

SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI
FŐISKOLA FOLYÓIRATA

25
FÓKUSZBAN
A SZERZETESSÉG

FEHÉRVÁRY ÖRS JÁKÓ OSB

Ünnepi beköszöntő

BARTÓK TIBOR SJ

Liturgikus és ignáci lelkiség,
avagy „szerzetesek egészen békés háborúja”

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG OP

Az engedelmesség fogadalmának „életfeltételei”
és teológiai antropológiai alapjai

BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON OFM

A keresztény hit mint szapienciális meghívás:
Szent Bonaventura aktualizált tudományelméleti víziójáról

TORNAY KRISZTINA

Prágai Szent Ágnes szakrális ábrázolásai

VASSÁNYI MIKLÓS

‘Aphrahat, a Perzsa Bölcs a monasztikus mozgalom kezdeteiről

TUBAY TIZIANO – FALVAY DÁVID – BORECZKY ANNA
– VARGA IMRE KAPISZTRÁN OFM

Egy hiánypótló forráskiadás:
Le Meditationes vitae Christi in volgare

Kiadja a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

Főszerkesztő: Tóth Beáta

Felelős kiadó: Fehérváry Örs Jákó OSB

Szerkesztőbizottság: Deák Hedvig OP, Papp Miklós, Szatmári Györgyi,
Szeiler Zsolt, Tőzsér Endre SP, Várnai Jakab OFM

Lapalapító, szerkesztő (2008–2023): Lukács László Sch.P.

Főszerkesztő (2008–2012): Patsch Ferenc SJ

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235. Telefon: +36-1-486-44-26

E-mail: editor.sapientiana@sapientia.hu

Olvasószerkesztés és tördelés: Vida-Baráth Márta

Nyomdai munkák: ofszetnyomda.hu

Nyomtatott kiadás: ISSN 2060-3231

Online kiadás: ISSN 2732-0103

Megjelenik évente kétszer: júniusban és decemberben

Előfizethető a Sapientia Főiskola könyvtárának címen:

1052 Budapest, Piarista köz 1.

Levélcím: 1364 Budapest, Pf. 235.

Telefon: (+36-1) 486-44-26

E-mail: biblio@sapientia.hu

<http://www.sapientiana.hu>

Előfizetési díj egy évre: 2.100,- Ft, az egyes számok ára: 1200,- Ft

Sapientiana

17. évfolyam 2024/2

TARTALOM

Tanulmányok: szerzetesség

FEHÉRVÁRY ÖRS JÁKÓ OSB

Ünnepi beköszöntő 1

BARTÓK TIBOR SJ

Liturgikus és ignáci lelkiség,
avagy „szerzetesek egészen békés háborúja” 6

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG OP

Az engedelmesség fogadalmának „életfeltételei”
és teológiai antropológiai alapjai 27

BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON OFM

A keresztény hit mint szapienciális meghívás:
Szent Bonaventura aktualizált tudományelméleti víziójáról 45

TORNAY KRISZTINA

Prágai Szent Ágnes szakrális ábrázolásai.
Reflexió és magyar vonatkozások 56

VASSÁNYI MIKLÓS

‘Aphrahat, a Perzsa Bölcs a monasztikus mozgalom kezdeteiről.
Recepciótörténeti esszé az első szír egyházatyáról 87

TUBAY TIZIANO

Le Meditationes vitae Christi in volgare. Bevezető 101

FALVAY DÁVID

A „Krisztus életéről való elmélkedések” (*Meditationes vitae Christi*)
és annak olasz nyelvű illusztrált kézírata 105

BORECZKY ANNA	
<i>A Meditationes vitae Christi</i> (Párizs, BnF, It. 115) szövegkiadásának művészettörténeti aspektusai	117
VARGA IMRE KAPISZTRÁN OFM	
<i>A Meditationes vitae Christi</i> a ferences lelkiségben	125
Recenziók	
FEJÉRDY JUDIT MÓNICA O.CIST	
Erik Varden: Felhasadt egyedüllét. A keresztény emlékezés	132
SZABÓ SÁNDOR BERTALAN OP	
Paul Murray OP: A fény vonzásában. A keresztény szemlélődés ragyogó-sötét útja	134
Paul Murray OP: Imádkozás szentekkel és bűnösökkel	
THORDAY ATTILA	
Rowan Williams: Istennel találkozni Márk evangéliumában	136
LUKÁCS OTILIA	
Erich Zenger: A bosszú Istene? Bevezetés az ellenségzsoltárok értelmezésébe	139
KÉK EMERENCIA	
Hittani Dikasztérium: Dignitas infinita. Nyilatkozat az emberi méltóságról	141
BAKOS GERGELY OSB	
Paul Ricœur: Vallás, ateizmus, hit	144
PETRES E. LÚCIA OP	
Robert Barron: Eucharisztia	145
TÓTH BEÁTA	
Jean-Luc Marion: D'Ailleurs, La révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation	147
Főiskolánk életéből	
2024. augusztus–december	150

Ünnepi beköszöntő

FEHÉRVÁRY ÖRS JÁKÓ OSB

SAPIENTIA

„Ó Bölcsesség, Te a Fölséges szájából származol, átfogod a világot véges végig, jóssággal s erővel rendszel el mindeneket. Jöjj el, s irányítsd szívünk-lelkünk bölcsességed útján.”

Ezzel az antifónával keretezzük Mária hálaénekét az adventi időszak első kiemelt köznapjának vesperásán.

O Sapientia! – sóhajt fel a mélyből ez az imádság, amely méltó bevezetője az ünnepi jubileumi lapszámnak. Nem a hatalmasok teljesítményekkel hengegő büszkeségével, hanem a megváltottak hálájával szólítjuk meg a Bölcsességet. Mária hálájával tekintünk arra az Úrra, aki az éhezőket betölti, a kicsinyeket felemeli. Ő nem pusztán emberi bölcsesség, tapasztalatok vagy tanulás útján megszerezhető tudás, hanem Személy, Isten öröktől születő Fia, a teremtés ősmintája, a világot és benne minket elrendező Élet és Erő. Ő a Mária méhében megtestesült Názáreti Jézus. Mikor megszólítjuk, nemcsak mint huszonöt éves főiskolánk névadójához fordulunk hozzá, hanem ahhoz fordulunk, akinek arcán felragyogott és mindmáig felragyog Isten dicsőségének ismerete (vö. 2Kor 4,6). Azé az Istené, akit együtt keresünk ezen a főiskolán. Aki után vágyakozunk, akit szemlélni és megismertetni szeretnénk: *O Sapientia!*

„A bölcsesség házat épített magának, hét oszlopot faragott hozzá. Levágta marháját, megfűszerezte borát, és megterítette asztalát. Lányokat küldött ki, hogy így kiáltsanak a város magasan fekvő pontjain: Aki tapasztalatlan, térjen be ide!

FEHÉRVÁRY ÖRS JÁKÓ pannonthalmi bencés szerzetes, teológus, a Sapientia Szerzetesi Hit-tudományi Főiskola rektora, a Gyakorlati Teológia Tanszék oktatója.

Az esztelennek pedig ezt mondja: Jöjjetek, egyetek a kenyeremből, és igyatok fűszerezett boromból!” (Péld 9, 1–5)

A Bölcsességtől jövő bölcsesség – *sapientia* – a dolgok ízlelgetése, ízlelés által történő megismerése. Szinte érzéki, testet-lelket, szellemet igénybe vevő tevékenység eredménye. Ünnepre hív, asztalhoz ültet: az ízek, harmóniák megkülönböztetésének, élvezetének vagy épp nem élvezetének a közösségi ünnepe. Mint ilyen, a valóságra irányuló eleven figyelem. *Slow food*, ha szabad ezt a gasztronómiából vett fogalmat használni: elidőző, osztozó, adni és befogadni tudó figyelem, jelenlét. Ízlelés. Fordulhatunk-e így az itt folyó, amúgy törvények, szervezeti és működési szabályzatok, tanrendek, határidők által szabályozott életre? Jó volna!

HÁZAT ÉPÍT

Ennek az ünnepnek épít házat itt a Bölcsesség. Az a ház, amely a keresztények otthona, csak másodsorban kőépület: ilyen értelemben hálával gondolunk erre a remek állapotban lévő Duna-parti iskolára, a bennünket körülvevő igényes és modern környezetre, a remek munkakörülményekre, mindazokra, akik ezt létrehozták, és akik segítenek fenntartani, és természetesen a Magyar Piarista Rendtartományra, amely nagy bizalommal hosszú távra a Főiskola rendelkezésére bocsátja a tulajdonában lévő épületet.

De a Bölcsesség nagybetűs Háza – az Egyház és annak ez a piciny szeglete – élő kövekből épül (1Pét 2,5). Vannak jópáran, akik örökkön élő kövekként reményeink szerint már a megdicsőült egyházban építik a Sapientiát. Most csak a tanári karunk elmúlt néhány évben meghalt tagjait idézem fel, de rajtuk keresztül minden elhunyt sapientiás tanárról és diákról megemlékezem: Pákozdi István atyát (†2022), a Gyakorlati Teológia Tanszék volt vezetőjét, Lukács László alapító-rektorunkat (†2023) vagy a most távozott Jelenits István tanár urat, a Bibliatudomány Tanszék első vezetőjét (†2024). De élő kőként építi ezt az élő (Egy)házat minden korábban itt megfordult tanár, diák és azok, akik ma itt az iskolapadot koptatják. A Bölcsesség személy, a mi viszonyulásunk is személyes hozzá, tehát csak közösségben: kapcsolatokban és hálózatokban tudjuk elképzelni ennek a Háznak az épültét. Ez az oka, hogy újra és újra bizalmat szavazunk egymásnak, érdeklődünk egymás iránt, értékeljük egymást, és ha kell, küzdünk, ütközünk egymással, megbocsátunk egymásnak.

BENEDEKI BÖLCSESSÉG

Bencés szerzetesként nehezen tudom elképzelni, hogy a *Regulát* ne vegyem elő, amikor a bölcsességről gondolkodom: tizenkét alkalommal fordul elő a szó vagy annak valamely derivátuma, tehát Benedeket foglalkoztatja a bölcsesség erénye, ajándéka. Ezekből idéznék csak néhányat:

- „A bölcs, aki Isten szavát hallgatja és tettekre váltja, házát sziklára építi” (RB Prol 33): tehát egy evangéliumot nyitott füllel és készségesen hallgató közösséget feltételez.
- „Kevés szaváról ismerhető fel a bölcs” – mondja Benedek (RB 7,61): vagyis nem szószátyár, nem önigazoló, hanem a szavait megválogató, mérlegre tevő, mások figyelmével vissza nem élő embereket vizionál.
- Az apátot kétszer is arra hívja, hogy bölcs orvos legyen – *sapiens medicus* – mégpedig olyan helyzetekben, amikor emberi hibákkal, bűnökkel, gyengeségekkel találkozunk a közösségben. Az operálókés alkalmazását csak legeslegvégső esetben ajánlja (RB 27,2; 28,2.6). Olyan közösséget feltételez tehát, ahol nem előbb lőnek, és csak utána kérdeznek, hanem ahol időt, energiát szánnak arra, hogy a jót kibányásszák egymásból.
- „Legalább abban egyezünk meg, hogy ne igyunk a telítettségig, hanem mértéktelesebben; hiszen a bor elszakítja Istentől még a bölcseket is” – mondja Benedek, amikor némi töprengéssel fejenként napi egy hemina bort engedélyez a szerzeteseinek (RB 40,6–7). Olyan közösségekről álmodik tehát, ahol felvállalják az emberi szükségleteket, és vállalnak kockázatot is, de kerülnek a megrészegítő és a figyelmet önmagába záró szélsőséget.
- „A monostor kapujához rendeljenek egy idősebb bölcs testvért, aki értelmesen tud választ adni, és akit éltes kora nem enged elcsatangolni” (RB 60,1). Kapuőrök vagyunk, akik a világból jövőket, az onnan jövő impulzusokat fogadjuk. Hogyan nézünk erre a bennünket közelítő világra? Támadáspontként vagy az érintődés lehetőségeként? Benedek azt kéri, hogy a kapusnak a kapu mellett legyen a szobája, hogy az érkezőknek mindig rendelkezésére álljon. Rendelkezésre állás, befogadás. És azt is kéri, hogy ha szegény vagy vendég kopogtat, azt mondja: „Istennek legyen hála”. Hogy hálával, Isten küldötteként fogadja az érkezőt. A kapuőr bölcsessége talán épp ebben áll: figyel, fogadja, megszűri és Isten küldötteként tiszteli a kopogtató valóságot.

HUSZONÖT ÉVES TÖRTÉNETEINK

A Bölcsesség ünnepet készít, asztalt terít. A keresztény ünneplés egyik bibliai jellegzetessége, hogy történetek elmesélésével kapcsolódik össze. Ezek hol vidám anekdoták, hol fájó emlékekről, hol nagyszabású eseményekről, más-kor pedig a hűséges helytállásról szólnak. Főiskolánk elmúlt huszonöt éve is bővelkedik ilyenekben. A történetek elmondása időt igényel, értelmezést, magyarázatokat, a másik változatának legalábbis türelmes meghallgatását (hány és hányféle módon tudunk ugyanarra az eseményre visszaemlékezni!). A lényeg viszont az, hogy a történetek kapcsán fürkésző tekintettel nézünk a mögé, ami történik..., a keresztény történetmesélés abból a hitből fakad, hogy meghívásunk van, hogy amit élünk, Isten tervének fokozatos bontakozása, feltárulása, minden vajúdással, kudarccal, sikerrel, zsákutcával, megvívott küzdelemmel, ünnepi pillanatokkal együtt. Bennünk, általunk. Az üdvtörténet elmesélése pedig a bizalmat ébreszti, újítja bennünk: a bizalmat abban, akitől a küldetésünket kaptuk, és aki kísér bennünket.

TÖRPÉK ÓRIÁSOK VÁLLÁN

Ha már történetmesélés, egy személyes élménysor felidézésével szeretném zárni bevezető soraim. Fiatal szerzetesként a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola egyik jogelődjének, a Szent Gellért Hittudományi Főiskolának hallgatójaként egyik jegyzetünkben olvastam egy idézetet, ami nagyon megragadott (meg mernék esküdni, hogy Tarnay Brunó atya fundamentális jegyzete volt az, de eddig képtelen voltam rátalálni a helyre). Salisbury János (1115–1180), aki maga is tanult a nevezetes chartres-i iskolában, *Metalogicon* című művében (III. könyv, 4. fejezet) idézi Chartres-i Bernátot (kb. 1070–1120):

„Chartres-i Bernát gyakran mondogatta, hogy törpék vagyunk, akik óriások vállán ülünk, hogy többet és távolabbra láthassunk, mint ők, és pedig nem saját látásunk élességével vagy testünk magasságával, hanem mert a gigantikus nagyság felemel és magasban tart bennünket.”²

² IOANNES SARESBERIENSIS: *Metalogicon*, Középkori keresztény írók 4., Szent István Társulat, Budapest, 2003, 168–169. (ford., bev., jegyz. Adamik Tamás)

Nem sokkal később – ennek harminc éve – Asztrik főapát úr Párizsba küldött teológiát tanulni. Első kirándulásaink egyike a chartres-i székesegyházba vezetett. Készültem: tudtam, hogy az ott tanító Bernát mester mondása ihlette a kereszthajó déli homlokzatának üvegablakait. Alig vártam a találkozást. Amikor odaértünk, rögtön odasiettem, és valóban: a rózsablak alatti öt csúcsíves ablakon ott találtam középen az Istenszülőt a Gyermekkel, jobbra és balra tőle pedig a négy nagyprófétát, mindegyik vállán egy-egy evangélistával. Jeremiás Lukácsot, Izajás Mátét, Ezekiel Jánost, Dániel pedig Márkot cipeli a vállán.

Amikor a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola elmúlt huszonöt évére gondolok, ez a kép jut eszembe: óriások vállán álló törpék vagyunk, a Hagyománynak ebbe az eleven akrobatikájába kapcsolódunk, ami azóta talán egy egész gúlvá építkezett. Ha messzebb látunk, az nem a mi érdemünk, hanem helyzetünkéből adódik. Tisztában lehetünk vele, épp ezért hálával nézhetünk az előttünk járókra, és felkínálhatjuk a helyet vállainkon az utánunk érkezőknek.

A *Sapientiana* ünnepi lapszámát, amely épp ennek a főiskolánkon zajló eleven hagyományozásnak egyik fontos tanúja és felülete, ezekkel a gondolatokkal és nagyon jó szívvel ajánlom a jóindulatú és érdeklődő olvasók figyelmébe.

Sapientiana: ad multos annos!

Liturgikus és ignáci lelkiség, avagy „szerzetesek egészen békés háborúja”

BARTÓK TIBOR SJ

Abstract

The article revisits a debate by going back to the beginnings of the liturgical movement and confronting protagonists of Monastic and Ignatian spirituality in their understanding of the relationship between liturgy and spirituality. The starting point for the controversy, mainly between Benedictines and Jesuits, was the book *La liturgie catholique* (1913) by Maurice Festugière, OSB. The disagreement was based on two different approaches to religious and spiritual experience (an ancient-medieval and a modern one). The former focused on the objective communal-ritual celebration of mystery, the latter on the subjective-personal relationship with God. A study by Romano Guardini in 1921 opened up new perspectives in the debate, and it also anticipated the vision of *Sacrosanctum Concilium* on the relationship between liturgy, personal spirituality and devotional practices (SC 10-13).

Keywords: *liturgical spirituality, Ignatian spirituality, Maurice Festugière, Romano Guardini, Sacrosanctum Concilium.*

Kulcsszavak: *liturgikus lelkiség, ignáci lelkiség, Maurice Festugière, Romano Guardini, Sacrosanctum Concilium.*

A 20. század elején megerősödő liturgikus mozgalom¹ történetéhez tartozik egy érdekes vita, amely szembeállította a katolikus egyház két szerzetesrendjét, bencéseket és jezsuitákat a liturgia és a lelkiség kapcsolatáról vallott felfogá-

BARTÓK TIBOR jezsuita szerzetespap, a római Pápai Gergely Egyetem Dogmatika Tanszékének tanára; bartok.tibor@jeszsuita.hu

¹ A liturgikus mozgalom történetének összefoglalásához lásd ANDRÉ HAQUIN: Le mouvement liturgique dans l'Église catholique, in Carlo Braga – Alessandro Pistoia (éd.): *Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches, Conférences Saint-Serge. Semaine d'études liturgiques 50* (Paris 2003), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 2004, 20–

sukban.² A vitában más rendek képviselői is hallatták persze hangjukat. Az összeütközés mögött az a kérdés állt, hogyan viszonyul egymáshoz a vallási élet és tapasztalat objektív és szubjektív dimenziója. A kölcsönös polémiával és fricskákkal teli „egészen békés háború” – ahogy a vita egyik kulcsszereplője, Maurice Festugière nevezte a konfliktust³ – elsimításában jelentős szerep jutott Romano Guardininek. Az akadémiai világban akkoriban szárnyait bontogató fiatal Guardini spirituális mentalitásában jóval közelebb állt a bencés felfogáshoz, teológiai éleslátásával viszont elfogulatlanul mutatott rá a különböző nézőpontok egyoldalúságaira s egymást kiegészítő mivoltukra. Az alábbi tanulmányban arra vállalkozunk, hogy – a teljesség igénye nélkül – felidézzük a vita néhány prominens alakját és jelentősebb állomását, majd egy kitérő után az ignáci lelkiség néhány fura sajátossága felé összefoglaljuk Guardini meglátásait, melyek később az egyházi Tanítóhivatal álláspontjában is visszatükröződtek liturgia és lelkiség kapcsolatát illetőleg.

