a 15. század második felében az eretnekségek megjelenése volt, amely Ioszif és környezete mélyszéges meggyőződése szerint az orosz ortodox hitet alapjaiban fenyegette. S ez érthető is, ha egyrészt tekintetbe vesszük, hogy az eretneknek az ortodoxia legalapvetőbb hittételeit tagadták (elvetették a Szentháromság tanát, Jézus Krisztus Istenségét, nem ismerték el az egyházi szentségeket, az ikonokat, a hierarchiát és a szerzetességet), másrészt pedig, hogy az eretnekség az orosz társadalom legfelsőbb rétegeit érte el, nemcsak a világi hatalom képviselőit, így mindenképp III. Iván nagyobbik fiának a feleségét, Jelena Volosankát (akinek a fia, Dmitrij éppen ebben az időben III. Iván trónörököse volt), hanem az egyházi elitet is, sőt magát a moszkvai metropolitát, Zoszimát (1490–1494) is. Ebben a helyzetben a leghatározottabb módon lépett fel Ioszif, aki egyebek mellett a már említett *Proszvetyityel* című munkájában minden, az eretneknek által támadott hittételt – vagyis gyakorlatilag az ortodox tanítás egészét – megvizsgálta és kifejtette a legközérthetőbb módon. Az adott viszonyok között nem kerülhetett ki az állam és az egyház kapcsolatának kérdését sem.

Ioszifnak az erről a kérdésről vallott, mélyszégesen a középkori felfogásban gyökerező nézetét (amelytől a legtávolabb áll az állam és az egyház szétválasztásának modern gondolata) megismerve érthetjük csak meg az ő egész életművét, és annak óriási hatását a moszkvai állam későbbi fejlődésére, és szempontunkból egyáltalán nem mellékesen, a Szoloveckij kolostornak a moszkvai állammal időben is párhuzamosan kialakuló sajátos arculatára.

Ioszif államban és népben gondolkodott, sokkal inkább, mint Szórai Szt. Nyil, aki az egyén üdvösségére fektette a hangsúlyt. De ez egyáltalán nincs ellentmondásban Ioszif nézetével, ha azt az igaz hit védelmezéséért tett szolgálatain keresztül vizsgáljuk. Ioszif könyvében elrejtett példaként olyan királyságokat sorol fel, amelyek az ortodox hittől eltértek, s amelyek kevesek eltávolodása miatt véglegesen eretnekké váltak, vagyis egész népek szakadtak el ezáltal az üdvösség útjától.⁴⁴ S arról sem feledkezhetünk meg, hogy elevenen élt még Konstantinápoly elbukásának emléke, amit az oroszok Isten büntetésékként értelmeztek, mivel szerintük a görögök eltávolodtak az igaz hittől. Ezen az elgondoláson alapszik a „Moszkva – hamadik Róma” elmélet is, amely éppen ebben az időszakban fogalmazódik meg, s amely az orosz államnak az igaz hittől való elfordulását a világ végével hozza összefüggésbe.⁴⁵ Az ortodox állam feladata tehát mindenképp az igaz hit védelme, amely elsősorban az állam vezetőinek felelőssége. Ioszif ugyanakkor az igaz hitnek nemcsak megőrzésében, hanem terjesztésében is központi szerepet szán a kolostoroknak. Fontosnak tartja a kolostori vagyont, ám nem pusztán annak – hatékony gazdaságon alapuló – szociális és karitatív tevékenysége,

⁴³ Kartasov 465.

⁴⁴ Az örményekkel kapcsolatban például a következőket írja: „Az eretneknek gonosz tanításukat titkosan kezdték el terjeszteni az oktan emberek között. Kezdetben csak némelyeket csábítottak el, idővel azonban sokakat, s ezután kezdték elhínteni titkos eretnek magvukat a nemes emberek, a bojárok és hercegek között. Így fokozatosan, sok év elteltével az egész Örmény királyság sajnos pusztulásra jutott, és mostanáig ebben a végzetes állapotban van.” Prepodobnij Ioszif Volockij: *Proszvetyityel*. Perevod: Kravec. Je. V., Medvegyeva, L. P., Moszkva, 1993. 364–365. (a továbbiakban: *Proszvetyityel*)

⁴⁵ E szerint az elmélet szerint miután a második Róma, azaz Konstantinápoly elbukott, a harmadik Róma Moszkva lett, ám amint Filofej, az elmélet megfogalmazója írja, a harmadik Róma után „negyedik nem lesz”. Vagyis, ha mind Róma, mind Konstantinápoly bukását az okozta, hogy eretnek lettek (Konstantinápoly a Firenzi unió (1439) megkötésével esett eretnekségbe), az elmélet szerint az utolsó Róma Moszkva, vagyis a világ is addig áll fenn, ameddig az oroszok meg tudják őrizni az igaz hitet. (lásd bővebben: Filippov 5–29.)

valamint a kultúra és a műveltség terjesztésében vállalt szerepe miatt (az utóbbit egyébként azért is hangsúlyozta, mert kolostorokban nevelkedett az egyházi hierarchia). Hanem mindenekelőtt azért, mert Ioszif – amint az 1503-ban összehívott zsinat is – úgy gondolta, hogy a kolostor vagyona „Isten vagyona”, amelyet Istennek adtak és Neki szenteltek, és amelyet örökké tiszteletben kell tartani és érintetlenül kell megőrizni;⁴⁶ a kolostorral szemben támasztott minden társadalmi elvárás csak ennek a gondolatnak a függvényeként értelmezhető. Ugyanis a középkori ember elképzelése szerint Isten Országáé már itt, ebben a földi országban is megvalósítható, sőt megvalósítandó, vagy egy névtelen 12. századi bizánci mű szerint „a földi királyság Isten királyságának ragyogó képe”.⁴⁷ A kolostorokat – melyeket a földön megjelenő Mennyországnak, a szerzetességet pedig a feltámadás utáni életmódunk elővételezésének,⁴⁸ az „angyali kép” felvételének tekintettek – ennek az Isten Országának a hasonlatosságára törekvő földi ország alappilléreiként tartották számon. Ezen a gondolaton alapszik a középkor és így Volocki Szt. Ioszif egyszerű, inkább belső meggyőződésen, mintsem bonyolult teológiai alapuló patriotizmusa.

Az 1503. évi zsinat határozata egyébként azzal a szerzetességgel kapcsolatos, a Biblián alapuló legrégebbi elképzeléssel is összefüggésben van, mely a lakatlan pusztaságot Istennel szemben ellenséges, a sátánnak alávetett világnak tekinti,⁴⁹ amit a szerzetesek, illetve a remetek azért választanak lakóhelyükkül, hogy azt Isten számára ismét visszaszerezzék. A szerzetesi élet megkezdését mindig a keresztnak, vagyis a sátánnal szemben diadalmaskodó Krisztus győzelmének, a megváltás jelének leszúrása mutatja.⁵⁰ Amikor tehát a kolostori földbirtoklás kérdését vizsgáljuk a 16. századi Oroszországban, azt a tényt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ennek az országnak igen jelentős része ekkor még vagy lakatlan volt, vagy a civilizáció legalacsonyabb szintjén élő nomád, megkeresztetlen népek lakták. A 15–16. század számos kolostoralapítása egyúttal mindig is összefüggésben volt a kolonizációval, mely kolonizáció céljának elérésében mindig a kereszténység és csak másodsorban a kultúra, a civilizáció terjesztését kell tekintenünk. Radonyezi Szt. Szerгий óta az orosz kolostoralapítók szinte kivétel nélkül mindaddig teljesen lakatlan területen telepedtek le, így például Volocki Szt. Ioszif is és természetesen Szolovecki Szt. Szavvatij és Germán is. Éppen ezért a Szoloveckij kolostor megalapítása pillanatától kezdve ragaszkodott a földbirtokláshoz és a kolostori vagyonhoz,⁵¹ ami szoros összefüggésben áll a kolostor későbbi tevékenységével, amely a hit, a kultúra és a civilizáció terjesztését jelentette a Fehér-tenger partvidékén részben nomád életet élő népek körében.

Bár a 16. század közepéig sokat fejlődött a kolostor, igazi, évszázadokra meghatározó sajátos arculatát csak ekkor nyerte el, Szt. Filipp Kolicsev (1507–1570.) igumen idején, akinek

⁴⁶ Kartasov 456.

⁴⁷ Uszpenszkij, B. A.: Car i Bog (Szemiotyicseskij aspekti szakralizacii monarha v Roszszi). In: Izbrannije trudi. Tom I., Moskva, 1996. 266. Ennek a kijelentésnek az értelmét legkönnyebben az ikon teológiáján keresztül ragadható meg: amiképp az Isten képére teremtett ember (Ter.1,27) a bűn által vesztíti el Isten-képiséget, akképpen a földi ország is az emberi bűn miatt az Isten Országához való hasonlatosságot. Ám amint az ember a bűntől való megtisztulás által visszaszerezheti Istenhez való hasonlatosságát, a földi ország is „Isten királyságának ragyogó képévé” válhat.

⁴⁸ Az orthodox kereszténység. Szerkesztette Berki Feriz. Budapest, 1984. 359.

⁴⁹ Például Krisztust is a sátán a pusztában kísértette meg, vagy vö. Mt. 12,43., illetve Lk. 11,24.

⁵⁰ A szolovecki alapítószentek életét bemutató ikonok a szigeten remetesködő szenteket mindig úgy ábrázolják, hogy a remetek mellé hangsúlyosan egy nagy keresztet helyeznek, jelezvén, hogy a föld, melyen a remeteélet folyik, Istennek szentelt hely.

⁵¹ Szt. Szavvatij legendájában olvashatjuk, hogy Szavvatij és Germán remetesködése idején két angyal elveri a szigeten megtelenedni szándékozó karál halaszt és feleségét. Az angyalok halállal fenyegetik a házaspárt, amennyiben nem hagyják el a szigetet, mert „itt – amint megjövedtéltek – szerzetesek sokasága fog összegyűlni, hogy általuk dicsőíttessék Isten neve.” (Zsityije 94.)

az életművét ugyanúgy párhuzamba hozhatjuk Szt. Zoszimáéval – hiszen Filipp joggal tekinthető a kolostor 16. századi alapítójának –, mint Volocki Szt. Iosziféval. Filipp, világi nevén Fcodor, az egyik legtekintélyesebb novgorodi eredetű bojárcsalád sarja, gyermek- és ifjúkorát a moszkvai nagyfejdelmi udvarban töltötte, mígnem harmincéves korában, amikor már az ifjú IV. Iván környezetéhez tartozott, legendája szerint a templomban hallott evangélium azon szavára, hogy „Senki sem szolgálhat két úrnak” (Mt.6, 24), szülei és mindenki tudta nélkül elmenekült Moszkvából, és útját a távoli Szoloveckij kolostor felé vette. Ide 1538-ban érkezett, ahol inkognitóját megőrizve nemsokára szerzetes lett. Filipp kitűnt szorgalmával, szelídségével és alázatosságával. Néhány év múlva erdei remetiségbe vonult, ahonnan engedelmességéből tért vissza ismét a kolostorba. Egy 1545-ből származó ikon alapján, melyen Filipp igumen neve is szerepel, következtetni lehet igumeni kinevezésének időpontjára.

Filipp a szerzetességben különösen két dolgot: az engedelmességet és a munkaszeretetet tartotta fontosnak. Filippnek a szerzetességről alkotott elképzelésére jellemző továbbá, hogy a Szoloveckij Paterikon Filippnek négy szentként tisztelt tanítványát említi meg, ám ezek életéről semmit nem lehet tudni, csak annyit, hogy mind a négyen munkavégzés közben haltak meg a tengeren. Szentnek haláluk után véghezvitt csodák miatt tartják őket.⁵² A szívhős, kemény munkavégzésnek, amelyben Borovszki Szt. Pafnutyijhoz és Volocki Szt. Ioszifhoz hasonlóan Filipp mint igumen mindig elől járt, ma is láthatók az eredményei. A kolostort átépítették, gazdasági ellátását egyrészt a szigeteken végzett munkálatokkal, másrészt pedig az ebben az időben különösen kiterjedté váló kolostori birtokrendszer adminisztrációs és gazdasági átszervezésével oldották meg.

Filipp idejében egyebek mellett két új kőtemplomot, két- és háromemeletes, szerzetesi celláknak helyet adó kolostori épületszárnyakat, malmot és más gazdasági épületeket, kikötőt, Novgorodban és Vologdában pedig kolostori képvisletet építettek. Különösen kiemelkedő szépségűek, s a középkori orosz építészet legmagasabbrendű alkotásai közé tartoznak a templomok, melyek novgorodi mesterek művei. Az egyik ezek közül az orosz kolostorépítészet jellegzetes épülettípusa, mely három épületrészt, trapézát, egy gazdasági raktárhelyiséget, és az Isten Szülője Elszenderedésének szentelt templomot foglalja magába. Csak ezután, 1558 és 1566 között épült a Színeválozás templom hatalmas, erődszerű épülete.

A templomok felépítéséhez Filipp téglát gyűjtött fel, melyhez a tüzelőanyagot a szigeteken kivágott fák szolgáltatták. Így nyertek legelőt, ez tartotta el a finnországi rénszarvasokat, melyeket Filipp idején a szigetekre telepítettek. A rénszarvas egyszerre oldotta meg a ruházkodás és a konyhakertek trágyázásának problémáját. Nagy jelentőségű volt az az ötlet, amellyel a szigets csoport 52 tavát kiásott kanálisokkal összekötötték, s azoknak a vizét a kolostor előtt létrehozott mesterséges tóban összegyűjtötték. Ez tette lehetővé a kolostor vízellátását, ezzel működtek a malmok, az ún. Szent Tó vizét pedig gyógyító crejúnék tartották.

A kolostorban Filipp idején 200 szerzetes és 300 világi élt, ennyi embert ezek a szigetek nem tudtak eltartani. Ugyanakkor a kolostor nemcsak 500 embert, hanem a földbirtokain Filipp idején létrehozott központosított, fejlett, pénzgazdálkodáson alapuló gazdaságával ezeket etetett.⁵³ Ebben az időben már a Szoloveckij kolostor volt az ország legnagyobb földbirtokosa, amit elsősorban annak a törekvésének köszönhetett, amellyel igyekezett tevékenységi körébe bevonni azokat a műveletlen területeket, amelyek kiaknázásáról már a földek telelpecsei is lemondtak.⁵⁴ Más szóval, nem pusztán eltartotta magát a földekből, hanem gondoskodott a tőle függő népekről is, Fedotov megfogalmazása szerint nem „kizsákmányoló” volt a viszonya hozzájuk, hanem ez a kapcsolat sokkal inkább patriarchális, gyámkodó,

⁵² Boldog Joann és Longin, valamint Szt. Vasszián és Iona. Szoloveckij Paterikon. Moszkva, 1991. 67–77. (a továbbiakban: Szoloveckij Paterikon)

⁵³ Fedotov, G. P.: Szvjatoj Filipp mitropolit Moszkovszkij. Moszkva, 1991. 42. (a továbbiakban: Fedotov)

⁵⁴ Fedotov 39.

nevelő jellegű volt.⁵⁵ Ennek az igen jól működő, kiválóan megszervezett gazdasági rendszernek, mely a térséget a kolostori központon keresztül egyrészt bevonta az országos kereskedelmi hálózatba (a helyi lakosság fő tevékenysége a sófőzés, a halászat és a vadászat volt), másrészt azonban mégis a földművelés meghonosítását támogatta, minden valószínűség szerint maga Filipp igumen volt az kezdeményezője.

Filipp igumenségenek a jelentőségét azonban mindezek felül tovább növeli az a tény, hogy az időben éppen az orosz egyház történetének egyik legfontosabb időszakával, Szt. Makarij metropolita működésével (1542–1563) esett egybe. Makarij, aki novgorodi érsekből lett metropolita, egész életében következetes és lehet mondani, tudatos ioszifljánus volt. Mivel Bizánc elesése után az akkor jelentéktelen Grúzián kívül minden egykori ortodox ország idegen uralom alatt volt, feladatának egy olyan állam létrehozását tartotta, amely az Egyházzal a legszorosabban együttműködve képes az ortodox hitet sértetlenül megőrizni. Ehhez mindenképp magát az orosz egyházat kellett megújítania, egységessé tennie, tevékenységét a gyűjtés és a szabályozás jellemezte. Még metropolitaként összeállította mindazon könyvek gyűjteményét, melyek az akkori Oroszországban fellelhetőek voltak (Nagy Havi Olvasmányok). Több jelentős zsinat köthető a nevéhez, 1547-ben számos orosz szentet kanonizáltak – így Szt. Szavvatyijt és Zoszimat is –, 1551-ben pedig az ún. Százcikkelyes Zsinaton az egyházi élet egészét igyekeztek szabályozni, s elejét venni az egyházban tapasztalható fogyatékoságoknak, hibáknak. Sok más egyéb mellett Makarij kezdeményezésére történt IV. Iván cárrá koronázása is.

Forrás tanúsítja, hogy Filipp 1550-ben és 1551-ben is járt Moszkvában, és azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy 1514-től a kolostor Moszkva felügyelete alá kerül, a ki-nevezésekhez Moszkva belecgyezését kéri. Lehetetlen a moszkvai eseményektől függetleníti Szt. Filipp életművét, sem a fent bemutatott gazdasági tevékenységét, sem a kultúra, a műveltség és a művészet terén igumensége alatt kimutatható virágzást.

Kolostori összeírások, és Oroszország legkülönbözőbb múzeumai mind a mai napig elég nagy számban őrzött emlékek alapján meglehetősen jól rekonstruálhatók például Filipp korának ikonjai, melyek az új templomok felépítésével párhuzamosan a korábbihoz képest sokkal nagyobb számban jelentek meg a kolostorban.⁵⁶ Filipp hívatott először ikonfestőket a szigetekre, ahol azok a kor legmagasabb színvonalán festették az ikonokat, a helyi szerzeteseknek pedig megtanították az ikonfestést. Filipp korától kezdve beszélhetünk helyi ikonfestészetéről, melynek növekvő jelentőségét az 1615-ben épített ikonfestő műhely kőépülete is jelzi.

A Filipp idejében festett ikonokat mind ezüstborítás és drágagyöngy díszítette, és éppen az ilyen ikonok szemlélcse jelentett igazi lelki gyönyörűséget a kortársak számára, Makszim Greknek⁵⁷ éppúgy, mint Makarij metropolitának. A templom szépsége a legszigorúbb írók – így Makszim Grek – számára is csak abban az esetben volt elvetendő, ha az pusztán külső ragyogást jelentett anélkül, hogy „a lelket is örvendeztetné”.⁵⁸ És bár Szórai Szt. Nyil a kolostori szegénység megkövetelésében annyira következetes volt, hogy Szabályzatában tiltotta a templom díszítését (de az ikonok természetesen semmiképpen sem tekintendőek pusztá díszítésnek), jellemző, hogy Ioszif éppen az ikonfestészetrel kapcsolatos írásaiban használja fel Nyil műveit.

⁵⁵ Fedotov 42.

⁵⁶ Az új templomokban az ikonosztázok gyakorlatilag mind új ikonokból álltak. A Színeváltozás templomban az ikonosztáz négy soros volt, vagyis helyi-, déiszisz-, ünnep- és próféta-sorból állt.

⁵⁷ Akakij tveri püspököt így dicséri Makszim, miután az gyorsan újjá tudott építeni egy templomot a tűzvész után: „erőn felül díszítetted fel isteni templomodat legjobb ikonokkal, amelyeket válogatott ikonfestők keze készítették, és legértékesebb arannyal és ezüstrel díszítettek, és ezeknek látása a legszebb és legédesebb az igazhitűek szeméi számára és lelküket legsodálatosabb módon örvendezteti.” Bicskov 313.

⁵⁸ Bicskov 313.

Említett *Proszvetyityel* című munkájának 5., 6. és 7. fejezete, amely különálló műként *Levél az ikonfestőnek* címen ismert, az ikontiszteletet az iszihaszta gyakorlat, vagyis az imádság alapjaira fekteti. L. A. Uszpenszkij megfogalmazása szerint „az ikon külső szépsége a szerző számára a lelki szépség színonimájaként jelentkezik, és e szépség érzékszervekkel történő fel-fogásának lelki szemlélődést kell keltenie, az értelmi imádsághoz kell vezetnie.”⁵⁹ Uszpenszkij ezzel összefüggésben hangsúlyozza, hogy a művészet formanyelvének kialakulása és virágzása mindig a lelki élet virágzásának a következménye, amiként Bizáncban, Oroszországban is,⁶⁰ éppen ezért egyáltalán nem tekinthetjük véletlennek, hogy éppen az ikonfestészet és a művészet területén tudjuk a legjobban megragadni azt, ami közös volt Nyilben és Ioszifban.

Ioszif nemcsak az ikon külső szépségéről beszél, hanem általában a templomról is, mivel a templom a mennyeciek és a földiek közös ünneplésének, közös hálaadásának, közös örendezésének a helye, ahol nem csupán az emberek, de az angyalok is imádkoznak.⁶¹ Egyrésztől érthető tehát, hogy Nyil tartózkodik a gazdagságtól, így a templomi gazdagságtól is, de ugyanakkor sokkal jellemzőbb a korban az a törekvés, hogy a templomok felépítésénél, díszítésénél a legjobb művészek, ikonfestők munkáját igénybe véve a legnagyobb pompát, a külső szépséget valósítsák meg. Az orosz művészet egyik legkiemelkedőbb alakjának, Gyionyiszijnek a művészetét aligha érthetnénk meg Volocki Szt. Ioszif személye nélkül, aki talán lelki vezetője is volt a nagy ikonfestőnek, és valószínűleg a *Levél* is vagy őhöz vagy Feodoszij nevű fiához íródott.⁶² Kortársaihoz hasonlóan, ugyanebben a szellemben tevékenykedett Szt. Filipp igumen is, és az sem véletlen, hogy Makarij idejében a zsinatokon a legnagyobb viták éppen a művészet, az ikonfestészet körül forogtak.

A vita már rég nem az ikontisztelet elfogadásáról szólt, hanem az ikonfestészet módjáról, ám ahogyan V. V. Bicskov kimutatta, ez a kérdés túlmutatott az ikonfestészetten. Hagyományosan Dionízsiosz Arcopagitának szokták tulajdonítani a keresztény „szimbolizmus” alapjainak kidolgozását, amely „minden tárgy mögött rejtett értelmet látott”.⁶³ Az ilyenfajta szimbolikus gondolkodás nagyon jellemző volt a 16. század Oroszországra. Makszim Grek az egyes szimbólumok értelmét külön munkákban taglalta, a Százcikkelyes Zsinat pedig minden egyes – főleg liturgikus vonatkozású – intézkedést ilyen szimbolikus magyarázatokkal indokolta. Ez a fajta gondolkodásmód a legszélsőségesebb formában jelentkezett az ikonfestészetben, és olyan ikonográfiai újításokat eredményezett, amelyek bonyolult, az ikonfestészet hagyományaitól idegen, részben nyugati hatást tükröző ikontípusokat hoztak létre. Az 1554. évi zsinaton az ilyen ikonokat ellenzők tábora a történetiségre hivatkozott (vagyis, hogy csak azt lehet megfesteni, ami meg is történt) és a mimetikus, a hasonlóságon alapuló ikonfestészet mellett érveltek. Ám míg a szimbolikus ikonok csak ikonográfiai vonatkozásban tértek el a hagyományos ikonoktól, stílári és formai vonatkozásban azonban nem, addig a mimetikus ikonfestészet melletti érvelés – amint Bicskov rámutatott – potenciálisan a festészeti realizmusnak vagy naturalizmusnak adott hosszabb távon elméleti megalapozást.⁶⁴ Vagyis ezek mögött a viták mögött a „szimbolizmus és a realizmus antinómiája”⁶⁵ húzódik meg, és ennek az antinómiának a felszámolása kezdődött meg a 16. században. És bár az egyik oldal a szimbolizmusra hivatkozva mindvégig a középkori hagyomány elszánt védelmezőjének bizonyult, valójában ennek a két nézetnek a szembekerülése jelenti a 17. században a középkori kultúrában megmutatkozó válság előzményét – kultúrtörténeti szempontból.⁶⁶

⁵⁹ Uszpenszkij, L. A.: Bogoszlovije ikoni pravoszlavnoj Cerkvi. 1989. 217. (a továbbiakban: Uszpenszkij)

⁶⁰ Uszpenszkij 211.

⁶¹ Proszvetyityel 202–203.

⁶² Ierogiyakon Roman 31.

⁶³ Bicskov 327.

⁶⁴ Bicskov 393.

⁶⁵ Bicskov 393.

⁶⁶ Bicskov 396.

cióban keresendők, vagyis egyrészt abban, amit fentebb az állam és az egyház viszonyáról mondtunk, másrészt pedig Ioszifnak azokon az alapvetően Bizáncból örökölt nézetein, melyek a cárra vonatkoztak. Ioszif a bizánci szerzőkhöz hasonlóan Dionisziosz Arcopagitára támaszkodik, amikor azt írja, hogy a „cár természetét tekintve minden emberhez hasonló, hatalmát tekintve azonban a Magasságos Istenhez.”⁷² Ioszif az eretnekek megbüntetésével kapcsolatban ír erről, mivel a hatalom, amely a cárt Istenhez hasonlóvá teszi, az ítélkezés, az igazságszolgáltatás hatalma, ahogy ez az általa is idézett 81. zsoltsárból kiderül (Zsolt. 81,6-8). Amint erről szó volt, az ortodox állam feladata Ioszif nézetei szerint mindenekelőtt az igaz hit védelme, és ebben a tekintetben a legnagyobb felelősség az állam fején, a cáron van. Ez egyrészt abban áll, hogy ő maga is megtartsa az igaz hitet, másrészt, hogy az Istentől kapott hatalmával országában is meg tudja azt őrizni, mivel a cárokat „Isten Maga helyett ültette trónjukra” és mert „amint a nap dolga, hogy megvilágítsa a földön élőket, akként a cár dolga, hogy gondoskodjon alattvalóiról”.⁷³ Ezért Ioszif szerint minden alattvalónak kötelessége, hogy mindig engedelmeskedjen a cárnak.⁷⁴

Szt. Filipp idejében a kolostor és a cár közötti kapcsolat éppen a fenti elméletet tükrözte a gyakorlatban. IV. Iván elődjeihez hasonlóan igényt tartott arra, hogy beleszólhasson a kolostor belső életébe (például a különböző tisztségek kinevezésénél)⁷⁵, továbbá különböző kedvezményekkel és adományokkal nagyon bőkezűen támogatta a kolostort, a Színeváltozás templom építésére például 1000 rubelt adott. Lehetetlen mindezt pusztán gazdasági és hadászati,⁷⁶ esetleg kulturális befektetésnek tekinteni, ahogy a kolostornak a cár személye felé tett „gesztusait” sem lehet egyszerűen mindennek a „meghálálásaként” értelmezni. Ilyen „gesztus” volt például, hogy az Isten Szülője Elszenderedésének szentelt templom felső kápolnáját Keresztelő Szt. Jánosnak, IV. Iván védőszentjének, a Színeváltozás templom két kápolnáját pedig Lépcsős Szt. Jánosnak és Szt. Teodor Sztratilátisznak, Iván két fia védőszentjeinek szentelték. Szt. Filipp pedig a fent említett engedelmességből vállalta 1666-ban a moszkvai metropolitai címet, jóllehet a cár nem teljesítette Filipp feltételét, vagyis nem szüntette meg az 1665-ben bevezetett opricsnyinát.

Ugyanakkor metropolitaként – bár életével fizetett emiatt – nyíltan szembeszegült a cárral, de ezt is mint következetes „ioszifjánus” tette. Ioszif nézeteiből ugyanis egyenesen következik, hogy a cárnak a keresztények csak addig tartoznak engedelmisséggel, amíg maga a cár is – Istentől kapott hatalmának birtokában – engedelmeskedik a keresztény Egyház, vagyis Krisztus törvényeinek: „Ha tehát valamely cár uralkodik az emberek fölött, ő maga fölött azonban a hitvány szenvedélyek és bűnök uralkodnak: a kapzsiság és a harag, az alattomoság és igaztalanság, gőg és düh, ami pedig mindegyiknél rosszabb – hitetlenség és becsmérlés, az ilyen cár nem Isten, hanem az ördögök szolgája, és nem is cár, hanem kínzó ... És te ne engedelmeskedj annak a cárnak vagy fejedelemnek, aki téged becstelenségre és alattomoságra vesz rá, még akkor se, ha kínozni fog és halállal fog fenyegetni.”⁷⁷ Filipp metropolita tehát „Krisztus Egyházának pásztoraként”⁷⁸ lépett fel IV. Ivánnal szemben, de nemcsak az igaz hit megvédéséért, hanem egyáltalán nem mellékesen azért is, hogy – miképp Ioszif is több, mint fél évszázaddal korábban az eretnek uralkodókat – Ivánt az Utolsó Ítéletre figyelmeztesse: „Nem azok miatt sajnálkozom, akik ártatlan vérük ontásával méltókká lettek arra, hogy a szent vértanúk sorsára jussanak, nem, hanem a te szegény lelked miatt szenvedek. Bár felmagasztaltattál, de te is csak porból való ember vagy, és az Úr mindenért meg-

⁷² Proszvetyityel 367.

⁷³ Proszvetyityel 367.

⁷⁴ Kartasov 409.

⁷⁵ Fedotov 30–31.

⁷⁶ 1571-ben élte meg a kolostor az első svéd támadást, utána az ilyen támadások rendszeressé válnak.

⁷⁷ Proszvetyityel 189.

⁷⁸ Szoloveckij Patycrik 58.

büntet, amiben a kezéd benne volt.”⁷⁹ Nem véletlen tehát, hogy Szt. Filipp legendája teljesen Szt. Ioszif műveinek hatása alatt írja le a cár és a metropolita párbeszédeit.

„A szerzetesi élet rendeltetésénél és sajátosságánál fogva belső és rejtett dolog. Jóllehet az elbeszélő figyelmét főképpen a kolostorral történő külső események ragadják meg, de ezek a szerzetesség története szempontjából másodrangúak, mivel az aszketikus élet fő célja a lélek üdvössége.”⁸⁰ Nagyon jellemző, hogy a Szoloveckij *Paterikon* éppen ezekkel a szavakkal kezdődik. Ugyanis a ioszifjánus hagyományoknak megfelelően ez a kolostor mindig kiemelkedő szerepet játszott az orosz történelemben, ám – s ez is a kolostor hagyományához tartozik – az aszketikus élet ugyanitt mindig virágzott, legyen szó a kinóvion szigorú, Ioszif által is követett életmódjáról, vagy az anachoréták egyéni, akár a szélsőségekig vitt aszkéziséről. Jól mutatja ezt a kettősséget a kolostor teljes épségben fennmaradt könyvtára, amelyben az elméleti teológiai, irodalmi és világi témájú könyvek mellett hasonló nagy számban van jelen az aszketikus irodalom.⁸¹

Szent Szavvatyij után nem szűnt meg a remeteélet a Szolovecki-szigeteken, a *Paterikon* számos remetét említ, akiknek aszkézisét „egyedül csak Isten ismeri”. Bátran közéjük sorolható maga Filipp igumen is, aki igumenné választása előtt több évet töltött erdei remeteségben, de számos teendője mellett később is rendszeresen visszavonult oda. Nyilván ezzel függ össze, hogy az 1545-ben festett ikon három példázatos képének egyike kifejezetten a remetékhez szól és a lelki vezetés fontosságára figyelmeztet, vagyis arra, hogy a remeték rendszeresen járjanak vissza a kolostorba. Szt. Filipp ezenkívül szkítit is épített,⁸² valószínűleg éppen azért, hogy a remeték számára a megfelelő vezetést biztosítsa.

A *Paterikon*ban számos történet olvasható különböző szolovecki remetékéről, így például Andrejről és Damjánról, akik a 16–17. század fordulóján éltek. Damjának Vaszilij, egy másik szolovecki szerzetes mesélt Andrejről. Vaszilij eltévedt, és egy sötét barlangba került, ahol tapogatózás közben kezeit kinyújtva egy embert érintett meg. Ijedtében imádkozni kezdett, mire a másik „Amin”-t felelt. Ő volt Andrej, a mezítelen, megfeketedett testű remete, egykori sófőző szolovecki szerzetes, aki már 38 éve élt a barlangban, és akit Isten táplált. Ezt a történetet hallva kezdte el Damján felkutatni a remetéket, akikkel tele voltak ekkor a szigetek erdői. Szt. Jeleazar ilyen, lelki vezetés nélkül élő remeték számára szervezett 1616-ban szkítit egy régi kápolna helyén a mai Troickij-öbölnél. Ennek a szkítinek az életrendje elsősorban abban különbözött Szórai Szt. Nyilétől, hogy itt naponta kétszer is összegyűltek a szerzetesek közös imádságra. Az ő szigorú életmódjukról fogalmat alkothatunk a későbbi híres pátriárkának, Nikonnak az igen kemény aszkézisét látva, akit Szt. Jeleazar 1634-ben itt nyírt fel: egyebek mellett mindennap végigolvasta a Zsoltároskönyvet és naponta 1000 meghajlást végzett.

A Szoloveckij kolostorban tehát – főleg talán földrajzi helyzete miatt – az említett két szerzetesi hagyomány (Szt. Nyilé és Ioszifé) együttélése különösen élesen jelentkezik. Ugyanakkor azonban, ha ugyanilyen szempontból vizsgálunk a 16. századi orosz kolostorokat, a fentihez nagyon hasonló eredményre jutnánk. Az ellentmondást csak erősíti az a tény, hogy minél északabbra megyünk, egyszerűre találnunk egyre nagyobb kolostori vagyont (mivel földjeik révén az északi kolostorok a Szoloveckij kolostorhoz hasonlóan a leggazdagabbak voltak) és egyszerre találkozunk a legnagyobb lelki étellel. Teljesen helytelen tehát szembeállítani az orosz (és mint láttuk, nem csak az orosz) szerzetességnek ezt a két hagyományát. Azt azonban, hogy a földbirtoklással kapcsolatban kik között és pontosan miről és miért folyt a vita, azt egy alapos, de nem csupán történelmi, hanem egyúttal teológiai szempontú komplex filológiai kutatásnak kell eldöntenie. Tény mindenesetre az, hogy az orosz egyház a 16. szá-

⁷⁹ Szoloveckij *Patyerik* 60.

⁸⁰ Szoloveckij *Patyerik* I.

⁸¹ A szolovecki könyvtár könyveinek tematikus csoportosítását lásd Kukuskina 169–171.

⁸² Fedotov 36.

zadban mindig következetesen iosziljánus volt, de ennek a iosziljánus egyháznak az életéhez a gazdag kolostorok ugyanúgy hozzátartoztak, mint a remeték, akik ugyanezekből a kolostorokból rajzoltak ki Oroszország erdeibe, ahol Szt. Nyil hagyományának megfelelően életüket a szüntelen imádság gyakorlásának szentelték.

ÁGNES KRIZA

Worldly riches, spiritual poverty. The Solovetskiy monastery during the disputes over the monastic property in Russia

Founded in the 15th century in distant Northern Russia, Solovetskiy monastery (later to gain a bad reputation as the darkest prison in the Soviet Union) had become an ecclesiastical and cultural centre by the 16th century, with a peculiar profile and immense estates. The monastic way of life in Solovetskiy created and followed two traditions, which did not oppose each other but reflected different attitudes. Saint Nil of Sora represented the ascetic life following *hesychasm*, which prescribed mandatory poverty not only for the individual but for the whole monastic community as well. The other was the practice introduced by St Yosif of Volotsk, which opened the gates of the monastery before pilgrims coming from all walks of life in Russia, looked after their bodily and spiritual needs, and they, in return, made the monastery rich with their gifts. Monastic wealth was regarded important by those at the top of ecclesiastical and secular hierarchies because it could be used for what today are called social and charitable activities, for spreading culture and education. For monastic foundations in the 15th and 16th centuries were always associated with colonization (there were still vast uninhabited areas), with the spreading of Christianity, language and civilization. That is why Solovetskiy monastery, hanging on to its possessions since its foundations, could become the greatest ecclesiastical, economic and cultural centre of the White Sea coast.

In the period under discussion the economic growth of monasteries was the topic of synods and church pamphlets, though most of the monasteries owned large estates. Although the Russian Church in the 16th century was consistently following Yoseflian views, rich monasteries creating and preserving culture and art were an integral part of the life of the church just as the ascetic monks and hermits living in the woods, incessantly praying.

NAGY ERZSÉBET

Az érett orosz középkor emberideálja

A 14–15. századi orosz társadalmi életben és ugyanúgy a kultúra minden területén fokozódik az érdeklődés az emberi személyiség iránt. Új művészi látásmód, az emberhez való új viszonyulás jelenik meg, személyes élményeinek és belső élete értékeinek tudatával, az emberi öntökéletesedés módozatainak elemzésével. Az ember mindig a művészi megismerés alapvető tárgya volt és lesz, és épp ábrázolásának elveiben kulcs a művész alkotó módszerének megértéséhez és a kor sajátosságainak feltárásához.¹

Fölmerül a kérdés, hogy miért az ember iránti érdeklődésre kerül a hangsúly a 14–15. században, s miért épp ekkor, a tatár pusztítások, fejedelmi belharcok korában. Feltűnő a feudális Oroszország történelmének instabilitása és kultúrájának kiemelkedő ideálok felé törekvése közötti ellentmondás.

A 14–15. század eseményeiben átélt tragédiák sorozata elmélyíti a misztika iránti érdeklődést, és felveti az egyén előtt a választás kényszerét: vagy a nemlét mélyére süllyed, vagy visszatér az emberi lét titkához, újból egyesülve a belső hagyományokkal, belső szentségekkel.² A történelmi események megértésének igénye arra készíti az embert, hogy meghatározza magát, és definiálja a benne található individuális emberi lényegét. Az önmegismerés során ideáljait kifejezve a lét titkát keresi az individuum és vele a társadalom is, az életnek azt az isteni titkát, melyből, mint forrásából, az egész emberi kultúra és a föld összes népének élete kinő.

A világ történelme, az emberiség történelme nemcsak az objektumban teljesedik be, nemcsak objektíven a makrokozmoszban valósul meg, hanem a mikrokozmoszban is.³ Minden ember belső természete szerint egyfajta mikrokozmosz, melyben tükröződik és jelen van az egész valós világ, a társadalom és az összes nagy történelmi korszak. Minden társadalmi és szociális szervezet szükségszerűen kifejezi a személyiség érdekeit és a társadalom mint egész érdekeit is. Kölcsönhatásuk meghatározza a társadalmi élet dinamikáját.

A történelmi csapások korában mindig megnő az emberi faktor jelentősége, így a szociális kiegyensúlyozatlanság és a társadalmi–állami struktúrák törékenysége idején előtérbe kerül az emberi személyiség. Ez az emberi személyiség ideálokban fejezi ki magát, öntökéletesedésre törekszik és a vallásban magyarázza magát. Az ember a lét titkát a szent hagyomány vallási igazságában s annak elválaszthatatlan részében, a Szentírásban találja meg, melyből belső forrásként erőt meríthet sorsának beteljesítéséhez. Az ortodoxia segített a legyőzött népnek szellemi és lelki tartalékainak összpontosításában. A szent hagyományokban és a kulturális örökségben megtalált belső erők vezettek tehát az egyén erkölcsi, és következésképpen a nép mint egész politikai újjászületéséhez. Az ortodoxia eme jelentőségének megértése nélkül a 14. század elején a metropolita székhelyének Vlagyimirből Moszkvába vitele, mely elősegíti Moszkva fokozatos összorosz világi és egyházi hatalommá válását, csak halott történelmi tény lenne. A tatárok elleni harc sem csupán állami feladat volt, hanem vallási is. A kulikovói mezőn nem egyszerűen a moszkvai nagyfejedelm győzött, hanem maga az ortodox állam. A szűken vett fejedelmi és nemzeti érdekeket félretéve Dmitrij nagyfejedelm az egész kelet-európai keresztény világ harcosának nyilvánította magát, „hogy ne hagyja elpusztulni a magárahagyott kereszténységet”.⁴

¹ Vö. Jeremin, I. P.: *Literatura drevnyoj Ruszi*. Moskva–Leningrád, 1966. 239.

² Vö. Bergyajev, N. A.: *Szmiszl isztorii*. Ymca–Press, Paris, 1969. 19. (a továbbiakban: Bergyajev)

³ Vö. Bergyajev 34.

⁴ Prohorov, G. M.: *Etnyicscszkaja integracija v Vosztocnoj Evrope v XIV. v. (Ot iszihasztszkijh szpor do Kulikovszkoj bitvi)*. In: *Dokladi otdelenija etnografii*. Vip. 2., Leningrad, 1966. 106–107.

A kor egész kulturális és társadalmi élete alkotói impulzust az ortodox vallásból nyert. Ez elősegítette olyan irodalmi alkotások létrejöttét, melyek az egyházi ideál képét rajzolták meg. Legjellemzőbb példája Jepifanyij Premudrijnak, azaz Bölcs Jepifanyijnak, a Troica-Szergijev kolostor szerzetes-írójának Permi Szent Istvánról és Radonyecki Szent Szergjijről írt két legendája. Mindkét mű középpontjában az emberi személyiség áll, belső értékeivel, érzelmeivel, az adott korban új emberi követelményekkel. A két legendában Jepifanyij a *Lavrentyij Évkönyv*ben található „Enck a rosztovi püspökről, Pahomijről” hangnemében mutatja be az ideál magaslatára helyezett embert. Az *Évkönyv*ben Pahomij „Isten kiválasztotta, és igazi pásztor, nem csak annak nevezett. Bárány, nem pedig farkas: nem idegen házaktól ravaszkodta a gazdagságot, nem elvette azt, semmivel sem kérkedett, inkább leleplezte a szipolyozókat és a megvesztegethetőket. ... Mértékletes, jámbor, szentírással telített ...”.⁵ Az évkönyvíró az ideális, de az adott korban már reálisan létező egyházi személyiség típusát mutatja be.

Jepifanyij legendáinak célja ugyanez. Hőscinck alakjában a keresztény magatartás legmagasabb példáját adja: „Szükséges, hogy a püspök feddhetetlen legyen, józan, erényes, tanításra alkalmas, nem borzód, nem verekedő, nem perlekedő, igaz, önmegtartóztató, nem haragvó, nem önmagát szerető, nem hízelkedő, hazaszerető, nem pénzsóvárgó ...”.⁶ Radonyecki Szent Szergjij munkával kivívott ideálja a közösségi renden és az emberi tökéletesedésen alapul: „... szakadatlan imádkozások, hosszú, pihenés nélküli álldogálások, szorgalmas olvasás, gyakori térdre borulás, kimerítő éhezés, hideg földön fekvés óhajtása, lelki egyszerűség, szándékos szegénység mindenben, mindenben szükség”.⁷

Szergij saját magával kezdte, áldozatkészséget, türelmet, bátorságot követelő élő példát adva. Népe erkölcsi eréjének megújulását segítette elő, felélesztve benne előbb az önmagába vetett hitet, majd Oroszország egységének tudatát. Rubljov Szergjij atya emlékére festett Szentháromság ikonján Szergjij szerzetesi szolgálatának alapvető gondolata fejeződik ki: a Világmindenség harmonikus egységének visszaállítására való törekvés, az emberiség Krisztus körüli egysége, a Szentháromság egységben lévő szent alakjainak mintájára. Szergjij nem volt gondolkodó, sem vallástudós, sem prédikátor, hanem elsősorban kivételes erkölcsi tisztaságú és mindenkiel szívélyes ember. „Jámbor lelkében, szilárd hitében, alázatos elméjében” – írja róla Jepifanyij. Hithűségében nem fordult el az élettől és a nép szükségleteitől. A kor ideálja testesül meg benne, mely nem korlátozódik az imádkozásra, hanem a jó cselekedetre törekszik.⁸

A 14. század néhány új elemet hozott az emberideál felfogásába a hészükhaszta (iszihaszta) mozgalomban jelentkező és kikristályosodó vallási-filozófiai eszmék köréből. Ez a bizánci misztikus tanítás a szemlélődésről, az emberi öntökéletesedésről, az embernek még földi életében Istennel történő egyesüléséről, mely az embernek szabad akaratából végzett, tudatos jóra való törekvésével és az isteni energia közreműködésével érhető el, nem volt teljesen ismeretlen Oroszországban: az egyik első orosz hészükhasztáról szóló elbeszélés az 1074-es évnél található Nycszoztó évkönyvében. De az orosz írásbeliségben a „hészükhia” – „hészükhazmus” („iszihia” – „iszihazmus”) terminus helyett a „hallgatagok”, „szemlélődők” kifejezést használják, utalva a mozgalom lényegére.⁹

A görög „hészükhia” szó jelentése „nyugalom, szótlanúság, hallgatás, visszavonulás”, mely a világtól való individuális elvonultságra és a sajátos öntökéletesítésre utal. Ez az ideál már a 3. század végétől ismert, és a „belső imádság”, a „szellemi cselekvés”, az Istenhez való föl-

⁵ Szlovo o rosztovszkom episzkope Pahomii. In: Polnoje szobranije russzkikh letopiszjev. t. 1. Izd. 2. Leningrad, 1927. 439.

⁶ Zsityije Szv. Szezfána episzkopa Permszkiego. Heidelberg, Mouton & Co, 1959. 60.

⁷ Zsityije Szergjija Radonyeczszkogo. In: Pamjatnyiki literaturi drevnyej Ruszi. XIV-szerogyina XV. veka. Moszkva, 1981. 106–107.

⁸ Lásd Alpatov, M. V.: Andrej Rubljov. Moszkva, 1972. 15.

⁹ Golejzovszkij, N. K.: Iszihazm i russzkaja zsvopisz v XIV–XV vv. In: Vizantijszkij vremennyik XXIX. M., 1969. 197., 200.

emelkedés, azaz az „átistenülés” törekvése jellemzi.¹⁰ A 14. században a hészükhazmus Athosz-hegyi és konstantinápolyi képviselői, Grégoriosz Szinaitész és Grégoriosz Palamasz kidolgozták misztikus elméletüket az embernek még életében történő egyesüléséről Istennel.

A hészükhazmus nagy érdeklődést tanúsított az ember belső élete iránt. Grégoriosz Palamasz nagy figyelmet szentel az embernek: a világegyetem központjába helyezi. Szerinte az emberi személyiség lényege ésszel ugyanúgy felfoghatatlan, kifejezhetetlen és megismételhetetlenül egyedi, mint maga az Isteni lényeg. A nem teremtett fény ragyogása, az isteni energia által az ember elérheti a „szellemi Édent”, átistenülhet nemcsak lelkevel és szellemével, hanem egész testével is, azaz Istenné válhat a fényként megjelenő isteni kegyelem segítségével.

A hészükhazmus a bizánci hitvitáknak köszönhetően vált széles körben ismertté. A hitvita a racionalista-humanista Barlaam Kalabrosz és hészükhaszták bizánci mozgalmának feje, Grégoriosz Palamasz között folyt a bibliai tábor-hegyi fény, azaz Krisztus megdicsőülése lényegének értelmezéséről, és Isten megismerésének lehetőségességéről. A legkorábbi irodalmi emlék, melyben sajátos felfogással jelentkeznek ezek az egymással harcoló, vagy épp egymásba fonódó teológiai-filozófiai eszmék, „Vaszilij Kalika novgorodi érsek levele a tveri püspöknek, Fedor Dobrijnek az Édenről”. Vaszilij Kalika levele egyházi polemikus mű az egyre erősödő tveri vallási kritikizmus ellen, melyben a korabeli bizánci, társadalmi-politikai érdekekkel áthatott ideológiai harcok tükröződnek. Kalika levele a bizánci polémiák visszhangja, ugyancsak politikai érdekekkel, egyrészt az önállóságra törekvő Novgorod, másrészt a Moszkvát támogató Tver ellentétével áthatva. A címzett, Fedor Dobrij nézetek – melyekről csak Kalika utalásai, idézései alapján ítélnünk – Barlaam racionalista nézeteihez hasonlíthatók. A levél utalásai arra engednek következtetni, hogy Fedor Dobrij szerint az Éden, az „Isten országa”, amit a fény jelképez, magában az emberben van. Ezzel a szabadgondolkodók tanaihoz hasonlóan a „szellemi Éden” hirdetőjeként lép fel.

Kalika tagadja a „szellemi Éden” létét. A „földi Édent” védi, amely az „égincz” földi létezés. Teológiai nézetek szerint Isten felfoghatatlan marad az ember számára, de az isteni jelenlétet, az érzékek fölötti elvet, az isteni megnyilvánulását az ember felismerheti tapasztalati megismerés útján. Bár eszméi emlékeztetnek Palamaszéra, nem lehet teljes párhuzamot vonnunk, és ortodox misztikusnak tekintenünk Kalikát. Világnézet és emberideálja az ortodox vallás eleméinek és a népi képzetekhez közeli világfelfogásnak eklektikus összekapcsolódása.¹¹ Programot ad a földi kérdések megoldására, célja a harmonikus emberi együttélés, a „földi Éden”, az ideális világ, a nem földi, „szellemi Éden” földi megvalósulása. A hészükhazmus e speciálisan orosz programjának továbbvivője a 15. század végén Nyil Szorszkij. Nem szakít a tradíciókkal, de átlépve a középkori dualisztikus elképzeléseket, új, a középkortól különböző emberképet, és ezzel új társadalmi modellt alkot.¹²

A hészükhazmus Oroszországban majdnem egyidejűleg terjedt el individuális aszketikus módszerként és egyházi-politikai mozgalomként is, amely aktív szerepet játszott az egyesített ortodox orosz állam létrehozásában. A hészükhaszták teológiája az egyház és az állam szövetségét megszilárdító kolostori reform idején talált visszhangra Oroszországban, így a közéleti személyiség egy sajátos típusa jött létre, melyben a hészükhazmus vonásai mutatkoznak meg: ez a világi gyakorlattal bíró elmélkedő szerzetes, aki (mint például Radonyeczi Szent Szergij) aktívan részt vesz a szociális és politikai életben.

¹⁰ Mejdendorf, I.: O vizantijiszkom iszihazme i jego roli v kulturnom i isztoricseszkom razvityii Vosztocnoj Evrope v XIV v. In: Trudi ordela drevnyerusszkoj literaturi, t. 29. Leningrád, 1968. 292. (a továbbiakban: TODRL) Bővebben a hészükhazmusról lásd Lepahin, V.: A hészükhazmus és az „élő ikon” fogalma. Actas, 1991/2. 47–57.

¹¹ Plugin, V. A.: Mirovoznenijje Andreja Rubljova. Moszkva, 1974. 49.

¹² Vö. Fejér Ádám: Russzskaja kultura na rubecze srednyih vekov i novogo vremeni. In: Acta Universitatis Szegediensis de Artila József nominatae. Dissertationes Slavicae. Szeged, XIV. 9–10. (a továbbiakban: Fejér)

Nemcsak az egyházi, hanem a világi emberideál is megváltozik. A központosított orosz állam kialakulásával a feudális hierarchia felbomlott, mivel az egyeduralkodóvá vált nagyfejedelem áthelyezhette az embereket személyes, belső tulajdonságaik és szolgálataik alapján. Az embernek a hierarchiában elfoglalt társadalmi helyzetének idealizálása helyett olyan személyes érdemek és tulajdonságok kerültek előtérbe, mint az odaadás, hűség, ügybuzgalom, meggyőződés, elszántság, becsület, értelem, társadalmi hasznosság, azaz a belső emberi erények.¹³ Fontossá válnak az ember érzelmi is, belső, lelki élete és gondolatai. A világi ideál nemcsak társadalmi-állami, azaz világi hőstetteket követelt az embertől, hanem kiemelkedő keresztény emberi erényeket is. Dmitrij Donszkoj nagyfejedelem biográfiája az emberfelfogás ilyen elvei szerint íródott.¹⁴ „Mint ahogy Dávid atyánk megbocsátott Saul gyermekeink, úgy ő is a bűnteleneket szerette, a bűnösöknek pedig megbocsátott. A nagy Jóbbhoz hasonlatosan mintha apja lenne az embereknek, szembe a vakoknak, lába a sántáknak, támasz és védelem, példa mindenkinek ... Földjén az orosz fejedelmeket egyesítette, főnemesihez intézett parancsai-ban nyugodt és nyájas volt, senkit sem bántott meg, hanem mindenkit egyformán szeretett ... A lélek tisztaságával és az ész crejével irányította földi birodalmát, az égire esküdvén”.¹⁵ Mivel az ortodoxia aktív szerepet játszott az ország összefogásában, fokozódik az egyházi jelleg a világi emberideál felfogásában is.

A „belső ember” fogalmát sokáig Grégoriosz Szinaitésznek tulajdonították. Valójában Pál apostolhoz vezethető vissza, aki a humanista reformátorok számára mindig az igaz hit kifejezője volt: „Éppen ezért nem csüggedünk el, sőt, még ha a mi külső emberünk romlásnak indul is, a belső emberünk mégis napról-napra megújul” (2 Kor 4,16). E szerint az ember Isten „élő temploma”. Minden ember saját magában hordja az üdvözülés lehetőségét, saját maga számára az Éden, ha igaz életet él: „Nem tudjátok, hogy Isten temploma vagytok, és Isten Lelke lakik bennetek? Azt pedig, aki Isten templomát lerombolja, lerombolja az Isten. Mert Isten temploma szent, s ti vagytok az” (1 Kor 3,16–17).

A 14. század elejének ezek az eszméi tükröződnek a *Trifonovszkij szbornyik* elnevezésű gyűjteményben, melynek kézírata 1480 körül keletkezett. A gyűjtemény fejezeteinek egész sorában kifejtett elvek és a lélekre, a vizsgálódásra, a „belső emberre” hivatkozás tartalma olyan eszmei pozíciónak tekinthető, mely messze a jövőbe mutat. Annak a vallási mozgalomnak a kezdete ez, melyet a 16. század közepén Feodoszjij Koszovj „razum duhovnij”, azaz „szellemi, lelki értelem” elnevezéssel illet.¹⁶ A lélek nem más, mint a jó crejével egyesülő ész ereje. A gyűjtemény a külsőlegesen vallással szembeállítja az igazságot kereső értelmet, és a „lelki”, mély belső okokban gyökerező hitet. Elítéli a főpapságot, Isten tanítását kívánja hirdetni, nem az Egyházét, hiszen az ember saját magában hordja Istent. Hangoztatja a hit-tanítás jogát a tiszta életet élő egyszerű, de bölcs emberek számára. A tanítás alapján az ember jelentőségének gondolata a vallási különbözőségeket fölé emelkedik: „...Ne azokat gyűlöld, hanem a parancsot, ne az embert, hanem a gonosz ügyet, a romlott észet. Hisz az ember Isten alkotása ... Méltatlan próbára tenni a hívőt vagy a hitetlent. A szív tisztasága az, ami kegyelmez minden embernek, hívőnek vagy hitetlennek”.¹⁷

A gyűjtemény *Beszéd a hamis tanítókról* című fejezete kicsiben tükrözi az egész mű eszmei tartalmát. Ismeretlen szerzője bírálja a főpapságot, követeli a hit demokratizálását, a hittanítás

¹³ Lásd Lihacsov, D. Sz.: *Cselovek v literature drevnyej Ruszi*. Moszkva, 1970. 92.

¹⁴ Vö. Adrianova-Peretc, V. P. *Szlovo o zsytyii i o predsztavlenyii velikogo knyaza Dmitrija Ivanovicsa, carja Ruszkago*. In: TODRL t. 5. 73.

¹⁵ Clovo o zsytyii velikogo knyaza Dmitrija Ivanovicsa. In: *Pamjatnyiki literaturi drevnyej Ruszi XIV–szecregyina XV. Veka*. Moszkva, 1981. 213–215.

¹⁶ Vö. Koreckij, V. I.: *K voproszu szocialnoj szuscsnosztyi „novogo ucsenyija” Feodoszija Koszogo*. In: *Vesztnyik Moszkovszkogo Univerzityeta*. Moszkva, 1956. 2. 111.

¹⁷ *Trifonovszkij szbornyik*. In: *Szbornyik novgorodszko-szofijszkogo szobranija*. No. 1262. Goszudarsztvennaja Publicsnaja biblioteka Szaltikova Scesdrina. Szankt Petyerburg, l. 111

szabad jogát mindenki számára. Hirdeti az emberi értelemben vetett bizalom fontosságát, az „írott tanítás” széles nyilvánosságát, s ezzel együtt a nép felvilágosítását. Ebben hasonlít a huszita mozgalmakra. Szerzője sokszor hivatkozik a *Predišzlovije csesztnago pokajanyija* című fogalmazványra, mely valójában megegyezik a gyűjtemény előszavával. Itt is a szerző antropocentrizmusa tükröződik az emberi tökéletesedés útjainak leírásában.

A gyűjtemény 65. fejezete Akindinnak, a Szvjatüja Bogorogyica lavra szerzetesének a „sápszedők miatt” Mihail Jaroszlavics nagyfejedelemhez írt levele. Akindin bűnösnek tartja az egyházat, „a legidősebb papoktól a legkisebbekig, az elsőktől az utolsóig”. Majd hangsúlyozza az ész jelentőségét: „Minden embernek Istentől adatott ész, hogy ítéljen, követeve a tudatlan pásztorokat a kínokat nyerve el, mint ahogy mondván: vak vezet világtalant, s mindkettő gödörbe esik”.¹⁸ A 14. század második felében az egyházellenes tiltakozás néha nyílt eretnekségbe megy át, és szektás mozgalom formáját ölti. A 14. század harmincasnegyvenes éveiben megjelenik Novgorodban és Pszkovban a sztrigolnyikok eretnek szektája. A század közepétől különösen az alsópapság és a városlakók körében talált visszhangra ez a mozgalom. A permi püspök, István 1936-ban Aleszjij metropolita kérésére megírja *Intelmek a sztrigolnyikok ellen* című művét, amelyben helyesen értékelte a mozgalom társadalmi jellegét. A gyakorlott vallástudós tapasztalatával behatol az Egyház és a sztrigolnyikok tanítása közötti ellentmondás mélységébe. Tisztán egyházi pozícióból szembeállítja a vak és az igaz, ésszerű alapokat kereső hitet. A permi püspök utal az ember felmagasztalására irányuló érdem, méltóság követelményére is: „... nem saját maga az, aki kitűnik, hanem maga az Isten dicsőíti fel az ő szentjét”.¹⁹ Az Isten szolgálatára feljogosító emberi érdem a sztrigolnyikok szerint viszont nem isteni adomány. Az istenivel szembeállítják az emberit, a természetfelettel a természetit, a korlátozotttal a szabadot, a misztikussal az ésszerűt. Az emberi méltóság elve náluk az emberi individualitás absztrakt állítása. Filipposz szerzetes bizánci vallási-filozófiai műve, a *Dioptra*, melyet a 14. században fordítottak le Rosztovban, az anyagi elsőségét hangoztatja a szellemi fölött, és az ember lelki életét, erkölcsi tulajdonságait fiziológiai és külső tényezőkkel kapcsolatban vizsgálja. Sokat idézik és másolják a későbbi korokban.

A 15. században keletkezett és az apokrif irodalomban ilyen tartalommal egyedülálló a „Laodiceai levél”. Fedor Kuricint, a filozófiai-grammatikai értekezés fordítóját, vagy talán szerzőjét, Klibanov az első humanistának nevezi.²⁰ A több részből álló értekezés a lelket is és az értelmet is a szabad választás és döntés jogával ruházza föl: „a lélek önmaga ura, gátja, (hogy ez a szabadság ne váljon önkénnyé), a hit”. Kuricin idealja olyan vallás, melyben nincs semmilyen közvetítő ember és Isten között.

A *Laodiceai levél* után több értekezés következik, köztük az eretnek eszméket tartalmazó *Írás az ismeretekről*. Az értekezés szerint a bűnbe esett emberiségnek megváltóként nem Isten fia kell, hanem az ismeretek, a tudás. A tudással az ember eljut Isten megismeréséhez, és így az üdvözüléshez: az ember ereje az értelemben van, hiszen az ember az értelem által hasonul Istenhez. Az *írás*-ban továbbfejlődik a *Laodiceai levél*-ben formálódó emberi szabad akarat tézise: „A bűnök miatt megteremtődtek az ismeretek, minthogy Isten megalkotta és megáldotta az élő, termékeny, szólni tudó, gondolkodó, halandó ... embert. És aztán megadta neki az ész szabadságát, a halált és az életet helyezve szembe elé, kimondta a független szabad akaratot az erényekhez vagy a gonoszokhoz is ...”.²¹ Itt a szerző nemcsak a Teremtő bölcses-

¹⁸ Poszlanyije Akingyina. Russzkaja isztoriescszkaja biblioteka. VI. 156–157. sztbl. 156–157.

¹⁹ Poucsenyije episzropa Szezfana protyiv sztigolnyikov. In: Kazakova, N. A.–Lurje, Ja. Sz.: Antyifodalnije jeretyicscszkije dviszenyija na Ruszi XIV–nacsala XVI veka. Prilozsenyije. Isztocsnyiki po isztorii jeretyicscszkij dviszenyij XIV–nacsala XVI veka. Moszkva–Leningrad, 1955. 240.

²⁰ Lásd Klibanov, A. I.: Reformacionnije dviszenyija v Rosszii v XIV–pervoj polovinye XVI vv. Moszkva, 1960. 80. (a továbbiakban: Klibanov)

²¹ Napiszanyije o gramote. In: Szobranijje Moszkovszkoj Duhovnoj Akagyemii, No. 103. Goszudarsztvennaja biblioteka im. Lenina, Rukopisnij otgyel. L. 117.

ségében, hanem a lélek és az értelem szabad akaratával felruházott ember tulajdonságaiban és erejében is gyönyörködik.

A 14–15. századi orosz gondolkodásban és irodalomban az Istennel korántsem szakító ember kerül a figyelem középpontjába, érzelmeivel, személyes élményeivel, az önmegvalósítás és önjobbítás különböző útjaival, az emberi szellem öntökéletesítésének fontosságával. Kiemelkedik az ember mind az egyházi, mind a világi gondolkodásban, irodalomban és a művészetekben. Ezeket a jegyeket főleg Lihacsov nyomán pre- vagy protoreneszánsznak szokás nevezni. Lihacsov a prereneszánsz és a reneszánsz különbségét abban határozza meg, hogy a fejlődés különböző lépcsőfokát jelentik. A prereneszánsz a mozgalom kezdete, a reneszánsz első foka, mely még nem szabadult föl a vallás uralma alól. A reneszánsz fölfedezte az embert, értelme és gondolati önállóságának állításán keresztül. A prereneszánsz korában pedig az ember egyénisége az érzelmek szférájában jelenik meg, s miszticizmussal és irracionálizmussal párosul. Így a kereszténység új támaszra lel a személyiség érzelmi élményeiben. Lihacsov a prereneszánszt és a protoreneszánszt is megkülönbözteti egymástól: a protoreneszánsz Itáliában a reneszánsz legkorábbi megjelenése, mely elvileg nem különbözik tőle. A prereneszánsz pedig Oroszországban magába foglalja a reneszánsz egyes elemeit, de gyökeresen különbözik tőle világosan kifejeződő vallásos jellegével.²²

Lihacsov a prereneszánsz emberközpontúság gyökerét főként a hészükhaszták mozgalomában látja, holott a hészükhazmus Bizáncban a hatalommal szövetkezve nyíltan szembeállt a humanista irányzattal.

Ami viszont közelítette a hészükhasztákat és szellemi ellenfeleiket, az az emberi személyiség kérdése. Mind a humanizmus, mind a hészükhazmus válasz az új eszmék kihívására, olyan válasz, melyet, ha másképp is, a tudatos választásra képes személyiség ad. Hisz mind a humanizmus, mind a hészükhazmus ösztönözte az embert az állandó mozgásra és fejlődésre, azaz mintegy a végtelenbe irányította.

A hészükhazmus a lélek megtisztítására irányuló pszichoszomatikus elmélyüléssel egy morálisan steril „edénnyé” változtatja az embert, aki aztán képes magába foglalni az „élő Isten”²³. Abból a szempontból, hogy az embert a Szentlélek élő lakhelyének, „Isten templomának” tekintik, a középkori keresztény gondolkodás két fő iránya, a racionalizmus és a miszticizmus közelíteni látszik egymáshoz. De élesen elválasztja őket egymástól, hogy mi az az isteni tartalom, amely megtölti az embert, mint „élő templomot”.²⁴ A racionalizmus szerint az ember erejének forrása maga a gondolkodó ember. Mind szellemi, mind erkölcsi erejének saját maga általi fejlesztése során az ember tökéletesedésében hasonul Istenhez. A miszticizmus szerint az ember azért az Isten élő temploma, mert az önmegtartóztatás határán leszáll hozzá az Isten, az isteni szellem és értelem.

Gyakran az eretnekmozgalmak racionalizmusát és antropocentrizmusát is a prereneszánsz ismertetőjegyeihez sorolják. Igaz, hogy ezek a mozgalmak az embert nem objektumnak tekintik az Egyház viszonylatában, hanem szubjektumnak, a hit és az élet minden területén. Az egyház hierarchiájának, dogmatikus tanításának racionalista kritikáját adják, de vallási fejtegetések és magyarázatok burkában. Az eretnekmozgalmak valójában a középkor tipikus veljárói, noha vannak a protoreneszánszra utaló emberközpontú vonásaik, és meglazították a középkori dogmatikus világszemléletet.²⁴

A 14–15. századi orosz kultúra jellemző vonása az emberi individualizmus fejlődése. Egyre több, a reneszánszra jellemzőnek tartott eszméről és fogalomról derült ki, hogy már a 13. században is létezett. Másrészt, ha elfogulatlanul tanulmányozzuk a reneszánsz korát, láthatjuk, hogy tele van a középkori szellem virágkorát jellemző elemekkel.²⁵ A „humanitas” fo-

²² Részletesen: Lihacsov, D. Sz.: *Poetyika drevnyerusszkoj lityeraturi*. Leningrad, 1971. 38.

²³ Vö. Klibanov 50.

²⁴ Vö. Lazarjev, V. N.: *Középkori orosz festészet*. Budapest, 1975. 154. (a továbbiakban: Lazarjev)

²⁵ Vö. Huizinga, J.: *A középkor alkonya*. Budapest, 1978. 206.

galma pedig különböző mértékben és más-más tartalommal végigkíséri az emberiség történelmi fejlődését Konfuciusztól Cicerón át napjainkig, tehát reneszánsz nélkül is létezik.²⁶ A feudális kultúra keretein belül is ismeretekes fellendüléssel járó periódusok, melyekre jellemző az antik világ iránti érdeklődés, a humanista etika elemeinek megjelenése, a művészet realizmusa, a személyiség témái, az önálló lelki kutatások kísérletei (Karoling-reneszánsz, Ottó-kori reneszánsz, provençe-i reneszánsz, Maccdón reneszánsz, Palaiologosz-reneszánsz). Azonban egyik ilyen kultúra sem fejlődött reneszánszá.²⁷ Oroszországban a Lihacsov által prerenezánsznak nevezett 14–15. századot sem követte reneszánsz, hanem formalizálódni kezdett, és a 16. században létrehozta azt a pompázatos hivatalos stílust, mely híján volt az eredeti alkotó potenciának.

Mind a reneszánsz, mind a protoreneszánsz egy térben és időben pontosan körülhatárolt rendszer, melynek jelenségei specifikus értelmezést nyernek. Fogalomzavarhoz vezethet N. I. Konrad és M. N. Tyihonravov szóhasználata is, akik az idegen reneszánsz kifejezés helyett az „újjászületést” használják az orosz kultúra adott időszakára. A „reneszánsz tendenciák” elnevezés is egy univerzális tolvajkulcsként lép föl a középkori irodalomban minden jelentős gondolat feltárására. Minden eredetit és emberit az érett középkori kultúrában annak feltétel nélkül ellentmondó dologként értelmeznek, mely szakít vele, s közvetlenül megelőzi a reneszánszt.²⁸ Ezt a kultúrát szokás prerenezánsznak nevezni.