I. MAURICE FESTUGIÈRE VITAINDÍTÓ KÖNYVE

A bencés szerzetesi körökben született liturgikus mozgalom egyik legnagyobb felismerése és célja az volt, hogy visszaültesse a katolikusok tudatába és szívébe az ókeresztény és a középkori egyház egyik meggyőződését: a liturgikus cselekmények – szentmise, szentségek és zsolozsma – nem pusztán a vallási élet külső penzumai, amelyet egyfajta kötelességtudással teljesít a pap és a hívő, hanem az istenkapcsolat és a krisztusivá válás kitüntetett helyei és pillanatai, a személyes lelki élet forrásai. A késő középkor óta, a *Devotio Moderna* megjelenésével ugyanis ez a meggyőződés lassanként elhomályosodott, a lelkiség egyre inkább individuális, a liturgiától független formákat öltött, vagy pedig eltolódott a népi vallásosság területére.⁴ A misztériumok liturgikus közösségi ünneplésére

34. A mozgalom 20. századi liturgiátörténetben betöltött jelentőségéről ad képet DANIEL MOULINET: *La liturgie catholique au XX^e siècle. Croire et participer*, Beauchesne, Paris, 2017.

² A vita történetét ketten dolgozták fel részletesen. ANDRÉ HAQUIN: *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, J. Duculot, Gembloux, 1970, 184–219. ANNALISA GIROLIMETTO: *Liturgia et vita spirituale. Il dibattito sorto negli anni 1913–1914*, in Franco Brovelli (ed.): *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma, 1990, 211–274.

³ Lásd a 31. lábjegyzetet.

⁴ A liturgia és a lelkiség szétválásának történetéhez lásd LORENZO ARTUSO: *Liturgia e spiritualità: profilo storico*, EMP, Padova, 2002, 77–112.

sokszor pusztán kötelességgként vagy morális-pedagógikus célzatú eszközként tekintettek, ami persze nem zárta ki a személyes lelkiélettel való kapcsolatot, de nem is igyekezett azt különösebben előmozdítani. Érthető tehát, hogy sokak számára meglepően hangozott 1903-ban X. Piusz pápa felhívása, aki alig három hónappal megválasztása után egy a szent zenéről kiadott *motu proprio*-jában a keresztény lelkület első és nélkülözhetetlen forrását a liturgikus ünnepelésben, vagyis „a legszentebb misztériumokban és az egyház nyilvános és ünnepélyes imájában való aktív részvételben”⁵ jelölte meg.

A pápai felhívás a liturgikus mozgalom zászlóvivői számára a legmagasabb szintű elismerést és pártfogást jelentette, s egyben biztatást is a liturgia és lelkiség kapcsolatának mélyebb megértésére. Erre vállalkozott többek között a belgiumi Maredsous bencés apátságának – a liturgikus mozgalom egyik központjának – szerzetese, Dom Maurice Festugière (1870–1950). 1913 tavaszán a *Revue de Philosophie* hasábjain egy több részes, hosszú tanulmányt közölt, mely hamarosan könyvként is megjelent az apátság kiadványaként az alábbi címmel: *La liturgie catholique. Esquisse d'une synthèse, suivie de quelques développements*⁶ (*A katolikus liturgia. Szintézisvázlat néhány továbbfejlesztett gondolattal*).

A szerző, bár vázlatnak szánta tanulmányát, egyes témákat aprólékosan kifejtett, másokat viszont épphogy csak érintett. Festugière mindenesetre nem állt meg liturgia és spiritualitás kapcsolatának történeti bemutatásánál. A liturgia ontológiai, szociológiai, antropológiai és pszichológiai alapjainak feltárására törekedett, hogy bebizonyítsa: az egyház kultikus cselekményei, bár elsősorban az istendicséret külső (vagyis társadalmi) megnyilvánulásai, ugyanakkor a személyes vallási és lelki élet forrását, okát és formáját képezik. Festugière felfogásában a magánima vagy személyes imaélet dinamikáját is egyedül a liturgia határozta meg a Szentírásból és hagyományból merített szövegeivel, periódusaival, ritmusával. Számára lényegében csak liturgikus lelkiség (*piété liturgique*) volt elképzelhető.

A maredsous-i bencés a liturgia spirituális térvessztésének újkori okát az individualizmus protestáns gyökereiben jelölte meg. Kétségtelen, hogy a 16. századi protestáns felfogásban leértékelődött a liturgia Isten és ember közötti közvetítő szerepe, mint ahogy magának az egyháznak a közvetítő szerepe

⁵ PP. PIO X: *Motu proprio „Tra le sollecitudini” sulla musica sacra* (22 novembre 1903). [online] https://www.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini.html. [2024. 07. 29.]

⁶ MAURICE FESTUGIÈRE: *La liturgie catholique. Esquisse d'une synthèse, suivie de quelques développements*, Abbaye de Maredsous, Maredsous, 1913.

is. Festugière úgy vélte, hogy hasonló individualizmus hatolt be a katolikus egyházba is Loyolai Szent Ignác és rendje lelkisége révén. Festugière szerint Ignác kétségtelenül jó szándékkal és egyfajta zsenialitással cselekedett, amikor az individualizmus szellemét, mely a szubjektív lelki tapasztalatra helyezte a hangsúlyt, a legtökéletesebb római ortodoxiával és az engedelmesség hangsúlyozásával igyekezett ötvözni. Az eredmény azonban, vélte Festugière, korántsem igazolta a kísérlet sikerét. A bencés szemében a káros jezsuita individualizmus két legfőbb bizonyítékát magának a rendnek a spirituális profilja, illetve az alapító lelkigyakorlatainak imamódja jelentette. Festugière Ignác szemére vetette, hogy a Jézus Társasága önazonosságába nem építette be a közös kórusimát és az énekes nagymisét. Másrészt felrótta, hogy az ignáci strukturált imamód (elmélkedés) szakított a monasztikus rendekre jellemző szemlélődő-kötetlen ima hagyományával.⁷

A *Lelkigyakorlatok* révén, írta Festugière, Szent Ignác „létrehozott egy katonai metódust, amely parancsszóra menetelteti a lelket és képességeit egyik mentális műveletről a másikra, eljárásról eljárásra”.⁸ Ignáccal olyan imamód született, írta, mely összeegyeztethetetlen a monasztikus rendek liturgiából és *lectio divinából* táplálkozó, a Lélek indításaira nyitott szabad szemlélődésével. Az „ignáci militarizmus” és a monasztikus imamód szembeállításával Festugière egy másik, mélyebb antagonizmust is fel kívánt mutatni a jezsuita és monasztikus szemléletmód között. Eszerint Szent Benedek *Regulája* a kegyelem és a szabad akarat ágostoni felfogásával állt összhangban, míg a jezsuita molinizmus a *Lelkigyakorlatokban* gyakran emlegetett kegyelemkérésre, a *petere id quod volóra* („kérjem, amit akarok”) volt visszavezethető, amely első helyre helyezte az egyén akaratát és erőfeszítését, megalapozva ezzel az aszketikus jezsuita voluntarizmust. Mindezzel Festugière igazolva látta, hogy az ignáci-jezsuita lelkiség individuális, merev, s a bencés (monasztikus) hagyománnyal ellentétben alig-alig összeegyeztethető „az isteni működés fuvallatának indításaival”.⁹

Manapság könnyűnek tűnne cáfolni Festugière kritikájának számos állítását, de a 20. század elején ez korántsem volt így. Honnan eredt a maredsous-i bencés kemény kritikája az ignáci-jezsuita spiritualitással szemben? Festugière ismerte nemcsak az ignáci *Lelkigyakorlatok* szövegét, hanem annak 19. századi értelmezéseit és gyakorlatba ültetését is. Egy második tanulmányában, ame-

⁷ Uo. 41.

⁸ Uo. 42.

⁹ Uo. 44.

lyet 1914 tavaszán jelentetett meg,¹⁰ két ilyen lelkigyakorlatos kommentárt is említ. Az egyiket Jan Philipp Roothaan¹¹ jezsuita generális írta, aki 1829 és 1854 között állt a Jézus Társasága élén. A másik mű szerzője a francia jezsuita Pierre Jenneaux volt.¹² Roothaan rövid és metodikus könyvecskéje a három mentális képesség (emlékezet, értelem, akarat) ignáci elmélkedésben való alkalmazását, valamint az examen (lelkiismeretvizsgálat) leírását mutatta be rendkívül strukturált, a *Lelkigyakorlatokhoz* képest is jóval bonyolultabb módon. Jenneaux műve egy nyolcnapos ignáci lelkigyakorlat elmélkedéseinek imaanyagát kínálta közel hétszáz (!) oldalon keresztül. Mindehhez az elmélkedések menetének és módszerének olyan szélsőségesen aprólékos leírását fűzte hozzá, amely sokkal inkább hasonlított egy mértanilag megkomponált pszichés-mentális tornagyakorlathoz, mint bármiféle imádsághoz.

Festugière-nek azonban személyes tapasztalata is volt a fentebb leírt „ignáci” imáról, hiszen 1887–1889¹³ között a francia jezsuiták vezetése alatt álló jersey-i tengerészeti tanulmányokra előkészítő iskola¹⁴ tanulója volt. Az ignáci lelkiség minden bizonnyal érvényesült az iskola Mária-kongregációján keresztül a fiatalok nevelésében.¹⁵ A szabad akaratot és erőfeszítést egyébként is nagyra értékelő jezsuita szellemiség valószínűleg még markánsabb, vagyis kifejezetten katonai színezetet kapott a tengerészéletre nevelő fiúiskolában.

A maredsous-i bencés ugyanakkor tudta, hogy az ignáci militarizmussal kapcsolatban már a jezsuita renden belül is éles kritikák fogalmazódtak meg, különösen Franciaországban a 19. század végétől kezdve. 1904-ben hagyta el a Jézus Társaságát Henri Bremond (1865–1933), aki az általa „aszketizmusnak” nevezett jezsuita mentalitást a spanyol Alfonso Rodríguezre (1538–1616) vezette vissza, szembeállítva vele a Társaság misztikus hagyományát és képviselőit (Lallemant, Rigoleuc, Surin, Guilloire stb.).¹⁶ Bremond nem a liturgikus

¹⁰ Lásd a 30. lábjegyzetet.

¹¹ JOANNES PHILIPPUS ROTHAAAN: *De ratione meditandi*, Lithogr. Coll. Rom., Romae, 1836.

¹² PIERRE JENNEAUX: *Exercices spirituels de saint Ignace. Retraite de huit jours, suivie de méditations et de contemplations supplémentaires pour les exercices de trente jours*, Caron et Lambert, Amiens, 1865.

¹³ Vö. ANNALISA GIROLIMETTO: *Liturgia et vita spirituale*, i. m., 218, 22. lábjegyzet.

¹⁴ Az *École de la Marine Notre-Dame de Bon-Secours* 1881 és 1900 között a Jules Ferry-féle oktatási laicizációs törvények miatt száműzetésbe kényszerült, és a La Manche csatornán található angol-normand Jersey-szigeten működött.

¹⁵ Vö. *Lettres de Jersey* 46 (1936/1) 132.

¹⁶ Vö. HENRI BREMOND: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. V. La conquête mystique 3. L'école du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*, Bloud et Gay, Paris, 1920. Bremond-nak a

érzékenység hiányában látta a jezsuita voluntarizmus okát, de kritikái sok szempontból hasonlóak voltak a Festugière által megfogalmazott bírálathoz. A volt jezsuita szoros kapcsolatban állt Dom Raymond Thibaut-val (1877–1962), a maredsous-i apátság könyvtárosával és a *Revue Bénédictine* főszerkesztőjével, akin keresztül Festugière több biztatást s néhány építő kritikát is kapott Bremond-tól¹⁷ könyvével kapcsolatban.

Mindent összevetve, Festugière elsősorban annak alapján alkotott magának képet Szent Ignációl és lelkiségéről, ahogyan azt a jezsuiták a 19. század végén és a 20. század elején értelmezték, művelték és terjesztették. Látni fogjuk azonban, hogy szarkazmusba hajló, kemény bírálati legmélyén mégiscsak ráértett egy igazságra, amely számára elfogadhatatlannak tűnt: Ignáccal, a kora modern kor emberével valóban az individuum került előtérbe, amely ha el is fogadta a liturgia közösségi és objektív valóságát, lelkiségében mégis túlsúlyba került a személyes-szubjektív tapasztalat.

2. A FESTUGIÈRE-KÖNYV FOGADTATÁSA

A liturgikus mozgalomban elkötelezett monasztikus publikum túlnyomórészt megleléssel üdvözölte Festugière könyvét.¹⁸ Néhány hang azonban ott is szélsőségesnek és provokatívnak ítélte meg az ignáci lelkiséggel kapcsolatos kritikáit. A válasz nem is késett sokáig. A francia jezsuiták *Études* folyóirata 1913 novemberében közölt egy cikket Jean-Joseph Navateltől (1853–1935)¹⁹. A lyoni rendtartományhoz tartozó jezsuita nemcsak Festugière könyvét, de az egész – „neo-liturgistának” bélyegzett – mozgalmat vette célba. Navatel számára a liturgia nem volt más, mint „a katolikus kultusz érzékelhető, ceremóniális és dekoratív része”,²⁰ a „már ismert, gyakorolt és megélt igazságok

két jezsuita „iskolát” (école de Rodríguez, école de Lallemand) szembeállító híres munkája jóval a liturgikus vita kirobbanása után jelent meg, de nézetei már ismertek voltak korábban is baráti köreiből. A „két iskola” problémájához lásd BARTÓK TIBOR: Louis Lallemand és misztikája, *Sapientiana* 11 (2018/1) 93–94.

¹⁷ Vö. ANDRÉ HAQUIN: *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, i. m., 200–204.

¹⁸ Vö. ANDRÉ HAQUIN: *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, i. m., 193–198. ANALISA GIROLIMETTO: *Liturgia et vita spirituale*, i. m., 225–239.

¹⁹ JEAN-JOSEPH NAVATEL: *L’apostolat liturgique et la piété personnelle*, *Études* 137 (1913/4) 449–476.

²⁰ Uo. 452.

reprezentatív, jelképes kifejezési formája”.²¹ Szemében jóval többnek számított a katekézis és a prédikáció. Navatel számára a liturgia – így a kórusima – nem a Festugière által hangoztatott szabadság szellemét szülte, hanem pusztán csak rituális előírásokat és kötelezettségeket eredményezett.²²

Miután Navatel kiadta dühét az egész liturgikus mozgalom ellen, védelmébe vette szent Ignác elmélkedési módszerét. A jezsuita rendalapító, állította, nem tesz más módszerével, mint „leírja és kodifikálja a mentális tevékenységünket meghatározó törvényeket” anélkül, hogy sérelmet okozna az isteni kegyelem egyéni indításainak.²³ A védelem azonban itt is támadásba ment át. Navatel gúnyolódva élcelődött a liturgikus ihletésű magánimán, mely szerinte – mivel nincs kifejezett metódusa, amely konkrét irányba terelhetné – haszontalan időtöltésbe fullad. Navatel számára a mentális magánima határozottan praktikus-morális célzatú maradt: „az isteni dolgokon elsősorban azért elmélkedünk, hogy Isten törvényét betöltsük, s a keresztény erényeket megszerezzük és gyakoroljuk”.²⁴

A liturgikus és ignáci spiritualitás között 1913 végére lassanként beállt a hadiállapot. A Festugière és Navatel közti első ütközet után újabb és újabb szereplők léptek színre. Elég, ha csak néhányukat említjük meg. Decemberben Dom Lambert Beauduin (1873–1960), a mont-césari apátság szerzetese a *Questions Liturgiques* folyóirat hasábjain védte meg Festugière könyvét Navatel támadásaival szemben.²⁵ Beauduin megkülönböztette a vallási élet liturgikus és aliturgikus metódusát. Az első, monasztikusokra jellemző módszer, állította, szerves egységbe foglalta a liturgikus cselekmények (eucharisztia, zsoltosma) végrehajtását és a belőlük táplálkozó, hozzájuk kapcsolódó személyes mentális imát, amely szemében a liturgikus szövegek affektív-kontemplatív interiorizációját jelentette. A jezsuitákra és más újkori rendekre jellemző aliturgikus metódus ellenben, vélte Beauduin, nem kereste a liturgia és az imaélet kapcsolatát, sőt inkább szakadékot támasztott közöttük. Ő maga is, vallotta, a bencés rendbe lépése előtt egyfajta meghasonlottságban élt egyházmegyes papként: misézett és zsoltosmázott, de személyes imaélete nem a liturgikus imákból táplálkozott. Beauduin – Festugière-hez hasonlóan – úgy vélte, hogy a liturgikus metódus istenközpontú lelkesítést teremt, maximális teret hagyva

²¹ Uo. 455.

²² Vö. uo. 465.

²³ Uo. 466.

²⁴ Uo. 474.

²⁵ LAMBERT BEAUDUIN: Mise au point nécessaire. Réponse au R. P. Navatel, *Les Questions liturgiques* 4 (1913/ décembre) 83–104.

a kegyelem működésének, míg az aliturgikus metódus az újkori lelkiségekre jellemző antropocentrikus vonásokat hordoz, minimálisra csökkentve ezzel a természetfeletti tevékenység szerepét.²⁶

Alig egy hónappal Beauduin cikke után, 1914 elején egy sarutlan karmelita, Marie-Joseph du Sacré-Cœur²⁷ lépett hadba a jezsuiták oldalán, védelmébe véve az ignáci lelkiséget és elmélkedési módot. Közbelépése furának tűnhet, hiszen a Kármel kontemplatív hagyománya (nyugalmi ima, belső ima) inkább a monasztikus hagyománnyal s nem az ignáci elmélkedés kötöttségeivel volt összhangba hozható. Marie-Joseph du Sacré-Cœur persze hangoztatta, hogy „a Kármel metódusa rugalmasabb, mivel a hivatásuknál fogva szemlélődésre hajló lelkek sajátja”. Mindamellett, mondta, „el kell ismerni, hogy Szent Ignác imamódja, elterjedtsége és a Társaság atyáinak apostoli buzgalma nyomán erőteljes hatást gyakorol az egyházban. Jól meg kell tehát fontolni minden [kritikát], mielőtt a papság és a hívek bizalmát megrendítenénk benne [ti. az ignáci elmélkedésben]”.²⁸ A karmelita óvott attól, hogy a monasztikus magánima „drága szabadságának” túlhangsúlyozása kárt okozzon a pasztorális terhek alatt élő világi papság imaéletében. Számukra ugyanis, vélte, a kötött elmélkedés helyetti szabad ima könnyen adhat helyet a szórakozottságnak vagy a „tartalom és hatás nélküli benső locsogásnak”.²⁹ Mellesleg, tette hozzá, már a 4. századi Germanus szerzetes, Cassianus barátja is a figyelem állandó elkalandozására panaszkodott akár a zsoltározás, akár a mentális ima közben. Ha pedig az ókori szerzetesek is ettől szenvedtek a sivatag nyugalmaiban, akkor mennyivel inkább az újkori világi papság, akiket megannyi teendő nyomaszt.

Dom Festugière 1914 februárjában újra magához ragadta a szót. A *Revue Thomiste* négy egymást követő számában egy újabb tanulmányorozatot jelentetett meg a liturgiáról,³⁰ melyben pontosítani kívánta az előző művében homályban maradt részleteket. Természetesen Navatelnek is válaszolni akart.

²⁶ Uo. 101.

²⁷ MARIE-JOSEPH DU SACRÉ-CŒUR: Faut-il délaisser les méthodes de méditation pour retourner à l'ancienne oraison de liberté liturgique?, *Études Carmélitaines* (1914/1) 5–19. Egy másik folyóirat is megjelentette a cikket. Ennek alapján hivatkozom az oldalszámokra: *Revue du Clergé Français* 20 (1914/2) 362–372.

²⁸ MARIE-JOSEPH DU SACRÉ-CŒUR: Faut-il délaisser les méthodes de méditation?, i. m., 367.

²⁹ Uo.

³⁰ MAURICE FESTUGIÈRE: La liturgie catholique. Données fondamentales et vérités à rétablir, *Revue Thomiste* 22 (1914) 39–64; 143–178–; 274–312. A háromrészes tanulmány némi átdolgozással hamarosan könyvként is megjelent: *Qu'est-ce que la liturgie ? Sa définition – Ses fins – Sa mission*, Abbaye de Maredsous – Gabalda, Paris, 1914.

Újabb tanulmányában Festugière „egészen békés háború”-nak (*guerre toute pacifique*) nevezte a kialakult vitát, „melyben – vélte – a szerzetesek közötti szeretet nem szenved sérelmet”.³¹ A vita azonban egyre kevésbé tűnt békésnek és szeretetteljesnek. Festugière ezúttal felrótta a jezsuitáknak, hogy X. Piusz 1903-as felhívásáról³² nem vettek tudomást, noha a pápának tett különleges engedelmességi fogadalmuk épp arra kötelezte volna őket, hogy minden eszközükkel népszerűsítsék a liturgia mint a keresztény lelkület forrásához való visszatérés ügyét. „A liturgia – hangsúlyozta Festugière – pszichológiai és morális hatásait tekintve, az egyház által teremtett módszer (*méthode*), mely a lelkek Jézushoz való hasonulását szolgálja.”³³ Ennek fényében tehát mindazok, „akik a liturgia dolgainak megértésén és szeretetén kívül élnek, [...] reformálják meg saját magukat és módszereiket (*méthodes*), és miután átmentek egy *lassú átnevelésen* (*lente rééducation*) [...] személyükkel és eszközeikkel álljanak az ügy szolgálatába, mely magának a katolicizmusnak az ügye”.³⁴ A liturgikusan érzéketlen jezsuiták átnevelésének kívánságát Festugière már első művében is megfogalmazta,³⁵ az ismételt felhívással azonban még több olajat öntött a tűzre.

Az újabb jezsuita ellentámadás 1914 februárjában érkezett. Megfogalmazója a toulouse-i rendtartományhoz tartozó Ferdinand Cavallera³⁶ (1875–1954) volt, akinek patológiai és lelkiégtörténeti munkássága ma is széles körben ismert. Cavallera Festugière alaptételének visszaütésével kezdte. „Elégé helytelen – írta – azt állítani, hogy a liturgia »az anyaszentegyház lelkiégi módszere«. Egy lelkiéleti módszer ugyanis meghatározza a tökéletesség felé vezető utat, valamint megkülönbözteti és tanulmányozza azokat a fokokat, melyeken át a bűn mélységéből a szentség magaslatára jutunk. A liturgiában viszont – s ezt hangsúlyozni kell, mivel épp az ellenkezőjét állítják – nem találunk hasonló meghatározást vagy megkülönböztetést. Pontosan azért, mert a liturgia tárgya egészen más: válogatás nélkül képes válaszolni és kell is, hogy válaszoljon a lelkiélet minden helyzetére.”³⁷

³¹ MAURICE FESTUGIÈRE: *Qu'est-ce que la liturgie?* i. m., 19.

³² Lásd az 5. lábjegyzetet.

³³ MAURICE FESTUGIÈRE: *Qu'est-ce que la liturgie?*, i. m., 81.

³⁴ Uo. 82–83.

³⁵ MAURICE FESTUGIÈRE: *La liturgie catholique*, 42, note 3.

³⁶ FERDINAND CAVALLERA: Ascétisme et liturgie, 1–2., *Bulletin de littérature ecclésiastique* 6 (1914) 49–68, 97–107.

³⁷ Uo. 51.

A liturgia „a lelki élet nagyteljesítményű motorja”, de nem metódusa, valotta Cavallera. Ahogy a liturgia, úgy az aszkézis is – ez utóbbi alatt értve a lelkiséget – a maga törvényei szerint fejlődik, nem pedig egymáshoz kötve. Cavallera vitatta, hogy történetileg igazolható lenne a liturgia és az aszkézis (vagyis a lelkiség) eredeti szoros egysége, amint ezt Festugière állította, és aminek a helyreállítását tűzte ki célul. A 4. századtól felvirágzó és széleskörű aszketikus-monasztikus irodalom ugyanis – állított a jezsuita – nem enged bármiféle „liturgikus szellemre” (*esprit liturgique*) következtetni, legfeljebb „az emberi erőfeszítésbe vetett bizalomra, amelyet még a sztoicizmus is megirigyelhetne”.³⁸ A dolgok Szent Benedekkel sem változtak igazán, írta. *Az opus Dei*, jóllehet a szerzetes legfőbb elfoglaltságát jelenti, korántsem meríti ki minden lelki tevékenységét. A liturgia, vonta le a következtetést Cavallera, „vokális ima és csak az”, melyet a kiejtendő szavak objektivitása diktál. A szellem nem szabad benne, hogy „[kapott] sugallatára hagyatkozzon, és tetszése szerint kövesse a számára kedves és hasznos érzelmeket”.³⁹ A liturgia előkészítheti a mentális imát szövegein keresztül, de nem képes ahhoz bármiféle metódust kínálni.

Ami az ignáci örökséget illeti, Cavallera vitatta, hogy a *Lelkigyakorlatok* lelkisége individualista lenne, illetve hogy összeférhetetlen a liturgikus szellemmel. Ezen kívül rámutatott arra, amit nemcsak a bencések, de Navatel és Marie-Joseph du Sacré-Cœur is figyelmen kívül hagyott a vitában. Azt tudniillik, hogy a *Lelkigyakorlatok* könyve többféle imamódot is tartalmaz,⁴⁰ nem csak a három lelki képességgel való elmélkedés módszerét (Lgy. 46–54), mely Festugière kritikáinak a középpontjában állt. Cavallera igyekezett eloszlatni a vádakát a lelki képességek strukturált és diszkurzív – lépésről lépésre történő – használatának mechanikus mivoltával kapcsolatban is, valamint meggyőzni olvasóit arról, hogy Szent Ignác módszereivel nem a lelkigyakorlatozó szabadságának elvételére, hanem megteremtésére törekedett. Mellesleg, jegyezte meg, Ignác vitatott elmélkedési módszere a liturgikus szövegekre is alkalmazható.

³⁸ Uo. 56.

³⁹ Uo. 58.

⁴⁰ A három lelki képesség (emlékezet, értelem, akarat) aktív használatára épülő elmélkedésen túl Ignác a *Lelkigyakorlatok* második hetétől kezdve kétféle szemlélődő módszert is ajánl, melyek a képzelőtehetségre és a szellemi érzékek alkalmazására épülnek (Lgy. 101–109, 121–126). A lelkigyakorlatos könyv végén három imamódot különböztet meg: az első reflexív-diszkurzív elmélkedés (Lgy. 238–248), a második az imaszavak jelentésének „szemlélése” (Lgy. 249–257), a harmadik a légzés ütemére történő ritmikus imamód (Lgy. 258–260). Talán ez utóbbi hozható leginkább kapcsolatba a monasztikus kontempláció-hagyomány egyes irányzataival.

Ennélfogva – vélte Cavallera – helytelen bármiféle antagonizmust állítani a liturgia és az ignáci *Lelkigyakorlatok* lelkisége között. Sokkal inkább rokonságba hozhatók,⁴¹ hiszen a liturgia szövegei révén lehet a magánimádság tárgya, de nem válik annak metódusává vagy eljárás módjává.

Kétségtelen, hogy Cavallera érvelése nemcsak higgadtabb, de jóval megalapozottabb is volt, mint Navatelé. Rámutatott ugyanis Festugière tanulmányainak gyenge pontjaira, elsősorban ami a liturgia és a lelkiség (aszketika-misztika) ösegségének történetileg dokumentálható bizonyítékait illeti. Ami viszont a liturgia lényegét illeti, Cavallera – éppúgy, mint Navatel – azon a vitatható állásponton maradt, amelytől a jezsuita *forma mentis* nem volt képes tágitani évszázadokon át. Számukra a liturgikus cselekmény pusztán és egyszerűen a vallás külső megnyilvánulásai közé tartozó jelenségnek számított (*cultus externus*), amelytől gondosan megkülönböztették a személyes imaéletet magába foglaló benső vallásosságot (*cultus internus*). Cavallera ugyan elismerte, hogy a liturgikus szövegek a személyes ima számára felhasználhatók, de lényegében csak a személyes interiorizációban váltak igazán imává számára, nem pedig eredeti *Sitz im Leben*jükben, vagyis magában a liturgikus cselekményben. Dom Ildefonse Dirks, egy mont-césari bencés írja 1913-ban, a már kirobbant vita idején jezsuita öccséről, Georges-ról: „Azt hiszem, a jezsuita testvéremmel való beszélgetésekből megértettem, hogy számukra a liturgia lekorlátozódik a rubrikákra és a szertartásokra: soha nem léptek túl ezen a felfogáson, következtésképp nagyon nehéz velük ilyesmiről beszélni.”⁴²

Cavallera tanulmányával a két lelkiségi mentalitás – a monasztikus-liturgikus és az ignáci-jezsuita – összeütközése még jobban elmélyült. Ettől kezdve bármiféle nyilvános állásfoglalás bármely oldalról érkezett is, csak rontani tudott a helyzeten. Jezsuita részről folytatódott a támadásba átmenő védekezés. Louis Peeters (1868–1937), egy belga jezsuita 1914 áprilisában megjelent tanulmányával – *Spiritualité « Ignatienne » et « Piété liturgique »*⁴³ – a további eszkaláció irányába vitte a már egyébként sem „békés háborút”. Peeters inkább csak ismételte a korábban már elhangzott érveket a Társaság lelkiségeinek védelmében. Tanulmányának egy példányát Dom Columba Marmionnak (1858–1923), Maredsous apátjának is elküldte levél kíséretében, melyben követelte Festugière Ignác-kritikus kijelentéseinek revízióját. Marmion részle-

⁴¹ Vö. FERDINAND CAVALLERA: *Ascétisme et liturgie*, II, i. m., 102.

⁴² Idézi ANDRÉ HAQUIN: *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, i. m., 200.

⁴³ LOUIS PEETERS: *Spiritualité « Ignatienne » et « Piété liturgique »*, Casterman, Tournai, 1914.

tes levélben és békülékeny stílusban válaszolt Peetersnek.⁴⁴ Felrótta azonban, hogy egyes jezsuiták nemcsak a bencések liturgikus lelkiségfelfogását, de egyenesen a monasztikus hivatás újkori létjogosultságát is megkérdőjelezték időnként nyilvánosan, gyakrabban viszont a hivatásukat kereső fiatalok személyes lelkivezetésének belső fórumán. Saját tapasztalatai alapján az apát rámutatott arra is, hogy a strukturált ignáci elmélkedési mód, mely a szemináriumi lelkiéleti nevelésben szinte monopolisztikus helyet foglalt el a századforduló táján,⁴⁵ sok pap számára később akadállyá vált az imaélet természetes fejlődése, azaz a szemlélődés felé tartó egyszerűsödés dinamikájában. Amikor Peeters újabb levélben próbálta cáfolni a kifogásokat, Marmion egy rövid üzenettel tett pontot a vitára.⁴⁶

A szellemi csatározások közben átterjedtek – főleg jezsuita részről – olasz és német nyelvterületre is.⁴⁷ A probléma lényegéhez azonban nemigen tettek hozzá érdemi meglátást. Közben kitört az I. világháború, mely hirtelen átalakította az „egészen békés háború” résztvevőinek sorsát. Többen – köztük Festugière – a frontra kerültek, Marmion angliai száműzetésbe kényszerült. A liturgikus és az ignáci lelkiség kapcsolatának értelmezéséhez a háború utáni években Romano Guardini kínált újabb, a békülés irányába mutató gondolatokat. Mielőtt azonban erre kitérnénk, vessünk egy pillantást a Festugière által diszkriminált ignáci lelkiség liturgiával kapcsolatos paradox vonásaira.

⁴⁴ COLUMBA MARMION: *Correspondance 1881-1923*, F.-X. de Guibert, Paris, 2008, 685–689.

⁴⁵ Marmion rendbe lépése előtt dublini egyházmegyes pap volt. Szemináriumi képzését Dublinban kezdte és a római *Pontificium Collegium Hibernorum* (Ír Kollégium) növendékeként fejezte be.

⁴⁶ A Peeters–Marmion levelezés részleteit egy konferencia keretében elhangzott előadásban dolgoztam fel. Vö. BARTÓK TIBOR: *Le débat sur la piété liturgique et la spiritualité ignatienne: la contribution de Dom Columba Marmion, Conferenza data al Colloquio „Attualità del Beato Columba Marmion, O.S.B. (1858-1923)”, 28-29 aprile 2023*, Pontificio Ateneo Sant’Anselmo, Roma. Megjelenése 2025-ben várható.

⁴⁷ GERVASIO CELI olasz jezsuita a *Civiltà Cattolica* hasábjain igyekezett egy hatrészes tanulmányban igazolni a jezsuiták álláspontját a liturgikus és ignáci lelkiség körül kialakult vitában: *Ascetica ignaziana ed esagerazioni del “liturgismo”*, *La Civiltà Cattolica* 65/3 (1914) 34–48; 176–188; 683–691; 691–697; 65/4 (1914) 441–460; 670–689. PAUL VON CHASTONAY SJ német nyelvterületen ismertette a vitát: „Ignatianische Spiritualität und liturgische Frömmigkeit” – Ein Streit und die Aszese, *Stimmen aus Maria-Laach* 87 (1914) 551–554.

3. IGNÁCI ÉS JEZSUITA PARADOXONOK

Szent Ignác liturgiához való viszonya eléggé összetett. Az őt közelről ismerő Gonçálves da Câmara azt írja róla:

„Valami, ami nagyon felemelte őt az imádságban, az a zene és az istentisztelet éneklése volt, mint például a vesperásé, a miséé és hasonlóké. Olyannyira, hogy elismerte nekem, hogy ha véletlenül bement egy templomba, ahol éppen énekelve végezték a zsolozsmát, azonnal teljesen önkívületben érezte magát.”⁴⁸

Ehhez képest meglepően hat, hogy a jezsuita rend lelki profiljából szinte teljesen kiiktatta az énekes liturgia iránti szeretetet, következésképp annak gyakorlatát is. Ignác maga így magyarázza az okot Pedro de Ribadeneirának, egyik későbbi életrajzírójának:

„Ha saját ízlésemet és hajlamomat követném, bevezetném a kórusimát és az éneklést a Társaságban; de eszembe sem jut ilyet tenni, mert Isten, a mi Urunk megértette velem, hogy nem ez az akarata, és nem a kórusimában akar használni bennünket, hanem más dolgokban az ő szolgálatára.”⁴⁹

Ignác attól félt, hogy az énekes liturgia visszavezeti a jezsuitákat a monasztikus életformához, s ezzel együtt a *stabilitas loci*hoz. Mindez kompromittálta volna az alapító szemében az új rend apostoli ideálját, mobilitását és sokrétű tevékenységét. A már említett Gonçálves da Câmara egy érdekes jelenetet beszél el, melyben Ignác egyenesen megtiltja a kertben zsolozsmázó jezsuitáknak az éneklő-recitatív imamódot:

„Az Atya megfeddett minket, mert recitálva imádkoztunk a kertben; és megfenyegetett arra az esetre, ha még egyszer ilyet tennénk, mondván, hogy énekelünk. Nem azért feddett meg minket, mert a kertben recitáltuk a zsolozsmát, hanem inkább azért, mert azt a látszatot keltettük, mintha úgy énekelnénk, mint a monasztikus szerzetesek.”⁵⁰

⁴⁸ LUÍS GONÇALVES DA CÂMARA: *Memoriale. Egy kortárs portré Szent Ignácról*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya – Ignáci Lelkiségi Központ, Budapest, 2012, 117.

⁴⁹ LOYOLAI SZENT IGNÁC: *A zarándok. Önéletrajzi visszaemlékezések – Napló. Lelki feljegyzések*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2015, 60. és 65. lábjegyzet.

⁵⁰ GONÇALVES DA CÂMARA: *Memoriale*, i. m., 225.

A rend pappá szentelt tagjai számára természetesen fennmaradt a zsolozsma kötelezettsége, de ezt – amint az alapító bullákban is lefektették – nem közösen vagy kórusban, hanem egyenként⁵¹ végezte minden jezsuita pap. A *Rendalkotmányban* a közös zsolozsma hiányát így magyarázta Ignác:

„Azok a munkák, amelyeket a lelkek segítése érdekében végzünk, nagyon fontosak, Institutumunk sajátos feladatát képezik, és igen gyakoriak. Továbbá, nagyon is bizonytalan, hogy ezen a helyen vagy amazon a helyen tartózkodunk-e. Ezért rendtagjaink ne végezzék közösen énekelve az imaórákat, a szentmisét vagy más liturgikus imákat. Azok az emberek ugyanis, akiket ájtatosságuk arra készítet, hogy ilyen istentiszteleteket meghallgassanak, sok más helyet találhatnak vágyuk kielégítésére.”⁵²

A *Rendalkotmány* pasztorális célzattal tett azért néhány kivételt, de azt is egyfajta liturgikus minimalizmus szellemében. Így megengedte, hogy esti (liturgián kívüli) szentbeszéd vagy előadás alkalmával, amennyiben „a hallgatóság foglalkoztatása érdekében kívánatosnak látszik, el lehet mondani az Esti Dicséretet, de csak azt”. Hasonló pasztorális célból engedélyezte a néppel végzett vasárnapi és ünnepnapi vesperást is. Kikötötte azonban, hogy „ne használjunk orgonakíséretes éneket vagy ún. polifonikus vagy gregorián dallamot, hanem áhítatos, szívhez szóló és egyszerű hangnemet [...] [de ezt is csak] amennyiben úgy véljük, hogy a népet így jobban tudjuk a szentgyónás végzésére, a szentbeszédnek és előadások meghallgatására indítani.”⁵³ A misemondásban csendes misét írt elő, még az ún. főmisék (vasárnapi és ünnepnapi nagymisék) esetében is.

A jezsuita gyakorlat szerencsére sokhelyütt eltekintett ettől a minimalista felfogástól. Tény azonban, hogy a rendtagok liturgikus hozzáállását elsősorban hasznossági és pasztorális célok határozták meg és rendelték alá az elsődlegesnek tekintett *ministeria verbi*-szolgálatoknak (szentbeszéd, előadás stb.) és a szentségi – elsősorban gyónatási – szolgálatnak. A liturgia – amint már említettük – *cultus externus* maradt a rendtagok többsége számára, mintegy elválasztva a *cultus internus*-tól, vagyis a személyes imától, mely rendszeres helyét a napi egy órás elmélkedésükben és az 1608-ban előírt évenkénti nyolc-tíz napos

⁵¹ Vö. *Regimini militantis Ecclesiae* 8, *Exposcit debitum* 8, in *Jézus Társaságának Rendalkotmánya és Kiegészítő Szabályok*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, Budapest, 1997, 31–32.

⁵² RA VI, 3, 4 [586], in *Jézus Társaságának Rendalkotmánya*, 168.

⁵³ RA VI, 3, 4.B [587], in *uo.*, 169.

lelkigyakorlataikban találta meg. A napi elmélkedés anyaga lehetett persze a liturgia bármely szakasza, többnyire a mise evangéliuma, amelyhez hamarosan elmélkedési kommentárokat is írtak a jezsuiták.⁵⁴ Ez azt mutatja, hogy bár a jezsuita lelkiség nem a liturgikus cselekményből szervesen kinövő spiritualitás volt, érezte a liturgiával való kapcsolatkeresés szükségét.

Ha a rendalapító személyes lelkiéletéről többet tudtak volna a jezsuiták, valószínűleg nagyobb érzékenységgel viszonyultak volna a liturgiához. Szent Ignác ugyanis – rendfőnök korában – napi személyes imáihoz a misekönyv (főleg a votív misék) szövegeiből indult ki, amelyeket előző este nagy gondossággal elolvasott.⁵⁵ Magánmiséit hosszan, könnyektől kísérve celebrálta. Számára tehát a szentmise a lelki tapasztalat kitüntetett helye volt. Generálisi éveinek misztikus lelkisége egészen a misemondás köré épült, amelyet összekapcsolt Isten akarátának keresésével a Társaság Rendalkotmányára vonatkozó kérdésekben. A miséhez kapcsolódó lelki tapasztalatait azonban – amelyek a könnyeken túl más testi jelenségekkel is párosultak – a rendalapító a legnagyobb diszkrécióval kezelte. Idevonatkozó naplófeljegyzései csak a 20. század első felében váltak széles körben nyilvánossá.⁵⁶ Mindent összevetve azonban Ignác misemisztikája – legalábbis megélési formáját tekintve – a magánimádság jeleit viselte magán, hiszen nem nyilvános istentiszteleti cselekményből fakadt.