A 14–15. századi Oroszország jellegzetességei és új emberideálja, még ha a reneszánszra emlékeztetnek is, nem lépnek ki a középkor kereteiből. Az emberhez való új viszonyulás specifikus vívmánya annak az orosz középkornak, mely képes volt a megújulásra, de máshogy, mint Nyugat-Európa. Ott, Huizinga szavaival a „középkor alkonyáról” beszélhetünk, valóban egy világi, individuális, objektív, kifelé forduló emberfelfogás megjelenésével. A középkorban viszont „a tudatnak mind a két része – a világ felé való és magának az embernek bel-seje felé irányuló része – mintegy közös fátyol alatt nyugodott”, írja Burckhardt. „Az ember azonban csak mint faj, nép, párt, testület, család vagy az egyetemesnek valamely más alakjában ismer magára.”²⁹ Oroszországban a megújulás, az új emberideál szubjektív, önszemlélődésre ösztönző, mely az ortodox vallásban feloldódó kollektív úton, a közös elvont modelljében jön létre.³⁰ Így az emberi személyiség interpretálásának új ideálja nem a prerenezánszra utal, hanem az érett orosz középkor virágkorát jelenti. Amíg a nyugati reneszánsz önálló személyisége a tézis-antitézis többarcú virtuóz játékos, addig a 14–15. századi keresztény Keleten a személyiségnek csak egy arca van, mely Istennel beszél.

²⁶ Részlctesen: Konrad, N. N.: Ob epohe Vozrozszenija. In: Lityeratura epohi Vozrozszenija i problemi vszemirnoj lityeraturi. Moszkva, 1967. 34.

²⁷ Lazarjev 151.

²⁸ Kozsilov, V. V.: Vozrozszenija ili szrednyevkovje? In: Russzkaja lityeratura. 1973. No. 3. 162–164.

²⁹ Burckhardt, J.: A reneszánsz Itáliában. Budapest, 1978. 94.

³⁰ Fejér 5–7.

ERZSÉBET NAGY

The human ideal in Russia in the High Middle Ages

The author wishes to find out why interest in man became so important in the 14th and 15th centuries, in the days of Tartar destruction and the rivalries of princes. The importance of the human factor always increases in time of historical disasters, so human personality comes into the foreground during times of social unequilibrium and fragility of socio-political structures. This human personality expresses itself in ideals, strives toward self-perfection and explains itself in religion since it was Orthodoxy that helped concentrate the intellectual and spiritual reserves of the vanquished. Thus the whole cultural and social life of the era gets creative impulse from the Orthodox religion.

In the 14th and 15th centuries, Russian thought and literature focused their attention on man, who would not break with God, on his feelings, on his various ways to realize and improve himself, and on the importance of the self-perfection of the human spirit. This ideal can be observed in certain doctrines of rationalist free-thinkers and religious sects with ideas of individual religiousness, the active role of human personality and the requirement of high morality, as well as in *hesychasm* with the moral imperative of conscious inner self-perfection, the joint service of church and society and the harmony of active and worshipful life. This ideal is expressed in the image of the secular personality, determined by the change of social hierarchy and the dominance of the Orthodox Church.

Ecclesiastical and secular thinking, as well as literature and the arts place outstanding emphasis on man. After D. S. Lihachev, these characteristics are called pre- or proto-Renaissance. The author intends to show that the concept of „*humanitas*” is present in various degrees and with different contents throughout the historical development of mankind. Although reminiscent of the Renaissance, the characteristics and the new human ideal of 14th and 15th century Russia still remain within the limits of the Middle Ages. This novel attitude to man was a specific achievement of the Russian Middle Ages, capable of renewal, but in ways different from Western Europe. Subjective and inductive of self-contemplation, the renewal, the new human ideal in Russia emerged in the model of the common abstract, in a collective way dissolving in the Orthodox religion. Thus the new ideal of interpreting human personality does not point to pre-Renaissance, but rather means the flourishing of High Middle Ages in Russia.

FEJEZETEK

AZ OROSZ ORTODOX EGYZHÁZ TÖRTÉNETÉBŐL

IMRÉNYI TIBOR

Elfelejtett Kelet

A „nyugati” és a „keleti” kereszténység évszázadokon át, közel ezer éve próbál közeledni egymáshoz. Sikertelen volt az 1274-es lyoni, az 1438–39-es ferrara-firenzei uniós zsinat. A közeledési próbálkozás a mai napig tart. A legutóbbi évtizedek meg-megújuló útkeresése, fokozott várakozása, a rendszeres katolikus-ortodox teológiai párbeszéd, a szentföldi, konstantinápolyi és római főpapi találkozások óhatatlanul szükségessé tették vitathatatlanul legnépesebb európai keresztény szomszédunk – ma a legkívánatosabb kifejezéssel élve – az orosz-ukrán-belorusz helyi ortodox egyház történelmének megismerését.

Az AETAS történettudományi folyóirat egy olyan megjelenés előtt álló könyv néhány fejezetének közlésére vállalkozott, melynek tárgya – az egyháztörténettel foglalkozó szakembereken kívül – a szélesebb közönség számára eddig majdnem teljesen ismeretlen volt.*

Az orosz egyháztörténet e magyar változatának különlegessége az, hogy *A kezdetektől 1917-ig* terjedő rész Konrad Onasch munkája, az 1917 utáni eseményeket pedig egy orosz kutató, Vlagyiszlav Cipin dolgozta fel *Az Orosz Ortodox Egyház Története 1917–1990* című művében. E kettősség, a „nyugati” és a „keleti” látásmód bizonyos különbsége, és olykor a tudományos szakszerűséget messzemenőkig tisztelő harmóniája nyújtja számunkra a különlegességet.

A magyar kiadás két összetevőjét alkotó eredeti művel kapcsolatban az alábbi rövid megjegyzések, illetve kiegészítések kívánkoznak ide.

Konrad Onasch az egyház történetének csak a vázlatát, „fő vonalait” ismerteti, amit jelez a könyvének címe is: *Grundzüge der Russischen Kirchengeschichte*. A könyv történelmi vázlat jellege miatt maradhatott ki abból Szent András, a „szkíták földjét” megjárt, „Elsőként Elhívott Apostol” legendája, melynek egyébként mély gyökerei vannak a szláv hagyományban még a „Kijevi Rusz” kereszténységét megelőző időkben. Nem említi a szerző Cirill és Metód 9. századi missziós tevékenységének közvetett hatását a „Kijevi Ruszban”, sem a két legendászerű fejedlem, Aszkold és Gyir bizánci hadjáratait, melyek során, a krónikák szerint, velük együtt sok katona fölvette a keresztiséget. A történelmi korlátok szűkítése azonban lehetővé tette a szerző számára, hogy egyéb, igen fontos körülményekre részletesen is kitérjen. Onasch rövid előszavában így ír erről: „Minden egyház, így az orosz egyház története szempontjából is kiemelkedő szerepet játszik a kultúr- és szellemtörténeti összefüggések megértése. Ezért kell az olvasót nem csupán történelmi dátumokkal és tényekkel, hanem csekkkel a jelenségekkel is megismertetni.”

Onasch, e kiváló és igen felkészült egyháztörténész megkísérli a majdnem lehetetlent: egyrészt „kívülről”, egy „nyugati” kutató szemével, objektív módon felvázolni az orosz kereszténység történetét, másrészt, nagyfokú szimpátiával, sőt empátiával belélni magát az

* A Magyar Egyháztörténeti Enciklopédiai Munkaközösség (METEM) által várhatóan a közeljövőben megjelenő *Orosz egyháztörténet* egyes fejezeteit a kiadó szíves hozzájárulásával közöljük. A könyv szerkesztője: Zombori István; fordítói: Örvös Péter, Korompai Eszter (Horváth D. Tamás gondozásával); lektora: Imrényi Tibor.

orosz kereszténység megélt történetébe. Így például Konstantinápolynak az egyetemcs egyháztól való „elválásáról” szól, holott formailag 1054. július 16-án IX. Leó pápa államtitkára és bizalmasa, Humbert kardinális kezdeményezte azt. Végző lépésként a konstantinápolyi pátriárkát és támogatóit kiközösítő bullát ő tette le az Ajía Szofía oltárára. Ezt az cseményt azután igen gyorsan, július 24-én követte a pátriárka által összehívott zsinat, mely viszont Humbertet és támogatóit közösisítette ki.

A skizma fő oka azonban, rögtön tegyük hozzá, nem csupán dogmatikai eltérésekben és formális tényezőkben keresendő. A döntő okok közé sorolható, hogy feledésbe merült egymás szeretetének az „új parancsolata” (Jn 13, 34), mely Jézus Krisztus újszövetségi Egyházának nem csupán *morális*, hanem *létéből fakadó* és létét minden szempontból *meghatározó* parancsolata. Ezért fordul a pap a bizánci liturgiában ezekkel a szavakkal a jelenlévő hívőkhöz a Hiszekegy elmondása előtt: „*Szeressük egymást, hogy egyetértésben valljuk!*”.

Onasch a hatalmas kiterjedésű moszkvai metropolia „elszakadását” említi a bizánci egyháztól 1448-ban. De facto autokefalitásának, függetlenségének megteremtése viszont egészen mást takart: az 1438–39-es ferrara-firenzei unió zsinattal függött össze, amely voltaképpen az orosz ortodoxia „önvédelmi reakciója”, a zsinaton a török fenyegetettség árnyékában és nem szívbéli meggyőződésből született kényszerű kompromisszumok elutasítása volt, melyektől nem sokkal később, 1453-ban, Konstantinápoly eleste után maguk a görögök is hivatalosan elhatárolták magukat.

Ugyanílyen meglepőnek tűnhet az orosz ortodoxián belül élők és gondolkodók számára, amikor Onasch a Novgorodból kiinduló, ún. „zsidózókat” nem teljesen a részletesen bemutatott főbb eretnek mozgalmak közé sorolja, hanem – értékelése szerint – inkább „jelentős reformmozgalomnak” nevezi. Lchet, hogy Onaschnak igaza van abban, hogy minden egyéb összefüggéstől eltekintve, „önmagában véve”, ez egy nyugati értelemben vett „reformmozgalom” volt. Az orosz ortodoxia szempontjából viszont herézisnek számított, mivel nem az egyházon kívül, hanem az egyházon belül jelentkezett, melytől az ortodoxia éppoly következetességgel határolta el magát, amilyen következetességgel annak idején a zsidóság hivatalos vezetői önmagukat és híveiket elhatárolták a „Názáreti irányzattól” (ApCsel 24, 5). Ráadásul vallási szempontból még az európai reformáció lehetséges legradikálisabb ágát is messze meghaladta, mert főbb irányzatai nemcsak mindennemű egyházi kultuszt, a szerzetességet, az ikon- és ereklyetiszteletet, az egyházi hierarchiát, hanem Jézus Krisztus egyetlen személyének isteni és emberi természetét is, sőt a Szentháromságban egy Istenről szóló tanítást is elvetették. A racionális kritika alapján a keresztény vallás alapvető dogmáit utasították így el, azaz – magát a kereszténységet.

Hasonlóan árnyaltabb megközelítést igényel Ioszif Volokolamszkij személyiségének és egyházi tevékenységének a megítélése, akár az orosz egyházi történetírás, akár a népi vallásos tisztelet szintjén hasonlítjuk össze Nyil Szorszkijjal. A két aszkéta, bár lelkiességük kívülről nézve igen eltérőnek mutatkozott, tisztelte egymást. Ioszif még tanítványait is elküldte Nyilhez a szüntelenül folyó imádság elsajátítására. A kor hatalmi harcaiban azonban nézeteik különbségét politikai célra is kihasználták és eltúlozták. Egyébként mindkét irányzat, a „tevékeny” és a „spirituális” világosan nyomon követhető a bizánci, sőt az ősi egyiptomi hagyományban is. Ne felejtjük el: az Egyház később mindkettőjüket szentté avatta!

Ugyancsak óvatosabb megközelítést igényel a sokak által vitatottnak, sőt kifejezetten negatívnak tartott személyiség, a múlt századi színódusi főügyész K. P. Pobedonoszcev tevékenységének a megítélése. Jellegetesen konzervatív beállítottsága nem feltétlenül nélkülözött minden alapot. A sajtó befolyásával szemben például, mely szinte „államot képez az államban”, mélységesen szkeptikus álláspontra helyezkedett: az emberek hajlamosak a nyomtatott írást mint valami megfellebbezhetetlen igazságot elfogadni, de hol van a sajtó véleményének és erkölcsi autoritásának a garanciája? Mint jogász a múlt század orosz kultúrtörténetének sajátos részét képező számos, főleg jogi és állampolitikai kérdésekkel foglalkozó mű szerzője.

A magyar kiadás olvasója az orosz egyháztörténet fő cseményeinek túlnyomó részét, egészen 1917-ig, Konrad Onasch kutatásai nyomán ismerheti meg, az 1917 utáni fejleményeket pedig Vlagyiszlav Cipin írása alapján. Ez távolról sem jelenti azt, mintha az „orosz-ukrán-belorusz” egyház történetét e dátummal két nagy korszakra lehetne osztani. Hiszen ennek az egyháznak a történetében számos határvonalat lehet húzni: beszélhetünk a tatár-mongol korszak előtti és utáni történelemről, a pátriárkátus megalapítása előtti és utáni időszakról, vagy a „zavaros időkről”, a Nagy Péter nevével fémjelzett szinodális korról, és másféle felosztás is lehetséges.

Ha az 1917-es dátumot valami mégis kiemeli, akkor ez két dolog. Egyrészt az a tény, hogy az ateizmus e század első felében, hol frontálisan, hol indirekt módszerekkel, de méreteit és mélységét tekintve is páratlan agresszivitással támadt az orosz egyházra. Másrészt az a körülmény, amelyet K. Onasch művének 1967-es német nyelvű kiadásának legutolsó fejezetében még így fogalmaz meg: „Az egyháztörténész számára igen nagy nehézséget jelent felvázolni az orosz ortodox egyház útját az 1917-es októberi forradalom utáni Szovjetunióban. Ennek az egyháznak az útja még nem vált történelemmé, még a jelenhez tartozik. Az ebből adódó problémák már az írásos forrásoknál jelentkeznek, amelyek minden egyháztörténeti kutatás alapját képezik.”

Az 1989–90-es fordulat óta azonban lavinaszerűen láthatnak napvilágot a különböző történeti források, korabeli dokumentumok, feljegyzések és – ami szintén alapvetően új jelenség – ezt már teljes nyíltsággal meg is lehet írni és ki is lehet nyomtatni.

Az egyháztörténeti mű izgalmasága abban rejlik, hogy Vlagyiszlav Cipin K. Onaschhoz hasonlóan szintén „megkísérli a majdnem lehetetlent”, csak éppen ellenkező előjellel: egyrészt 1917-től szinte napjainkig megírni ennek az egyháznak „belülről” látott és „belülről” megélt történetét, másrészt megpróbálni a „külső” szemlélő objektivitásával felvázolni az cseményeket. A hangsúly ebben a részben kifejezetten az egyházszervezeti, dogmatikai és spirituális cseményekre esik, hiszen ebben az időszakban az egyház, a kereszténység pusztá fennmaradásáért folyt a harc. Emellett nem is lett volna talán helyénvaló a kultúrtörténeti és szellemtörténeti vonatkozások részletes bemutatása, ami a későbbi kutatókra vár.

A tisztán történelmi – és nem egyháztörténeti vonatkozású – megfogalmazásokban találhatunk számunkra vitatható kifejezéseket, amelyek a 70 év alatt megszokott világi történetírás terminológiai hatását tükrözik: az egykori Szovjetunió „visszacsatolt” vagy „bekebelezett”-e bizonyos területeket? Egyesekre talán az első, másokra feltehetőleg a második kifejezés lenne inkább indokolt. Ezért ne vitatkozzunk azon, hogy Kárpátalja eredetileg a Magyar Királysághoz vagy a „Kijevi Oroszországhoz” tartozott-e. Hiszen nem egyszerűen történelemkönyvet, hanem annak egy sajátos fajtáját, egyháztörténetet tartunk a kezünkben: meg-hozzá az „orosz-ukrán-belorusz” helyi ortodox egyház tragikus fordulatokkal terhes, vértanúk végeláthatatlan sorát felmutató megrázó, de mégis felemelő történetét Szovjet-Oroszországban.

Egyszer valaki egy baráti beszélgetés során ezt mondta a századunkban lezajlott oroszországi keresztényüldözésekkel kapcsolatban: „Igen, mi mindezt tudjuk, de ez nincs benne az európai köztudatban.”

Megdöbbenő arra gondolni, hogy a kereszténység történetének egyik legnagyobb méretű üldöztetése, holocaustja talán nincs benne vagy csak homályosan és kevert módon van jelen a hagyományosan még mindig kereszténynek mondott Európa emlékezetében. Jól tudjuk, hogy más keresztény Egyházak, sőt más vallások hívei is sokat szenvedtek ebben a században az egykori Szovjetunióban, sőt más országokban, így Magyarországon is. Mindennek emléke, az ateizmus által ütött sebek még elevenen élnek a hazai keresztények között.

Vlagyiszlav Cipin krónikájában csak arról tudósít, amit talán a legkevésbé ismerünk: az ortodox keresztények keresztútjáról a 20. századi szovjet államban.

Végül még egy megjegyzés. V. Cipin azt írja, hogy „a nagy honvédő háború után az orosz egyház azonnal bekapcsolódott a békemozgalomba. A »hidegháború« körülményei

között Alekszij pátriárka és az orosz egyház vezető főpapjainak békefelhívásait sokan politikai akcióknak tekintették.”

Ebben a vádban volt valami igazság, csak nagyon kevés megértés. És bizonyára csak az érthette és értheti ezt meg igazán, aki nem kívülről, nyugat-európai szemmel nézve, hanem belülről, benne élve, a saját bőrén tapasztalva követhette az események fordulatait ebben korban. Akár a keményebb sztálini-hruscsovi időkben, akár a viszonylag „puhább” brezsnyevi korban az egész egyház – és ez vezetőrre még inkább érvényes – hol kíméletlenül üldözött, hol fenyegetett, hol megtűrt „rúsz” volt – és maradt az államban.

Tűszoktól pedig nem szokás elvárni, hogy mindig és minden szempontból úgy beszéljenek vagy nyilatkozzanak, mint a szabad emberek.

A megjelenés alatt álló könyvből a Vlagyiszlav Cipin által írt *Az orosz ortodox egyház helyi zsinata 1917–1918* és *Az orosz ortodox egyház a polgárháború éveiben* című fejezeteket közöljük. Az eredeti kiadásokban szerepeltetett bibliográfia, illetve jegyzetapparátus a magyar kiadásból szerkesztői megfontolásból kimarad, így ezeket a jelen publikációban a fejezetek végén összevonva közöljük.

VLAGYISZLAV CIPIN

Az Orosz Ortodox Egyház története

Az Orosz Ortodox Egyház helyi zsinata 1917–1918

Az orosz ortodox egyház 1917–1918. évi helyi zsinata időben egybeesett az oroszországi forradalommal és az új államrend kialakulásával. A zsinatra meghívták a Szent Szinódust és a Zsinatelőkészítő Bizottság valamennyi tagját, az összes egyházmegye főpapjait, egyházmegyéenként két egyházi és három világi személyt, az Uszpenszkij székesegyház és a tábori papság főespereseit, a négy lavra helyettes apátjait, a Szoloveckij és a Valaami kolostor, a Szárovi és az Optyina remetecség előljáróit, a szerzetesek, az „egy hiten lévők”, a tábori papság képviselőit, a harcoló hadsereg katonáit, a teológiai akadémiákat, a tudományos akadémiát, az egyetemeket, az Államtanács és az Állami Duma képviselőit. A zsinat 564 résztvevője között 80 püspök, 129 pap, 10 diakónus, 26 kántor, 20 szerzetes (archimandriták, apátok és szerzetes papok) és 299 világi személy volt. A zsinati eseményeken képviseltették magukat más helyi ortodox egyházak is Nicodim püspök és Mihail archimandrita személyében a romániai, illetve a szerb egyház részéről.

Az, hogy a zsinaton a papság és a világiak egyaránt nagy számban voltak jelen, azzal függ össze, hogy a zsinat az ortodox orosz nép két évszázados reményeit és a zsinati elv újjászülését célzó törekvéseit váltotta valóra. De a zsinat alkotmánya az egyház sorsára nézve különleges felelősséggel ruházta fel a püspöki kart. A dogmatikai és kánonjogi jellegű kérdésekben, miután a zsinat megvizsgálta őket, a püspöki tanácskozásnak kellett döntenie.

A helyi zsinat a Kreml Uszpenszkij székesegyházában nyílt meg a templom ünnepének napján, augusztus 15-én (28-án). Az ünnepi liturgiát a kijevi metropolita, Vlagyimir mutatta be Venyiamin, pétervári és Platon, tbilisi metropolita koncelebrálásával.

A Hiszkeggy eléneklése után a zsinat tagjai hódoltak a moszkvai szent főpapok ereklyéi előtt, és a Kremlben őrzött ikonokkal kimentek a Vörös térre, ahova már körmenetekben özönlött az egész ortodox Moszkva. A téren hálaadó istentiszteletet tartottak.

A zsinat első ülése augusztus 16-án (29-én) volt a Megváltó Krisztus templomában a moszkvai metropolita, Tyihon által bemutatott liturgia után. Az egész nap a zsinatot köszöntő üdvözlésekkel telt el. A hivatalos ülések a zsinati események harmadik napján kezdődtek a moszkvai egyházmegye székhelyén. A zsinat első munkauilését megnyitó Vlagyimir metropolita az alábbi intő szavakat intézte az egybegyűltekhez: „Valamennyien azt kívánjuk, hogy a zsinat sikeres legyen, és erre minden reményünk megvan. Itt, a zsinaton együtt van a hívő istenfélelem, a keresztény erény és az emelkedett tudás. De van valami, ami aggodalomra ad okot. Ez pedig a maradéktalan egyetértés hiánya. Ezért emlékeztetek az Apostol nagy jelentőségű, minden néphez, minden időkhöz szóló szavaira, amelyek az egyetértést sürgetik: »egymással egyetértésben legyetek.«”

[...]

A zsinat tiszteletbeli elnökevé a kijevi metropolitát (Szent) Vlagyimirt, elnökevé (Szent) Tyihon metropolitát választották. Megalakították a Zsinati Tanácsot, amelynek tagjai lettek a zsinat elnöke és helyettesei, Arszenyij (Sztadnyickij) novgorodi püspök, Antonyij (Hrapovickij) harkovi püspök, N. A. Ljubimov és G. I. Savelszkij főesperesek, E. N. Trubeckoj herceg és az Államtanács elnöke, M. V. Rodzjanko, akit 1918 februárjában A. D. Szamarin váltott fel. A zsinat titkára V. P. Sejn (utána Szergij archimandrita) lett. A Zsinati Tanács tagjaivá választották Platon tbiliszi metropolitát, A. P. Rozsgyesztvenszkij protoicrejt és P. P. Kudrjavcev professzort is.

A pátriárka megválasztása és beiktatása után a legtöbb zsinati ülésen a metropolita rangra emelkedett Arszenyij novgorodi püspök elnökölt. A gyakran nyugtalanító zsinati események irányításának nehéz feladatát rendíthetetlen erővel, egyszerűsággal és bölcs rugalmassággal tanúsítva végezte.

A zsinat az Ideciglenes Kormány végnapjaiban nyílt meg, amely már sem az országnak, sem a felbomló hadseregnek nem volt ura. A katonák, a tiszteteket megölve, tömegesen menekültek a frontról, a zavargások és fosztogatások rettegésben tartották a békés lakosságot, ugyanakkor a császári csapatok kitarotán nyomultak előre Oroszország belsejébe. Augusztus 24-én (szeptember 6-án) a hadsereg és a flotta főesperésének tanácsára a zsinat azzal a felhívással fordult a katonákhoz, hogy térjenek jobb belátásra és folytassák harci feladatuk teljesítését. „A zsinat mélyszégyélen szemléli – állt a felhívásban – a legnagyobb szörnyűséget, amely az utóbbi időben felütötte a fejét a közéletben és különösen a hadseregben, és amely már eddig is annyi szerencsétlenséget hozott a hazára és az egyházra. Az orosz ember szívében elhomályosult Krisztus fényes alakja, kezd kihunyni az igaz hit tüze, és megtört a Krisztus nevében vállalt lemondás és önfeláldozás vonzereje ... Áthatolhatatlan sötétség borult az orosz földre, és a nagy, hatalmas, szent Oroszország elindult a pusztulás útján. Könyörgünk nektek, akik családokat, akiket ellenség, árulók és eszközgökök vesznek körül, akik saját testvéreiket gyilkolják, és erőszakot erőszakra halmozva, rabolva, fosztogatva foltot ejtettek a harcosok magasrendű, szent hivatásán, térjetez észre! Nézzetez a lelketek mélyére, a lelkiismeretetekbe, az orosz ember, a keresztény ember, az állampolgár lelkiismeretébe, talán az megmutatja nektek, mily messzire mentetez ezen a rettenetes, bűnös úton, és mennyi tátongó sebet ütöttez anyátok, a haza testén.”

A zsinat 22 munkacsoportot hozott létre, amelyek az ülésekre szánt előadásokat és határozattervezetezetez készítetez. A legfontosabb munkacsoportok a Szabályzattal, a legfelső egyházvezetéssel, az egyházmegyéek igazgatásával, a parókiák ellátásával, valamint az egyház és az állam jogi viszonyával foglalkoztetez. A munkacsoportok többségét főpapok vezeteztek.

1917. október 17-én a legfelső egyházvezetéssel foglalkozó munkacsoport elnöke, Mitrofan asztraháni püspök előadást tartott a plenáris ülésen, amellyel kezdetét vette a zsinat legfontosabb eseménye, a pátriárkátus visszaállítása. A Zsinatelökészítő Bizottságnak a leg-

felső egyházvezetősre vonatkozó terve nem tartalmazta az első főpapi méltóságot. A zsinat megnyitásokor a Bizottságnak csupán néhány tagja, főként szerzetesek voltak a pátriárkátus visszaállításának meggyőződéses támogatói. Ennek ellenére, amikor az illetékes munkacsoportban feltették az első püspökre vonatkozó kérdést, az intézményt sokan támogatták.

A pátriárkátus visszaállításának gondolata ülésről ülésre egyre több követőre talált. A 7. ülésen a munkacsoport elhatározta, hogy nem késlekedik ezzel a fontos kérdéssel, hanem javasolja a zsinatnak az első főpapi szék visszaállítását.

A javaslat indoklásában Mitrofan püspök emlékeztetett arra, hogy a pátriárkátus Oroszország kereszténnyé válása óta ismert intézmény, hiszen az orosz egyház, történelmének első századaiban, a konstantinápolyi pátriárka fennhatósága alá tartozott. Amikor I. Péter megszüntette a pátriárkátust, megszegte a szent kánonokat. Az orosz egyház vezető nélkül maradt. De a pátriárkátus gondolata „drága álomként” tovább élt az orosz emberek tudatában. „Az orosz történelm kritikus pillanataiban – mondta Mitrofan püspök –, amikor az egyház kormányzása veszélybe került, a pátriárkátus gondolata mindig különös erővel elevenedett fel. Az idő parancsolóan követeli a bátor önfeláldozást, a nép élő személyt kíván látni egyháza élén, aki összefogja az eleven népi erőket.” A 34. apostoli kánon és az antiochiai zsinat 9. kánonja azt parancsolja, hogy minden népnek legyen első püspöke.

A pátriárkátus visszaállításának kérdése a zsinat plenáris ülésén rendkívül heves vita tárgya volt. A pátriárkátus ellenzői, akik elcinte csupán céltudatosan és kitartóan érveltek, a vita végére olyan hangot ütöttek meg, amely veszélybe sodorta a majdnem teljes egyetértést.

A szinodális rendszer megtartásának hívei elsősorban azzal érveltek, hogy a pátriárkátus intézménye megbéníthatja a zsinati elv működését az egyház életében. Fcofan (Prokopovics) érsek szofizmáit ismételve, A. G. Csadajev herceg a „kollégium” előnyeiről beszélt, amely, ellentétben az egyszemélyi hatalommal, egyesíteni tudja magában a különböző lelki adományokat és tehetségeket. „A zsinati elv nem fér össze az egyeduralommal, az egyeduralom nem egyeztethető össze a zsinati elvvel” – hangsúlyozta B. V. Tyitlinov professzor annak a vitathatatlan történelmi ténynek ellenére, hogy a pátriárkátus megszüntetésével a helyi zsinatok összehívása is elmaradt. N. V. Cvetkov protoierej látszólag dogmatikai érvet hozott fel a pátriárkátus ellen: az – úgy mond – falat emel a hívő nép és Krisztus közé. V. G. Rubcov azzal érvelt a pátriárkátus ellen, hogy az nem liberális. „Nekiünk közeledniük kell Európa népeihez ... Nem fogunk visszatérni a despotizmushoz, nem fogjuk megismételni a XVII. századot, a XX. század pedig az egyetemes közösségi elv teljességét vallja, hogy a nép ne engedje át a jogait valamiféle vezérnek.” Itt jól látható, hogy az egyházi-kánoni logika helyére felültes politikai sablonok csúsztak.

A pátriárkátus híveinek felszólalásaiban, a kánoni elveken kívül, az egyik legnyomósabb érv magának az egyháznak a történelme volt. I. N. Sziperanszkij hozzászólása mély belső kapcsolatot tárt fel az első főpapi szék létezése és a Péter előtti Oroszország vallásos arculata között: „Amíg Szent Oroszországnak volt első főpásztora ..., addig ortodox egyházunk az állam lelkiismerete volt. Ha megfélekeztek Krisztus parancsairól, az egyház bátran felemelte szavát a pátriárka személyében, bárki is szegte meg a törvényt ... Moszkvában folyik a sztrelecekkel való leszámolás. Adrian, az utolsó orosz pátriárka, öregén, legyengülve ... veszi magának a bátorságot ..., »szomorúságát fejezi ki«, és közbenjár az elítéltekért.”

Sok felszólaló úgy beszélt a pátriárkátus megszüntetéséről mint az egyházat ért csapásról, de a legbölcsebben Ilarion (Troickij) archimandrita szólt: „Moszkvát Oroszország szívének hívják. De Moszkvában ugyan hol ver az orosz szív? A tőzsdén? A piacokon? A Kuznyeckij hídon? Ez a szív, természetesen, a Kremlben ver. De a Kremlben hol? A körzeti bíróságon? Vagy a laktanyákban? Nem ott, hanem az Uszpenszkij székesegyházban. Ott, jobb oldalon, az első oszlopnál kell vernie az orosz ortodox szívnek. A nyugati mintára berendezett péteri önkényuralom kétféjű sasmadara megtépázta az orosz ortodox szívet, a vétkes Péter szentségtörő keze száműzte az oroszok főpásztorát több évszázados székhelyéről, az Usz-

penszkij székesegyházból. Az orosz egyház helyi zsinata Istentől kapott hatalmánál fogva visszahelyezi a moszkvai pátriárkát törvényes, elidegeníthetetlen jogaiba.”

A pátriárkátus támogatói emlékeztettek az állam összeomlására, amelyet az ország az Idciglenes Kormány működése alatt átélt, és a nép vallásos tudatának gyászos állapotára. Matfej archimandrita szavai szerint „a legutóbbi események arról tanúskodnak, hogy nemcsak az értelmiség távolodott el Istentől, hanem az alsóbb néprétegek is ..., és nincs olyan erő, amely megállítaná ezt a folyamatot, nincs istenfélelem, nincs lelkiismeret, nincs első püspöke az orosz népnek ... Mindezen okok miatt haladéktalanul meg kell választanunk lelkiismeretünk letéteményesét, lelki vezetőnket, a pátriárka őszentségét, akinek nyomában Krisztust követjük.”

A zsinati vita során az első főpapi rang visszaállításának kérdését minden oldalról megvizsgálták, és a résztvevők úgy találták, hogy ez az intézkedés a kánon parancsa, az idők eleven szükséglete és a nép évszázados vágyainak megvalósítása.

Október 28-án (november 10-én) a vitát lezárták. A helyi zsinat szavazattöbbséggel történelmi határozatokat hozott: „1. Az Orosz Ortodox Egyházban a legfelső hatalmat – a törvényhozást, az igazgatást, a bíraskodást és az ellenőrzést – a helyi zsinat gyakorolja, amelyet meghatározott időközönként rendszeresen össze kell hívni a püspökök, papok és világi hívek részvételével. 2. A zsinat visszaállítja a pátriárkátus intézményét, az egyház vezetője a pátriárka. 3. A pátriárka a vele egyenlők között az első püspök. 4. A pátriárka az egyházi vezetési szerveivel együtt beszámolási kötelezettséggel tartozik a zsinatnak.”

A Zsinati Tanács, történelmi példákra támaszkodva, a következő javaslatot tette a pátriárkaválasztás módjára: az első fordulóban a zsinat tagjai felírják egy cédulára az általuk pátriárkának jelölt személy nevét. Ha a jelöltek valamelyike megszerzi a szavazatok abszolút többségét, megválasztottnak kell tekinteni. Ha a jelöltek egyike sem kapja meg a szavazatok több mint felét, újra kell szavazni. A második szavazásnál a cédulán három személyre kell javaslatot tenni. Azt, aki a legtöbb szavazatot nyeri, jelöltnek tekintik. A szavazási fordulókat addig folytatják, amíg három jelölt meg nem szerzi a szavazatok többségét. Ezután sorshúzással választják meg közülük a pátriárkát.

1917. október 30-án (november 12-én) megtörtént a szavazás. Antonyij harkovi érsek 101, Kirill (Szmirnov) tambovi érsek 27, Tyihon moszkvai metropolita 22, Arszenyij novgorodi érsek 14, Vlagyimir kijevi metropolita, Anasztaszij kisinyovi érsek és G. I. Savelszkij espercs 13–13, Szergij (Sztragorodszkij) vlagyimiri érsek 5, Iakov kazáni érsek, Ilarion (Troickij) archimandrita és a Szinódus volt állami főügyésze, A. D. Szamarin 3–3 szavazatot kapott. Rajtuk kívül még néhány személy kapott egy vagy két szavazatot.

A szavazás negyedik fordulója után a zsinat pátriárkajelöltekké választotta Antonyij harkovi érseket, Arszenyij novgorodi érseket és Tyihon moszkvai metropolitát – mint a nép mondta róla – „az orosz egyház legokosabb, lesgigorúbb és legjóságosabb főpapját ...”. Antonyij érsek, a rendkívül művelt és tehetséges egyházi író közismert személyiség volt a szinodális időszak utolsó két évtizedében. A pátriárkátus régi híve volt, a zsinaton sokan támogatták mint bátor és tapasztalt egyházi vezetőt.

A másik jelölt, Arszenyij érsek bölcs és nagy hatalmú főpap volt, aki sokéves egyházigazgatási és állami tapasztalattal rendelkezett (korábban az Államtanácsban is dolgozott), és Jevlogij metropolita tanúsága szerint „rettegésben tartotta az a gondolat, hogy pátriárkává választhatják, ezért csak azt kérte Istentől, hogy „távozzék el tőle ez a pohár”. Tyihon, a szent főpap viszont mindenben Isten akaratára bízta magát. Nem kívánt pátriárka lenni, de kész volt magára venni ezt a keresztet, ha az Úr jónak látja.

A választás november 5-én (18-án) volt a Megváltó Krisztus templomában. A szent liturgia és a könyörgő istentisztelet élénklése után Vlagyimir kijevi metropolita, később az egyház papvértanúja, kihozta az amvonra a szelencét és benne a sorshúzás kellékeit, megáldotta vele a népet, és levette róla a pecsétet. Az oltár mögül egy vak sztarcc lépett elő, a Zoszimova-remeteség nagyfogadalmas szerzetes papja. Imádkozott, majd kihúzta a szelencéből

az egyik nevet és átadta a metropolitának. A szent főpap hangosan felolvasta: „Tyihon moszkvai metropolita – áxiosz”.

Az ezer torokból ujjongva felszálló „áxiosz” kiáltás megremegtette a zsúfolásig telt, hatalmas templomot. Az imádkozók szemében örömkönnnyek ültek. Az elbocsátás után az orosz szászterte hatalmas basszushangjáról ismert Rozov, az Uzpenszkij székesegyház fődiakónusa intonálta az „Éljen soká...” köszöntést: „Urunknak, a moszkvai és kolomnai metropolitának, Tyihon őminenciájának, akit az Isten oltalmazta Moszkva város és egész Oroszország pátriárkájává választottak”.

Ezen a napon (Szent) Tyihon liturgiát mutatott be a Troickij templomban. Pátriárkává választásáról a zsinati küldöttségtől értesült, amelyet Vlagyimir, Venyiamin és Platon metropoliták vezettek. Az „Éljen soká...” élénklése után Tyihon metropolita az alábbiakat mondotta: „Köszönöm és elfogadom, és semmit sem szólok ellene, de emberi ésszel sok mindent felhozhatnék a mostani megválasztásom ellen. Pátriárkává választásom híre számomra az az irattekercs, amelyre ez volt írva: »siratócnak, sóhaj meg jajszó«, és Ezékiel prófétának le kellett nyelnie ezt az irattekercset. Mennyi könnyet kell majd nekem is lenyelnem, és mennyi jajgatás vár rám az előttem álló szolgálatban, különösen ezekben a nehéz időkben! A zsidó nép régi vezetőjéhez, Mózeshez hasonlóan nekem is így kell szólnom az Úrhoz: »Miért tettél szolgáddal ilyen rosszat? Miért nem vagy jóindulattal hozzám, miért raktad rám ennek az egész népnek a gondját? Vajon nemem fogant-e meg ez az egész nép, és én szültem-e, hogy ezt mondod nekem: Ahogyan a dajka viszi a csecsemőt, úgy vidd az öledben. Nem tudom egyedül vinni ezt az egész népet, mert túl nehéz nekem (Számok 11,11–14).« Mostantól fogva rám nehezedik Oroszország valamennyi egyházának gondja, és minden nap meg kell halnom értük. Még az erősek között is kevesen vannak, akik örvidenének ennek! De legyen meg Isten akarata! Abból meríték erőt, hogy ezt a tisztséget nem én kerestem, akaratomon kívül, sőt, az emberek akaratától is függetlenül, Isten rendeléséből kaptam.”

A pátriárkát november 21-én (december 3-án) iktatták be Mária templomi bevezetésének az ünnepén a Kreml Uzpenszkij székesegyházában. Az ünnepi szertartás alkalmából elhozatták a Fegyvertárból Szent Pjotr főpap pásztorbotját, Germogen pátriárkának, az egyház papvérntanújának reverendáját, valamint Nyikon pátriárka szerzetesi palástját, mitróját és szerzetesi süvegét.

November 29-én a zsinaton kihirdették a Szent Szinódus határozatainak kivonatát, amely metropolitai rangra emelte Antonyij harkovi, Arszenyij novgorodi, Agafangel jaroslávli, Szergyj vlagyimiri és Iakov kazáni érsekeket.

A pátriárkátus visszaállításával az egyházvezetés egész rendszerének átalakítása nem ért véget. Az 1917. november 4-i rövid határozatot további dokumentumok fejtették ki: „A pátriárka őszentsége jogairól és kötelességeiről”, „A Szent Szinódusról és a Legfelső Egyháztanácsról”, „A legfelső egyházvezetés hatáskörébe tartozó ügyekről”. A zsinat a kánoni normáknak megfelelő jogokat biztosított a pátriárka számára: az orosz egyház életének felendítése, képviselcte az államhatalom előtt, kapcsolattartás az autokéfál egyházakkal, pásztorlevelek kibocsátása valamennyi oroszországi hívő számára, gondoskodás a püspöki székek időben történő utódlásáról és a püspökök ellátása testvéri tanácsokkal. A zsinat határozatai értelmében őszentsége egyúttal a pátriárkai körzet egyházmegyéjének vezetője, amely a moszkvai egyházmegyéből és a pátriárkának alárendelt kolostorokból áll.

A helyi zsinat két kollektív testületet hozott létre, amelyek a zsinatok közötti időszakban működnek: a Szent Szinódust és a Legfelső Egyháztanácsot. A Szinódus hatáskörébe utalták a lelkipásztori, vallási, kánoni és liturgiai jellegű kérdéseket, a Legfelső Egyháztanácsra pedig az egyházközösségi természetű ügyek tartoztak: az igazgatási, gazdasági, iskolai és népművelési feladatok. Végszertül a különösen fontos kérdéseket, mint az egyház jogainak védelme, a soron következő zsinat előkészítése és az új egyházmegyék megnyitása, a Szent Szinódus és a Legfelső Egyháztanács közös döntésére bízták.

A Szinódus elnöke a pátriárka volt, 12 tagja pedig a mindenkori kijevi metropolita, a zsinat által három évre választott 6 főpap és 5 püspök, akiket egymás után kértek fel egy-egy évre. A 15 tagú Legfelső Egyháztanácsba, amelynek élén szintén a pátriárka állt, a Szinódus három főpapot delegált, egy szerzetest, a világi papság soraiból 5 papot, 6 világi személyt viszont a zsinat választott. A legfelső egyházvezetés szerveinek tagjait az első ülészak utolsó ülésén választották meg, mielőtt a zsinatot feloszlatták volna a karácsonyi ünnepekre való tekintettel.

A helyi zsinat a Szinódus tagjai közé választotta Arszenyij novgorodi, Antonyij harkovi, Szergij vlagyimiri és Platon tbiliszi metropolitát, valamint Anasztaszij (Gribanovszkij) kisi nyovi és Jevlogij volhíniai érseket.

A zsinat a Legfelső Egyháztanács tagjaivá választotta Visszarion archimandritát, G. I. Savelcskij és I. A. Ljubimov főespereseket, A. V. Szankovszkij és A. M. Sztanyiszlavszkij protoierejeket, A. G. Kuljasov kántort, a világi hívek közül E. N. Trubeckoj herceget, Sz. N. Bulgakov, N. M. Gromblaszov és P. D. Lapin professzorokat, valamint az Ideiglenes Kormány volt vallásügyi miniszterét, A. V. Kartasovot és Sz. M. Rajevszkijt. A Szinódus Arszenyij és Agafangel metropolitákat, valamint Anasztaszij archimandritát delegálta a Legfelső Egyháztanácsba. A zsinat megválasztotta a Szinódus és a Legfelső Egyháztanács helyettes tagjait is.

November 13-án (26-án) a zsinat megkezdte annak az előadásnak a vitáját, amely az egyháznak az államban elfoglalt jogi helyzetét tárgyalta. Ezt az előadást az egyház és az állam kapcsolatairól szóló nyilatkozat előzte meg, amelyet Sz. N. Bulgakov készített a zsinat megbízásából. Az egyház és az állam teljes szétválasztásának követelését a nyilatkozat azzal a kívánsággal hasonlítja össze, amely azt óhajtja, „hogy a nap ne süssön, a tűz ne melegítsen. Az egyház, létének belső törvénye értelmében, nem mondhat le nevelési küldetéséről, az emberiség egész életének átformálásáról, arról, hogy sugaraival áthassa ezt az életet.” Az egyháznak az államügyekben betöltött magasrendű küldetése a bizánci jogalkotás alapja volt. A régi Oroszország Bizánctól az egyház és az állam összhangjának eszméjét örökölte. Ezeken az alapokon nyugodott a kijevi és a moszkvai birodalom. Emellett az egyház nem kötelezte el magát a kormányzás egyetlen formája mellett sem, és mindig abból indult ki, hogy a hatalomnak keresztnyennek kell lennie. „És most – állapítja meg a dokumentum –, amikor a gondviselés akaratából Oroszországban összecmlik a cári önkényuralom, és azt új államformák váltják fel, az ortodox egyháznak nincsenek határozott elvei e formák politikai célszerűségét illetően, de a hatalomról alkotott felfogása változatlanul az, hogy minden hatalomnak keresztény szolgálatnak kell lennie.” A más hiten lévők vallásos lelkiismeretén erőszakot tevő, külső kényszerítő intézkedéseket a dokumentum az egyház méltóságával összeférhetetlennek nyilvánította.

Heves vita tárgya volt a határozattervezetnek az a pontja, amely feltételezi, hogy az államfőnek és a vallásügyi miniszternek ortodox hitűnek kell lennie. N. D. Kuznyecov professzor, a zsinat tagja ezt a körülmekintő megjegyzést tette: „Oroszországban teljes lelkiismereti szabadságot hirdettek meg és kijelentették, hogy az állampolgárok helyzetét az államban ... nem befolyásolja a felekezeti hovatartozás, sőt, egyáltalában az sem, hogy vallásosak-e ... Ebben a dologban sikerre számítani lehetetlen.” De ezt a figyelmeztetést nem hallották meg.

A végleges határozatban a zsinat többek között kijelenti: „1. Az Orosz Ortodox Egyház Krisztus Egyetemes Egyházának része, az orosz államban az élen járó felekezetet illető jogi helyzete van mint a lakosság óriási többségét egysítő szent intézménynek és mint az orosz államot megalkotó hatalmas történelmi erőnek. 2. Oroszországban az ortodox egyház független az államhatalomtól, a hitoktatás, az erkölcsi nevelés, az istentisztelet, a belső egyházi fegyelme és más autokefál egyházakkal való kapcsolat kérdéseiben. 3. Azokat a rendeleteket és utasításokat, amelyeket az ortodox egyház magára nézve hoz, és amelyek az egyházvezetés és az egyházi bíróság dokumentumai is, az állam hatályosnak, illetve jogerősnek ismeri el, amennyiben azok nem sértik az állami törvényeket ... 4. Az ortodox egyházra vonat-

kozó állami törvényeket csak az egyházi hatalom egyetértésével lehet hozni. (...) 7. Az orosz államfőnek, a vallásügyi miniszternek, a közoktatásügyi miniszternek és munkatársaiknak ortodox hitűnek kell lenniük. (...) 22. Az ortodox egyház intézményeinek tulajdonában lévő javak nem kobozhatók el és nem vehetők el...”

A határozat egyes cikkelyei anakronisztikusak voltak, mert nem feleltek meg az új állam alkotmányos alapjainak, az új államjogi feltételeknek, és nem voltak megvalósíthatók. De a határozat világosan megfogalmazta, hogy a hit dolgában és a belső ügyekben az egyház független az államhatalomtól, és dogmatikai tanítását követve az egyházi kánonok szerint akar élni.

A zsinati események a forradalom idején is tartottak. Október 25-én (november 7-én) megbukott az Ideiglenes Kormány, az országban létrejött a szovjethatalom. Október 28-án Moszkvában véres harcok robbantak ki a Kremlt elfoglaló hadapródiskolások és a felkelők között, akiknek a kezében volt a város. Moszkvában dörögtek az ágyúk és ropogtak a géppuskák. Lövöldözés volt az udvarokon, lőtték a padlásokról, az ablakokból, az utcákon halottak és sebesültek feküdtek.

Ezekben a napokban a zsinat sok tagja járta a várost, akik ápolóként sebesülteket kötözték és szedtek össze. Köztük volt Gyimitrij tauriszi érsek és Nyesztor (Anyiszimov) kamcsatkai püspök. A zsinat, a vérontás megállítására törekedve, tárgyaló küldöttséget menesztett a forradalmi katonai bizottsághoz és a Kreml parancsnokságára. A küldöttséget Platon metropolita vezette. Platon metropolita kérte a forradalmi katonai bizottság vezérkarát, hogy szüntessék be a Kreml ostromát. Erre ezt a választ kapta: „Késő, késő. Nem mi szegtük meg a fegyverszünetet. Mondják meg a hadapródiskolásoknak, hogy adják meg magukat.” De a küldöttség nem tudott bejutni a Kremlbe.

„Ezekben a véres napokban – írta később Jevlogij metropolita – a zsinaton nagy változások történtek. A kicsinyes emberi indulatok elcsendesedtek, az ellenséges szóváltások megszűntek, az idegenkedés felengedett. Az eleinte inkább parlamentre emlékeztető zsinat kezdett átalakulni igazi »egyházi zsinattá«, szerves egyházi egységgé, amelyet egyetlen szándék egyesített, az egyház javának szolgálata. Isten lelke érezhetően jelen volt az üléseken, mindenkit megvigasztalt és megbékített.” A zsinat megbékélésre szólította fel az ellenségeskedőket, és irgalomért könyörgött a legyőzöttek számára: „Isten nevében ... a zsinat arra szólítja fel az egymással harcoló drága testvéreinket és gyermekeinket, hogy mostantól fogva állják útját a további rettenetes vérontásnak ... a zsinat könyörögve kéri a győzteseket, hogy kerüljenek minden bosszúállást, kegyetlen leszámolást, és minden körülmények között kíméljék a legyőzöttek életét. A Kreml és az ott őrzött, egész Oroszországnak drága ereklyék megmentése nevében, amelyeknek az elpusztítását és meggyalázását az orosz nép soha, senkinek nem bocsátaná meg, a zsinat könyörögve kéri, hogy a Kremlt ne vegyék ágyútűz alá.”

A felhívás, amelyet a zsinat november 17-én (30-án) adott ki, általános bűnbánatra szólított fel: „A hamis tanítók által megígért új társadalmi berendezkedés helyett – véres viszályok a béke és a népek testvérisége helyett – bábeli zűrzavar, bősziult indulatok és testvérgyűlölet. Az Istentől elszakadt emberek mint éhes farkasok egymásnak esnek. A lelkiismeret és az értelem teljes elhomályosulásának vagyunk tanúi. ... A Kremlben őrzött ereklyékre támadó ágyúk megsebesítették az ortodox hittől dobogó szíveket. Isten a szemünk láttára tart ítéletet a hitehagyott nép fölött ... Szerencsétlenségünkre ez ideig nem született olyan igazi néphatalom, amely méltó lenne az ortodox egyház áldására. És nem is lesz addig orosz földön ilyen hatalom, amíg fájdalmas könyörgéssel és bűnbánó könnyekkel nem fordulunk Ahhoz, Aki nélkül hiába fáradoznak a város építői.”

Ennek a levélnek a hangneme természetesen nem kedvezett az egyház és az új szovjet állam között akkor már feszült viszony enyhülésének. És mégis, egészében véve, a helyi zsinat képes volt tartózkodni a szűk értelemben vett politikai jellegű, felületes ítéletektől és megnyilatkozásoktól, mert felismerte, hogy a politikai fejlemények viszonylagos jelentőségűek a vallási és erkölcsi értékek fényében.

Jevlogij metropolita visszaemlékezései szerint a zsinat lelki csúcspontja az a pillanat volt, amikor az ünnepélyes beiktatás után a pátriárka először jelent meg: „Milyen áhítatos tisztelettel fogadtuk őt valamennyien! Mindenki – beleértve a »balos« professzorokat is ... Amikor ... a pátriárka belépett, mindannyian térdre ereszkedtünk ... Ezekben a pillanatokban a zsinat tagjai már nem azok az emberek voltak, akik azelőtt idegenekként vitakoztak egymással, hanem a Szentlélektől ihletett, jámbor és szent emberek, készen az isteni rendelés teljesítésére ... És néhányan közülünk ezen a napon értettük meg, hogy mit jelentenek valójában ezek a szavak: »Ma a Szentlélek kegyelméből gyűltünk össze ...«”

A karácsonyi ünnepek miatt 1917. december 9-én (december 22-én) a zsinat felfüggesztette az ülésezést, 1918. január 20-án pedig megnyitotta a második ülészakot, amelynek cseményei április 7-ig (20-ig) tartottak a moszkvai teológiai szeminárium épületében. A polgárháború kiterjedése megnehezítette a közlekedést az országban, és január 20-án a zsinatnak csak 110 tagja tudott megjelenni, ami nem volt elegendő a határozatképességhez. Ezért a zsinat kénytelen volt azt a különleges rendelkezést hozni, hogy az üléseket meg kell tartani a jelen lévő tagok számától függetlenül.

A második ülészak fő témája az egyházmegyei vezetés felépítése volt. Ennek a vitája még karácsony előtt megkezdődött A. I. Pokrovskij professzor előadásával. Komoly vitákra került sor azzal a rendelkezéssel kapcsolatban, hogy a püspök „az egyházmegyét a papokkal és a világiakkal együttműködve, közösen vezeti”. Korrekciókat javasoltak. Egyeseknek az volt a célja, hogy nagyobb hangsúlyt kapjon a püspökök hatalma, akik az apostolok utódai. Kirill tambovi érsek azt javasolta, hogy a határozat szövegében legyen benne a püspök egyszemélyi vezetése, amelyben csak az egyházmegye vezető és bírói szervei működnek közre, Szcrifim (Csicsagov) tveri érsek pedig egyenesen azt mondta, hogy a világiak bevonása az egyházmegye vezetésébe megengedhetetlen. De ezzel ellentétes javaslatok is elhangzottak, amelyek a papoknak és a világiaknak nagyobb jogkört kívántak biztosítani az egyházmegyei ügyekben.

A plenáris ülés I. M. Gromoglaszov professzor helyesbítését fogadta el, így „a papokkal és a világiakkal együttműködve, közösen” szavak helyett ez került a szövegbe: „egységben a pap-sággal és a világiakkal”. De a püspöki tanácskozás az egyházi berendezkedés kánoni alapjait védelmezve elvetette ezt a változtatást, és a végleges szövegben az eredeti megfogalmazás maradt: „Az egyházmegye főpapja a szent apostoloktól örökölt hatalmánál fogva a helyi egyház elöljárója, aki az egyházmegyét a papokkal és a világiakkal együttműködve, közösen vezeti.”

A zsinat a főpapi jelölés korhatárát 35 évben állapította meg. Az egyházmegyei vezetéséről szóló határozat szerint a püspököket „szerzetes vagy házasságban el nem kötöczett világi papok és világiak közül kell választani, de mindannyiuk számára kötelező a »reverenda-viselő« fokozat felvétele, ha nem is kívánnak szerzetesrendbe lépni”.

A határozat értelmében az a szerv, amellyel a főpap közösen vezeti az egyházmegyét, a papokból és világiakból három évre választott egyházmegyei gyűlés. Az egyházmegyei gyűlések pedig létrehozzák állandó végrehajtó szerveiket, az egyházmegyei tanácsot és az egyházmegyei bíróságot.

1918. április 2-án (15-én) a zsinat határozatot hozott a „vikárius püspökökről”. A határozat elvi jellegű újdonsága az volt, hogy a vikárius püspökök hatáskörébe egyházmegyei részeket szándékoztak utalni és számukra székhelyet biztosítani azokban a városokban, amelyeknek titulásai. Ennek a határozatnak a kiadását az a sürgető igény diktálta, hogy növekedjen az egyházmegyéek száma, és ezt az első lépésnek szánták ezen az úton.

A zsinat legátfogóbb rendelete „Az ortodox egyházközségről szóló határozat” volt, amelyet másképpen „egyházközségi szabályzatnak” is neveztek. A szabályzat bevezetője röviden vázolja az egyházközség történetét az ősegyházban és Oroszországban. Az egyházközség életének a szolgálat elvén kell nyugodnia: „Az (apostoli) örökség révén Istentől rendelt lelkipásztorok vezetésével az egyházközség tagjai, egyetlen lelki családot alkotva Krisztusban, aktívan részt vesznek az egyházközség egész életében, mindenki ereje és tehetsége szerint.” A „szabályzat” így határozza meg az egyházközséget: „Az egyházközség ortodox kereszté-

nyek közössége, amely egy adott helységben lakó, a templomban gyülekező egyházi és világi személyekből áll, az egyházmegye részét képezi, és az egyházmegye főpapjának jogi igazgatásává, az odarendelt előjáró lelkész vezetés alatt működik.”

A zsinat az egyházközség szent kötelességévé tette a birtokában lévő szent hely – a templom ellátásáról való gondoskodást. A szabályzat előírta a templom papi személyzetét, amelyet a pap, a diakónus és a kántor alkot. A személyzet számának növelése vagy kettőre csökkentése az egyházmegye főpapjának hatáskörébe került, aki a szabályzat értelmében az egyházi személyek felszentelésére és kinevezésére jogosult.

A szabályzat rendelkezett a hívek által választott egyházgondnokokról, akik a templomi javak beszerzéséről, őrzéséről és használatáról kötelességgel gondoskodni. A templom fenntartásával, az egyházi személyek ellátásával és az egyházközség tiszttségviselőinek megválasztásával kapcsolatos ügyek rendezésére évente legalább kétszer össze kell hívni az egyházközségi gyűlést, amelynek állandó végrehajtó szerve az általa választott egyházi személyekből, az egyházgondnokból vagy munkatársából és néhány világi személyből áll. Az egyházközségi gyűlés és az egyházközségi tanács elnöke a templom parochusa.

Rendkívül fészült vita alakult ki az „egy hiten lévőkről”, erről a régi és bonyolult kérdésről, amelyet megrögzött félreértések és kölcsönös gyanakvás tett egyre kényesebbé. Az „egyhitűek” és az „őszertartásúak” bizottságában nem sikerült összehangolt tervet kidolgozni. Ezért a plenáris ülésen két, egymással szöges ellentétben álló előadás hangzott el. A botrányczó az egy hiten lévő püspökök kérdése volt. Az egyik előadó, Szcrafin (Alekszandrov) cseljabszki püspök az egyhitű püspökök felszentelése ellen szólalt fel, mert úgy látta, hogy az elmentmond a kánonokra alapozott területi elvnek, amelyen az egyház közigazgatási felosztása nyugszik, és azzal fenyeget, hogy az egyhitűek leválnak az ortodox egyháztól. A másik előadó, Szimeon Slejev egyhitű protoierej azt javasolta, hogy hozzanak létre önálló egyhitű egyházmegyéket. Heves vita után a zsinat azt a kompromisszumos megoldást választotta, hogy öt egyhitű vikárius székhelyet hoz létre, amelyeket az egyházmegyék főpapjainak rendel alá.

A zsinat második ülészakájának eseményei közben az országban dúlt a polgárháború. Azok között az orosz emberek között, akik életükkel fizettek ebben a háborúban papok is voltak. 1918. január 25-én (február 7-én) kijevi banditák megölték Vlagyimir metropolitát. A gyász hírről értesülve a zsinat határozatot hozott, amelyben ez áll: „1. Istentisztelet után a templomokban tartsanak külön könyörgést az ortodox hit és az ortodox egyház miatt üldözött és életüket vesztett hitvallókért és vértanúkért. 2. Január 25-én vagy az azt követő vasárnap (este) egész Oroszországban minden évben imádsággal emlékezzenek meg a ... hitvallókról és a vértanúkról.”

Az 1918. január 25-i zárt ülésen a zsinat külön határozatot hozott arról, hogy „a pátriárka betegsége, halála vagy más, őt érintő sajnálatos fordulat esetére javasolni kell számára néhány helytartó személyének megválasztását, akik a pátriárka székét a rangidősség sorrendjében védelmezni és örökölni fogják”. A zsinat második rendkívüli zárt ülésén a pátriárka bejelentette, hogy a határozatban foglaltakat elget tett. Tyihon pátriárka halála után ez a határozat a főpapi szolgálat jogszerű utódlásának fenntartását biztosította.

1918. április 5-én nem sokkal a húsvéti ünnepek miatt történt feloszlás előtt az Orosz Ortodox Egyház főpapi zsinata határozatot fogadott el a Ioszif asztraháni és Szofronyij irkutszki püspökök szentté avatásáról.

A zsinat utolsó, harmadik ülészaka 1918. június 19-től (július 2-től) szeptember 7-ig (20-ig) tartott. Ez az ülészak „Az egyházvezetés legfelső szerveinek tevékenységéről szóló határozatok”-on dolgozott. A pátriárka őszentsége megválasztásának ügyrendjéről szóló határozat alapján véve ugyanazt írta elő, ami a zsinaton történt Tyihon őszentsége megválasztásakor, de nagyobb számú képviselőt biztosított a választási gyűlésben a moszkvai egyházmegye papjainak és világi híveinek, akiknek megválasztásakor a pátriárka. A pátriárkai szék megüresedésének esetére „A pátriárkai szék helytartójáról szóló határozat” azt írta elő,

hogy a Szent Szinódus és a Legfelső Egyháztanács együttes jelenlétében haladéktalanul helytartót kell választani a Szinódus tagjai közül.

A zsinat harmadik ülészakájának egyik legfontosabb rendelkezését a kolostorokról és a szerzetesekről szóló határozat tartalmazta, amelyet az illetékes szekció dolgozott ki Szerafim tveri érsek elnöklétével. Ennek értelmében a szerzetesrendbe 25 éven aluliak nem léphetnek. Ahhoz, hogy fiatalabb novícius is beléphessen, az egyházmegye főpapjának áldása szükséges. A határozat felelevenítette azt a régi szokást, hogy az apátokat és helyetteseket a konvent választja azzal a feltétellel, hogy a megyéspüspök, amennyiben a választással egyet ért, azt jóváhagyásra felterjeszti a Szent Szinódusnak. A helyi zsinat hangsúlyozta a közösségben élés előnyeit a különéléssel szemben, és minden kolostornak azt ajánlotta, hogy lehetőség szerint vezessen be közösségi szabályzatot. A kolostori eljáróság és a konventek fontos feladata lett a szigorúan szabályos istentisztelet „kihagyások nélkül, sohasem cserélve olvasásra az éneklést, amikor éneklés van előírva, és tanító beszéddel kísérve”. A zsinat kívánatosnak tartotta, hogy minden kolostorban, lakóinak lelki épülésére, legyen egy sztarec vagy egy szentéletű apáca. A kolostorok minden lakójának előírták valamilyen fizikai munka végzését.

A világ számára végzett lelki szolgálatot és a népművelés feladatát a szabályos istentiszteletnek, a lelkigondozásnak, a sztarecek tevékenységének és a prédikálásnak kell megvalósítania.

A harmadik ülészakon a zsinat két olyan határozatot hozott, amelyek a papi rend méltóságát voltak hivatottak védeni. A papi szolgálat magasrendűségéről szóló apostoli tanításokra és a kánonokra támaszkodva, a zsinat kimondta, hogy özevgy és elvált papok nem házasodhatnak újra. A második rendelkezés értelmében azok a személyek, akiket egyházi bíróság jogerős ítélettel fosztott meg hivatali rangjuktól, nem helyezhetők abba vissza. Az, hogy az egyházi berendezkedés kánoni alapjait szigorúan őrző ortodox papság ezeket a „Határozatok”-at feltétel nélkül érvényesítette, a 20–30-as években megóvta az egyházat a hitelvesztéstől, amelynek viszont az ortodox törvények és a szent kánonok reformjára törekvő csoportosulások áldozatul estek.

1918. augusztus 13-án (26-án) az Orosz Ortodox Egyház helyi zsinata újra bevezette az orosz földön elhunyt szentek emlékének megünneplését a Pünkösöd utáni második vasárnapon.

Az 1918. szeptember 7-i (20-i) záróülés rendelkezett a soron következő helyi zsinat 1921 tavaszán történő összehívásáról.

A zsinatnak nem minden szekciója végzett egyformán sikeres munkát. A több mint egy évig tartó üléshez nem volt elegendő a program maradéktalan megvalósításához: egyes szekcióknak nem volt idejük kidolgozni és a plenáris ülés elé terjeszteni a végleges jelentéseket. A zsinat számos „Határozat”-ot az országban kialakult társadalmi-politikai helyzet miatt nem tudott megvalósítani.

Azoknak a kérdéseknek a megoldásában, amelyek a Megváltó erkölcsi tanításához és a dogmatikai tanokhoz szigorúan ragaszkodó egyházi berendezkedéssel és az orosz egyház egész életének felépítésével kapcsolatban a rendkívüli történelmi körülmények között felmerültek, a zsinat a kánoni igazság talaján állt.

Az orosz birodalom politikai struktúrái összeomlottak, az Ideciglenes Kormány átmeneti képződménynek bizonyult, Krisztus Egyháza pedig, a Szentlélek kegyelmétől vezérelve, megőrizte Isten házában alapjait ebben a viszontagságos történelmi korban. Az egyház ezen a zsinaton, amely az önrendelkezés képességéről tanúskodott az új történelmi körülmények között, megtisztult minden hordaléktól, felszámolta a szinodális korszakból származó deformációkat, és ezzel bizonyította életerejét.

A helyi zsinat korszakos jelentőségű esemény volt. Az egyházi vezetés kánonokat sértő, clöregedett szinodális rendszerének megszüntetésével és a pátriárkátus visszaállításával határt vont az orosz egyház történetének két korszaka között. A zsinaton hozott „Határozatok” szilárd támasznak és biztos lelki tájékozási pontnak bizonyultak az orosz egyház nehéz útján azoknak a rendkívül bonyolult problémáknak a megoldásában, amelyeket az élet bőségesen hozott magával.

Az Orosz Ortodox Egyház a polgárháború éveiben

[...]

Az októberi fordulat után rögtön megkezdődött az egyház és az állam szétválasztásáról szóló törvények előkészítése. Az ortodox egyház és az állam több évszázados szoros kapcsolatának radikális megszakítása félelmet keltett a papságban. Az aggodalmat még az is növelte, hogy a forradalmi folyamatot olyan túlkapások kísérték, amelyeknek ortodox templomok, kolostorok és egyházi személyek estek áldozatul. Péterváron bezárták a cári templomokat és elkobozták a Szinódus nyomdáját.

Azt a nyugtalanságot, amely az egyházat az államtól elválasztani készülő rendelet körül kialakult, 1918 januárjában fokozták I. A. Spicberg előadásai, akit V. N. Lvov, a Szinódus állami főügyésze nyert meg abból a célból, hogy működjön közre a válásra vonatkozó törvények áttanulmányozásában egy szinódusi bizottságban. Felszólalásaiban Spicberg hangsúlyozta, hogy az áldozást mint a „varázslás fogalmát kimerítő aktust” be fogják tiltani, a szertartási edényeket a templomokból el fogják távolítani, és az egész papságot ellenforradalmi-nak fogják nyilvánítani: „A papok élőködők a nép testén, rablók és a földbirtokosok szekértolói.” Az előadó beszédcincik legfenyegetőbb pontja ez az uszító célzás volt: „A pátriárka még él.”

Január 10-én a petrográdi metropolita, Venyiamin (papvértanú), aki aggódott az események alakulása és híveinek nyugtalansága miatt, levélben fordult a Népbiztosok Tanácsához: „Meg vagyok győződve arról, hogy bárki is van hatalmon Oroszországban, csak az orosz nép boldogulásán fáradozik, és semmi olyasmit nem kíván tenni, ami a nép óriási tömegeit bajba és szerencsétlenségbe sodorná. Erkölcsi kötelességemnek tartom, hogy beszéljek és figyelmeztessenem a jelenlegi hatalom birtokosait: ne engedjék végrehajtani az egyházi vagyont elvenni szándékozó tervet.”

(Szent) Tyihon pátriárka Oroszország valamennyi hívójéhez intézett első üzenetében úgy jellemezte a korszakot mint „az isteni harag idejét”: „Ezekben a gyötrelmesen nehéz napokban mi foglaltuk el a pátriárka ősi helyét. Hazánkat rettenetes háború sorvasztja, pusztító zúrvihar emészti, idegenek törnek ránk, és belviszályok dúlnak. De mindennél veszedelmesebb a szíveket megszálló lelki sötétség. A nép lelkiismeretében elhomályosultak az állami és társadalmi lét kerestény elvei, maga a hit is megfogyatkozott, az istentelenség szelleme dühöng a világban.”

A leleplező hang még élesebb a pátriárka 1918. január 19-i (február 1-jei) pásztorlevelében: „Krisztus szent ortodox egyháza nehéz időkben él az orosz földön: nyíltan és titokban egyaránt üldözik Krisztus igazságát ... A szent templomokat vagy lerombolják vagy kirabolják és Istent káromolva gyalázzák ... a hívó nép által tisztelt szent kolostorokat e sötét század istentelen urai foglalják el ... Vajon hol a határa a krisztusi egyház megcsúfolásának? Vajon hogyan és mivel lehet megállítani dühöngő ellenségeinek a tombolását? Mindannyiotokat hívunk, az egyház hívó és hűséges gyermekeit: keljetek védelmére meggyalázott és elnyomott szent édesanyánknak ... álljatok ellen minden erőttökkel, egész hazánk jajveszékeltésének erejével ... És ha szenvedni kell Krisztus ügyéért, hívunk benneteket, az egyház szeretett gyermekeit, hívunk, hogy vállaljátok velünk együtt a szenvedést.”