Ehhez képest a *Lelkigyakorlatok*ban alig nyilvánul meg valamiféle kapcsolat a szentmise és az egyes imagyakorlatok között. Ignác természetesen feltételezi, hogy a lelkigyakorlatozó mindennap megy misére, a hangsúly azonban az egyes imagyakorlatokon marad, amelyeket nem a liturgia vagy a liturgikus idő objektív adottságai, hanem a gyakorlatozó szubjektív helyzete, előrehaladása határoz meg. A *Lelkigyakorlatok* végére helyezett egyházas érzület szabályaiban persze Ignác arra biztat, hogy „dicsérjük a szentmisén való gyakori részvételt, úgyszintén az énekeket, zsoltárokat és hosszú imákat a templomban és a templomon kívül. Ugyanúgy dicsérjük a meghatározott időre elrendelt imaórákat,

⁵⁴ Az egyik első, a liturgikus naptárt követő meditációgyűjtemény Jéronimo Nadaltól származik. Vö. HIERONYMUS NATALIS: *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in Sacrosancto Missae Sacrificio toto anno leguntur*, M. Nutius, Antuerpiae, 1594.

⁵⁵ „Amikor miséznie kellett, előző este elküldött a misekönyvért, és számos alkalommal elolvasta a szobájában, tanulmányozván minden részletet.” GONÇALVES DA CÂMARA: *Memoriale*, i. m., 125.

⁵⁶ A *Napló* történetéhez lásd BARTÓK TIBOR: Szent Ignác, a rejtett misztikus, in LOYOLAI SZENT IGNÁC: *A zárándok. Önéletrajzi visszaemlékezések – Napló. Lelki feljegyzések*, i. m., 141–156.

minden imádságot és a zsolozsma végzését” (Lgy. 355).⁵⁷ Mindez azonban inkább pasztorális intelem, mely a reformáció által megkérdőjelezett katolikus gyakorlatok védelmét szolgálta, nem pedig a kialakuló ignáci-jezsuita lelkiség liturgikus jellegére utalt. A jezsuita liturgikus minimalizmus több évszázados káros megkövültségét fejezte ki a *jesuita non cantat et non rubricat* mondás,⁵⁸ melyet rendbe lépésemkor még magam is hallottam idősebb atyáktól.

Ignác liturgikus hozzáállásában – legalábbis amit rendje felé közvetített és mérvadóvá tett – a már említett *Devotio Moderna* mentalitása tükröződik, melyben a közösségi liturgia tapasztalata elveszítette szerves kapcsolatát a magánimával. Ez utóbbi pedig a maga strukturált imamódszereivel és a pszichében lenyomatot hagyó kegyelem jeleinek keresésével és értelmezésével már a modern kori individuum istenkeresésének sajátosságaira épült. A paradoxonok paradoxonja talán éppen az, hogy Ignác számára – montserrati és manresai tartózkodása alatt – részben éppen a bencések közvetítették a *Devotio Moderna* spiritualitását, mely a 15–16. században számos szerzetesi lelkiségére is hatást gyakorolt.⁵⁹ A montserrati apátságban García Jiménez de Cisneros (1455–1510) prior, majd apát reformtörökvései és írásai, főleg az *Ejercitatorio de vida espiritual* és a *Directorio de las Horas Canónicas* közvetítették az új spiritualitását, annak számos olyan elemével, mely az ignáci spiritualitásnak is alapkőve lett. A frissen megtért Ignác talán nem olvasta ezeket a műveket, de minden bizonnyal találkozott a belőlük készült kivonattal, a *Compendio* brevével, melynek a *Lelkigyakorlatokra* gyakorolt hatása ma már nagy valószínűséggel kimutatható.⁶⁰ Dom Maurice Festugière maga is elismerte Cisneros műveinek hatását Ignác lelkiségére, s ezzel együtt azt is, hogy a 16. századi bencés lelkiség nem volt „tisztá liturgikus lelkiség”,⁶¹ ami számára egyet jelentett a dekadenciával.

⁵⁷ LOYOLAI SZENT IGNÁC: *Lelkigyakorlatok*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2019, 178.

⁵⁸ „A jezsuita nem mond énekes misét és nem követi a misekönyv előírásait.”

⁵⁹ Vö. PIERRE DEBONGNIE: *Dévotion Moderne*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 3., Beauchesne, Paris, 1957, 727–747.

⁶⁰ A *Compendio* kritikai kiadását és az ignáci *Lelkigyakorlatokkal* való kapcsolatát tárgyaló bevezetést lásd in JAVIER MELLONI RIBAS (ed.): *Compendio breve de ejercicios espirituales. Compuesto por un monje de Montserrat entre 1510-1555*, Col. Clásicos de Espiritualidad n° 29, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.

⁶¹ MAURICE FESTUGIÈRE: *La liturgie catholique*, i. m., 40, 1. lábjegyzet.

4. ROMANO GUARDINI: LITURGIA, LITURGIKUS LELKISÉG, IGNÁCI LELKISÉG

A liturgikus mozgalom által meghirdetett „vissza a lelkiség liturgikus gyökeihez” program elkerülhetetlenül szembeállította a keresztény vallási-lelki tapasztalat kétféle – ókori-középkori és újkori – megközelítését. A monasztikus-liturgikus lelkiség a keresztény misztériumok közösségi, rituálisan közvetített ünneplésén alapult, melynek természetes folyománya volt az ünnepelt hittitok különösebb módszerességre nem törekvő, magánimában történő interiorizációja. Az újkori spiritualitások, bár a liturgikus – és egyéb egyházi – közvetítést nem zárták ki (enélkül nem is lehettek volna katolikusok), inkább közvetlenül, a psziché sajátos törvényeinek felhasználásával és strukturálásával, valamint a szubjektív tapasztalatra való erősebb figyelemmel kívántak a misztériumok interiorizációjára törekedni. E közvetlen interiorizációs igényben fejeződött ki az individuum és az egyéni lelkiismeret előtérbe kerülése, amely immár a katolikus egyházon belül is a középkor végét és az újkor kezdetét jelentette. Kétségtelen, hogy a 20. század eleji liturgikus mozgalom az individualizmus és a szubjektivizmus lelkiségi – főleg 19. századi – túlhajtásaival szemben egy kiegyensúlyozottabb, a liturgia objektív elemeire és ritmusára alapozott spiritualitást kínált. Mennyire volt azonban reális a Festugière-féle javaslat, mely radikálisan szakítani akart nemcsak az individualista túlhajtásokkal, hanem magának a szubjektumnak az újkori szerepével is, s csakis és kizárólag a liturgia objektivitására – annak szövegeire, naptárára, ritmusára, dinamikájára – kívánt alapozni minden lelkiséget?

Romano Guardini (1885–1968) a 20. század első évtizedeiben jelentősen hozzájárult a fentebb vázolt probléma megértéséhez, mindenekelőtt azzal, hogy a liturgia és a benne részt vevő ember, a *homo liturgicus* kapcsolatának mélyebb megértésére törekedett. Guardini első, széles körben ismertté vált könyve, *A liturgia szelleme*⁶² éppen ezt a kapcsolatot, vagyis egyfajta liturgi-

⁶² ROMANO GUARDINI: *Vom Geist der Liturgie*, Ecclesia Orans 1., Herder, Freiburg im Br., 1918. A könyvet Guardini Maria Laach-i bencés barátja, Kunibert Mohlberg biztatására írta a vele folytatott liturgikus témájú levelezése alapján. Mai napig a liturgikus mozgalom klasszikus művének számít. Guardini és a liturgikus mozgalom kapcsolatához lásd GIUSEPPE BUSANI: I compiti del movimento liturgico: la proposta di Romano Guardini, in Franco Brovelli (ed.): *Liturgia: temi e autori*, i. m., 83–138. Guardini művének magyar fordítása: *A liturgia szelleme*, Korda, Budapest, 1940.

kus antropológia alapjait igyekezett feltárni.⁶³ Könyvében Guardini – többek között – a játék jelenségéhez hasonlítja a liturgiát, s mint olyat két fogalom, a cél (*Zweck*) és az értelem vagy jelentés (*Sinn*) létpólusai közé helyezve próbálja megérteni. A liturgiának, mint ahogy a játéknak is – minden szabálya és kötöttsége ellenére – nem annyira célja, mint értelme van, amely magában a játékban, illetve a liturgiában található. Guardini elismeri persze, hogy a „liturgiának s benne minden cselekménynek és imádságnak van valami célja, ti. hogy lelkileg neveljen, de nincs előre elgondolt, szándékos pedagógiai terve”.⁶⁴ Ennek szemléltetéséhez Guardini a következőt javasolja:

„hasonlítsuk össze az egyházi év egy hetének lefolyását Szent Ignác lelkigyakorlataival. Ezekben minden tudatosan kimért és biztos hatásra beállított. Minden gyakorlat, minden ima, sőt maga a pihenés módja is az akarat megtérését célozza. Nem így a liturgia! Elégge jellemző, hogy a liturgiának a lelkigyakorlatokban nincsen helye. A liturgia is alakítani akar, azonban nem céltudatos nevelői ráhatás által, hanem egy helyesen felépített lelki környezetet teremt, hogy benne a lélek megélje magát. Olyan a különbség, mint egy nyílt erdő és mező, meg egy tornaterem között, amelyben minden szer és minden gyakorlat ki van számítva. Itt tudatos kiképzés, ott a természetes élet növekedik s éli a maga benső életét.”⁶⁵

Az idézet alapján – legalábbis első olvasatra – úgy tűnik, Guardini elfogadja Festugière kritikáját, mely szerint az ignáci lelkigyakorlatok célorientált antropocentrikus voluntarizmusa szemben áll a liturgia természetes, értelem- és szabadságorientált világával. Az ignáci lelkigyakorlatok mai művelői minden bizonnyal tiltakoznának egy efféle szembeállítással, bizonyítva, hogy Ignác könyvecskéje nem voluntarizmusra, hanem a kegyelem indításai alatt növekvő benső szabadságra vezető utat vázol fel. Kétségtelen azonban, hogy a *Lelkigyakorlatok* könyvének számos passzusa megengedte a Guardini és Festugière által vázolt értelmezési és alkalmazási módot, s *de facto* a 19–20. század fordulóján valóban ez a tapasztalat élt az ignáci lelkigyakorlatok végzőiben, akár üdvözlőtként, akár kárhoztatták azt.

⁶³ Guardini később is számos publikációjában foglalkozott a liturgia antropológiai gyökereivel: *Von heiligen Zeichen* (1922), *Liturgische Bildung* (1923), *Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie* (1950) stb.

⁶⁴ ROMANO GUARDINI: *A liturgia szelleme*, i. m., 70.

⁶⁵ Uo. 70–71. (*Fordítás módosítva.*)

Guardini azonban – Festugièrerel ellentétben – nem kritizálni kívánta az ignáci út akaratformáló céltudatosságát, melyben a modernkori emberkép sajátos vonását vélte felfedezni. Az ignáci lelkigyakorlatok célorientált és a liturgia értelemorientált szembeállításával a két jelenséget létbeli poláris kapcsolatokra vezette vissza.⁶⁶ Cél és értelem ugyanis – Guardini felfogásában – nem egymást kizáró, hanem egymást kiegészítő lét- és életdimenzióknak bizonyultak: „A cél a törekvésnek, munkának és a rendezésnek miértje, az értelem a virágzó és beérő élet jogosultsága. Cél és értelem, törekvés és növekedés, munkálkodás és alkotás, rendezés és teremtés: ez a lét két pólusa” – írja könyvében.⁶⁷ Guardini ezzel a liturgiát és a belőle szervesen táplálkozó liturgikus lelkiséget ontológilag az élet értelempólusa, míg az ignáci lelkiséget a célpólus körül helyezte el.

A teológus 1921-ben egy tanulmányban tért vissza a két lelkiség kapcsolataira,⁶⁸ s egyben kifejezetten is távolságot vett Festugière Ignác-kritikájától, és a liturgiát mint a lelkiélet egyetlen forrását népszerűsítő felfogásától. A liturgikus mozgalom immár elismert képviselője képes volt kijelenteni:

„A liturgia nem egyetlen módja a katolikus vallási életnek; lényegileg inkább közösségi karaktere van, így elsősorban a személyiség közösségi oldalát ragadja meg és elégit ki [...]. Nem lehet megtiltani az egyénnek, hogy liturgikus közvetítés nélkül is, vagyis közvetlenül merítsen a Szentírás, a dogma, az egyház- és üdvörténet, a vallási és erkölcsi igazságok forrásaiból. Ahhoz, hogy mindez egészen katolikus módon történjen, bevált példával szolgál épp az ignáci módszer.”⁶⁹

A liturgia/liturgikus lelkiség és az ignáci-jezsuita lelkiség ütköztetése mögött Guardini tehát rátapintott a vallási-lelki élet objektív és szubjektív, közösségi (szociális) és személyes (individuális) pólusainak egymást szinte kizáró, éppen

⁶⁶ Az élet jelenségeinek poláris fogalompárokba állítása Guardini filozófiai módszerének alapvető sajátossága, melyet érett formájában 1925-ben dolgozott ki *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* című művében. A módszer alkalmazása azonban már korábbi műveiben is megjelenik.

⁶⁷ ROMANO GUARDINI: *A liturgia szelleme*, i. m., 69.

⁶⁸ ROMANO GUARDINI: Das Objektive im Gebetsleben. Zu P. M. Festugières „Liturgie catholique”, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1 (1921) 117–125.

⁶⁹ Uo. 123. Már csak azért is, mert az ignáci lelkiséget nemcsak megtúrta az egyház, „hanem elviekben és gyakorlatban egyaránt elismerte és nyomatékosan ajánlotta”. Uo. 122–123. Guardini ezzel a megjegyzésével valószínűleg a *Lelkigyakorlatok* III. Pál apostoli levelével (*Pastoralis officii*, 1548) való jóváhagyására és ajánlására utal.

ezért elfogadhatatlan felfogására: „Festugiére hibát követett el – amit egyébként [jezsuita] ellenfelei sem kerültek el: félreismerte a probléma összetett természetét, és az »is-is«-ből »vagy-vagy«-ot csinált” – állította a fiatal teológus.⁷⁰ Guardini tapasztalatból mutatott rá, hogy a vallási életet – beleértve az imaéletet is – nem lehet pusztán a közösségi-objektív vagy a személyes-szubjektív pólusra leegyszerűsíteni. Következésképp, bár a liturgikus lelkiségnek kétségtelenül az első, az ignáci-jezsuita spiritualitásnak pedig a második az erőssége, egyik sem szerveződhet abszolút és kizárólagos módon egyetlen pólus köré.

Guardini meglátásait fenntartásokkal fogadta és közölte a *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* folyóirat szerkesztője, Odo Casel OSB (1886–1948), a liturgikus mozgalom egyik legismertebb német képviselője és teológusa.⁷¹ Néhány évtizeden belül azonban a Guardini-féle felfogás vált a Tanítóhivatal által is mértékadónak tekintett irányvá. XII. Piusz *Mediator Dei* kezdetű liturgikus enciklikája (1947) óvott attól, hogy az „objektív vallásosság” (*pietas obiectiva*) egyes képviselői, akik – önmagában helyesen – az eucharisztia és a szentségek objektív kegyelemközlő hatását hangsúlyozták, háttérbe szorítsák vagy teljesen mellőzzék a „szubjektív vagy személyes vallásosságot” (*pietatem subiectivam vel personalem*)⁷² és annak megnyilvánulásait, melyek nem állnak szoros összefüggésben a nyilvános liturgikus istentisztelettel.

A *Mediator Dei* vonalát követte a *Sacrosanctum Concilium* (1963) is.⁷³ A II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciója kijelentette, hogy a liturgia az egyház életének csúcspontja és forrása.⁷⁴ Igyekezett azonban elkerülni minden egyoldalúságot, amely a fenti alapelvet kizárólagossá tette volna:

⁷⁰ Uo. 122–123.

⁷¹ Lásd a tanulmány végéhez hozzáfűzött szerkesztői kritikát, uo. 125.

⁷² XII. PIUS: „*Mediator Dei et hominum*” kezdetű apostoli körlevél a szent liturgiáról (1947. november 20.), n. 22, Szent István Kiadó, Budapest, 1948. [online] http://www.ppek.hu/konyvek/XII_Pius_papa_Mediator_Dei_et_hominum_apostoli_korlevele_a_szent_liturgiáról_1.pdf. [2024. 08. 04.] A fordításban módosítottam a magyar kiadás által használt „tárgyi” és „alanyi vallásosság” kifejezéseket a latin eredeti kifejezések meghagyásával. Vö. PIUS PP. XII: *Litterae Encyclicae Mediator Dei et hominum* de Sacra liturgia: [online] https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html [2024. 11. 21.]

⁷³ *Sacrosanctum Concilium. Konstitúció a szent Liturgiáról* (1963. 12. 04.). [online] https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_hu.html. [2024. 11. 21.]

⁷⁴ Uo. 10.

„A lelki élet azonban nem csupán a szent Liturgiában való részvétel. A keresztény embernek ugyanis, bár a közösségi istentiszteletre hivatott, a szobájába is el kell vonulnia, hogy titokban imádkozzék az Atyához [vö. Mt 6,6], sőt az Apostol tanítása szerint szüntelenül kell imádkoznia [1 Tessz 5,17].”⁷⁵

A zsinat nem kívánta eldönteni, hogy ennek a „titkos” és „szüntelen” imának milyen mértékben kellett a liturgia szövegeiből merítenie, vagy milyen módszerhez, illetve gyakorlathoz kellett folyamodnia. Legfeljebb általános módon ajánlotta a „keresztény nép áhítatgyakorlatait (*pia populi christiani exercitia*), föltéve, hogy megfelelnek az egyházi törvényeknek és szabályoknak”.⁷⁶ A *pia exercitia* kifejezésbe éppúgy bele lehetett érteni a rózsafüzért, a keresztutat, a különféle kilencedeket, mint az ignáci lelkigyakorlatokat. A konstitúció azt kötötte ki, hogy az áhítatgyakorlatok „alkalmazkodjanak a liturgikus időkhöz, legyenek összhangban a liturgiával, mintegy (*quodammodo*)”⁷⁷ abból fakadjanak és arra készítsék föl a népet”.⁷⁸

EPILÓGUS

Az olvasó azt kérdezheti: mi értelme a múlt csatáit emlegetni manapság, amikor monasztikus szerzetesek is járnak ignáci lelkigyakorlatokra, s a fiatal jezsuiták között is jóval nagyobb a liturgikus érzékenység, sőt mi több, a liturgia iránti tudományos érdeklődés, mint akár harminc évvel ezelőtt? Úgy vélem, mégis hasznos ismerni a múltat, s benne azokat az identitásképző elemeket, melyek kerülhetnek súlyos konfliktusba, de akár harmóniába is. Mindenesetre állandó feladatunk marad, hogy jobban felismerjük a szerzetesi karizmák komplementaritását és egymásra utaltságát, például liturgia és lelkiség kapcsolatát tekintve, s nemcsak pragmatikus, hanem mélyebb, ontológiai-teológiai szinten is. A karizmafakasztó Lélek bölcsességéhez tartozik, hogy erre időnként egy „kívülállót” használ fel, mint száz évvel ezelőtt az egyházmegyes pap és teológus Romano Guardinit.

⁷⁵ Uo. 13.

⁷⁶ Uo. 13.

⁷⁷ Helyesebb fordítás lenne: némileg, bizonyos módon, valamiképp.

⁷⁸ Uo. 13. A teljes harmincnapos ignáci lelkigyakorlatok esetén, mely Krisztus életét három fázisban követi – gyermekségmisztériumok és nyilvános működés, szenvedéstörténet, a feltámadás utáni megjelenések – a liturgikus idővel való összhang sokszor nehezen valósítható meg.

Az engedelmesség fogadalmának „életfeltételei” és teológiai antropológiai alapjai¹

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG OP

Abstract

In the context of contemporary challenges to the vow of obedience, the article aims to offer a twofold foundation for obedience. First, in a morality of virtue, contrasted to a morality of precepts and obligations, showing how the concepts of obedience as a virtue, freedom as freedom for excellence and the idea of common good are a healthier starting point in treating the vow than law-and-will-centred legalist morality. Secondly, based on the theological anthropology of Thomas Aquinas, it aims to point out the ways by which obedience helps all Christians and especially the religious to grow in inner freedom and love.

Keywords: *religious obedience, Thomas Aquinas, theology of religious life, evangelical counsels, virtue-based morality, theological anthropology.*

Kulcsszavak: *Aquinói Szent Tamás, szerzetesi engedelmesség, evangéliumi tanácsok, szerzetesi élet teológiája, erényalapú erkölcs, teológiai antropológia.*

I. ÖSSZETETT KONTEXTUS

A szerzetesi engedelmesség több okból nem könnyű téma manapság, sőt, helyzete akár paradoxnak is mondható. Manapság a kreativitás, spontaneitás, szabadság és autonómia a vonzók: az úgynevezett Nyugaton a személyes autonómiában való folyamatos növekedés az ideál, amely a kritikus ítéletalkotás gyakorlásán keresztül valósul meg. Az érett személy nem az, akinek meg kell

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG domonkos nővér, teológus, történész, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének egyetemi tanára; deak.hedvig@sapientia.hu

¹ A latin idézetek fordítása a szerzőtől van.

mondani, mit tegyen, hanem az, aki önállóan dönt, és meg is valósítja azt, amit jónak lát. Így a kortárs kultúra nem tulajdonít értéket annak, ha valaki aláveti magát mások – előjárók, feljebbvalók – döntésének („Just do it.”). A kritikamentes, vagy „vak” engedelmességnek pedig, amely a személyes felelősség elutasítását és a vak parancsteljesítést foglalja magába, különösen is rossz a sajtója a holokauszt után.²

Mindez általános rossz érzést szül az engedelmeséggel kapcsolatban, amely rávetül a szerzetesi életre is, és magyarázatot követel. Ha ugyanis az egyéni szabadság az az abszolút jog, hogy azt tegyem, amit a legjobbnak gondolok, és az egyéni autonómia a legnagyobb jó, akkor mi értelme van lemondani róla? Nincs mit csodálkozni azon, hogy a II. Vatikáni Zsinat után az engedelmeségnek az a legalisztikus vagy voluntarisztikus értelmezése, miszerint a szerzetesi engedelmisség lényegében szabadságom alávetése az előjáró akaratának, krízisbe került.

Éppen ezért a szerzetesi élet zsinat utáni megújulásának évtizedei alatt a „túl sok engedelmisség” által kiváltott krízisre a reakció gyakran az volt, hogy az engedelmisség gyakorlását a minimálisra csökkentették, mint ami egyfajta szükséges rossz egy közösség működése érdekében: minél kevesebb van belőle, annál jobb. Egy másik fajta, szintén reduktív reakció az lehet, amikor az engedelmisségből pusztá attitűd lesz, például prófétai elköteleződés Isten Országá ügyeinek a szolgálatára. Itt a veszély, a redukció abban áll, hogy az engedelmeségnek nem lesznek valós következményei a mindennapi életre, mert elveszti antropológiai alapját.³

Ezt a helyzetet egy kortárs fejlemény még ellentmondásosabbá teszi: a vallási tekintéllyel való visszaélés kortárs esetei. Az utóbbi években több olyan esettel találkozhattunk, amikor karizmatikus személyiségekről, új mozgalmak és kö-

² A kortárs kérdésfeltevésről lásd SANDRA M. SCHNEIDERS: *Buying the Field. Catholic Religious Life in Mission to the World*, Paulist Press, New York – Mahwah, 2013. Kindle kiadás, loc. 6278.

³ Egy ilyen megközelítésre példa Joan Chittister könyve, mely az USA-ban nagy népszerűségnek örvendett, s amelynek kiindulása a Sandra Schneiders által is felvázolt helyzet: *The Fire in These Ashes. A Spirituality of Contemporary Religious Life*, Sheed and Ward, Kansas City, 1995. Lásd különösen a 12. fejezetet. Chittister meg akarja haladni az újkori engedelmisségfelfogást, de bizonyos fókig az individualista voluntarizmus foglya marad, amikor a katonai drillként vagy infantilis önállótlaniságból gyakorolt engedelmisséggel szemben az igazán erkölcsös döntésre való meghívásként („the call to choose”) definiálja az engedelmisséget. A valódi engedelmisség tárgya mindaz, ami az emberi jogokat fenyegeti, így például engedelmisség a rasszizmus elleni küzdelem, a védtelenek megóvása a visszaéléstől stb. Lásd 125–136.

zösszgek híres alapítóiról derült ki, hogy visszaéltek lelki tekintélyükkel és hatalmukkal az engedelmesség nevében. Ezen esetek egyik közös jellegzetessége, hogy ezek a személyek a tekintélyek, atyai figurák, identitás utáni vágyat használták ki egy olyan kontextusban, amikor a zsinat és a 68-as események után a korábbi egyházi tekintélyek elvesztették a hitelességüket, és a katolikus egyház addigi „szubkultúrája”, szimbólumrendszere addig nem tapasztalt gyorsasággal változott.⁴ Ebből a felfordulásból természetesen következett a fix pontok és bizonyosságok utáni erős vágy különösen azokban a fiatalokban, akik radikálisan akarták Krisztust követni.⁵

A mai helyzetet szemlélve pedig hozzátehetjük a tekintély egy új, digitális hullámának jelenségét: ezek az influenszerek, akik nagyszámú követőjük számára tárják fel a jó és boldog élet szabályait.⁶

Önjelölt tekintélyek vak követése egyfelől, másfelől az egyéni autonómia mint legfőbb érték: mindkettőnek egyazon erkölctani és antropológiai nézőpont a forrása, mely szerint az ember elsősorban autonóm akarattal rendelkező egyedi alany. Amint Herbert McCabe megfogalmazta, az a gondolat, miszerint a szerzetesi élet és engedelmesség lényege az akarat alávetése lenne valaki más akaratának, nem a liberális individualista nézet ellentéte, hanem ugyanazon voluntarista nézet egyik oldala.⁷

Feltehetjük tehát a kérdést: hogyan van értelme az engedelmességnek? A lehetséges válaszhoz két útra szeretnék rámutatni:

- az engedelmesség fogadalmáról való gondolkodás egyfajta antropológiai döntést igényel, hiszen az engedelmesség fogalma már feltételez egy emberképet. Ez az antropológiai nézőpontváltás a törvényre és kö-

⁴ Röviden lásd ennek szociológiai elemzését ROGER FINKE – RODNEY STARK: *The Churching of America, 1776–2005*, Rutgers University Press, New Brunswick – New Jersey – London, 2005, 261–266; GERALD ARBUCKLE: *Strategies for Growth in Religious Life*, Alba House, New York, 1987, 3–21.

⁵ CÉLINE HOYEAU: *La trahison des pères* (Bayard, Montrouge, 2021) című könyve nagyszerűen írja le ezt a helyzetet. DYSMAS DE LASSUS könyve pedig (*Risques et dérives de la vie religieuse*, Cerf, Paris, 2020) a szerzetesi élet alapelemeit tisztázza újra – legnagyobb részt a Szent Tamás-i teológiára építve – a lelki hatalommal való visszaélések miatti helyzetben.

⁶ Hozzátehetjük, maga a jelenség egyházon belül is érzékelhető; az erre való reflexió (az evangelizáció és az individuum kapcsolata, a digitális celebtátság, tágabban az egyházi kommunikáció) teológiai szempontból is szükséges volna.

⁷ Lásd HERBERT MCCABE: Engedelmisség, in Szabó Ráhel (szerk.): *Domonkos alappillérek. Válogatott írások*, Árpád-házi Szent Margitról nevezett Szent Domonkos Rendi Nővérek Apostoli Kongregációja, Budakeszi, 2018, 219–225, 221.

telezettségekre alapozott erkölctől az érényalapú erkölcs felé történik.⁸ Az érényközpontú erkölcs sokkal alkalmasabb arra, hogy az a teológiai hely legyen, ahol az engedelmesség virágozni tud és otthonra talál, mint a voluntarista, törvényközpontú morális.

- az engedelmesség és tágabban az evangéliumi tanácsok olyan teológiai megalapozást igényelnek, amely megmutatja, az engedelmesség hogyan segíthet Isten felé, nagyobb szabadságra.

A következőkben először az első válaszlehetőség elemeit szeretném bemutatni, utána pedig az antropológiai megalapozás egy útját szeretném felvillantani. Tanulmányomban tehát nem kívánok szisztematikus tárgyalást adni az engedelmesség fogadalmáról, hiszen az – a teológiai antropológiai megalapozáson túl – magában foglalja a krisztológiai szempontot is: az engedelmesség a szegénységgel és tisztasággal együtt hogyan jelenti Krisztus követését.

2. AZ ENGEDELMESSÉG ERÉNYKÖZPONTÚ TÁVLATBAN

2.1. Az erkölcs és a szabadság voluntarista elgondolása

Az engedelmesség e reduktív elgondolásának (ti. engedelmesség mint az akarat alávetése valaki más akaratának) az újkori keresztény erkölcsben van a gyökere, amelyre nézőpontbeli változás nyomta rá a bélyegét a középkori teológiához képest. Míg Aquinói Szent Tamás és más teológusok erkölcsi tanításuk középpontjába a boldogságot, az érényeket és a nyolc boldogságot helyezték, addig az újkori erkölccstan fókusza már nem az emberi természetben és annak hajlaimain volt, mint amelyek az erkölcsi élet forrásai, hanem a törvény, az egyéni lelkiismeret, Isten akaratát és a parancsok kerülnek középpontba, mint amelyek kifejezik ezt az akaratot. A keresztény életet azok a kötelezettségek határozták meg, amelyeket a kereszténynek teljesíteni kell. Így az erkölcs fő kérdése az lett, hogy vajon egy konkrét cselekedet megfelel-e Isten akaratának; a lelkiismeret

⁸ A boldogságra és érényre alapozott erkölccsteológia alapjait veti meg SERVAIS PINCKAERS könyve: *A keresztény erkölccsteológia forrásai*, Kairosz – Paulus Hungarus, Martonvásár, 2001.

pedig független képességgé vált, melynek feladata, hogy eldöntse, az éppen adott esetre érvényes-e egy törvény vagy sem.⁹

Mivel az emberi természet mint olyan már nem adott erkölcsi útmutatást a természetes hajlamokon keresztül, ezért csak Isten akaratára adhatta ezt, melyet a törvény öntött szavakba. A törvényre pedig elsősorban nem mint a boldogság felé vezető útra vagy mint Isten szerető bölcsességének kifejeződésére tekintett az újkori katolikus morális, amelyet követve az ember Isten bölcsességében részesedik, hanem mint Isten akaratának megnyilvánulására, amely behódolást, alávetettséget kíván. A központi keresztény erény tehát az engedelmesség lesz, a tipikus kérdések pedig a következők: „Kötelezve vagyok-e egy bizonyos parancs teljesítésére vagy sem? Mire terjed ki pontosan az engedelmesség? Mennyire kurtítja meg a szabadságomat?” Ezen – egyébként logikus – kérdések veszélye azonban a minimalizmus lesz. És ha az erkölcs központjában Isten akaratára áll, Isten akaratának felfedezése is központi jelentőséggel bír. Nem csoda, hogy Isten akaratának megkülönböztetése akkora fontosságra tesz szert az újkori katolikus lelkiségben.

Ez az erkölcsi felfogás és lelkiség hatással volt a szerzetesi élet teológiájára is. Ebben a perspektívában az evangéliumi tanácsok, illetve a fogadalmak olyan opcionális, különleges kötelezettségekként értelmezhetők, amelyeket azok vállalnak, akik többre vágyanak a keresztény tökéletesség útján, ezért a mindenkire kötelező parancsokon túl valami választható többre vállalkoznak. A keresztény élet e kétosztatú modelljében azonban a tanácsok csak úgy lehetnek relevánsak emberi természetünk számára, mint amelyek segítenek felülemelkedni bűnös emberi természetünkön.¹⁰

2.2. Milyen szabadság? – Az engedelmesség nem csak az akaratról szól

Az engedelmesség új otthonának megtalálásához ezért tágabb teológiai kontextust javaslok: Aquinói Szent Tamás gondolkodása az engedelmességről – nem pusztán az egyes szövegek – és annak tágabb teológiai kontextusa olyan környezetet teremt, ahol újraértékelhetjük az engedelmességet. Egyfajta antropológiai „megtérés” szükséges ehhez, az emberi élet és erkölcs másfajta látásmód-

⁹ Lásd erről SERVAIS PINCKAERS: A keresztény erkölcssteológia forrásai, i. m., 250–263.

¹⁰ A voluntarista erkölcsstannak a szerzetesi élet teológiájára gyakorolt hatásáról lásd DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG: A szerzetesi élet teológiája. A teológiai antropológia kihívása, *Vigília* 80 (2015/10) 722–731.

ja, ahol az engedelmesség jelentése új horizontot nyerhet.¹¹ Ehhez a következő kulcsszavakra térek ki: a minőségi szabadság, az engedelmesség mint erény, az értelem szerepe és a közös jó fogalma. Lássuk ezeket sorban.

A szabadság fogalma központi helyet foglal el az engedelmességről szóló diskurzusban. Általános értelemben a személynek azt a képességét értjük rajta, hogy közömbös tud maradni az értelem ítéletével szemben, amikor az értelem egy bizonyos jó követését javasolja. Ez az, amit Servais Pinckaers és nyomában mások közömbös szabadságnak hívnak: a különböző lehetőségek közötti autonóm választásnak ez a képessége minden külső vagy belső befolyástól való mentességet jelent, legyen az a törvény, kötelezettség, az emberi természet hajlamai vagy akár az értelem. Ha viszont minden külső vagy belső befolyást, hatást úgy látok, mint ami veszélyezteti az én szabadságomat, önmeghatározásomat és választási képességemet, akkor annak felvállalása, hogy valaki más akaratát kívánom követni a sajátom helyett, semmiképp nem lesz kívánatos.¹² A közömbös szabadság ezen kívül szétválasztja akaró (*volitiv*) és megismerő (*kognitiv*) képességeinket, vagyis akaratunkat és értelmünket: az akarat képes azt választani, amit az értelem értelmesként mutat be, és annak az ellentettjét is! Következésképpen a helyes értelem (*recta ratio*) befolyását is lerontja az ember választásában.

A közömbös szabadsággal szemben a középkori teológia másfajta szabadságfogalmat használ, az ún. minőségi szabadságot: ez az a képesség, hogy a lehető legjobban cselekedjünk, és minőségi tetteket vigyünk végbe. A minőségi szabadság az értelemből, az akaratból és az igazság és a boldogság utáni természetes hajlamokból származik, képessé téve a személyt arra, hogy azokat a cselekedeteket válassza, amelyek az igazi boldogságra, emberi személyként való kiteljesedésére vezetik el a személy végső céljának megfelelően. Az emberi szabadság tehát nem valami eleve adott, állandó, hanem érlelődik: egyfajta eredmény, amelyre eljutunk. Bele kell nőnünk, és ehhez segítséget nyújt egy közösség, az isteni kegyelem, a barátok, az erkölcsi törvény, az erényes élet; vagyis a szabadságban való növekedés közösségi valóság. Az erkölcsi élet nem kívülről ránk kényszerített szabályoknak való behódolás, alávetettség, hanem

¹¹ A szerzetesi engedelmesség és tekintély tárgyában kiadott legutóbbi szentszéki dokumentum: *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza. Faciem tuam Domine requiram*, LEV, Città del Vaticano, 2008 már hasonló erkölcsstani nézőpontból indul ki.

¹² A közömbös és minőségi szabadságról lásd SERVAIS PINCKAERS: A keresztény erkölcssteológia forrásai, i. m., 335–386; továbbá ROMANUS CESSARIO: *Introduction to Moral Theology*, CUA Press, Washington DC, 2001, 230.

szabadon választott elkötelezettség egy bizonyos módon való életre.¹³ Isten törvénye nem fenyeget: Isten bölcsességének kifejeződése, ezért összhangban van az emberi értelemmel. Ha a szabadság olyan képesség, amely képes növekedni, és nincs ellentétben a törvénnyel, akkor az engedelmességről is beláthatjuk, hogy ezzel a növekedéssel összeegyeztethető.

2.3. Az engedelmesség elsősorban erény

Az engedelmesség nemcsak evangéliumi tanács és a szerzetesi fogadalom tárgya, hanem először is erény, a tisztelet egyfajta megvalósulása, a vallásosság erényének része az igazságosság sarkalatos erényén belül.¹⁴ Erény volta az engedelmisséget összekapcsolja a boldogsággal, a szabadsággal és az értelemmel. Az erény ugyanis olyan stabil minőség, amely szívünket és értelmünket tökéletesíti, és képessé tesz a jól cselekvésre. Minden erény szabadságot feltételez – az erényes tett mindig szabad –, és az erkölcsileg jó és boldog életre vezet.¹⁵

Ha az engedelmesség erény, akkor tehát az engedelmisség is a jó élet eszköze, amely nem hogy korlátozza, hanem tökéletesíti gyakorlóját. Az engedelmisség egyfajta előzetes készséget feltételez, nyitottságot az igaz és a jó vonzására. Az engedelmisség erénye pedig a szabadság gondolatát is már önmagában elő-

¹³ A szabadságnak erről a növekedéséről lásd MICHAEL SHERWIN: *By Knowledge and by Love. Charity and Knowledge in the Moral Theology of Saint Thomas Aquinas*, CUA Press, Washington DC, 2005, 213–215.

¹⁴ Szent Tamás a *Summa theologiae* (STH) II.II.104-es kérdésében tárgyalja az engedelmisséget az igazságosság sarkalatos erényén belül. Az erények tamási megközelítéséhez lásd JEAN-PIERRE TORRELL: *Aquinói Szent Tamás, a lelki mester*, Osiris, Budapest, 2022 tizedik fejezetét (373–402). Az erények kortárs, Tamástól ihletett bemutatásához lásd SERVAIS PINCKAERS: *Séta az erények kertjében*, Kairosz, Budapest, 2015, különösen: 58–107. Az engedelmisség erényének bemutatásához a következő, Szent Tamásból inspirálódó műveket használtam: MICHEL-MARIE LABOURDETTE: *Cours de théologie morale*, 2., Parole et silence, Paris, 2012, 733–745; továbbá Uő: La vertu d’obéissance selon saint Thomas, *Revue Thomiste* 57 (1957/4) 626–656; illetve SERVAIS-THÉODORE PINCKAERS: Le mystère de l’obéissance et de l’autorité dans l’Eglise, in Uő: *L’évangile et la morale*, Ed. Universitaires, Fribourg, 1990, 223–233; HENRI DONNEAUD: Les enjeux théologiques de l’obéissance dans la vie consacrée, *Vies consacrées* 88 (2016/4) 33–42. Teljességre törekvő tárgyalást találhatunk a következő monográfiában, amely Krisztus engedelmisségét, a keresztény erényt és a szerzetesi engedelmisséget összefüggésükben mutatja be: HUGUES BOHINEUST: *Obéissance du Christ, obéissance du chrétien*, Parole et silence, Paris, 2017.

¹⁵ Lásd STH I.II.55.3. s.c., ahol Tamás Arisztotelészt idézve írja: „Az erény az, amely birtoklóját és annak cselekedetét jóvá teszi.”

hívja: az engedelmesség csak akkor lehetséges, ha az engedelmesség visszautasítására is valós lehetőség van.¹⁶ Vagyis a gyermek és a rabszolga a szó szoros értelmében nem engedelmeskedik, mert az erényhez szükséges szabadság szükséges feltételei hiányoznak: egyik esetben az értelem használata, másik esetben a kényszerszertől való mentesség. Tovább lépve, a fentiekből az is következik, hogy ha valaki pusztán egy erős személyiség befolyásának hatására cselekszik, akkor ez még nem érdemli meg a valódi engedelmesség nevét, még nem erény, nem méltó az emberhez. Ha a szerzetesi engedelmesség nem az erényben gyökeres, akkor torzult változataiban az előljáró idealizálásához, „érzelmi fixációhoz” vezethet, amiből szolgálalkúság vagy hízelgés származhat („valakinek a kedvéért teszem”), vagy infantilizációhoz, ahol valaki az előljáró által nyújtott oltalomban keresi a biztonságot, amely megment a saját kezdeményezés és felelősségvállalás rizikójától.