A pátriárka által használt erős kifejezések ellenére a levélben nincs politikai jellegű ítélet, nincs olyasmi, ami az új államrendet a politikai célszerűség szempontjából értékelné; csak az egyház helyzete miatt aggódó főpásztor és a véres zavargások elítélése kap hangot benne. A pátriárka nem a szovjet rendszert átkozza, ahogyan sok kortárs, sőt, egyházi és egyházon kívüli történész is értelmezte ezt a dokumentumot, hanem az ártatlan embereket sújtó kegyetlenkedések résztvevőit, és semmilyen formában nem tér ki azok politikai hovatartozására. „Térjetez észre, örültek, hagyjátok abba a vérengzést. Hiszen az, amit tesztek, nemcsak kegyetlenség, az valójában sátáni gonosztett, amiért a gychenna tüzét fogjátok elszenvadni az eljövendő életben, a halál után, és utódaitok rettenetes átkait ebben az életben, itt a földön.

Az Istentől kapott hatalmunknál fogva megtiltjuk nektek, hogy Krisztus szentségeihez járuljatok, kiközösítünk benneteket, ha egyáltalán még keresztény nevet viseltek, és csak beleszületetek az ortodox egyházba.”

Ennek a dokumentumnak a kiadása bizonyos mértékig a pátriárkának azzal a téves meggyőződésével függött össze, amelyet egyébként a papság nagy része osztott vele, hogy az új államrend ingatag, és az a hiábavalónak bizonyult remény vezérelte, hogy a rendszer hamarosan meg fog bukni.

Az a rendelet, amely „az egyház és az állam, valamint az iskola és az egyház szétválasztását” kimondta, 1918. január 23-án (február 5-én) látott napvilágot, amikor a szovjet kormány és az ortodox főpapság közötti viszony már pattanásig feszült.

A rendelet következetesen érvényesítette az állam szekularizációjának elvét. Az ortodox egyház elveszítette korábbi, privilegizált státusát. „A köztársaság határain belül – állt a rendeletben – minden olyan helyi törvény vagy rendelkezés kiadása tilos, amely sértené vagy korlátozná a lelkiismereti szabadságot, bármilyen előnyt vagy privilégiumot biztosítana az állampolgárok felekezeti hovatartozása alapján. Az állampolgárok szabadon gyakorolhatják vallásukat, illetve lehetnek valláson kívüliek ... Vallásos nézeteire hivatkozva senki sem vonhatja ki magát állampolgári kötelességeinek teljesítése alól ... Az iskola független az egyháztól. Vallás- és hitoktatás nem folytatható azokban az állami, társadalmi vagy magántulajdonban lévő tanintézetekben, amelyeknek célja az általános képzés. Az állampolgárok magánúton tanulhatnak és oktathatnak vallást. Valamennyi egyházi és vallási közösségre vonatkoznak a magántársaságokról és szervezetekről szóló általános rendelkezések.”

Ezek a normák lényegében megfeleltek az új, világi alapokon berendezkedett államok alkotmányos alapjainak.

Elvileg újat csak a rendelet utolsó paragrafusai tartalmaztak: „Az egyházak és a vallási közösségek nem rendelkezhetnek tulajdonnal és nem jogi személyek. Az Oroszországban létező egyházak és vallási közösségek javai a nép vagyonát képezik. Azokat az épületeket és tárgyakat, amelyek kifejezetten az istentisztelet célját szolgálják, a helyi vagy a központi hatóság külön rendelkezések alapján ingyenes használatba adja a megfelelő vallási közösségeknek.”

Ezek a paragrafusok nyugtalanságot keltenek az egyházi körökben. Attól lehetett tartani, hogy a rendelet végrehajtása lehetetlenné teszi az egyházközségek, a kolostorok és a teológiai iskolák normális működését. Oroszország városaiban és falvaiban az egyház megmentéséért imádkozó körömetek vonultak fel. A körömetek nem mindeniütt zajlottak békés körülmények között. Nyiznyij Novgorodban, Harkovban, Szaratovban, Vlagyimirben, Voronyezsben, Tulában és Vjatkában a helyi hatóságok engedély nélkül szervezett körömetek összejelkötésekkhez vezettek, ami emberáldozatokat is követelt.

Az országban kitört a belső viszály, ugyanakkor a fronton is újra kezdődött a német támadás.

1918. március 2-án (15-én) Tyihon pátriárka pásztorlevélben fordult a hívekhez, amelyben arra szólította fel az orosz embereket, hogy szálljanak szembe az ország nyugati területeit elfoglaló császári Németország erőivel: „Most, amikor az élet egyik csapást a másik után méri ránk, amikor az éhség, a hideg és az életünkért való rettegés mindannyiunk gondolatait a földi szükség aggodalmaiban tartja fogva, amikor, mint a zsoldár mondja, földünkön »ártatlan vért ontottak, fiaink és leányaink vérét« (Zsolt 106, 38), az élet borzalmaihoz újabb fájdalom járul, amely a hazáját szerető orosz szív számára a legsúlyosabb: az a nagy ellenség, akivel az orosz nép több mint három éve véres küzdelmet folytat, s amelyben az orosz föld legjobb fiainak milliói pusztultak el, újult erővel tör előre hazánk területén, hallatlan arcátlan-sággal követeléseket támaszt velünk szemben, és a legszégycenletesebb békefeltételeket dik-

tálja.” A következő napon, március 16-án Breszt-Litovszkban aláírták a békeszerződést, amelyet a szovjet kormányfő találóan nevezett „gyalázatosnak”.

A szerződés elszakítja Oroszországtól Lengyelországot, Finnországot, a Baltikumot, Ukrajnát, Belorusszia egy részét, a Krím félszigetet és a Kaukázuson túli területet. A hadsereg összeomlása és az ellenség túlereje láttán a szovjet kormány kénytelen volt aláírni a szerződést, bár az heves vitákat váltott ki az országos vezetésben, nem volt teljes az egyetértés.

Március 5-én (18-án) (Szent) Tyihon pásztorlevélben fordult a hívekhez, amelyben elítélte a breszt-litovszki békeszerződés aláírását: „Áldott a népek közötti béke, hiszen mindannyian testvérek vagyunk, az Úr mindenkit arra szólít fel, hogy békésen munkálkodjék a földön, mert együtt birtokoljuk azokat a javakat, amelyeket ő oly nagy bőségben teremtett ... És a testvérgyilkos véres háborúba sodort, szerencsétlen orosz nép békevágya olthatatlan, de ezért a békéért imádkozik-e az egyház, és erre a békére vágyik-e a nép? ... Milyen béke az, amely az ősidőktől fogva ortodox Ukrajnát elszakítja a testvéri Oroszországtól, és amely arra ítéli Kijev dicsőséges városát, a városok anyját, keresztelő bölcsőnket, szent ereklyéink őrzőjét, hogy ne legyen többé az orosz birodalom városa ... A szent ortodox egyház, amely ősidőktől fogva együtt fáradozott az orosz néppel az orosz állam megteremtésén és annak dicsőségéért, nem nézheti közömbösen ennek az államnak a pusztulását és a szétesését ... Ez a béke, amelyet az orosz nép nevében írtak alá, nem vezet a népek testvéri együttéléséhez ... Az egész emberiséget fenyegető új háborúk csíráit és romjait rejti magában.”

[...]

Az ortodox hívők olyan területeken laktak, amelyeket a vörösök, a fehérek és a „zöldek” (paraszt partizánok) is ellenőrzés alatt tartottak. Az ortodox egyházhoz tartoztak olyan katonák is, akik egymás ellen harcoltak a testvérgyilkos háborúban. Tyihon pátriárka, az orosz egyház főpásztora, figyelembe véve ezt a körülményt, igyekezett politikailag semleges maradni. 1918 tavaszán, mielőtt a pátriárka délre utazott volna Gyenyikinhez, felkereste őt G. I. Trubeckoj, az ismert egyházi személyiség, aki később így emlékezett vissza: „Nem kértem engedélyt a pátriárkától arra, hogy áldását közvetítsem az Önkéntes Hadsereg csapatainak, így Tyihon öszentségének nem kellett a kérésemet visszautasítania, de arra engedélyt kértem tőle, hogy teljes titoktartás mellett átadjam személyes áldását a fehér mozgalom egyik kiváló résztvevőjének. De a pátriárka úgy vélte, hogy ezt sem teheti meg.”

A polgárháború poklában nemcsak katonák pusztultak el, hanem békés lakosok is. A belső viszálynak sok papvértanúja is volt, akik gyakran lettek megtorlások áldozatai „ellenforradalmi propaganda” miatt vagy a fehérek támogatásának vádjával.

Március 31-én (április 13-án) Tyihon pátriárka a moszkvai teológiai szeminárium templomában Isten szolgáltnak végső nyugalmáért, a meggyilkoltak hitéért és egyházáért imádkozott. Az ortodox egyházközsgék testvérgyűlésén Amvroszj püspök, halála előtt egy nappal, ezt mondta: „Örülnünk kell, hogy az Úr ezekben az időkben rendelt bennünket élni, amikor szenvedhetünk érte. Mindannyian vétkezünk egész életünkben, de a rövid szenvedés és a vértanúság koszorúja minden bűnünktől megvált.” Ezekben az években esett áldozatul a Kazáni székesegyház előjáró lelkésze, Filozof Ornatszki protoierej, az egész Oroszországban közismert Ioann Vosztorgov protoierej, akit „antiszemita propaganda” vádjával ítélték el, Nyikolaj Konyuhov protoierej és a permi egyházmegye papja, Pjotr Gyjakov, valamint Nyektarij, voronyezsi szerzetes pap.

Uríckijnak, a pétervári Cseka elnökének meggyilkolása után a túsok között letartóztatták Alekszij Sztavrovszkijt, pétervári protoierejt és Kronstadtbba vitték. A túsokat sorba állították a gyakorlótéren és bejelentették, hogy bosszúból Mojszej Szolomonovics Uríckij haláláért meg fogják őket tizedelni. Alekszij Sztavrovszki protoierej mellett egy nagyon fiatal pap állt, aki éppen tizedik volt. Alekszij atya így szólott hozzá: „Én már öreg vagyok, nem sok van hátra az életemből ... menj, Isten óvjon, én itt maradok helyetted.” A kivégzés után a vértanú testét a Finn-öböl vízébe dobták.

Sok papvértanút, szerzetest és szerzetesnővért bestiálisan megkínoztak a banditák: keresztre feszítették őket az ikonosztáz Királyi Ajtóján, forró szurokkal telt üstökbe dobták, megskalpolták, a stólájukkal megfojtották, olvasztott ólommal „megáldoztatták”, lécekkbe fojtották őket.

1918. október 13-án (26-án) Tyihon pátriárka levélben fordult a Népbiztosok Tanácsához, és kifejezte fájdalomát az orosz nép által a testvérgyilkos káoszban átélt szerencsétlenségek, valamint a vértanúknak és a hívőknek osztályrészül jutott szenvedések miatt. A levél ezzel a felhívással fejeződik be: „Hatalomra kerülésük évfordulóját ünnepeljük úgy, hogy szabadon engedjük a bebörtönzötteket, véget vetnek a vérontásnak, az erőszaknak, a rombolásnak, a hívők zaklatásának; a rendet és a törvényességet ne zúzzák szét, hanem állítsák helyre, adják meg a népnek az áhított és megérdemelt pihenést a belső viszálykodás után. Ha nem így tesznek, számot fognak adni minden ártatlanul kiontott vérről (Lk 11, 50), és Önök is, akik kardot fogtak, kard által vesznek el (Mt 26, 52).” A pátriárka figyelmeztetése prófétainak bizonyult.

Az országot két egymással szemben álló táborra osztó polgárháború megnehezítette a kapcsolatot a pátriárka és a fehér csapatok által elfoglalt városok egyházmegyéi között. A szibériai és a dél-orszországi egyházmegyéik önigazgatásra tértek át, és ideiglenesen megszervezték a helyi egyházvezetés legfelső szerveit.

1918 novemberében Tomszkban került sor a szibériai egyházi tanácskozásra, amelyen 13 főpap és az oroszországi zsinat 26 tagja vett részt, köztük papok és világiak. A tanácskozás tiszteletbeli elnökévé Iakov kazáni metropolitát, elnökévé pedig Venyiamin (Muratovszkij) szimbirszki érseket választották, és létrehozták a Legfelső Ideciglenes Egyházi Kormányzatot.

A tanácskozás határozatot hozott arról, hogy a Legfelső Ideciglenes Egyházi Kormányzat, működésének megszűnése után, köteles mindenről beszámolni a pátriárka őszentségének.

Kolcsak csapatainak leverése után néhány pap emigrált, mások, köztük Venyiamin szimbirszki érsek, Andrej ufai, Nyikolaj zlatouszti és Irinarh toboolszki püspök a hazájukban maradtak.

1919 májusában Sztavropolban ült össze a délkelet-orszországi zsinat, amelyen a sztavropoli, a doni, a kubáni, a vlagyikavkái és a Szuhami fekete-tengeri egyházmegyéik megyés- és vikárius püspökei, a papok és a világiak közül választott személyek, valamint az oroszországi helyi zsinatnak azok a tagjai vettek részt, akik az A. I. Gyenyikin tábornok csapatai által elfoglalt déli országrészben tartózkodtak. A zsinat elnökévé Mitrofan (Szimaskevics) doni érseket választották, aki a helyszínen megalakított Legfelső Ideciglenes Egyházi Kormányzat elnöke is lett.

Miután Gyenyikin vereséget szenvedett, Antonyij metropolita, Jevlogij volhíniai, Anasztaszij kisinyovi, Georgij minszki, Feofan kurszki érsek és Szerafim (Szobolev) lubnai püspök más főpapokkal együtt, akiket a polgárháború az ország déli részén talált, elhagyták Oroszországot.

A fehér seregek főparancsnokai írásban kihirdették, hogy csapataik a hit meggyalázása és az elkövetett szentségsértések miatt harcolnak. De a keresztény hitet fehér tiszték is meggyalázták. Természetesen voltak közöttük istenfélő emberek, de a többség közömbös volt az egyház iránt. A kortársak visszaemlékezései szerint 1920 nyarán, az egyik ütközet után Andronyik Fjodorov protoierej gyászsztartást tartott a meggyilkoltakért, akik holtan feküdtek előtte a puszta földön. Ezekben a percekben, a sztartást túlharsogva, Babicsev kozák tábornok vasúti kocsjából trágár csasztuskákat üvöltöző részegek, táncoló lábak dobogása és otromba zenekar muzsikálása hallatszott.

Egy másik fehér tábornok, F. F. Abramov egy polgári tisztviselővel beszélgetve gúnyosan így nyilatkozott Andronyik Fjodorov protoierejéről: „Már megbocsásson, Andronyik atya mindannyiunkkal be akarja láttatni Jézus Krisztus szűzi fogantatását ... Na most, lehet-e ilyesmit mondani a törzskar templomában, ahol annyi művelt ember van. Figyeltem a tisztet, és majdnem valamennyien mosolyogtak, amikor a bátyuska erről a kényes kérdéstről szólt.”

Az egyházi ügyek rendkívül bonyolulttá váltak az ország nemzetiségi területein. Még 1917 márciusában Mchetában a grúz exarcha, Platon (Rozsgyesztvenszkij) áldása nélkül összehívta a helyi püspökök, papok és világiak zsinata, amely kihirdette az autokéfál grúz egyház visszaállítását. Az Ideiglenes Kormány elismerte a grúz egyház önállóságát. 1917. szeptember 8-án Kirion (Szadzaglisvili) püspököt katolikosz-pátriárkává választották.

1917. december 29-én Tyihon pátriárka atyai intelemmel fordult Kirion, Leonyid, Grigorij és Pirr grúz főpapokhoz amelyben, nem vetve el az önállóság kimondásának elvi lehetőségét, rámutatott a probléma megoldásának kánoni útjára: „Azt javasoljuk ... fogadják el az ortodox egyház követelményeit, és a kánoni rendnek megfelelően jelenjenek meg az oroszországi szent zsinaton, s ott, tévedéseiket beismervé, adják át az autokéfál grúz egyház létrehozására vonatkozó kérésüket az oroszországi zsinat bíróságának. [...] Csak egy jogilag felsőbbrendű egyház zsinata adhatja meg a függetlenséget egy helyi egyháznak ... Lépünk a béke és a kölcsönös szeretet útjára, és vitassuk meg közösen a kialakult helyzetet.”

De Tyihon pátriárka felhívásait akkor nem hallották meg. Csak 1943-ban állt helyre a kánoni közösség az orosz és a grúz egyház között Kallsztrat katolikosz-pátriárka idejében.

A forradalom utáni első években rendkívül zavaros volt az egyházban uralkodó hangulat Ukrajnában. Már a Kijevben 1917 nyarán megalakított Ukrán Nemzeti Tanács (Rada) felkarolta az egyházi szeparatizmus ügyét. A Rada vallásügyi miniszternek nevezte ki Mikola Beznoszovot, a volt Nyikon püspököt, aki rögtön a februári forradalom után megvált rangjától, és összeházasodott a szeretőjével. Jevlogij volhíniai érsek arra kérte a Rada elnökét, Golubovicsot, hogy legyen jóindulattal az egyház iránt és váltsa le a renegát minisztert, de kérését Beznoszov egyházi körökben való tájékozottságára hivatkozva elutasították. A Rada pártfogásával a szeparatisták összekovácsolták az önjelölt ukrán Egyházi Tanácsot (Rada-t), amelynek a papokon és a világiakon kívül tagja lett a nyugalomba vonult Alekszij (Dorodnyicin) püspök is, aki Kijevben élt.

Az események veszélyes alakulása miatt aggódó Tyihon pátriárka áldását adta Vlagyimir kijevi metropolitának, aki Kijevbe készült utazni, hogy lecsendesítse viszálykodó egyházmegyéjét. Az ukrainai papok egy részének, sőt a Lavra szerzetesének elidegenedése a szent főpaptól, a magány, amelyben kijevi tartózkodása során része volt, megfelelő alkalomnak bizonyult arra, hogy az anarchista banditák megöljék. Az Oroszországot megkeresztelő, az apostolokkal egyenlő tiszteletben álló Vlagyimir fejedelem nevét viselő metropolita volt az első főpap, aki vértanúhalált szenvedett az orosz ortodoxia bölcsőjének tekintett városban.

1917 őszén Kijevben népcs egyházközségi gyűlések zajlottak; a legtöbb egyházközség elítélte az egyházszakadás támogatóinak cselszövéseit. Készültek az oroszukrajnai zsinatra, amelyre Tyihon pátriárka áldását kérték. A pátriárka Platon metropolitát küldte a zsinatra mint hivatalos képviselőjét, vele utazott Kijevbe Antonyij harkovi metropolita és Jevlogij volhíniai érsek is.

A zsinat 1918. január 7-én (20-án) nyílt meg. A kompromisszumra törekvő irányzat híve, Pimen (Pegov) püspök elnökölt az ülésen, amelyeket olykor felfüggesztettek, mert Kijev kézről kézre vándorolt a polgárháború drámai eseményei során.

Január 18-án a zsinat ideiglenes feloszlatása előtt Maricsev pap szavazást kezdeményezett az ukrainai egyház önállóságáról. 150 szavazattal 60 ellenében a szakadárok sürgető követeléseit elutasították.

A zsinat ülései júliusban folytatódtak. 1918. július 9-én (22-én) a kijevi zsinat szavazattöbbséggel elfogadta az Ortodox Egyház Ukrainai Ideiglenes Legfelső Kormányzatáról szóló „Rendelet”-et, amelyet később az összoroszoszországi zsinat hagyott jóvá. A rendelet szerint az ukrainai egyházmegyék autonóm egyházkerületet alkotnak, amelynek élén a kijevi metropolita áll.

Miután a petljuristák 1918 decemberében elfoglalták Kijevet, letartóztatták Antonyij kijevi metropolitát, a vértanú Vlagyimir utódát és Jevlogij volhíniai érseket. A petljuristák a foglyokat átadták a lengyel megszállóknak. Ezek a főpapok csak az antant országok közvetítésével szabadultak ki és kerültek Oroszországnak a fehér hadsereg által elfoglalt déli részére.

A petljurista direktórium kihirdette, hogy hatálytalanítják az összoroszoszországi egyházi zsinatnak az ukrainai egyház autonómiájáról hozott rendeletét és az ukrainai egyház függetlenné nyilvánítását. A szeparatisták Agapit jekatyerinoszlávi érsek vezetésével önjelölt Szent Szinódust hoztak létre. A Szinódus megtiltotta Tyihon pátriárka és Antonyij metropolita kommemorálását az istentiszteleten. A Vörös Hadsereg Kijevbe érkezése után az Ukrán Szinódus felbomlott; Agapit érsek, aki hamarosan az önkéntes hadsereg által elfoglalt területen találta magát, ahol szakadár tevékenysége miatt megfosztották rangjától, megbánta tettét; így az autokefál ukrán egyház hívei főpap nélkül maradtak.

Néhány egyházközség papjai és világi hívei azonban kihasználva, hogy 1920 áprilisában a lengyel hadsereg ismét megszállta Kijevet, bejelentették az új Összukrainai Egyházi Tanács létrehozását, amely, nyíltan semmibe véve a szent kánonokat, az összes püspököt visszautasította mint Moszkva bábjait, és újra kihirdette az önállóságot.

Tyihon pátriárka, hogy lezárja az egyházi események sajnálatos fejleményeit Ukrajnában, 1921-ben megszüntette az ukrán egyház autonómiáját, és az exarchátus státusába helyezte, exarchájává pedig Mihail (Jermakov) grodnoi érseket, később kijevi metropolitát nevezte ki.

Az önállóság hívei azonban nem hagytak fel bomlasztó tevékenységükkel. 1921 októberében az Egyházi Tanács a volt petljurista miniszter, V. Cschovszkij kezdeményezésére és a főpapság beleegyezése nélkül összehívta az önjelölt Összukrainai Zsinatot, amelyen egyetlen püspök sem vett részt. A zsinat kihirdette az önállóságot.

Október 10-én (23-án) a Szófia székesegyházban a pártütő papok metropolitává szentelték a papi tevékenységtől eltiltott nő protoierejt, Vaszlij Lipkovszkijt. Másnap az önjelölt „metropolita” püspökké szentelte elvbarátját, Nyesztor Sarapovszkijt. Ők ketten „szentelték fel kézrátétellel” Teodorovicsot, Jarecsenkot, Orlikot; így született meg egy hét alatt az ál-hierarchia, amit a nép Lipkovszkij neve nyomán „lipkovcsinának” és „önszentelésnek” nevezett. Az ukrán hívek egy része csatlakozott az „önszentelőkhöz”, akik így mintegy másfél ezer parókiára tettek szert.

A polgárháború éveiben a forrongás utolérte a közép-orosz egyházmegyéket is. A papság sorai megoszlottak, megjelentek a modernista csoportosulások, amelyek felvállalták az egyházi forradalomra és a teljes megújulásra felhívó „harminckettek” eszmei örökségét.

1917. március 7-én Péterváron még az Ideiglenes Kormány működése alatt megalakították a „Demokratikus ortodox papok és világiak összoroszoszországi szövetségét”, amelynek vezetői A. P. Vvegyenszkij, A. I. Bojarszkij és I. Jedorov papok voltak. A Szinódus állami főügyészének, V. I. Lvovnak a támogatását élvező „szövetség” a Szinódus költségén két újságot adott ki, a „Krisztus Hangját” és a „Zsinati Értelmet”. Publikációikban az újítók hadba szálltak a hithű vallásgyakorlás hagyományos formái és az egyházvezetés kánoni rendje ellen. A reformpropaganda központja a Szent Zakariás és Erzsébet-templom lett, amelynek előljáró lelkésze A. Vvegyenszkij volt. Alekszij pátriárka a Vvegyenszkij körül csoportosuló újítók demagóg kijelentéseit később „egyházi kerenscsinának” nevezte (Kerenszkij neve nyomán –

a ford.). A „szövetség” filiólékat nyitott Moszkvában, Kijevben, Odesszában, Novgorodban, Harkovban és más városokban.

A „szövetség” pozíciói különösen megerősödtek azután, hogy az „Egyházi és társadalmi híradó” szerkesztője a Pétervári Teológiai Akadémia professzora, B. V. Tyitlinov lett, aki az újságot a modernista eszmék szócsövété tette. Az 1917–1918. évi zsinaton Tyitlinov és a hozzá hasonlóan gondolkodók a pátriárkátus visszaállítása ellen léptek fel. A „Krisztus Zászlója” 1918. január 1-jei számában Vvegyenszkij pap azt írta, hogy a pátriárka megválasztása után csak azért lehet az egyházban maradni, hogy a pátriárkátus intézménye magától, belülről bomoljon fel.

Miután a „Demokratikus papok és világiak szövetsége” megszűnt működni, 1919-ben Ioann Jegorov pap Péterváron új modernista csoportot hozott létre „Vallás az életben” néven. Parókiája templomában önkényes újításokat vezetett be, az oltárasztalt kihozta a templom közepére, hozzáfogott az istentiszteleti előírások átalakításához, igyekezett áttérni a modern orosz nyelvre, és a belső ihletettségéből fakadó felszentelés tanát terjesztette. A Bojarszkij a Pétervár melletti Kolpinoban még egy reformcsoportot hozott létre „A megújuló egyház barátai” néven. 1921-ben Alekszandr Vvegyenszkij pap megalakította a „Haladó papság pétervári csoportját”.

A reformok hívei püspöki körökben Antonyin (Granovszkij), státuson kívüli püspök személyében találtak támogatóra, aki a moszkvai templomokban tartott istentiszteletein megdöböntő újításokat vezetett be, önkényesen megváltoztatta a szertartásokat, átírta az imádságokat. Penzaban a kicsapongásért rangjától megfosztott volt püspök, Vlagyimir Putyata nyíltan szakadár gyülekezetet szervezett maga körül „Népi Egyház” néven.

Tyihon pátriárka, visszautasítva a kánonellenes modernista támadásokat, 1921. november 4-én rendkívüli pásztorlevélben fordult a hívőkhöz, és hangsúlyozta az istentisztelettel kapcsolatos újítások megengedhetlenségét: „Azt a fenséges szépséget, amely az egyházunkban szokásos, tartalmát tekintve valóban tanító és áldásos hatású istentiszteletre jellemző, amilyenné azt az apostolokhoz való hűség, az imádságos áhítat, az aszketikus tapasztalat és az egyházatyák bölcsessége hosszú évszázadokon át formálta, az egyház a szertartásokban, a kánonokban és a szabályokban őrzi, és érintetlenül meg is kell ővni mint a szent Orosz Ortodox Egyház legdrágább és legszentebb kincsét ...”

A papi körökben zajló kóros folyamatok szélsőséges megnyilvánulásai voltak a nyílt elpártolás csetei. A „Forradalom és Egyház”-ban megjelent egy volt diakónus nyilatkozata: „Lemondok a nekem Nyikolaj Romanov által adományozott diakónusi címről, és az OSzSzSzk becsületes állampolgára kívánok lenni. Az egyházi törvényeket és imádságokat a cárok és a tőkésék diktálják. Le a militarizmussal, a cárokkal, a tőkével és a papokkal! Éljen a proletáriátus diktatúrája!” Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy a hasonló nyilatkozatok rendkívül ritkák voltak.

Nagy megrázkódás volt az egyház életében a szentek sírjainak, ereklyéinek feltárása, amelynek megszervezését mindenütt kötelezővé tette az Igazságügyi Népbiztoság 1919. január 1-jén (14-én) kiadott rendelkezése. A feltárást speciális bizottságok végezték papok jelenlétében, és az eseményekről jegyzőkönyv készült. Ha a feltárást az állapította meg, hogy a tetemek nem maradtak épségben, akkor ezt ateista propaganda céljából a tudatos csalás és hamisítás bizonyítékának állították be. Néhány ortodox hívő, aki tévesen értelmezte a szent ereklyékről szóló egyházi tanítást, el is hitte.

Február 4-én (17-én) Tyihon pátriárka utasította a megyéspüspököket, hogy akadályozzák meg a hívőket kísértésbe vivő alkalmakat: „A hívők jámbor buzgalma – állt az utasításban –, amely áhítattal tekint a szentek földi maradványaira, az ilyen szent ereklyék számára is (a csak részben épen maradt tetemekről van szó – megjegyzés V. Cipin) díszes borítású fog-

lalatokat alkotott, amelyekbe, olykor az emberi test mintájára, illő öltözetben, a szent életű férfiak csontjait vagy a szent tetem más részeit elhelyezték ... Mivel a fennálló körülményekre való tekintettel szükségesnek tartjuk, hogy minden kísértésnek és megcsúfolásnak eljéjt vegyük (abban a dologban, amely mostanáig semmilyen kísértéssel nem járt, és csak a nép jámbor szokása volt), megbízzuk Eminenciádat ... hogy a főpásztor gondosságával és megítélése szerint hártson el minden olyan alkalmat, amely a szent ereklyék vonatkozásában kísértésre adna okot, bármely esetben, időpontban és helyen, ha szükségesnek és lehetségesnek találja.”

De ennek az utasításnak a végrehajtása sok főpap számára nehéznek, sőt kockázatos dolognak bizonyult. A tetem megtekintésére a nyilvános feltárás előtt tett kísérlet néha bírósági tárgyaláshoz vezetett.

1920. november 1-jén Novgorodban a forradalmi bíróság elé került Alekszij (Szimanszkij) hutinyi püspök Nyikogyim és Anasztaszij archimandritával, Gavriil és Mitrofan apáttal, Sztोजanov protoicrejjel és Ioannikij diakónussal együtt. Azzal vádolták őket, hogy a Szófia székesegyházban nyugvó maradványokat a hivatalos feltárás előtt titokban megtekintették. Alekszij püspök nem ismerte el, hogy bűnös, és kijelentette: „A földi maradványok megtekintését kizárólag egyházi ügynek tartom, és erről csak püspök testvércimnek számolhatok be.” A bíróság 5 évi börtönrre ítélte, a többi vádlott 2–3 évet kapott, de tekintettel a polgárháborúban várható közeli győzelemre valamennyi elítéltnek amnesztiát adtak.

A moszkvai bíróság még ugyanabban az évben nagy tekintélyű lelkészek és egyházi-társadalmi személyiségek ügyét tárgyalta, akiket azzal vádolt, hogy rágalmozó híreszteléseket terjesztettek a szentéletű Szavva Sztorozsevszkij maradványainak feltárását végző személyek magatartásáról, amelyet a hívőkre nézve sértőnek mondtak. A vád különösen arra a panaszra hivatkozott, amelyet N. D. Kuznyecov nyújtott be a Népbiztosok Tanácsához: „A feltárást végző bizottság tagjainak durvasága és gúnyolódása odáig ment, hogy a bizottság egyik tagja többször leköpte Szavva koponyáját, akinek földi maradványai az orosz nép szent ereklyéjét képezik.” A. D. Szamarint és N. D. Kuznyecovot golyó általi halálra ítélték, de „tekintettel az intervencióssokkal folytatott harc győzelmes befejezésére” a bíróság „a halálbüntetést koncentrációs táborban történő elzárásra változtatja addig is, amíg a világ proletárjai győzelmet nem aratnak a világimperializmus felett” – áll az ítéletben. A többi vádlott különböző időre szóló börtönbüntetést kapott.

A polgárháború befejezésekor különösen nehéz helyzetben voltak azok a papok, akik a fehérék által elfoglalt területeken tartózkodtak, és a fehérék veresége után nem tudtak vagy nem akartak emigrálni. Sokakat közülük azért ítélték el, mert könyörgő istentiszteleteket tartottak a fehér fegyverek győzelméért. 1920-ban börtönben halt meg Szilveszter (Olsanszkij) omszki érsek, aki Kolcsak idejében a szibériai Legfelső Ideiglenes Egyházi Kormányzat élén állt.

A pátriárka őszentsége felismerve a helyzet súlyosságát és arra törekedve, hogy megóvja az orosz egyház politikai harcokba keveredett pásztorait a végzetes következményektől, még 1919. szeptember 25-én (október 8-án), a szentéletű Szerгий Radonyeczszkij emlékének napján levelet intézett az orosz ortodox egyház főpásztoraihoz, amelyben arra szólította fel őket, hogy tartózkodjanak minden politikai szerepléstől: „Mind a mai napig ... nincs vége a harcnak, és a vér patakokban ömlik a hatalmas orosz föld valamennyi területén, a harcoló felek közötti viszály egyre gyakrabban torkollik kegyetlen, véres leszámolásba nemcsak azokkal szemben, akik közvetlenül és tevékenyen részt vettek ebben a harcban, hanem azokkal szemben is, akiket a részvétellel csak gyanúsítanak, néha alaptalanul is ... Nem múlnak el ezek a borzalmak, és sokan közülünk, Krisztus egyházának szolgálói közül már áldozatul estek a véres politikai harcnak, sokakat elvesztettünk már a főpásztorok, lelkészek és más, egyházi szolgálatban álló személyek köréből is. És mindezt talán alig néhány kivétel miatt csak azért, mert

mi, a krisztusi igazság szolgálói és hírnökei abba a gyanúba keveredtünk a jelenlegi hatalom birtokosai előtt, hogy állítólag titokban ellenforradalmi tevékenységgel törekszünk a szovjet államrend megdöntésére. De határozottan kijelentjük, hogy ezek a gyanúsítások igazságtalannak; a kormányzati forma nem az egyház ügye, hanem magáé a népé. Az egyház nem kötelezi el magát semmilyen konkrét kormányzati forma mellett, hiszen annak csak viszonylagos történelmi jelentősége van ... Megjegyzik, hogy a hatalom változásakor az egyház szolgálói néha harangszóval, ünnepi istentisztelettel és különböző egyházi ünnepekkel köszöntik ezt a változást. De ha ez olykor így is van, mindig magának a hatalomnak vagy a néptömegeknek a kérésére történik, és egyáltalán nem az egyház szolgálóinak önkényéből, akiknek cleve minden politikai érdek felett és azon kívül kell állniuk, és emlékezniük kell a szent egyház kánonjaira, amelyekkel megtöltja szolgálóinak, hogy az ország politikai életébe beavatkozzanak, bármilyen pártba belépjenek, még inkább, hogy az istentiszteleti szokásokat és a vallásos szertartásokat politikai demonstrációk eszközüvé tegyék. Emlékezzetek atyáim és testvéreim, mind a kánoni törvényekre, mind a szent Apostol parancsára: Tartózkodjatok azoktól, akik súrlódásokat és viszályokat keltenek, térjete ki a politikai pártok és a politikai szereplés elől, »engedelmeskedjete minden emberi rendnek« (1 Pét 2, 13) a világi dolgokban.”

A polgárháború évicben az orosz püspöki kar sorai komoly veszteségeket szenvedtek: egyesek természetes halállal haltak meg, mások elpusztultak, vagy nem maradtak Oroszországban. Közben a helyi zsinat elrendelte a püspöki székhelyek számának jelentős növelését, több vikariátus létrehozását minden egyházmegyében. Ezt a rendelkezést végre is hajtották a leküzdhetetlennek tűnő akadályok ellenére. 1918-ban négy főpapot szenteltek fel, körülbelül annyit, amennyit a forradalom előtti években, ugyanakkor 1919-ben 14, 1920-ban 30 jelöltet szenteltek püspökké, 1921-ben pedig 39 főpap felszentelése történt meg. A polgárháború rendkívül nehéz éveiben felszentelt apostoli utódok között egyháztörténetünk kiemelkedő személyiségei voltak, bátor és bölcs főpásztorok, az egyház oszlopos tagjai.

Az 1918. évi helyi zsinat határozatot hozott arról, hogy a következő zsinatot 1921-ben hívják össze, de a körülmények ezt nem tették lehetővé.

A Legfelső Egyházi Kormányzat állandó szerveinek működése is nehézé vált. A Szinódus legtöbb tagja emigrációban volt. 1921 elején a Szent Szinódus ülésin Tyihon pátriárka ösztönzésén kívül csak Szergej (Sztragorodszkij) vlagyimiri, Jevszevij (Nyikolszkij) krutyici metropolita és az Ukrajna exarchájává kinevezett Mihail (Jermakov) grodnoi érsek tudott részt venni. A Legfelső Egyháztanács is felbomlott tagjai számának csökkenése miatt, és beszüntette működését. 1921-ben a legfelső egyházi hatalmat lényegében a pátriárka gyakorolta egy személyben, aki mindössze néhány munkatársára és legközelebbi tanácsadóira támaszkodott. Nehézségekkel járt az egyházközpont és az egyházmegyei székhelyek közötti kapcsolat fenntartása is.

Ezért a pátriárka ösztönzése, a Szent Szinódus és a Legfelső Egyháztanács, amelynek akkor a tanács elnökével együtt négy tagja volt, még 1920 novemberében határozatot fogadott el az egyházmegyék öngazgatásáról arra az esetre, ha lehetetlenné válna a törvényes központtal való kapcsolat fenntartása, valamint ha a Legfelső Egyházi Kormányzat megszűnne működni.

Fordította: Korompai Eszter

Irodalom

- Венок на могилу Высокопреосвященного митрополита Владимира (+ 25 января 1918 года). – Киев, 1992. – (Репринт. изд., 1918)
- Виноградов В., протопресвитер.* О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности Патриарха Тихона. – Мюнхен, 1959.
- Гидулянов П. В.,* Отделение Церкви от государства в СССР. // Полное собрание документов, ведомственных распоряжений и определений Верховного суда РСФСР и других Советских Социалистических Республик. – М., 1926.
- Граббе Г., протопресвитер.* Правда о Русской Церкви на Родине и за Рубежом. – Нью-Йорк, 1961.
- Иеромонах Дамаскин (Орловский).* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 1. – Тверь, 1992.
- Иеромонах Дамаскин (Орловский).* Я теперь не умру... // "Журнал Московской Патриархии", 1993, N 1. – С. 20–32.
- Деяния Русского Всезаграничного Собора. – Сремски Карловцы, 1922.
- Деяния Второго Всезаграничного Собора Русской Православной Церкви. – Белград, 1939.
- Евлогий, митрополит.* Путь моей жизни. – Париж, 1947.
- Елевферий, митрополит.* Неделя в Патриархии. – Париж, 1933.
- Зеленогорский М.Л.* Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). – М., 1991.
- Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Митрополит Мануил (Лемешевский).* Биографический очерк. – СПб., 1993.
- Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский.* Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия - григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. – Изд. 2., доп. Сортавала, 1993.
- Козаржевский А.Ч.* Церковноприходская жизнь Москвы 1920–1930-х годов. Воспоминания прихожанина. – "Журнал Московской Патриархии", 1992, N 11–12, с. 21–28.
- Константинов Дмитрий, протоиерей.* Гонимая Церковь (Русская Православная Церковь в СССР). – Нью-Йорк, 1967.
- Отец Арсений. – М., 1993.
- Патриарх Сергей и его духовное наследство. – М., 1947.
- Польский М.* Новые мученики российские. – ч. 1–2, М., 1993. – (Репринт. изд., Нью-Йорк, 1949–1957).
- Поместный Собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 года. Материалы. – М., 1990.
- Правда о религии в России. – М., 1942.
- Рар Глеб (А.Ветров).* Плененная Церковь. Очерк развития взаимоотношений между Церковью и властью в СССР. – Франкфурт-на-Майне, 1954.
- Русская Православная Церковь. – М., 1958.
- Русская Православная Церковь. – М., 1980.
- Русская Православная Церковь 988–1988, выпуск 2. Очерки истории 1917–1988 годов. – М., 1988.
- Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния (Кн. 1–12). – М., 1918.
- Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание Определений и Постановлений. В 4-х выпусках. М., 1918.
- Троицкий С.В.* О неправде Карловацкого раскола. – Париж, 1960.
- Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Göttingen, 1988.
- Fireside, Harvey.* Icon and swastika: The Russian Orthodox Church under Nazi and Soviet Control. Cambridge. 1971.
- Fletcher, William C.* A study in survival. The Church in Russia. 1927–1943. London, 1965.
- Iohannes Chrysostomos.* Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit. 3 Bde. München – Salzburg, 1965–1968.
- Manuil (Lemesvskij).* Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Bio-Bibliographic. Bis zur Gegenwart ergänzt von C. Patock, 4 Bde. Eslangen, 1979–1986.

Az Orosz Egyház és az orosz állam

Beszélgetés Lepahin Valerijjal¹

Az állam és az Egyház közötti kölcsönös viszonyról tennék fel önnek néhány kérdést. Ön több helyütt is kijelentette, hogy eljött az ideje annak, hogy egy friss szellemiségű mű jelenjen meg ebben a témában, és nekem úgy tűnik, hogy ön is szívesen vállalkozna egy ilyen munka megírására. Milyennek szeretné látni ezt az ortodox Egyház történetéről szóló könyvet?

A fenti kérdésekre adott válaszok attól függenek, mit értünk Egyházon. Az Egyház történetéről írott könyvek többsége csupán úgy tekint az Egyházra, mint egy szociális intézményre, mint egy társadalmi szervezetre. De – Pál apostol szavaival – az Egyház Krisztus teste (Ef 1,23), azaz mindenképp egy titokzatos isteni szerv és csak azután egy látható emberi szervezet. Az Egyház történetéről írott könyvekben vagy nem veszik figyelembe ezt, vagy összcsekevrik e két fogalmat, aminek az az eredménye, hogy a szervezet hibáit a szerv hibáinak tulajdonítják. Különösen akkor fordul elő ez gyakran, amikor az Egyház és az állam kapcsolataról van szó. Pál apostolnál az Egyháznak még egy másik meghatározását is olvashatjuk: „az igazság oszlopa és crós alapja” (1Tim 3,15). Ez pedig azt jelenti, hogy a gonoszság, a bűn, a hamisság nem juthatnak be Krisztus testébe, az Egyház szervébe, ezek mindig kívül maradnak, csak parazitaként létezhetnek az Egyház testén, ez utóbbi látható emberi szervezeten.

E téma megértésében és vizsgálatában sok függ az Egyház történésznek álláspontjától. Röviden szeretnék utalni a modern filozófiai hermeneutika két korifeusának, Gadamernek és Hugo Bettihez az eszméire. Gadamer egy nagyon sikeres szakkifejezést javasolt, az „előreértelmezés” fogalmát. Ez azt jelenti, hogy a kutatónak mindig van valamilyen előzetes viszonya a tárgy iránt, amit tanulmányozni kíván. A kutató megkísérelheti, hogy a lehető legnagyobb mértékben csökkentse benne az „előreértelmezésnek” a szintjét, de teljesen kiiktatnia képtelenség. Én úgy vélem, hogy az Egyház történetének sok conceptualista kifejtését nem annyira a konkrét anyag elemzésével, mint inkább a szerzők „előreértelmezésével”, néha pedig előítéleteivel magyarázhatjuk ...

Az Egyházzal szembeni előítélettel?

Nemcsak az Egyházzal, hanem néha a hittel és általában Istennel szembeni előítélettel. Itt szeretnék visszatérni Hugo Bettihez. Ő javasolta az ‘alámerülés’ terminust, amin a kutató által tanulmányozandó korszak lelki életébe való ‘alámerülést’ érti. Ha Bizáncról akarunk írni, egy időre bizáncivá kell válnunk, nem a mai ember szemével, hanem az adott kor bizánci emberének szemével kell megnéznünk a problémát.

De miért van szükség akkor egy „pszeudobizánci” szemével történő interpretációra, ha hiteles adataink vannak az adott kor történészeitől, államférfiútól és íróitól, azaz a valódi bizánciakról?

Az alámerülés módszere – nem cél, hanem eszköz. Miután a kutató „felmerült” korának felszínére, a két megközelítés találkozási pontjánál keresi az igazságot – belülről, mint az esemény kortársa, és kívülről, mint egy olyan ember, aki föl van fegyverezve mindazokkal az ismeretekkel, amelyek az adott esemény utániak.

¹ Valerij Lepahin (1945) ikonkutató. Teológiai tanulmányokat többek között Párizsban folytatott. Jelenleg a JATE Szlovák Intézetének docense. Az orosz kultúra- és ikonok kutatójaként ismert. Egyesült államokbeli, francia, magyar, olasz és orosz szaklapokban eddig közel 70 tanulmánya jelent meg. Intenzíven tanulmányozta az Orosz Egyház történetét, több munkájában (egyetemi jegyzet, monográfia) is írt is erről a témáról.

Térjünk vissza az első kérdéshez!

Ha azt a célt tűzném ki magam elé, hogy az orosz ortodox Egyházzól írjak, akkor az Egyház és az állam kölcsönös viszonyának történetét nem úgy próbálnám megírni, mint a köztük lévő konfliktusok történetét (márpedig az esetek többségében éppen erről írnak a téma kapcsán), hanem mint együttműködésük és szimfonikus összhangjuk történetét.

Az állami és lelki hatalom közti szimfónia bizánci elméletére gondol!

Igen, ez egy olyan eszme volt, amelyet nem sikerült teljes mértékben megvalósítani, de számomra fontosnak tűnik maga a tény, hogy létezik ez az eszme, és mindkét fél elismeri, néha pedig törekszik is felé. Érdemes megemlíteni olyan (a régi orosz történelemben gyakori) eseteket, amikor ez az eszme realitássá vált.

Kivel kezdődne az ön által megírt „szimfóniatörténet”?

Valószínűleg Vlagyimir herceggel, bár Olga hercegnővel is kezdhethetnénk. Egy rövid beszélgetés keretében nincs lehetőségem arra, hogy nyomon kövessem (vagy csak megemlítssem) a két hatalom közti szimfónia valamennyi megnyilvánulását az orosz történelem során, ezért egyes nagyon jellemző epizódokat emelek ki az Egyház és az állam kölcsönös viszonyában. Vlagyimir herceg megkeresztelkedett, és mint az Óskronikában olvasható, „Istentélemben élt”. És abban az időben, olvashatjuk ugyanott, megsokasodtak a rablótámadások. Miért? Azért, mert az újonnan megkeresztelkedett herceg megtagadta a rablók halálos ítélettel történő büntetését, és ezt így indokolta: „Félek a büntől”. Gyakorlatilag Európában ez volt az első eset a halálos ítélet eltörlésére. Vlagyimir csak a „vérdíjat”, azaz a megölt rokonainak pénzbeli kártérítését hagyta meg. Püspöki tanács összehívására volt szükség, hogy meggyőzzék a nagyherceget arról, hogy Isten előtti egyéb kötelességei mellett meg kell védenie birtokain a jó embereket és büntetnie kell a gonoszokat. Miközben hangsúlyozzuk a herceg hitének őszinteségét, figyelniünk kell a lelki és a világi hatalom közt megszülető újfajta viszonyra. Az uralkodó és a pátriárka hatalma közti „szimfónia” bizánci eszméje, amely még alig érkezett meg Oroszországba, máris az első szükséges alkalommal megtestesült. A világi hatalom a nagyherceg személyében igazi kereszténynek mutatkozott meg, míg a lelki hatalom a püspökök személyében állami bölcsességet mutatott fel. Illarion metropolita ismert „Tanításában” rámutat arra, hogy Vlagyimir herceg „gyakran” és „nagy alázattal” tanácskozott a püspökökkel, és ebben nem látta hatalmának valamiféle korlátozását.

Ismertetné egy kicsit részletesebben is a szimfónia eszméjét?

Az Egyház és az állam évezredek során az ország egy testében létezett, ezért természetes, hogy kölcsönös viszonyuk problémája felmerül. Kölcsönös viszonyuk bizánci eszméjét a „szimfónia” terminus fejezi ki, amely összhangot, egyetértést jelent. Az egyik bizánci uralkodó azt mondta, hogy az Egyház és az állam olyan, mint a lélek és a test. Ennek alapján kell a köztük levő viszonyoknak is alakulnia. Teljesen nyilvánvaló, hogy az állam esetleg olyan politikát folytathat vagy olyan törvényeket hoz, amelyek közvetlenül nem érintik az Egyházat, még csak nem is említik, ezzel együtt azonban mérhetetlen veszteséget okozhat az Egyháznak. Másrészt az Egyház zavarai az állam életében is tükröződnek. Például a különböző vallási csetnekmozgalmak az állam békéjét és nyugalma is megzavarják, és az uralkodóknak olyan intézkedéseket kell hozniuk, amelyek visszaállítják a nyugalma. Ne feledjük, hogy Bizáncban sok olyan főpapi zsinatot, egyetemeset és helyit, amelyeken kimondottan egyházi, dogmatikai viták zajlottak, az uralkodók kezdeményezésére hívtak egybe. Szeretném hangsúlyozni, hogy ez nem csupán és nem annyira jogi szimfónia volt, mint inkább a karizma szimfóniája. Különösen nagy erővel jelent meg ez az értelmezés Oroszországban. Bizáncban a pátriárka kijelölésekor nem volt újra felszentelés, míg Oroszországban fokozatosan kialakult a pátriárka megválasztásának szertartása, amely magában foglalta az újra felszentelés elemeit. Ily módon a pátriárka és a cár a Szentségek által különleges karizmát kapott Istentől, és természetesen egyetértésben kellett tevékenykedniük.

De mint Bizánc is, úgy Nyugat-Európa is számtalan példát szolgáltatott állam és Egyház közötti kölcsönös ellentétekre és nyílt harcokra.

Természetesen, hiszen az állami és az egyházi szervezetet is földi emberek irányítják. Magas tisztségeket tölthetnek be és nagy méltósággal bírhatnak, miközben a minden emberre jellemző gyengeségektől és bűnöktől ők sem mentesek. Itt egy megfigyeléscmet szeretném megosztani. Nyugaton az Egyház és az állam kölcsönös kapcsolatában az Egyház számtalan kísérletet tett arra, hogy az állam fölé kerelkedjen, bár vannak – ritkán ugyan – ellentétes példák is. Ezért Nyugaton a vallásellenes mozgalmak időnként nagyon kiéleződtek. Oroszországban az állam igyekezett jóval gyakrabban az Egyház fölé kerelkedni, és a közöttük lévő konfliktusok általában az állam hibáiból keletkeztek. Ez egyebek között azért is volt így, mert az orosz cárok az idők során úgy kezdték értelmezni a második felkenésük során kapott karizmát, mint a papság részévé válásukat.

Kérem, ne szaladjunk nagyon előre. Sok példát mutat-e fel a „szimfóniára” az Egyház története Ó-oroszországban?

Térjünk vissza a 11. századhoz. Szent Vlagyimir nagyherceg legidősebb fia, Szvjatopolk, apja halála után el akarja foglalni a kijevi nagyhercegségi trónt, és megöli két bátyját, Boriszt és Glebet. Borisznak tudomására jutott a készülő merénylet, amikor hazafelé tartott a besenyők elleni hadjáratból. Erős fejedelmi kísérete van, mivel a besenyők kitértek a támadás elől. Kijevben szeretik és várják Borisz herceget. A kísérete azt javasolja, hogy támadják meg Svjatopolkot, foglalja el Kijevet és üljön az atyai trónra. De Borisz elengedi a kíséretét, és a halálára kezd készülni, s Svjatopolk bérencéi megölik őt majd öccsét, Glebet is. Az erre vonatkozó irodalom általában egy okot említ annak indoklására, miért nem szállt szembe Borisz Svjatopolkkal: tiszteletben tartja a hatalom idősebb jogán történő öröklésének feudális elvét. De ha figyelmesen elolvassuk az évkönyvet és Borisz és Gleb legendáját, meggyőződhetünk róla, hogy távolról sem ez az elv Borisz viselkedésének legfőbb mozgatója. Először is Boriszt államérdekdek ösztönzik: nem akar zűrzavart, testvérháborút. Másodszor keresztény módjára gondolkozik, nem akarja kíséretének, Svjatopolk kíséretének és Kijev lakóinak ártatlan vérént ontani. Harmadszor fél, hogy akaratlanul is testvérgyilkossá válik, amitől nem fél Svjatopolk. Negyedszer Krisztust követve önként akarja fogadni halálát, sőt imádkozik Istenhez, hogy méltassa őt vértanúi halálra. És Borisz elfogadja a vértanúságot. Személyében az állami és a keresztény eszmék egységét látjuk, és természetesen ez utóbbi túlsúlyát. Borisz egyértelműen az Egyház titokzatos Isteni szerve tagjának tekinti magát: Krisztus parancsolatai a szívében vannak, és ezek a parancsok számára szentek.

Közvetlenül a gyilkosság után a nép Boriszt és Glebet szentként kezdte tisztelni. A görög metropolita zavarba jött, mivel szentté avatni csak valamilyen rangban lehet: vértanút, szentet vagy szent életűt. De Borisz és Gleb nem vértanúként, Krisztusba vetett hitük miatt haltak meg. Hatalmi harcban ölték meg őket. De a hercegek az egyszerű nép előtt olyan nagy tiszteletnek örvendtek, hogy körülbelül negyven év múltán vértanúkká avatták őket, ami szemléletesen bizonyítja a keresztény aszkézis orosz értelmezésének a sajátosságait. Gyakorlatilag ezzel a szentté avatással a vértanúknak egy új típusát jegyezték be.

Ha Borisz háborút kezdett volna Svjatopolk ellen, mindenki az ő oldalán állt volna: kortársai is és a jövő történészei is. De akkor nem vált volna szentté. Gondoljunk csak Bölcs Jaroszlávra, Borisz és Gleb bátyjára: ő felkelt Svjatopolk ellen, legyőzte és kiűzte az országból. Számos hőstettéért, állami és egyházi ügyéért (mint a hatalmas állam megszervezése, a Kijevi Szofia Székesegyház megépítése, az első orosz metropolita megbízása, törvénykönyv összeállítás, idegen ellenfél legyőzése, idegen nyelvek ismerete stb.) megdicsőült, de a nép között nem kapott olyan mértékű tiszteletet, mint Borisz és Gleb. Apja – Vlagyimir herceg – után Borisz tovább bővíti és pontosítja az államférfi óoros egyházi ideálját. Természetesen egy kicsit sem szeretnék árnyat vetni Bölcs Jaroszlávra. Az ő uralkodásának ideje – amikor az

Egyház élén az első orosz püspök, szent Ilarion állt – ugyancsak a szimfónia számos példáját mutatja fel.

De mégiscsak úgy tűnik, a történelem arról tanúskodik, hogy a „szimfónia” vagy a harmónia eszméjének megvalósítása csak ritka kivételként lehetséges.

Én másképp fogalmaznék: az eszme megvalósítása rendkívül nehéz, ez igaz, de mindig lehetséges – mindez az állami és egyházi hatalom szabad akaratától függ.

Talán térjünk át a mongol-tatár uralom időszakára, erre az állam és Egyház számára is oly nehéz időszakra.

A mongol-tatár iga korszaka szintén a hatalmak szimfóniájának számos példáját mutatta fel. Számomra e korszak egyik legérdekesebb egyénisége Vlagyimiri Szerapion, aki körülbelül a 13. század 80-as éveiben prédikált, azaz körülbelül negyven évvel a tatárjárás kezdete után. Egyik prédikációjában a hallgatóihoz fordul és felsorolja a mongol-tatár iga négy évtizede alatt a népet sújtó bajokat: Isten templomait szétrombolták, a szent edényeket bemocskolták, a papokat és szerzeteseket megölték, apák és fiaik vére áztatta a földet, a hercegek és hadvezérek clerőtlenedtek, az orosz harcosok megriadtak és elmenekültek, a városok elnéptelenedtek. Vlagyimiri Szerapion kitűnő retorikai érzékkel rendelkezett és értett a hallgatóság lelkesítéséhez. Annál is inkább, mert mindaz, amiről beszélt, az emberek szeme elé tárult: csak ki kellett lépni a vlagyimiri Nagyboldogasszony katedrálisból, ahol prédikált.

Testvéreink és gyerekeink sokaságát fogságba hurcolták – folytatja Szerapion –, a mezők parlaggá változtak, a kiégett falvak helyén fiatal erdők hajtanak ki, nagyságunk egyre csökken, szépségünk elenyészett, gazdagságunkat az ellenség bitorolja. A prédikáció egyre feszültebb hangulatú. De mit tegyünk hát? – kérdezi. Talán a mai olvasó azt várja, hogy ezek után Szerapion arra szólítja föl a népet, hogy fogjon össze és támadjon az őt rabságba döntő ellenség ellen. De ő így válaszol a kérdésre: szeressétek egymást, irgalmasok legyetek minden emberhez, szeressétek embertársaitokat, mint önmagatokat, testeteket őrizzétek meg tisztaságban, ne szennyezzétek be, s ha mégis így tettetek, bűnbánattal tisztítsátok meg; ne legyetek gőgöskék, ne válaszoljatok a gonoszságra gonoszsággal. Szerapion válasza váratlanul hangzik. Ugyanakkor ez az Egyház igazi hangja volt. Szerapion arra szólítja föl a nyáját, hogy értse meg, az Oroszországra zúdult bajok a bűnökért kapott büntetést jelentik. Jellemző, hogy egyetlen alkalommal sem említi a tatár szót, és ez nem a tőlük való félelem miatt van így. Isten választotta a tatárokat, hogy rajtuk keresztül küldje büntetését a népre. Bár az idegenek kegyetlenek és irgalmat nem ismerők, de nem ez a lényeg; ők csak eszközök Isten kezében. Ha most ellenük fellépnek, akkor az Isten által elküldött büntetést utasítják vissza. Isten megadja azt a lehetőséget, hogy bűnbánatot tartsunk; tehát, ha bűnbánatot tartunk, Krisztus parancsolatainak útjára lépünk, elhárítjuk a büntetés belső okát is, és akkor a külső ok Isten segítségével szintén megszűnik.

Vájon nem tarthatjuk-e ezen az alapon szent Szerapiont Tolsztoj előfutárának, hiszen az író egyik fő tanítása a „ne állj ellen a gonosznak erőszakkal” eszme volt.

Semmi közös vonás nincs Vlagyimiri Szerapion és Lev Tolsztoj álláspontja között. Szerapion nem arra szólít föl, hogy ne állj ellent, az ő álláspontja aktív: bánjátok meg bűnciteket és bízzátok magatokat Isten segítségére!

De akkor hogyan értelmezhetjük Vlagyimiri Szerapion nézetét Radonyecki Szergyijével együtt, aki megáldotta Dimitrij Donszkojt, mielőtt a tatárok elleni harcba indult, sőt két harcost is adott neki a szerzetesek közül?

Elgondolkodtató a kérdés. Én úgy vélem, Szerapion a prédikációban együtt mutatta fel a keresztényi és az államférfiúi bölcsességet. Abban az időben még nem érkezett el a rabszolgaságtól való megszabadulás ideje, még nem fejeződött be Isten büntetésének ideje. De eltelik ezután száz év. Mi adott elhatározást és erőt Dimitrij Donszkojnak 1380-ban, hogy a Horda ellen harcba vigye a népet? Több ok közül a legfontosabbat kell megneveznünk: a

keresztény hit megvédésére való törekvés. Dimitrij Donszkoj ortodox hercegnek és az ortodoxia védelmezőjének vallja magát. Jellemző, hogy Oroszország először csak akkor tudta legyőzni a Hordát, amikor a keresztény hit védelmére kelt fel, mivel nem a politikai és területi érdekek álltak az első helyen, mint ez sok hiteles forrásból kiderül, hanem a hit. Szent Dimitrij herceg és Radonyecki Szent Szergij kapcsolata az állami és egyházi hatalom szimfóniájának egyik legfényesebb példája. A nagyherceg azt fontolgatja, hogy százötven év után az első nagy ütközetbe indul a Horda ellen. De kétségek gyötrik: eljött-e már e fontos lépés megtételének ideje. És ekkor a szenthez fordul. Szent Szergij áldása egyben azt is jelenti, hogy az Isten által küldött büntetés ideje lejárt, ugyanakkor imádságos segítséget és a győzelem ígértét is. Emellett, mint említette, Szent Szergij két szerzetest is adott a hercegnek, Alekszandr Pereszvet és Andrej Oszljab szerzeteseket, akik a kulikovói csataterén elesett többi harcossal együtt ezt a Krisztusi parancsolatot teljesítették: „Nincs senkiben nagyobb szeretet annál, mintha valaki életét adja barátaiért” (Jn 15,13).

És itt még egy kérdés merül fel. Az Egyház és az állam szétválasztásának modern demokratikus eszméje egy olyan törekvéssé növi ki magát, mely arra irányul, hogy az Egyházat egyfajta lelki rezervátumba zárja. Az Egyház viszont, mint már említettük, nemcsak szociális intézmény, hanem titkos szerv is. Az Egyháznak az *államtól* való elválasztása azzal a veszéllyel jár, hogy a *társadalomtól* választják el, és éppen ez megy most végbe a demokratikus államokban. Az erkölcsösségről vallott keresztény elképzeléseket először a politikából űzték ki, most pedig fokozatosan, de hajthatatlanul eltávolítják a társadalmi élet egyéb szféráiból is. Szent Szergij szemléletesen mutatta, hogy az Egyház, sőt még a világból kivonult szerzetes sem választja szét magát és nem is akarja szétválasztani magát a társadalomtól. Az állam számára oly nehéz órában két szerzetes *szó szerint* megszegi szerzetesi fogadalmát, de lelkiileg két fontos parancsolatot teljesít: az Isten iránti szeretetet és az embertárs iránti szeretetet. Természetesen ez egy kivételes eset és nem szolgálhat a mindenkori szerzetesek számára követendő példaként.

Meg szeretném említeni még Szent Dimitrij herceg hőstettét is. A csata előtt levetette magáról hercegi vértetét és egyszerű harcosként vívott, ezért az ütközet után nehezen találták meg a sebesültek tömegében. A nagyherceg ezzel a tettel a keresztényi alázat példáját mutatta fel, amely a Horda visszaverésének megszervezése alatt végig vezérelte. Isten Gondviselésére bízta az ütközet kimenetelét, és Isten akaratára bízta a saját életét is.

Nagyon jellemző a Dimitrij nagyherceg és Szent Alekszandrij metropolita közti kapcsolat is. Dimitrij kiskorúként örökölte a trónt. Gyakorlatilag szükségszerűen hosszú ideig Alekszandrij metropolita irányította az országot. De amikor Dimitrij elérte a felnőttkort, az állami hatalom minden konfliktus nélkül a nagyherceg kezébe került. Az is jellemző, hogy Dimitrij herceg a metropolitától is áldást kért az ütközet előtt, de fontosnak tartotta, hogy Szent Szergij áldását is megkapja. A krónikák feljegyzéseiben is, a nép emlékezetében is fennmaradt e kettős áldásról szóló megemlékezés. Ez arról tanúskodik, hogy az egyházi tekintély a Régi Oroszországban *kettősségében egy* volt: az egyházi *hatalom* tekintélye és az egyes képviselőinek belső *lelki* tekintélye. Ezek egy személyben egybe is eshettek, de meg is oszolhattak több ember között, anélkül, hogy tényleges megosztottságot idéztek volna elő.

Remélem, nem akarja azt állítani, hogy Oroszországban az Egyház és az állam között mindig ilyen felhőtlen és kölcsönösen áldozatvállaló kapcsolat volt. Elég, ha csak Rettegett Iván idejére gondolunk.

Nem, természetesen nem akarom. Szent Szergij idejében sem volt felhőtlen ez a kapcsolat. De mielőtt még Rettegett Iván uralkodásának idejére rátérnénk, nézzük meg magát a 16. század elejét. Oroszországban éppen ekkor keletkezett az első komoly, sorsdöntő konfliktus az állami és az egyházi hatalom között: felvetették az egyházi földek államosításának kérdését, amelyet az 1503-as zsinat megvitatott. Általában ezt a vitát úgy állítják be, mint a Szent Jozsef Volockij „józeffistái” és Szent Nyil Szorszkij „önzetlenjei” vezetői közti vitát.

Az utóbbi időben nagy, hiteles munkák jelentek meg, amelyekben vitatják azt a tényt, hogy e vezetők felszólaltak a zsinaton (bár természetesen jelenlétiük nem vitatható). A vita ténylegesen az állam és az Egyház között folyt, az államot megtestesítő III. Iván és az Egyházat megtestesítő püspöki és főpapi zsinat között, melynek élén Simon metropolita állt (erre hiteles bizonyítékok vannak).

De miből születhetett meg Oroszországban a világiasítás eszméje? Ne felejtjük el, hogy a 15. század második fele Oroszországban a sztrigolnyikok és a zsidózók (szombatosok) szektáival vált emlékeztetéssé. A tanításaikban tagadták a Szentháromságba vetett hitet, Jézus Krisztus isteni mivoltát, elutasították az Egyházat, a szerzetességet, a kolostorokat és az ikoniszteletet. A kutatások azt mutatják, hogy az államosítás eszméje azok között az eretneknek között született meg, akiknek a hatása alá került egy időre III. Iván is. Az egyházi és kolostori földek államosítására úgy tekintettek, mint az első lépés az Egyház gyengítésére, az állami ügyekre gyakorolt hatásának csökkentésére és mint a kolostorok és a szerzetesség elleni harc kezdetére. Az államosítás elve Oroszországban nem az államtól eredt; a szekták inspirálták, akik csak saját céljaikra használták fel az állami hatalmat és az államérdek képviselőinek színében akarták feltüntetni magukat.

Az 1503-as zsinaton az Egyház Joszif Volockij és Nyil Szorszki (az akkori idők két kiemelkedő lelki tekintélye, az ortodox Egyház szentjei) személyében világosan kifejtette álláspontját. A kolostoroknak jogukban áll *kollektív* földtulajdonnal és más birtokokkal rendelkezni, hogy módjukban álljon a jótékony adakozás; a kolostoroknak – és az Egyháznak általában – az állam mellett meg kell őrizniük a társadalmi javak elosztásában való részvételüket (Joszif Volockij álláspontja). Azok a szerzetesek, akik magányosan szeretnének élni, a szerzetességek egy másik formáját választják, a remetclak magányosságát, és ebben az esetben nekik minden tulajdonról le kell mondaniuk (Nyil Szorszki). III. Iván bölcs döntést hozott: az állam még egyszer elismerte és meghagyta az Egyház tulajdonjogát. Az elkövetkező évszázadok során a kolostorok saját pénzükön koldusok ezreit táplálták, gyermek és idősek számára otthonokat hoztak létre, gyönyörű templomokat emeltek, amelyekben ma is gyönyörködhetünk. Egyedül csak Joszif Volockij kolostora 700 rászorultat etetett az éhínséges esztendőkből. Én úgy vélem, hogy az orosz történelemnek ez az epizódja ugyancsak az állam és az Egyház szimfóniájának lehetőségéről tanúskodik.

Lehet, hogy a kérdés nem szorosan kapcsolódik beszélgetésünk témájához, de nem tudok nem rákérdezni a „Moszkva – a harmadik Róma” elvére, amely éppen III. Iván uralkodása idején jelentkezett.

Nem, nem. Ez a kérdés nagyon is szorosan kapcsolódik a témához. E formula lényegét nem érthetjük meg igazán, ha nem kapcsoljuk hozzá a két hatalom szimfóniájának eszméit. Mindenekelőtt szeretnék utalni arra, hogy Konstantinápoly – a második Róma – nemcsak második Rómának számított, hanem új Jeruzsálemnek is. (Ilarion metropolita „A törvényről és a malasztról” szóló prédikációjában már a 11. században Új Jeruzsálemnek nevezi Konstantinápolyt). Konstantinápoly Rómának nevezése arra utalt, hogy Konstantinápoly a Római Birodalom államhatalmának örököse, míg az Új Jeruzsálem elnevezés azt hangsúlyozta, hogy ez a szent város – a Kereszténység lelki, misztikus központja. Csírájában már itt látjuk megfogalmazódni az állami és egyházi hatalom szimfonikus együttlétének eszméjét.