Ha erény, akkor az engedelmesség természeténél fogva az értelemmel is kapcsolatban van. Az engedelmesség közvetlen tárgya az előljáró parancsa (*praeceptum*), és nem az előljáró akarata (vagy akár Isten akarata). Aki engedelmeskedik, az saját magát egy parancshoz alakítja az előljáró tekintélye iránti tiszteletből, akinek a parancsa az értelem tette. Az *imperium* (ez Szent Tamás kifejezése a parancsra, utasításra) az okosság, az értelem cselekedete, amely a személy gyakorlati értelméhez szól, ahhoz, aki keresi, hogyan lehet azt a legjobban teljesíteni.¹⁷ Az Istennek való engedelmesség lehetősége a szabad személy méltóságához tartozik: az ember a jót nem vakon vagy ösztönösen teszi, mint az állatok, hanem parancsot kap az értelmé és az akarata, így saját megfontoláson alapuló szabad választása az, hogy megteszi.¹⁸ Vagyis az engedelmesség egyfajta méltóságot jelent. Az engedelmesség nem egy parancs gépies végrehajtása, hanem cselekedeteim szabad rendezése az előljáró rendelkezéseinek megfelelően. Mindezekből következik, hogy a valódi engedelmesség épp hogy nem ment fel a felelősség alól, attól, hogy tetteimet folyamatosan felülvizsgáljam.¹⁹

A szeretetből fakadó engedelmesség az értelemmel azért is kapcsolatban van, mert aki szeret, az szeretne érteni. Ha valaki egy közösséget akar szolgálni, a közösség küldetésének szeretné magát átadni, akkor osztoznia kell e közösség

¹⁶ Lásd MICHEL-MARIE LABOURDETTE: *Cours de théologie morale*, i. m., 734.

¹⁷ Lásd STH I.II.17.1., amely arra a kérdésre keres választ, hogy a parancsolás (*imperare*) az értelem vagy az akarat cselekedete-e. Tamás válasza, hogy lényegileg az értelem cselekedetéről van szó, amely feltételezi az akaratot, amelynek erejével az ész a cselekedet megtételére indít.

¹⁸ Lásd STH II.II.104.1. ad 1.

¹⁹ MICHEL-MARIE LABOURDETTE: *La vertu d'obéissance selon saint Thomas*, i. m., 642–646.

célkitűzésében, és meg kell ismernie azt. Servais Pinckaers szerint az engedelmisség, akárcsak a hit, bár kész elfogadni a homályt és a nehézségeket, de alapvetően növekedni akar, nagyobb világosságra kíván eljutni. A tekintélynek tehát az értelemhez és az akarathoz is szólnia kell; szerető értelemre van szüksége, amelyet a szeretet a hit fénye által elé tárt célokra irányít.²⁰

Mivel a parancs egyszerre szól az ember akaratának és értelmének, az engedelmisség a tanulással is kapcsolatban van. Először is, aki engedelmeskedik, meg akarja érteni, mit akar a feljebbvaló; az engedelmisségen keresztül a tanulás aktusa is megvalósul, mert egy gyakorlati igazságot tanul meg az engedelmeskedő, hogy mit kell tenni. A rossz parancs tehát nem a szükségtelen parancs, amely feleslegesen, jogos ok nélkül korlátozza a szabadságomat, hanem a buta, értelmetlen parancs.²¹ Herbert McCabe szavait idézve: „A vak engedelmisség fogalmának nincs több értelme a mi hagyományunkban, mint a vak tanulásnak lenne.”²² McCabe szavai kiélezik az értelem és akarat helyének különböző felfogásaiból adódó különbséget, mindazonáltal rávilágítanak arra, hogy a tamási értelemben véve a vak engedelmisség a gondolkodás, értelem, reflexió nélküli engedelmisség lenne, amely a meg nem engedett dolgokban is engedelmeskedik megfelelő *discretio* nélkül.²³

Az engedelmisség más erényekkel is kapcsolatban van: így például a tanulékonyság erényével, amely készség, nyitottság mások tanítására és tanácsára.²⁴ Tágabb kontextusa a tisztelet és az igazságosság: aki engedelmeskedik, az az előljáró parancsát az előljáró iránti tiszteletből teljesíti. Ez azt is jelenti, hogy az engedelmisség helyes motívuma az előljáró tekintélye iránti tisztelet, és minden más motiváció helytelen, úgymint félelem, hízélgés, ambíció, a személy indokolatlan csodálata stb. Ha valaki pusztán józan belátásból teszi meg azt, amit kell, az még nem engedelmisség – hiányzik ugyanis az engedelmisség

²⁰ Lásd SERVAIS PINCKAERS: *Le mystère de l'obéissance*, i. m., 230–231.

²¹ Lásd HERBERT MCCABE: *Engedelmisség*, i. m., 222.

²² Uo. 222. Dysmas de Lassus könyve jó példa arra, hogy a szerzetesi hagyomány magyarázata hogyan és miért szükséges olyan kifejezések kapcsán, amelyek eredeti teológiai-lelki környezetükből kiragadva könnyen félreérthetők, lásd az engedelmisség fokozatairól és a vak engedelmisségről szóló reflexióit: DYSMAS DE LASSUS: *Risques et dérives de la vie religieuse*, i. m., 147–198.

²³ Erről Tamás STH II.II.104.5 ad 3-ban beszél, miután a szakasz törzsében kifejtette, hogy ember az embernek nem tartozik engedelmisséggel azokban, amik testének természetéből következnek, vagyis például hogy kössön-e házasságot.

²⁴ STH II.II.49.3. beszél róla. A tanulékonyság készség arra, hogy tanítva legyünk, következésképp a tanulékonyság az okosság része. Lásd még MICHEL-MARIE LABOURDETTE: *La vertu*, i. m., 643–644.

erényének lényege, a tekintély tisztelete. Ugyanakkor nem kisebbíti az engedelmisséget az, ha valaki már akarja azt, amit a parancs tartalmaz, és egyetért vele, mert az engedelmisség az előjáró tekintélyének szól.

Az engedelmisségnek az értelemmel való összekapcsolása segít abban, hogy Isten akaratát ne érzelmi alapon akarjuk megkülönböztetni, és arra is felhívja a figyelmet, hogy a szerzetesi engedelmisség torzul folyamatos önnevelés, érénytelen élet nélkül.

2.4. Az engedelmisség és a közös jó

A keresztény engedelmisséget az ember szociális, társas természete teszi szükségessé.²⁵ Ennek a tamási megállapításnak az a jelentősége, hogy az az engedelmisséget az emberi természet valóságával kapcsolja össze: ez azt jelenti, hogy az engedelmisség nem egy isteni döntés eredményeképpen szükséges, amikor is Isten a saját tekintélyét egyeseknek delegálja (ez a voluntarista nézet), és nem is az emberek közötti egyenlőtlenségen alapszik. Isten rendezett világ-egyetemet alkotott; az engedelmisséget a közösségben élés teszi szükségessé: a természettörvényen alapszik, ami Isten bölcsességének kifejeződése. Mindenki része egy olyan egésznek, csoportnak, ahol valami olyan közös jót valósít meg, amely nem ellentétes a saját javával, hanem nagyobb annál. Az egyéni szabadság szükségessé teszi egy tekintély létét, aki a közös jóért felelős, és egy irányba tereli a szabad egyéni cselekvéseket.

Az engedelmisség ezért az együttműködés erénye,²⁶ amely gyakorlóját valami őt meghaladóba, vagyis az isteni tervbe engedi belépni. Valami nagyobbért való együttműködésről van szó, egy közösség közös javáról, legyen szó az egyházzal vagy egy szerzetesi közösségről – aki engedelmeskedik, ennek lesz a részese. Jean-Marie Roger Tillard ezért hívja az engedelmisség evangéliumi tanácsát, amely az engedelmisség keresztény erényének egy különleges megvalósulása, a közösség, a kommunió erényének.²⁷ A szerzetesi engedelmisség is a közös jóra irányul, és ennek a közös jónak a mibenlétét a szerzetesi élet célja határozza meg: Isten nagyobb szeretetének közös keresése. Krisztus és testvérei iránti szeretetből fog tehát fakadni a szerzetesi engedelmisség, amely miatt úgy

²⁵ Erre felhívja a figyelmet MICHEL-MARIE LABOURDETTE: *Cours de théologie morale*, i. m., 734.

²⁶ Lásd BOHINEUST: *Obéissance du Christ*, i. m., különösen 713–744.

²⁷ JEAN-MARIE ROGER TILLARD: *The Mystery of Religious Life*, Herder Books, Saint Louis and London, 1967, 101–136. Ezt a megközelítést alkalmazza Basil Cole és Paul Conner könyve is: *Teljes kereszténység. A megszentelt élet teológiája*, Kairosz, Budapest, 2017, 247–250.

fogunk a testvér, a közösség javára vágni, mint a sajátunkra, és igyekszünk saját magunkat a közösség javának szentelni.

Az érett engedelmességnek a közösséggel és a közös jóval való szoros kapcsolata mindenkitől sokat kíván: dialógus, beszélgetés, vita szükséges ahhoz, hogy intelligens konszenzus épülhessen fel egy közösség önazonosságáról, céljáról, értékeiről – s mindez sok-sok időt, energiát igényel.

Az engedelmesség tétje tehát nem az, hogy a végén kinek az akarata győzelmeskedik. Inkább közös tanulási folyamatról van szó: annak közös felfedezése, hogy mi a legjobb az adott közösség számára, annak közös java fényében, és eljutás egy közös elgondolásra. Amint a hit kitágítja az értelmet és új horizontot nyit meg a számára, hasonlóképpen az engedelmesség kitágítja az értelmet és az akaratot a nagyobb jóra, és lehetővé teszi a részvételt Isten bölcsességében – az egyén és a közösség számára is.

3. AZ ENGEDELMESSÉG TANÁCSA

MINT A NAGYOBB SZABADSÁGRA Vezető út eszköze

3.1. A Bölcs Barát tanácsai

Nemcsak az engedelmességnek, hanem a szerzetesi élet egészének van szüksége olyan antropológiai megalapozásra, amely képes az evangéliumi tanácsok valóságát a keresztény hivatáshoz kötni. Ha a tanácsok csak egyfajta opcionális extrák a keresztény élet egészéhez viszonyítva, akkor elveszítik relevanciájukat a keresztény élet számára.²⁸ Hogyan találhatunk ebből a szétválasztottságból kiutat?

Először is fontos látnunk, mi is az evangéliumi tanácsok – engedelmesség, szegénység, tisztaság – tágabb kontextusa. Ennek felvázolásához Aquinói Szent Tamás teológiájából hívok segítségül egyes elemeket mint amely a természetest és a természetfelettit az emberben nem két, egymásra helyezett réteggént látja, amelyek egymással nincsenek szerves összefüggésben, s ezért képes arra, hogy a moralitás kétosztatóságán felülemelkedjen. Tamás egyik teológiai újdonsága, hogy Istennek az ember iránti szeretetét barátsággént definiálta. A keresztény

²⁸ Részletesebben erről magyarul lásd DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG: A szerzetesi élet teológiája, i. m., továbbá DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG: *Consilia sapientis amici. Saint Thomas Aquinas on the Foundation of the Evangelical Counsels in Theological Anthropology*, PUG, Roma, 2014.

ember nem szolga vagy alattvaló, hanem barátja Istennek: Isten szeretete saját magával egyenlővé, baráttá emeli az embert, aki osztozik Isten saját életében, az ő boldogságában, és viszonzszereti őt.²⁹ Ezt a megtestesülés tette lehetővé:

„Mivel a barátság egyfajta egyenlőségben áll, azok, amelyek nagyon egyenlőtlenek, nem képesek barátságban egyesülni. Azért tehát, hogy Isten és ember közt bensőségebb barátság legyen, hasznos volt az ember számára, hogy Isten emberré legyen, mivel az ember embernek természetesen is barátja: hogy így, míg látható alakban megismerjük Istent, a láthatatlanok szeretetére ragadtassunk.”³⁰

Ha az Isten és ember közötti kapcsolatra mint barátságra tekintünk, akkor máris könnyebb az Istennek való engedelmesség és az egyéni szabadság közötti feszültséget feloldani: az engedelmisség nem külsődleges követelmény. Isten és ember közös élete ugyanis nemcsak kölcsönös, bensőséges ismeretet jelent, a javak megosztását és kölcsönös jóakaratot, hanem az akaratokat is egyesíti: „Hasonlóképpen a barátság sajátossága, hogy egyetértünk barátunk akaratával. Isten akarata pedig számunkra parancsai által lesz nyilvánvaló. Ezért az istenszeretethez tartozik, hogy az ő parancsait megtartsuk.”³¹ Ez teljesen ellentétes a szolgai engedelmisséggel, sőt inkább ez a szeretet a szabadság és az önkéntesség csúcsa, mert éppen a barátság miatt Isten akarata a sajátunk lesz, nem pedig valami idegen erő marad. Szeretet, szabadság, engedelmisség mind egybetartoznak ebben a kapcsolatban: „A Szentlélek úgy indít minket cselekvésre, hogy azt teszi, hogy mi önként cselekedjünk, amennyiben minket Istent szeretőknek tesz. Isten fiait tehát szabadon, szeretetből a Lélek indítja cselekvésre, nem szolgai módon, félelemből.”³²

²⁹ „Mivel tehát ember és Isten között valamiféle közlés/kommunikáció van, amely szerint Isten közli velünk saját boldogságát, ezen a közlésen valamiféle barátságnak kell alapulnia. Erről a közlésről mondja 1Kor [1,9: »Hűséges az Isten, aki által meghívást kaptatok Fiának közösségébe.« Az erre a közlésre alapozott szeretet a *caritas*. Ezért nyilvánvaló, hogy a szeretet az embernek valamiféle barátsága Istennel.” STH II.II.23.1. in co. Arról, hogy a barátság hogyan központi téma Tamás egész teológiájában, és hogyan köti össze ennek segítségével a különböző hitgazságokat, lásd DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG: „Caritas est amicitia.” Isten és ember barátsága Aquinói Szent Tamásnál, in Hende Fanni – Kisdi Klára – Korondi Ágnes (szerk.): „Mestereknek gyengyének”. *Ünnepi kötet Madas Edit hetvenedik születésnapjára*, OSZK – SZIT, Budapest, 2020, 569–575.

³⁰ AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa contra Gentiles* IV.54.

³¹ *Summa contra Gentiles* IV.22. A SCG IV.21 és 22-es fejezeteiben fejti ki Tamás a legszebben, mik is az Istennel való barátság tulajdonságai.

³² AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa contra Gentiles* IV.22.

Szent Tamás a János-evangéliumhoz írt kommentárjában foglalja össze a legszebben, hogy a keresztény ember kegyelmi átalakulásának következményeképpen az Istennel való barátság és a neki való engedelmesség nem zárják ki egymást, hanem egyik a másikból következik. Aki szeret, az engedelmeskedni akar, és az engedelmesség sem igazi szeretet nélkül:

„Akik Istent szeretik, megtartják parancsait; mivel a barát mintegy a lélek őre [*amicus – animi custos*], ahogyan Nagy Szent Gergely mondja, méltán hívják Isten barátjának azt, aki parancsait megtartja. Így, akiket Isten szeret, megtartják parancsait, amennyiben kegyelmét adva nekik, segít őket megtartani. Isten ugyanis, amikor szeret minket, Istent szeretőkké tesz minket. [...] A parancsok megtartása nem az isteni barátság oka, hanem annak a jele: tudniillik annak, hogy Isten szeret minket, és hogy mi szeretjük őt.”³³

Szabadság és engedelmesség tehát nem ellentétesek, sőt: az Istennek való engedelmesség növekedése együtt jár az ember szabadságának és szeretetének növekedésével. Tamás így az engedelmesség helyes motívumára is rámutat: az Isten iránti és egy közösség iránti szeretet nélkül az engedelmesség csak parancsteljesítés lesz. Másfelől rámutat arra, hogy az engedelmesség különösen is közel van a szeretethez: a barátság eredménye, hogy ugyanazt akarjuk, amit Isten.³⁴

Szorosan kapcsolódik ide az a gondolat, melyet Tamás a *Summa theologiae Prima secundae* részében fejt ki, amikor arról tárgyal, mi a különbség az ó- és az újszövetségi törvény között. Maguknak az evangéliumi tanácsoknak a léte már egy másfajta kapcsolatra utal Isten és ember között, és következésképpen másfajta moralitásra. Az Ószövetségben Isten – egyfajta pedagógiát követve – csak parancsokat adott. Az Újszövetségben azonban a parancsok mellett tanácsokat is ajánl. A tanácsok elnevezése is már utal erre a másfajta kommunikációra: a barátok között a tanácsnak van helye, nem a parancsoknak. Az evangéliumi tanácsok Krisztusnak, a bölcs barátunk tanácsai, az ő szeretetéből és bölcsességéből fakadnak.³⁵ A tanácsok a befogadó ember részéről pedig egyfajta nagylelkűség, nyitottság meglétét feltételezik: a tanácsot meghalló ember szabadsága

³³ *Super evangelium S. Ioannis lectura*, XV, l.3.

³⁴ Tamás erről még a STH II.II.104.3-ban is beszél.

³⁵ Szent Tamás magyarázata a másféle szabadsághoz kapcsolja a tanácsok létét: „Az a különbség a parancs és a tanács között, hogy a parancs szükségességet tartalmaz, a tanács pedig annak a választására van bízva, akinek adják. Ezért megfelelő, hogy a parancsok mellé a tanácsok az új törvényben vannak adva, ami a szabadság törvénye, és nem a régi törvényben, ami a szolgaság törvénye.” STH I.II.108.4.in co.

már megnövekedett, hiszen számára Isten akarata, parancsai nem kényszerű kötelességet jelentenek, hanem – Krisztus barátjává válva, a Szentlélektől ihletve – spontán, saját magától akarja azt, amit Isten akar.³⁶ Úgy is fogalmazhatunk, hogy az engedelmességben való megmaradás a Krisztussal való baráti közösség eszköze: aki az Istennel való barátságban előrehalad, az egyre nagyobb közösségre lép Krisztussal, s ez az ő akaratával való egyesüléssel történik.³⁷

3.2. A szeretet dinamikája

A Krisztussal való barátság mint kontextus mellett a keresztény élet mint út képe lehet a segítségünkre, ha az evangéliumi tanácsok antropológiai alapjait keressük. A spirituális hagyomány az útnak a képét azért is használta előszeretettel, mert alkalmas annak bemutatására, hogy a lelki élet nem statikus, hanem dinamikus valóság: a tisztulás, megvilágosodás és egyesülés útjairól (*via purgativa, illuminativa, unitiva*) vagy kezdők, haladók és tökéletesek szakaszairól szokás beszélni. Ha viszont út, akkor beszélhetünk haladásról. Aquinói Szent Tamás *dilatatio cordis*-nak, a szív kitágulásának hívja ezt a folyamatot, amely egyre nagyobb befogadóképességet jelent az isteni ajándéknak, Isten szeretetének befogadására és az arra való válasza.³⁸ Foglalkozik ennek a törvényszerűségeivel is: ha a szeretet növekedése, vagyis meggyökerezése valóban előrehalad, akkor eljön az a pont, amikor az, aki elindult az Isten és ember iránti szeretet útján, nem pusztán a bűnt akarja kerülni és Isten parancsait teljesíteni (ami az első szint), hanem egyre növekvő önkéntességgel, kezdeményezőkézséggel és szabadsággal halad a cél felé, Isten parancsait mintegy internalizálva.³⁹

Ezen a ponton lesznek különösen hatékony eszközök az evangéliumi tanácsok: a megnövekedett szabadság egyik megnyilvánulása éppen az, amikor valaki nem elégszik meg a kötelezővel, hanem mindentől szabad akar lenni azért,

³⁶ Lásd a *Veritatis splendor* enciklika 16–18-as pontjait. [online] <https://katolikus.hu/dokumentumtar/veritatis-splendor> [2024. 11. 21.]

³⁷ A STH II.II.186.5.ad 2-ben Tamás arról beszél, hogy az engedelmességet gyakorolva eljuthatnak a szeretet tökéletességére, akik még azt nem érték el. Akik pedig már elérték, azok a lehető legnagyobb mértékben készek az engedelmességre: „nem mintha szükségük lenne arra, hogy bárki is irányítsa őket a tökéletesség megszerzésére, hanem mintegy ezáltal megőrzik magukat abban, ami a tökéletességhez tartozik”.

³⁸ Lásd STH II.II.24.7. ad 2. Lásd még JEAN-PIERRE TORRELL: *Aquinói Szent Tamás, a lelki mester*, i. m., 518–522.