Borisz Uspenszkij professzor úr munkáira szeretnék hivatkozni, aki meggyőzően mutatta be, hogy a „Moszkva–harmadik Róma” koncepciójának megfogalmazása két metropolitára, Zozsimra és Szimonra vezethető vissza; tehát gyakorlatilag ez a megfogalmazás a 15. század 90-es éveiben, azaz körülbelül 30 évvel Filofej sztarec előtt körvonalazódik, akinek pedig a történeiszek e formula megfogalmazását tulajdonítják.² Kezdetben, Konstantinápoly

² Vö. Lásd erről bővebben Filippov Szergej tanulmányát: „Támaszt az eget Istene birodalmat, mely soha örökké meg nem romol”. Történelembölcseleti elképzelések a 15–17. századi Oroszországban.

bukása miatt, Moszkva óvatos volt az új Konstantinápoly elnevezés használatával kapcsolatban, de mert Konstantinápoly – új Róma és új Jeruzsálem, Moszkvát *új Jeruzsálemnek* kezdték nevezni! És csak valamivel később, Szimon metropolita nevezi harmadik Rómának. Így tehát a formula kikristályosodása az egyházi eszme állami eszmévé történő átalakulásának nyomvonalán halad.

Szeretném szó szerint idézni Filofej sztarec 1523-ban mondott szavait: két Róma elveszett, a harmadik áll, negyedik pedig nem lesz. Először is, meg kell jegyeznünk, hogy a híres sztarec a „második Róma” – azaz Konstantinápoly eleste után írja levelét, azaz szavaiban mindenekelőtt az a tény tükröződik, hogy 1453-ban a törökök elfoglalták az ortodoxia védőbástyáját, a Bizánci Birodalom fővárosát. Másodszer az említett szavakban az is kifejezésre jut, hogy *keresztény* államok buktak el. Az eszme, amit a sztarec megfogalmaz, nem annyira egyházi, mint inkább egyházi-állami jellegű. Hiba lenne, ha ebben az eszmében csak Oroszország nagyhatalmi ambícióinak kifejezését látnánk. Harmadszor a nagyherceg az ortodox állam feje, ezért a sztarec szavaiban a nagyherceghez intézett felhívás is van, hogy teljes mértékben tudatosuljon benne nemcsak világi, hanem egyházi elhivatottsága is, azaz az ortodoxia oltalmazójának kell lennie. A pátriárka (akkor az orosz Egyház élén még a metropolita állt) a hit dogmatikai tisztaságát védelmezi az Egyházon belül, a cár pedig megvédi az Egyházat a külső ellenségtől. Csak egy példát említek. A rosztovi püspök, Vasszian batorítja a bizonytalankodó III. Vaszilijt, hogy indítson támadást 1480-ban Ahmat kán ellen azért, mert „Ahmat pusztítja a kereszténységet” (emlékezzünk vissza Szent Szergjij áldására, amivel Dimitrij Donszkojt éppen száz évvel ezelőtt a csatába küldte). Vaszilij elindul a csatába, amely sikeresen végződik, és ezzel lezárul a Hordának történő adófizetés korszaka. Itt is nyilvánvaló a világi és egyházi hatalmak közötti viszony szimfóniája.

De miért nem lehet negyedik Róma? Nem rejlik-e ebben a moszkvai Oroszország messianisztikus álma?

A keresztény világ hosszú ideig úgy tartotta, hogy a világ vége a világ teremtése utáni 7000. évben jön el. Az új időszámítás szerint ennek 1492-ben kellett volna bekövetkeznie (7000=5508+1492). Még a Paszcháliát is csak 1492-ig számították ki. Amikor pedig megértették, hogy a világ végének dátuma teljes egészében Isten kezében van és semmiféle emberi számításnak nem lehet alávetni, akkor új Paszcháliát alkottak a nyolcadik évezredre, amelyet szintén utolsóknak tartottak. Ily módon az az állítás, hogy „nem lesz negyedik Róma”, nem Moszkva valamiféle legyőzhetetlen erejébe vetett hitből fakad, hanem az akkori kor eszkatologikus elképzeléseiből.

Most talán rátérhetünk Retteggett Iván idejére.

Először még szólnunk kell Retteggett Ivánnak az Egyházhoz és a hithez való viszonyáról. Több kortárs is hangsúlyozza a cár rendkívüli istenfélelmét. Ivan Vasziljevics naponta hosszan imádkozott egy külön Kereszt-kápolnában, miközben bilincsekkel sanyargatta magát. Nem mulasztotta el az istentiszteleteket. Amikor a cár hosszabb időre átköltözött az Alekszandrovi rezidenciára, az ottani életet szerzetesi mintára szervezte meg: maga írta meg a kolostori szabályzatot, korán kelt, hogy harangozzon a reggeli istentisztelethez, étkezések idején a régi hagyomány szerint maga is felolvasott a szentek életéből. A kortársak azt is tanúsítják, hogy maga a cár is szerzetességre vágyott és kolostorba akart vonulni. A cár „egész Oroszország apójának” nevezte magát. Több egyházi zsinatot is egybehívott (közük a híres Sztoglavij szobor-t) a felgyülemlett egyházi problémák megoldására, maga terjesztette elő a megvitatandó kérdések listáját és személyesen vett részt az üléseken.³ Egyházi költő is volt, aki kánonokat és sztichirákat írt, például Szent Péter, Moszkva metropolitájának tiszteletére, és czekek

AETAS, 1995. 3. 5–31.; illetve Sisák Gábor és Filippov Szergej forrásközlését: Filofej szerzetes. Levél a rossz napokról és órákról. AETAS, 1995. 3. 127–136.

³ Lásd ebben a számban a Sztoglav című forrásközlést.

az énekeket a cár halála után még évtizedekig énekelték a templomokban. Egyébként Retteggett Iván idősebbik fia a papság kérésére megírta Szent Antalnak, az akkori híres Szinai kolostor apátjának legendáját, liturgiáját és dicsőítőénekét. Retteggett Iván szeretett kolostorokba zárándoklatokra járni, pénzadományokkal támogatta a kolostorokat és templomok építésére is felajánlásokat tett. Sajátos viszony fűzte a cárt a híres moszkvai jurogyivijhez (jurogyivij = Istenért bolond), Vaszilij Blazsennijhez, akinek a Vörös téren álló templom viseli a nevét, és amikor a szent elhunyt, Iván maga vitte a koporsóját ...

De hogy fért ez össze a kegyetlenséggel?

Ez a kérdés mindenekelőtt a cár személyiségével függ össze, én pedig nem szeretnék eltérni a témától. Csak annyit szeretnék mondani, hogy a kutatók számításai szerint Retteggett Iván idejében három-négyezer embert végeztek ki. Természetesen minden egyes emberi élet abszolút értéket képvisel, és nem szándékozom mentegetni Retteggett Ivánt. Mégis összehasonlítóképp emlékeztetni szeretnék arra, hogy ugyanabban a 16. században Franciaországban egyedül csak Szent Bertalan éjszakája a fentírt is több ember életét követelte a Brit Enciklopédia adatai szerint. De térjünk vissza a mi témánkhoz. Retteggett Iván volt az első koronázott cár, őt kenték fel első ízben cárrá (rajta végezték el először a cárrá szentelés szertartását). A koronázási szertartásban különös hangsúlyt kap a cár világi szerepe mellett az egyházi elhivatottsága is. Fontos része a szertartásnak a hit megvallása: a cár először a templomban elmondja ünnepélyesen a Hitvallást, majd aláírja, és megőrzésre átnyújtja a pátriárkának (vagy metropolitának). Retteggett Iván és Makarij orosz metropolita kapcsolatában is a szimpónia és kölcsönös megértés számos példáját láthatjuk. De Szent Makarij 1563-ban bekövetkezett elhunytja után az Egyház iránti fokozott felelősségérzettől indítva, valamint az egyházi és állami hatalom egységének fontosságát átérzve, Retteggett Ivánban olyan vágy alakult ki, hogy az Egyház fölé kerekedjen. A cár elkezdte leváltani a neki nem tetsző püspököket, saját belátása szerint kezdi kinevezni őket, majd ugyancsak is kegyvesztetté válnak. Ezzel együtt azt is meg kell említenünk, hogy éppen Retteggett Iván idejében született meg egy újabb szertartás, a „szamárháton vonulás” Virágvasárnapon. A püspök samárháton ülve, mintegy a Jeruzsálembé bevonuló Krisztus élő ikonját ábrázolva, ünnepélyes menet élén a Kreml Nagyboldogasszony katedrális felé vonult. A szamarat pedig maga a cár vezette kantárijánál fogva. Ebben a szertartásban egyrészt benne rejtett az állami hatalom egyfajta megalázkodása a lelki hatalom előtt, másrészt a cár a maga részéről nagy megtisztelésnek érezte ezt az cseményt. Retteggett Iván a kevésbé kedvelt püspökei mellett is részt vett a menetelésben. Egészében véve Ivánnak az egyházi hierarchiához való viszonya élete alkonyán mintegy komor előjelévé vált Péter egyházi reformjainak, amelyek másfél évszázad múlva következtek be.

Úgy gondolom, nem mehetiünk el szólanul Nyikon pátriárka tevékenysége és a közte és Alekszej Mihajlovics cár közötti kapcsolatok mellett sem. Ez a korszak gazdag anyagot ad beszélgetésünk témájához.

Természetesen, ugyanakkor ha röviden is, de beszélni kell a 17. századi „zavaros idők”-ről. Az állam előtt felbecsülhetetlen érdemeket szerzett ebben az időben Germogen pátriárka, aki nemcsak az Egyház hangja volt, hanem a Haza hű fiának hangja és a polgári társadalom lelkiismerete is. Abban az időben, amikor sok bojár, a moszkvai sereg, a kozák csapatok átálltak Ál-Dimitrij oldalára, a pátriárka az orosz föld minden zugába eljuttatott hivatalos leveleit tette meg fegyvercivé. Ezekben a levelekben leleplezte a névbitorlókat, arra hívta fel a népet, hogy védje meg az ortodox hitet; a pátriárka nem írta alá azokat az okmányokat, amelyek ártottak volna Oroszország állami érdekeinek, és az ő aláírása nélkül a dokumentumok érvénytelenné váltak. A pátriárkát bezárták a Csudov kolostorba, de ezután is küldte leveleit. És ezek a levelek hallatlan nagy szerepet játszottak a népfelkelő csapatok létrehozásában és Moszkva felszabadításában. A pátriárkát halálosan megfenyegették, hogy ellenlevelet adjon ki, amelyben megparancsolja a népfelkelőknek, hogy oszoljanak szét, de ő nem tel-

jesítette ezt a követelést, és éhhalálra ítélték. Germogen pátriárka példája mutatja, milyen sokat tehet egy ember lelki tekintélye is az állam érdekében. Amikor az állami hatalom részben elbizonytalanodott, részben megbénult, részben pedig esküszegő és áruló lett (Ál-Dimitrijnek, és nem a törvényes örökösnek, Borisz Godunov fiának téve esküt), akkor a pátriárka nagy államférfiúi bölcsességről tett tanúságot, és személyiségével mintegy pótolta, kiegészítette a hatalmak szimfóniájából kieső láncszemet. Itt megengedek magamnak egy kis lírai kitérőt. A Vörös téren, a Vaszilij Blazsennij Székese gyház előtt található Moszkva fel szabadítóinak, Minyinnek és Pozsarszkijnak az emlékműve. A herceg ül, Minyin pedig állva hívja őt, hogy legyen a népfelkelők vezetője. Amikor erre az emlékműre nézek, Minyin és Pozsarszkij között kissé beljebb ott vélem látni a népfelkelők lelki vezetőjének, Szent Germogen pátriárkának magas és erőteljes alakját is.

Arra gondoltam, hogy mielőtt Nyikon pátriárkáról és Alekszej Mihajlovics cárról beszélnék, röviden meg kellene emlékeznünk a Romanov dinasztia első orosz cájáról, Mihail Fjodorovicsról, hiszen abban az időben az ő apja volt a pátriárka. Valószínű éppen ebben az időben valósult meg teljes mértékben a szimfónia eszméje.

Éppen hogy nem. Mihail Fjodorovicsot 1613-ban 16 éves korában koronázták meg. Apja, Filaret pátriárka, 1610-től 1619-ig lengyel fogságban volt. Amikor a pátriárka visszatért, gyakorlatilag ő vállalta át az egész ország és az Egyház irányítását is. A szimfóniában csak két azonos nagyságú hang lehet, itt viszont egész más volt a helyzet.

Viszont maga Alekszej Mihajlovics cár figyelt fel Nyikon pátriárkára, amikor még egy vidéki kolostor apátja volt, megszerette és magához vette. A cár Nyikont hosszú időig „kiváltságos barátjának” nevezte, majd amikor Nyikon pátriárka lett, feljogosította az „őfelség” titulus használatára. Együtt gondolták át és vitatták meg a liturgikus könyvek javításának és a szertartások görög megfeleltetésének reformjait. Nem volt minden abszolút zökkenőmentes a kapcsolatukban, de az mégis a szimfónia sok szép példáját mutatta fel. Az orosz Egyházban a reformokkal kapcsolatban bekövetkezett szakadás okairól most nem fogok beszélni, ez egy önálló téma. A reformok talaján a pátriárka és a cár között nem volt ellenvélemény és ellentmondás. De 1666-ban zsinatot hívtak össze, amely jóváhagyta Nyikon pátriárka valamennyi reformját, magát Nyikont viszont elmarasztalta és megfosztotta a pátriárkai méltóságtól. Mi is történt hát?

A cár és a pátriárka közti ellentét, amely konfliktussá nőtte ki magát, 1656-58-ban kezdődött és éppen amiatt, mert nem egyformán értelmezték az egyházi és állami hatalom közötti összefüggés lényegét. Alekszej Mihajlovics cár egyre inkább igényt tartott az egyházi ügyek irányítására is. Megkísérlem négy pontban megfogalmazni a cár és a pátriárka álláspontját. A cár: a) a cár legfőbb gondja: az Egyházzal való gondoskodás, mert ha az Egyházban minden rendben lesz, akkor az állam is erős lesz; b) a cár bízta meg a pátriárkát az egyházi ügyek vezetésével és különböző előjogokat adományoz neki; c) a cárnak hatalmában áll, hogy alattvalóin keresztül bíraskodjon világi ügyekben a papság fölött (kivételek a pátriárka); d) a cár belátása szerint egyházi méltóságokat adományozhat és nevezhet ki. Amint látjuk, ez nem egy egyszerű kísérlet az egyház ügycibe való beavatkozásra, hanem határozott törekvés a pátriárka helyett az Egyház irányításának átvételére. Mit válaszolt Nyikon? a) az Egyházzal való gondoskodás, az Egyház vezetése és ügycinek intézése nem a cárra, hanem a papságra tartozik, mivel a cár csak az Egyház egy tagja; hiszen nem a papokat szentelik fel a cár kézrátételével, hanem a cárokat szentelik fel a papok; b) a cár nem „bízhatja meg” a pátriárkát az Egyház irányításával, mivel a pátriárka nem a cártól kapja a rangját, hanem az egyházi zsinattól; c) a cárnak nincs joga arra, hogy ítélkezzen a papság felett; valamennyi egyházi kánon szerint az egyházi bíróság ítélete alá tartoznak a papok; d) a cárnak ugyanúgy ahhoz sincs joga, hogy a neki tetsző embereket válassza ki és állítsa különféle egyházi rangokba, mivel ez az Egyház belügye.

A cárral vitázva Nyikon többször megismételte a következő formulát: „a papság *nagyobb* a királyságnál”. A történészek átalakították ezt: „a papság *feljebb van* a királyságnál”, és ezen az alapon majdnem egyhangúan azzal vádolták Nyikon pátriárkát, hogy az állami hatalomra pályázik, azzal vádolták, hogy a cár fölé, az állam fölé akar kerekedni. Ugyanakkor sem a tények, sem Nyikon okleveleinek vagy a kor más okiratainak figyelmes olvasása nem erősítik meg ezt a következtetést. Nyikon egyáltalán nem úgy viszonyult ehhez a kérdéshez, mint ahogy róla gondolják, hogy ki áll magasabban, a cár-e vagy a pátriárka? Nyikon azt írta, hogy a cár és a pátriárka közül egyik sincs magasabban a másiknál, mert hatalmuknak közös forrása van – Isten. És éppen ez a kettőjük közti kapcsolat szimfóniájának záloga. A cár „feljebb van” az állami ügyekben, de mert az állami reformok komoly következményekkel járhatnak az Egyháza nézve is, a cár a pátriárkával tanácskozva hoz döntést, hiszen a pátriárka jobban fel tudja mérni az Egyházat érintő lehetséges következményeket. A pátriárka az Egyházon belül „van feljebb” a cárnál, de a legfontosabb döntéseket itt is a cárral tanácskozva hozza, mivel az egyházi reformok kihatással lehetnek az államügyekre is. Tehát csak az Egyházon belül „magasabb a papság a királyságnál” (egyébként elfelejtettem megemlíteni, hogy ezeket a szavakat tulajdonképpen Aranyuszájú János mondta). Hiteles bizonyítékok vannak arra, hogy Nyikon pátriárkai méltósága *megalázásának* tartotta a világi állami ügyekkel való foglalkozást. Ez pedig egy alkalommal történt, amikor a cár hadjáratba indult, és az állami teendőket két évre Nyikonra bízta.

A cár és a pátriárka közötti konfliktus jellegét úgy tudjuk megmagyarázni, hogy visszatérünk a „Moszkva – a harmadik Róma” formulához. A cár számára ezekben a szavakban az első és a második Róma nagyhatalmi ereje testesült meg; a pátriárka számára Moszkva elsősorban új Jeruzsálem, szent város. Nem véletlen, hogy amikor a cár és a pátriárka közötti konfliktusok elkezdődtek, Nyikon Moszkvától nem messze kolostor építésébe kezdett, és Új Jeruzsálemnek nevezte. A kolostor fő székcegyházát a jeruzsálemi Krisztus Feltámadása mintájára tervezték meg, a környéket pedig a jól ismert földrajzi nevekkkel nevezték el: Kedron, Getsemáné, Golgota stb. A cár nem tagadta Új Jeruzsálemet, de mintegy be akarta vonni az Új Rómába és feloldani abban. Nyikon hangsúlyozni akarta az egyházi hatalom önállóságát és azt, hogy Jeruzsálemet nem lehet Rómába beolvasztani.

Ha nem tévedek, a két hatalom közötti szimfónia eszméjét fejezi ki az orosz címer is!

Természetesen, a kétféjű sas a szimfónia jelképe. Egy testen két fej van, rajtuk koronák, a cár és az egyházi hatalom jelképei, de fölöttük emelkedik még egy nagy korona, amely arra emlékeztet, hogy nem maguktól ered a hatalmuk, hanem Istentől származik. És ez a nagy korona a szimfónia legfőbb feltétele.

Lehetséges lenne-e és hogyan az orosz címert ma újjáéleszteni, az új államban jelképpé tenni?

Természetesen a mai demokráciától, többek között az orosz demokráciától is idegen a monarchia eszméje, az egyházi hatalomra való gondolás is. Ezért a címeren csak egyfejű, korona nélküli sas lehetne. Egyébként Jelcin egy alkalommal megpróbálta az orosz címer szimbolikájának valamiféle naiv magyarázatát adni: a sas azért kétféjű, mert Oroszország Európa és Ázsia között van és mindkét irányba néz. A koronáról hallgatott.

Beszélgésünk során olyan érzésem támadt, hogy Ön együttérzéssel viszonyul Nyikonhoz.

Nem is együttérzésről van itt szó, hanem történelmi igazságról. A forradalom előtti történészek döntő többsége a monarchia szempontjából, a vitában győztes Alekszej Mihajlovics cár pozíciójából ítélte meg Nyikont. A forradalom után az Egyház történelmi szerepéről semmi pozitívum nem lehetett állítani. Nyikon pátriárka „ügyének” igazságát csak a közelmúltban kezdték helyreállítani. Mindenekelőtt Züükin professzornak a 30-as években Varsóban kiadott összefoglaló munkáját említeném.

Eddig legbósszabban Nyikon pátriárkáról beszélteink. Miért?

Úgy gondolom, az a tény, hogy a cár és a pátriárka közötti konfliktus a cár javára dőlt el, nagy szerepet játszott a hatalmak közötti szimfónia megromlásában és az azután következő péteri reformok sikerében, amelyeknek során az Egyházat besorolták más szociális intézmények közé, ezek egyikévé, de nem a legfontosabbá tették meg.

Beszéljünk erről részletesebben, hiszen éppen I. Péter alakja állt mindig is a szlavofilek és a nyugatosok vitáinak középpontjában.

Igen, ez így van. De nem szeretnék a szlavofilek és a nyugatosok vitájára gondolva eltérni a témától, ezért Péterrel csak mindenekelőtt az általa bevezetett egyházi reformok tükrében foglalkozom most. 1700-ban meghalt Adrián pátriárka, és az új pátriárkát csak 217 év múlva választották meg. Péter nemcsak hogy nem gondolt az egyházi hatalommal való szimfóniára, hanem még a pátriárka megválasztását is eltörölte. Így Oroszországban a monarchia a nyugati típusú abszolutizmus útjára lépett. Az egyházi ügyek irányítására Péter egyházi személyekből Zsinatot hozott létre, nem sokkal később pedig ennek élére hivatalnokot, a szindódus miniszteri hatáskörű vezetőjét állította, aki személyesen a cár hatalma alatt állt. Ez a hivatalnok kezdetben felügyeleti és ellenőrző feladatot látott el, de idővel gyakorlatilag az Egyház irányításának az élére állt. Az Egyház irányításának ez a formája nemcsak egyszerűen idegen volt az orosz egyházi tudat számára, hanem ellentmondott az egész ezeréves egyházi kánonnak is. Ez az állam hallatlan beavatkozását jelentette az Egyház valamennyi belügyébe. Retteggett Iván csak leváltotta a neki nem tetsző püspököket, Alekszej Mihajlovics irányítani akarta az Egyházat, fia, Péter pedig egyik hivatalnokára bízta az Egyház irányítását.

Péter másik egyházi reformja az egyházi földek államosítása. Ezt Péter csak elkezdte, II. Katalin fejezte be. Az Egyházat megfosztották azoktól az anyagi eszközöktől, amelyek a jótékonykodás, az egyházi építkezések számára szükségessé voltak, és az Egyház teljes pénzügyi függőségbe került az államtól.

Még egy problémát említek. Gyakran mondják, hogy Oroszországban az uralkodó hatalma a monarchiában különösen *szakralizált*. De először is Nyugat-Európában is bárhol megtalálhatjuk az egyeduralkodó szakralizálását, elegendő csak a francia abszolutizmust megemlégtünk. Oroszországban egyébként egyetlen cárt sem avatott szentté az Egyház, míg a katolikus naptárban találunk szent királyokat. Másodsor valamennyi történelmi dokumentum azt tanúsítja, hogy az uralkodói hatalom aránytalanul nagy és valamiféle karikatúrisztikus szentesítésc (amely az Egyház és az állam számára is veszélyes) Péterrel kezdődött, a pátriárkai intézmény eltörlésével, a szimfónia eszméjének megsértésével. Péter megparancsolta, hogy atyának szólítsák, pedig így csak a papokat lehetett nevezni; néhány okmányban Legfőbb Bírának nevezték, holott ez csak Jézus Krisztus lehet; Péter megparancsolta a szakállak leborotváltását, ezt pedig úgy tekintették, mint annak az isteni képmásnak az eltorzítását, amelyre az Isten az embert teremtette; bizonyítékok vannak arra is, hogy Péterről ikonokat festettek és úgy tisztelték, mint szentet; és még az általa épített várost sem úgy emlegették a cár életében, mint Szent Péter apostol városát, hanem mint I. Péter szent városát. És még sok-sok ilyen példa van. Péter miután megszüntette a patriarchátust nemcsak a pátriárka hatalmát vette át, hanem azt akarta, hogy földi istennek tartsák. Mint Borisz Uszpenskij megállapítja, Péter tevékenységének sok vetülete nem kulturális forradalom volt, hanem egyazon kultúrán belüli anti-viselkedés. Ezért nemcsak a raszkolnyikok, hanem a lakosság széles rétegei is antikrisztusnak tartották Pétert.

Teljesen nyilvánvaló, hogy Péter számára az Egyház mindenekelőtt olyan *szervezet* volt, amelyben ő egyrészt vetélytársat, másrészt a reformok megvalósításának útjába állított zavaró elemet látott. Péter nem foglalkozott azzal, milyen romboló erje van a reformjainak az egyházi *szerv* számára. Az Egyház pedig nem tudott nem szembeszállni a reformokkal, mivel látta, milyen pusztítást végeznek belső misztikus felépítésében. Én úgy vélem, az orosz monarchia 1917-es megdöntését előkészítő tényezők egyike éppen az, hogy Péter eltörölte a patriarchátus intézményét. Egyrészt épp Péterrel kezdődik el Oroszországban a palotaforra-

dalmak sorozata, és az orosz trónt nemcsak a trónon, hanem Oroszországban is véletlenül odakerült emberek foglalják el, másrészt ténylegesen éppen Péter hagyta magára a cárt a 20. század eleji forradalommal.

Hogyan viszonyul Ön a monarchiához mint irányítási formához? Néha az a benyomásom, hogy együttérzően.

Jobbnak látnám, ha nem az én személyes viszonyomról beszélnék, hanem arról, hogyan értelmezik Oroszországban a monarchiát. Nem neves meggyőződéses monarchista államférfiak vagy egyházi személyiségek véleményére támaszkodom. Írókra hivatkozom. Például Puskin ezt mondta: „Mire való, hogy egyikünk magasabbra kerüljön az összes többinél, és még magánál a törvénytől is? Azért, mert a törvény merev fa, a törvényben az ember valami kemény és nem testvéri hangot hall. Egyedül a törvény szó szerinti betartásával nem sokra mész; megszegni vagy nem teljesíteni viszont senkinek sem szabad; ezért kell a felsőbbrendű irgalom, amely enyhíti a törvényt ... A teljhatalmú egyeduralkodó nélküli állam – automata ... A teljhatalmú egyeduralkodó nélküli állam ugyanaz, mint a karmester nélküli zenekar.” Vagy itt van Gogol: „Az uralkodó, aki mindent megszeretett az államában, mindenféle rangú és rendű embert, és aki mindent, ami csak az államban van, saját testvérvé formált, lélekben is szenvedve mindenkiért ... a szenvedő népéért, az ilyen uralkodó a szeretetnek elsőprő erejű hangján szólal meg, egyedül ezt a hangot képes felfogni a beteg emberiség és ennek az érintése nem fáj a sebeknek, csak ez tud megbékéltetést hozni minden társadalmi réteg számára és ez tudja tisztán csengő zenekarrá formálni az államot.” Hogyan határozzák meg az írók a monarchia lényegét? Először is a monarchia Jakab apostol szavainak realizálása: „Az irgalmasság diadalmaskodik az ítéleten” (Jk 2,13), ez a törvény fölé emelkedő szeretet. Másodszor ez a társadalmi béke és az egység alapja és záloga. Én úgy gondolom, ilyen a monarchia lényegének tipikus orosz felfogása. Hasonló véleményt nemcsak az íróknál találunk, hanem az Oroszország történelmének végigvonuló államférfiaknál és politikai személyiségeknél is.

Mi a véleménye, miben gyökerezik a monarchiához való ilyen viszonyulás?

A monarchiáról szóló tanítás a Szentírásra nyúlik vissza: a monarchista hatalom forrása – Isten. Maga az Úr választotta királlyá Sámuel, majd Dávidot, és elküldte Sámuel, hogy felkenje Dávidot (1Kir 9-16). Tehát az uralkodó Istentől kapja hatalmát, ő csak *rendelkezik* az Isten által neki adott hatalommal. A cári hatalom ilyen felfogása vezérfonalként vonul végig az egész orosz történelmen. Pavel Florenszkij atya például így írt: „Az orosz nép tudatában az egyeduralom nem jog által biztosított jog, hanem Isten által kinyilatkoztatott tény, – Isten kegyelme, nem pedig emberek által szabott feltétel, így a cár egyeduralma nem jogi, hanem hitbeli fogalom, a hit szférájába tartozik, és nem hit nélküli előfeltételekből alakul ki, amelyek a társadalmi vagy állami hasznot nézik.”

Rettegett Iván egyik levelében, melyet az akkori lengyel királynak, Báthory Istvánnak címzett, hangsúlyozta, hogy az ő hatalma Istentől van, Istváné viszont az őt megválasztott néptől. Iván, akit csak nemrég szenteltek cárrá, fontosnak tartotta, hogy szembeállítsa az öröklött és a választott monarchiát, természetesen az előzőt értékelve többre.

De mi a rossz a választott monarchiában? Hiszen a választott királyt is felszentelik a királyságra. Vagy vegyük például az 1613-as évet Oroszországban, éppen akkor választották az első cárt a Romanov-dinasztiából.

Az első cár felszentelése – a cári nemzetség, a dinasztia felkenése. A hatalmat Istentől kapja, és csak Isten veheti vissza tőle (mint Saulnál). Az öröklött hatalomnak az a hivatása, hogy szimbólum és reális erő legyen, amely egyesíti a népet a trón körül, igyekszik a minimálisra csökkenteni az állam számára romboló erejű hatalmi harcot. A cárt nemcsak az állami ügyek irányítására szentelik fel, hanem az ortodoxia védelmére is. A választott uralkodó viszont a néptől kapja a hatalmát. De a népnek a Szentírás szerint nincs ilyen hatalma (például a nép csak egy időre választhatott magának vezért); az igazi hatalom Istennél van. A cár választása csak gyertyleneg eszben lehetséges: ha kihalt a dinasztia, ami Oroszország

esetében is fennállt. Emlékeztetem rá, hogy olyan hercegi dinasztiát kerestek és annak a képviselőjét, amelyik nem idézett volna elő ellentéteket, és *egyhangú döntéssel*, nem pedig *szavazás* útján Mihail Fjodorovicsot „hívták meg uralkodni”. Jellemző, hogy a törvényesen választott cárok – Borisz Godunov, és a zavaros idők korszakában Vaszilij Sujszkij – misztikus kételyeket váltanak ki Istentől származó kiválasztottságukat illetően, és ezért nem válnak új dinasztia megalapítóivá. Egyébként éppen akkor jelennek meg az álcárok. Akkor, amikor Mihail Fjodorovics személyével kapcsolatban elfogadott tény, hogy nem a nép választotta ki, hanem Isten. Többek között egy másik változat is felmerült: egy másik dinasztia képviselőjének, a lengyel Vladiszlavnak a meghívása az orosz trónra. Mindez a cári hatalom szakrális jellegének megértéséről beszél.

És miért nem vált mégsem Vladiszlav orosz cárrá?

Én úgy vélem, több tényező mellett azt a lehetőséget kell megemlítenünk, hogy sérült volna az állami és az egyházi hatalom közötti szimfónia. Vladiszlavtól az Ortodoxiához való csatlakozást követelték volna, de mégis fennmaradt volna a veszély: képes lenne-e az *Ortodoxia megőrzésének* feladatát teljesíteni?

Ha Oroszországban ilyen óvakodva fogadták a választott cári hatalmat, akkor valószínű, a demokráciát elfogadhatatlan kormányzati formának tartják!

Én úgy vélem, az Ortodoxiában egyszerűbb a demokráciához való viszony, mivel valamennyi modern demokrácia teljes mértékben a világi állam elveit vallja; nem igénylik, hogy hatalmuk isteni eredetű legyen. Az Egyház teljes mértékben el van választva az államtól, az Egyháznak a társadalmi tudatra gyakorolt hatásmechanizmusa maximálisan lefékezett és semlegesített. Az egyházi szolgálat szempontjából természetes feladatok elvégzésére az egyházi falakon kívül úgy tekintenek, mint a személyiség elleni erőszakra, a lelkiismereti szabadság megsértésére vagy vallási propagandára. Természetesen az Egyház azt szeretné, ha az állam élén olyan hatalom állna, amelyik Istent vallja éltető forrásának és úgy fogja fel a szolgálatot, mint Istennek végzett szolgálatot, és amelyik a mennyei hierarchia mintájára épülne (természetesen anélkül, hogy mennyeinek tartaná magát). Akkor talán újra feléledne a hatalmak szimfóniájának emléke. De másrészt úgy vélem, a történelem azt mutatja, hogy az Egyház mint szerv, mint Krisztus titokzatos teste nincs egyenes függésben az állami irányítás formájától, sőt még az államhatalomnak az Egyházzal való viszonyától sem. A Kereszténység első évszázadaiban, amikor a keresztényeket kegyetlenül üldözte az államhatalom, a tömeges üldözések sem tudták megállítani a keresztény hit terjedését. Vagy egy másik példa: Oroszországban a forradalom előtt kb. 70 millió hívő volt. Mint ön is tudja, a Szovjetunióban évtizedeken keresztül példátlan harcot folytattak a hit ellen, az Egyház ellen.⁴ Voltak olyan időszakok, amikor Oroszország területén nem volt egyetlen működő kolostor sem, templom pedig a forradalom előtti 100 000-ből 100 maradt; emberek százazreit kínozták meg hitük miatt, bűntetőtáborokba vagy ideggyógyintézetbe zárták őket. Mindezek után nemrég egy clavult ateista brosúrában azt olvastam, hogy a hívők száma a Szovjetunióban a 80-as évek elején kb. 70 millió volt. Természetesen figyelembe kell venni a lakosság létszámának növekedését is, de a számok egybecsése mégis meglepő. És még egy utolsó példa. Nemrég egy francia nyelvű folyóiratban, a „L'actualité religieuse”-ben egy ilyen statisztikát fedeztem fel: a mai demokratikus Franciaországban csak a lakosság öt százaléka vallja magát hívőnek. A demokrácia, úgy hírlik, teljes szabadságot biztosít az Egyháznak és a vallásnak. Ennek ellenére a statisztika azt mutatja, hogy ilyen szabadság mellett az Egyház fokozatosan elhal. A bolsevik tilalmak idején az Egyház a legkegyetlenebb üldöztetések ellenére is fennmaradt.

⁴ Lásd erről bővebben folyóiratunk 1991. 1. számában: Tóth Szergej: Az egyház kálváriája Oroszországban. AETAS, 1991. 1. 213–216.

És hogy viszonyul azokhoz a fel-felröppenő hírekhez, hogy Oroszországban elképzelhető a monarchia visszaállítása?

Én úgy vélem, hogy Oroszországban a nyugati típusú abszolutisztikus, alkotmányos vagy nominális-monarchia – amelyeket néhány országban láthatunk – nem lehetséges. Az egész eddigi beszélgetésünkéből, úgy vélem, az világlik ki, hogy az ősi hagyományokhoz híven Oroszországban csak *Ortodox monarchia* képzelhető el. De jelenleg egy ortodox cár számára Oroszországban hiányzik az ortodox nép és az ortodox cárság is. A mai körülmények között egy egyeduralkodó megválasztása vagy meghívása inkább élezné, mint enyhítené a szociális és vallási ellentéteket és nem oldaná meg a felgyülemlett problémákat.

Térjünk vissza arra a témára, milyen az Egyház és az állam kölcsönös kapcsolata Oroszországban. Úgy tűnik, II. Katalin egyeduralkodását is érintettük már.

Az állam majdnem az egész 18. század során arra törekedett, hogy ne csak ellenőrzése alá kerítse az Egyházat, állami intézménnyé, szervezetté alakítsa, hanem igyekezett maximálisan meggyengíteni. Az abszolút monarchia már nem tudott eltűnni maga mellett ilyen tekintélyes erőt, mint az Egyház. Az egyházi földek teljes államosítása II. Katalin idején befejeződött. Puskin véleményét szeretném idézni, ugyanis ő szemleges embernek számíthat az Egyház és az állam közötti konfliktusban. Így ír: „Katalin üldözte a papságot, ezzel saját végtelen egoizmusának áldozva, és a kor megfosztotta a papságot független ingóságaitól és korlátozta a kolostorok bevételeit, hatalmas csapást mért a nép *felvilágosítására*.” Puskin szerint, márpedig ő mély gondolkodó volt, Katalin nemcsak táplálta a felvilágosodást, hanem az Egyház elleni harcával meg is semmisítette.

Az Egyház számára a romboló reformok csak I. Pál trónra jutásával szűntek meg. Az orosz uralkodók ortodox uralkodónak és az Ortodoxia védelmezőinek vallják magukat, anyagi eszközökkel, jogilag és morálisan támogatják az Egyházat, de az Egyházzal való igazi összhangról már nem lehet beszélni. Nem lehet szimfónia a felkent cár és a tudtával ki-nevezett Zsinat között. A 19. század a pszeudoszimfónia példáját mutatja fel, amikor is az Egyháznak csak tanácsadói hangja van, az utolsó szó és a végső döntés mindig a cáré.

És a szimfónia eszméje örökre kihalt Oroszországban?

Nekem úgy tűnik, a 19. század visszatért a szimfónia eszméjéhez, de nagyon bátortalanul és nagy kételyekkel. A patriarchátus visszaállításának lehetőségét először a jól ismert szentimentalista író és történész, Karamzin hangoztatta. A hatalmak szimfóniájáról írtak a szlavofilek, de ők nem tudatosították egyértelműen, hogy a patriarchátust vissza kell állítani. A cári hatalom számára pedig II. Miklósig idegen volt ez az eszme. Az Egyház és az állam kölcsönös viszonyával Oroszországban elsősorban az írók és a költők, nem pedig az államférfiak foglalkoztak.

Tudna példákat mondani?

Csak kettőt, ha megengedi. Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* című regényében Ivan Fjodorovics Karamazov és Paiszjij atya szavaival bontakoztatja ki a következő eszmét. A kereszténység első századaiban az Egyház csak szervezet volt. Amikor Konstantin császár a kereszténységet államvallássá kiáltotta ki (313-ban), azonnal felmerült az Egyház és az állam kölcsönös kapcsolatának problémája; az Egyháznak mint szervezetnek is meg kellett szerveznie magát. A két hatalom kölcsönös viszonyának egész története nem más, mint az államnak az a törekvése, hogy az Egyházat mint az intézmények egyikét olvassza magába. A modern államban – mondja Dosztojevszkij Iván szavaival – az Egyház „csak valamiféle sarkot foglal el, azt is felügyelet alatt”. De milyen ideális változatot kínálnak Dosztojevszkij hősei? Az államnak a tevékenységét Krisztus törvényeire kell alapoznia, az államnak fokozatosan „újja kell születnie, felemelkednie” az Egyházig, méltóvá kell válnia arra, hogy „Egyházzá legyen”. Nem mélyülök most el Dosztojevszkij eszméinek elemzésében. Ez sokkal bonyolultabb és átgondoltabb, mint amilyennek ebben a rövid ismertetésben tűnik. Egy ilyen lehetőség

reménye ma még inkább utópisztikusnak tűnik, mint valaha is. De jellemző a szimfónia eszméje iránti fogékonyság.

Még egy nagy költő és művészeti teoretikus, Vjacseszlav Ivanov (1866–1949) elképzelését említeném, aki az ideális társadalmi szerkezetnek a *hagiokráciát* tartotta. Ezt a terminust Ivanov a demokrácia mintájára alkotta. A hagiokrácia (a görög *agiosz* = szent szóból) a szentek hatalma. Mivel a szenteknek nemcsak élettapasztalatuk van, hanem krisztusi bölcsességük is, csak a szenteknek van vitathatatlan tekintélyük, csak ők rendelkeznek a helyes gondolkodás és a jövőbelátás adományával, csak ők képesek arra, hogy lássák a meghozandó döntések valamennyi lehetséges hátrányos következményeit is. Természetesen Ivanov szintén utópista. Az íróknak czeket az álmaim azért mondtam el, hogy rámutassak, hogy az orosz gondolkodás sohasem felejtette el a szimfónia eszméjét és nem adta fel a nyugati demokrácia alternatíváinak keresését.

Nincs-e ez valamiképpen összefüggésben a Szent Oroszország eszméjével?

Úgy vélem, igen. De mit is jelent a Szent Oroszország? Ez semmiképp sem egy adottság. Oroszországban sohasem értelmezték így a Szent Oroszország fogalmat. A Szent Oroszország a hit szférájába tartozik. Emlékezzünk csak Tyutcsjev híres verssorára: „Oroszországban csak hinni lehet”. Hiszen hinni abban lehet, amit nem láthatunk, amit még csak várunk, amit remélünk. A Szent Oroszországba vetett hit nem tagadja és nem is huny szemet az orosz ember bűnössége fölött. A Szent Oroszország eszméje, úgy vélem, a keresztény antropológiából ered, amire eddig kevés figyelmet fordítottak. Az ember Isten képmérete és hasonlatosságára teremtett. A bűn elfedte az emberben Isten képmását, isteni hasonlatosságát. De amikor elismerjük az ember nyilvánvaló bűnösségét, nem tagadhatjuk és nem is kell tagadnunk azt, hogy láthatatlanul, belülről, potenciálisan szent. A szentek már pusztán létezésükkel is tanúsítják, hogy Isten képmása nem végérvényesen ment tönkre az emberben, hogy újra lehet teremteni, és ez a lehetőség minden ember számára nyitott. De ugyanezt az eszmét hordozza magában a Szent Oroszország fogalom is. A Szent Oroszország – Oroszország Isteni képmása, ez az a része, amely az Utolsó Ítéletkor elnyeri a Mennyek Országát. És ilyen „képmása” minden országnak van: minden népnek van Istentől való elhivatottsága. Ezért én úgy vélem, hiba ebben az eszmében valamiféle nemzeti büszkeséget látni. Hiszen ha néha úgy beszélnek is a Szent Oroszországról, mint adottságról, akkor az orosz templomokra és kolostorokra, az orosz egyházi művészetre, az orosz szentekre, a sztarecekre és zarándokokra gondolnak. De ez ismét csak hit kérdése. A Szent Oroszország – Oroszország lelke, egy ideál, amelynek elérésére hívják a népet. Egy efféle hasonlatot vonhatnánk: a nyugati civilizáció kultúrájának csúcса a géniuszot állítja, a nyugati humanista kultúra gyümölcsét, míg az orosz kultúrában ezt a helyet a szent foglalja el. Ezért az ideál sem a zsenialitást, hanem a szenteléttséget célozza meg. Oroszországban is tisztelik a lángelmét, hiszen tehetségük, adományuk Istentől ered (bár ezt felhasználhatják például tömegpusztító fegyverek föltalálására), de többre becsülik a szenteket, akik a bűn legyőzésével a gonoszra kozmikus méretű csapást mértek. Tehát eltérő ideálokról kell beszélni, és nem nemzeti büszkeségről. Szeretném még hozzáfűzni: a Szent Oroszországról alkotott elképzelés azzal az ősi hittel függ össze, mely szerint a világot a szentek imái tartják fenn, a szentek imái képezik azt az erőt, azt az Isteni energiát, amely a világot visszatartja a katasztrófától. És amint a földön nem lesznek szentek, amikor elhal az ima – a világ elpusztul. A Szent Oroszország eszméje itt eszkatológikus távlatot kap.

Nem gondolja, hogy az Ön által rajzolt kép (most nemcsak a Szent Oroszországra, hanem az egész beszélgetésünkre gondolok) túlságosan rózsaszínű?

Én inkább azt mondanám, nem rózsaszínű, hanem egyoldalú. Hiszen már beszélgetésünk elején megállapodtunk abban, hogy nem a konfliktusokról fogunk beszélni, hanem a szimfóniáról (a konfliktusokkal úgyis eleget foglalkoznak a történelemkönyvek). Ezenkívül szeretnék még rámutatni néhány megoldottnak tartott kérdésre, amelyek véleményem szerint

vitathatók és további tanulmányozást igényelnek. A kép még egyoldalúbb lenne, ha a szimfónia más példáit is felsorolnám, hiszen jóval több van belőlük. Talán ilyen példákkal kellene felhívítani az államiség szempontjából írt történelmet.

Térjünk át a 20. századra. Ön úgy vélem, a forradalom sok olyan eszmével végezni akart, amelyekről ma beszélünk.

A hatalmak közötti szimfónia témájára visszatérve, szeretném felidézni, hogy a patriarchátus visszaállításának gondolata a század elején merült fel, és 1917-ben választották meg Tyihont, akit azóta szentté avattak. Ez azt mutatja, hogy az orosz társadalomban az utolsó kétszáz évben érződött valamiféle hiány, és homályosan ugyan, de élt az a felismerés, hogy az Egyháznak az élére fej kell. De a pátriárka megválasztása (november) előtt nyolc hónappal lemondott a trónról az orosz uralkodó. Az ország elvesztett egy vezetőt, de nyert egy másikat. Ebben a pillanatban hatalmas jelentősége volt e ténynek, mivel azonnal a bolsevik forradalom után üldözni kezdték az Egyházat.

Nem lehetne erről egy kicsit részletesebben hallani?

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy Oroszországban az államhatalom pártállami, bolsevista hatalommá vált. A hatalom struktúráiba az embereket ideológiai motívumok alapján választották ki, a hatalom a végsőkig ideologizált volt. A bolsevik ideológia fő alkotóeleme az ateizmus volt. Az ateizmust úgy állították be, mint a tudományos gondolkodás legújabb credményét, és erőszakos állami eszközökkel terjesztették a társadalmi élet minden területén. Míg Pétertől kezdve az állam csak gyengíteni akarta az Egyházat, hogy könnyebben irányíthassa, addig a bolsevikok az Egyház megsemmisítését tűzték ki célul. 1918 januárjában a pártállami hatalom dekrétumot fogadott el az Egyház és az állam, az Egyház és az iskolák szétválasztásáról. Azt hihetnénk, hogy a bolsevik állam egyszerűen a nyugati demokráciák útjára lépett, de valójában ez a lépés az Egyház elleni tervszerű és törvényesített támadás kezdete volt, amint azt az „Egyházi Közlöny” még abban az évben megírta. A fenti dekrétum értelmében az egyházközösségek többé nem rendelkezhetek tulajdonnal, az Egyházat megfosztották a jogi személynek járó jogoktól, minden egyházi tulajdont államosítottak, megtiltották a hitoktatást az iskolákban. Nem véletlenül nevezték el a dekrétum megvalósításával megbízott osztályt „likvidálási osztálynak”.

Abban az időben folyt Moszkvában a Helyi Egyházi Zsinat.⁵ Minden egyházmegyéből olyan híreket kaptak, hogy tömegesen végzik ki a papokat. 1918 januárjában a Kijevi Barlangkolostortól nem messze kegyetlenül meggyilkolták Vlagyimir (később szentté avatott) kijevi és halicsi püspököt. Testén két golyó által ütött és három szurony által okozott halálos sebet találtak. Petrográdban élve eltemettek negyven papot. A „Permi Egyházmegyei Híradó” felsorolja a hitukért elesettek névsorát: Andronyik érsek, Feofán püspök, 10 protoierej, 41 pap, 5 diakónus, 4 szoltárolvasó, 36 szerzetes. Minden egyes név mellett borzalmas részletekre utaló megjegyzéseket találunk: „vízbe fojtották”, „szuronyokkal agyonszurkálták”, „puskatussal agyonütötték”, „az epitrachilionnal megfojtották”, „halálra fagyasztották”, „szablyákkal szétszabdalták”; helyenként kiegészítés kíséri e megjegyzéseket: „maga ásta sírját”. A kivégzések indoka mindig sablonos volt: „ellenforradalmi tevékenység miatt”. De a fennmaradt iratokból az derül ki, hogy az „ellenforradalmi tevékenység” nem egyéb volt, mint szilárd hit, egyházi szertartásokon végzett szolgálat vagy részvétel, az egyházi ünnepek megtartása, körmeneten való részvétel, templomban elhangzott prédikáció. A fenti részletek tanúsítják, hogy nem politikai gyilkosságokról van szó. Szentségtörő, gyalázkodó jellegük azt mutatja, hogy nemcsak az Egyház mint az állam számára „kényelmetlen” szervezet ellen folyt a harc, hanem az Egyház, mint Krisztus Teste ellen, Krisztus ellen. Tyihon voronyezsi érseket felakasztották az ikonosztáz fő ajtajára, vele együtt megkínózták az egyházmegye 160 papját.

⁵ Lásd erről bővebben folyóiratunk e számában a Vlagyiszlav Cipin: Az Orosz Ortodox Egyház történetéből című írást.

Nyikolszkij Grigorij papot szájon keresztül lelőtték, ezzel a felkiáltással: „Mi is megölhetőztünk téged!” Majdnem a végtelenségig sorolhatnánk az ilyen és ehhez hasonló példákat. 1919 elejére húsznál több püspököt öltek meg. 1917 és 1940 között megöltek vagy nyomtalanul eltűnt 205 főpap és körülbelül 200 000 pap és szerzetespap. Természetesen ezek az adatok még további pontosításra szorulnak.

Úgy tudom, az üldözések nemcsak az embereket érintették, hanem sok régi építészeti emléket is elpusztítottak, értékes ikonokat semmisítették meg.

Igen, a gyűlölet vak. A dekrétum kihirdetése után megkezdődött a templomok bezárása. Legtöbbször minden magyarázat nélkül zárták be őket, néha formális okokkal indokolták a bezárást vagy a lebontásokat. Például a bontásoknál „városrendezési tervre” hivatkoztak (egyébként Moszkvában néhány templom helyén a mai napig is üres pusztaság van); nem engedték restaurálni a templomokat, majd rossz állapotukra hivatkozva lebontották őket; gyárat építettek a templom köré és a templomot átalakították a gyár egy üzemévé. A bezárt és le nem rombolt templomokat legjobb esetben hangversenytermekké, mozikká, klubokká, levéltárakká, múzeumokká (gyakran ateista múzeumokká) alakították át, rosszabb esetben lakóépületekké, gyárakká, garázsokká, tüzelőraktárakká. Moszkvában még a 60-as években is három olyan nyilvános illemhely üzemelt, amelyeket templomokban alakítottak ki. Itt is a szentségek meggyalázását látjuk. 1931-ben felrobbantották Moszkva legnagyobb székesegyházát, a Megváltó Krisztus Székesegyházát, amely körülbelül negyven évig épült. Napjainkban helyreállították. Tervbe vették a Vörös téren található Vaszilij Blazsennij Székesegyház lebontását is. 1939-re 80000 templomból csak 100 működő maradt, az 0,12%. Néhány egyházegyében egyetlen működő templom sem maradt.

A kolostorok sem kerültek el a templomok sorsát. A forradalom előtt Oroszországban 1200-nál több kolostor volt, 1938-ra egyetlen működő kolostor sem maradt. A kolostorokat koncentrációs táborrá, fiatalkorúak büntetőintézetévé, üzemekké, gyárakká alakították. Előfordult, például Vlagyimirban is, hogy egy kolostor a KGB rezidenciájává vált, és egészen a 90-es évek elejéig fennállt. A moszkvai Kreml területén két kolostort és néhány templomot bontottak le, köztük a főváros legrégebbi templomát is. Sok kolostort egyszerűen bontott építkezési anyaggá alakítottak.

A templomok és kolostorok megsemmisítése során sok ikont és freskót pusztítottak el. Ebben is az Egyház szentségeivel szemben elkövetett szentségtörő vandalizmust látjuk. Mielőtt elégették volna az ikonokat, kiszúrták a rajtuk ábrázolt szentek szeméit, szájukba cigarettát raktak, rájuk lőttek. A múlt nyáron ismerősömnél az ikonsarokban két helyen átlótt ikont láttam. Nem restaurálják, az átlótt ikon előtt imádkoznak.

Szólna-e pár szót az „istentelen öt éves tervről”?

A pártállami hatalom olyan nagy jelentőséget tulajdonított az Egyházzal folytatott harcnak, hogy a soron következő öt éves tervet (1932–1937) „vallásellenes öt éves tervnek” nevezték. Sztálin kijelentette, hogy Oroszországban 1937-re el kell felejteni Isten nevét. De a lakosság körében végzett felmérés azt mutatta, hogy a templomok bezárása és a repressziók ellenére a falvak lakóinak 70–80 %-a, a városok lakóinak 50 %-a hívőnek vallotta magát. Az öt éves terv nem érte el a kitűzött célját.

De éppen Sztálin változtatta meg a háború idején az egyházpolitikát.

Igen, de én itt nem Sztálint, hanem a háborút hangsúlyoznám: a háború arra kényszerítette az ateista államot, hogy enyhítse a „likvidálási politikát” az Egyházzal kapcsolatban. Amikor Németország támadása miatt Sztálin a néphez fordult, „elfelejtette” a szokásossá vált „elvtársak” megszólítást, és a feledésbe merült egyházi megszólítást alkalmazta, „testvéreim”. Sztálint persze nem az Egyház iránti gondoskodás mozgatta, hanem a félclem, hogy elveszíti a háborút. Tíyhon pátriárka 1925-ben bekövetkezett halála után nem engedélyezték a hatalmak új pátriárka megválasztását. És lám, 1943-ban új pátriárkát választottak. Megkezdődött a templomok, kolostorok megnyitása, a püspökök és a papok egy részét kiengedték a börtö-

nökből, táborkból, száműzetésből, megnyílt a teológiai egyetem, és engedélyezték egy egyházi lap kiadását (ez időre már minden egyházi oktatási intézményt bezártak, és minden újság és folyóirat kiadását megszüntették). 1949-re az országban körülbelül 15 000 működő templom volt már.

Úgy tudom, hogy Hruscsov idején az állam újra megkísérelte, hogy visszatérjen a korábbi egyházpolitikára.

Igen, ezek már újabb üldözések voltak. Ahogy Sztálin azt mondta, hogy 1937-re elfelejtik Isten nevét az országban, úgy Hruscsov is ígéretet tett, hogy 1980-ban a televízióban bemutatja a legutolsó papot. Újra megindult a templomok tömeges bezárása, „a dolgozók kérésére”, úgy hogy 1963-ra kb. 2 000 maradt. Üldözték az egyszerű hívó embereket is. Vannak olyan ismerőseim és barátaim, akiket vallásos meggyőződésük miatt kizártak az egyetemről és ideggyógyintézetbe zárták őket.

Mennyit változott az állam politikája a „peresztrojka” idején?

A peresztrojkával véget ért az Orosz Egyház 70 éves „babiloni fogsága”, ahogy az újságírók nevezték. Az állam visszaadja az Egyháztól törvénytelenül elvett templomokat és ingatlanokat. Templomok tízezrei nyíltak meg, és több mint 300 kolostor. De ezeket nemcsak egyszerűen restaurálni kell, hanem rendszerint romokból kell helyreállítani. Virágzó templomokat és kolostorokat vettek el, és romokat adtak vissza. És az Egyháznak a maga erejéből kell újjáépíteni őket. Ma is sok probléma maradt még az állam és az Egyház közötti kapcsolatban, de erről már nem szeretnék beszélni. Beszélgetésünk témája kimerült. A szimfónia feladásba került, és most már csak valamiféle megegyezésokről, kölcsönös tárgyalásokról és együttműködésről lehet beszélni ott, ahol ez lehetséges az állam és az Egyház között.

Köszönöm a beszélgetést.

Az interjút készítette: Tóth Szergej

VLAGYIMIR SZOLOVJOV

A bizantinizmus és az orosz óhitűség

Népiség az egyházban

Az Egyház szétválása azért ment végbe, mert az egyházi emberek átadták magukat az ön-hatalmúság és a vetélkedés keresztényellenes szellemének. Miután végbement, ez a szétválás a lehető legnagyobb mértékben járult hozzá ahhoz, hogy a keresztényellenes mozgalom sikerre kerüljön, és ezeket képes legyen megszilárdítani. Amíg a látható Egyház őrizte valóságos egységét, az eretnokségek, bár időről időre kialakultak, a hit egysége következtében vereséget szenvedtek. Bár a pogányság terjedése egyre nagyobb méreteket öltött, de szilárd ellensúlyra talált az általánosan elismert egyházi tekintély erejében.¹ Végzetül a kereszténység erős ellenfélre, az iszlám nem lett volna képes ellenállni az összes keresztény egyesült erőfeszítésnek. Az Egyház egysége nem szüntette meg a keresztényellenes irányzatot a társadalom életében, de lehetőséget adott a folyamatos és megfelelő ellenhatásra a rossz e megnyilvánulásával szemben – míg az Egyház szétválása éppen az Egyház erejét gyengítette, hogy képes legyen ellenhatást kifejteni. A meg hasonlott egyházi tekintélynek vagy teljesen le kellett mondania arról, hogy a hatalom birtokában tevékenykedjen, ahogyan Keleten, vagy, ahogyan Nyugaton, tevékenységében a világ erőtlén és szűkös elemeihez kellett alkalmazkodnia.

Az egyházak szétválása, ami az egész keresztény világ számára a legnagyobb szerencsétlenséget jelenti, végzetes következményeit mindenekelőtt a pravoszláv Kelet számára tárta fel.² Habár az eretnek tanítások terjedése Keleten és az eretnek erkölcsök uralma már előkészítette és igazolta a nagy eretnokség, az iszlám sikerét.³ Ugyanakkor azt sem lehet tagadni, hogy az ázsiai barbárságnak a keresztény Keleten aratott teljes diadalának oka ennek a Keletnek az összeurópai életből való kiválása volt, és a Bizánc Birodalom szomorú vége – Konstantinápoly törökök általi elfoglalása – közvetlenül követte Bizánc és a latinság végleges szakítását, amely a firenzei zsinaton történt sikertelen kibékülési kísérletük után következett be.⁴

De ha Bizánc elkülönültsége és magánya következtében pusztult el, akkor a bizánci görögök e politikai magánya és elkülönültsége vallási világszemléletük sajátosságában, a kereszténységre vonatkozó egyoldalú szemléletükben gyökerezett. Ezt a szemléletet általánosságban *történelemellenesnek* nevezhetjük, mivel tagadja a kereszténység feladatát, és megfosztja az Egyházat a társadalmi és politikai tevékenységtől. A múlt hagyományán szilárdan és kitaróan álló bizánci számára a kereszténység valami befejezett és lezárt volt, az isteni igazság *csupán* mint a misztikus szemlélet, az istenfélő tisztelet és a dialektikus magyarázat kész tárgya jelent meg. Erre a kolostorokban való szemlélésre, a templomokban való tiszteletre, a teológiai iskolákban (néha pedig az utcákon is) való magyarázatra ment el a legjobb emberek minden erkölcsi ereje. A gyakorlati tevékenység számára csupán az ember erkölcsstelen erői maradtak, e a tevékenységre a legrosszabb emberek adták magukat. Pedig a gyakorlati tevékenység a helyes vallási élet szükséges alkotórésze, és az Evangélium többet követel tőlünk, mint csupán szemlélet, többet, mint csupán tiszteletet, többet, mint az igazság magyarázatát – azt követeli tőlünk, hogy „*cselekedjünk az igazságot*”. A keresztény társadalom egész életének az igazság ezen cselekvésének, az igazságnak a valóságban és tettek által történő megvalósítására kell irányulnia. De Bizáncban az emberek csupán *megővni*, és nem cselekedni akarták az igazságot, és egész társadalmi életük, mivel nélkülözötte a vallási feladatot, a rossz emberi szenvedélyek terméketlen és céltalan játékát jelentette. Bizánc politikai létezésének már csupán azért is véget kellett érnie, mert magának a Bizánci egyháznak sem volt többé szüksége rá: kolostorokban keresni az üdvözülést és őrizni az egyházi szabályzatokat a török uralom alatt is lehet.

A Keleti Egyház nem vesztett semmi lényegeset azzal, hogy a császároktól a szultánokhoz került. Belső függetlenségére vonatkozóan pedig még azt is mondhatjuk, hogy ez a változás előnyös volt a számára. Ezen Egyház hierarchiája már régen lemondott arról a kötelezettségéről, hogy irányítsa a keresztény társadalmat, annak az élén álljon. A 9. századtól pedig elveszíti még a tulajdonképpeni egyházi élet feletti legfelső irányítást is, amelynek eszközei korábban az egyetemes zsinatok voltak. A 9. századtól már nem csupán egyetemes, hanem egyáltalán semmilyen jelentős és önálló zsinat nem gyűlik össze Keleten; a legfelső egyházi hatalmat az „egyetemes” patriarchák jelentik Konstantinápolyban, de ez csupán a nagy név halvány árnyéka, mivel a konstantinápolyi patriarchák teljesen a világi hatalom kezében vannak – amely a saját tetszése szerint emeli őket a méltóságukba és teszi le onnan –, úgyhogy a valóságban a Bizánci egyház feletti irányítást osztatlanul és teljes egészében a császárok birtokolják, akik nem ritkán a császári tiszteletadás mellett főpapi tiszteletadásban is részesülnek.

Az ilyen bizánci egyházi-állami berendezkedés végleges megszilárdulására, az egyházak szétválásával összefüggésben, még az a körülmény is meghatározó befolyást gyakorolt, hogy a 9. századtól kezdődően, vagyis azután, hogy az eretnekmozgalom Keleten a pravoszlávia teljes győzelmével ért véget, a bizánci trónra többé nem kerültek eretnek, ahogyan ez korábban nemegyszer megtörtént, hanem kizárólagosan pravoszláv uralkodók.⁵ A Pravoszláv Egyház politikai történetében (vagyis az államhoz vagy a világi hatalomhoz való viszonyában) két sorsdöntő fordulópontra volt: az első a 4. században, amikor a világi hatalom pogányból kereszténnyé lett; a második a 9. században, amikor ez a hatalom, amely addig gyakran volt eretnek, megmáshíthatatlanul pravoszlávvá vált. E változások közül az első az Egyház életébe történő kártékony állami beavatkozás kezdetét jelentette, a második pedig a Keleti Egyházat teljesen alávetette a világi hatalomnak. Amíg ez a hatalom nemegyszer eretnek császárok és egész eretnek dinasztiák kezében volt, a Keleti Egyház, pravoszlávnak megmaradva, nem vethette alá magát az ilyen császárok hatalmának, nem ismerhette el őket teljhatalmú irányítóinak, saját *ad extra* főpapjainak, ahogyan az első bizánci császár nevezte magát.⁶ Igaz, az eretnek császárok ártalmasabbak voltak az Egyház számára, mint a pogány császárok: nem csupán üldözték és kínozták a pravoszlávokat, mint amazok, hanem még be is avatkoztak az Egyház belső életébe; hamis hitvallásokat fogalmaztak (mint Constantinus), a dogmák megtevésztő kifejtését tették közzé (mint Zénon *Hénotikonja*, Héraklios *Ektheszisz*, Constans *Tüposza*);⁷ eretnek zsinatokat hívtak össze, és a püspöki székeket sorra eretnekkel töltötték be. De minél kártékonyabb volt tevékenységük az Egyház számára, annál erősebb ellenhatást váltottak ki a pravoszláv közegekben. Az igaz hitnek védelmezői támadtak, mártírok és hitvallók jelentek meg, az eretnek császárok ellen a pravoszláv és független pápáknál kerestek védelmet, pravoszláv zsinatokat hívtak egybe – az állami despotizmus erőteljes ellenállással találta szembe magát, az Egyház pedig új dicsőségében ragyogott fel. Abban az időszakban, amikor az Egyház számára a világi hatalomnak való alárendeltség az eretnekségnek való alárendeltséget jelenthetett, az egyházi hatalomnak függetlenné kellett lennie ahhoz, hogy pravoszláv lehessen. De amint eltűnt az eretnekség veszélye, a Keleti Egyházban vele együtt eltűnt a függetlenség iránti igény is. Az igazhitű császárok az Egyházban már nem találkozhattak semmilyen ellenhatással, bármilyen despotikusan is bántak velük. Az „istenfélelem” érdekei biztosítottak voltak, más egyébbel pedig a bizánciak nem törődtek. De ez az istenfélelmen kívül minden emberi iránt tanúsított nem keresztény, ókori keleti közöny nem csupán külsőleg kapta meg a maga jutalmát – a török hódításban –, hanem belülről is, magának az istenfélelemnek az eltorzításában.

A bizánci istenfélelem elfelejtette, hogy az igazi Isten az élők Istene,⁸ és az élők a holtak között kezdte keresni. A vallási hagyományon keresztül általunk kapott szentség – a kereszténység szent múltja – csupán akkor lehet az Egyetemes Egyház eleven alapja, ha nem válik el a jelen valóságától és a jövő feladataitól. Ennek a szentségnek, ennek a szent hagyománynak a jelen állandó támaszának, valamint az eljövendő zálogának és kezdetének kell lennie. Ebben rejlik életerej. A nekünk átadott szentség örök formái csupán ekkor testesülnek meg eleven

és végtelen tartalomban. Ekkor ezt a szentséget nem csupán őrizzük, mint valami *befejezettet* és következképpen *végeset*, hanem bennünk él, és mi is élünk általa, hat bennünk, és mi is hatunk általa.

Az Egyházat mint egyetemes Egyházat csupán a világtörténelem valósíthatja meg. Az Egyház formáló elvei (a hierarchia, dogmák, szentségek), amelyeket a hagyomány közvetít a számunkra, de amelyek a lényegük szerint végtelenek, csupán az egész emberiség teljes életében, az idők és a népek teljes összességében nyernek valódi, önmaguknak megfelelő kifejezést és megtestesülést, ekkor valósulnak meg teljesen. Ezért a hagyomány szentségét egyáltalán nem szabad úgy vennünk, mintha valami számunkra befejezett lenne, elkülönítve a világ jelenlegi és jövőendő életétől. Az Egyház szentsége, elkülönítve saját élő, *kialakulásban lévő* formájától és csupán azokban a kifejeződéseiben tisztelve, amelyek már *kialakultak*, szükségszerűen veszíti el végtelenségét, szükségszerűen vesz fel korlátozott és holt formákat, szükségszerűen kapcsolódik össze ezekkel a formákkal. Ezek a formák korlátozottak, mivel a befejezett szentség *valamikor és valahol*, az idő és a hely meghatározott keretei között fejeződött be, továbbá holtak, mivel a valahol és a valamikor befejezett lényegéből következően elválik az élettől, amely *mindenütt és mindig* folytatódik.

Amikor az Egyház tökéletességét nem az Egyház előtt rételezik, hanem visszaviszik a múltba, ahogyan ez Bizáncban történt, és ezt a múltat nem az egyházi épület *alapjának*, hanem *betetőzésének* veszik, akkor feltétlenül az történik, hogy a vallási élet lényegi követelményeit és feltételeit – amelyeknek mindig mindenkinek eleget kell tennie – kizárólagosan a követelmények és feltételek egyes történeti kifejeződéseihez, formáihoz kötik, azokhoz, amelyeket az Egyház már egyszer átélt, és amelyek külső tény formájában nehezdednek az eleven tudatra. Ami az egyházi formában lényegi és örök, itt összekeveredik a véletlenszerűvel és a múltkonnyal, és az egyházi hagyomány folyama, amelyet eltorlaszolt a mindent holtá tevő betűhív formalizmus, maga sem a maga egyetemes végtelen tágasságában jelenik meg, hanem rejtve marad az időleges és helyi szabályzatok partikuláris sajátosságai mögött.

A bizánci elmékben az egyetemes hagyomány ilyen összekeverése a partikulárisal már a 9. században megfigyelhető, a 11. században pedig már mintegy kész tényként áll előtünk. E szomorú tényről cáfolhatatlanul tanúskodnak azok az indítékok, amelyek alapul szolgáltak az egyházak szétválásához, vagy pontosabban, a Bizánc és Róma közötti egyházi közösség megszakadásához. E szakadás erkölcsi és kulturális-politikai okairól már korábban szoltunk; de igen jellemzők azok az egyházi indítékok és ürügyek, amelyek alakját magukra öltötték.

Már a Róma által megsértett Phótiosz patriarcha felhívja a figyelmet a Latin Egyház egy-némely sajátosságára Miklós pápához intézett második levelében (861), mint például: a szakáll és a fejtető borotválása a papoknál, a szombaton tartott böjt, az egész papság nótlensége és számos ehhez hasonló.⁹ Igaz, maga Phótiosz egyrészt túlságosan is felvilágosult volt, másrészt túlságosan is szoros kapcsolatban állt az egyház egyetemes tanítóinak nagy hagyományaival ahhoz, hogy lényegi jelentőséget tulajdonítson az ilyen partikuláris kérdéseknek, és bennük az egyetemes egyesülés akadályát lássa. Ugyanakkor utalásai azt is magukban foglalják, hogy ezek a szertartásbeli különbségek eszközül szolgálhatnak Róma ellen, amelyeket ő maga is felhasznált néhány évvel később a keleti patriarchai székekhez intézett körlevelében (867). Ebben a Római Egyháznak éppen azokat a szertartásbeli és diszciplináris sajátosságait ítéli el mint eretnkséget, mint istentelenséget és mérget (a Filioque-val egy sorban), amelyeket hat évvel korábban teljes mértékben megengedhető helyi szokásoknak ismert el.¹⁰ Ez a tény mindenesetre jól mutatja, hogy a keleti hierarchia körében – amelyhez Phótiosz szavait intézte – elég sok olyan ember volt, akik szemében a helyi keleti formáktól való bármifajta külső eltérés egyenlő volt az egyetemes hagyomány megtagadásával, eretnkségnek és istentelenségnek tűnt.

A Bizánci Egyházban már Phótiosz idejében is sok ilyen ember volt; két évszázaddal később pedig szinte mindenki ilyen. Amikor a 11. század közepén Kérulárisz Mihály patriarcha Trani püspökéhez, Jánoshoz intézett levelében, majd Nikétasz Sztethatosz polemikus

munkáiban ünnepélyesen és könyörtelenül ítéli el a latinokat mint eretnekeket azért, mert szombaton böjtölnek, nagyböjt idején nem éncelnek allcluját, fojtott állatok húsát eszik, és az Eucharisziánál kovásztalan és nem pedig kovászos kenyeret használnak, akkor ez az ítélet Bizáncban nem vált ki semmilyen tiltakozást vagy kétséget sem, úgyhogy az ezekben a vádakban kifejeződésre jutott felfogást feltétlenül uralkodónak tarthatjuk az akkori Görög Egyházban.¹¹

A 11. század ezen olyannyira szomorú végkövetkezménnyel járó egyházi vitájának előterében, mint ismeretes, az ostya kérdése áll. Nem lesz haszontalan, ha egy időre megállunk ennél a bizantinizmusra igencsak jellemző kérdésnél. Az igazi vallási élet alapját az egyházi szentségek alkotják. Az istenségnek az emberiséggel való szellemi-testi közösségének valóságos kezdetei bennük vannak adva a számunkra. Az igazi istenfélelem azt követeli tőlünk, hogy ne csupán törekedjünk erre a közösségre, hanem fogadjuk is el azokat a tőlünk független feltételeket, amelyekkel az Egyetemes Egyház ezt a közösséget összekapcsolja. Az igazi istenfélelem nem engedi meg a számunkra, hogy ezen feltételek meghatározásába egyéni önkényt vigyünk bele, hanem arra készlet bennünket, hogy elfogadjuk azokat a feltételeket vagy formákat, amelyek egyformán adottak mindenki számára a szentség egyetemes értelmének megfelelő és az Egyház Isteni Alapítójára visszamenő egyetemes hagyományban. De a szentségnek a látható Egyházban való tényleges kiszolgáltatásakor ezen egyetemes formák mellett szükségszerűen találunk számos tisztán anyagi jellegű részletet is, amelyek sem isteni eredettel, sem egyetemes jelentőséggel nem rendelkeznek, hanem csupán az alkalmasság és a szokás függvényei. Ily módon az Egyházhoz való viszonyt tekintve a szentség tényleges állományában megkülönböztetjük a szentség belső értelmét és rendeltetését, továbbá az ennek az értelemnek megfelelő lényegi formákat, amelyek isteni eredetűek és az egyetemes hagyományban megőrzöttek, változtathatatlanok és *számunkra* feltétlenül kötelező érvényűek – illetve az egyes egyházak hagyományaival kapcsolatos emberi eredetű járulékos formákat és szertartásokat, amelyek változékonyak és csupán feltételeken kötelező érvényűek, a helytől és az időtől függően. Így például, ha az Eucharisztia legnagyobb szentségét vesszük, akkor először is belső értelmét és rendeltetését az emberi tápláléknak (és következőképpen, az ember egész testi állományának) átszellemítésében találjuk meg, az Isteneber Krisztus szellemi testiségének szférájába való befogadás révén.¹² Továbbá megkülönböztetjük még az Eucharisztia végzésének lényegi formáit és módjait, amelyek összefüggnek ezen szentség rendelésével és isteni alapításával, mégpedig: ezen szentség legelső kiszolgáltatásának módja szerint, amelyet maga Krisztus végzett el (Melkizdek rendje szerint való papként) az ismert szavak elmondása által a kenyér és a bor megáldásakor – így az Egyházban is, a Eucharisztia valóságos végzéséhez mindenképpen szükséges, először is hogy *pap* végezze (aki mindegyik különálló egyházi gyülekezetben Krisztust képviseli), másodsor hogy az áldásnál *Krisztus szavai* hangozzanak el, és harmadszor hogy a szentség anyagául, Krisztus példája nyomán és a vértelen áldozat értelme szerint, tisztán emberi és vértelen tápláló anyagok szolgáljanak, mint amilyen *a bor és a kenyér*. Ez, és *csupán ez* a három feltétel az, amelyek az Eucharisztia isteni megalapításához tartoznak és amelyeket *az egyetemes* hagyomány tartalmaz. Minden más, úgy mint: a kenyér és a bor saját tulajdonságai, a napszak, a kísérő imák és a szertartások stb., mindez a szentség azon nem lényegi, másodlagos formáinak és feltételeinek körébe tartozik, amelyek nem tartalmaznak magukban semmi istenit és egyetemest, amelyek, miután az egyik vagy a másik egyház partikuláris hagyománya határozza meg őket, szabadon változhatnak, és csupán viszonylagosan kötelező érvénnyel rendelkeznek. Ebből következően – habár az Egyház keleti részében

¹¹ Természetesen csupán számunkra, de nem az Isten számára, aki *képes* a szentség erejét mindenfajta formától és feltételtől függetlenül is kinyilvánítani; de nekünk nem kell erre törekednünk és ezt követelnünk. [V. Szolovjov jegyzete.]

¹² Lásd a pravoszláv hit Damaszkuszi Szent János általi kifejtésében az Eucharisziáról szóló fejezetet. [V. Szolovjov jegyzete.]

régóta kovászos kenyéret használtak az Eucharisziához, amíg a keleti keresztények világosan értették az Egyház és az egyházi szentségek egyetemes jelentőségét – senkinek sem jutott eszébe, hogy a maga partikuláris szokását az általános követelmény rangjára emelje. És amikor a nyugati Egyházakban ellentétes szokás alakult ki – amely szerint az Eucharisziához kovásztalan kenyéret kell használni –, akkor ez Keleten senkit sem ejtett kísértésbe, és nem akadályozta a Nyugattal való teljes közösséget. De a bizantinizmus kifejlődésével a szemlélet megváltozott, és a 11. században az ostyáról folytatott vita az egyházak szétválásának legfontosabb indítékává válik. A szertartás véletlenszerű részletét a szentség lényegi feltételének kezdik tekinteni, és a helyi szokás sajátosságainak az egyetemes hagyomány általánosan kötelező érvényét tulajdonítják.

A vitatott kérdés jelentőségének megfelelt az érvek minősége is. A kovászos kenyér főlény mellett azzal érveltek, hogy ez élő, lélekkel bíró kenyér, mivel só és kovász van benne, amelyek légzést és mozgást kölcsönöznek neki, míg a latin ostya holt, lélektelen kenyér, és még csak a kenyér névre sem méltó, mivel „olyan, mintha egy darab sár lenne”. Természetesen a kovászos kenyér használatának valóságos, bár ki nem mondott oka az volt, hogy ez hazai, görög szokás, míg a kovásztalan kenyér idegen, latin szokás. A saját, a hazai szeretete és védelmezése természetes és igazságos dolog. Eközben csupán két dologról nem szabad megfeledkeznünk: *a saját* szokásunkat nem szabad ráerőltetni másokra, akik számára ez a szokás idegen, illetve van a világon valami, ami magasabb rendű minden sajátnál és idegennél, és e magasabb rendű dolog igazi helye Isten Egyetemes Egyházában van.

Igy tehát a bizantinizmus nem abban tér el a kereszténység teljességétől, hogy az Egyházat mint az ember felett álló és a hagyomány által megőrzött szentséget tiszteli (mivel az Egyház mindenekelőtt éppen ez), hanem abban, hogy a hagyomány elemének az Egyetemes Egyház élő teljességéből való elkülönítésével magát ezt az egyházi hagyományt korlátozza, azt az Egyház valamely meghatározott részéhez és egy régen elmúlt korhoz rögzíti, a helyi régmúlt hagyományává változtatja át.

Az Egyházban ez a centrifugális mozgás nem állt meg a bizantinizmusnál, hanem következetesen haladt tovább. Azután, hogy az egyetemes pravoszlávia bizáncivá vagy görögkeletivé alakult át, ez utóbbiból új *nemzeti* elkülönülések kezdtek kiválni. Ebben a vonatkozásban nálunk Oroszországban az őszertartású egyházszakadás csupán a bizantinizmus további következménye – ez jelenti e szakadás történelmi igazolását.¹²

Amikor Bizánc uralkodó városa, a keresztény Kelet önálló politikai központja volt, a bizánci görögök pedig a pravoszláv világ legfőbb uralkodó népe, akkor erre az alapra támaszkodva (mivel más alap nem volt) Konstantinápoly központi jelentőségre tesz szert a Keleti Egyházban is, a Konstantinápolyi patriarcha egyetemes patriarchának titulálja magát, a partikuláris bizánci hagyományt az egyetemes és a feltétlenül kötelező hagyomány érvényű rangjára említi, és a keleti keresztények számára a Pravoszláv Egyház a Görög Egyház szinonimájává válik. De lám, a 15. században Konstantinápoly bukásával és Oroszországnak a tatárok uralma alóli felszabadulásával a keresztény Kelet politikai központja Bizánctól Moszkvába kerül át; a görögök helyett az oroszok válnak az uralkodó néppé. Pontosan ugyanazonokon a történelmi alapokon, amelyekre támaszkodva Konstantinápoly mint uralkodó város második Rómának, az első, a régi Róma teljes jogú örökösének nyilvánította magát, ugyanazonokon a történelmi alapokon a pravoszlávia új uralkodó városa – Moszkva – Bizánc összes előjogának és igényének teljes jogú örökösének tarthatta magát. A politikai és nemzeti büszkeség érzése, amellyel korábban a bizánci görögök tekintettek a láthatóan barbárságba esett régi Rómára, ugyanez az érzés most joggal jelenhetett meg a moszkvai Oroszországban azután, hogy visszaverte és megsemmisítette azt a hatalmas ellenséget, amely igájának Bizánc oly erőtlenül vetette alá magát.

Oroszország azáltal, hogy a kereszténységet Bizánctól vette fel, abban az alakban kapta meg, amelyben ott a 10. és a 11. században létezett; a pravoszláviával együtt megkapta a bizantinizmust is, vagyis az Egyház örök és lényegi formáinak összekeverését az időlegesséssel és

véletlenszerűvel, az egyetemes hagyomány összekeverését a helyivel. De ha egyszer elfogadták ezt az összekeverést, és a hagyomány helyi formájának feltétlen egyetemes jelentőséget tulajdonítottak, akkor magától adódott a kérdés: miért éppen a *görög* helyi hagyomány rendelkezzen ezzel a jelentőséggel, és miért nem az orosz, különösen most, amikor a görögök elvesztették minden tényleges előnyüket, sőt még az az aggály is felmerült, hogy a muzulmán uralom alatt a görögöknek nehéz lesz megőrizniük a pravoszlávia tisztaságát, hogy magának a hitnek a területén is ingataggá válhatnak, ahogyan ez már korábban az egyiptomi és a szíriai keresztények esetében is megtörtént. Ebben az esetben a valódi istenfélelem csupán az istenfélő uralkodók alatt élő Oroszországban maradhat fenn; ebben az esetben az igazi pravoszláv hagyománynak az Orosz, és nem pedig a Görög Egyház helyi hagyományát kell tartani. És lám, hasonlóan ahhoz, ahogyan a 9–11. században a bizánci görögök kizárólagos patriotizmusa arra készítette őket, hogy a pravoszlávia lényegét a kovászos kenyérben és a görög papok borotvátalan szakállában lássák, pontosan ugyanígy a 15–17. században a moszkvai emberek ugyanilyen kizárólagos patriotizmusa őket is arra indította, hogy a pravoszlávia lényegét az orosz egyházi szokások leglényegtlenebb helyi sajátosságaiban lássák. Ezek a szokások, bármilyennek is legyenek önmagukban véve, sérthetetlen szentséggé változnak, és ezen istenfélő emberek fejében a Krisztus-hit helyébe, amely örök és egyetemes, észrevétlenül a *régi orosz hit* lép.

Az Egyetemes Egyház nézőpontjából tekintve a dolgot, az orosz óhitűek ügye nem volt igaz ügy, ahogyan ezt már egy másik helyen volt alkalmam megmutatni.ⁱⁱⁱ De hogy vajon történelmi értelemben sem volt-e igaz ügy a korábbi és részben a mai ellenfelekkel szemben – ez egy másik kérdés.^{iv}

Az igazság az, hogy a mi óhitűjaink közvetlen ellenfelei, Nikon patriarcha és követői egyáltalán nem az Egyetemes Egyház álláspontján álltak (és állnak), hanem, éppen úgy, mint a szakadárook, a *helyi betűhív formalizmus* álláspontján, csak éppen nem a moszkvai, hanem a bizánci formalizmusén. Ismeretesek Nikon patriarcha szavai: „születésem szerint orosz vagyok, de *hitem* és gondolataim szerint – görög.” Ha valaki lehet a *hite szerint* görög ahelyett, hogy egyszerűen pravoszláv keresztény lenne, akkor miért ne lehetne valaki más a hite szerint orosz? A *régi orosz hitnek* nem lehet elsőbbsége az egyetemes, katolikus hittel szemben, de a *régi görög hittel* szemben minden joga megvan erre.¹³

Az 1654-es moszkvai zsinat irataiban szó esik arról, hogy milyen módon kezdett neki Nikon patriarcha az egyházi könyvek azon kijavításának, amely egyházszakadásunkat kiváltotta.¹⁴ Itt teljesen világosan mutatkozik meg a moszkvai patriarcha által vallott nézetek lényege és a nálunk folyó egyházi vita jellege:^v „Bemenvén (Nikon) a könyvtárba, megtalálta azt az oklevelet, amelyben görög betűkkel írva van, miként és hogyan kezdték Moszkvában, az uralkodó városban a patriarchák beiktatását; ezt az oklevelet a 7097. évben (vagyis 1589-ben) írták ... És talált még egy könyvet, amelyet az egyetemes patriarchák zsinatáról írtak ugyancsak görög betűkkel, ez a zsinat az Új Rómában, Konstantinápolyban volt a 7101. évben (vagyis 1593-ban) ... Ebben a könyvben az alábbi zsinati szavak vannak: »Mivel a pravoszlávok egyháza nemcsak az istenismeret és az istenfélelem dogmái szerint, hanem az egyházi dol-

ⁱⁱⁱ Lásd a „O Cerkvi i raszkole” [„Az Egyházzól és az egyházszakadásról”] című cikkemet a *Russz* 1882. évi 38., 39. és 40. számában. [V. Szolovjov jegyzete.]

^{iv} Az ószertartásúak viszonylagos igazát maga az Orosz Egyház is elismerte, amely az ún. egyhitűség bevezetésével törvényesítette azokat a vitatott szertartásokat, amelyekre az 1667-es moszkvai zsinaton átkot mondtak. Egyházunk hasznára és becsületére válna, ha az egyhitűség elvét teljes következetességgel alkalmaznánk. E kérdés kimerítő és teljes meggyőző vizsgálata megtalálható Tyertyij Ivanovics Filippov *Szovremennije cerkovnije zapiszki* címen megjelent tiszteletreméltó könyvében. [V. Szolovjov jegyzete.]

^v Lásd Ieromonah Pafnutyij: *Zapiszki*. Moszkovszkoje obscsesztvo isztorii i drevnosztycj Roszsijszkih. Moszkva, 1877. II. 20. [V. Szolovjov jegyzete.]

gok szent szabályzata szerint is tökéletességet nyert, istenfélő dolog nekünk is az egyház védfalának mindenfajta újírtását kiirtani, – hogy a tanítás sértetlenül, minden hozzáadás és elvétel nélkül őriztessék meg... És ezért a nagy pravoszláv Oroszország *mindenben* legyen az egyetemes patriarchákkal (vagyis a görögökkel) megegyezésben.« Elolvassa ezt a könyvet az uralkodó, szentséges Nikon patriarcha, és *nagy félelembe esett, hogy nem történt-e valami eltévelyedés az ő pravoszláv görög törvényüktől*. És elkezdte aggodalomban vizsgálni, mi a pravoszláv hit hitvallása: hiszek az egy Istenben és a többi, és meglátta a főpapi szakkoszon, amelyet Moszkva uralkodó városába 250 évvel ezelőtt Fotyij, oroszországi metropolita hozott a görögöktől,¹⁵ a pravoszláv hit hitvallását görög betűkkel kihímézve, amely mindenben egyezésben van a szent Keleti Egyházzal: azután meglátta ugyanezt a Hitvallást a moszkvai új nyomtatott könyvekben, és *sokszámú eltérést talált*.” Ismeretes, hogy miben is álltak ezek a Nikon patriarchát megijesztő eltérések. A hitvallás második tagjában a „született, nem teremtetett” helyett a moszkvai nyomtatott könyvekben az állt, hogy „született, *de* nem teremtetett”; a hetedik tagban az „országának *nem lesz vége*” helyett a moszkvai nyomtatott könyvekben „országának *nincs vége*” szerepelt; a nyolcadik tagban az „és a Szentlélekben, Úrban és Éltetőben” helyett a moszkvai könyvekben „és a Szentlélekben, *igaz* Úrban és Éltetőben” állt, vagyis az „igaz” szót betoldották ... „A szent liturgiát is átnézővén talált benne vagy olyat, amit hozzátettek, vagy olyat, amit elvettek vagy megváltoztattak. Ezután más könyvekben is sokszámú eltérést talált”. Mindez a „sokszámú eltérés” a többi könyvben is ugyanolyan jellegű volt, mint amilyenekre a Hitvallásban rámutattunk.

Nikon, miként ő maga kijelenti, hite szerint görög lévén, teljes egészében osztotta a bizantinizmus azon alapvető eltévelyedését, miszerint „a pravoszlávok egyháza tökéletességet nyert”, és bár határozottan nem lehetne megállapítani, hogy pontosan mikor is volt az, amikor „tökéletességet nyert”, de Nikon szilárdan hitte, hogy ez valamikor Bizáncban történt, és ez a tökéletesség az Egyházban magában foglal mindent, és nem tesz lehetővé semmilyen változtatást, még a legapróbb részleteket tekintve sem. Így Nikonnak a *Kötéltáblában* mondott szavai szerint „az ő félelmetes parancsolatuk, a szent egyetemes zsinatoké, egyformán anatómia alá veti azt is, aki hozzátesz, azt is, aki elvessz, és azt is, aki megváltoztatja a legkisebb betűt is, akár egy vonalat is, vagy iótát, vagyis egy i-t, a Hitvallásban ...”¹⁶ Minthogy egyáltalán nem szabad a hitvallásban sem keveset, sem sokat, sem egy hangot, sem egy kifejezést abból, ami ott lefektetett, sem áthelyezni, sem megváltoztatni, hanem sértetlenül kell őrizni minden erőnkkel és figyelmünkkel, mint a szemünk világát, hogy ne vessük magunkat az olyannyira hatalmas számú és olyannyira hatalmas szent atyák anatómiájára alá.”¹⁷

Nikon patriarcha számára a betű pontossága, mégpedig a görög betűé, a pravoszlávia elengedhetetlen feltétele volt. De mennyiben jobb Nikon az óhitűeknél, akik szintén a betű pontosságában látták a pravoszlávia feltételét, csak éppen nem a görög betűében, hanem az oroszban. Nem volt igazuk az egyetemes pravoszláviával szemben, mivel azt a helyi orosz hagyományra korlátozták, de a legjobb mentséget számukra ellenfeleik szolgáltatták, akik ezt az orosz hagyományt eretnekségnek nyilvánítva, maguk azonosították az egyetemes pravoszláviát egy ugyanolyan, csupán nem orosz, hanem egy idegen – a görög – helyi hagyománnyal.

Az orosz egyházszakadás a bizantinizmus természetes gyümölcse és törvényes jutalma volt. A bizánciak a szemünk előtt kaptak egy másik, még nagyobb leckét a bolgár egyházszakadás alakjában. A bolgár egyházi kérdés kezdete a távoli múltba nyúlik vissza. A 9. században, pontosan ezer évvel ezelőtt, Phótiosz konstantinápolyi patriarcha minden módon igyekezett kizárólagosan görög hierarchiát meghonosítani az újonnan megkeresztelt bolgár nép körében, minden eszközt felhasználva a Miklós pápa által küldött latin hierarchia kiszorítá-

¹⁵ Jeromonah Pafnutij: *Zapiszki*. Moszkovszkoje obszecsztvo isztorii i drevnosztjej Rossziszskih. Moszkva, 1877. II. 15–16. [V. Szolovjov jegyzete.]

sára. Abban az időben az egyházak szétválása még nem ment végbe, és Rómát Keleten is pravoszlávnak ismerték el. De a bizánci Phótiosz számára a lényeg nem a pravoszlávia volt, hanem a *görög* pravoszlávia.^{vii} Ezer évvel később ez a görög pravoszlávia túlságosan terhesnek bizonyult a bolgárok számára, és kedvük támadt arra, hogy saját *bolgár* pravoszláviát rendezzenek be maguknak. Természetesen ebben a vállalkozásukban nem egyházi, hanem kizárólagosan nemzeti és politikai érdekek vezérelték őket. A bolgárok, a teljes nemzeti elkülönülést célzó törekvésükben még a konstantinápolyi patriarchával való szakítás előtt elmentek addig az egyházcellenes és keresztényellenes követelésig, hogy a kevert, görög és bolgár lakosságú városokban két püspök legyen, külön a bolgároknak, és külön a görögöknek. Erre való tekintettel az 1872-es konstantinápolyi zsinat jogosan ítélte el a bolgárokat *filetizmusért*, vagyis a törzsi megosztottságoknak és viszályoknak az Egyházba való bevitelért. De ahogyan az orosz egyházszakadás ügyében Nikonnak és követőinek igazuk volt akkor, amikor elítélték az óhitűeket, akik előnyben részesítették az orosz kétujjas keresztvetést és az orosz „Izsuzst” az egyházi egységgel szemben, ugyanakkor nem volt igazuk, amikor ők maguk az Egyház egységével szemben előnyben részesítették a görög háromujjas keresztvetést és a görög „Izsuzst” – és pontosan ennek megfelelően kár, hogy a konstantinápolyi zsinaton résztvevő atyák, miközben jogosan ítélték el a bolgárokat a maguk bolgár filetizmusáért, elfelejtették elítélni saját, ezeréves görög filetizmusukat. Azután hogy elődök az egyetemes pravoszláviát bizánci hellenizmusra cserélték fel, mások már az ő példájukat követve, az egyetemes pravoszláviát russizmusra, bolgárizmusra és az ehhez hasonlókra kezdték felcserélni.

Az orosz és a bolgár szakadárak bizánci elődeiknél csupán őszintébben és határozottabban vetették fel az egyházi népiség kérdését. Ez az ő érdemük, de a kérdés helyes megoldásait nem tőlük kell várunk. Ez a megoldás az egyházzal mint Krisztus *élő testéről* szóló apostoli tanításban található. E tanításnak megfelelően az egész keresztény emberiség egyetlen sokalakú és minden részében szolidáris organizmust alkot. És mivelhogy az emberiség törzsekből és népekből áll, úgy ezek a törzsek és népek mint az egyetemes organizmus hatalmas szervei jelennek meg. Ezen organizmus életében mindegyik szerv a maga sajátos élete számára is talál szabad helyet, kiegészítve az összes többi szervet és kiegészülve általuk.

Ez a szemlélet – amely az egységet nem mint egyformaságot, hanem mint teljességet fogja fel – nem teszi lehetővé sem a kozmopolitizmust, sem a nacionalizmust az Egyházban. A népi sajátosságok, a helyi egyházi hagyomány nem határozhatják meg az igazi hitet és az Egyházat, de ezzel együtt ezek a sajátosságok nem jelentenek olyasvalamit, ami közömbös vagy szükségtelen lenne: ellenkezőleg, az egyházi szabadság és az egyetemes élet sokalakúságának kívánatos és a saját határai között sérthetetlen megnyilvánulását jelentik. Egyetlen egy nép sem tehet szert az Egyházon belül kizárólagos túlsúlyra és uralomra, de ezzel együtt egyetlen egy nép sem alkotja az egyházi élet üres és közömbös anyagát, hanem mindegyik Krisztus egyetemes testének meghatározott tevékeny szerve.

Az apostoli tanítás szerint az egész emberiségnek egy közös célja, egy közös ügy van: Isten országának megteremtése a világban. Ez a nagy ügy a történelmi munka megosztását követeli meg. Ez a követelmény a törzsi és a népi karakterek és erők sokféleségének köszönhetően teljesül, méghozzá minden népnek és minden törzsnek megvan a maga külön része a közös ügyből, a közös feladat egy sajátos oldalának kimunkálásával van elfoglalva. E feladat teljes és hibátlan végrehajtásához, Isten ügyének megvalósításához *munkamegosztásra és a munkát végzők egyetértésére* van szükség. Ez a kérdés igazi megoldása.

Közzétetszi: Sisák Gábor

^{vii} Pontosán ugyanúgy, ahogyan a római pápa számára a lényeg a *latin* pravoszlávia volt. [V. Szolovjov jegyzete.]

Kommentárok

A kiemelkedő orosz vallásbölcseleti gondolkodó, Vlagyimir Szergejevics Szolovjov (1853–1900) itt közölt írása eredetileg *Vizantyzizm i russzkoje sztaroverije. Narodnoszty v cerkvi* címen *A nagy vita és a keresztény politika* című munkájának egyik fejezetét képezi. Ez a mű folytatásokban az Ivan Akszakov által Moszkvában *Rusz* címen kiadott kétheti folyóiratban jelent meg 1883-ban (az egyes fejeztek: „Lengyelország és a keleti kérdés”; „Kelet és Nyugat az ókori világban. A kereszténység helye a történelemben”; „A kereszténység és keleti alapelv reakciója az eretnkségekben. A muzulmanizmus értelme”; „Az egyházak szétválása”; „A bizantinizmus és az orosz óhitűség. A népiség az egyházban”; „A pápaság és a pápizmus. A protestantizmus értelme”; „A közös alap az egyházak egyesülése számára”). Ebben az időszakban V. Szolovjov még a határozatlan kontúrokkal rendelkező „posztszlavofilizmus” képviselőjének számított, és így tekintett rá *A nagy vita* megjelenésének kezdetén maga Ivan Akszakov is, aki nem sokkal korábban lelkesen üdvözölte V. Szolovjov publicisztikai debütálását a *Rusz* hasábjain, ahol Szolovjov több jelentős írását jelentette meg. Ugyanakkor *A nagy vita* egyes fejezeteinek közlésével nyilvánvalóvá lett V. Szolovjov eltávolodása az egyes vallás- és történelemfilozófiai kérdések „szlavofil” indíttatású tárgyalásmódjától az alaptémák megőrzése mellett, világossá váltak katolikus szimpátiái (a katolicizmust és a pravoszláviát összebékíteni és integrálni kívánó „szabad teokrácia” keretében), és a közölt egyes fejezeteket a *Rusz* szerkesztősége ellenséges hangú kommentárokkal és vitacikkekkel kísérte. *A nagy vita* kapcsán figyelt fel Szolovjovra a horvát Josip Strossmayer diakovári katolikus püspök is, aki később szorosabb kapcsolatba került Szolovjovval, és elősegítette egy későbbi jelentős vallás- és történelemfilozófiai munkája *A teokrácia története és jövője (Isztorija i buduscnsoszty tyeokratyii, 1887.)* megjelenését Zágrábban. Szolovjov ezen műve cenzurális okokból (a katolicizmus iránt tanúsított mély megértése következtében) már nem jelenhetett meg Oroszországban. A publicisztikában az 1880-as évek végén, az Ivan Akszakovval való szakítás után, V. Szolovjov fokozatosan a „liberálisnak” és „nyugatosnak” nevezhető szentpétervári Vesztnyik Jevropi folyóirat körül csoportosuló irodalmi-publicisztikai személyiségek felé orientálódik, akik pozitivista „liberális-nyugatos” irányzata ugyan igen távol állt Szolovjovtól, de meggyeztek az akkori publicisztikában „szlavofilizmusnak” (amely igen messze esett az 1840–50-es évek „klasszikus szlavofilizmusától”) és „pánszlávizmusnak” nevezett irányzatok elleni irodalmi küzdelmükben, bár ez a küzdelem Szolovjov esetében mindig is a „házi vita” jellegét öltötte, és Szolovjov újra és újra szükségét érezte, hogy ismételten meghatározza viszonyát a „szlavofilizmushoz”.

Az itt közölt fordítás a V. Szolovjov: *Szobranijje szocsinyenij*. Szankt-Petyerburg, 1911–14., 2. kiadás, IV. kötet, 62–76. [reprint: Bruxelles, 1966.] alapján készült (a továbbiakban: Szolovjov). Figyelembe vettük a V. Szolovjov: *Szocsinyenijja v dvuh tomah*. Moszkva, 1989. I. kötet, 117–130. kiadás szövegét és jegyzeteit is.

Sisák Gábor

Jegyzetek

¹ Ez az egyházi *tekintély* iránti igény, az általánosan elismert egyházi *tekintély* keresése az egyik lényeges elem, amely V. Szolovjov gondolatvilágát jellegzetesen megkülönbözteti az 1840–50-es években kiformálódott ún. „igazi szlavofilizmustól” (Alekszej Homjakov, Ivan Kirejevskij, Jurij Szamarin, Konsztantyin Akszakov munkássága), amelytől V. Szolovjov gondolatvilága elrugaszkodott, amelyben Szolovjovhoz hasonlóan meghatározó szerepet játszottak a vallási-egyházi kérdések, és amelyben igen hasonló alaptémákat találunk (pl. a keleti és nyugati kereszténység vitája). Alekszej Homjakov egyik

nagy vallásfilozófia esszéjében (Eredetileg francia nyelvű brosúra: *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie*. Paris, 1853.; orosz kiadása: „Nycszkolko szlov pravoszlavnogo hrisztyianyina o zapadnih veroiszpovedanyiah. Po povodu brosurii g. Loranszi”. In: Homjakov, A. Sz.: *Polnoje szobranijje szocsinyenij*. II. köt., Moszkva, 1900., 28–90. – a továbbiakban: Homjakov 1900.) található a következő sokat idézett jellegzetes sorok (amelyeket polemikusan Szolovjov is idéz *A nagy vita és a keresztény politika* egyik későbbi fejezetében): „Nem, az Egyház nem tekintély, ahogyan nem tekintély Isten, nem tekintély Krisztus; mivel a tekintély számunkra valami külső.” (Homjakov 1900. 54.). Homjakov szerint a tekintély (ami az igazi szlavofilizmus gondolatvilágában szorosan összekapcsolódott a garancia és a kényszer fogalmával) keresése a kételyből következő, a szabadság állapotát kizáró, szűk értelemben vett és a magasabb rendű ésszerűséggel szembeállított racionalizmus következménye. Az igazságnak, igazhitűségnek nem lehet garanciája, nem kötődhet tekintélyhez. Az „igazi szlavofilizmus” felfogása szerint az igaz hitet és az ideális egyházszerveződést, valamint az ehhez szorosan kapcsolódó ideális társadalomszerveződést következőes immanenzizmussal jellemzi, nem létezhetnek külső feltételei, garanciái, mivel bármifajta külső feltétel megléte a szabadság megszüntetését jelentené. „De miben keressük a garanciát a jövőbeli eltevélyedések ellen? Erre csak egyféle válasz lehetséges: aki a reményen és hiten kívül bármilyen más garanciát keres a szeretet szelleme számára, az már racionalista. Számára nem gondolható el az Egyház sem, mivel ő már egész lelkevel belemerült a kételybe.” (Homjakov 1900. 59.) „Sem a hierarchikus hatalom, sem a klérus rendi jelentősége nem lehet az igazság garanciája”. (Homjakov 1900. 363.) A katolicizmus gondolatosságát integráló Szolovjov éppen az „igazi szlavofilizmus” alapját alkotó egyház-, közösség- és társadalomszerveződési eszményt (amelyet a későbbi recepcióban „szobornosztj”-nak is neveztek) nem osztotta. Homjakov egyenesen odáig megy, hogy szabadságésszménye nevében azt állítsa: „Krisztus titka [...] a megtestesült igében lévő emberi egység és igazság titka. Ezen titok megismerése a hívők egységére és szabadságára bízott, mert Krisztus törvénye a szabadság. [...] A látható Krisztus – ez, mondhatni, erőszakolt igazság lenne, visszautasíthatatlan (megjelenése anyagi érzékelhetőségének következtében), Istennek ellenben úgy tetszett, hogy az igazság elszajdítása *szabadon* menjen végbe. A látható Krisztus – ez külső igazság lenne, Istennek ellenben úgy tetszett, hogy az igazság belső legyen. [...] Semmilyen látható jel nem korlátozhatja a szabadságunkat, nem nyújthat számunkra mércét [...]” (*Encore quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion de plusieurs publications religieuses, latines et protestantes*, Leipzig, 1858.; „Jescse nycszkolko szlov pravoszlavnogo hrisztyianyina o zapadnih veroiszpovedanyiah. Po povodu raznih szocsinyenij latyinszkij i protycszantszkij o predmetah veri”. Homjakov 230.) Szolovjov ellenben a katolicizmust is integráló felfogásának megfelelően „az összes egyházi keresztény erőnek” „a központi egyházi tekintély zászlaja és hatalma alatti” egyesítésnek szükségességéről beszél (*Velikij szpor i hrisztyianszkaja polityika*. Szolovjov 81.) és azt mondja: „[...] hol van az az emberiség, amelyik csupán a feltétlen lényeggel él, és amely számára az igazságnak nem szab feltételt a tekintély?” [...] [az Egyházban] meg kell lennie a mozgások egységének, kell lennie központi hatalomnak és *fejelemnek*.” (Szolovjov 81.)

² A fordításban az orosz eredetiben szereplő „pravoszlavnij” kifejezést, amely a görög „orthodox” szó rükkörfordítása és ekvivalense, végig „pravoszlav”-nak fordítottuk. Az „pravoszlavja” (orthodoxia) kifejezés Szolovjovnál (szellemi evolúciójától függetlenül) – ahogyan számos hasonló világszemléletű, a keleti kereszténység alapelveiből kiinduló szerzőnél is – egyszerűen az egyetemes kereszténységet, az igazhitűséget jelenti, és egyáltalán nem a keleti kereszténységet, és végképpen nem az oroszországi kereszténységet. Ezért találjuk néhány oldallal lejjebb a mai magyarországi általánosan elterjedt nyelvhasználatban kissé különösnek ható „pravoszlav pápák” (illetve „latin pravoszlavja”) szóösszetételt (ami a nagy egyházszakadás előtti korszakra vonatkozóan számos más szerzőnél is bevett kifejezés), ami itt csupán annyit jelent, hogy a római pápák megmaradtak az igaz hit, az egyetemes kereszténység mellett, és nem támogattak partikuláris eretnkségeket (pl. képrombolás), ellentétben némely bizánci császárral és konstantinápolyi patriarchával.

³ *a nagy eretnkség, az iszlám* – V. Szolovjov értelmezésében az iszlám a képrombolást is magában foglaló eretnkségeknek egy nem keresztény, külön vallás alakjában kifejeződött, letisztult formáját jelenti. Ezen eretnkségek lényege Krisztus Istenembségének tagadásában áll. Szolovjov erről a következőképpen írt *A nagy vita és a keresztény politika* című munkájának „Kereszténység és a keleti alapelv reakciója az eretnkségekben. A muzulmanizmus értelme” című fejezetében: „Az iszlám hittanításában helyet biztosít Krisztus számára, nagy és csodás módon született prófétaként és csodatevőként tisztelve őt. Ugyanakkor a muzulmanizmus azzal, hogy nem ismeri el benne a valódi Isten Fiát, tagadja Isten megtestesülésének titkát; de hát ugyanezen misztérium tagadása képezte az összes fő eretnkség lé-

nyegét is; a mohamedanizmus Jézus Krisztusra és Jézus Krisztus Anyjára vonatkozó szemléletében egyetlen lényeges ponton sem tér el a nesztorianizmustól, amelyet Mohamed közlelről ismert. Továbbá a muzulmanizmus *fatalizmust* hirdet [...], de a kereszténység keretein belül a fatalizmus szükség-szerűen annak az eretnekségnek a következménye, amely a tökéletes embert megfosztja saját, emberi akaratától és energiájától, amivel az isteni erő holt eszközévé alakítja át [a monotheizmusról van szó]. Végezetül, a muzulmanizmus nem fogadja el az isteni ábrázolását [...], de ez a törekvés is megvolt a keresztény világban, és egyértelműen kifejezésre jutott a képromboló eretnekségben, amelynek rokonsága a muzulmanizmussal olyannyira szembőlő, hogy számos történész a képrombolás kialakulását kizárólag a bizánci császárok azon törekvéseire vezeti vissza, hogy a kereszténységet a már akkor megjelent félelmetes muzulmanizmushoz közelítsék. [...] A képrombolás a krisztológiai eretnekségek természetes láncszemét alkotja. Mindezek az eretnekségek a muzulmanizmussal nem külsőleges, hanem mély belső kapcsolatban állnak, a bizánci császárok akaratától teljesen függetlenül. Az eretnecség ezen egész mozgását egyetlen (a kereszténység vonatkozásában) negatív eszme hatja át – a valóságos és teljes istenemberség tagadása, úgyhogy az összes keleti eretnecség visszavezethető az *embertelen isten* ősi keleti alapelveire.” [V. Szolovjov: *Velikij szpov i hrisztijanszkaja polityika*. Szolovjov 41–42.]

- ⁴ *A firenzei zsinat* – a keleti és a nyugati egyház uniójának megteremtésének céljából 1438–39-ben összehívott ferrara-firenzei zsinatról van szó. Ezen többek között részt vett VIII. Palaiologosz János bizánci császár (uralk. 1425–48), József konstantinápolyi patriarcha, Iszidorosz, „Kijev és egész Oroszország” metropolitája (székhelye Moszkvában volt). A pápaság felfogását tükröző unió okmányt, amely meg egyezést hozott létre a főbb vitapontokban (Filioque, pápai primátus, kovásztalan kenyér, tisztítóhely) aláírta a császár és a jelenlévő keleti főpapok többsége. Ugyanakkor az unió csupán papíron jött létre, mivel a keleti egyházak papságának és híveinek többsége azt nem fogadta el. Az uniót ellenezte II. Vaszilij moszkvai nagyfejedelem is. Konstantinápoly 1453-ban történt elestével az unió kérdése aktualitását veszítette.
- ⁵ *az eretnekmozgalom Keleten a pravoszlávia teljes győzelmével ért véget* – a keleti egyházban lezajlott képrombolási küzdelmekről van szó. A képrombolás 726-ban kezdődött III. Leó császár kezdeményezésére, aki 730-ban megtiltotta a szentképek tisztelgetését, és elrendelte eltávolításukat, így Szűz Mária és Krisztus képeinek eltávolítását is. A képtiszteletök üldözését tovább fokozta V. Konstantin (uralk. 741–775). A 787-ben Nikeában tartott VII. egyetemes zsinat elítélte az képrombolást, s a képrombolás első korszaka lezárult. 815-ben V. Leó császár (uralk. 813–820) kezdeményezésére a képrombolás kiújult, s véglegesen a képtiszteletet helyreállító 843-as konstantinápolyi zsinattal ért véget.
- ⁶ *ad extra főpap, első bizánci császár* – Nagy Konstantin (Constantinus) római császárról van szó (306–324: társuralkodó, majd 337-ig egyeduralkodó mindkét birodalomrészben). Nevéhez fűződik a keresztény vallás szabad gyakorlásának engedélyezése, amit a kereszténységnek nyújtott számos kedvezmény követett. Bár csak a halálos ágyán keresztelkedett meg, aktívan részt vett az egyházi ügyekben; magát az egyház „külső ügyei püspökének” (latinul „ad extra püspökének”) tekintette. Így 325-ben ő hívta össze Nikeába a később az I. egyetemes zsinat néven számon tartott zsinatot. A régi Bizáncion nevű görög gyarmatváros helyén megalapította a birodalom fővárosává vált Konstantinápolyt (Konstantin városa; más néven Új Róma, Második Róma), amelyet 330-ban szenteltek fel.
- ⁷ *Constantinus* – Nagy Konstantin fia. Apja halála után 337 és 350 között társcsászárként a birodalom keleti felének uralkodója, majd 361-ig egyeduralkodó. A nikeai I. egyetemes zsinaton (325) elítélt arianizmus támogatójaként erőteljesen beavatkozott az egyházi ügyekbe. Szolovjov a „hamis hitvallás” kifejezés alatt minden bizonnyal a császár által a 359-ben Riminiben és Szeleukeiában tartott zsinatokon elfogadott „homoianus” (a homoianizmus az arianizmus egyik irányzata, amely szerint Krisztus csupán hasonló, „homol” az Atyához), a nikeai hitvallással összeférhetetlen hitvallást érti.
- Zénon Hénotikonja* – Zénon császár élé (uralk. 474–491) Akakiosz konstantinápolyi patriarcha 482-ben *Hénotikon* néven egy hitvallástervezetet terjesztett be a monofiziták megnyerésének céljából. Ez az egységformula nem tartalmazta a monofizitizmust elítélő (a monofizitizmus szerint Krisztus egyetlen, isteni természettel rendelkezik) kalkedóni IV. egyetemes zsinat (451) megfogalmazását, amely szerint Krisztus egy személy két természetben. Zénon császár a birodalomban kötelezővé tette a kalkedóni zsinat határozataival burkoltan ellentétben álló *Hénotikon* elfogadását.
- Hérakleiosz Ekthesziszé* – Hérakleiosz császár (uralk. 610–641) 638-ban *Ektheszisz* néven birodalmi rendeletet bocsátott ki, amely kötelezővé tette a monotheizmust (a monotheizmus szerint Krisztusban csupán egyetlen akarat működik) tanításának elfogadását. A monotheizmust később a Konstantinápolyban tartott VI. egyetemes zsinat (680–81) ítélte el.

Constans Tüposza – II. Constans császár (uralk. 641–648) visszavonta az *Ekthesziszt* és 648-ban *Tüposz* néven új birodalmi rendeletet bocsátott ki, amely megtiltott minden vitát a Krisztusban lévő akaratok számáraól.

⁸ Vö. Mk 12,27; Lk 20,38.

⁹ Hagyományosan Phótiosz konstantinápolyi patriarcha (a patriarchai trónon: 858–867-ben és 877–886-ban) nevéhez kötik a keleti és a nyugati egyház közötti első, következményeiben is jelentős konfliktus kialakulását. Phótiosz patriarchátusát meghatározta az állam élén történt uralkodóváltásokkal is összefüggő viszálya clóddjéval, Ignatiosz patriarchával (uralk. 847–858 és 867–877), aki 858-ban újra visszakerült a patriarchai trónra. A viszályba bekapcsolódott I. Miklós pápa is (uralk. 858–867), aminek következményeként Konstantinápoly és Róma vitába keveredett az egyházi joghatóságról. A vitát tovább mélyítette Bulgária ebben az időben zajló megkeresztelkedése.

¹⁰ *Filioque* – A „Filioque” kifejezésnek (lat. „és a Fiútól”) a nyugati egyházban történt beiktatása a nikea-konstantinápolyi hitvallás szövegébe képezi az egyik fő dogmatikai ütközőpontot a keleti és a nyugati egyház között. A hitvallásnak a nyugati egyházban használatos változata szerint a Szent Lélek nem „az Atyától”, hanem az „Atyától és a Fiútól” ered (származik). Ez a beiktatás először helyi jelleggel a 6. században jelent meg Nyugaton, majd fokozatosan elterjedt, és nagyjából a 11. sz. elején a pápaság is elfogadta.

¹¹ *Kéruláriosz Mihály patriarcha* – Kéruláriosz Mihály patriarchátusa (1043–1059) alatt, 1053–54-ben zajlottak azok az események, amelyekhez hagyományosan a nagy kelet-nyugati egyházszakadást kapcsolják. 1054-ben a pápaság és Konstantinápoly közötti elmérgesedett viszony rendezésére IX. Leó pápa megbízásából Humbertus kardinális vezetésével követség utazott Konstantinápolyba. A sikertelen tárgyalások után Humbertus a Hagia Sophia székesegyház oltárszotalára helyezte a Kéruláriosz és hívei kiközösítéséről szóló bullát. Nem sokkal később Kéruláriosz helyi zsinatot hívott össze Konstantinápolyban, és egyházi átokkal sújtotta a kiközösítési okmányt, annak megszerkesztőit és elfogadóit. Ezt a zsinati határozatot a többi keleti patriarchátus is elfogadta. A keleti és nyugati egyházrész közönsége tényleges megszűnésének, a szakadás kialakulásának hosszú folyamatában jelentős szerepet játszottak a nyugatról indított keresztes hadjáratok, amelyek eredménnyeképpen a felszabadított területeken latin patriarchátusok létesültek, továbbá az a tény, hogy az egyik keresztes hadjárat során a keresztesek 1204-ben magát Konstantinápolyt is elfoglalták, és a bizánci állam területén egy ideig latin királyságok álltak fenn.

Nikétasz Szetthatosz (kb. 1000–1080) – a konstantinápolyi Sztudion monostor szerzetese, jelentős szerepet játszott az 1054-es egyházszakadás eseményeiben. Polemikus írások szerzője az ostya és a Filioque kérdéséről; ezek az írásai a későbbi latinellenes irodalom forrásul szolgáltak.

¹² *őszertartású egyházszakadás* – következményeiben a mai napig nagy jelentőséggel bíró szakadás az orosz egyházban. Közvetlen kiváltó oka a szertartásoknak és egyházi könyveknek Nikon patriarcha kezdeményezésére (világi nevén Nyikita Minov; 1652 és 1666 között, ténylegesen 1652–1658-ban egész Oroszország patriarchája) 1653-ban megindult reformja volt. A reform alapmotívuma és indoklása az oroszországi szertartásoknak és egyházi könyveknek a görög szertartásokkal és egyházi könyvekkel való összhangjának megteremtése volt. Ezek a változtatások kiváltották a raszkolnyikok (szakadárok, óhitűek, őszertartásúak) heves ellenmozgalmát. Az őszertartású egyházszakadásról lásd Filippov Szergej írását az AETAS jelen számában.

¹³ *egyetemes, katolikus hit* – V. Szolovjov itt a „katolikus” [kafolicseszki] kifejezést a keleti kereszténység, az ortodoxia szemléletével összhangban, a görög eredeti „katholikosz” kifejezés jelentésének megfelelően használja, vagyis egyszerűen az „egyetemes” értelmében. Az ortodoxia (pravoszlávia) szóhasználatát szerint az egyház „katolikus”; a nikea-konstantinápolyi hitvallás az eredeti görög szöveg szerint „katolikus” [egyetemes] és „apostoli egyházról” beszél. V. Szolovjov az „egyetemes, katolikus hit” kifejezést *A bizantinizmus és Oroszország* című írásában (*Vizantizmus i Rosszija*, 1896.), amely a szolovjovi vallás- és történelembölcséleti publicisztika néhány alapfogolata mellett átdolgozott formában tartalmazza az itt közölt *A bizantinizmus és az orosz óhitűség... főbb elemeit is, az „egyetemes, keresztény hit” („vszemirnaja hrisztijanszkaja vera”)* kifejezéssel helyettesítette.

¹⁴ *az 1654-es moszkvai zsinat* – Nikon patriarcha kezdeményezésére ez a zsinat határozta el az egyházi könyvek kijavítását.

¹⁵ *szakkosz* – főpapi felső ruhadarab az ortodox egyházban.

Fotij metropolita (megh. 1431) – Kijev és egész Oroszország metropolitája 1409 és 1431 között, egyházi író. Származását tekintve peloponnészoszi görög volt.

- ¹⁶ *Kórábla* (Szkriszal) – dogmák és szertartások magyarázatait tartalmazó gyűjtemények a pravoszláv egyházban. A Szolovjov által idézett sorok elsődleges forrása: *Szkriszal*. Moszkva, 1655–1656.
- ¹⁷ A bulgáriai egyház a 19. századra teljes egészében elvesztette függetlenségét és a konstantinápolyi patriarcha jurisdictiója alá került. (Bulgária 1878-ban nyerte el részleges politikai függetlenségét, addig az Oszmán Birodalom integráns részét alkotta.) A bolgár egyházi (a „görög” konstantinápolyi patriarchátussal szembeni) önállóságra irányuló törekvések számos előzmény után az 1850-es évektől váltak érzékelhetővé. Hosszas küzdelmek eredményeképpen 1870-ben a szultán firmánt (rendeletet) bocsátott ki, amely az önálló bolgár exarchátus felállításáról rendelkezett. Az exarchátus önálló bolgár egyházkerületet jelentett, amelybe a firmánban felsorolt metropolíák és püspökségek kerültek. Ezen kívül más egyházmegyék pravoszláv hívői is csatlakozhattak, ha az egyházmegye hívőinek legalább kétharmada kívánta ezt. Az új bolgár exarcha 1872 áprilisában hirdette ki a bolgár egyház függetlenségét. Erre válaszul a konstantinápolyi patriarcha által összehívott helyi zsinat 1872 szeptemberében szakadárnak nyilvánította a bolgár egyházat. A zsinat határozata a bolgárokat a nemzetiség-törzsiség híveinek nevezi, filetizmussal vádolja (a görög „phylé” – „törzs” szóból). Ez a viszály igen nagy érdeklődést váltott ki Oroszországban.
- ¹⁸ A Nikon patriarcha által kezdeményezett reformok fontos része volt a háromujjas keresztvetés bevezetése a korábbi kétujjas helyett, valamint Jézus nevének a korábbi „Iszusz” alakú írásmódja helyett az „Iiszusz” alak előírása.
- ¹⁹ Lásd Pál apostolnál számos helyen például 1Kor 12, 12–27; Róm 12,5.

Sztoglav

A Sztoglav (*Százcikkelyes zsinat*) az 1551-es orosz ortodox egyházi zsinat határozatainak gyűjteménye. Címét a benne foglalt fejezetek számáról kapta (vö. orosz 'szto' – száz, 'glava' – fejezet, cikkely). Az első fejezet felsorolja a zsinat résztvevőit (Rettegett Ivánt, Makarij metropolitát és az egyházi hierarchia tagjait), a másodikban a zsinat egybehívásának okairól esik szó; a harmadik fejezetet a cárnak a zsinathoz benyújtott terjedelmes felhívása alkotja, melyben kéri az „igaz ortodox keresztény törvény” magyarázatát és kiigazítását. A negyedikben található a cár zsinathoz küldött üzenete, melyben egységes gondolkodásra és egyetértésre szólít fel. Az ötödik fejezet tartalmazza a cár 37 kérdését a zsinathoz, a 6–40. és a 42–98. fejezet pedig a kérdésekre adott válaszokat. A 41.-ben a cár újabb 32 kérdése található, de itt a zsinat válaszai közvetlenül a kérdések után következnek, ezért ez a fejezet lényegesen különbözik a többitől. A 99.-ben az Ioaszaf metropolitához küldött követségről esik szó, az utolsó fejezet pedig az ő válaszát tartalmazza a zsinat határozataihoz fűzött megjegyzésekkel és kiegészítésekkel. A zsinat által vizsgált kérdések között szerepelt a kolostori földbirtoklás, az egyházi híroság kérdése, az istentiszteletek rendje, és ezzel együtt a szertartások egységesítésének problémái, az oktatás színvonalának emelése az egyházi iskolákban, valamint a pogány szertartások és babonák elleni harc.

A zsinaton megvitatott számos kérdés között ott találjuk az egyházi művészetet érintő problémákat is. Jelen munkánkban két, az ikonfestészetet tárgyaló fejezetet közlünk magyar fordításban, kommentárokkal. A Sztoglav fennmaradt kézíratai között alapvetően két szerkesztést különíthetünk el: egy terjedelmesebb és egy ritkábban előforduló, rövidebb változatot. A fordítás az 1863-ban Szentpéterváron megjelent, és a 17. századra datált kézirat alapján készült, amely a zsinati határozatok rövidebb szerkesztéséhez tartozik (*Sztoglav. Szobor bvisij v Moszkve pri carje i velikom knyazje Ivanye Vasziljevicsse. Izdanyije D. E. Kozsancsikova Szankt-Petyerburg, 1863.*)

A Sztoglav alábbi cikkelyeit közléteszi és kommentárokkal ellátta: **Lepahin Valerij**

43. CIKKELY

Az ikonfestőkről és a tiszteletre méltó ikonokról

Egyházi javaslatra a cári fővárosban, Moszkvában és minden városban a metropoliták, érsekek és püspökök gondoskodjanak a különböző egyházi tisztségűkről, különösképpen a szent ikonokról és ikonfestőkről és az egyéb egyházi tisztségűekről. Arról, hogy a szent szabályok szerint milyeneknek kell lenniük; és törekedjenek a mi Urunk Jézus Krisztusnak, az ő Tiszta-ságos Anyjának, a szent Mennyei Hatalmaknak és az örök időktől Istennek szolgáló szenteknek helyes testi ábrázolására.¹ Úgy illik, hogy az ikonfestő legyen alázatos, szelíd és áhítatos,

* Sztoglav. Világirodalmi Lexikon. XIV. kötet (Lepahin Valerij)

¹ A Zsinat megkülönböztetett figyelemmel és gondoskodással fordul az ikonfestők felé. Mint ez a zsinati határozatokból kitűnik, az ikonfestők önálló réteget alkottak az egyházi hierarchián belül. Bár a Zsinat ezt nem pontosítja, nyilvánvaló, hogy az ikonfestőket az egyházi hierarchia lépcsőjének legalsó fokára helyezte. A legalsó fok azonban azt jelenti, hogy már ők is az egyház tisztségviselői, s ebben az értelemben feljebb vannak a világi híveknél.

A főpapoknak kötelessége felügyelni az ikonokra is. Ez a fajta gondoskodás két irányban kell hogy megnyilvánuljon. Egyrésztől kötelesek ellenőrizni, hogy az Úr Jézus Krisztus, az Istenanyja és a szentek ábrázolásai megfelelnek-e az egyházi kánonnak, és meghatározott szabályok szerint készülnek-e. Éppen a 16. században, a Zsinat után kezdik összeállítani az első „Ikonfestő kézikönyveket”, melyek

kerülje a fecsegést és a verekedést, ne legyen irigy, részeges és gyilkos, hanem gondosan őrizze teljes testi és lelki tisztaságát. Akik nem képesek életük végéig így [házasságon kívül]² élni, azok a törvény szerint nőüljenek meg, kössenek házasságot. Járjanak gyakran lelki atyjukhoz gyónni, és minden tárjanak fel előtt, és az ő utasításai alapján bőjtben és imádságban éljenek, kerülve minden szégyenletes dolgot és kicsapongást.³ Az ikonokon és táblákon hatalmas buzgalommal fessék és ábrázolják a mi Urunkat Jézus Krisztust, az ő Tisztaságos Anyját, a szent Mennyci Hatalmokat, a szent prófétákat, apostolokat, vértanúkat, főpapokat, szentéletűeket és minden szentet képük, hasonlatosságuk és lényegük szerint, mindig régi festők képeit tartva szem előtt, jó mintákat másolva.⁴ Azok a mai ikonfestő mesterek pedig,

csak a szentek arcát bemutató vagy értelmező típusúak lehetnek. Az előbbiekben az ikonok rajzos ábrázolásai, az utóbbiakban szóbeli leírások található. A kézikönyvek iránti igény azzal magyarázható, hogy az ikon többek között didaktikus funkciót is hordoz, azaz az ikon nem más, mint a „tudatlanok könyve”. Például Krisztus születését megjelenítve, az ikonfestő egyben annak értelmezésére is tanítja a híveket. Mivel az ikon a templom számára készül, természetes, hogy az egyházi tanításnak megfelelően kell tanítania, hiszen például Krisztus születésének szóbeli és képi kifejezése között nem lehet ellentmondás. Éppen ez az, amire a Zsinat felhívja a főpapok figyelmét. Másodszer a főpap kötelessége arra is ügyelni, hogy az ikonfestők „gondosan”, ne hanyagul végezzék munkájukat. Egyértelmű, hogy ebben a határozatban a Zsinat atyái arra a valós gyakorlatra gondolnak, hogy egyes ikonfestők, a mennyiség szorításában igyekeztek lerövidíteni az ikonfestés folyamatát, ami elkerülhetetlenül az ikon-kép művészi minőségének romlásához vezetett.

² A szögletes zárójelben lévő szövegek az eredeti orosz változatban nem szerepelnek. Ezek olyan magyarázatok vagy pontosítások, melyek segítséget nyújthatnak a szöveg pontos megértéséhez – a fordító megjegyzése.

³ A Zsinat azt határozza meg, milyen legyen és milyen ne legyen az ikonfestő erkölcsében és életvezetésében. Érdekes, hogy az olyan halálos bűnök mellett, mint a részegeskedés és gyilkosság, a Százikkelyes Zsinat a fecsegést, a verekedést és az irigységet is megemlíti. Természetesen egy gyilkos vagy tolvaj nem lehetett ikonfestő, megtiltották neki, hogy ezzel a szent művészettel foglalkozzon. Azokat az ikonfestőket, akik súlyos bűnöket nem követtek el, a Zsinat arra ösztönzi, hogy kerüljék a kisebb, mindennapi bűnöket is. Két olyan bűnt tartottak fontosnak kiemelni, melyek különösen zavarják az ikonfestőt munkájában: ez a fecsegés és az irigység. A fecsegés az Isten Ige, az isteni Logosz elleni bűn. Miben is áll az ikonfestő feladata? – az Evangéliumban rögzített szóbeli ábrázolást fordítja át képszerűvé, festőivé. Az Ige ellen vétkezve azonban az ikonfestő nem képes ezt a szóbeli ábrázolást a maga teljességében felfogni, így természetesen képtelen annak adekvát, képszerű megjelenítésére is. A Zsinat az ikonfestőt mint minden művészt óva inti az irigységtől is, tudva, milyen nehéz irigység nélkül tekinteni a nálunk tehetségesebb emberekre. A tehetség azonban Isten ajándéka, ezért az irigység nem más, mint az isteni Gondviselés kétségbevonása, azaz maga az Isten ellen elkövetett bűn.

A Zsinat a testi és lelki tisztaság megőrzéséről, mint magától értetődő dologról beszél. A 16. századig az ikonfestők többnyire szerzetesek voltak, de abban az időben már nem volt ritka, hogy az ikonfestők a kolostoron kívül őrizték testi és lelki tisztaságukat. Az ikonfestők számának növekedésére (és feltehetően az új ikonok iránt egyre növekvő keresletre) tekintettel azoknak az ikonfestőknek, akik nem érznek elhivatottságot a nőtlenségben való életre, a Zsinat a házasságot javasolja. A 17. században is több nő ikonfestőről tudunk. Ilyen például a híres Gyionyszij, aki egy műhelyben dolgozott fiatal.

Hogyan őrizze az ikonfestő lelki tisztaságát? A legfontosabb, hogy akár nő, akár nőtlen, válasszon magának állandó lelki atyát, járuljon hozzá a szent gyónásra és éljen az ő utasításai szerint. Ezen túl tartsa különösen nagy becsben a bőjtöt és imádságot, ami ne csak a reggeli és esti imádságos rend betartását jelentsen, hanem, ahogy Pál apostol tanítja: „szüntelenül imádkozzatok” (1Tessz 5:17). Különösen fontos az ikon készítésének ideje alatt folytatott szigorú bőjt és imádság.

⁴ A mestereknek mindenekelőtt arra kell törekedniük, hogy az ikonokat „kép, hasonlatosság és lényeg szerint” fessék meg. Az ikonfestő nem egy élő ember portréját, hanem egy szent ikonját festi. A szent halála után új – Pál apostol szavaival „lelki”, „mennyci” (lásd 1Kor 15:40,44) – testben a Mennyről kerül. Az ikonfestőnek pedig ezt a feltámadt, lelki testet kell lefestenie, ezért ábrázolásában kerül minden testi, fiziológiai, pszichológiai elemet (ez utóbbi alatt a könnyen azonosítható emberi érzelmeket értjük) és az Istenben lakozás túlvilági nyugalalmát igyekszik megjeleníteni. Maga az ikonon

akik fogadalmat tesznek és aszerint kezdenek élni és minden parancsolatot betartanak és az Úr dolgáért buzgólkodnak, kapjanak a cártól támogatást, a főpapoktól pedig oltalmat és az egyszerű embernél nagyobb tiszteletet.⁵ Ezek az ikonfestők fogadjanak tanítványokat, ügyeljenek rájuk mindenben, és tanítsák őket istenfélelemre és tisztaságra; vigyék el őket lelki atyjukhoz, aki pedig igazítsa el őket a hagyomány és a főpapok által alkotott rendtartás szerint arról, hogyan kell egy kereszténynek szégyen és kicsapongás nélkül élnie.⁶ Ők pedig [ti. a tanítványok] tanuljanak figyelmesen a tanítóiktól. Azt, akinek Isten feltárta ezt a mesterséget, mestere vigye el a főpaphoz. A főpap pedig megbizonyosodván arról, hogy a tanítvány kép és hasonlatosság szerint fest-e és az életmódja felől tudakozódván, vajon tisztaságban és istenfélelemben, az isteni parancsolatok szerint és kicsapongás nélkül él-e, áldja meg őt, és biztassa a további tisztességes életre és elszánt kitartásra ama szent dologban. A tanítványt pedig, mint ahogy mesterét is, részesítse a főpap nagyobb tiszteletben, mint ami az egyszerű embereknek kijár.⁷ Ezután a mester kísérelje figyelemmel az [új] mestert, hogy az se testvéreinek, se fiának, se rokonának ne kedvezzen. Ha pedig valakinek Isten nem tárta fel ezt a mesterséget, és rosszul fest vagy nem a megfelelő rendszabályok szerint él, de mestere őt jónak és méltónak állítja, és az övé helyett más tanítvány ikonját mutatja be, a főpap a szabályok szerint tiltsa el azt a mestert, hogy a többieket a hasonló cselekedetektől elrettentse, az a tanítvány pedig ne foglalkozhasson többet ikonfestéssel.⁸ Ha valamely tanítványnak pedig feltárja Isten

ábrázolt szépség sem a test fizikai szépsége, bár az is Isten teremtménye, hanem a lélek legtisztább belső szépsége.

Az ikonfestő elé követendő példaként a régi mesterek ikonjait állítják. Nemcsak azért, hogy azokról másolják az alakok és események körvonalait, hanem mert ezek az ikonok a maguk művészi egységében is állandóan az ikonfestők figyelmének és gondolkodásának középpontjában kell, hogy álljanak. A mesternek a régi ikonok kompozíciójának színbeli és grafikai megoldásaiban egykor felfedezett harmónián keresztül kell elsajátítania az ikonfestési kánont, ezért a régi ikonok első gyűjtői maguk az ikonfestők voltak. Erre már a 11. századból vannak bizonyítékok; ezenkívül ismeretes, hogy Andrej Rubljov és „bőjtven hű” társa, Danyil Csornij celláikban régi ikonokat őriztek, melyeket szívesen nézegettek, tanulmányoztak, melyekből tanultak.

- ⁵ Az ikonfestőnek tehát a következő elvárásoknak kell megfelelnie: a) tűnjön ki nemes keresztény érelyével és éljen Krisztus parancsolatai szerint; b) éljen az Egyházban, legyen annak odaadó híve; c) ikonfestői tehetségét kötelessége megmutatni; d) Jézus Krisztus, az Istenanyja és a szentek ábrázolásában maradjon hű az egyházi hagyományhoz, azaz tartsa be az ikonfestési kánont; e) az ikonfestésben legyen állhatatos és buzgó, mert az istenes és szent dolog. Azokra az ikonfestőkre, akik ezen alapelvek szerint élnek, a Zsinat a cár támogatását kéri, a püspököt pedig kötelezi, hogy gondoskodjon róluk és az egyszerű embereknek kijáró tiszteletnél nagyobb tisztelettel adozzon nekik (hiszen ők is egyházi emberek). Mint látjuk, az ikonfestés kérdése még a cár hivatalos ügyei közé is bekerül.
- ⁶ A jó mesterek fogadjanak maguk mellé önkéntes tanítványokat. Első lépésként a mester elviszi tanítványát lelki atyjához, aki eligazítja őt a keresztény élet alapszabályaiban. Valószínű, hogy mesternek és tanítványainak közös lelki atyjuk volt, így könnyebb volt e kis közösséget mind szakmai, mind lelki értelemben kis családdá formálni.
- ⁷ Ha a tanítvány a tanulóidő letelte után mind életvezetésében, mind mesterségbeli tudásában megfelelt az említett követelményeknek, a mester a püspök elé vezette, hogy egyfajta záróvizsgát tegyen. A püspök először a tanítvány viselkedéséről, magánéletéről tájékozódott, majd megvizsgálta a munkáit. Amennyiben ikonjai mesterségbeli tudásról és az egyházi kánonhoz való hűségéről tettek tanúbizonyságot, úgy a püspök (nem a mester!) áldását adta arra, hogy a tanítvány önállóan dolgozzon, és mesterével azonos tiszteletben részesítette.
- ⁸ A továbbiakban a Zsinat a tanítványokkal kapcsolatos problémákat tárgyalja. A hosszú évek során az ikonfestők kidolgozták saját technikai megoldásaikat, egyéni színkeverési recepteket kísérleteztek ki, s ezeket szakmai titokként őrizték. Természetes, hogy a mester, bármily tehetséges is volt tanítványa, nehezen adta át feltéve őrzött titkait egy idegennek, ezért az ikonfestő mesterek igyekeztek az ikonfestést családi mesterséggé tenni, tanítványaikat pedig fiaik, illetve közeli rokonaik közül választották. Az ikonfestéshez azonban elengedhetetlen a tehetség, hiányát elleplezni lehetetlen. Ilyen esetekben néhány ikonfestő a hamisításhoz folyamodott, és az önálló munka jogának elnyerése érdekében a püspöknek

az ikonfestés tudományát, és életét is a helyes rendszabályok szerint vezeti, mestere azonban irigységből becsmérlni kezdi, hogy az ne részesüljön olyan tiszteletben, mint ő maga, a főpap, kivizsgálván az ügyet helyezze azt a mestert is helyes tilalom alá, a tanítványt pedig még nagyobb tiszteletben részesítse.⁹ Ha valaki az ikonfestők közül elrejté tehetségét, melyet Isten adott neki, és tanítványainak a mesterség titkait nem adja át, az ilyet örök kínokra ítéli az Isten azzal az emberrel együtt, aki egykor a rábízott talentumot clásta.¹⁰ Ha pedig valaki ezek közül az ikonfestő mesterek vagy tanítványaik közül nem a helyes szabályok szerint él, részegeskedésben, tisztátalanságban és kicsapongásban, azt a főpap az ikonfestéstől végleg tiltsa el, annak még a közelébe se engedje, rettegve a kimondatott szavaktól: „Átkozott, aki az ÚR dolgát hanyagul végzi”.¹¹ Azokat a tudatlan ikonfestőket pedig, akik eddig tanulás nélkül, saját szokásaik és gondolataik alapján, helytelenül, nem kép szerint festettek, s az ikonokat olcsón árulták a tudatlan falusiaknak, helyezték tilalom alá, hogy a jó mesterektől tanuljanak. Annak, akinek segít Isten és megtanítja kép és hasonlatosság szerint festeni, az fessen, akinek pedig nem adja meg, az a későbbiekben tartózkodjon attól a dologtól, nehogy az ilyen a festéssel Isten nevét káromolja. Akik pedig nem hagynak fel azzal a dologgal, azokat a cár hatalma büntesse meg és az Isten ítélje el. Ha pedig ellenkeznek mondván: „ez a mi kenyérkeresctünk”, senki ne figyeljen szavaikra, mert nem tudják, mit beszélnek, és nem látják meg ebben a bűnt. Nem mindenki lehet ikonfestő, Isten az ikonfestésen kívül sok más mesterséget is adott, hogy az ember azokból éljen meg, és élete legyen azokban, Isten képmásai pedig ne legyenek becsmérés tárgyai.¹² Ugyanígy az érsekek és püspökök is saját egyház-

nem saját tehetségtelen fiuk, illetve rokonuk ikonjait hanem más, tehetséges tanítványok munkáit mutatták be. A Zsinat ilyen esetekben meglehetősen szigorú megoldást ajánl: a püspök az eset kivizsgálása után tiltsa el az ikonfestéstől mind a mestert, mind a csalásba beleegező tanítványt.