³⁹ Lásd különösen STH II.II.24.8.

hogy teljes erejével Istenre fókuszálhasson, és válaszolhasson az ő szeretetére. Ez a szeretet ugyanis arra ösztönöz, hogy mindent magunk mögött hagyjunk, ami kevésbé fontos, mint a Szeretett. Ezért szabadon engedjük el mindazt, ami akadály lehet Isten felé – nem azért, mert önmagukban rosszak, hanem egyszerűen azért, mert túlzottan képesek lefoglalni. Vagyis az Isten szeretetétől megragadott ember még nagyobb szabadságot akar magában kialakítani, és paradox módon ez a szabadság egyúttal egyfajta ürességet, *vacatiót* jelent.⁴⁰

Az engedelmisség – és a többi tanács – tehát egyszerre következménye, jele ennek az Istennel való új kapcsolatnak, az isteni szeretet átalakító erejének, ugyanakkor eszköze is: az evangéliumi nagylelkűségnek olyan kitüntetett formája, amely bizonyos értelemben minden kereszténynek szól, a szerzetesek azonban intézményesített formában élik, mert segít abban, hogy saját magunkban növekvő nagylelkűséget és szabadságot alakítsunk ki Isten felé; tökéletesebben, nagyobb könnyedséggel tudjanak válaszolni Isten szeretetének arra a vonzerejére, melyet értelmünkre és akaratunkra gyakorol.

3.3. Az engedelmisség mint a lelki felszabadulás útja

A lemondás, elengedés aktusa így a nagyobb szabadság szolgálatában áll: azáltal, hogy üres teret alakít ki az emberben, tudatosan lehetőséget teremt Istennek a belépésre. A tudatos lemondás saját tervről, projektről sebezhetőséget, ürességet hoz létre. Érdemes azonban ezen a ponton egy közbevetést tennünk: nem automatizmusról van szó, mert a szeretet átalakító tapasztalata és szabadsága nélkül a lemondás önmagában nem forrása a nagyobb szeretetnek és az Istenhez való közeledésnek.⁴¹ Nem arról van tehát szó, hogy Isten a keletkezett

⁴⁰ Különösen a *Summa contra Gentiles*-ben, ahol Tamás az evangéliumi tanácsokról tárgyal (III.130), találkozunk ezzel a megközelítéssel. Bővebben lásd DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG: A szemlélődés mint a szerzetesi élet paradigmája. Az evangéliumi tanácsok Aquinói Szent Tamás *Summa contra Gentiles* című művében, in Ivancsó Bazil (szerk.): „*Taníts meg engem, hogy a te akaratodat cselekedjem*”. *Válogatott írások Ivancsó István görögkatolikus pap, teológiai tanár 70. születésnapjára*, Palaház Kft., Nyíregyháza, 2023, 241–251.

⁴¹ DYSMAS DE LASSUS: *Risques et dérives de la vie religieuse*, i. m., 223–224 fejt ki, hogyan lehet ezt félreértetni, és tévesen azt gondolni, hogy az önmegtágadás, a lemondás önmagában, automatikusan meghozza a lelki előrehaladást. Ha valaki előrehalad Isten megismerésében, evilág kis csillagai elveszítik vonzerejüket az isteni fény mellett. A nap az, amely elhomályosítja a csillagokat. De nem elég csak kioltani minden ragaszkodást, vagyis minden csillagot ahhoz, hogy a nap felragyogjon, és Isten betöltse az ürességet. Az önmagunkról való megfeleledkezés csak akkor gyakorolható, ha már egy személy megszilárdult, stabil saját identitásában.

ürességet automatikusan kitölti. Ha böjtölök, akkor ennek természetes következménye, hogy éhes leszek – Isten pedig nem azért érezteti a jelenlétét, hogy elveszi az éhségérzetet. Isten nem veszi át egyszerűen a földi dolgok helyét – ez ellentétes lenne az isteni transzcendenciával –, hiszen ő nem része a véges, földi dolgoknak.⁴² Inkább arról van szó, hogy ha az előljáró döntése és/vagy a közösség java miatt saját projektemet, tervemet, ötletemet el kell engednem, ez önmagában nem lesz könnyű, mert önérzetemet bánthatja. Istennek azonban lehetőséget ad arra, hogy az ő titokzatos ereje működjön, megnyilvánuljon: kibillenthet egy hamis biztonságérzetből és saját erőmre való támaszkodásból, és megnyithat egy másfajta logikára. A fogadalmak célja tehát, hogy megteremtse bennünk a szabadságnak ezeket a tereit, üressé és ezáltal befogadóvá tegyenek Istenre, s így folyamatosan ösztönözzenek Isten mind nagylelkűbb szeretetére.

Ha a szív kitágulásának, a lelki szabadságnak a szükségességét akarjuk belátni, akkor még egy alapvető antropológiai valóságot is fontos tekintetbe vennünk, amely választ ad arra, miért e három evangéliumi tanács jelenti a leghatékonyabb segítséget a haladásban. Azt keresve, hogy mi is az, ami az embert foglalkoztatja, lefoglalja, három nagy területet („javak”) különíthetünk el, amelyekre figyelmünk, vágyaink irányulnak: először is saját magunk, terveink, elgondolásaink, aztán a hozzánk közel álló személyek és az ő szeretetük, a velük való kapcsolat és végül a külső, anyagi javak. Erre a három területre – amelyeket nevezhetünk az emberi cselekvés főbb motivációs forrásainak is – irányulnak a fogadalmak, úgymint engedelmesség, tisztaság, szegénység.⁴³ E három terület között egyfajta rend és egymásra épülés figyelhető meg, hiszen az anyagi javakat nem önmagukért, hanem a magasabb rendű javak érdekében használjuk. Az engedelmesség tehát a belső javakra irányul, célja pedig, hogy attól a biztonságtól szabadítson meg, amely saját „akaratunkhoz”, vagyis terveink, elképzeléseink, ötleteink megvalósításához köti saját magát, saját identitását.

Ami ugyanis a legkedvesebb számunkra, amihez leginkább ragaszkodunk, azok a szellemi értékek, eszmék, amelyeket én jónak tartok, amelyek megvalósítása lényegbevágó számomra. Ez ennyiben teljesen érthető és emberségünkhöz tartozik. Ha az igazi szabadság a célomhoz vezető jó megtevésének képessége, akkor érthetőbb lesz, hogy a saját terveimhez, nézőpontomhoz, projektemhez

⁴² Lásd még DYSMAS DE LASSUS: *Risques et dérives de la vie religieuse*, i. m., 225.

⁴³ Bővebben a három evangéliumi tanács és a javak hármassága összefüggéséről lásd DEÁK HEDVIG: Az evangéliumi tanácsok sorrendjének értelme és miértje, *Sapientiana* 7 (2014/1) 107–125.

való ragaszkodás miért köthet meg, miért foglal le és okozhat túlzott ragaszkodást, gondot, belebonyolódást (a tamási terminológiával ez a *sollicitudo*), amely akadálya lehet a rugalmas Istenre figyelésnek, annak, hogy az akaratát megtegyük.⁴⁴ Az engedelmesség tanácsa arra ösztönöz, hogy Isten miatt elengedjem mindazt, amit én fontosnak tartok, és szabaddá tegyem az akaratomat, gondolataimat, szellemi világomat Isten akaratára (amely általában embereken keresztül nyilvánul meg, szerzetesként az előjárókon át⁴⁵). Az engedelmesség tehát a túlzott ragaszkodás okozta akadályoktól akar felszabadítani.

A saját magunkon való túllépést, saját ötleteink, terveink, projektjeink, „önmagunk” elengedését szükségessé teszi még az, amit a hagyományos teológia rendetlen önszeretetnek, gögnek, az eredeti bűn következményének hív. Ennek a gyógyítása az, amit a tanácsok „terapeutikus” vagy aszketikus dimenziójának nevezhetünk. Ennek célja, hogy emberi természetünk sebzettségét és ennek következményét, értelmünk és akaratunk szétválását, valamint az értelmünk, akaratunk és az érzelmeink közötti szakadást gyógyítsa; saját rendezetlenségünket, töredezettségünket, érzelmi zűrzavarunkat rendezze, vágyainkat pedig így Istenre irányítsa. Az evangéliumi tanácsok szeretnének megszabadítani ettől a rendetlenségtől: azáltal, hogy – amennyire lehetséges – az embert a lemondás által az őt körülvevő javaktól elvonják, segítenek intenzíven Isten, az „egyetlen szükséges” felé fordulni, hogy teljesen szabadon, gondtalanul szeressük őt és teljesítsük akaratát, és segítsenek helyreállítani bennünk az eredeti harmóniát, azaz az ember értelme, akarata és érzelmei közötti rendet. A tudatos elszakadás ismét csak segítheti vágyaink rendeződését, és ezzel együtt a megnyílást az isteni vonzásra.⁴⁶

A közösség java, a közös küldetés miatt gyakorolt engedelmesség ezen a ponton kapcsolódik össze az egyén szeretetben való növekedését, lelki szabadságát szolgáló, „aszketikus” engedelmességgel: az engedelmesség, vagyis más tekintélyét elismerni, és a tekintély szava szerint cselekedni, ez mindenkitől egyfajta önfelülmúlást, önmagán túllépést igényel azért, hogy a nagyobb jóra megnyithasson. Amint Nagy Szent Gergely pápa írta: „Amikor alázatosan valaki más hangjának vetjük alá magunkat, saját magunkat szívünkben felülmúl-

⁴⁴ Lásd STH II.II.186.7.

⁴⁵ Hozzátehetjük, hogy az emberi közvetítés azért lehet hasznos, mert hajlamosak vagyunk a Lélek hangját azzal azonosítani, amit amúgy is szeretnénk.

⁴⁶ Az engedelmesség ezen aspektusához lásd MICHEL-MARIE LABOURDETTE: *Cours de théologie morale*, i. m., 745. Illetve SERVAIS PINCKAERS: *Le mystère de l’obéissance*, i. m., 230–231.

juk.”⁴⁷ Ez az önfelülmúlás elengedhetetlen ahhoz, ha közösen akarjuk keresni az igazságot, amely nagyobb, mint a saját igazságunk; a másikra, a közösség közös javára való növekvő nyitottság pedig Isten felé, az ő tervére való megnyílásra segíthet.

Az isteni terv számára való megnyílásnak, az ebbe való engedelmes belépésnek a modellje maga Krisztus. De Krisztus nem pusztán minta: mint a kegyelem forrása, lehetővé teszi azt, hogy az engedelmességet gyakorló magában reprodukálja, újraélje Krisztus titkát. A hit által megvilágosítva enged belépni az isteni tervbe, Isten tervének a beteljesítésébe, és a halálengedelmes Krisztus követésére ösztönöz. Így a keresztény-szerzetesi engedelmesség Krisztus szenvedéséhez, a húsvéti misztériumhoz való alakulásnak az eszköze lesz.⁴⁸

⁴⁷ *Moralia in Iob*, I. XXXV, c.14, al 10. Ezt idézi Aquinói Szent Tamás az engedelmességről beszélve (STH II.II.104.a.1.ad 1), illetve a domonkos konstitúciók is.

⁴⁸ A krisztológiai szempontot kibontja MICHEL-MARIE LABOURDETTE: *La vertu d'obéissance selon saint Thomas*, i. m., 636–637.

A keresztény hit mint szapienciális meghívás: Szent Bonaventura aktualizált tudományelméleti víziójáról

BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON OFM

Abstract

This paper explores the sapiential nature of Christian faith and its intellectual implications in the context of contemporary epistemology and philosophy of science. Drawing on the works of St. Bonaventure, particularly his insights into theological wisdom, the discussion contrasts modern scientific norms – objectivism, empiricism, and rationalism – with a sapiential approach to knowledge that transcends reductionist methodologies. The paper argues that while modern science often operates within fragmented frameworks of understanding, the Christian sapiential perspective integrates reason, faith, and spiritual insight, offering a holistic view of truth. The study highlights the fact that the sapiential perspective represents a mode of knowledge that transcends the methodological limitations of modern science and leads science back to its true identity.

Keywords: *wisdom, epistemology, participatory knowledge, sapiential character, experience, philosophy of science.*

Kulcsszavak: *bölcsesség, episztemológia, résztvevő megismerés, szapienciális karakter, tapasztalat, tudományelmélet.*

Az ikonikus New York-i Guggenheim Múzeum tervezője, Frank Lloyd Wright mondta egyszer, hogy az építészet nemcsak épületekről szól, hanem arról is, hogy az építész milyen mélyen képes átérezni és kifejezni saját világának eszmeiségét, értékeinek szerveződési elvét, amely manifesztálódik az épületekben: „Minden nagyszerű építész szükségképpen művész is, hiszen a maga jelenének

BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON ferences szerzetespap, teológus, a Fundamentális Teológia Tanszék vezetője, szűkebb szakterülete a teológiai episztemológia; bagyinszki.agoston@sapientia.hu

avatott értelmezője kell, hogy legyen!”¹ Egy pragmatikus kor, amely az eszmei világot a közvetlen hasznosság szempontjából nézi, jól megtalálja a maga önkifejezését például a bajorországi Neu-Ulmban lévő Sankt Johann Baptist-templomban, amely a modern építészet egyik emblematikus példája. A közel százéves katolikus templom egyszerű, geometrikus formái, minimalista díszítése és a fény domináns szerepe mind a funkcionalizmus és a racionalitás jegyében jöttek létre. Ez az épület jól tükrözi a modern eszmeiséget, ahol a forma szigorúan követi a funkciót, és a hitélet egy tudományosság felé orientálódó miliőben keresi a maga útját. Ez az ízig-vérig modern templom azért tett szert hírnévre a szakrális építészetben, mert figyelemre méltó kísérlet az eszaktologikus dinamizmust magában foglaló élő hit mai meghívó erejének, drámájának a megjelenítésére, a szakrális szimbolizmus és a profán funkcionalitás „theandrikus” összebékítésére.²

A neu-ulmi templomépítészeti alkotással kontrasztban a 400 kilométerrel délebbre fekvő gótikus milánói dóm az emberi lélek transzcendens törekvéseit másképp jeleníti meg. A bámészkodó turisták tekintete elől rejtett, magasabb helyeken is aprólékosan kidolgozott művészi megoldások a középkor univerzalista szimbólumnyelvén fejezik ki azt, ahogyan a kereszténység a jámborság és a tudomány között hidat képező „bölcsséggként”, vagyis szapienciálisan pozicionálja magát a kulturális térben.³ A dóm grandiózus, felfelé törekvő struktúrája, csúcsívei és részletekbe menő díszítései mind azt a vágyat fejezik ki, hogy az ember közelebb kerüljön az istenihez. A több száz év alatt, aprólékos kézműves munkával kidolgozott katedrális egy, a gyakorlatias tudást a maga helyén kezelő korszak lenyomata. A milánói dóm az örökkévalóság és az emberi szellem

¹ Ez a Frank Lloyd Wright (1867–1959) ars poetikájaként gyakorta elnagyoltan idézett gondolat *A Testament* címmel 1953-ban megjelent könyvéből ered (Horizon, New York).

² A „theandrikus” kifejezés (görögül *theos* = isten, *anthrōpos* = ember) olyan paradox jellegre utal, amely egyszerre isteni és emberi. A fogalom különösen a keresztény teológiában kap szerepet, ahol Jézus Krisztus személyére vonatkozik, aki egyesíti magában az isteni és az emberi természetet. A theandrikus jelző kiterjesztve utalhat olyan folyamatokra vagy valóságokra is, amelyek az emberi és isteni közötti kapcsolatot tükrözik, mint például a szentségek vagy a szakrális építészet. Valamely theandrikus valóság tehát a transzcendens és immanens találkozásának helyeként, krisztológiai kontextusban értelmezhető.

³ A *sapientia* (bölcsség) az emberi lét végső okainak, elveinek, valamint a rész és az egész összefüggéseinek ismerete, amely nem annyira elvont tudást jelent, hanem inkább spiritualitásra nyitott életformát. Az Ó- és Újszövetség tanításában a bölcsség teljessége Isten kinyilatkoztatásában válik hozzáférhetővé, elsősorban Jézus Krisztusban, akiben „a bölcsség minden gazdagsága” benne rejlik (Kol 2,3). A hit ajándéka által elérhető bölcsség megtisztítja és megújítja az ember képességeit, eszkatologikusan beteljesítve azokat.

egyetemes nyitottságának szimbolikáját hordozza, ahol minden alkotóelem a nagyobb egész jelentéskörében (és nem pusztán csak egy részleges funkcióban) találja meg a maga helyét. Más-más módon, de a példaként említett modern templom és a klasszikus dóm egyaránt annak paradox feszültségét hordozza, ahogyan a kereszténység eszkatologikus szereplőként, a „kultúra lelkeként” van jelen a mindenkori szellemi élet közegében. Amikor szemléletes templomépitészeti példákból kiindulva „szapienciális” stílusról beszélünk, hogy e jellegadó stílusjegyeket majd elvontabb tudományelméleti összefüggésben is beazonosíthassuk, akkor végső soron olyan theandrikus eredetű, transzcendens nyitottságot is magában foglaló szellemi magatartásra utalunk, amely a gyakorlat és az elmélet, a hit és az értelem egyensúlykeresésén keresztül valósítja meg ezt a stílust.

I. A SZAPIENCIÁLIS JELLEG TUDOMÁNYTÖRTÉNETI HÁTTÉRBE SZORULÁSA

A szapienciális stílus eltérő módon és mértékben jellemző a tudományosság skolasztikus és mai megjelenési formáira. A skolasztika az ismeretszerzést holisztikus, transzcendens perspektívába ágyazta. Ebben a szemléletben a tudás nemcsak a világ felszíni leírását, hanem a végső okok és célok feltárását, a létezés mélyebb, spirituális és metafizikai összefüggéseinek a megragadását is szolgálta. A középkori hierarchikus felfogás szerint a teológia „a tudományok királynőjeként” iránymutatást adott az összes diszciplína számára, hiszen az emberi értelmet képesnek tartották arra, hogy az isteni megvilágosítást befogadva örökkévalóságra irányuló távlatban működjön. A skolasztikus tudományeszmény így a valóság teljes horizontjára nyitott volt, ahol az etikai, metafizikai és egzisztenciális kérdések egymást átjárva, szerves részei a tudásrendszernek. A modernitással szemben, amely fokozatosan kizárólagossá tette az objektivizmus, empirizmus és racionalizmus normáit, a skolasztika még nem priorizálta egyoldalúan a valóság mérhető és számszerűsíthető elemeit. Ehelyett integrálta a természetes és transzcendens valóságot, hangsúlyozva, hogy a tudás csak akkor lehet teljes értékű, ha figyelembe veszi a létezés spirituális és etikai dimenzióit is. Ez a teljességre irányuló szapienciális megközelítés, amely az időtálló igazságokat kereste, a modern tudományosság fejlődésével fokozatosan háttérbe szorult, átalakult.⁴

⁴ A középkori tudományelméletre vonatkozóan alapmű: ULRICH G. LEINSLE: *A skolasztikus teológia története*, Osiris, Budapest, 2007. (ford. Görföl Tibor)

A tudományt azonban új alakjában is olyan eszmei építménynek tekintették, amely az emberi életet társadalmi szinten is meghatározó „hiteles és fontos” ismeretanyag megszervezésére és gondozására irányul. Bár a 20. századi kuhnianizmus hozta tudományelméleti forradalom rávilágított a „kemény objektivizmus”, a „naiv empirizmus”, valamint a „merev racionalizmus” tartahatatlanságaira, és kiprovokálta a tudományfelfogás „posztmodern dekonstrukcióját”, a három klasszikus norma árnyaltabb megközelítésben és kontextualizálva mindmáig érvényesül.⁵ Kissé sematikus ugyan, de jelen gondolatmenetünk is – az adott terjedelmi keretek között – e három újragondolt klasszikus norma mentén kívánja bemutatni a keresztény hit intellektuális tevékenységre gyakorolt ösztönző erejét, karaktert adó jellegét. Ez utóbbi vonatkozásban itt elsősorban annak a ferences Szent Bonaventurának az életművére építünk, akinek idén a 750 évvel ezelőtti halálára emlékezünk. Mivel a középkori egyháztanító kapcsolódó szövegeinek szakavatott elemzései és tartalmi összefoglalásai már rendelkezésre állnak, immár aktualizáló érdeklődéssel és ihlető forrásként kapcsolódhatunk a gazdag szellemi örökséghez.⁶

A Szent Ágoston örökségét újragondoló bonaventuriánus bölcsességeszmény a 13. század teológiai és filozófiai gondolkodásában kulcsszerepet játszott, különösen annak integratív jellege révén. Bonaventura, aki a végső igazságok megértésére irányuló megismerési folyamatot a szellemi elmélyülés és az isteni világosság befogadása révén képzelte el, a bölcsesség működését misztikus tapasztalatok, intuitív belátások összefüggésében fogta fel, a keresztény hit és egy felszínesnél mélyebbre hatoló megismerési folyamat kölcsönviszonyát hangsúlyozva. Ez a „bölcsesség” fogalmát középpontba állító, intuitív elemeket is tartalmazó tudományszemlélet olyan „tudóst” feltételez, aki a megismerés szakrális tárgyát nem semlegesen megragadható, fizikai entitásként közelíti meg; aki az emberi értelem logikai mechanizmusait működtető, a lelket mélyebb összefüggések felismerésére és megértésére ösztönző transzcendens Vonzás erőterében maga is kész átalakulni. Ilyen módon a misztikus és logikai elem összefonódása Bonaventura tudományelméletében különösen fontos szerepet játszott, és a kettő együttesen alakította ki azt a transzcendens-immanens tapasztalati viszonyt, amelyben a hívő az isteni kegyelem segítségével képes

⁵ Modern tudományelméleti referenciaként lásd például: KAMPIS GYÖRGY: *Tudományfilozófia*, Typotex, Budapest, 2022.