⁹ A Zsinat foglalkozik a tanítványokat érintő másik súlyos problémával is. Néha a mesterek sokáig maguk mellett tartották a tehetséges tanítványokat, ikonjaikat pedig saját rokonaik munkáiként mutatták be. Ezenkívül voltak mesterek, akik irigységből (nem véletlen, hogy a zsinati atyák már a fejezet elején óvják az ikonfestőket az irigységtől) igazságtalanul becsmérték és alul értékelték saját tehetséges tanítványaik munkáit, és nem engedték őket a püspök előtti záróvizgára. Az ilyen mester-tanítókat a Zsinat szintén tilalommal sújtja.

¹⁰ Voltak olyan mesterek is, akik sok tanítványt vettek maguk mellé (ez nemcsak tiszteletet, hanem jelentős bevételt is jelentett), de vonakodtak megtanítani nekik a mesterség igazi titkait, és csak jelentéktelen technikákra, eljárásokra oktatták őket. Az ilyen mestereket a Sztoglav örök kárhózzal fenyegeti, mint olyan embereket, akik a rájuk bízott talentumot a földbe ásták. A Százikkelyes Zsinat eredetije egy evangéliumi példázatra utal (Mt 25:14-30). Egy ember idegenbe készült, és magához hívatta szolgálait. Egyiknek öt, másiknak kettő, a harmadiknak egy talentumot adott. Visszatérvén, az úr számon kérte szolgálait a rájuk bízott talentumokat. Az első megduplázta az öt talentumot és tízet adott vissza urának, hasonlóképpen a második is, aki hatot adott vissza, a harmadik azonban félelmében clásta a kapott talentumot, és haszon nélkül járult urához, amiért elnyerte méltó büntetését. Az orosz nyelvben a talentum szó homonima, ókori pénzegységet és tehetséget, képességet egyaránt jelent, ezért az „elásni a talentumot” kifejezés konkrét és átvitt értelemben is értelmezhető. Elásni a talentumot nem mást jelent, mint elrejténi tehetségünket, képességeinket, melyeket Istentől kaptunk. A Sztoglav az olyan mestert, aki nem akarja megosztani tanítványaival mesterségének titkait, a talentumát földbe ásó emberhez hasonlítja, és méltónak találja a büntetésre.

¹¹ Egy elismert ikonfestő-mester sem helyezheti kívül magát az ellenőrzésen. Minden az ikonfestőkkel szemben támasztott követelmény, a Sztoglav értelmében, még a leghíresebb mesterekre nézve is életük végéig érvényben marad. A paráznaságért és részegeskedésért a püspök bárkit eltilthatott az ikonfestéstől. Az ilyen tilalommal egyébként, elsősorban a mester lelki üdvét tartotta szem előtt, és a püspök egyedüli célja az, hogy megakadályozza a mestert az újabb bűn elkövetésében, nehogy bűnös lelkiállapotban foglalkozzon a szent ikonfestéssel. Véleményét a Zsinat Jeremiás próféta szavaival támasztja alá (Jer 48:11).

¹² Oroszország ikonok iránti igénye folyamatosan nőtt. Ez az új kolostorok és templomok építésével, és a magánházakban az ikonok elhelyezésére szolgáló ún. „szép sarok” szokásának terjedésével magyaráz-

megyékük minden városában, falvában és kolostorában vizsgálják meg az ikonfestő mestereket, azok ikonjait személyesen nézzék meg, válasszák ki a legjobb mestereket és utasítsák őket a többi ikonfestő ellenőrzésére, hogy ne legyen köztük rossz és erkölcstelen. Ezekről az ikonfestőkről az érsek gondoskodik, és adjon nekik az egyszerű embereknek kijárónál nagyobb tiszteletet, a nemeseke pedig és minden ember, mindenben adja meg nekik ezért a tiszta és tiszteletre méltó ikonábrázolásért az illó tiszteletet.¹³ Ugyanígy a főapok is, mindegyik a saját egyházmegyéjében, ügyeljenek és törekedjenek arra, hogy a jó ikonfestők és tanítványaik régi minták alapján fessenek, s az Istent ne saját elképzeléseik és kitalálásaik alapján ábrázolják, mert a mi Urunk Jézus Krisztus testileg ábrázolható, Istenségét tekintve azonban nem ábrázoljuk, ahogy Damaszkuszi János mondta: „ne fessétek le az istenit, ne hazudjatok, tudatlanok, mert az egyszerűen láthatatlan és felfoghatatlan [érzékelhetetlen], testileg megjelenítve a képet hódolunk Neki és hiszünk Benné, és dicsőítjük a Szüzet, aki az Urat szülte”.¹⁴ A kiváló mesterek és ikonfestők közül azt, aki elrejtí isteni tehetségét, és másokat nem tanít, ítélje Krisztus örök kárhozatra azzal az emberrel együtt, aki egykor a rábízott talentumot clásta. Ennek okáért, ikonfestők, tanítsátok a tanítványokat minden álnokság nélkül, hogy ne ítéltessetek örök kárhozatra!¹⁵

ható. Ezenkívül igen gyakoriak voltak a tűzvézsek, mikor a templomokkal és házakkal együtt az ikonok is megsemmisültek. Igaz, tűzvész esetén az emberek elsősorban az ikonokat próbálták menteni. A ikonok iránti hatalmas kereslet az ikonfestők új autodidakta rétegét „termelte ki”, akik már nem valamely ikonfestő-mester műhelyében tanultak, hanem – különösen a centrumtól távol eső területeken – az ikonok művészi értéke iránt kevésbé fogékony parasztság között kerestek bevét „áruiknak”. Az ilyen autodidakta festőket a Zsinat arra kötelezte, hogy mestereknél tanulják az ikonfestést. A műhelyben választás cél kerültek: ha tehetségesnek mutatkoztak, ikonfestők lettek, ha nem, eltiltották őket az ikonfestéstől, mert a rosszul, nem „kép szerinti” megfestett ikon Isten Nevének szidalmazása és az isteni Képmás ócsárlása.

A Százcikkelyes Zsinatban van egy rész, mely kétségkívül a valós élet gyakorlatán alapul. A tehetségtelességük miatt eltított autodidakta festők nem mindig tudtak megbékélni a tilalommal, hiszen sokuk számára ez jelentette a kenyérkeresetet. A Zsinat ezek védekezését („mi ezzel keressük a kenyerünket”) figyelmen kívül hagyva más foglalkozás elsajátítására biztatja őket. Ahogy a Zsinat fentebb a jó ikonfestők számára a cár segítségét ígérte, úgy a rosszakat cári büntetéssel fenyegeti. Az ikonfestés ügye itt a legmagasabb, az állami szintre kerül.

¹³ Természetesen a püspökök nem ellenőrizhették személyesen egyházmegyékük valamennyi ikonfestő mesterének munkáját, ezért a Zsinat javasolja, hogy válasszanak ki kiemelkedő mestereket, és őket bízzák meg az ellenőrzéssel. A püspök által kiválasztott ikonfestők feladata nemcsak az ikonok minőségi ellenőrzése volt, hanem annak felügyelete is, vajon az ikonfestő magánéletében betartja-e a keresztény parancsolatokat. Ezeknek az ikonfestőknek a Zsinat szintén az egyszerű embereknél nagyobb tiszteletet ír elő.

¹⁴ A Zsinat figyelmezteti a püspököket, hogy kísérjék figyelemmel a híres ikonfestőket is. Az autodidakta ikonfestők az egyházi képet saját képzetlenségük vagy tudatlanságuk miatt torzíthatták el, a híres mestereknek pedig másfajta kísértéssel kellett szembenézniük: gyakran új ikonográfiai témák kitalálásával vagy egy már létező ikonográfiai séma kompozíciójának megváltoztatásával próbálkoztak, s az eredmény nem mindig volt pozitív. Azt, vajon konkrétan milyen újításokról is van szó, csak találgatni lehet, hiszen a továbbiakban az ábrázolás lényegszerűsége kerül előtérbe. A VII. Egyetemes Zsinat meghatározása szerint az ikonon sem Jézus Krisztus Isteni, sem emberi természete nem ábrázolható, kizárólag az ő személye (υποστασις), melyben két természete elválaszthatatlanul és összevegyíthetetlenül összefonódik. A Sztoglav hangsúlyozza, hogy Jézus Krisztus Istensége ábrázolhatatlan. Ebből a kijelentésből arra következtethetünk, hogy címzettjei valószínűleg azok az ikonfestők lehettek, akik megpróbálták valamilyen szimbolikus formában ábrázolni Jézus Krisztus Istenségét. Damaszkuszi Szent János Zsinat által idézett szavait nem sikerült fellelnünk, de hasonló gondolatokat több művészen is találtunk (Vö. Prepodobnij Ioann Damaszkín. Tri zascityityenij szlova protyiv poricajuscih szvjatije ikoni ili izobrazsenyija. Moskva, 1993. 4., 41., 46., 84., 91.)

¹⁵ Zárásként a Zsinat újra kéri a mestereket, hogy lelkiismeretesen tanítsák tanítványaik, adják át nekik mesterségük titkait, semmit ne rejtssenek el, hogy ne ítéltessenek örök kinszenvedésre. Itt felfedezhető

KOMMENTÁROK

Az alábbi rövid részlet a cikkelyek számozása szerint ugyan megelőzi a 43.-at, de szerkesztői megfontolásból hátrább került, ugyanis akár nagyszerű illusztrációja is lehet az előzőnek. Az ikonfestő – valószínűleg pusztán jó szándékból – egy apró ikonográfiai részletet változtat meg a Háromság-ikonon, de ennek eredményeképpen eltorzul az Egyház tanítása, megszűnik az ikon dogmatikai tisztasága. Az ilyen és hasonló újításoktól akarta a Százcikelyes Zsinat megóvni az ikonfestészetet.

41. CIKKELY

A harminkét cári kérdésről és a rájuk adott zsinati válaszokról

Kérdés: Egyes ikonfestők a Szentháromság-ikon középső angyala fölél, mások mindhárom fölél keresztel glóriát festenek; a régi ikonokon valamint a görög ikonokon „Szent Háromság” felirat található, de kereszt alakú glóriát egyik angyal feje köré sem festettek; manapság a középső angyal fölél odairják: Jézus Krisztus Szent Háromság. Erről döntenek (a zsinati atyák) az isteni szabályok alapján (hogyan kell ezt helyesen festeni).

Válasz: Az ikonfestők fessenek régi példák alapján úgy, ahogy a görögök festettek, úgy, ahogy Andrej Rubljov és más híres ikonfestő festett; az ikonra írják rá Szent Háromság és saját kitalálásuk alapján semmit meg ne változtassanak.¹⁶

a Zsinat azon törekvése, hogy az ikonográfián túl a sajátos ikonfestési technikákban és eljárásokban is megmaradjon az évszázados folytonosság.

A zsinati határozatok alapján összegezhetjük és kiemelhetjük azokat a legfontosabb elemeket, melyek a 16. században meghatározták az Egyház és az ikonfestés mint művészet viszonyának sajátosságait:

a) Az ikonfestés állami szinten is fontosá válik. A cár maga jutalmazza meg a jókat, és maga bünteti meg a rosszakat és engedetleneket.

b) Az ikonfestést az egész egyház szempontjából fontos kérdésnek nyilvánítják. Az ikonfestészetnek, az ikonok minőségének és az ikonfestők erkölcsösségének felügyelete az egyházi hierarchia feladata lesz.

c) Az ikonfestés művészete az ikonfestő személyiségének és keresztény erkölcsének függvénye lesz.

d) A Sztoglav a jó ikonfestő számára szent művészete miatt különleges helyet jelöl ki a társadalomban. A cár köteles megjutalmazni őket, a püspökök és nemesek pedig kötelesek megadni a nekik a kijáró tiszteletet.

e) A Zsinat felhívja a figyelmet az ikonfestészet külső és belső hatásoktól való védelmére, amelyek megzavarhatják és tönkretelhetik az ikonfestést mint hagyományosan egyházi művészetet.

f) Az ikonok és ikonfestők felügyeletével a püspököket és a híres ikonfestőket bízzák meg. Ez nem valamiféle külső, adminisztratív ellenőrzés, hanem lelki és szakmai felügyelet, mely azt célozza, hogy az egyházi ábrázolás megfeleljen az Igazságnak.

¹⁶ Amint az ebből a kérdésből és a rá adott válaszból is látszik, a Zsinat nemcsak az egyházi művészetet érintő globális problémákkal foglalkozott, hanem megvitatt sokkal konkrétabb, szűkebb érvényű, „részletkérdéseket” is. A Szentháromság ábrázolásának arról a fajtájáról van szó, ahol – amint ezt Szt. Andrej Rubljov híres ikonján is látjuk – a Szentháromság három Személyét angyalok képében ábrázolják. Általában az ikonon mindhárom angyal feje fölött ugyanolyan glória található – tiszta és arany színű. Jézus Krisztus más ikonjain (például a Mindenható Megváltó ikonon) a glória kereszt alakú: a glória körébe keresztet festenek görög ω – ’a Létező’. A 16. században néhány ikonfestő a középső angyal glóriája helyett Jézus Krisztus keresztel glóriáját kezdte festeni a hozzávaló Jézus Krisztus felirattal. Valószínű, ezek az ikonfestők abból indultak ki, hogy a keresztény dogmatika a Szentháromságon belül megkülönbözteti az Atyát, Fiút és Szent Lelket; a keresztel glóriával és a felirattal egyértelművé akarták tenni, ki kicsoda. Ez az érthető szándék azonban teológiai és dogmatikai szempontból helytelen. A középső angyal feje fölött keresztel glóriával festett ikon már nem a Szentháromság ikonja, hanem Krisztus ikonja, melyen két angyallal ábrázolják. A Szentháromság-ikon célja első-

Zárásul meg kell jegyezni, hogy a Zsinaton hozott határozatok nem tudták megállítani az orosz ikonfestészet minőségbeli romlását. A 14. és 15. század úgy került be a művészettörténetbe mint az orosz ikonfestészet virágkora, a 16. század pedig mint a hanyatlás kezdete. 115 évvel később a Nagy Moszkvai Zsinaton újból előkerül az ikonfestés kérdése, ahol a Százcikkelyes zsinathoz sokban hasonló döntések születtek, de ezek sem voltak képesek gátat vetni az orosz ikonfestészet hanyatlásának. A nagy kulturális központokban az ikonfestészet mind a kép felfogásában, mind technikájában fokozatosan festészetté alakult át, a centrumtól távol eső területeken pedig a hagyományt megőrző ikonfestészet a kezdeti tökéletlen állapothoz közeledett. Az ikonfestők és művészettörténészek érdeklődése az ikonok iránt csak a 19. században éledt fel újra. Ekkor kezdődött a régi orosz művészet újjászületése.

A Sztoglav fejezeteit óoroszról, illetve a kommentárokat oroszról fordította: **Bilku Roland**

Irodalom

1. Sztoglav. Szobor bvisij v Moszkve pri carje i velikom knyazje Ivanyc Vasziljevicsse. Izdanyije D. E. Kozsancsikova Szankt-Petyerburg, 1863.
2. Prepodobnij Ioann Damaszkín: Tri zascsityityelnih szlova protyiv poricajusih szvjatije ikoni ili izobrazsenija. Moszkva, 1993.
3. Uszpenszkij, L. A.: Moszkovszkije szobori XVI-go veka i ih rol v cserkovnom iszkusztve. In: Uszpenszkij, L. A.: Bogoszlovije ikoni Pravoszlavnoj Cerkvi. Paris, 1989.
4. Sztoglav. Világirodalmi Lexikon. XIV. kötet.

sorban az Atya, Fiú és Szent Lélek lényegbeli és természetbeli egységének és egyenlőségének, nem pedig személyi különbözőségének ábrázolása. A Zsinat határozatában előírja, hogy a középső angyal feje köré ne fessenek keresztes glóriát, az ikonon pedig csak a „Szent Háromság” felirat szerepeljen.

A Zsinat példaképpen a régi korok görög és orosz mestereit állítja az ikonfestők elé, és megemlíti Andrej Rubljovot (kanonizálásának időpontja 1988.) Közvetve követendő példaként említi Andrej Rubljov Szentháromság ikonját is. Ott ugyanis különböző módszerek és eljárások segítségével a Szentháromság három Személyének egysége kap hangsúlyt, a személybeli különbségeket pedig nem a glória vagy a feliratok, hanem a ruházat színe és redőzete, valamint az angyalok fölé magasodó szimbólumok (ház, fa, hegy) érzékeltetik.

A műtárgy szellemi és művészeti tendenciák találkozási pontja

Interjú Piotr Skubiszewski lengyel művészettörténésszel

Professzor úr, az Ön bibliográfiájából kiderül, hogy rengeteg témában és egymástól meglehetősen távol álló területeken végzett kutatásokat. Pályája kezdetén Weit Stoss-szal foglalkozott, legutóbb megjelent monográfiája pedig a román kor előtti néhány évszázad művészetét tárgyalja.

Mondhatom, hogy az egész középkor érdekel. Ugyanannyira foglalkoztat az átmenet az ókorból a középkorba, mint a kései középkor időszakai. Való igaz, kezdetben inkább ez utóbbi volt a kutatási területem, első munkáimban a 14–15. századi gótikus és későgótikus szobrászattal foglalkoztam, s ezért készült disszertációm is Weit Stossról.

Lehet-e ezután egy határozott fordulatról beszélni, amikor a romantika került a kutatásai középpontjába?

Nem mondanám, érdeklődésem globális volt és maradt, de amikor 1957-ben Franciaországba kerültem, a 9–10. századi preromán ötvösművészettel kezdtem el foglalkozni; ez lett egyébként varsói egyetemem székfoglalóm témája is. Ezen belül a keleti művészet hatását vizsgáltam a korai középkorban. Azóta ugyanúgy foglalkozom a román korról, az ötvösséggel vagy kódexekkel és miniatúrákkal, mint korábbi és későbbi korok különféle műtárgyaival.

A könyvem, amelyet említett, a középkor legkorábbi időszakáról szól, a Storia Universale dell'Arte sorozatában jelent meg olaszul, a francia és a lengyel nyelvű kiadás hamarosan követni fogja. A könyv egész Európa művészetéről ad áttekintést. A magyarországról sajnos nem adhat, minthogy csak a 11. század végéig terjedő időszakot tárgyalja. A könyv kronológiája épp azon a ponton ér véget, amikor a magyarok a Kárpát-medencébe érkeznek. A 10–12. századot egy másik kutató dolgozta fel. Ez a művészettörténeti szempontból nem igazán indokolt periodizáció a kiadó döntése volt. Én jobban örültem volna, ha a 10. század végéig vagy legalább a középeig tartott volna az általam tárgyalt időszak. De minthogy már így is elég vastag lett a kötet, kénytelen voltam respektálni a kiadó döntését. Nyilvánvaló, hogy az efféle vágások, melyekkel a történclem üres testét osztjuk, szakítjuk ketté, mesterségesek és konvencionálisak. De a 10. század második felében ténylegesen történt egy olyan változás, melyet szerettem volna megvizsgálni. Ekkor egész Európában elkezdődött valami: egy újfajta építészet, újfajta adminisztráció, amiről az írásos emlékek tanúskodnak. A magyarokról viszont akkor sem igen írhattam volna, ha elmehetek a 10. század közepéig, hiszen pogányok lévén vajmi keveset alkottak ekkor még a keresztény művészetben. Amit a sztyeppékről magukkal hoztak, inkább az ázsiai művészetben belül értelmezhető.

Említette, hogy 1957-ben jött Franciaországba. Sok éve dolgozik, tanít itt. Miért döntött úgy, hogy ide költözik?

1957–58-ban a disszertációm kiegészítésén dolgoztam Franciaországban. Főleg itt, Poitiers-ban és Párizsban, ahol a Collège de France-ban André Grabar előadásait hallgattam. Ő egyébként tanácsaival sokat segített nekem. A disszertációm hazatérésem után, 1958-ban védtem meg. Ezután elég hosszú ideig Lengyelországban maradtam. Ott tanítottam, majd az Egyesült Államokban, Angliában és rövidebb-hosszabb ideig más országokban is. Azután kaptam a poitiers-i Középkorkutató Központ felkérését, hogy tanítsak itt. Először csak egy rövidebb időszakra gondoltam, de 1980 óta folyamatosan dolgozom ezen az egyetemen.

Végleges letelepedése tehát akkortól számítható?

Nem hiszem, hogy véglegesnek lehetne nevezni ezt a megtelepedést. Bár itt tanítok, megtartottam a katedrát a varsói egyetemen, és gyakorlatilag azóta ingázom a két város között. Ha úgy érti, az, hogy itt is tanítok, Poitiers-ban, az valóban végleges döntés, de Lengyelországot sohasem hagytam el. Igyekszem megosztani az időmet a két ország között.

Ön tehát jól, belülről ismeri mindkét ország tudományos életét. Milyennek látja a középkorkutatás helyzetét a mai Lengyelországban?

Már a II. világháború előtt magas volt a kutatás színvonala. Főleg a történelemszerek voltak jók, a művészettörténelemszerek kevésbé. A háború után aztán nagy lendületet kapott a kutatás, a lengyel királyság alapítása évfordulójának közelédtével. A 966. évi kereszteléstől számíthatók a lengyel államiság kezdetei. Már a 40-es években megindultak a kutatások. A kommunisták nem elleneztek, megvolt náluk is a nacionalista és sovinszta beállítottság. Kiváló tudósok dolgoztak ki egy hatalmas kutatási és ásatási tervet. Ebben a művészettörténet is komoly szerepet kapott. 1949-ben kutatási bizottság alakult az emlékfeltárára. A megkezdett munkák egy addig ismeretlen román művészet nyomaira világítottak rá. Több székelyváros maradványait tárták fel, köztük a gnicznóit és a poznanit. Ez utóbbi volt az első katedrális Lengyelországban, 968-ban alapították. Valószínű, hogy ennek helyén történt a keresztelés is. Ezek a felfedezések újraindították a művészettörténeti kutatásokat, főleg a román és preromán építészet tanulmányozását, és nyilvánvalóan az európai középkor művészetének ismeretéhez általában véve is hozzájárultak. Sokan írtak, kollégáim és én is a lengyelországi románkori művészetről, és ezek a munkák tényleg ösztönzést adtak a kutatásnak. Ezután kicsit alábbhagyott a lendület, s ha nem is lehet mondani, hogy kimerült a téma, az érdeklődés más területek felé fordult. A középkorkutatás azért a kiemelt területek között maradt. Születtek kiváló összefoglalások, például egy krakkói professzor szintézise a gótikus festészetéről. Ez olyan munka, mint Radocsayé a magyar területen. Mellesleg Radocsay könyvét nagyon jól ismerem, többször volt útitársam lengyel- és magyarországi utazásaim során. A megfelelője nálunk csak a 70-es, 80-as években készült el, de a kutatás fejlődése analóg a magyarországgal.

A lengyel egyetemek közül hol foglalkoznak kiemelten és a legjobb színvonalon a középkori történelemmel és művészettel?

Nehéz és talán nem is igazán szerencsés összehasonlításokat tenni. Az bizonyos, hogy a varsói egyetemen nagyon erős a medievisták vonala, jó a színvonal, állandó a kapcsolattartás a külföldi egyetemekkel, és sok a publikáció. De Varsón kívül is dolgoznak kiváló középkorászok, például Torunban, Poznanban, Wrocławban. Ezenkívül az Akadémiának is van művészettörténeti kutatóintézete, és még ott vannak a múzeumok is.

Idestova két évtizede tanít Poitiers-ban, és előtte tanult is itt. Jól ismeri a központ volt és jelenlegi vezetőit. Hogyan itéli meg a központ mai színvonalát; milyen változást okozott, ha okozott az, hogy a Központ néhány éve elvesztette az önállóságát és alárendelték az egyetem bölcsészkarának?

A probléma nem itt van. Az igazi gond a pénzhiány. Nem rendelkezünk olyan anyagi háttérrel, mint korábban, és ami van, azzal sem teljesen szabadon. Vannak olyan területek, ahol ma is kifejezetten erős a C. E. S. C. M.. Ilyen a Központ folyóirata, a Cahiers de Civilisation Médiévale. Talán nem szabadna ezt nekem megállapítanom, minthogy a főszerkesztője jelenleg én vagyok. A folyóirat ugyanazon a vágyon halad, mint indulásakor, jó harminc éve, Crozet, Labande, Bec idején. Ma ötvenöt országban mintegy 1500 előfizetőnk van, ami ilyen szűk periódusra, a 10–12. századra koncentráló folyóirat esetében nagyon ritka.

Az Ön irányítása alatt történt-e valamilyen változás a periodizációban?

Részben igen, kértem például tanulmányokat olyan időszakok civilizációiról, melyeket szerintem nem tanulmányoztak megfelelő mélységben. Így rendeltem az ír monarchia időszakáról egy nagy tanulmányt. Ezt a korszakot kiemelkedő fontosságúnak tartom régészeti és építészettörténeti szempontból az európai történelemben, és eddig a tanulmányig nem

készült erről sikeres szintézis. Ez a téma megkövetelte, hogy a 6–7. századról is szó essék. Ezenkívül kérek néha a szintén korábbi Karoling-korról is cikkeket. A folyóiratot alapítói a román kor tanulmányozására szánták, de a korlátozás sohasem volt szigorú. A későközépkorral nyilván nem foglalkozunk. Egyébként rengeteg tanulmányt kapunk, nem is tudjuk mindet közölni. Jelenleg 1998. végéig (!) telítve vagyunk. Ez a bőség lehetővé teszi, hogy a legfontosabb témákra koncentráljunk tematikus számainkban, mint például a román művészet, a feudális, és az ezeket kísérő jelenségek, mint a *treuga dei* vagy a kollektív vallásosság.

Végül szeretném megkérdezni, Professor Úr, hogy Ön mint művészettörténész hogyan, milyen szempontokkal és módszerekkel dolgozik.

Engem a művészettörténetben elsősorban a műtárgy érdekel mint többféle attitűd keresztjeződése, illetve annak megrendelője, és azok, akik az alkotás folyamatában kísérik. Minden műtárgyat úgy tekintek mint különféle történelmi, szellemi és művészi tendencia találkozási pontját, amelyet vizsgálni lehet. Jobban szeretek egy adott műről írni. A műtől elindulva valamilyen mentalitástörténeti, teológiai, filozófiatörténeti vagy liturgiátörténeti témát vizsgálok meg, és utána visszatérek a mű elemzéséhez. Bármilyen jelenséget vizsgálok is, mindig visszakanyarodom a műtárgyhoz. A művészet mint egységes nyelvezet rendezi össze a mű aspektusait és ad formát neki. Lényegében ez a módszerem. De néha máshogyan is dolgozom, mint például amikor a „Dicsőség királya” titulustól indultam el, és a művészet változását figyeltem az állandó címzés, titulus mögött. Ez a keresztény művészetben többféle ikonográfiai témára vonatkozott. A változás háttere, magyarázata érdekelt, az, hogy milyen rendszerbe illeszkedett kortól és civilizációtól függően a „Dicsőség királya”.

Poitiers, 1997. március

Az interjút készítette: Seláf Levente

Piotr Skubiszewski bibliográfiája

1978–1996

1978

1. *Przedmowa* [Introduction], dans A. S. Labuda, Malarstwo tablicowe w Gdansku w 2 pol. XV w. [La peinture sur bois à Gdansk dans la seconde moitié du XVe siècle], Warszawa, 7–11.
2. *Wystawa Rzeźba okresu Arpadow. Székéshelyvár, maj-sierpień 1978* [L'exposition. La sculpture de l'époque des Arpad. Székéshelyvár, mai-août 1978], Biuletyn Historii Sztuki, XLI, 91–100.
3. *The Artist's Style – A Concept Beyond Doubt*, Polish Art Studies, vol. 1. Studies in Art Theory, Wrocław, 11–21.
4. *Quelques observations sur le portail roman de Turn (Leczyca)*, Alba Regia, Annales Musei Stephani Régis, XVII, 121–142.
5. *Polska sztuka sredniowiecznaczy sztuka sredniowiecznaw Poisce?* [L'art médiéval polonais ou l'art médiéval en Pologne?], Kwartalnik Historyczny, LXXXVI, 891–916.

1980

7. *Wladyslaw Tatarkiewicz – historyk sztuki* (Wladyslaw Tatarkiewicz –historien de l'art], Wicz, XXIII, no 6(266), 55–65.
8. *Trydziesci lat Instytutu Asztuki* [Trente ans de l'Institut d'Art], Nauka Potska, XXVIII, n° 3–4 (177–178), 141–148.
9. *Die Kunst in den Ländern der polnischen Krone während der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, dans Die Parler und der schöne Stil 1350–1400, resultatband zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Kunsthalle Köln, Köln, 95–116.
10. *Il Quattrocento: Norma o varietà della realtà storica?*, dans Italia Venezia e Polonia tra Medio Evo e l'età moderna, Firenze, 297–307.
11. [En collab. avec d'autres auteurs], *Katalog Zabytków Sztuki w Poisce* [Inventaire des monuments d'art en Pologne], vol. V, *Dawne województwo Poznańskie* [L'ancienne voïvodie de Poznan], fasc. 10, *Dawny powiat koscianki* [L'ancien département de koscian], Warszawa, 124 pp., 515 fig.
12. *Koscioł i klasztor benedyktynów w sredniowieczu* [Églises et monastères bénédictins au moyen âge], Znak, XXXII, 1610–1633.
13. *Eine Gruppe romanischer Goldschmiedearbeiten in Polen (Trzemeszno, Czernivsk)*, Jahrbuch der Berliner Muséum, XXII, 35–90.

1981

14. *Cykl wielkanocny w Oltarzu Mariackim Wita Stossa* [Le cycle pascal dans le retable de la Sainte Vierge de Guy Stoss], Rocznik Historii Sztuki, XII, 43–83.
15. [En collab. avec d'autres auteurs], *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, Seria Nowa, *Województwo elblaskie* [Inventaire des monuments d'art en Pologne, Nouvelle Série, Voïvodie d'Elblag], *Braniewo, Frombork, Orneta i okolice* [Braniewo, Frombork, Orneta et la région], Warszawa, 244 pp., 510 fig.
16. *Polnische mittelalterliche Kunst oder mittelalterliche Kunst in Polen?*, Jahrbuch für Geschichte, XXIII, 9–56.
17. *Deux consoles chartraines: le maître d'œuvre et son "patron" devant le Jugement dernier*, dans Ars auro prior. Studia Ioanni Bialostocki sexagenario dicata, Warszawa, 121–126.
18. *L'art mosan et la Pologne à l'époque romane. Problématique des recherches*, dans Rapports historiques et artistiques entre le pays mosan et la Pologne, du XIe au début du XIIIe siècle, Liège, 27–81.
19. *Programi obrazowe kielichów i paten romanskich* [Programmes iconographiques des calices et des patènes romans], Rocznik Historii Sztuki, XIII, 5–96.

1982

20. *La place de la Descente aux Limbes dans les cycles christologiques préromans et romans*, dans Romanico padano, Romanico europeo, Parma, 313–321.
21. *Diskussionsbeiträge*, dans Der Schwabacher Hochaltar, Internationales Kolloquium anlässlich der Restaurierung, Schwabach., 30. Juni – 2. Juli 1981, München, 115, 117–119, 122.
22. *Les Slaves occidentaux et méridionaux au haut moyen âge*. XXXe Semaine du Centro di Studi sull'alto medioevo (Spolète, 15–21 avril 1982), Cahiers de Civilisation Médiévale. Xe-XIIe siècles, XXV, 321–324.
23. *La decoration des manuscrits Plock 140 et Gniezno 110. Saint-Laurent de Liège et la Pologne*, dans Clio et son regard. Mélanges d'histoire de l'art et d'archéologie offerts à Jacques Stiecnnon, Liège, 615–637.
24. *Die Bildprogramme der romanischen Kelche und Patenen*, dans Metalikunst von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter, Ed. A. Effenberger, Berlin, 198–267.

1983

25. *Veit Stoß und Polen*, Nürnberg, 27 pp., 23 fig.
26. C.r.: M.-R. Lapière, *La lettre ornée dans les manuscrits mosans d'origine bénédictine (XIe-XIIe s.)*, Cahiers de Civilisation Médiévale. Xe-XIIe siècles, XXVI, 370–372.
27. C.r.: J. Weitzmann-Fiedler, *Romanische gravierte Bronzeschalen*, Cahiers de Civilisation Médiévale, Xe-XIIe siècles, XXVI, 383–384.
28. *L'art des Slaves occidentaux de l'an mil*, dans Settimane di Studio del centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo, XXX: Gli Slavi occidentali e meridionali nell'alto medioevo, Spolète, 746–799.
29. [Interventions dans la discussion], *Ibidem*, 623–624 et 739–741.

1984

30. *Ecclesia, Christianitas, Regnum et Sacerdotium dans l'art des Xe et XIe siècles: les idées et les structures des images*, Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n° 2, 167–169. Cahiers de Civilisation Médiévale. Xe-XIIe siècles, XXVIII, 133–179.

1985

31. C. r. M.-M. Gauthier, *Les routes de la foi*, Cahiers de Civilisation Médiévale. Xe-XIIe siècles, XXVIII, 133–179.
32. *Ecclesia, Christianitas, Regnum et Sacerdotium dans l'art des Xe et XIe siècles: Idées et les structures des images*, Cahiers de Civilisation Médiévale. Xe-XIIe siècles, XXVIII, 133–179.
33. C. r. R. Hausserr, *Convenevolezza*, *Ibidem*, 296–297.
34. C. r. E. Klemm, *Die romanischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek*, I, *Ibidem*, 417–420.
35. *Drei bayerische romanische Handschriften in Polen*, Zeitschrift für Kunstgeschichte, 48, 138–150.
36. *Der Osterzyklus im Marienaltar des Veit Stoß*, dans Veit Stoß. Vorträge des Nürnberger Symposions, München, 123–140.
37. *Wit Stwos* [Guy Stoss], Warszawa, 72 pp., 52 fig.
38. *Veit Stoß*, Berlin, 72 pp., 52 fig.

1986

39. [Intervention dans la discussion], *Artistes, artisans et production artistique au moyen âge*. Colloque international. Centre national de la Recherche Scientifique, Université de Rennes II - Haute Bretagne. 2–6 mai 1983. Ed. Ed. X. Barra i Altet. I: Les Hommes, Paris, 83.
40. [Direction] *Table ronde: L'Abbatiale*, dans Saint-Sever. Millénaire de l'Abbaye. Colloque international, 25, 26 et 27 mai 1985, Saint-Sever, 223–247.
41. C. r. L. Grodecki, *Le moyen âge retrouvé. De l'an mil à l'an 1200*, Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest et des Musées de Poitiers, 4e série, XIX, 399–400.
42. [En collaboration avec M. Skubiszewska], *The Poor in the Frescoes of the Campo Santo at Pisa and Santa Croce in Florence*, dans Symbolae historiae artium. Studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane [Mélanges Lech Kalinowski], Warszawa, 267–288.

43. *Styl Wita Stosza* [Le style de Veit Stoss], dans Wit Stosz. *Studia o sztuce i recepcji* [Guy Stoss. Études sur son art et sa réception], dir. A. Labuda, Poznan, 5–69.

1988

44. *Un cycle hagiographique peint de la fin du XIe siècle et la spiritualité des moniales. La vie de sainte Radegonde dans le ms. 250 de Poitiers*, dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*. C.E.R.C.O.R. Deuxième Colloque International 29 septembre – 2 octobre 1988. Poitiers [texte polycopié].
45. *Une vision monastique de l'Église au XIIe s. À propos d'un livre récent sur les peintures murales de Prüfening*, dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Xe-XIIe siècles, XXXI, 361–376.
46. C. r. J.-P. Caillet, *L'antiquité classique, le haut moyen âge et Byzance au Musée de Cluny*, Ibidem, 384–385.
47. *Architektura jako symbol Kosciola okolo roku 1000. Przykład situli akwizgrajskiej* [Architecture comme symbole de l'Église. L'exemple de la situla d'Aix-la-Chapelle], dans *Podług nicba i zwyczaju polskiego*. *Studia z historii architektury, sztuki i kultury ofiarowane Adamowi Milobedzkiemu* [Mélanges Adam Milobedzki], Warszawa, 17–19.

1989

48. C. r. Lafontaine-Dosogne, *Histoire de l'art byzantin et chrétien d'Orient*, dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*. Xe-XIIe siècles, XXXII, 84–86.
49. *Jan Bialostocki*, dans J. Bialostocki, *II Quattrocento nell'Europa settentrionale*, Torino, VI–VII.
50. *Jan Bialostocki*, dans *The Burlington Magazine*, CXXXI, 482.
51. *Le retable gothique sculpté: entre le dogme et l'univers humain*, dans *Le retable d'Issenheim et la sculpture au nord des Alpes à la fin du moyen âge*. Actes du Colloque de Colmar (2–3 novembre 1987). Dir. Chr. Heck. Colmar, 12–47.
52. [En collaboration avec J.-F. Reynaud et d'autres chercheurs], *Poitiers, le Baptistère Saint-Jean*, dans *Romains et barbares entre Loire et Gironde, IVe-Xe siècles*. Exposition au Musée Sainte-Croix (Poitiers), 6 octobre 1989 – 28 février 1990, Poitiers, 65–67.

1990

53. [Interventions dans la discussion], dans *Artistes, artisans et production artistique au moyen âge*. Colloque international. Centre National de la Recherche Scientifique, Université de Rennes II – Haute Bretagne. 2–6 mai 1983. Ed. X. Barrau i Altet. II: Fabrication et consommation de l'œuvre, Paris, 409, 482, 510–511, 644.
54. *La porta delia cattedrale di Gniezno*, dans *Le porte di bronzo dall'antichità al secolo XIII*. Dir. S. Salomi, Roma, 247–270, pl. CLXXXVII–CCXII.
55. *L'intellectuel et l'artiste face à l'œuvre à l'époque romane*, dans *Le travail au moyen âge. Une approche interdisciplinaire*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 21–23 mai 1987. Dir. J. Hamesse, C. Muraille-Samaran, Louvain-la-Neuve, 263–321.
56. *Les cisterciens en Pologne médiévale*, dans *Les cisterciens en Pologne*, Varsovie, 9–16.
57. *Z metodyki badan nad ikonografia polityczna dojratego sredniowiecza* [Quelques propos sur la méthodologie des recherches sur l'iconographie politique du haut moyen âge dans Curia Maior]. *Studia z dziejów kultury ofiarowane Andrzejowi Ciechanowieckiemu* [Mélanges Andrzej Ciechanowiecki], Warszawa, 23–29.

1991

58. *Une croix de bronze mérovingienne à l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers*, *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 5e série, V, 83–96.

1992

59. *Une annonce à deux anges à Issoire*, dans *De la création à la restauration. Travaux d'histoire de l'art offerts à Marcel Durliat pour son 75e anniversaire*, Toulouse, 307–317.
60. *Benedetto di Aniane, santo*, dans *Enciclopedia dell'Arte Médiévale*, III, Roma, 359–360.
61. *Bernhuser*, dans *ibidem*, III, Roma, 431.

62. *La staurothèque de Poitiers*, Cahiers de Civilisation médiévale. Xe-XIIe siècles, XXXV, 96–100.
63. C. r. H. Toubert, *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie*, ibidem, XXXV, 65–75.
64. *Le trumeau et le linteau de Moissac: un cas du symbolisme médiéval*, Cahiers archéologiques, 40, 51–90.
65. *Skarbiec opactwa Sainte-Croix w Poitiers, jeden z najstarszych x Europie* [Le trésor de l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers, un des plus anciens en Europe], Materiały Muzeum Wznetrz Zabytkowych w Pzszczynic, VII, 294–304.

1993

66. *Un manuscrit peint de la Vita Radegundis conservé à Poitiers. Les idées hagiographiques de Venance Fortunat et la spiritualité monastique du XIe siècle*, dans Venancio Fortunato tra Italia e Francia. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Valdobbiadene 17 maggio 1990 – Treviso 18–19 maggio 1990, Treviso, 195–216.
67. *Sag. Adalbert-Kelch aus Tremessen (Trzmeszno)*, dans Berward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen. Katalog der Ausstellung. Hildesheim, 1993, II, Mainz, 82–83.
68. *Wspomnienie o Tereseie Mroczo* [Teresa Mroczo in memoriam], Ikonotheka, 6, 7–9.
69. *Intelekt i dezło artysty w sztuce romanskiej* (L'intellectuel et l'artiste face à l'œuvre à l'époque romane), ibidem, 11–73.
70. *List do Redakcji* (Lettres à la Redaction), Biuletyn Historii Sztuki, LV, 561.

1994

71. *Du décor peint des absides romanes aux clefs de voûte des églises gothiques: l'exemple de la cathédrale de Noyon*, Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte, XLV/XLVII, 689–698.
72. *Cristo*, dans Enciclopedia dell'arte médiévale, V, Roma, 493–521.

1995

73. *L'arte europea dal VI al IX secolo*, Torino, 337 pp., 299 ill. (Storia universale dell'arte).
74. *Una Vita sancti Martini* illustrée de Tours (Bibliothèque Municipale, ms. 1018), dans Le culte des saints aux IXe–XIIIe siècles. Actes du Colloque tenu à Poitiers les 15–16–17 septembre 1993, dir. R. Favreau, Poitiers, 109–136.
75. *Le décor de la "Vie de Radegonde" de Poitiers*, dans La Vie de sainte Radegonde par Fortunat. Poitiers, Bibliothèque Municipale, manuscrit 250 (136), dir. R. Favreau, Paris, 127–237.
76. *Figurazioni Devozionali*, dans Enciclopedia dell'arte médiévale, VI, Roma, 177–195.

1996

77. *Le titre de Roi de gloire et les images du Christ: un concept théologique, l'iconographie et les inscriptions*, dans Épigraphie et iconographie. Actes du Colloque tenu à Poitiers les 5–8 octobre 1995, Dir. R. Favreau, Poitiers, 229–258.
78. *Avant-propos*, ibidem, V–VI.
79. *Le thème de la Parousie sur les voûtes de l'architecture "Plantagenêt"*, dans L'art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l'époque gothique. Actes du Colloque de la Fondation Hardt tenu à Genève du 13 au 16 février 1994, Dir. Y. Christe, Poitiers, 105–153.
80. *Notre revue: saisir une civilisation*. Cahiers de Civilisation Médiévale. Xe-XIIe siècles, 39, 3–8.

PIOTR SKUBISZEWSKI

A „Dicsőség királya” titulus

A „Dicsőség Királya” titulus a Bibliában csupán egyszer tűnik fel, a héber Biblia 24., illetve a Septuaginta és a Vulgata 23. zsoltárában, a 7–10. sorban. A Septuaginta változatában a héber *MélékH HaKaBoD* megfelelője a βασιλευς της δοξης, Szent Jeromosnál pedig a *rex gloriae*.¹

A zsoltár, melyet szerzője több – szám szerint három – forrásból készített a zsidók száműztesből való visszatérése után, egy bizonyos, eddig azonosítatlan ünnephez kötődött.² A zsoltár befejezése (7–10. sor), ahol a „Dicsőség Királya” titulus feltűnik, két kórus párbeszédként hangzott, és akkor kellett énekelni, amikor az ünnepi menet a Templom elé érkezett. Az egyik kórus megparancsolta az ajtók szemöldökfáinak, hogy emelkedjenek meg, hadd mehessen be a kapun a „Dicsőség Királya”, és amikor a második kórus megkérdezte, ki az, azonnal válaszolt: IHVH TSaVoTH, a Hadak Istene (κυριος των δυναμεων a Septuagintában, *dominus virtutum* a Vulgátában), ez ő, a „Dicsőség Királya”. A KaBoD, a dicsőség (δοξα, *gloria*), ez a kifejezhetetlen isteni tulajdonság, mely a Bibliában Isten hatalmának szinonimája, itt szorosan kapcsolódik Királyságához.³

Igaz, hogy a „Dicsőség Királya” titulus nem jelenik meg az Újtestamentumban, de talá-
lunk egy közeli megnevezést, a „Dicsőség Urát” (κυριος της δοξης, *dominus gloriae*) Szent Pál első Korinthusiakhoz írott levelében (1Kor2,8). Itt Krisztusra vonatkozik: „... mert ha megismerték volna (ti. Isten bölcsességét), nem feszítették volna meg a dicsőség urát.” Az apostol itt közvetlen kapcsolatot teremt az Ószövetség istenét körülvevő dicsőség és Fiának Passiója között.⁴ Ez a gondolat magának Krisztusnak a tanítását követi. Jézus szólt így tanítványaihoz az emmausi úton: „Avagy nem ezeket kellett-e szenvedni Krisztusnak, és úgy menni be az ő dicsőségébe?” (Luk.24,26). Passiójának kezdetekor pedig, amikor Júdás elvonult az Utolsó vacsoráról, ünnepélyesen bejelentette: „Most dicsőítetek meg az embernek Fia, az Isten is megdicsőítetek ő benne.” (Ján.13,31).⁵ Szent Pál az idézett helyen a Kereszt

¹ Itt szeretném megköszönni Lucien-Jean Bord (bencés) atyának, hogy bevezetett a héber biblia világába, és tudásával lehetővé tette, hogy jobban megértsem a 24. (23.) zsoltár jelentőségét az ősi Izraelben.

² Lásd erről a kérdésről: La Sainte Bible. Texte latin et traduction française. Dir. L. Pirot, V. Psaumes, Paris, 1937. 85–88.; Pedersen, J.: Israel, Its Life and Culture. IV. Oxford–London–Köbenhavn, 1940. 437–438.; Podechard, E.: Le Psautier. Traduction littérale et explication historique. I. Psaumes. 1–75. Lyon, 1949. 112–9. („Bibliothèque de la Faculté de Théologie de Lyon”, 3.); Maillot, A.–Lelievre, A.: Les Psaumes. Commentaire. Első rész: Psaumes 1–50. Genf, 1962. 154–8.; Lucien-Jean Bord atya szerint a Templom restaurálás utáni felszenteléséről emlékezik meg a szöveg. A magyar Biblia-idézetek Károli Gáspár fordítását követik – a ford.

³ Lesetre, H.: „Gloire de Dieu”. Dictionnaire de la Bible. III. Paris, 1910. col. 251–2.; Mollat, D.: „Gloire”. Vocabulaire de la théologie biblique. Dir. X. Léon-Dufour, 2. kiadás, Paris, 1970. 506–507.; Lásd még Bord, L. J.: „Dieu seul est Roi. Le regne de Dieu d’après le Psaume 93”. Cedrus Libani, 52 (június), 1995. 12–4.

⁴ A 24. (23.) zsoltárbeli „Dicsőség királya” és az 1.Kor 2,8 közötti kapcsolatról lásd Moule, C. F. D.: „The Influence of Circumstances on the Use of Christological Terms”. Journal of Theological Studies, N. S. 10. 1959. 253. és 260–262.; Rose, A.: „Attolite portas, principes, vestras...” Aperçus sur la lecture chrétienne du Ps 24 (23)B”. Miscellanea liturgica in onore di San Eminentia il Cardinale Giacomo Lercaro. I. Roma–Paris–Tournai–New York, 1966. 456. (a továbbiakban: Rose)

⁵ Vö. Márk 10., 35–40.

doxológiai értelmezését foglalja össze.⁶ A Kereszt szorosan kapcsolódik Krisztus dicsőségéhez. Az apostol a Megfeszítettben a győztes és megdicsőült Krisztust látja. Krisztus a Keresztfán és a Dicsőség Királya így egyggyé olvadnak.

II. A „Dicsőség Királya” az exegézisben, a liturgiában és az apokrif irodalomban

A 24. (23.) zsoltárt sokféleképpen kommentálták az egyházatyák⁷ és a középkor egyházi írói,⁸ de a keresztény értelmezés alapgondolata mindenkinél ugyanaz: a zsoltár a Messiás dicsőségét jelenti, tehát a „Dicsőség Királya” titulus Jézus Krisztusra vonatkozik. A leggyakoribb értelmezés az, amely a Dicsőség királyának bevonulását lakhelyére Krisztus mennybemenetelével azonosítja.⁹ Ez az értelmezés, melyre első tanunk Jusztinosz (megh. 165 körül), nyomtatta rá a bélyegét a liturgiára is.¹⁰ A 24. (23.) zsoltár szavai bekerültek a Mennybemenetel vesperálásának énekeltelelő közlő. A zsoltárból bőven merítő *O Rex gloriae* előéneket ugyancsak az ünnepről a liturgiájába vezették be Nyugaton. Az írott források a 8–9. századig visszanyúlóan tanúsítják ezt, de a szokás bizonyosan korábbi ennél.¹¹ Ezen magyarázat és liturgikus alkalmazása szerint a 7. és 9. sorban említett kapuk az Ég kapui, melyek megnyílnak Krisztus előtt, midőn visszatér az Atya mellé.¹² Egy 5. századi afrikai prédikáció pontosan tükrözi ezt a gondolatot.¹³

A zsoltár magyarázatának ez a fő vonulata¹⁴ és liturgikus használata Krisztus végső dicsőségére tette a hangsúlyt, és nyilvánvalóan a Megváltó örök királyságának gondolatából szár-

⁶ Vö. még Daniélou, J.: *Théologie du judéo-christianisme*. 2. kiadás, Tournai-Paris, 1991. 327–332. (a továbbiakban: Daniélou)

⁷ Ezen zsoltár magyarázatáról a patrisztikában lásd Neale, J. M. – Littledale, R. F.: *A commentary on the Psalms from primitive and medieval writers and from the various office-books and hymns of the Roman, Mozarabic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian and Syrian Rites*. I. London, 1884. (újranyomás: 1976.) 334–7.; Kroll, J.: *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*. Berlin–Leipzig, 1932. 46 skk. („Studien der Bibliothek Wartburg”, 20.); Daniélou, J.: *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d’après les Pères de l’Église*. Paris, 1951. 409–404. („Lex Orandi”, 11.); Beskow, P.: *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*. Stockholm–Göteborg–Uppsala, 1962. 103–106.; Lásd Rose 458–464., 467–8.; Daniélou 322–6.

⁸ Leclercq, J.: „Les psaumes 20-25 chez les commentateurs du haut moyen âge”, *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins*. Roma–Citta del Vaticano, 1959. 221-3. („Collectanea Biblica Latina”, XIII.) (a továbbiakban: Leclercq)

⁹ Lásd ennek kapcsán S. G. Tsuji kiváló tanulmányát: „Destruction des portes de l’enfer et ouverture des portes du Paradis: à propos des illustrations du Psaume 23, 7-10 et du Psaume 117, 19-20”. *Cahiers Archéologiques*, 31. 1983. főképp 7 skk. (a továbbiakban: Tsuji)

¹⁰ Mercenier, E.: *La prière des églises de rite byzantin*, II.2. *Les Fêtes*. Chevotogne, 1948. 336., 338–9. Vö. Tsuji 9. 17. jgy.

¹¹ Leclercq 221. 13. jgy. Erről az antifonáról és a kéziratokról lásd Hesbert, R. J.: *Corpus antiphonarium officii*. III. *Invitatoria et antiphonae*. Roma, 1968. 376. („*Recrura Ecclesiasticarum Documenta, Series maior. Fontes*”, IX.)

¹² Lásd Szent Ágoston megfogalmazását: *Et introibit rex gloriae, ut ad dexteram Patris interpellat pro nobis*. Aurelii Augustini: *Enarrationes in Psalmos I-L*. Turnhout, 1956. 136. (CCL, XXXVIII) (a továbbiakban: Enarrationes) Ennek az interpretációnak ikonográfiai vonatkozásait kiválóan elemzi Tsuji 9–10.

¹³ Verbaeken, P.: *Oraisons sur les cent cinquante psaumes. Texte latin et traduction française de trois séries de collectes psalmiques*. Paris, 1967. 68–9. („Lex Orandi”, 42.)

¹⁴ Tanulmányunkban figyelmen kívül hagyjuk a zsoltár alkalmazását minden olyan dogmatikai vagy liturgikus kontextusban, mely semmilyen közvetlen hatással nem lehetett a Krisztus-ábrázolások kialakítására. Elsősorban a karácsonyi Vigília olvasmányaira és a templomszentelési szövegekre gondolunk itt; lásd erről Rose 473–478.

mazott.¹⁵ Mégis a zsoltár kommentárai és az azt felhasználó liturgikus szövegek már egészen korán elckezdik hangsúlyozni a „Dicsőség Királya” diadalának eredetét jelentő dogmatikai realitás szerepét: ez az ő győzelme a halálon és egyben az ő saját halála. Tertullianusnál (kb. 160–220 után) találjuk a legkorábbi szöveget, mely a „Dicsőség Királya” titulust Krisztus Passiójához köti. Tertullianus szerint a Krisztus fejére helyezett töviskoszorú (Máté27,29) az Égi Királyságát jelenti, és ő a 24. (23.) zsoltárbéli megnevezést Krisztusra vonatkoztatja.¹⁶ A halálon győző, megváltó Krisztus és dicsőséges királysága közötti tartós kapcsolat létrejöttében azonban a Pokol lerombolásának nagy témája játszott a legfontosabb szerepet. Az összekapcsolást tartalmazó különféle szövegek a 24. (23.) zsoltárban említett kapukat a Pokol és a halál kapuival azonosítják. Egyik is, másik is a Megváltó halála által nyílik ki. A „Dicsőség királyának” Krisztust hívják, aki leszáll a halál birodalmába, hogy összetörje a Pokol kapuit, és megszabadítsa az igazakat. Ebből a nézőpontból az elnevezés összegzi a Megváltó művének teljességét: Halálát és Feltámadását.

Nazianoszi Szent Gergely (329–390) XLV. húsvéti homíliájában annak a magyarázatnak a fő vonalát követi, mely szerint a Dicsőség királyának bevonulása városába előképe Krisztus dicsőséges fogadtatásának az Égben, de kibővíti azt és pontosítja: Krisztus Passiója által szerzte meg a győzelmet az emberiség számára, és már győztesként szállt alá a Pokolba, mielőtt dicsőségesen az Égbe emelkedett volna. Szerinte a győztes ruhái elfedik a „szenedéstől elkínzott és átlénygült testet”.¹⁷

A zsoltárkommentárok között ennek az értelmezésnek az egyik legrégebbi példája a korábban Athanasziosz,¹⁸ ma Jeruzsálemi Hészükhiosz művének tartott *De titulis Psalmorum* (5. század első fele).¹⁹ Az értelmezést Szent Ágoston (354–430) fejlesztette tovább a zsoltárhoz írt kommentárjában. A hippói püspök nemcsak párhuzamot von a Pokol kapuinak és az Ég kapuinak lerombolása között, hanem az ellentétet is kiemeli a tündöklő győzelem és a győztes megalázkodása között: „*Quis est iste rex gloriae? Dominus fortis et potens, quem tu infirmum et oppressum putasti.*”²⁰

Cassiodorusnál (kb. 485–580) szintén fontos szerepet játszik e téma, a Pokol kapuinak a „Dicsőség Királya” általi lerombolása.²¹ Zsoltárkommentárjában egész fejezetet szentel Krisztus győzelmének az Ördög felett és a *Rex Gloriam* titulushoz, mely a győztes mindenhatóságát fejti ki. A *tituli psalmorum* legkorábbi sorozatában, mely az 5–6. századból származik, már nem is említik az Ég kapuit, csak a bűnét és a Pokolét.²² Az itt szereplő *titulus* a 24. (23.) zsoltárt Krisztus megváltó művének szemszögéből nézi, és nem beszél a Mennybemenetelről.

¹⁵ Leclercq 221.

¹⁶ Tertulliani: Opera, II. Opera montanistica. Turnhout, 1954. (CCL, II.) 1064. (*De Corona*, XIV, 4.)

¹⁷ Gregorii Theologi: „Opera”. Migne, P. G., 36. col. 657–658. Francia fordítás: Saint Grégoire de Naziane: Homélie XXXVIII, XXXIX, XL, I, XLV, XLI. Bevezető Th. Becquet, fordította E. Devolder. Namur, 1962. 155–6.

¹⁸ „De titulis Psalmorum”. Migne, P. G., 27. col. 731–2.

¹⁹ Erről az attribúcióról és Hészükhioszról lásd R. Devreesse: Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. Citta del Vaticano, 1970. 243–301. („Studi e Testi”, 264.) Lásd még Hesychius de Jerusalem–Basile de Seleucie–Jean de Beryte–Pseudo-Chrysostome–Leonce de Constantinople: Homélie Pascales (cinq homélie inédites). M. Aubineau, Paris, 1972. 91. („Sources chrétiennes”, 187.)

²⁰ Enarrationes 136.

²¹ Magni Aurelii Cassiodori: Expositio psalmorum I–LXX. Turnhout, 1958. 218–219. („Corpus Cristianorum. Series Latina”, XCVII/II, 1.) Cassiodorus szintén beszél a „Dicsőség királya” nyilvánvaló tehetetlenségéről.

²² Salmon, P.: Les „Tituli Psalmorum” des manuscrits latins. Roma–Citta del Vaticano, 1959. 58. („Collectanea Biblica Latina”, XII.)

A „Dicsőség Királya” titulushoz ez a felfogása átkerült a liturgikus szövegekbe. Ahogy Robert F. Taft megjegyezte, a bizánciak a 24. (23.) zsoltárt többféle – az ünnepkörben igazán gyakori – bevonulási ceremóniába is bevezették.²³ A 24. (23.) zsoltár (antifonikus ének formájában) már a 6. században a konstantinápolyi Nagy Bevonulás szertartás részét alkotta.²⁴ Eutíkhiosz pátriárka (552–565 és 577–582) felszólalt az ellen, hogy a „Dicsőség Királya” titulust az adományozó körmenetek kapcsán használják. Szerinte a kifejezést nem lehet a meg nem szentelt kenyérre vonatkoztatni, csakis az eukharishtiában jelenlévő Krisztusra. Alapvető teológiai érv támogatta ezt a kritikát.

Misc alatt, amikor a kórus a Kherubikont énekelte, az anafórát megelőző áldozati himnusz, a pap az *Ουδεις αξιος* („Senki sem méltó”) kezdetű imát recitálta.²⁵ Az ima szövege valószínűleg Szent Baszileusztól (330–379 táján) származik, de csak fokozatosan vezették be a két szertartásrendbe, előbb Baszileuszéba, majd Joannész Khrizosztomoszéba.²⁶ A pap, aki elismeri, hogy méltatlan Krisztus szolgálatára, az alázat és a magasztalás szavait intézi hozzá. Az oltáron fogadott Urat már az első sortól kezdve *βασιλευς της δοξης* -nek nevezi, és az ima megragadó képpé teljesedik, egyrészt a szeráfoktól körülvevett, a kerubok trónján ülő Úr örök dicsőségének víziójává, másrészt a pap és az áldozat Krisztus Önfeláldozásának emlékévé. A „Dicsőség Királya” titulus ebben az alapvető eukharisztikus imában szorosan kapcsolódik a miscben megújuló Kálvária-hegyi Áldozat gondolatához.

Itt utalunk arra, hogy a *Kherubikon*-t azalatt éneklék, míg a pap halkán recitálja az *Ουδεις αξιος* imát. A kórus az égi hatalmakat szimbolizálja, melyek a Szentháromságnak és „mindenek Királyának, akit láthatatlanul kísér az angyalok serege”,²⁷ dicséretét zengik. A Krisztus dicsőségére énekelte himnusznak és a földi Áldozatára való emlékezésnek ezt a szoros kapcsolatát megjelöljük néhány húsvéti homíliában, így például Theodorosz Sztouditésznél (759–826): „Legvégül tehát a Dicsőség Királyát a keresztnek és a halálnak engedték át, és a fára szegyezték őt, akit a kerubok és szeráfok himnuszai énekelve dicsőítenek, és akit az erények és az angyalok összességé imád”.²⁸

A „Dicsőség Királya” titulus és a szenvedés a Kereszten itt elválaszthatatlanok egymástól.

A latin világban *Descensus Christi ad infernos* címen ismert s a középkor folyamán a Pilátus-aktákhoz (másként „Nikodémosz evangéliumá”-hoz)²⁹ csatolt apokrif evangélium volt az a mű, amely a legnagyobb mértékben hozzájárult a halált legyőző Krisztus és titulusa, a „Dicsőség Királya” közötti szoros kapcsolat kialakításához. A szöveget, melynek váza feltehetően az apostoli atyák korából származik, az 5. században görögül írták,³⁰ de az apokrif

²³ Taft, R. F.: *The Great Entrance. A History of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom.* Roma, 1975. főképp 108 skk. („Orientalia Christiana Analecta”, 200.) (kiváló problémavázlattal). (a továbbiakban: Taft)

²⁴ Taft 83–86. és 98–118. Lásd még legutóbb Paprocki, H.: *Le mystère de l’Eucharistie. Genèse et l’interprétation de la liturgie eucharistique byzantine.* Paris, 1993. 270 skk. (a továbbiakban: Paprocki)

²⁵ A *Kherubikon*-t a Nagytemplom eukharisztikus liturgiájába 573–574 táján vezették be; lásd Taft 83.

²⁶ Taft 119–148.; Paprocki 274–282.

²⁷ A *Kherubikon* francia fordítását lásd Mercenier, F.: *La prière des Églises de rite byzantin. I. L’office divin, la liturgie, les sacrements.* Amay-sur-Meuse, 1937. 231–2.

²⁸ Theodori Studitae: *Opera omnia.* Migne, P. G., 99. col. 715–6. Hálásan köszönöm Jean Michaud-nak a szöveg francia fordítását.

²⁹ Az erről az apokrif evangéliumról szóló munkák száma kivételesen magas. Három alapvető bibliográfiából merítünk: Stegmüller, F.: *Repertorium Biblicum medii aevi, I: Initia biblica. Apocrypha. Prologi.* Madrid, 1950. 105–6., 148–153.; Altaner, B.–Stuiber, A.: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter.* Fribourg–Basel–Wien, 1978. 8. kiadás. § 37.7., 127–8.; *Clavis apocryphorum Novi Testamenti.* Cura et studio Mauritii Geerard, Turnhout, 1992. 43–46. (Corpus Christianorum [szám n.]

³⁰ de Tischendorf, C.: *Evangelia apocrypha.* Leipzig, 1876. 2. kiadás, 323–332. (a továbbiakban: Tischendorf)

evangélium, melyet igen korán több nyelvre, latinra két változatban is³¹ lefordítottak, széles körben elterjedt a keresztény világban.³² Ez az apokrif irat határozta meg a keresztények gondolatait Krisztus megjelenéséről a halál birodalmában. Ottléte a hit dogmája volt, már Péter első levele (3,18–20) említi, és szerepel a legkorábbi hitvallásokban is,³³ de sohasem vált ünnepélyesen kihirdetett és kevésbé vitatott hittétellé.³⁴ A „Jézus alászállása a Pokolba” elmeséli Krisztus dicsőséges bevonulását a földalatti világba, ahol Sátán és Hádész uralkodnak, hogyan semmisül meg a holtak feletti hatalmuk, és végül leírja az igazak megszabadulását és visszatérését a Paradicsomba. Szerzője a mű középpontjába állította a 23. (24.) zsoltár 7–10. sorát, ahhoz a részhez illesztette, mely leírja Krisztus győztes bevonulását a Pokolba. A zsoltár szövege az csemény szereplői közti párbeszéddé alakul. Amint az angyalok bejelentették a „Dicsőség Királya”-nak, a „Harcok bátor urának” bevonulását, a bronzajtók összeroppantak, a vasrácsok összetörték, és minden halott megszabadult láncaitól (21,3).³⁵ A győzedelmes Krisztust hétszer hívják itt a „Dicsőség Királya”-nak. A titulus ebben az apokrifben szorosan kapcsolódik Krisztus halálához a Keresztfán. Hádész így szól a Sátánhoz: „Fordulj vissza és lásd, nem maradt számomra több halott. Mindazokat, akiket megnyertél a tudás fája által, visszavette tőled a Kereszt. [...] A »Dicsőség Királya«-t akarván megölni, magadat ölted meg”.³⁶

Krisztus kereszthalálából ered diadala a Pokolban, így tehát a „Dicsőség Királya” titulus, mellyel szólítják, Passiója miatt illeti meg.³⁷

A „Jézus alászállása a Pokolba” narratív magja a *Cum rex gloriae* antifóna által került be a latin egyház húsvéti liturgiájába.³⁸ A darab, mely bőven idézi az apokrif szavait, a halál lerombolását a „Dicsőség Királya” által, a szabadítójukat váró igazak örömét éneklie meg: „*Cum rex gloriae Christus infernum debellaturus intraret, et chorus angelicus ante faciem eius portas principum tolli praeciperet, sanctorum populus, qui tenebatur in morte captivus, voce lacrimabili clamaverat: advenisti desiderabilis, quem expectabamus in tenebris, ut educeres hac nocte vinculos de claustris. Te nostra vocabant suspiria; te larga requirebant lamenta; tu factus es*

³¹ Tischendorf 389–432.

³² A szöveg a *Legenda aurea*-ba is bekerült. Vö. de Voragine, Jacobi: *Legenda Aurea, Vulgo Historia Lombardica*. rec. Th. Graesse, Vratislaviae, 1890, 3. kiad., cap. LIV (52), 242–5.

³³ Lásd Denziger, H.–Schönmetzer, A.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Fribourg, 1976. 36. kiad., no 16., 23.

³⁴ Quillicet, H.: „Descente de Jésus aux enfers”. *Dictionnaire de Théologie catholique*, IV. Paris, 1911. főképp col. 572 és col. 578. skk.

³⁵ A francia fordítás a következő munkából átvéve: *Évangiles apocryphes. Réunis et présentés par F. Quéré*, Paris, 1983. 156. (a továbbiakban: *Évangiles*) (A magyar fordítás a francia alapján készült – a ford.)

³⁶ *Évangiles* 157.

³⁷ Lásd D. I. Pallas kivételesen szerencsés megfogalmazását könyvében: *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus – Das Bild*. München, 1965. 228. („*Miscellanea Byzantina Monacensia*”, 2.) (a továbbiakban: Pallas)

³⁸ Erről az antifónáról és liturgikus használatáról lásd Chevalier, U.: *Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l’Église latine depuis les origines jusqu’à nos jours*. I. Louvain, 1892. No. 4103., 246.; Marbach, C.: *Carmina Scripturarum scilicet antiphonas et responsoria ex sacro Scripturae fonte in libros liturgicos Sanctae Ecclesiae Romanae derivata*. Strassbourg, 1907. 540–541.; Wilmart, A.: *L’ancien cantatorium de l’église de Strasbourg. Manuscrit additionnel 23922 du Musée britannique*. J. Walter jegyzetével. Colmar, 1928. 36., 102–106.; Lengeling, E. J.: „Unbekannte oder seltene Ostergesänge aus Handschriften des Bistums Münster”. *Paschalis solemnitas. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit*. Dir. B. Fischer, J. Wagner, Basel–Fribourg–Wien, 1959. 215–227. (a téma eddigi legmélyebb elemzésével); Andrieu, M.: *Les ordines romani du haut moyen âge*. V. Les textes (suite) *Ordo L*. Louvain, 1961. 113–114. („*Studi e testi*”, 227.)

*spes desperatis, magna consolatio in tormentis.*³⁹ („Amikor Krisztus, a „Dicsőség Királya” harcra készen belépett a Pokolba, és az angyalok kórusa megparancsolta a fejedelmek kapuinak kinyílását, a haláltól még fogva tartott szentek népe könnyezve kiáltotta: Eljöttél, kit kívánunk, kit vártunk a homályban, hogy megszabadíts bennünket, lebilincselteket börtönünkből ezen az éjclen. Sójajaink hívnak Téged, Te lettél kétségbeesettségünkben a reménység, kínjaink nagy vigasztalása.”)

Az antifóna, ahogy Emil Joseph Lengeling véli, talán Karoling-kori. Használatát a húsvéti rituáléban a római egyházbeli *Ordo L*-je és a német-római Pontifikálé tanúsítja, e két alapvető liturgikus gyűjtemény, melyeket Mainzban állítottak össze 950 táján, s ezt követően gyorsan elterjedtek egész Nyugat-Európában. Kezdetben a húsvétvasárnapi misét megelőző reggeli körmenet alatt énekeltek az antifónát. Ennek állomása Rómában a Santa Maria Maggiore-templom volt. A 12. századtól az antifóna üzenete nagyobb hangsúlyt kapott az *Elevatio Crucis* (és/vagy *Hostiae*) szertartásának megjelenésével, mely jelentősen gazdagította a húsvétreggeli körmenetet, és hamar átalakult liturgikus drámává.⁴⁰ Ezentúl a menet Krisztus sírjához vonult, ahonnan a szolgálattevő pap elvette a Nagypénteken elhelyezett keresztet (néha a szentségtartót, gyakran mindkettőt), és segédcitől kísérve a templom főoltáráig vitte. A szertartás különféleképpen bonyolódhatott egyházközségek és századok szerint. Az antifónát énekelhették akkor, amikor a pap kihozta a keresztet (és/vagy az ostyát) a sírból, vagy a ceremónia végén is, és ilyenkor a szertartást vezető felmutatta a résztvevőknek Krisztus e képét. De bármilyen volt is az antifóna pontos helye a rítusban, a Dicsőség Királyának a szertartás alatt megénekelte győzelme a résztvevők számára a Megfeszített képéhez (és/vagy a szentségtartóhoz) kapcsolódott, melyet kihoztak a sírból. Az *Elevatio Crucis* (és/vagy *Hostiae*) Krisztus feltámadását szimbolizálta, s elméleti csúcspontja, záróköve az antifóna volt.

III. A „Dicsőség Királya” és a zsolttárillusztációk

Igen meglepő, hogy Krisztus királyságának témája, melyet a 24. (23.) zsolttár 7–10. versében fedezett fel az exegézis és a liturgia, kevés nyomot hagyott az ezt a szöveget illusztráló krisztológiai ábrázolások között. Ma már elég könnyű kezelni ezt a problémát, a Suzy Dufrenne által felállított ikonográfiai téma-listának,⁴¹ Rainer Kahsnitz nyugati zsolttárillusztálásnak szentelt munkáinak⁴² és Sahoko G. Tsuji kiváló tanulmányának köszönhetően, melyben a zsolttárban említett kapuk témájával foglalkozik.⁴³ A 9–11. századi bizánci pszalteriumokban a 24. (23.) zsolttár illusztrációi a szöveget Krisztus Mennybemenetelére vonatkozó kommentárokhoz igazodnak. A Mennybemenetel legrégibb ikonográfiája határozta meg lényegileg ezeket az ábrázolásokat, és csak az Ég nyitott kapuinak motívuma alkotja ezen zsolttár exegézisének egyedi sajátosságát. A szemből, állva, hosszú ruhában ábrázolt Krisztus alig különbözött a Megváltó hagyományos képmásaitól. A 14. századi szláv ortodox zsolttárillusztációk az exegézisnek azt a vonalát követték, miszerint a zsolttár a Pokol lerombolását

³⁹ A francia fordítás O. Rousseau nyomán: „La Descente aux Enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes”. La Maison-Dieu, 43. 1955. 118. (A magyar fordítás Székely Melinda segítségével a latin szöveg nyomán készült – a ford.)

⁴⁰ Lásd főképp Young, K.: *The Drama of the Medieval Church*. I. Oxford, 1933. (javított kiadás 1962.) 149–177.; vö. Berger B.-D.: *Le drame liturgique de Pâques du Xc au XIIIe siècle*. Liturgie et théâtre, Paris, 1976. 76–80. („Théologie historique”, 37.)

⁴¹ Dufrenne, S.: *Tableaux synoptiques de 15 Psautiers médiévaux à illustrations intégrales issues du texte*. Paris, 1978.

⁴² Kahsnitz, R.: *Der Werdener Psalter in Berlin*. Ms. theol. lat. fol. 358. Eine Untersuchung zu Problemen mittelalterlicher Psalterillustration. Düsseldorf, 1979. („Beiträge zu den Bau- und Kunstdenkmälern im Rheinland”, 24.) (a továbbiakban: Kahsnitz)

⁴³ Tsuji 5–33.

jelenti bc. A kép tehát a „Jézus alászállása a Pokolba” ikonográfiáját követi, az apokrifekből származó hagyományos motívumokkal: a Pokol összetört kapui, a feltámadt Krisztus, akit fénylő mandorla vesz körül, és az igazak, akik fogadják a Megváltót.⁴⁴

Az Alászállás egy különleges változatát figyelhetjük meg a stuttgarti Karoling pszalteriumban, melyben Krisztus a Pokol még zárt kapuinak nekifeszülve jelenik meg (Württembergische Landesbibliothek, cod. Bibl. Fol 23, fol. 29vo).⁴⁵ Az utrechti zsolotárskönyvben Krisztust harcosként ábrázolják, egy város kapuinál (Bibliothek der Rijksuniversiteit, cod. script. eccl. 484, fol 13 vo).⁴⁶ A jelenet tehát a *Dominus fortis et potens, Dominus potens in proelio*-t (8. sor) ábrázolja, aki az igazak városának *portae aeternales*-én készül átjutni.

A zsolotár illusztrációi között igen ritkák az olyan, Krisztust a „Dicsőség Királya” titulus krisztológiai értelmének megfelelően, királyságának jelvényével ábrázoló, melyek ne utalnának egyben a „Descensus” témájára is. Odbert saint bertin-i apát (986–1007) zsolotárskönyvében, melyet 1000 táján készítettek (Boulogne, Bibliothèque Municipale, ms. 20, fol. 29 vo), a zsolotárt egy koronás, pajzzsal és zászlós lándzsával felfegyverzett Krisztus képe nyitja.⁴⁷ A Megváltó feje fölé helyezett felirat a nyolcadik sorból származik, és *Dominus potens in proelio*-ként nevezi meg őt, s egy másik felirat, *victoria*, a zászló értelmét adja meg. Bár nincs felirat, amelyik jelzné, a korona biztosan a 7–10. sorbeli „Dicsőség Királya”-val azonosítja Krisztust. Hasonlóképpen ábrázolja egy a 11. század második feléből Bury St Edmunds-ból származó kézirat (Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Reg. lat. 12, fol. 37 vo).⁴⁸ Itt Krisztust, az „erős hadakozó Urat”, a királyt a zsolotár utolsó sorai mellé rajzolták, királyi díszre így még jobban megfelel az elhelyezésnek.⁴⁹

Egyetlen zsolotárillusztrációt sem ismerünk, melyet a „Dicsőség Királya” titulus mint felirat kísérne.⁵⁰ Megtaláljuk viszont a titulust a Krisztus-ábrázolások három nagy ikonográfiai családjának képein. Ezek: 1. a Trónoló Krisztus és a *Pantocrator*, 2. a Megfeszített Krisztus 3. az imago pietatis (Christ de Pitié).

IV. A „Dicsőség Királya” és a Trónoló Krisztus, illetve a *Khristos Pantokrator* ábrázolások

Három olyan művet említhetünk, melyek Krisztus-ábrázolása együtt tartalmazza az isteni mindenhatóság gondolatát és a „Dicsőség Királya” feliratot: a milánói Sant' Ambroggio ap-

⁴⁴ A „Descensus” ikonográfiájáról legutóbb: Kartsonis, A.: *Anastasis. The Making of an Image*. Princeton N. J., 1965.

⁴⁵ *Der Stuttgarter Bilderpsalter*. Bibl. fol. 23. Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, Facsimile Lichtdruck, Stuttgart, 1965.

⁴⁶ de Wald, E. T.: *The Illustrations of the Utrecht Psalter*. Princeton–London–Leipzig, 1932. 14. XXI. kép.; Dufrenne, S.: *Les illustrations du Psautier d'Utrecht. Sources et apport carolingien*. Paris, 1978. 102, 36.11-es kép. („Association des Publications près les Universités de Strasbourg”, 161.)

⁴⁷ (J. Porcher): *Bibliothèque Nationale. Les Manuscrits à peintures en France du VIIe au XIIe siècle*. Paris, 1954. 52. No. 111. (bibliográfiával); Kahsnitz; Kahsnitz: „Der christologische Zyklus im Odbert-Psalter”. *Zeitschrift für Kunstgeschichte*. 51. 1988. 33–125.

⁴⁸ Temple, E.: *Anglo-Saxon Manuscripts 900–1066*. London, 1976. 100–102. No. 84. („Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles”); Alexander, J. J. G.: „Psalter aus Bury St. Edmunds”. *Biblioteca Apostolica Vaticana. Liturgie und Andacht im Mittelalter*. Oktober 1992 bis 10. Januar 1993. Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln, Köln, 1992. No. 17., 104–107.; Ld még erről a 24. (23.) zsolotárt illusztráló rajzról Verdier, Ph.: „Dominus potens in proelio”. *Wallraf-Richartz-Jahrbuch*, 43. 1982. 35–106., 55. kép.

⁴⁹ A rajzot egy korábban írt szöveg mellé illesztették, ami jelzi, hogy az illuminátor pontos ikonográfiai formulát akart alkalmazni a „Dicsőség királya” kifejezésre. – Egy részlet különbözteti meg ezt az ábrázolást az Odbert-zsolotárskönyv Krisztusától: a tonzúra teszi világosan a Feltámadás Krisztusává a Megváltót.

⁵⁰ A 24. (23.) zsolotár illusztrációit kísérő feliratokról lásd Tsujii 10 skk.



1. kép

Ambrus életéből: Szent Ambrus misét cerebrál Milánóban, s eközben megjelenik Tours-ban, illetve Szent Márton temetése a milánói püspök jelenlétében. A felirat (O BACHAE [...] TIC ΔΩZHS) éppen Krisztus feje felett, az IC XC rövidítés után található.

A mozaik mai állapota számos középkori és modern átalakítás és restaurálás eredménye, s ez igazán nehezé teszi datálását. Anyaga és stilisztikai jellemzői vegyes jellegűek.⁵² Itt nem tudjuk bemutatni a műemléket elemző szakirodalom különféle álláspontjait, és saját vizsgálódásaink sem jutottak túl a távolból történő megfigyelés szintjén. Lehetségesnek véljük azonban az eredeti kompozíció körvonalazását, főként Francovich Géza korábbi és Carlo Bertelli frissebb kutatásaira támaszkodva. Úgy tűnik, hogy a legfontosabb ikonográfiai elemek, Krisztus, a két patrónus és a két legendajelenet a 9. század második harmadából, közepé tájáról származik (II. Angilbert püspöksége 824–859). Carlo Bertelli kétféle stílus nyomait fedezi fel ezeken. Az első az angyalokon és a narratív jeleneteken megfigyelhető ahhoz a hellenisztikus tradícióhoz kötődne, mely Castelseprióban is megjelenik. A második, mely Krisztusra és a két védőszentre jellemző, inkább egyfajta hieratikus nyelvezethez kötődne, melyhez hasonlót a műstairi freskókon találunk. Bertelli a görög nyelvű feliratok megjelenését, melyek nemcsak Krisztust, hanem a két arkangyalt és a temetési jelenet Ambrusát is kísérik, a görög kultúrának a Karoling birodalomba való behatolásával magyarázza.

A görög feliratokban, különösen abban, amelyik Krisztus dicsőséges királyságát definiálja, sok a hiba és a latin betű.⁵³ Fontos megjegyezni, hogy ezeket Krisztus feje körül cso-

⁵¹ A két első példát már idézte Pallas 229., 694. jgy. A szerző ezekhez a példákhoz hozzávette még a Biblioteca Apostolica Vaticana egyik bizánci pszalteriumának egy miniatúráját (cod. gr. 752, fol. 27vo), de az ezt kísérő felirat nem említi a „Dicsőség királya” címet. Erről a miniatúráról lásd a 62. jegyzetet.

⁵² Legfőképp a következő munkákból merítünk: de Francovich, G.: „Arte carolingia ed ottoniana in Lombardia”. *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 6. 1942/44. 175–181. (a kérdés akkori mérlegével). (a továbbiakban: Francovich); Elbern, V. H.: *Der karolingische Goldaltar von Mailand*. Bonn, 1952. 48–9.; Arslan, E.: „L’Architettura romanica milanese”. *Storia di Milano*. III. *Dagli albori del comune all’incoronazione di Federico Barbarossa (1002-1152)*. Milano, 1954. főképp 397–402.; Salvini, R.: „La pittura dal secolo XI al XIII”, 637–8.; Bertelli, C.: „I mosaici a Milano”. *Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo. Atti del 10o Congresso Internazionale di Studi sull’Alto Medioevo*. Milano, 26–30 settembre 1983., Split, 1986. 343–7.; Bertelli, C.: „San’Ambrogio da Angilberto II a Gotofredo”. *Il millennio ambrosiano: la città del vescovo dai Carolingi al Barbarossa*. Dir. C. Bertelli, Milano, 1988. 54–58., 79–80.; Elbern, V. H.: „Riflessi della dignità imperiale di Milano nell’arte altomedioevale”. *Felix temporis reparatio. Atti del convegno „Milano capitale dell’impero romano”*, Milano 8-11 marzo 1990. Milano, 1992. 398.

⁵³ Észreveszünk például egy H-t a BACHAE(...) szóban, a TIC-t a THC helyén és a keverék ΔωZHS-t

portosították, a szentélyt záró félköríves kupola felső részében, míg a többi alakot és jelenetet latin magyarázatokkal látták el.⁵⁴ Jogosan felvethető a kérdés, hogy vajon a mű legkorábbi rétegéhez tartoznak-e a feliratok. Sőt ezek elmélyült epigráfiai vizsgálatát várva nem lehet nem feltenni ezt a kérdést. Miért korlátozták volna különben néhány helyre az efféle feliratokat?⁵⁵ Bár igaz, hogy a mozaik formanyelvében megtaláljuk a hellenisztikus tradíció visszhangját, de ennek kell-e tulajdonítanunk a görög feliratokat is? Mindenesetre a mű összességében nagyon is „nyugatis”, és a Bizánc-utánzó stílussem itt már erősen latinizált formában tűnik fel. Felmerülhet a kérdés, hogy a görög feliratok nem valamelyik restaurálás során kerültek-e a helyükre. Ezt a feltevést már Francovich Géza is megfogalmazta, szírinte ez 1200 körüli velencei restaurátorok munkája lehetett.⁵⁶

A második példa más környezetbe, korszakba és művészi területre vezet. A Sínai-hegyi Szent Katalin monostorban őrzött ikon, melyet G. és M. Sotiriou 1100 tájára datál, egy különféle jelenetekkel körülvett Elcuszát (Kykkosi szüzet) ábrázol.⁵⁷ A Mária feletti fülkében Krisztus ül szívdarványon, kör alakú mandorlában, körülötte a négy evangélista szimbólumai. Két szeráf és két kerub egészíti ki a képet. Az Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΗΣ ΔΟΞΕΣ felirat a fülke felső részén, az ikon széléhez közel fut végig.⁵⁸

Megjegyzendő, hogy nemcsak kivételesen ritka, hogy a „Dicsőség Királya” titulus megjelenik egy bizánci Trónoló Krisztus-ábrázoláson, hanem az is, hogy a Megváltót az Ezékiel 1 és a Jelenések könyve 4 alapján kialakult theofanikus Krisztus-képeknek megfelelően ábrázolják a komnénoszok-korabeli művészetben. A harmadik, szintén egyedi példa egy 13. századi orosz ikon (novgorodi iskola?), egy *Pantokrator* (Szpasz Vszederzsityel). A képet 1957-ben fedezték fel a vazenciji temető templomában, és azóta van az Ermitázsban.⁵⁹ A „Dicsőség Királya” szláv fordításának rövidítését (*Царь славы*) a Megváltó fejének két oldalára helyezték.⁶⁰

Bár itt egy félalakos Krisztusról van szó, ezt a „Dicsőség Királya” feliratú Pantokrátort társítani lehet az előző két példához. Ahogy arra C. Capizzi emlékeztetett, a félalakos Pantokrátor-képek és a Trónoló Krisztusok egy tematikus család alkotnak a bizánci ikonográfiában.⁶¹ A „Dicsőség Királya” titlust tehát három olyan ikonográfiai modellben használták, melyek így vagy úgy a Megváltó egyetemes hatalmához kötődtek. Mégis az azonos című Krisztus-képek ikonográfiájának mássága jelzi, hogy itt egyedi megoldásokkal van dolgunk, melyek nem utalnak általános gyakorlatra. A három kép példa arra a bizánci művészetben gyakori jelenségre, hogy a cím nem mindig jelöli ugyanazt a képet, s fordítva is így van, egy ikonográfiai típusnak többféle neve lehet. Valószínű, hogy az ülő vagy félalakos *Pantokrator* ábrázolásában Krisztus királyságának témáját akarták előtérbe helyezni, és – esetszerűen – e célra használták a 24. (23.) zsoltárból származó titulust. Hasonló kifejezést találunk egy trónon ülő, az égi hatalmaktól körülvett Pantokrator képét kísérő feliratban, egy

⁵⁴ Kivéve Ambrus görögül írt nevét a temetési jeleneten.

⁵⁵ Önkényes a megosztás, ahogy azt már Francovich észrevette: Francovich 176.

⁵⁶ Francovich 176.

⁵⁷ G. és M. Sotiriou: *Icones du Mont Sinai*. I-II. Athén, 1956–1958. vol. II, 73-75, 54. tábla. („Collection de l’Institut Français d’Athènes”, 102.) (görögül, francia rezümével)

⁵⁸ Erről az ikonról lásd legutóbb Belting, H.: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München, 1990. 324–328. (bibliográfiával) 174. és 178. kép (a továbbiakban: Belting 1990.); lásd még H. Belting könyvének angol kiadását *Likeness and Presence: A history of the Image before the Era of Art*. Trad. E. Jephcott, Chicago–London, 1994.

⁵⁹ Koszcova, A.: „Belomorszkaja I szeverodvinszkaja ekszpedicii”. *Szoobscsenyia Goszudarsztvennovo Ermitazsa*, 17. 1960. 76. kép a 74-cn.

⁶⁰ A felirat jobb oldala rosszul konzerválódott.

⁶¹ Capizzi, C.: *ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ*. Saggio d’escgesi letterario iconografica. Róma, 1964. („Orientalia Christiana analecta”, 170), passim. – Lásd még K. Wessel: „Christusbild”. *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*. I. Stuttgart, 1966. col. 1014–1020. (a továbbiakban: Wessel)

a vatikáni könyvtárban őrzött pszalteriumban (cod. gr. 752, fol.27 vo): ὁ Χρ κοθημε[νοσ] ἐπι Θρονου δόξης, a „dicsőség trónján ülő Krisztus”.⁶²

Ezekhez az egyedi előfordulásokhoz képest a titulus szisztematikus használata a keresztre feszítéseken és az *imago pietatis*okon a kifejezés egy egészen másfajta értelmezéséről tanúskodik.

V. A „Dicsőség Királya” és a Krisztus a kereszten

A Megfeszített Krisztus képeket kísérő „Dicsőség Királya” feliratra a legkorábbi példa egy bizánci elefántcsont szárnyas oltár középső táblája II. Romanos korából (959–963), melyet a párizsi Bibliothèque Nationale Éremgyűjteményében őriznek (2. kép).⁶³ Az *Ο βασιλευς της δοξης* felirat a kereszt felső szárát és a táblácskát, a *titulust* foglalja el.⁶⁴ A bizánci keresztek és keresztre feszítések többségén erre a helyre kerül ez a felirat. Továbbfejlesztve láthatjuk egy festett kereszt *titulus*án, melynek három töredékét Kurt Weitzmann fedezte fel a Sínai-hegyi Szent Katalin monostorban. A kiváló tudós szerint a kereszt egy 1170–90 között készült ikonosztáz középső darabja lehetett.⁶⁵

Vannak kivételek is. Az Evangelistria monostorából származó, az athéni Bizánci Múze-



2. kép

umban őrzött (no 214/157) keresztre feszítésen a ma már töredékes *Ο ΒΑCΙΑΕVC THC Δ[Ο]Ξ[Η]C* felirat a kereszt vízszintes szárán fut végig, Krisztus testének két oldalán (3. kép). Az athéni keresztre feszítés egy a főnézetben Máriát a gyermek Jézussal ábrázoló kétoldalú ikon hátoldalán található. A mű datálása nehézségekbe ütközik, minthogy többször átfestették.⁶⁶ A felirat feltehetően ahhoz a festékréteghez tartozik, mely a kereszt legkorábbi, G. Sotiriou által a 11. szá-

⁶² Wald, E. T.: *The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint. III : Psalms and Odes. 2*. Vaticanus Græcus 752. Princeton–London–Den Hague, 1942. m, 9, CVI. tábla. („The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint”, III, 2). Éppen ezt a példát idézte Pallas 51. jgy.

⁶³ Lásd legutóbb Durand, J.: „Triptyque : Crucifixions et saints”. *Byzance. L’art byzantin dans les collections publiques françaises. Musée du Louvre. 3 novembre 1992-1er février 1883. Paris, 1992. 237–238. No. 150.*

⁶⁴ A. Goldschmidt és K. Weitzmann (*Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X-XIII. Jahrhunderts. II. Reliefs, Berlin, 1934. No. 39., 37.* A továbbiakban: Goldschmidt–Weitzmann) azon a véleményen voltak, hogy ezt a feliratot később vészték. Anthony Cutler ezzel szemben úgy véli, hogy minden felirat a triptychon készítésével egyidejű. Cutler, A.: „Inscriptions and Iconography on some Middle Byzantine Ivories. I. The Monuments and their Dating”. *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bizancio. Atti del seminario di Erice (18-25 settembre 1988)*. Dir. C. Cavallo, G. De Gregorio, M. Maniaci, Split, 1991. 653.; Cutler, A.: *The Hand of the Master Craftmanship, Ivory and Society in Byzantium (9th-11th Centuries)*. Princeton, 1994. 205. Itt köszönöm meg Anthony Cutler professzornak, hogy 1995. július 24 -i levelében volt szíves megerősíteni ezt a datálást.

⁶⁵ Weitzmann, K.: „Three painted Crosses at Sinai”. *Kunsthistorische Forschungen Otto Pacht zu seinem 70. Geburtstag. Salzburg, 1972. 23–28.* Újranyomás: Weitzmann, K.: *Studies in the Arts at Sinai*. Princeton, 1982, 409–414.

⁶⁶ *L’art byzantin, art européen, Palais du Zappeion. Athen, 1964. 246. No. 184.* Pallas 92., 227. Chatzidakis, M.: „Les icônes de Grèce”. *Icones, Sinai, Grèce, Bulgarie, Yougoslavie. Belgrad, 1966. XXV, LXXXIII-LXXXIV, nos 44–46.* (a továbbiakban: *Icones*)



3. kép

zadra datált, és az utolsó, 13. századi átfestése között található. Az athéni ikon különösen fontos vizsgálódásunk szempontjából. A kép közepén a CTAΥΠΟCIC felirat definiálja a kompozíció témáját: a keresztre feszítést. Különben ez az azonosítás gyakran kíséri a témát a bizánci művészet makedón korszakában. A további öt felirat mindegyike ugyanígy egy-egy jelenethez tartozik, Jézus Krisztust, az Istenanyát, Szent Jánost, Mihály és Gábriel arkangyalokat azonosítják. Ebben az epigráfiai kontextusban a „Dicsőség Királya” felirat nem ugyanazon a szemantikai síkon helyezkedik el, mint a jelenetet és szereplőit azonosítani hivatott szövegek. Krisztust már megnevezték a hagyományos – IC XC – fejmagasságban elhelyezett felirattal. Az O BACIAEVC THC Δ[O] Ξ[HC] nem az ábrázolt jelenet valóságára utal, hanem értelmezi azt. A felirat úgy mutatja be a Megváltót, mint aki a dicsőséges királyságot vérvél szerezte meg, s ezzel arra készíti a hívőt, hogy a Megfeszített képében a diadala csúcsán álló uralkodó képmását fedezze fel. Így tárja fel az eseménynek közvetlenül a Megváltóra vonatkozó dogmatikai vetületét.⁶⁷

Ugyanezt lehet megállapítani számos bizánci és ortodox szláv keresztre feszítésről, melyeken az O BACIAEVC THC ΔOΞHC felirat a témát azonosító H ΣΤΑΥΠΟCIC mellett szerepel. Itt még két példát említettünk, két mindkét oldalán festett macedóniai ikont, melyek az ohridi Nemzeti Múzeumban vannak, az egyik 13. századi, a másik a 14. század elejéről való.⁶⁸ Könnyen folytatható ez a lista, egészen a Konstantinápoly bevétele után készült művekig.⁶⁹

Az O BACIAEVC THC ΔOΞHC -nek van ószláv megfelelője a *car* szlavi. Ezt az ortodox szláv keresztre feszítéseken és feszületeken találjuk meg. Elegendő egy példára utalnunk, az 1259-ben a bulgáriai Bojanában készült freskósorozat keresztre feszítés jelenetére.⁷⁰

A „Dicsőség Királya” felirat elhelyezése a feszületen elterjedt Itáliában is, főképp a bizánci befolyás alatt álló területeken. Elsősorban egy Pugliában, San Nicola nelle Tremiti apátságában őrzött festett feszületre gondolunk. Ezt a hatalmas (3,45 m magas, 2,65 m széles) keresztet a szentély bejáratához szánták a boltív gerendájára. Eduard Garrison szerint római és campagnai hatás alatt dolgozó helyi mester készítette 1265 és 1275 között.⁷¹ A felirat el-

⁶⁷ Anthony Cutler megjegyzi a feliratoknak a bizánci művészetben játszott szerepéről készített elemzésében, hogy a felirat gyakran inkább összefoglal egy bibliai passzust, minthogy idézné; Lásd Cutler, A.: „*Πατριάρχης Ισραήλ*: Ezekiel and the Politics of Resurrection in Tenth-Century Byzantium”. *Dumbarton Oaks Papers*, 46. 1992. 48. A bennünket érdeklő ikon esete annyiban eltér ezentől, hogy a feliratok két szemantikai mezőből származnak: az azonosításéból és az értelmezéséből.

⁶⁸ Radojčić, S.: *Les icônes de Yougoslavie du XIIe à la fin du XVIIe siècle*. *Icones*, LVII, LXV és XCVII-XCVIII, nos 167 és 173.

⁶⁹ Miatev, K.: *Les icônes de Bulgarie*. *Icones*, XCII, nos 120-123.

⁷⁰ Grabar, A.: *L'église de Boïana*. Sofia, 1978. 2. kiadás, 57.

⁷¹ Garrison, E. B.: *Italian Romanesque Panel Painting. An illustrated Index*. Firenze, 1949. No. 492. (a továbbiakban: Garrison). Vö. Pace, V.: *Pittura bizantina nell'Italia Meridionale (secoli XI-XIV)*. *I Bizantini in Italia*, Milano, 1986. 2. kiadás, 420. kép, 477.

helyezése követi a Bizáncban gyakran alkalmazott megoldást. Az első részt az O BACIA EUC-t a *titulus*-ra helyezték, az IC és XC rövidítések közé beszorítva. Ahogy a párizsi elefántcsont oltáron a (lekopott) THC és a ΔOZHC szó a kereszt felső száraára került.

A felirat feltűnése egy másik, különösen érdekes példa Itáliából az a festett körmeneti kereszt, melyet az Umbriában, a San Nicola nelle Tremitiben készült feszület mesterével egy időben dolgozó művésznek, a Giunta Pisano köréhez tartozó Kék feszületek mesterének tulajdonítanak (Köln, Wallraf-Richartz-Museum).⁷² A kereszt mindkét oldalán halottként ábrázolták a Megváltót. A REX GL[ORIA]E titulus viszont csak a főnczet vízszintes szarát díszíti. A művész bizonyosan a bizánci példát követte, de a latin fordítás egyértelműen jelzi, hogy a feliratot saját környezetében is érthetővé akarta tenni. Gondoljunk arra, hogy a körmeneti keresztet a húsvéti *Elevatio crucis* szertartásában használták, amikor a gyülekezet a *Cum rex gloriae* antifónát énekelte.⁷³

Hasznos a példák sorát⁷⁴ a bizánci és a latin világ klasszikus találkozási területéről, a „keresztesek”, a Szentföldön és környékén dolgozó nyugati művészek által készített alkotással zárni. Egy a Szináj-hegyi Szent Katalin monostorban őrzött keresztre feszítés ikonon a kereszt *titulus*-án szerepel az O BACIAEVC THC ΔOΞHC felirat: Kurt Weitzmann az ikont Akkóban készültnek tartja, és a 13. század harmadik negyedére datálja.⁷⁵ A kifejezés első szarát a Megváltó nevének két monogramja közé helyezték. Weitzmann elmélyült elemzésében a görög betűk bizonytalan rajzát gyakorlatlan nyugati kéznek tulajdonította, és kereste a különleges epigráfiai kompozíció magyarázatát. Voltaképp ugyanígy veszi körül az IC és XC betű pár az O BACIAEUC szót az említett san nicola nelle tremitibeli feszületen. A két mű ugyanazt a feliratozási gyakorlatot példázza, és mindkettő a bizánci keresztre feszítés-ábrázolásoknak abba a családjába tartozik, ahol a Megváltó neve, *Ιησους Χριστος* és üdvörtörténeti titulusa, funkciója, az *Ο βασιλευς της δοξης* együtt, a kereszt felső részén tűnik fel. Ennek kapcsán érdemes visszautalnunk a párizsi elefántcsont oltártáblára.

VI. A „Dicsőség Királya” és az *imago pietatis*

A 12. század második felében Bizáncban új Krisztus-ábrázolás született. A képek Jézus mezítelen, háttal a Keresztnek dőlő mellképét ábrázolják. Lchunyt szemekkel, a jobb vállára hajtott fejjel, tehát holtan. A legkorábbi példák minden bizonnyal a 12. század második feléből valók. Ezek közé tartozik egy kétoldalú oltár, melyet a Kastoria-beli Phanarenomena-templomban őriznek (4. kép)⁷⁶, egy KharahisszARBól származó evangeliárium két miniatúrája (Szentpétervár, Szaltikov-Scsedrin könyvtár, ms. gr. 105, fol. 65vo és 167vo)⁷⁷ és egy Nov-

⁷² Garrison no 536.; Klesse, B.: Katalog der italienischen, französischen und spanischen Gemälde bis 1800 im Wallraf-Richartz-Museum. Köln, 1973. 77-78. No. 873. („Kataloge des Wallraf-Richartz-Museums”, VI.) (a továbbiakban: Klesse); Maerques, L. C.: La peinture du Duecento en Italie centrale, Paris, 1987. 55.; Todini, F.: La pittura umbra dal Duecento al primo Cinquecento. I. Milano, 1989. 125. (a továbbiakban: Todini)

⁷³ Lásd fentebb 38-40. jgy.

⁷⁴ A felsorolást egyáltalán nem véljük és szánjuk hiánytalanak. Az itt felsorolt példák elegendők érvelésünk alátámasztásához.

⁷⁵ Weitzmann, K.: „Thirteenth-Century Crusader Icons on Mount Sinai”. The Art Bulletin, 45, 1963, 179-203., főképp 180.; újranyomás: Weitzmann, K.: Studies in the Arts at Sinai. Princeton N.J., 1982. 291-315., főképp 292.

⁷⁶ Pallas 209., 311-2 (egy hiba van a felirat olvasatában). Belting, H.: „An image and its Function in the Liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium”. *Dumbarton Oaks Papers*, 34-45. 1980-81, 4. (a korábban javasoltakhoz képest javított datálással). (a továbbiakban: Belting 1980.)

⁷⁷ Alapvető monográfia: Colwell, E. C.: The Four Gospels of Karahissar. I : History and Text. Chicago, 1936. főképp 118.; Willoughby, H. R.: The four Gospels of Karahissar. II. The Cycle of Text Illustrations. Chicago, 1936. főképp 43., 176-180., 349-351. Harold R. Willoughby még el tudta ol-



4. kép

felirat és a kép kapcsolatára korlátozódik, nem tárgyalhatjuk a vita során felmerült összes kérdést. Demetrios I. Pallas (1965),⁸³ Tadeusz Dobrzeniecki (1971)⁸⁴ és Hans Belting (1981)⁸⁵ a összegző cikkeinek köszönhetően pontosan meghatározhatjuk a vitában felmerülő

gorodban talált kis szteatit ikon (Moszkva, Történeti Múzeum).⁷⁸ Ugyanennek az ikonográfiának a korai példái közé tartozik két 13. századi grúziai mű, egy diptychon-sztaurothékosz (ereklyetartó diptychon), melyben Tamara császárnő (1184–1213) Szent Kereszt-ereklyéjét őrizték, s ma Khobi monostorában van,⁷⁹ és egy kis ikon a tbiliszi Szépművészeti Múzeumból.⁸⁰

A 13. századtól kezd megváltozni az ábrázolás. Ezentúl a Megváltót félalakosan is ábrázolják, teste előtt összczárt karokkal. Számos ikonon megtaláljuk ezt a változatot, köztük azon a híres, 1300 táján Konstantinápolyban készült mozaikon, melyet a római Santa Croce in Gerusalemmeben őriznek.⁸¹

Az ábrázolás már a kezdetektől gyakran viseli az *O βασιλευς της δοξης* feliratot. Az ikonográfiai típus eredetével, fejlődésével, hittani üzenetével és kultikus szerepével foglalkozó kutatások, melyek Gabriel Millet 1916-os munkájával indultak meg,⁸² sokféle, néha kompatibilis, máskor viszont összeegyeztethetetlen, vagy legalábbis lényegcs részletekben eltérő elméletet alkottak. Minthogy cikkünk témája a

vasni a ma már eltűnt *O BACIAEUC THC ΔΟΞΗC* feliratot a kereszt *titulus*án. Vö. erről a kéziratról: Granstrem, E. E.: „Katalog grateszeszkiz rukopiszej lenyngradzkiz khraniliscs”. *Vizantinszkij Vremennyik*, 24. 1964. 174.; Treu, K.: *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR. Eine systematische Auswertung des Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiev, Odessa, Tbilissi und Erevan*. Berlin, 1966. 67-70. („Texte und Untersuchungen zur Geschichte des Altchristlichen Literatur”, 91.); Pallas 209.; Likhacsova, V. D.: *Byzantine Miniature. Masterpieces of Byzantine Miniature of IX-XVth centuries*. Moszkva, 1977. 35–40. táblák. Az E. C. Colwell és H. R. Willoughby által 1936-ban javasolt datálást (13. század második fele) helyesbítette Cutler, A. –Weyl Carr, A.: „The Psalter Benaki 34.3. An unpublished illuminated manuscript from the family 2400”. *Revue des Études byzantines*, 34. 1976. 281–323., főképp 306–321. Lásd még Belting 1980. 7.; Cutler, A.–Nesbitt, J. W.: *L'arte bizantina e il suo pubblico*. Torino, 1986. 293. („Storia Universale dell'Arte”)

⁷⁸ Bank, A.: *Prikladnoje isszkusztvo Vizantii IX-XII vv. Ocserki*. Moszkva, 1978. 91–92, 75. ábra. Kalavrezou-Maxciner, I.: *Byzantine Icons in Steatite*. Wien, 1985. („Byzantina Vindobonensia”, XV, 176. No. 95. 48. tábla.)

⁷⁹ Amiranachvili, Ch.: *Les émaux de Géorgie*. Paris, 1962. 55–57.; Pallas 222.

⁸⁰ Khuskivadze, L. Z.: *Medieval Cloisonné Enamels at Georgian State Museum of Fine Arts*. Tbilisszi, 1984. No. 227., 150. (a továbbiakban: Khuskivadze 1984.)

⁸¹ Bertelli, C.: „The Image of Pity in Santa Croce in Gerusalemme”. *Essays in the History of Art Presented to Rudolf Wittkover*. London, 1967. 40–55. (bibliográfiával).

⁸² Millet, G.: *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIVe, Xve, et XVIe siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*. Paris, 1916. (újnyomás: 1960.) 483–488.

⁸³ Pallas 236–244.

⁸⁴ Dobrzeniecki, T.: „Nicktore zagadnienia Meza Bolesci”. *Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie*, 15/1. 1971. 7–219., főképp 8–99. (részletes kutatástörténet). (a továbbiakban: Dobrzeniecki)

⁸⁵ Belting, H.: *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*. Berlin, passim (olasz fordítás: Bologna, 1986.) (a továbbiakban: Belting 1981.)

érveket. D. I. Pallas igen alapos tanulmánya⁸⁶ és Hans Belting kiváló bemutatása⁸⁷ lehetővé teszik a szintézis kísérletét.⁸⁸

Ami az *imago pietatis* ikonográfiai formájának eredetét illcti, az elsősorban a halott Megváltót a kereszten ábrázoló keresztre feszítés-képekhez köthető (a lehunyt szemek, a lehajtott fej, a Kereszten motívumaival). Modelljét Demetrios I. Pallas ennek megfelelően – legalábbis részben – Veronika kendőjének ábrázolásaiban véli fellelhetni. Ezt az ereklét minden valószínűség szerint 1204-ig a konstantinápolyi császári palotában őrizték (a karokat a test mentén kinyújtva, majd a has vagy a mellkas előtt összekulcsolva ábrázolták).⁸⁹ Az idézett szerző szerint az ábrázolást semmiképpen sem a Passió ciklusának „historikus” ábrázolásai ihlették, mint a Levétel a Keresztről, vagy a Sírbatétel. Az, hogy Krisztus mellképét, majd később felsőtestét ábrázolják, teljesen másképp mutatja a szenvedő Megváltót, mint a „historikus” jelenetek. Velük ellentétben elszigeteli a halála és temetése között zajló események narratív kontextusától. A hívőhöz közelíti, aki a büszk-ábrázolás, e különleges művészi eszköz által jobban tud a szenvedésibe belehalt Krisztus személyére koncentrálni.⁹⁰ Az ennél korábbi *Pantokrator*, Krisztus-mellkép ikonográfiai típusa bizonyonnyal hozzájárult a Passió ezen nagyon „tömör, sűrített” ábrázolásának kialakulásához.⁹¹ Ennek kapcsán kell megemlítenünk az egyik változatot, melyen a Pantokrator háttal a Keresztnak támaszkodik, melyre példa többek közt két, a 10. század második felében készült bizánci elefántcsont faragvány; az egyik a cambridge-i Fitzwilliam Múzeumban,⁹² a másik a Louvre-ban található.⁹³

Kezdetben az *imago pietatis* gyakran jelent meg olyan kétoldalú ikonokon vagy diptychonokon, melyek másik felén Mária büszktjét ábrázolták. Ez az együttes így nyilvánvalóan a keresztre feszítés ikonográfiájához kapcsolódott vissza, s a keresztre feszítés-ikonokhoz hasonlóan valószínűleg a Nagy hét liturgiájában használták, mégpedig a Krisztus temetését felidéző szertartás alatt és a Húsvét szombati szertartásokban. Többféle elképzelés létezik arról a milióról, melyben ez az új ikontípus kialakult. Demetrios I. Pallas a Főtemplom li-

⁸⁶ Pallas főképp 244 skk.

⁸⁷ Belting 1980. 1-15.

⁸⁸ Az összefoglalás szükségszerűen rövid lesz.

⁸⁹ Pallas 255–257.

⁹⁰ Ringbom, S.: *Icon to Narrative. The Rise of the Dramatic Close-Up in the Fifteenth-Century Devotional Painting*. Abo, 1965. („Acta Academica Abonensis”, Ser. A, „Humaniora”, 31, 2.) (újra-nyomás: Doornspijk, 1984) című munkája jogosan hangsúlyozza azoknak a képeknek újító jellegét, melyek egy személynek, kiemelve így a narratív kontextusból, csak a felsőtestét ábrázolják („The dramatic close-up”).

⁹¹ Ezt a véleményt, mely már az ikonográfiai típus kutatásának kezdetekor felmerült (Löffler, H.: *Die Ikonographie des Schmerzensmannes. Die Entstehung des Typus und seine Entwicklung in der deutschen Kunst*. (disszertáció, gépirat) Berlin, 1922.), Panofsky hangsúlyozta nagy erővel: „*Imago Pietatis*”. Ein Beitrag zur Typengeschichte des Schmerzensmannes” und der „*Maria mediatrix*”. *Festschrift für Max J. Friedlander zum 60. Geburtstag*, Leipzig, 1927. 262. Később másoknál is megtaláljuk: Schrade, H.: „*Beiträge zur Erklärung des Schmerzensmannbildes*”. *Deutschkundliches Friedrich Panzer zum 60. Geburtstag überreicht. Beiträge zu neueren Literatur-Geschichte*. N. F. 16. Heidelberg, 1930. 165.; Ortmayr, P.: „*Papst Gregor der Grosse und das Schmerzensmannsbild in S. Croce zu Rom (Zur Vorgeschichte dieses Bildes)*”. *Rivista di Archologia Christiana*, 18. 1941. 100–103. (a továbbiakban: Ortmayr) A *Pantokrator* ikonográfiai típusáról lásd fent 61. jgy. és utóbb 121. és 123. jgy.

⁹² Buckton, D.: „*Ivory Panel with Christ Pantocrator*”. *Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections*. Dir. D. Buckton, London, 1994. No. 154. 143–144.

⁹³ Gaborit-Chopin, D.: „*Partie central d'un triptyque: le Pantocrator*”. *Byzance, l'art byzantin dans les collections publiques françaises*. Musée du Louvre, 3 novembre 1992 - 1er février 1993. Paris, 1992. No. 163. 252–253. Ez a változat valószínűleg az ikonoklaszta mozgalom előtti, Krisztust a Kereszt előtt ábrázoló képektől származik. Az idézett cambridge-i és párizsi elefántcsont táblákon kívül további példákat találhatunk: Goldschmidt–Weitzmann 91., 92., 94. és 147. mű.

turgiájában keresi eredetét.⁹⁴ Való igaz, egy 16. század cleji orosz *typonon* (*trebnik*) (Moszkva, Goszudarsztvennij Isztoriceszkij Muzej, volt Moszkovszkaja Szinodalnaja Bibliotyeka, ms. 377/310, fol. 92vo), mely részletesen leírja a Hagia Sophia nagyszombat reggeli szertartásait, beszél egy ikonról, melyet az „Unyinc Goszpoda nasevo Jezu Kriszta” névvel illetek.⁹⁵ Az emelvényre helyezett ikon a papság hódolatát fogadja. A pátriárka és utána az összes áldozópap megtömjénjezi, ájtatosan megcsókolja, majd hosszan énekelnek. Az egyik ének Krisztushoz szól: „Sírba tetted téged, aki az élet vagy, ó Krisztus”. Több kutató is úgy véli,⁹⁶ hogy egy imago pietatis-ikonról van szó, és az ószláv „Unyinc” a görög *ταπεινωσις του Χριστου* (Krisztus mély megalázkodása) fordítása.⁹⁷ Hans Belting a főváros monostorainak jóval intímebb, s a donátorok egyéni vallási szokásai által jobban befolyásolt ceremóniáinak a szerepét emeli ki.⁹⁸

Az *ι Αποκαθάρσις* vagy *Snetie* (Levétel a Keresztről) felirat feltűnését az imago pietatis némelyik ábrázolásán Demetrios I. Pallas pontosan a kép nagyheti liturgikus használatával magyarázza.⁹⁹

A 13. században az imago pietatis kilép kezdeti funkcióinak, a nagyheti szertartásoknak és a félhivatalos kultusznak a köréből.¹⁰⁰ A téma egyre többször lesz a templom központi apszisában vagy prothézisében a falak díszítésének meghatározó része. A kép így már nem csupán a liturgikus évben a Húsvétra való felkészülés vizuális eszköze, hanem megszakítás nélkül uralja az egész év során cerebrált miséket. Ez a téma új funkciója és eukharisztikus jelentése, melyre Gabriel Millet¹⁰¹ és más szerzők,¹⁰² köztük Suzy Dufrenne, utalnak.¹⁰³

A téma eredeti hittani üzenetéről mégis az ikon eredeti kultikus szerepe (tehát használata a nagyheti liturgiában) és ikonográfiai gyökerei (a keresztre feszítés) tájékoztatnak legpontosabban. Hans Belting nagyon jó megfigyelése, hogy az új ikonográfiai típus több ikont kiszorít a nagypénteki és nagyszombati liturgiából: egy képbe sűríti a kultusz összes lényegi elemét.¹⁰⁴ Az imago pietatis egyszerre megállítja és átlényegíti a Passió történeti idejét. Ahogy Belting hangsúlyozza, a kép az újtestamentumi valóság liturgikus vízióját hozza magával.¹⁰⁵ A fájdalmas halál kifejezése hatja át a Megváltó ezen képét, ugyanúgy, ahogy Krisz-

⁹⁴ Pallas 41–43; 197 skk., 231.

⁹⁵ Gorszkij, A. V. – Nevosztrajev, K.: *Opiszanyije szlavjanszkij rukopiszzej Moszkovszkoj szinodalnoj bibliotyeki, III: Knyigi bogoszluzebnia*. 1. Moszkva, 1869. No. 377. 206–226., főképp 215–216. Liszicin, M.: *Pervonacsalnij szlavlano-russzkij tipikon. Isztoriko-arkheologiceszkoje iszledovanye. Szentpétervár, 1911. 150. 171. jgy. Itt köszönöm meg Andrzejj Poppe barátomnak e dokumentum fordításához és vizsgálatához nyújtott segítségét.*

⁹⁶ Lásd erről Myslivec, J.: *Dve studie z dejin byzanského umeni*. Praha, 1948. 13 skk.

⁹⁷ Az elnevezés eredetéről és jelentéséről lásd 116–119. jegyzetet.

⁹⁸ Belting 1980. 8., 16. Az egyéni kultusz szerepét az ikonográfiai típus kialakulásában Pallas is elfogadja, de nem hangsúlyozza. Lásd Pallas 200–201. 609. jegyzet.

⁹⁹ Lásd Pallas 226., 234–235., 289. Az egyik legkorábbi példa egy, a Khrüosztomosz Szent János prédikációgyűjteményét díszítő 13. századi rajz (Oxford, Magdalen College, Cod. gr. 3, fol. 104 vo); lásd Velmans, T.: „Le dessin à Byzance”. *Fondation Eugene Piot. Monuments et Mémoires*, 59. 1974. 164., 25. ábra. Belting 1981. 150. Hozzátesziünk még egy szép 14. századi példát, a nisi Vallásos Múemlékek Múzeumban őrzött *imago pietatis*; lásd Chatzidakis, M.–Babic, G.: „Les icônes de la Péninsule balkanique et des îles grecques (1)”. K. Weitzmann et alii: *Les icônes*, Paris, 1982. 196.

¹⁰⁰ A téma szerepét az egyéni kultusz gyakorlatában igazolja a már említett szteatit ikon, lásd 78. jegyzetet.

¹⁰¹ Lásd fent 82. jegyzetet.

¹⁰² E véleményeket hosszasan idézi és vitatja Pallas idézett műve.

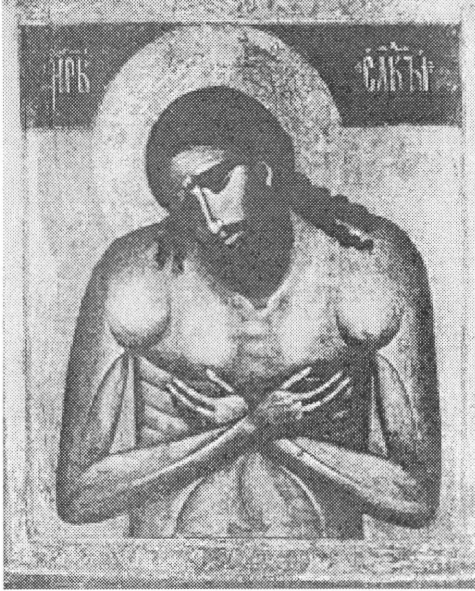
¹⁰³ Dufrenne, S.: „Images du décor de la prothèse”. *Revue des Études byzantines*, 26. 1968. 297–310.; Dufrenne, S.: *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*. Paris, 1970. 14, 32–33, 53. és 29. tábla (XVIIIa, b). („Bibliothèque des Cahiers archéologiques”, IV.)

¹⁰⁴ Belting 1980. 6.

¹⁰⁵ Belting 1980. 3.

tus megváltó halálának témája alapozza meg a szertartásokat, melyek a hívőket a Feltámadás ünnepére készítik fel.¹⁰⁶ E kép feltűnése az oltár körüli freskókon vagy az adományok készítésére használt helyiségek (*proscomidia*) díszítésében pusztán az imago pietatis és a Passió ünneplése közti szoros kapcsolat következménye: az Eukharisztia a kálvária-hegyi áldozatot megújítja és emlékeztet rá. Másféleképpen: a kép eukharisztikus jelentése az eredeti és lényegi elem, s az az üdvtörténeti üzenetéből származik.

Mint már mondtuk, az *O βασιλευς της δοξης* felirat már az ikonográfiai típus feltűnése



5. kép

óta kíséri az imago pietatis.¹⁰⁷ Itt két, már említett példát idézünk, a Kastoria-beli kettős ikont (4. kép)¹⁰⁸ és a tbiliszi drágakövekkel díszített ikont¹⁰⁹. 1300 táján a felirat feltűnik a Santa Croce in Gerusalemme már szintén említett ikonján¹¹⁰ és egy másik mozaikikonon, mely Tarnából származik, és ma Evrytaniában őrzik.¹¹¹ A felirat ószláv megfelelője, a car szlavi az ábrázolás szláv példáit díszíti, mint azt egy a 16. század végéről származó szerb (?) ikon tanúsítja (Moszkva, Tretyakov-képtár, 5. kép)¹¹² vagy a szerbiai Kalenic templomának festménye az 1407–1413 közötti évekből.¹¹³

Ahogy azt Pallas nagyon helyesen észre vette, a keresztre feszítés és az imago pietatis szemantikai és kultikus megfelelése az oka annak, hogy az *O βασιλευς της δοξης* felirat az első képtípusról a másodikra átkerült.¹¹⁴ Ugyanúgy, ahogy a keresztre feszítéseken, azt pontosan a keresztre helyezték, a Megváltó alakja mögé,¹¹⁵ a titulus helyére. Ez az

¹⁰⁶ Belting 1980. 6.: ennek kapcsán az életadó álomról beszél: „Our hero, to describe the image in the liturgical language of the time, sleeps the life-giving sleep (...). The expression of Sleep is thus functional and qualifies the Icon for most of the Passion rituals”.

¹⁰⁷ Pallas állított össze egy listát: Pallas 204–227. Cikkünkben figyelmen kívül hagyjuk a jeruzsálemi Szent Sír-templom sekrestyéjében őrzött Krisztus-ikont. A kép elemzése meglehetősen problematikus. A rajta látható Krisztus (imago pietatis?) eltűnt, a 18. században helyettesítették a Megváltó egy másik ábrázolásával, és kérdéses a fémről készült 12. századi keret eredete és eredeti funkciója is. Ezen található az *O basileus της δαξης* felirat. Lásd L'art byzantin, art européen. Palais du Zappeion. Athen, 1964. No. 475. 404. (M. C. Ross megjegyzése); Pallas 204–206.; Wessel, K.: Byzantine Enamels from the 5th to the 13th century. Shannon, 1969. No. 53. 171–172.; Khuskivadze, L. Z.: Gruzinszkije emali. Tbiliszi, 1981. 152–158.; Belting 1980. 12.

¹⁰⁸ Lásd 76. jgy.

¹⁰⁹ Vö. Khuskivadze 1984.

¹¹⁰ Vö. Bertelli

¹¹¹ Icónes XXVIII és LXXXIV, no 48.

¹¹² Antonova, V. I. – Mneva, N. E.: Katalog drevnyerusszkoy zsvopiszi. Opit isztoriko-hudozslesztvennoj klasszifikacii. I. XI- nacsalo XVI veka. Moszkva, 1977. 129. No. 975.; Belting 1981. 267. 102. kép.

¹¹³ Pallas 218., 226. (bibliográfiával).

¹¹⁴ Pallas 230.

¹¹⁵ A mára már lerombolt, Novgorodban található volotovo poljei Mária Mennybemenetele-templom egy 1380 körüli freskóján a Keresztet Krisztus alakja mellé helyezték, de az ortodox művészetben ez az ikonográfia egyedi. Lazarev, V. N.: Isskusztvo Novgoroda. Moszkva–Leningrád, 1947. 81. 66 b

elhelyezés ugyanazt a szoros kapcsolatot alakította ki Krisztus és a Kereszt között: halála okán hívta őt a „Dicsőség Királyának”. Mégis, az imago pietatis egyedi ikonográfiája a címzés értelmének bizonyos elcsúszását okozta. Az imago pietatis nemcsak a szenvedés csúcspontján mutatja a Megváltót, hanem egyben halála után is. Pallas szerint ikonográfiája Veronika kendőjéből is táplálkozik. A keresztre feszítés képével összehasonlítva az imago pietatis inkább a halált mutatja tartós létállapotnak.

Az *η ακρα ταπεινωσις του Χριστου* terminus, melyet néhány kutató főképpen pedig Pallas ikonunk eredeti megnevezésének gondol, amikor azt még a Nagyhét liturgiájában használták, a Septuagintában található Izsaiás 53,8-ból, Jahve Szolgálója 4. énekének töredékéből származik. Ezt a szöveget énekelték a nagypénteki istentiszteleteken:¹¹⁶ *Εν τη ταπεινωσει η κρισις αυτου ηρδη* („A megaláztatásban vétetett el ítélete”).¹¹⁷ A részlet a Jahve által szeretett és támogatott (Is. 42,1) kiválasztottnak engesztelő szenvedéseit jelenti be, jelzi előre, és a nyolcadik sor pontosít, miszerint lealacsonyodás, megalázkodás előzi majd meg halálát („élete elvétetett a földtől”).

A megalázkodás profetikus látomása, amint arra Tadeusz Dobrzeniecki emlékeztetett bennünket,¹¹⁸ a páli hitvallásban a Kereszt értelmezésének középpontjában áll, ahogyan azt a Filippibeliekhez írt levélben találjuk:

„Hanem önmagát megüresíté, szolgálai formát vévén föl (...) (2,7)

(...) megalázta magát, engedelmes lévén haláláig, még pedig a keresztfának haláláig (2,8).”¹¹⁹

E szöveg fényében a tapeinoszisz nem csupán a Messiás halálát megelőző szenvedéseket jelenti, hanem a halálára, a kereszthalálára is kiterjed. Ez a megállapítás lehetővé teszi, hogy jobban megértsük az imago pietatis-ikonokra, főleg a közülük az *Ο βασιλευς της δοξης* feliratot viselőkre vonatkozó *η ακρα ταπεινωσις του Χριστου* terminust. A „Jézus alászállása a Pokolba” apokrif evangéliuma Krisztust mint a „Dicsőség királyát” helyezte a halál királyságának középpontjába. Figyeljük meg, hogy itt a teológia nem volt képes az elbeszélés anekdotikus aspektusánál megmaradni – a dogmával is foglalkozott. Felfedezte, s mindig is felfedezi, hogy a Lcszállás a Pokolba a halál törvényeinek alávett Megváltót mutatja; abba a szakadékba száll tehát alá, mely az élet ellentéte.¹²⁰ Bizonyos szempontból tehát az ikonunkon feltűnő *βασιλευς της δοξης* felirat jobban megfelel Krisztus leereszkedése gondolatának, mint a Keresztfeszítéscen megjelenő.

Ugyanakkor a mellkép tökéletes összhangban áll a Dicsőséges királyság szöveg sugallta gondolattal. Krisztus büszkének a császári ikonográfiától örökölt és Bizáncban mindig a monumentális díszítések felső részére helyezett képe a Megváltó egész világ feletti királysága témájának alapvető ikonográfiai formája lett.¹²¹ Az imago pietatisban a Pantokrator hatását

tábla. Alpatov, M. V.: *Frescoes of the Church of the Assumption at Vovlotovo Polye*. Moszkva, 1977. 25. tábla.

¹¹⁶ Pallas 231. Ezt az elnevezést használja még Wessel col. 1031-1034. Klaus Wessel – egyedülként – nem zárja ki a kép nyugati eredetének lehetőségét (col. 1032).

¹¹⁷ A francia fordítás P. Grelot nyomán: *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique a l'herméneutique*. Paris, 1981. 101 és 106. („Lectio Divina”, 103)

¹¹⁸ Dobrzeniecki, T.: „Imago pietatis. Its Meaning and Function”. *Bulletin du Musée National de Varsovie*, 12. No. 1-2. 1971. 5-6.

¹¹⁹ A *ταπεινωσις* terminusról lásd Grundmann, V.: „*ταπεινωσις*, ...”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Dir. G. Kittel, VIII, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1969. 1-27., főképp 17-19., 22-24 (a kifejezés Szent Pálnál). Jahve szolgálója és Jézus megalázkodásának párhuzamáról lásd még Bonnard, P. E.: *Le second Isaie, son disciple et leurs éditeurs*. Isaie 40-66. Paris, 1972. 280-282. („Études bibliques”)

¹²⁰ *Catéchisme de l'Église catholique*. Paris, 1992. 139-140., második rész, 5. cikkely, 1. paragrafus (szentírásbeli és patrisztikus forrásokkal).

¹²¹ Lásd fent 61. jegyzet. Lásd még Warland, R.: *Das Brustbild Christi. Studien zur spätantiken und frühbyzantinischen Bildgeschichte*. Roma, 1986. *Passim*. („Römische Quartalschrift Supplementheft”, 41.)

felfedező szerzők¹²² ennek kapcsán azokra a kompozíciókra utalnak, melyeken Krisztus mellképe egy keresztre került.¹²³ Ez az ikonográfia valójában a Kereszten való áldozat doxológiai értelmezését jeleníti meg, mert egy hadilobogóval vagy trófeával azonosította Krisztus képét, de maga a formula, mely jellemző a kései antikvitás nyelvzetére, két különböző credetű motívum egymás mellé helyezését nyugodott. Az imago pietatis ezzel szemben homogén kompozíció, hisz elsősorban a keresztre feszítésből származik: a Kereszt elválaszthatatlan tőle. És amikor egy képen az *Ο βασιλευς της δοξης* felirat pontosan a kereszt fájára helyeztetik, ikonográfiája akkor nyeri el teljes értelmét. A Megváltó mellképe, mely az imago pietatis a diadal képzetéhez társítja, de egyben megengedi a megalázkodás együtt érző szemlélését, így a Kereszt paradoxonának szellemében nyer magyarázatot: királyi dicsőség a halálban. A szemét a kupola Pantokrátora felé emelő hívő ezután fedezte fel a kép szemantikai kiegészítését: Krisztus örök királyságának dicsőségét. A Pantokrator-büszk és az imago pietatis ábrázolta Krisztus-mellkép közötti szoros kapcsolat kétségtelenül az isteni mindenhatóságnak és a kenózisnak a görög teológia által olyannyira kedvelt rokonítását jelzi. E megközelítés szerint a kenózis már benne foglaltatik az istenségben, „a teljességből az adottságra, a lehetségesbe redukálódást jelenti”¹²⁴

Az imago pietatis a latin egyház Európájában a 13. században bukkan fel, először minden bizonnyal Itáliában.¹²⁵ Hans Belting szerint Velence szerepe különösen fontos volt ezen ikonográfiai típus közvetítésében.¹²⁶ Mindazonáltal kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy Nyugat felé terjedésének sem pontos útvonalát, sem pontos ikonográfiáját nem ismerjük. A 13. század második felében már több vidéken megtaláljuk, így Toszkánában, Aemiliában, Venetóban. 1300 előtt átjut az Alpokon; bizonyosság rá többek közt egy 1280 táján a sziléziai

¹²² Lásd fent 91. jegyzet.

¹²³ Erről az ikonográfiáról és a vele rokon ábrázolásokról lásd Grabar, A.: *Les ampoules de Terre Sainte*. Paris, 1958. 22–27., 34–36., 40–41.; Ihm, Chr.: *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom viernten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*. Wiesbaden, 1960. 83–85., 89–90. („Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archeologie”, IV.); Christe, Y.: „A propos du décor absidal de Saint-Jean du Latran à Rome”. *Cahiers archéologiques*, 20. 1970. 197–206.; Galavaris, G.: „Christ the King. A Miniature in a byzantine Gospels and its Significance”. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 21. 1972. 119–124.; Grigg, R. J.: *The Images on the Palestinian Plaks as possible Evidence of the monumental decoration of Palestinian Martyria* (disszertáció gépíratban). University of Minnesota, 1974. 193 skk., 220 skk.; Belting 1990. 122–125.

¹²⁴ Abi Acar, A.: „La liberté de créature selon le Père Serge Boulgakov”. *Cedrus Libani*, 52. (június) 1995. 25.

¹²⁵ A már idézett munkákon kívül a képtípus nyugati példához lásd von der Osten, G.: *Der Schmerzensmann. Typengeschichte eines deutschen Andachtsbildwerkes von 1300 bis 1600*. Berlin, 1935. („Forschungen zur deutschen Kunstgeschichte”, 7.); Lossow, H.: „Imago pietatis. Eine Studie zur Sinnbedeutung des mittelalterlichen Andachtsbildes”. *Das Münster*, 2. 1948–1949. 65–76.; Mersmann, W.: *Der Schmerzensmann*. Stuttgart, 1952. („Lukasbücherei der christlichen Ikonographie”, IV.); Berliner, R.: „Bemerkungen zu einigen Darstellungen des Erlösens als Schmerzensmann”. *Das Münster*, 9. 1956. 97–117.; Bauerreis, R.: „ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΗΣ ΔΟΞΗΣ”, Ein frühes eucharistisches Bild und seine Auswirkung”. *Pro mundi vita. Festschrift zum eucharistischen Weltkongress, München*, 1960. 49–67.; Vetter, E. M.: „Iconografia del „Varon de Dolores”. Su significado y origen”, *Archivo Espanol de Arte*, 36. 1963. 197–231.; Eisler, C.: „The Golden Christ of Cortona and the Man of Sorrows in Italy”. *The Art Bulletin*, 51. 1969. 107–118., 233–246.; Stubblebine, J. H.: „Segna di Bonaventura and the Image of zhe Man of Sorrows”. *Gesta*, 8/2. 1969. 3–13.; van Os, H. W.: „The Discovery of an early Man of Sorrows on a Dominican Triptych”. *Journal of the Wartburg and Courtland Institutes*, 41. 1978. 65–75.; Belting, H.: *Giovanni Bellini: Picta. Ikone und Bilderzahlung in der venezianischen Malerei*. Frankfurt, 1985.; Coffey, R. A.: *The Man of Sorrows of Giovanni Bellini. Sources and Significance* (disszertáció gépíratban). The University of Wisconsin, Madison, 1987.

¹²⁶ Belting 1981 64–68., 274.

Lubiazban készített ciszterci antifonárium miniatúrája (Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, ms. IF 401, fol. 75ro).¹²⁷ A latin rítusú egyházban való elterjedésének első szakaszában az imago pietatis néhány kivétellel egy félalakos, karjait mellén keresztvező Megváltóként jelenik meg, tehát a bizánci kép második változatához kapcsolódik. A 14. század első negyedétől kezdődik az ikonográfiai típus önálló élete és fejlődése Nyugaton. Ekkortól egyre több variáns jelenik meg, s ezek keresztveződnek számtalan egyedi megoldást eredményezve. Az Úr lefelé és testétől enyhén eltartott karjai (a Levétel itáliai ikonográfiájától kölcsönzött testhelyzet) ugyanúgy, ahogy a nyitott szemek, a bizánci modell mély átalakulásának első tünetei közé tartoznak. Ezeket a jegyeket hamarosan más változások is követték Krisztus testének elhelyezésében és gesztusaiban (például ujjával oldalsebére mutat, vagy onnan ostyát vesz elő). A Megváltó ezután gyakran szarkofágba helyezve tűnik fel Mária, Szent János, más szentek és angyalok társaságában, akik siratják, támogatják vagy imádják, miáltal a Passió Krisztusa – akit eredetileg egyedül és mozdulatlanul ábrázoltak – egy többalakos jelenet szereplőjévé válik. A Siratás ikonográfiájához tartozó személyek gesztusai és viselkedése szintén gyakran belép ezekbe a kompozíciókba, ami narratív aspektust ad a témának. Néha más témákból származó motívumok – mint az Arma Passionis – veszik körül a nyugati imago pietatis Krisztusát. A 14–15. századi példák túlnyomó többsége teljesen eltávolodik a bizánci modelltől, és már annak ikonográfiai stabilitását példázza.¹²⁸

A különbségek az ábrázolás szerepében is jelentkeznek. Bizáncban az imago pietatis kialakulásától kezdve ikon volt, majd freskó, és elsősorban a húsvéti és cukharisztikus liturgiában játszott szerepet (a téma megjelenése a kéziratokban az illusztrált szövegek liturgikus funkciójának is tulajdonítható).¹²⁹ Ezzel szemben Nyugaton már a 13. század második felében teljesen változatos volt a funkciója, s ez a változatosság idővel csak növekedett. Az imago pietatis különféle liturgikus könyveket díszített, misszálékat és szertartáskönyveket [livres d'office], de másféle kéziratokat is: óraskönyveket, breviáriumokat, imagyűjteményeket, testvérületek szöveggyűjteményeit. A liturgikus berendezési tárgyak legkülönfélébb darabjain megtaláljuk az *imago pietatis*: ambókon, tabernákulumokon, stallumokon és az áldozópapok székén. Ismerjük kelyhekről, paténákról, füstölőkről és ercklyertartókról. Festették a templom falára, és helyezték a kapuzat szobrai közé. Sok sírt, sírkövet és épításmotot díszít ez a téma. Lehetett az oltár ikonográfiájának központi témája, a predellé vagy a felső, lezáró díszítésé. Végül az egyéni vallásos áhítat tárgyait (házi oltárokat, festményeket, metszeteket vagy akár ékszereket) szintén díszíthette ez az ábrázolás, s emellett, hogy megtartotta fontosságát a liturgikus kultusz terében, kétségkívül egyike volt az egyéni vallásosság privilegizált témáinak.¹³⁰

A latin Nyugat elfogadta ugyan a képet, de egyetlen példától, a már említett a Santa Croce in Gerusalemme-ben található ikontól eltekintve a „Dicsőség Királya” elnevezést nem őrizte meg. Ez az 1300 körül Konstantinápolyban készült mozaikikon 1380 táján került a római karthauzi szerzetesek birtokába, és hamarosan komoly kultusza támadt, mely egész Európában elterjedt.¹³¹ Egy a 14. század végén készült legenda, melynek írott változata 1475-ből való, Nagy Szent Gergely személyéhez kapcsolta.¹³² E legenda szerint a pápának

¹²⁷ Cystersi w sredniowiecznej Polsce. Kultura I sztuka. Katalog wystawy. Warszawa–Poznań, 1991. No. 60. 111–113. (L. Wetesko megjegyzése, bibliográfiával.)

¹²⁸ A bizánci modell legradikálisabb átalakulása kétségkívül az imago pietatison álló helyzetben ábrázolt Krisztus ikonográfiai típusának 14. század végi megjelenéséhez köthető. Cikkünkben e típus jelölésére tartjuk fent a *Vir Dolorum* nevet.

¹²⁹ Lásd erről Pallas 207–208.

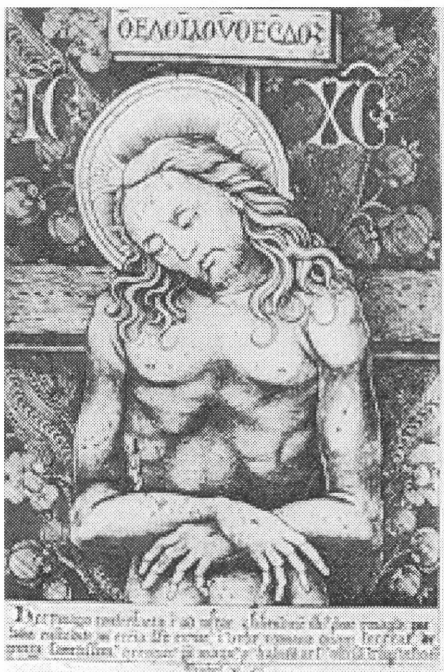
¹³⁰ Erről legutóbb van Os, H.: *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe 1300–1500*. London–Amsterdam, 1994. 106–112.

¹³¹ Lásd C. Bertelli már idézett alapvető cikkét.

¹³² Egy elveszett, hajdan a római monostor könyvtárában őrzött kéziratról van szó.

a Megváltó imago pietatisként jelent meg misézés közben, és a római mozaikot a csoda emlékeztetőre készítették. Nagyon valószínű, hogy a Krisztus-ábrázolást már megszerzésekor úgy kezelték mint *vera icon*. A nagy pápának tulajdonítva a képet a római karthauziak kivételes hódolattal vették körül, de ezen felül is megerősítették a téma cukharisztikus konnotációját. A Santa Croce in Gerusalemme szerzeteseinek akciója mégsem hozott döntő változást a téma ikonográfiai fejlődésében a latin Európában. Csupán megerősítette azt a helyet, melyet az imago pietatis már a 13. század végén elfoglalt a nyugatiak vallási szokásaiban.¹³³ Így csak a római ikon másolatain, melyeket kultusza terjesztésére készítettek, tűnik fel néha a görög *Ο βασιλευς της δοξης* felirat, köztük Israel van Meckenem két 1495 körüli metszetén (L.167=B.135; L.166=B136).¹³⁴ Az eredetin olvasható felirat itt az érthetelenségig átalakult (6. kép). Ez nem csupán arról tanúskodik, hogy Nyugat-Európában ekkor már nem értették a görögöt, hanem főként arról, hogy Krisztus e címének kevés jelentőséget tulajdonítottak. A felirat már semmit sem idéz fel a hívő elméjében, csupán egy csodálatos kép másodlagos elemeinek egyike.

A Nyugat egy egészen más teológiai fogalomhoz fordult, hogy azzal jelölje ezt a Krisztus-ábrázolást: a *pietashoz* (*pitié* vagy *pieta* a neolatin nyelveken). Hans Belting összegyűjtötte az ezzel az elnevezéssel kapcsolatos alapvető középkori dokumentumokat,¹³⁵ így itt elegendő



6. kép

csak a gondolatmenetünk illusztrálásához elengedhetetlenül szükségesséket megemlítenünk. Hans Belting szerint a legkorábbi példa a bolognai Santa Maria delle Laudi e di San Francesco konfraternitás könyvében, egy 1329-es kéziratban található (Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, Fondo Ospedale 3, Ms. 52, fol. 1ro). Itt az imago pietatis modelljének megfelelően ábrázolt Megváltót úgy definiálják, mint akit *in forma pietatis* ábrázolnak. A *pietas* főnév tehát Krisztus testhelyzetére vonatkozik és nem szemlélyére. A terminus illetően használatát igazolják azok a feliratok is, melyek a Santa Croce in Gerusalemme ikonjainak másolatait kísérik. Az 1440-es évekből származó és Policletto di Cola körének tulajdonított umbriai fogadalmi táblaképen egy hosszú, minuszkulával írt szövegben, melyet a római Krisztus-kép (a prototípustól egyébként távol álló) másolata alá helyeztek, olvashatjuk: „Sancto Gregorio essendo papa et dicendo la messa gl'aparve el nostro signore yhu xpo in forma de pietade onde vedendolo sancto gregorio fo mosso a piatade et devotione et si fece queste oratione a sua reverentia”.¹³⁶ Israel

¹³³ Ezt már – nagyon helyesen – Belting (Belting 1981.) hangsúlyozta. Ennek kapcsán utalunk egy ima szövegére, melyet az imago pietatis mellé helyeztek egy 1293–1300 között készített emilíanus ima-gyűjteményben.

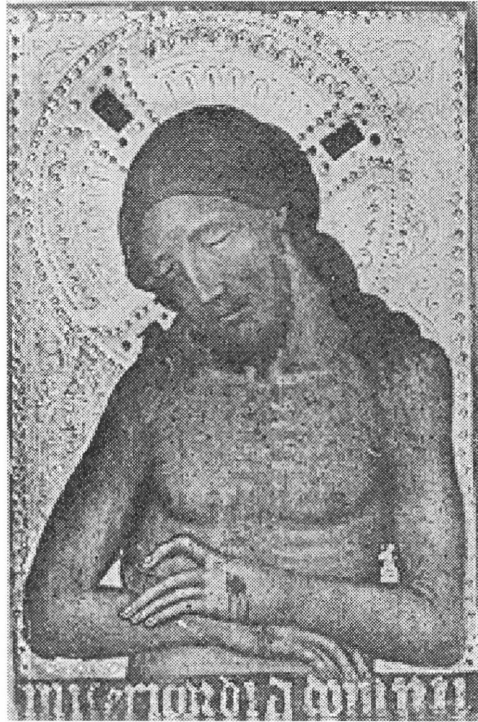
¹³⁴ Lehrs, M.: Geschichte und kritischer Katalog des deutschen, niederländischen und französischen Kupferstichs im XV. Jahrhundert, IX. Wien, 1934. 176–178.; The illustrated Bartsch, 9: Early German Artists. Israel van Meckenem, Wenzel von Olmütz and Monogrammists. F. Koreny–J. G. Hutchison (Ed.). New York, 1981. 132–133.

¹³⁵ Belting 1981 74–75., 125. és 281–288.

¹³⁶ Klesse No. 744., 138–139.; Belting 1981. 233–286.; Todini 366–367.

van Meckenem már idézett metszeteinek egyikén a magyarázat – és ebben a művész hű marad a római mozaikhoz – az előképet annak „*pietas*”-ával és mint a téma archetípusát jellemzi: „*Hec ymago contrefacta e ad instar silitudine illi ' p'me ymagis pic/tatis custodite in eccia sce cruc 'i urbe romana quam fecerat de/ pingi sanctissim ' gregori ' pp magn ' p ' habita ac s ' ostesa visioez* „(6. kép).¹³⁷ Azt, hogy itt Krisztus egy különleges ábrázolásán alapuló gondolat képre viteléről van szó, igazolja a Szent Gergely látomását elmesélő 1475-ös szöveg „*effigies pietatis*” kifejezése is: „*Reperitur in caeremoniis Romanorum, quod D. N. J. Ch. [...] semel apparuit in specie pastoris sub effigie pietatis beato Gregorio celebranti super altare Jerusalem in ecclesia s. Crucis*”.¹³⁸ Néhány forrás, melyek közül nem egy mára eltűnt művekről beszél, az ábrázolást egyszerűen a *pietas* (*pieta*) szóval illeti.¹³⁹

A *pietas* szó tehát nem a Krisztus alakja mellé helyezett rövid felirat része, ahogy az *O βασιλευς της δοξης* az volt a bizánci művészetben. Mint láttuk, feltűnhet a római ikon másolatát kíséző és magyarázó szövegekben vagy az imago *pietatis* más példáira vonatkozó narratív forrásokban. Ellenben egy másik terminus, mely szintén erre a különleges Krisztus alakra vonatkozik, az ábrázolás közelébe helyezve a *titulus* szerepét töltheti be. Ez a *miseriordia*. A legkorábbi, és az imago *pietatis*ről folyó vitákban a legtöbbet idézett példája egy a 14. század közepéről való cseh diptychon, melyet a karlsruhei Kunsthalléban őriznek (7. kép).¹⁴⁰ Az oltár bal szárnyán egy Madonna a gyermekkel látható. Jobbról az imago *pietatis*, és ide helyezte a művész, pontosan Krisztus átütött, teste előtt tartott kezei alá a minuszkulákkal írt „*miseriordia Domini*” feliratot. A karlsruhei diptychon egyenesen a bizánci hagyományból származik. Elsősorban a Madonna és az imago *pietatis* összekapcsolása köti a görög vagy görög mintára készült itáliai kettős ikonokhoz és diptychonokhoz. Ide tartozik azután a Szűz ábrázolásának meglehetősen ritka ikonográfiája is a *Pelagonitissima*, mely közvetlen kötődését mutatja a bizánci modellekhez.¹⁴¹ A cseh környezet tehát átvette a bizánci ikonográfiából a diptychon két témáját és szoros kapcsolatuk elvét, de megváltoztatta a Krisztus-ábrázolás címét. A *miseriordia* terminus itt kétségkívül a *pietas* szinonimája a karlsruhei oltár készítése idején. Ennek kapcsán egy francia forrást idézhetünk, Jean de Berry javainak 1414-es inventáriumát: „*Item, uns tableaux de bois, oü il a une Pitié d'une part, et, de l'autre part, une ymaige de Nostre Dame tenant son enfant, et son faüz, de noir et de blanc...*”



7. kép

¹³⁷ Lásd fent 134. jgy.

¹³⁸ Bertelli 46.

¹³⁹ Belting 1981. 282–283.

¹⁴⁰ Lauts, J.: Staatliche Kunsthalle Karlsruhe. Katalog alte Meister bis 1800. Karlsruhe, 1966. 55–56.; Pesina, J.: „Deskova malba”. Ceske umeni goticke 1350-1420. Dir. J. Pesina, Praha, 1970. No. 298. 217.

¹⁴¹ Lásd Matejcek, A.–Myslivec, J.: Le Madonne boemogotiche dei tipi bizantini. Praha, 1946. 15–19. (részlet a Bollettino dell'Istituto Cecoslovacco II. kötetéből); és legutóbb Belting 1981. 53 skk.

(„Item egy táblakép fából, ahol egyik felől egy *Pitié* van, és másik felől a gyermekét tartó Miasszonyunk képe, fekete-fehérben”).¹⁴² Nyilván itt egy karlsruhei típusú diptychonról van szó, csak hogy a leltár készítője a téma jelölésére gyakoribb *Pitié* elnevezést használja.

A *pietas* és a *miseriordia* fogalmainak felcserélhetőségét megerősítik a Tadeusz Dobrzeniecki által a közelmúltban összegyűjtött és tanulmányozott feliratok.¹⁴³ Két példát idézünk. Az első egy (talán korábbi festékrétegre felvitt) 1470-es, 1532–34 között újrafestett fal-festmény, mely a krakkói Ágoston-rendi kanonokok régi monostorának kolostorát díszíti.¹⁴⁴ Az imago pietatis Krisztusát nyitott szemekkel, a sírban ábrázolják; jobbajával felfogja átütött oldalából hulló véréért. Oldalán a felé forduló és őt támogató Szűz áll. A kisbetűkkel a felső körívré írt felirat magyarázza a jelenetet: „Apparitio Domini Nostri Jesu christi Misericordis cum dolorissima Matre Maria.” Nyilvánvaló, hogy a kompozíció folytatja az *imago pietatis* és Mária kettős ábrázolások sorát.¹⁴⁵ Vannak más olyan témák is, melyektől nem idegen, hogy egyszerre mutassák Krisztus Passióját és anyja együttérzését: a Sírátás és a Sírátétel. Mégis, a *Christus misericors* alakja áll a központban, és ezt említi elsőként a felirat. Az *apparitio* szó talán Szent Gergely látomására utal, de ebben nem lehetünk bizonyosak. Egy másik példa a *miseriordia* terminusnak az imago pietatisra vonatkoztatására id. Hans Holbein egyik 1504 körül készült festménye (Zürich, Schweizerisches Landesmuseum).¹⁴⁶ Ezen az imago pietatis Krisztus *vir dolorum*ként egy fölkében áll, s jobbajával oldalsókéhez ér. A 33. (32.) zoltárból származó MISERICORDIA D/OMI/NI PLENA EST TER/R/A szavakkal illetik. Ugyanúgy, ahogy a karlsruhei oltárnál, a felirat itt is a festmény elválaszthatatlan része, de a Megváltó alakját befogadó téren kívül tűnik fel. Funkciója azon kísérőszövegekhez hasonlítható, melyek egy témát azonosítanak.

Az imago pietatis jelölésére Nyugaton használt két kifejezés, a *pietas* és a *miseriordia* a keresztény teológia szívéhez vezetnek el bennünket, Isten ideájához és üdvözítő művének témájához. André Solignac a *pietas* középkori értelmezésének szentelt kiváló cikkében Nagy Szent Gergely művéből, a *Moralia in Iob*ból származtatja e fogalom használatát Isten legfőbb attribútumaként: szeretet és együttérzés a bukott ember iránt.¹⁴⁷ Isten *pietas*a ezután az ember Teremtő iránt érzett szeretetének modellje, és saját könyörületességének forrása. E modellt Isten adta nekünk, értünk téve szegénnyé Magát, aláereszkedve gyöngécsügnkhöz és meghalva értünk: „Quam videlicet pietatis formam Mediator nobis Dei et hominum dedit. Qui posset nobis etiam non moriendo concurrere, subvenire tamen moriendo hominibus voluit, qui nos videlicet minus amasset, nisi et vulnera nostra suscipere; nec vim nobis suae dilectionis ostenderet, nisi hoc quod a nobis tolleret ad tempus ipse sustineret.”¹⁴⁸ („A Közvetítő Isten és ember között példát adott nekünk a kegyelemből, midőn, noha segíthetett volna rajtunk anélkül, hogy meghalna belé, inkább akarta azt halált szenvedve. Mert kevésbé szeretett volna, ha nem sújtják sebeink; nem tűnt volna fel nekünk ugyanannyira is-

¹⁴² Inventaires de Jean Duc de Berry (1401-1416), publiées et annotés par J. Guiffrey. Paris, 1894–1896. vol. I. 19. 15. jgy. (1414-es leltár).

¹⁴³ Dobrzeniecki 162., 193–194. Egy további, német példát idéz 1408-ból von der Osten, G.: „Engel-pieta”, Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, V. Stuttgart, 1967. col. 601.: „Ein barmherzigkeit (miseriordia) mit zwei Engeln”.

¹⁴⁴ Katalog Zabytków Sztuki w Polsce. IV: Miasto Krakow, 4: Kazimierz I Stradom. Koscioly I Klasztory, I. Dir. I. Rejduch-Samkowa, J. Samck, Warszawa, 1987. 123. 245. kép.

¹⁴⁵ Dobrzeniecki 162 skk.

¹⁴⁶ Hans Holbein der ältere und die Kunst der Spätgotik. Augsburg, 1965. 42. jegyzet.

¹⁴⁷ Solignac, A.: „Piété, II. Moyen Age”. Dictionnaire de Spiritualité, XII. Paris, 1986. col. 1714–1725. (a továbbiakban: Solignac)

¹⁴⁸ S. Gregorii Magni: *Moralia in Iob*. Libri XI-XII. Cura et studio M. Adriaen, Turnhout, 1979. („CCL”, CXLIII A), 1054.

teni szeretetének ereje, ha a fájdalmakat, melyeket elvett tőlünk, nem szenvedte volna maga is egy ideig.”¹⁴⁹)

Néhány szerző inkább a fogalom régebben elfogadott jelentését hangsúlyozza, mely a *pietas* úgy érti mint az ember viselkedését felebarátaival és Istennel, de Gergely tanítása végérvényesen megfordította e fejtegetések hittani nézőpontját, amennyiben a *pietas* fogalom központjába Krisztus megváltó halálát helyezte. Gergely gondolatának ez az alapvető aspektusa különösen pontos és erős megfogalmazást nyer Szent Bonaventurával (1221–74), akinek az emberi *pietas* eredete az a *magnum pietatis sacramentum*, melyről Szent Pál beszél (1Tim 3,16). Ahogy a *Collationes de septem donis Spiritu Sancti*ban (*Collatio III: De dono pietatis*) magyarázza, az isteni *pietas* legfőbb cselekedete, a Megváltás minden nap megújul az oltár előtti áldozáskor, mely minket is arra hív, hogy „felöltsük” a *viscera pietatis*.¹⁵⁰

A második terminus, a *miseriordia* szintén alapvető fogalom, ha Isten attribútumairól vagy az ember iránti viselkedéséről van szó, de a kifejezés lényegi szemantikai mezője, az előzőével ellentétben, közvetlenül a Bibliában használt értelméhez kötődik.¹⁵¹ Jahve és a kiválasztott nép szövetségének gondolata az Ótestamentumban az isteni Kegyelemen (*Misericorde*) alapul: csak a kegyelem istene képes a Megváltásra.¹⁵² Az ember iránti szánalomban jelenik meg Isten könyörületessége. A Vulgata szerint Jahve, midőn Mózes kéri tőle: *Ostende mihi gloriam tuam* („Mutasd meg nekem a te dicsőségedet”; Ex 33,18), így felel: *Ego ostendam omne bonum tibi et vocabo in nomine Domini coram te: et miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit* („Megteszem, hogy az én dicsőségem a te orcád előtt menjen el, és kiáltom előtted az Úr nevét. És könyörülök a kin könyörülök, kegyelmeczek, a kinek kegyelmeczek.” Ex. 33,19). Miután az új törvénytáblákat elkészítette, Mózes Isten kegyelmét hirdeti: *Dominator Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis, ac verax, qui custodis misericordiam in millia* („Az Úr, az Úr, irgalmas és kegyelmes Isten, késedelmes a haragra, nagy irgalmasságú és igazságú. A ki irgalmas marad ezer iziglen.” Ex. 34,6,7).

Az Isteni Kegyelem tervét véglegesen a Krisztus általi Megváltás teljesíti be. A Zsidókhoz írt levél szerzője, még mindig a Vulgata szerint, így beszél Krisztusról: *Unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret, et fidelis pontifex ad Deum repropitiaret delicta populi* („Annakokáért mindenesztől fogva hasonlatosnak kellett lennie az atyafiakhoz, hogy könyörölő legyen és hív főpap az Isten előtt való dolgokban, hogy engesztelést szerezzen a nép bűneiért.” Zsid.2,17.).

A Krisztus áldozatában megvalósult isteni Kegyelem újtestamentumi gondolata az Egyház kegyelemről szóló összes tanításának alapjává vált. Már az első egyházatyák egyike, Iréneusz azt mondta, hogy a Kegyelem Istene Fia által tárulkozott fel.¹⁵³ Ahogy a *pietas*, úgy a *miseriordia* fogalma is elválaszthatatlan Krisztus önkéntes adománya, a Megváltás gondolatától.¹⁵⁴

¹⁴⁹ A francia fordítás forrása: Les morales de S. Grégoire pape sur le Livre de Job, traduite en français. Paris, 1667. 663–664. (A szerző által használt francia barokk fordítás szelidítése Székely Melinda segítségével készült – a fordító.)

¹⁵⁰ S. Bonaventurae: Opera omnia, V: Opuscula varia theologica. Quarachi, 1891. 471. (a továbbiakban: Bonaventura); Solignac col. 1720.; Bonaventuránál Szent Pál kifejezése, az „*induete vos ergo (...) viscera misericordiae*” (Kol 3, 12), „*induamur viscera pietatis*”-szá alakul.

¹⁵¹ Cantinat, J.–Léon-Dufour, X.: „Misericorde”. Vocabulaire de Théologie biblique, Paris, 1970. 2. kiadás, col. 766–772.

¹⁵² Koehler, Th.: „Misericorde”. Dictionnaire de Spiritualité, X. Paris, 1980. col. 1313–1328., főképp col. 1317–1319. (a továbbiakban: Koehler 1980.); Koehler, Th.: „The significance and Imagery of Misericordia, Misericors in the Vocabulary of Medieval Spirituality”. Studies in Medieval Culture, 6. 1972. 29–41.

¹⁵³ Koehler 1980. col. 1321.

¹⁵⁴ Koehler 1980. col. 1316 és 1324.

Szoros kötelék kapcsolja össze a két fogalmat, és több egyházi író használta azokat szinonimaként.¹⁵⁵ Ez a szemantikai felcserélhetőség jellemzi például Bonaventura idézett *Collationes*-ét, mely az emberi *pietast* elválaszthatatlannak tartja az isteni *miseriordia* folyamatól („*fluvius miserationes divinae*”).¹⁵⁶

A két fogalom azonossága támasztja alá a misztikusok vélekedéseit is az alamizsnálkodásról. Ralf von Biberach (†1326 táján) számára a *pietas*, melynek inkább spirituális dimenziója van, adomány, mely a *miseriordia*-ban fejeződik ki.¹⁵⁷

Jan van Ruysbroec (1293–1381) „*Het Rijcke der Ghelieven*” („Regnum deum Amanitium”, „Isten szerelmescinek Királysága”) című munkájában így kezdi a könyörületesség bemutatását: „*Die ander goddelijcke gave die de ziele ciert met duegden, dat es ghenadicheyt oft goedertierenheyt*”¹⁵⁸ („A második isteni adomány, mely erényekkel díszíti a lelket, az irgalom (*pietas*), avagy a könyörület (*miseriordia*).”)¹⁵⁹. A *goedertierenheyt*-ből (könyörületesség) származik a *compassie* (szánalom) a szenvedő Krisztus iránt, és ez a viselkedés szüli az irgalmasság cselekedeteit.¹⁶⁰ Jan van Ruysbroec számára egy és ugyanaz a *miseriordia* az, amelyik Istentől származik, s az, amely a Passió Krisztusának karjai közé viszi el az embert, s végül az is, mely a könyörületesség műveiben megnyilvánul.

A *pietas* és a *miseriordia* alapvető forrása tehát a Biblia és a keresztény szerzők szerint Isten végtelen szeretete az ember iránt, és a Teremtő ezen önkéntes adománya viszonzást vár. Szent Bonaventura mondja, hogy a könyörületesség szellemében cselekvő ember *pietas*-a visszatér eredetéhez („*creatura {...} non est pia, nisi refundat se super originem suam*”).¹⁶¹ Valóban megtaláljuk a keresztény szerzőknél egy olyan szeretet gondolatát, mely az ember felé árad, és aztán visszatér Isten felé, ha az ember irgalmával felel. Mégis, nem csupán az alamizsnálkodásról van szó. A misztikusok szerint az embernek az isteni könyörületességre ugyanazzal a szánalommal, együttérzéssel kell felelnie, melyet a Megváltó mutatott neki, és a *pietas* ebből a szempontból szeretetteljes attitűd, mely az isteni agapéra válaszol. A *pietas* tehát megjelenhet a szemlélődésben is, és tárgya Krisztus Passiója, az isteni szeretet legfőbb tanúsága. Jan van Ruysbroec vigyáz arra, hogy olvasója ne redukálja a könyörületességet az irgalom cselekedeteire. Számára az „ontfermherticheyt” (könyörületesség) olyan erény, elmeállapot, melyből türelem, lágyság és kegyelem fakad.¹⁶² A „*goedertierenheyt*”-ot (szintén könyörületesség) a Paradicsom négy folyójának forrásához hasonlítja, s szerinte: „*De ierste riviere die vliedt in den hemel: dat es compassie met Cristus' doeghene*”¹⁶³ („Az első folyó Krisztus szenvedéscivel való együttérzés formájában áramlik az Ég felé.”).¹⁶⁴ A nagy misztikus szerint a könyörületesség nem pusztán egy érzés, mely lehetővé teszi, hogy átélje Krisztus szen-

¹⁵⁵ Kochler 1980. col. 1323–24. Lásd még Congar, Y. M. J.: „La miséricorde, attribut souverain de Dieu”. *La Vie Spirituelle*, 106. 1962. 380–395., főképp 384.; Solignac col. 1723.

¹⁵⁶ Bonaventura 471.; Solignac col. 1719–1720.

¹⁵⁷ De septem donis Spiritus Sancti, pars II, sectio II, caput II. Közölve: Bonaventura, S.: *Opera omnia*. Dir. A. C. Peltier, VII. Paris, 1866. 605.; Solignac col. 1722.

¹⁵⁸ van Ruysbroec, Jan: *Werken naar het standaardhandschrift van Groenendaal uitgegeven door het Ruysbroec-Genootschape Antwerpen*. I: 1. *Het Rijcke der Ghelieven*. 2. *Die Gheestelike Brulocht*. J. B. Pukens, L. Reydens (Ed.). Tielt, 1944. 31. (a továbbiakban; Ruysbroec)

¹⁵⁹ *Oeuvres de Ruysbroeck l'admirable*. Traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques (II). Bruxelles, 1917. 103. (a továbbiakban; *Oeuvres de Ruysbroeck*). Fordításunkban finoman változtattunk ezen a szövegen. A latin fordítás megtalálható: Ioannis Ruysbrochii: *Opera omnia*. Interprete Laurentio Surio, Köln, 1552. 401. (A magyar változat a szerző francia fordítását köveri – a ford.)

¹⁶⁰ Ruysbroec 31.

¹⁶¹ Bonaventura 469.; Solignac col. 1719.

¹⁶² Ruysbroec 32.

¹⁶³ Ruysbroec 34.

¹⁶⁴ *Oeuvres de Ruysbroeck* 107.

vedését, de a szellem egy hulláma is, mentális attitűd, mely a kontempláció útján emeli az Égbe az ember lelket.

Szükségesnek tűnik számunkra, hogy itt röviden emlékeztessünk a *pietas* és a *misericordia* fogalmainak jelentésére a keresztény gondolkodásban. A középkor végi szoteriológia csúcsát alkotják, és az ott elfoglalt helyük magyarázza alkalmazásukat az *imago pictatis* ikonográfiai témájára. Ahogy már mondtuk, a Bizáncban liturgikus céllal alkotott képtípus Krisztus engesztelő halálát mutatta be, de túllépte a „historikus” ábrázolás korlátait. A Passió szintézisét adta, és a mellkép vagy félalakos ábrázolás egyedi formája megkönnyítette a közvetlenebb behatolást a Megváltó áldozatként elszenvedett halálának misztériumába: megengedte, hogy közelről szemléljék sebzett testét és arcát.

A középkori Nyugat-Európa spirituálisai a *pietas*ról és a *misericordiáról* való elmélkedésekben az együttérzést tartják az ember lényegi válaszána a Teremtő agapéjára, szeretetére. Vagyis ha volt olyan kép, mely alkalmas lehetett nemcsak a Szenvedettörténet Krisztusa iránti szeretet felkeltésére, hanem a lélek kontemplatív kiteljesedésére, úgy a legteljesebb keret erre az *imago pietatis* ikonográfiája adta. A *pietas* és *misericordia* kifejezések megerősítik ezt, ugyanúgy, ahogy a séma sikere Nyugaton és különösen szerepe a Passió iránti egyéni kultuszban. Egyben azok az elnevezések, melyek a „Dicsőség Királya”-t felváltják, a Megváltás témájának egy másfajta, intímabb és személyesebb megközelítéséről is tanúskodnak. Feltárják, hogy a szeretetről akarunk beszélni a Megváltó halálát ebben a formában ábrázolva.

VII. Összegzés

Pallas kiválóan bizonyította¹⁶⁵ – és ebben tanulmányainak eredményei összecsengenek több elődével¹⁶⁶ –, hogy a Bizáncban a Megfeszített Krisztus-ábrázolásokon, majd *imago pietatis*okon feltűnő „Dicsőség Királya” megnevezés azt akarja jelezni, hogy a Megváltó a világ királyságának dicsőségét Passiójának köszönheti. A címzés Krisztus áldozatára és az abból származó méltóságra utal, és nem az ábrázolásra. Valójában a mindig a keresztre helyezett felirat Krisztus két különböző ábrázolását kíséri, melyek sokáig léteztek egymás mellett: Pallas az *O βασιλευς της δοξης* feliratnak predikatív funkciót tulajdonít; minthogy a feláldozott Krisztus ábrázolását kíséri, a kép üdvtörténeti üzenetét mutatja. A szerző szerint az ábrázolt személyre vonatkozik, és semmiképpen sem lehet olyasvalami nevének tekintenünk, amit ma ikonográfiai típusnak hívnánk.¹⁶⁷ Ezért a bizánci *imago pietatis* jelölésére Pallas rendszerint azt a nevet használja, amit a görögök adtak ennek az ikonnak: *η ακρα ταπεινοσις του χριστου*.¹⁶⁸ Az a tény, hogy a bizánci keresztre feszítéscsen a *σταυροσις* felirat Krisztus titulusa (*O βασιλευς της δοξης*) és neve (*Ιησους Χριστος*) mellett tűnik fel, további érvelést jelenthet e terminológiai választás mellett.¹⁶⁹

Mint láttuk, a nyugatiak bevezették az *imago pietatis* az ábrázolási repertoárjukba, de jelentősen kiszécsítették területét és szerepét, s ami a legfontosabb, azáltal, hogy „leemelték” róla a „Dicsőség Királya” feliratot, szoteriológiai üzenetét is megfosztották azon nagyon fontos aspektusától, mely közvetlenül a Megváltó személyére vonatkozott. Igaz, hogy a latin *pietas* és *misericordia* szavak szintén Krisztusról szólnak, hisz az agapéra vonatkoznak, legfőbb isteni attribútumára, de mivel egyben vonatkoznak annak a szerelemnek a gyümölcésére, melyet Isten fia érez az ember iránt, tudniillik megváltó halálára, így a kép jelentése eltolódik Krisztus művének témája felé. Mivel a krisztusi *pietas/misericordia* a modell az ember számára,

¹⁶⁵ Pallas 228.

¹⁶⁶ Ortmayr 103.: „Bild und Inschrift künden dasselbe, Christus als König in seiner Herrlichkeit, die durch den Kreuz verdient hat.”

¹⁶⁷ Pallas 226., 229.

¹⁶⁸ Pallas 197 skk., főképp 231. Lásd még fent 95. jegyzet.

¹⁶⁹ A szerző még az *imago pietatis* nyugati példáit is ezzel a görög terminussal illeti; lásd Pallas 217.

a Megváltónak ezzel jelölt képmása annak számára is példa, aki Istennel a szeretetben akar egyesülni. Minden egyes hívő egyénileg szól a *pietas* vagy *misericordia* szavakkal, és várja az ő válaszát. Ha a latin és görög kifejezéseket a képhez fűződő viszonyukban kívánjuk összehasonlítani, a bizánci *Ο βασιλευς της δοξης* inkább magáról Krisztusról beszél, míg a latin *pietas/misericordia* inkább arról, ami ő az embernek.

Emlékezzünk végül vissza arra, hogy a nyugati elbeszélő források, melyek leírják az ábrázolást, pontosan úgy fogalmazzák, hogy Krisztust *in forma pietatis/in effigie pietatis* ábrázolják. Jegyezzük meg azt is, hogy a *misericordia domini* felirat a karlsruhei diptychonon is pontosan el van választva az ábrázolástól, úgy van elhelyezve, mint kísérszöveg az imago pietatishoz. A feliratnak ez az elhelyezése teljesen eltér attól, ahogy a bizánci ikonokon az *Ο βασιλευς της δοξης* felirat megjelent. Ott a keresztre helyezett titulus a lehető legközelebb került Krisztus fejéhez, de egyben beleépült a kompozíció egészébe. A *pietas* vagy a *misericordia* tehát magát az ábrázolás aktusát (*figuration*) jelölik, s így ahhoz állnak közel, amit ma ikonográfiai típusnak hívunk.

A „Dicsőség Királya” felirat eltűntét és az ábrázolás saját elnevezésének feltűnését a latin civilizáció spirituális és kultikus teljesen új kontextusa magyarázza. Ha a változás tényezőit szeretnénk meghatározni, kettőt kell közülük különösen kiemelniünk. A nyugati krisztológia már a Karoling-kor óta határozottan Krisztus megértésének témája felé fordult, melynek két aspektusát elemzi egyre mélyebben: a Fiú megtestesülését és megváltó halálát.¹⁷⁰ Mint tudjuk, a fordulatot Canterbury-i Szent Anzelm hozta meg „*Cur Deus Homo*”-jával. A vita ezután főleg arról szólt, hogyan egyesül a két természet Jézus Krisztus személyében, és milyen szerepet játszott az emberi természet a Megváltó cselekedeteiben. Ahogy a probléma megfogalmazásai pontosabbá váltak az idők során, egy általános hittani igazság lett egyre nyilvánvalóbb és erősebb a viták által, méghozzá Jézus Krisztus emberi természetének teljessége. Hiszen Isten megsértését nem tehetné jóvá csak egy az emberi fajban gyökerező és szabad akarattal bíró, teljes ember. A latin középkor így fogta fel Krisztus emberségét a történeti ember lélektani szempontjából. Ez a civilizáció képes volt a Megváltás misztériumát az emberi faj összes tagját váró halál kontextusába helyezni.

A második tényező, mely bizonyosan hozzájárult az imago pietatis új funkciójához a nyugati civilizációban – és ez jelenik meg egyedi megnevezésének feltűnésében is –, a nyugati kereszténységben a jámborság gyakorlatának e korszakbeli megváltozása.¹⁷¹ Főként a 11. századtól a Krisztus-ember kultusza és szenvedési lesznek az áhítat legfőbb témái. Ezt az átalakulást két nagy spirituális, Petrus Damianus (1007–72) és Jean de Fécamp (kb. 990–1078) szimbolizálják, és utánuk a Passióról szóló művek sokasága, kezdve Pseudo-Anzelmus (12. század) *Dialogus beatæ Mariæ et Anselmi de passione Domini* című írásán, folytatva a ferences *Meditationes vitæ Christi*-vel, mely sokat köszönhet Szent Bonaventurának (13. század vége), és az olyan típusú művekkel zárva a sort, mint a *Christi Leiden in einer Vision geschaut* (14. század vége),¹⁷² mélyen kiaknázta Krisztus szenvedésének témáját, mint a Megváltásról való bármiféle reflexiótól elválaszthatatlant. Ez az irodalom az egyénhez szólt, a jámborságot akarta felkelteni, és a Megváltás misztériumába való behatolást célzó empátia eszköze kívánt lenni az együttérzés által.

¹⁷⁰ Hourlier, J.: „Humanité du Christ”. II. „Chez les Spirituels médiévaux”. Dictionnaire de Spiritualité, VII. Paris, 1969. col. 1053–1063.

¹⁷¹ Lásd elsősorban: Wilmart, A.: Auteurs spirituels et texts dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire. Paris, 1932. (újranyomás 1971.), 62 skk.; Leclercq, J. –Vandenbroucke, F. –Bouyer, L.: La spiritualité du moyen âge. Paris, 1961. 156 skk., 295 skk. („Histoire de la spiritualité chrétienne”, II.)

¹⁷² Kiváló bevezetést nyújt ebbe az irodalomba Marrow, J. H.: Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance. A Study of the Transformation of Sacred Metaphor into Descriptive Narrative. Courtrai, 1979. főképp 7–27., 207–222. („Ars Neerlandica”, I.)

A latin egyház sohasem tulajdonított az imago pietatisnak olyan fontos és pontos szerepet, mint a görög. Nyugaton, bár figyelemre méltó pedagógiai szerepet játszott, csupán kiegészítő eleme volt a nyilvános kultusznak. Amikor a 13. század közepén az imago pietatis Nyugatra érkezett, a római rítusú templomokban a díszítés bősége paradox módon csak növelte az ezt az ábrázolást a liturgiától elválasztó távolságot. Ebben a korban nyílt meg az ábrázolás autonómiájának útja a művészetben, és ez a folyamat a művészi kifejezőeszközök radikális átalakulásával ezután gyorsult fel. Az átalakulást a gótikus katedrálisok szobrászai, majd Giotto mozgatták.

Pontosan ebben a változó művészi univerzumban nyílt egyre nagyobb tér az egyénhez szóló alkotás számára. Az imago pietatis bizánci ábrázolását azonnal befogadták, mert az Krisztus félalakos vagy mellkép ábrázolásával az Istenként is megmaradó Ember kivételes szenvedésének megértését segítette. Ebből származik ennek az ábrázolásnak az elterjedtsége a devóciós képek között. A régi ikonográfiai téma bevezetése a nyugati civilizáció új kontextusába mégsem történhetett jelentésének megváltoztatása nélkül. Az új megnevezések, a *pietas* és a *miseriordia* tanúsítják ezt.

A kép jelentésének átalakulását hasonló jelenségek kísérik az irodalomban. Itt a *Gloria* egy trópusára gondolunk, mely a *Regnum* trópuscsaládjába tartozik, és a 10–15. századi kéziratokból ismerjük.¹⁷³ Egyáltalán nem akarunk ok-okozati viszonyt feltételezni a szöveg és a bizánci imago pietatis nyugati értelmezése között. Nem hagyhatjuk azonban figyelmen kívül azt az utat, melyet a szöveg szerzője a Megváltó portréját rajzolva jár be. Kezdetként a tündöklő „Dicsőség Királya”-nak vízióját festi le, és annak a vérnek az árára emlékeztet, amibe a cím megszerzése került. Mégis, ezután rögtön úgy mutatja be Krisztust mint *piissimum*, és a könyörületességről beszél, a Megváltás alapjáról, a legfőbb isteni attribútumról. A királyság és a *pietas* keveredik:

1. *Regnum tuum solidum*
- 2a. *O rex gloriae qui es splendor ac sponsus Ecclesiae*
- 2b. *Quam decorasti tuo quoque pretioso sanguine,*
- 3a. *Hanc rege semper, piissime,*
- 3b. *Qui es fons misericordiae,*
4. *Permanebit in aeternum.*

Ha általános fogódzókat keresünk annak magyarázatához, miként vonatkoztatták a két terminust ugyanarra a képre, kétféle teológia juthat az eszünkbe: Jánosé és Pálé.¹⁷⁴ A βασιλευς της δοξης számunkra közelebbinek tűnik a jánosi gondolathoz. János valójában Jézus Krisztus személyére és dicsőségére koncentrált. Evangéliumában Krisztus királysága nem kerül hátra, a Megváltó eszkatologikus visszatérésének horizontjába; jelenvalónak, aktuálisnak tűnik, és már Passiójában és Áldozatában a Kereszten megjelenik. Marie-Émile Boismard így ír: „Evangéliumában János szorososan hozzákapcsolja Krisztus királyságát 'fel-emeléséhez' a keresztre”.¹⁷⁵ A *pietas* vagy a *miseriordia* inkább megfelel Krisztus szeretete

¹⁷³ Gautier, L.: Histoire de la poésie liturgique au moyen âge. Les tropes, Paris, 1886. 274–278.; Blume, C.-Dreves, G. M.: Analecta hymnica medii aevii, XLVII: Tropi graduales. Tropen des Missale. C. Blume, H. M. Bannister (Ed.). Leipzig, 1905. No. 223. 287–288. Lásd még Rönnau, K.: Die Tropen zum Gloria in excelsis Deo. Enter besonderer Berücksichtigung des Repertoire der St. Martial-Handschriften. Wiesbaden, 1967. 9–10., 179–187., 197–198.

¹⁷⁴ E két nagy teológiáról, egyéni és egymást kiegészítő karakterükről lásd Benoit, P.: Paulinisme et johannisme. New Testament Studies, 9. 1962–63. 193–207., főképp 204–205.

¹⁷⁵ Boismard, M. E.: „La royauté du Christ dans le quatrième évangile”. Lumière et Vie, XI/57. 1962. 43. A kérdést kiválóan elemzi Riaud, J.: „La gloire et la royauté de Jésus dans la Passion selon saint Jean”. Bible et vie chrétienne, 56. 1964. Mars-April 28–44.

mint a megváltás egyetlen forrása Pálnál megjelenő gondolatának, és tükrözi, hogy ezt az adományt önkéntesnek tekinti. Szent Pál számára a Megváltás Műve a könyörületeség szinonimája (Róm. 11,30-32 és 15,8,9). „Krisztus irgalomból áldozta fel magát” – írta erről Lucien Cerfaux,¹⁷⁶ és hozzátette: „Az irgalom, mely Krisztus Passiójában nyilvánul meg, a szeretetnek az a mozdulata, mely eljut az irgalomhoz a keresztenyek szívében.”¹⁷⁷

Két kifejezés, mely az Egyház tanításának két nagy hagyományát különbözteti meg? A kereszténység két nagy családját jellemző szellemiség kifejeződése?*

Fordította: Seláf Levente

Képjegyzék

1. kép *Szentjeitől körülvevő trónoló Krisztus*. Apszizmozaik. 9–12. század, Milánó, Szent Ambrus székes-egyház.
2. kép *Keresztrefeszítés*, részlet. Elefántcsont triptychon. 959–963. Párizs, Bibliothèque Nationale de France, Cabinet des médailles.
3. kép *Keresztrefeszítés*. Ikon. 11–13. század, Athén, Bizánci Múzeum.
4. kép *Imago pietatis*. Ikon. 12. század második fele. Kastoria, Phanarenomena-templom.
5. kép *Imago pietatis*. Ikon. 14. század második fele. Moszkva, Tretyakov-galéria.
6. kép Israel van Meckenem: *Imago pietatis*. Metszet. 1495 táján.
7. kép *Imago pietatis*. Diptychon-szárny. 1350 táján. Karlsruhe, Kunsthalle.

¹⁷⁶ Cerfaux, L.: *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*. Paris, 1954. 2. átdolgozott kiadás, 100. („Lectio divina”, 6.) (a továbbiakban: Cerfaux)

¹⁷⁷ Cerfaux 100.

* A fordítás a következő kiadás alapján készült: *Le titre de Roi de gloire et les images du Christ: un concept théologique, l’iconographie et les inscriptions, dans Épigraphie et iconographie*. Actes du Colloque tenu à Poitiers les 5–8 octobre 1995, Dir. R. Favreau, Poitiers, 229–258.

A pátriárkák Moszkvája

Lev Lebegyev:
*Moszkva patriarsaja*¹
 Moszkva, Vccsc, 1995. 365 old.

Lev Lebegyev, az ismert és elismert kortárs tudós-kutató, saját munkáját a könyv előszavában tanulmánykötetnek, tanulmánygyűjteménynek nevezi, a választott cikkek azonban tematikus egységet alkotnak, összetartoznak, hiszen valamennyi – jóllehet más-más megközelítésben – a 17. század orosz történelmét, kultúráját, gondolkodását vizsgálja.

A kötet egyes fejezetei (tanulmányai) témájukat tekintve igen szerteágazó és izgalmas kutatói tevékenység eredményeképpen születtek. Találunk közöttük egyháztörténeti vázlatot éppúgy mint forráselemzést vagy a középkori orosz városépítéssel és teológia kapcsolatát vizsgáló eszmefuttatást. A kötet fejezetei a következők:

1. Tíz moszkvai pátriárka

1586-ban Moszkvába érkezik Joachim antióchiai pátriárka. Látogatásának célja elsősorban a segítségkérés. A négy azidótájt létező ortodox patriarkátus (konstantinápolyi, alexandriai, antióchiai, jeruzsálemi) ugyanis az oszmán birodalom által meghódított területeken helyezkedett el, ezért egyházi eljáróik gyakran fordultak segítségért Moszkvához mint a kor egyedüli független és erős ortodox államához. Hasonló céllal érkezett 1588 nyarán az egyetemes ortodox egyház feje, Jeremiás jeruzsálemi pátriárka is, aki hosszas tárgyalások után 1589. január 26-án a moszkvai Uspenszkij székesegyházban ünnepélyes keretek között felszentelte Jóbót, az első orosz pátriárkát legitimálva ezzel magát az orosz patriarkátus intézményét is. Az orosz egyház patriarkátussá emelése a már több mint fél évszázada érlelődő „Moszkva-har-

madik Róma” elmélet közvetlen következményeként értelmezhető.

Lebegyev első tanulmányában azt vizsgálja, hogyan sikerült az első orosz pátriárkának (Jób 1589–1605, Hermogen 1606–1612, Filaret 1619–1633, Joaszaf 1634–1640, Jozsif 1642–1652, Nyikon 1652–1658, Joaszaf II. 1667–1672, Pitirim 1673, Joachim 1674–1690, Hadrián 1690–1700) megtalálni az egyensúlyt a mindenkori orosz cár egyeduralkodói törekvései és az Egyház függetlensége, valamint az Egyház egyetemes missziója és nemzeti jellege között.

2. Nyikon pátriárka

A könyv kétségtől legérdekesebb és legeredetibb tanulmánya a Nyikon pátriárka életével és életművével foglalkozó rész. Mind terjedelmében, mind tartalmát tekintve nagyszabású vállalkozás, melyben Lebegyev kísérletet tesz Nyikon életének, szellemi és építészeti örökségének átfogó rendszerben (a személyiség felől megközelítve) való értelmezésére. Célját már rövid bevezetőjében elárulja: olyan történelmi interpretációt szeretne adni, melyben helyet kap(hat)nak a tudományos elemzésekben eddig elhanyagolt vagy egyszerűen mellőzött szempontok is. Tanulmánya tulajdonképpen a szakirodalomban – véleménye szerint jogtalanul – egyeduralkodó negatív, sok esetben egyenesen averzív megítélést szeretné feloldani, illetve cáfolni. Az általa érvényesítendő szempont deklarációja azonban korántsem öncél vagy sablon, mely megmásíthatatlanul kijelölné az egész későbbi interpretáció irányát, egyszerűen csak munkahipotézis, mely az egysíkú elemzés helyett alaposra, körültekintésre ösztönöz.

Az értelmezés alapvetően két egymással párhuzamosan futó irányban folyik: Lebegyev elsősorban Nyikont az embert, a szerzetest, másrészt Nyikont Moszkva és egész Oroszország pátriárkáját vizsgálja és tárja olvasói elé abban a meggyőződésben, hogy Nyikon tetteit is – mint minden halandó tetteit általában – magából az emberből kiindulva, a személyiségében végbemennő vál-

¹ A könyv címének (azonos a recenzió címével) fordítása, valamint a továbbiakban előforduló terminusok magyar megfelelői is tölem származnak – B. R.

tozásokat figyelembe véve kell és szabad értékelni.

Formailag a tanulmány a 'zsytijje' műfajához közelít: a szerző – a szentek életrajzíróihoz hasonlóan – az emberi szentség indoklásához elengedhetetlennek tartja a gyermekkori, ifjúkori meghatározó élmények ismertetését, valamint az időbeliség betartását, mert ez segíthet az olvasónak átlátni, hogy az adott történelmi situációban milyen hatások, csemények, vélemények stb. voltak hatással Nyikon döntéseire. Nyikon istenfélt és szigorú szerzetesi életvezetése (élete végéig egy szkiti szigorú rendtartása szerint élt) Lebegyev számára bizonyítékul szolgál arra a szakirodalomban elterjedt vélemény hamisságára, miszerint Nyikon arrogáns, durva, önkényeskedő és féltelenül gőgös ember lett volna. Lebegyev szerint Nyikon tiszta, romlatlan vallásossága és odaadó emberi szeretete egyértelműen kiolvasható a ránk maradt forrásokból, a szakirodalom azonban – ki tudja miért – nem hajlandó tudomást venni ezekről. A tudósok számára például elfogadott vélemény Nyikont minden emberi érzéstől mentes despotaként értékelni, holott több feljegyzésből kiderül, hogy Nyikon mind egyszerű szerzetesként, mind egyházi méltóságként igen érzékenyen reagált az egyszerű emberek problémáira, melyekkel felkeresték. Szerzetesként (még száműzetésében, betegen és kimerülten is) elengedhetetlennek tartotta az állandóan végzett fizikai munkát, legjobban a társaiért végezhető, önzetlen, segítő munkákat kedvelte (halászat, építkezés stb.).

Lebegyev szerint pusztán kitaláció az is, miszerint Nyikon a hatalmához görcsösen ragaszkodó, hirtelen haragút, elviselhetetlenül goromba ember lett volna. E vélemény cáfolatául megemlíti például azt a tagadhatatlan, de mindenki által „elfelejtett” tényt, miszerint Nyikon csak hosszas rábeszélésre vállalta el a pátriárkai méltóságot, s akkor is csak bizonyos feltételek mellett. E feltételek egyike úgy hangzott, hogy három év letelte után (a hármas szám nem csak nyilvánvaló teológiai értelmezhetősége miatt volt fontos számára – szinte minden egyházi megbízatása három vagy a hármas szám többszöröseivel kifejezhető évig tartott) megváltik „hivatalától”, következésképp a hatalomba gör-

csösen kapaszkodó Nyikon alakja – Lebegyev szerint – alaptalan túlzás, nem felel meg a valóságnak. A másik feltétel a cár és nyczetének esküje, melyben kötelezték magukat az evangéliumi hagyomány szerinti életre. Az eskü aktuása akár proféciaként is értelmezhető, hiszen Nyikon veszte éppen a cárral való szoros baráti viszonyának megromlása volt. Nyikon hite szerint – írja Lebegyev – a cár és pátriárka, illetve Állam és Egyház békés együttélésének egyedül lehetséges alapja a keresztény felebaráti szeretet. Amint azonban a cár megszegte esküjét és Nyikonban (azaz az Egyházban) nem a felebarátját és szövetségését, hanem hatalmi vetélytársát látva egyeduralomra tört mind az állami, mind az egyházi ügyek ellenőrzését követelve, Nyikon az egyedüli lehetőséggel élve elhagyta Moszkvát (pátriárkai méltóságától nem vált meg – ezt csak zsinati határozattal, egy új pátriárka megválasztásával tehetné volna –, bizonyítja ezt az a tény is, hogy magával vitte minden hatalmi jelvényét). A távozás volt számára az egyetlen út – állítja a szerző, egyedül így adhatta a cár tudtára, hogy az alárendelt, névleges Egyház egy keresztény állam számára nem járható út. Nem önkényesen távozott, mint ahogy ezt később a vádiratban olvashatjuk, nem a kismizett ember gögje kényszerítette a főváros elhagyására, egyszerűen a megváltozott körülmények között (a szeretetnélküli hatalomvágy légkörében) lehetetlennek érezte, hogy az Egyház eleget tegyen Istentől rendelt hivatalának, s mint az Egyházért (nem csak az orosz, hanem az egyetemes ortodoxiáért) felelősséggel tartozó pátriárka nem hagyhatta, hogy az Egyház elnyomásával végleg megszűnjön Oroszországban a krisztusi hagyomány képviselése.

Lebegyev nem kevesebbet állít, mint hogy maga az egyházszakadás sem valamiféle „politikai” nézeteltérés vagy „teológiai” vita eredménye, hanem az egyik legegyszerűbb (és legősibb) emberi érzés, az emberi büszkeség, illetve az abból eredő irigység logikus következménye. Nyikon pátriárkává szentelése után szakított az ún. „hithűséget oltalmazók körével” („revnyityeli blagocsesztijja” – tagjai: protoierei Neronov, Avvakum, Lázár, Danyil stb.), s tőlük is megkövetelte az

egyetlen szabad ortodox pátriárkának kijáró tiszteletet. Lebegyev szerint a korábban megszokott hatalom és befolyás megszűnése által kiváltott düh és sértődöttség volt tehát a megállíthatatlan folyamatot elindító alapérzés, melyet „orosz egyházszakadás”-ként emlegetünk, s mely az évszázadok folyamán oly beláthatatlan következményekkel járt nemcsak az orosz Egyház, hanem egész Oroszország számára.

Gyakran olvashatjuk a történelmi tanulmányokban – írja Lebegyev –, hogy Nyikon hatalmával visszaélve saját személyes sérelmeit torolta meg szakadár ellenfelein. Sok szerző megjegyzi azt is, hogy az egyházi szertartások reformja sehol sem járt olyan véres következményekkel, mint Nyikon idejében (lásd Pjotr Mohila kijevi metropolita [1633–1647], sőt Nyikon elődei), következésképp mindezért a pátriárka a felelős. Az ilyen vélemények nem hajlandók tudomást venni arról a nyilvánvaló tényről, hogy Nyikon, bár tisztában volt azzal, hogy a szertartások kijavítása során felmerült változtatások egyike sem releváns dogmatikai kérdés csupán olyan, az ortodoxia alapjaihoz képest „másodrendű” kérdéseket érint mint a keresztvétel módja vagy Jézus nevének helyesírása stb., mégis egyetlen döntést sem hozott zsinati határozat nélkül (az ortodoxia felfogása szerint ugyanis az egyes ember gyarló és tévedhet, egyedül a Szent Lélek vezetése alatt álló egyházi zsinat lehet tévedhetetlen).

A tanulmány hátralevő részében Lebegyev – mintha csak Nyikon életrajzírója lenne – részletesen leírja (és elemzi) a pátriárka ellen indított rágalomhadjáratot, a cárhoz intézett panaszáradatot, melyek – mint ezt a szerző szövegszerűen kimutatja – nagyon gyakran egyszerűen hamis vádak, személyes mocskolódásokat tartalmaznak. Igen tanulságos például az „hithitűséget oltalmazók körének” első, Alekszej cárhoz intézett levele, mely a pátriárka személye elleni kirohanásokon túl egyetlen „hivatalos” kifogást sem tartalmaz, a szertartásrend revíziója meg sincs benne említve! Nyikon a vitathatóan legitim zsinat előtt (a zsinaton elnöklő két pátriárkát távollétükben megfosztották címük-től, de erről „elfelejtették” értesíteni a cárt) alázatosan viselkedik nem vádaskodik, egy-

kedvűen szemléli, amint egykori barátja, a cár megtagadja kettejük kölcsönös szeretetére épült barátságát és Nyikon szavait kiforgatva ellene hangolja a zsinati atyákat. A nép azonban nem vett tudomást a zsinat határozatáról és szentként tisztelte, haláláig pátriárkaként szerette Nyikont. A szentekhez hasonlóan – írja Lebegyev – Nyikon is részesült a gyógyítás isteni kegyelmében, s halála után a sírjánál imádkozó emberek között számos csodat jejegyztek fel.

Mint láttuk, Lebegyev Nyikon döntéscinnek elsősorban a személyes indokait tárta fel, természetesen nem hagyhatta figyelmen kívül az írásos források tényadatait sem. Számos olyan „hiányosságra” hívta fel a figyelmet, melyek vagy elkerülték a kutatók figyelmét vagy a sztereotíp beidegződések miatt értelmezhetetlenekké váltak. Ilyen „nyitott problémának”, a „hagyományos” értelmezés keretein belül megfeythetetlen titoknak nevezi Lebegyev az „Új Jeruzsálem” problematikáját is. Véleménye szerint Nyikon építészeti öröksége, de legfőképpen a Moszkva környékén felépült „Új Jeruzsálem” kolostor ötlete, tervezése és felépítése, melyre a pátriárka oly sok időt és energiát áldozott, kizárólag Nyikon teológiai gondolkodásmódja alapján érthető meg. Nyikon ízig-vérig középkori ember, ízig-vérig orosz, mégpedig orosz szerzetes. A kolostor egyes helyeinek, templomainak, alaprajzának stb. szimbolikus értelmezése nélkül a vállalkozás valóban nem más, mint egy halandó ember megalomániájának emléke.

Lebegyev könyvét nem a Nyikon történelmi alakjáról írt elemzések helyett, hanem azok kiegészítéseként írta, az „Új Jeruzsálem” esetében azonban csak a teológiai megközelítést tartja célravezetőnek. A „pátriárkák Moszkvájá”-nak harmadik fejezete egyfajta történelmi kismonográfia, melyben a szerző egy szent ember, egy szent főpap életét vázolja fel, s egyúttal tudományosan érvel, védelmezi véleményét a szakirodalmi többséggel szemben.

3. A 17. század Moszkvája alppoi Pál archimandrita szemével

A kötet következő fejezete tulajdonképpen forráselemzés. 1654-ben Moszkvába érkezett Makarj antióchiai pátriárka. Kíséretét

ben ott találjuk fiát, Pált is, aki archidiakónusként szolgált. Az ő feljegyzéseit, „Utazását” dolgozza fel és elemzi ez a fejezet. Előszavában Lebegyev megjegyzi, hogy maga a mű nem ismeretlen a szakirodalomban, azonban részletes elemzése eddig még nem készült el. Lebegyev történelmi értelemben páratlan és felbecsülhetetlen értékűnek nevezi a művet, mert szerzője nem csak a puszta tényközlésre szorítkozik, hanem igen éles szemű és kritikus, ugyanakkor érdeklődő utazónak bizonyul. Lebegyev véleményének alátámasztására sokszor hívja segítségül Pál feljegyzéseit a Nyikon pátriárkáról szóló fejezetben is.

4. Az orosz föld teológiája

A gyűjtemény utolsó tanulmánya kissé „kilóg a sorból”, szorosán véve nem csak az orosz 17. századdal foglalkozik. Ez az írás egy rövid, de a maga nemében igen érdekes traktátus, melynek rövidített, átdolgozott változata helyet kapott már a Nyikon pátriárkáról szóló részben is (ez is mutatja a szerzőnek a téma iránt újra meg újra megnyilvánuló érdeklődését). Lebegyev e pár oldalon azt vizsgálja, vajon milyen mértékben feleltethető meg egymásnak az évszázados ortodox teológia és a középkori orosz városépítészlet. A tanulmány természetesen – a vizsgált terület terjedelméből kifolyólag – nem nyújthat kimerítő elemzést, a szerző inkább csak egy-egy érdekesebb probléma, szimbó-

lum előfordulását, megjelenését, hatását kutatja, mégis számos érdekes és tanulságos megállapítást tesz olyan a középkori városépítészletet alapvetően meghatározó teológiai szimbólumokról, mint a kör, félkör, a kereszt vagy a sziget stb.

A pátriárkák Moszkvája igen érdekes és tudományos értelemben magas szintű alkotás. Azon egyre gyakrabban megjelenő cikkek, értekezések, történelmi, egyháztörténeti tanulmányok közé tartozik, melyekben már helyet kap(hat)nak az eddig leírhatatlan tudományos vélemények is. Lebegyev olvasmányos, gördülékeny stílusban megírt, mégis igen komoly kutatómunkára épülő könyve méltán tarthat számot a magyar kutatók, egyetemi hallgatók érdeklődésére is. Véleményével lehet azonosulni, illetve lehet azt tagadni, de a szerző szakmai erényei, felkészültsége vitathatatlan. Véleményem szerint álláspontját korrekten, tudományos megalapozottsággal, bizonyítékokkal alátámasztva fejt ki és védelmezi. Elemzésében nem akarja azt az egydülű helyes és elfogadható interpretációként feltüntetni, akkurátusan megvizsgálja a problematikus kérdéseket, megoldást javasol, helyet ad a későbbi vitáknak, eszmecsereknak is. Tanulmányait minden orosz kultúra és történelem iránt érdeklődő szakember figyelmébe ajánlom.

Bilku Roland

Számunk szerzői

BILKU ROLAND	<i>Szeged, JATE, tudományos ösztöndíjas</i>
CIPIN, VLAGYISZLAV	<i>Moszkva, egyháztörténész</i>
FERINCZ ISTVÁN	<i>Szeged, JATE, szlavista</i>
FILIPPOV SZERGEJ	<i>Budapest, ELTE, történész</i>
IMRÉNYI TIBOR	<i>Szeged, teológus</i>
KRÍZA ÁGNES	<i>Budapest, ELTE, egyetemi hallgató</i>
LEPAHIN VALERIJ	<i>Szeged, JATE, szlavista</i>
NAGY ERZSÉBET	<i>Szeged, JGYTF, szlavista</i>
SASHALMI ENDRE	<i>Pécs, JPTE, történész</i>
SELÁF LEVENTE	<i>Szeged, JATE, egyetemi hallgató</i>
SISÁK GÁBOR	<i>Budapest, történész</i>
SKUBISZEWSKI, PIOTR	<i>művészettörténész</i>

A fordításokat BILKU ROLAND, HORVÁTH D. TAMÁS, KOROMPAI ESZTER, MURAI TERÉZ, NOVÁK GYÖRGY, SELÁF LEVENTE és SISÁK GÁBOR készítették.

Beérkezett könyvek

Szegedtől a GULAG-ig. Schwarcz Sándor visszaemlékezése. Sajtó alá rendezte és a bevezetőt írta: A. SAJTI ENIKŐ. Szeged, 1997. 127. l.
ISBN 963 482 230 4

TIBOR SCHÄFER: *Untersuchungen zur Gesellschaft des Hunnenreiches auf kulturantropologischer Grundlage.* Hamburg, Verlag dr. Kovac, 1996. 341. l.
ISBN 3-86064-631-1

GOTTFRIED SCHRAMM: *Korai román történelem. Nyolc tézis a délkelet-európai latin kontinuitás helyének meghatározásához.* (Disputa Könyvek.) Debrecen, Csokonai Kiadó, 1997. 107. l. + melléklet.
ISBN 963 260 105 X

Ö. KOVÁCS JÓZSEF: *Zsidók a Duna-Tisza közén. Társadalomtörténeti esettanulmányok, XVIII-XIX. század.* (Kecskeméti Füzetek 6.) Kecskemét, Kecskeméti Lapok Kft és Kecskeméti Monográfia Szerkesztősége, 1996. 291. l.
ISBN 963 7813 12 8

A hétköznapok historikuma. Szerkesztette: Dusnoki-Draskovich József és Erdész Ádám. (Körösök vidéke 5.) Gyula, Békés Megyei Levéltár, 1997. 260. l.

A. SAJTI ENIKŐ: *Kényszerpályán. Magyarok Jugoszláviában, 1918-1941.* Szeged, Hispánia Kiadó, 1997. 132. l.

ERDÉSZ ÁDÁM: *Kner Erzsébet.* (A Kner Nyomdaipari Múzeum 29. sz. füzetek) Gyomaendrőd, 1997.

Magyar Egyháztörténeti Vázlatok. 8. évf., 1996. 1-2. szám.; 3-4. szám

Pompeji. VIII. évf., 1997. 2-3. szám

CONTENTS

Essays

FILIPPOV, SERGEY The place of the schism in Russia in 17 th century Russian history	5
IMRÉNYI, TIBOR The theory of „Moscow as third Rome” in the mirror of Orthodox ecclesiology and canon law	35
SASHALMI, ENDRE Autocracy, absolutism, divine right: chief characteristics and typology of the 16-17 th -century power ideology in Moscow	48
FERINCZ, ISTVÁN Moisej Ugrin and Ephrem – saints of the Orthodox Church	67
LEPAHIN, VALERIY Georgiy Ugrin, or Hungarian George – a saint hardly known	72
KRÍZA, ÁGNES Worldly riches, spiritual poverty. The Solovetskiy monastery during the disputes over the monastic property in Russia	79
NAGY, ERZSÉBET The human ideal in Russia in the High Middle Ages	96

Recollection

Chapters from The History of the Russian Orthodox Church

IMRÉNYI, TIBOR The forgotten East	104
TSIPIN, VLADISLAV The History of the Russian Orthodox Church (extracts)	107

Workshop

The Russian Church and the Russian state. <i>Conversation with Valeriy Lepahin</i> (SERGEY TÓTH)	127
--	-----

Theory and Method

SOLOVEV, VLADIMIR Byzantinism and Russian Orthodoxy. Ethnicity in the Church. (Published and commentary by GÁBOR SISÁK)	145
---	-----

Documents

Stoglav. Chapters from the collection of the decisions of the Russian Orthodox Church Synod in 1551. (Published by VALERIY LEPAHIN)	158
---	-----

Beyond the Borders

A work of art is the meeting point of spiritual and artistic tendencies <i>Interview with Polish art historian Piotr Skubiszewski</i> (LEVENTE SELÁF)	165
The bibliography of Piotr Skubiszewski	168
SKUBISZEWSKI, PIOTR The title „King of Glory”	172

Reviews

Moscow of the Patriarchs (<i>Lev Lebegyev: Moszkva patriarsaja. Moszkva, Vecse, 1995.</i>) ROLAND BILKU	200
<i>Our Authors</i>	204
<i>Books received</i>	205

Az AETAS történettudományi folyóirat. Megjelenik évente négy alkalommal. Kiadója az AETAS Könyv- és Lapkiadó Egyesület. A lap főként történeti tárgyú tanulmányokat, forrásokat, kritikákat, ismertetéseket, interjúkat közöl, de szívesen fogad írásokat a társadalomtudományok más ágaiból is.

* * *

Az AETAS megjelenését döntően alapítványi támogatás teszi lehetővé. Az AETAS több vagy akár egy száma is megrendelhető a szerkesztőség címén. A folyóirat előfizetési díja egy évre 880 Ft. A lap ára egy szám megrendelése esetén 220 Ft+postaköltség, könyvesboltban 270 Ft.

* * *

Az AETAS-t a szerkesztőség terjeszti. A lap megvásárolható:

Budapest: Magiszter Könyvesbolt, V. ker., Városház u. 1.; Balassi Könyvesbolt, II. ker., Margit utca 1–3.; Eötvös Könyvesbolt, V. ker., Kecskeméti u. 2.; Litea Kft., I. ker., Budavár, Hess A. tér 4.; Írók Boltja, Parnasszus Kft., Andrásy út 45.; Atlantisz Könyvesbolt, V. ker., Váci utca.

Szeged: Katedrális Bt.: Sík Sándor Könyvesbolt, Oskola u. 27., Könyv- és Jegyzetbolt, Dugonics tér 12.; Móra Könyvesbolt, Kárász u. 5.; Egyetemi Könyvtár, Egyetem u. 2.; JGYTF Kiadó Jegyzetbolt, Boldogasszony sgt. 6.; Tolkien Könyvesbolt, Kossuth L. sgt. 1.

Debrecen: Egyetemi könyvtár, KLTE f épület fsz. Egyetem tér 1.

Miskolc: Két Könyvészt. Kft., Miskolc-Egyetemváros.

Pécs: Szövegbolt, Ifjúság u. 6.; Egyetemi Könyvesbolt, Mátyás király u.

Székesfehérvár: Jókai u. 4. Könyvkereskedés, Jókai u. 4.

Szombathely: Savaria Könyvesbolt, Mártírok tere 1.

* * *

Kiadja az AETAS Könyv- és Lapkiadó Egyesület
6701 Szeged, Pf. 1179.

Telefon:62/454-000/3297

e-mail:actas@jate.u-szeged.hu

<http://www.lib.jgytf.u-szeged.hu/actas/>

Felelős kiadó: Deák Ágnes

A szerkesztőség titkára: Homonnai Sarolta

Olvasószerkesztő: Benkes Réka

Technikai szerkesztő: Lengyel A. Gábor

A borítót tervezte: Szekeres Ferenc

Nyomdai munkálatok: Délmagyarország Könyv-, Lapkiadó
és Nyomdaipari Kft., Szeged.

ISSN 0237-7934

Bolti ár: 270,- Ft

Előfizetőknek: 220,- Ft

Az Egyház szétválása azért ment végbe, mert az egyházi emberek átadták magukat az önhatalmúság és a vetélkedés keresztényellenes szellemének. Miután végbement, ez a szétválás a lehető legnagyobb mértékben járult hozzá ahhoz, hogy a keresztényellenes mozgalom sikereket érjen el, és ezeket képes legyen megszilárdítani. Amíg a látható Egyház őrizte valóságos egységét, az eretnokségek, bár időről időre kialakultak, a hit egysége következtében vereséget szenvedtek. Bár a pogányság terjedése egyre nagyobb méreteket öltött, de szilárd ellensúlyra talált az általánosan elismert egyházi tekintély erejében. Végezetül a kereszténység erős ellenfele, az iszlám nem lett volna képes ellenállni az összes keresztény egyesült erőfeszítéseinek. Az Egyház egysége nem szüntette meg a keresztényellenes irányzatot a társadalom életében, de lehetőséget adott a folyamatos és megfelelő ellenhatásra a rossz megnyilvánulásával szemben, míg az Egyház szétválása éppen az Egyház erejét gyengítette, hogy képes legyen ellenhatást kifejteni. A meghasonlott egyházi tekintélynek vagy teljesen le kellett mondania arról, hogy a hatalom birtokában tevékenykedjen, ahogyan Keleten, vagy, ahogyan Nyugaton, tevékenységében a világ erőtlén és szükös elemeihez kellett alkalmazkodnia.

V. Szolovjov munkáját számunk 145. oldalán olvashatják.