⁶ Lásd GREGORY LANAVE: *Through Holiness to Wisdom. The Nature of Theology according to St. Bonaventure*, Istituto Storico dei Cappuccini, Rome, 2005; uő: Prospects for a Sapiential Theology. Bonaventure on Theological Wisdom, *Nova et Vetera* 15 (Fall 2017/4) 1037–1064.

volt kapcsolatba lépni a magasabb rendű, örökkévaló igazságokkal. Ez a bonaventuriánus alapállás nemcsak a teológia önreflexióját gazdagította, hanem ösztönözte egy sajátosan keresztény tudományos gondolkodásmód kialakulását. Bonaventura tudományelméleti víziójának ez az átfogó jellege nemcsak a 13. század akadémiai útkereséseinek értékeléséhez ad hasznos impulzusokat, hanem visszatekintésben ösztönzést jelent a modern kori tudományfejlődés újszerű elemeinek (például specializáció, redukcionista tendenciák) kritikai vizsgálatához is.

Amikor a Nemzetközi Teológiai Bizottság 2011-es, *Teológia ma* címet viselő dokumentuma⁷ a szent diszciplínát – annak identitását elemezve – a kortárs tudományelméletek összefüggésében is elhelyezi, akkor a gondolatmenet hangsúlyos záróakkordjaként éppen a teológia jellegadó szapienciális vonására hívja fel a figyelmet:

„a katolikus teológia mindenkit meghív a végső Igazság transzcendenciájának a felismerésére, amit soha nem lehet teljesen megérteni vagy megismerni. A teológia nem csupán bölcsesség önmagában, hanem bölcsességre való invitálás más tudományágak felé is. A teológia jelenlétének a tudományos diskurzusban és az akadémiai életben potenciálisan megvan az az áldásos hatása, hogy mindenkit emlékeztet az emberi értelem bölcsességi hivatására.”⁸

A dokumentum arra is reflektál, hogy mit értsünk a teológia sajátos bölcsességi karakterén. A szent diszciplína túllép a pusztán racionális vizsgálódáson, valamint a hétköznapi értelemben vett empirikus metodológiákon, hogy a hit és értelem integrált megközelítésével éljen. A teológia a hit által megvilágított értelem episztemikus erőforrására épít, így egyedülálló módon kapcsolja össze a profán ismereteket a végső célok horizontjának szemlélésével. A dokumentum ebben az összefüggésben tesz utalást a teológiára jellemző „egyesítő vízióra”,⁹ „megkülönböztető spiritualitásra”,¹⁰ továbbá bizonyos „misztérium érzékre”.¹¹ Olyan vonások ezek, amelyek általában véve a katolikus teológiát jellemzik, de amelyeket árnyaltabban is kifejthetünk a 13. századi ferences gondolko-

⁷ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok* (2011), Római Dokumentumok 38., Szent István Társulat, Budapest, 2013.

⁸ Uo. 86.

⁹ Uo. 90.

¹⁰ Uo. 93.

¹¹ Uo. 96.

dó, Szent Bonaventura – már említett – szellemi örökségére támaszkodva.¹² Témánk jelentőségét jelzi, hogy a keresztény hit modern tudománytörténethez fűződő összetett kapcsolatában a szapienciális jelleg érvényesítése biztos iránytűként volt jelen a szélsőségesen racionalista megközelítések szküllái (pl. wolffianizmus) és a szélsőségesen pietista tendenciák kharübdisei (pl. quietizmus) között navigálva.

2. HÁROM KOMPLEMENTER ISMERETFORMA: TÁRGYI, ÉRTELMEZŐ ÉS BÖLCSESSÉGJELLEGŰ

Hogyan domboríthatjuk ki a jelen tanulmányban sokszor hivatkozott szapienciális mozzanat jelentőségét? A szakirodalom egy többé-kevésbé közismert, 2+1 elemből álló ismerettipológiára egyszerűsíti le a modernitásra jellemző episztemikus tér tartalmait. A modernitás világában, a „humán szférával” szemben jelentkező „reál szférában” kiemelten fontos szerephez jut egy bizonyos objektívnek tekintett, analitikus, redukcionista jellegű tudásfajta, amely – a közvélekedés szerint – minden „értelmes” ember számára hozzáférhető. Ez a megközelítés olyan univerzumot vizionál, amely mentes az etikai és metafizikai vonatkozásoktól, és végső soron nincs helye benne a tudatosságnak, intencionalitásnak, vagyis az objektív jelentéseket közvetítő „metadiológusnak”. Peter Neuner nyomán az ilyen ismeretformát *nomologikusnak* vagy fizikainak nevezhetjük, mert a megfigyelőtől függetlenül működő törvények vagy tárgyi adottságok feltárására irányul.¹³ Ebben a megismerési módozatban a kognitív aktus megismételhető, rekonstruálható, és a megfigyelőtől elvileg el lehet vonatkoztatni (bár ezt a felfogást később maga a modern természettudomány némileg árnyalta). A fizikai valóság „nyelvtanát” a kalkuláló ész (*instrumental reason*) hivatott feltárni, amely ebben – nem teljesen tisztázott okokból – a matematikára támaszkodhat.

A valóság ilyenén naturalista vagy „egymenetes” hermeneutikájától meg szokás különböztetni a *humán ismeretforma* „kétmenetes” hermeneutikáját,

¹² A teológia szapienciális-tudományos karakteréről szóló skolasztikus vitához egy kiváló összefoglaló: MARIE-DOMINIQUE CHENU: *Is Theology a Science?*, Hawthorn, New York, 1964.

¹³ Vö. PETER NEUNER: La fede principio soggettivo della conoscenza teologica, in Walter Kern – Hermann Josef Pottmeyer – Max Seckler (eds.): *Trattato di gnoseologia teologica*, Corso di Teologia Fondamentale 4., Queriniana, Brescia, 1990, 47–67.

amelynél nagyobb szerephez jut a szubjektivitás.¹⁴ Neuner szerint e második megismerésforma esetében nem arra törekszünk, hogy megismerjünk egy tárgyat, amely semleges, önmagában előttünk áll, hanem inkább az interszubjektív emberi valóság értelmezése, megértése, egy konkrét élethelyzet „értelmének” megragadása a célunk.¹⁵ Ebben az esetben hangsúlyosan relacionális és perspektivikus tudásról van szó, amelynél a szubjektum felvállaltan bevonódik a megismerési folyamatba. Bár relacionista tudásfajtaról van szó, a megismerési utak elvileg mindenki számára bejárhatóak. Ennek az ún. „egzakt tudástól” eltérő humán ismeretformának végső soron az adja a létjogosultságát, hogy az ember önértelmező lény, aki a szabad céltudatosság és önmeghatározás világában él, valamint a dolgokhoz rendelt jelentések kommunikációs teréhez kapcsolódik. E modernitást meghatározó episztemikus dualizmus vázlatos bemutatása után térhetünk rá annak a Bibliában még otthonos, „szapienciális” ismeretformának a megvitatására, amely jelen gondolatmenetünk szempontjából központi jelentőségű, ám polarizáltan humán–technokrata világunkban jórészt feledésbe merült.

A harmadik ismeretforma az analitikus tudáshoz képest szintetikus, az induktív ismeretszerzéshez képest deduktív jellegű, valamint időbeli (eszkatologikus) dinamikája van.¹⁶ Az előző két típustól eltérően nem mindenki által, bármikor bejárható ismeretszerzési úton lehet rá szert tenni, hanem – a transzcendens ismerettárgy természetének megfelelően – elkötelezett kapcsolódással, egy közösség tagjaként, mintegy fokozatos beavatási folyamatban. E *transzcendentális-dialogikus megismerésnek* lényeges mozzanatai az érettségre vezetés, a belső felébresztés, a nagy értékek horizontja előtti megnyitás, ami nem csupán egy részterületen ad kulcsot a tájékozódáshoz és önállósághoz, hanem az emberi élet lényegét érintően, transzcendentális és egészes vonatkozásban. Ezt a bölcsességjellegű ismeretformát az episztemikus alany „megismerő fakultásának” a korábban említett kalkuláló észnél szellemibb, meditatívabb regisztere tudja befogadni. A továbbiakban ahhoz kívánunk néhány szempontot felvázolni – Szent Bonaventurát mintegy párbeszédbe hozva a modern szekularizált tudományossággal –, hogy a keresztény hit szapienciális karaktert adó hatása

¹⁴ Vö. BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON: Hogyan járulhat hozzá a ferences intellektuális hagyomány a „reáliák” és a „humaniórák” összebékeltetéséhez?, *Acta Pintériana* 1 (2015) 11.

¹⁵ Vö. PETER NEUNER: La fede principio soggettivo della conoscenza teologica, in Walter Kern – Hermann Josef Pottmeyer – Max Seckler (eds.): *Trattato di gnoseologia teologica*, i. m., 47–67.

¹⁶ Vö. BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON: Hogyan járulhat hozzá a ferences intellektuális hagyomány a „reáliák” és a „humaniórák” összebékeltetéséhez?, i. m., 12–14.

miképpen vezetheti vissza igazi identitásához az önmagától elidegenedett tudományeszményünket.¹⁷

A bemutatott három ismeretfajta természetesen úgy értendő, mint amelyek nem kizárják, hanem kiegészítik egymást. Míg az analitikus, reduktív megközelítés a fizikai világ törvényeinek feltárására irányul, és a kalkuláló értelem erejét hangsúlyozza, a humán tudományok az emberi lét értelmezésére fókuszálnak. Ezek dichotómiája azonban nem tudja teljes mértékben megragadni a valóság teljességét. A szapienciális megismerés, amely a horizontális kettősséget meghaladva, a vertikális dimenzióra is nyitott, túlmutat az első két ismeret típus korlátain. Ez a bölcsességre irányuló megközelítés nemcsak az izolált jelenségek megértését célozza, hanem azok végső céljának és értelmének a horizontját is tekintetbe veszi, mintegy „holisztikus” (egészleges) látásmódot képviselve. Az igazság ilyen felfogása meghaladja a pusztá tényértelmezés szintjét, hiszen a valóság végső forrása és rendje túlmutat azon, amit az összegyűjtött adatok alakzataiban megragadhatunk.

3. AZ OBJEKTIVIZMUS, EMPIRIZMUS ÉS RACIONALIZMUS KORLÁTAI

A keresztény hittől ihletett szapienciális szemlélet egy olyan meghívás, amely ösztönzi a tudományos, etikai és spirituális tudás integrációját, miközben nem utasítja el az objektivizmus, empirizmus és racionalizmus értékeit. A szapienciális megismerés éppen abban haladja meg ezeket, hogy nem fragmentálja a valóságot, hanem arra törekszik, hogy az egyes részek mögött rejlő teljesebb összefüggéseket feltárva, valóságközelibb legyen.

Először is, a szapienciális szemlélet *objektivizmussal* való találkozása felhívja a figyelmet arra, hogy a tudományok által fürkészett Igazság végső soron soha nem tárgyasítható, hiszen az jellemzően látótéren kívüli, mintegy „transzcendens” fényforrása a megismerési folyamatnak. Az újabb tudományok atomizált, elkülöníthető létezőkből szerveződő komplex rendszerek módján, redukcionista beállítottsággal közelítenek a valósághoz, mint akik „nem látják a fától az erdőt”. Ez az elkülönítő megközelítés gyakran figyelmen kívül hagyja a létezés belső egységét és az igazság összetett természetét, amelyet csak részleges és fragmentált módon képes megragadni. A teremtményi világnak a szellemi

¹⁷ Vö. art. „Scientia”, in ERNESTO CAROLI (a cura di): *Dizionario Bonaventuriano*, Messaggero, Padova, 1984, 701–717; és art. „Theologia”, in uo. 798–810; valamint YVES M. J. CONGAR: *A History of Theology*, Doubleday, Garden City (NY), 1968, különösen 117–122.

aspektusai azonban, amelyekre itt az „erdő” heideggeri metaforájával utalunk, olyan „ismerettárgyat” képviselnek, amelynek eltérő természete van, és amelyhez a megismerő alanynak alkalmazkodnia kell. A redukcionizmus nem képes átfogó képet nyújtani a valóságról, hiszen az igazság a megismerés horizontján túlmutató, transzcendens dimenzióval rendelkezik, amely az emberi értelem számára csak közvetetten válik hozzáférhetővé. Amikor Bonaventura a tudományok között, azokkal szerves kapcsolatban a teológia viszonylagos „másságát” állítja a középpontba, akkor azt a többi tudomány felé mintegy szapienciális meghívásnak tekinti. Ez a meghívás többet ígér annál, mint hogy pusztán osztható és rendszerezhető információkat nyerjünk, és ráirányítja a figyelmet a megismerés belső, kapcsolati dimenziójára is, amely a valóság szerves egységének megragadását szolgálja. A diszciplínák specializációi közepette olyan „holisztikus” (egészre irányuló) megismerési aktus párhuzamos lehetőségére utal, amely a létezést átjáró Krisztus-Logoszt a maga egységében egyáltalán nem tagolható, végeredményben csak indirekt elérhető „ismerettárgyként” fogadja el. A szapienciális szemlélet szerint a valóság valódi megértése nem pusztán a részletek precíz ismeretéből, hanem az azok mögötti teljességre vonatkozó reflexióból származik. Kétségtávol kontrasztban áll ez azzal, ahogyan más diszciplínák ismerettárgyaikat oszthatónak tekintik a sikeres vizsgálat érdekében. A szapienciális megközelítés egészes (holisztikus) perspektívát kínál, amely nem szűkíti le a megismerést a pusztán tárgyi tudásra, hanem integrálja a létezés spirituális és transzcendens dimenzióit is.

Másodszor, a szapienciális szemlélet *empirizmussal* való találkozása ráirányítja a figyelmet a modern tudományok által használt individualista tapasztalatszférák bizonyos elégtelenségeire. Míg az újabb tudományok az „empirikus tények” mentén kísérlik meg egységesíteni a jelenségek elméleti értelmezéseit, ezek a tények általában redukálják a valóság tapasztalati oldalát a megfigyelhető és mérhető aspektusokra. Ez a redukciós hajlam figyelmen kívül hagyja a tapasztalati valóság mélyebb rétegeit, amelyek nem feltétlenül kvantifikálhatók vagy mérhetők, de mégis alapvető szerepet játszanak az emberi megértésben. A szapienciális szemlélet viszont azt hangsúlyozza, hogy az egyén által ellenőrzött tárgyi tapasztalás önmagában nem képes megragadni a valóság teljességét. Ezzel szemben a bölcsesség olyan szintézisre törekszik, amely átfogóbb képet ad, és nem korlátozódik pusztán a jelenségek leírására, hanem azok belső összefüggéseit is vizsgálja. Míg a tudomány célja a jelenségek magyarázata, addig a bölcsesség magában foglalja ezek értelmezését is, a végső célok és kollektív értékek összefüggésébe helyezve az egyéni tapasztalatokat. A bölcsesség tehát nem korlátozódik a tapasztalati világ megismerésére, hanem azt is keresi, hogy

az egyes tapasztalatok hogyan illeszkednek az emberi élet tágabb kontextusába, beleértve az etikai és egzisztenciális dimenziókat is. A tudományos megismerés szükségszerűen fragmentált és specializált, míg a bölcsesség egy átfogóbb megközelítést képvisel, amely az egészre, nem pedig az elszigetelt jelenségekre koncentrál. Ezzel szemben a modern tudomány hajlamos arra, hogy az egyes részletek pontos ismeretére helyezze a hangsúlyt. Bonaventura hangsúlyozza, hogy míg a tudományos tudás célja az adatok analitikus feldolgozása és alkalmazása, addig a bölcsesség az emberi létezés egységes, szintetikus megértésére és egzisztenciális integrációjára irányul, ezzel meghaladva a pusztá tapasztalati tények világát.

Végül, a szapienciális szemlélet *racionalizmussal* való találkozása felhívja a figyelmet a modernitásra sajátosan jellemző alany-tárgy dichotómia, valamint az egész valóságot „varázstalanítva” megérteni képes emberi elme képzetének korlátaira. A modern tudományok gyakran feltételezik, hogy az episztemikus alany teljesen objektív, kívülálló megfigyelőként képes elválasztani magát a megfigyelt tárgytól. Ez a szubjektum és objektum közötti éles elkülönítés, amely Descartes racionalizmusában gyökerezik, azt sugallja, hogy az emberi elme „tisztá” értelemként működhet, mentesen minden bevonódástól és előítélettől. Az ilyen reduktív megközelítés azonban nem veszi figyelembe, hogy a megismerő alany elválaszthatatlanul beágyazódik a megismerési folyamatba, különösen a spirituális és morális dimenziók tekintetében. Bonaventura hangsúlyozza, hogy az emberi megismerés valódi teljessége nem érhető el pusztán racionális gondolkodás vagy szillogisztikus érvelés révén. Az átfogó megismerés nem csupán az ész analitikus működésére épít, hanem az értelemnek a hit által történő megvilágosítására is szüksége van. A szapienciális szemlélet szerint az emberi tudás határait feszegetve csak akkor érhetünk el mélyebb megértést, ha az értelem bevonódik a spirituális valóságba, amely túlmutat a pusztán racionális megismerés tartományán. Ez a transzcendens megismerési aktus, amelyben a hívő vehet részt, Bonaventura szerint nem pusztán intellektuális tevékenység, hanem egy olyan kapcsolatiságot igényel, amely lehetővé teszi, hogy az ember részesüljön Isten saját „megismerési aktusában”. Ezzel szemben a modern racionalizmus „varázstalanított” világképe képtelen megragadni a valóság teljességét, mivel figyelmen kívül hagyja az emberi tapasztalat mélyebb, spirituális és kapcsolati dimenzióit. Bonaventura tehát arra figyelmeztet, hogy a pusztán szillogisztikus gondolkodás, bár fontos eszköz, végeredményben nem elegendő az Igazság teljes megragadásához. A megismerés nem csupán tárgyi tudást jelent, hanem fokozatos beavatódást is, amely az emberi értelmet a hit által kinyilatkoztatott mélyebb igazságokhoz vezeti el.

Az eddigiekben rámutattunk, hogy a szekularista tudományos gondolkodás gyakran a valóság fragmentált szemléletét eredményezi, ami a saját lehetőségeinél szűkebb keretek közé szorítja a megismerési folyamatot, így veszteségeket eredményez a valóságismeret terén. Ezzel szemben a kereszténység olyan szapienciális látásmódra hív, amely túlmutat a nyers objektivizmuson, empirizmuson és racionalizmuson. A hittől inspirált bölcsesség arra képesíti az embert, hogy egy magasabb rendű, átfogóbb megközelítést alakítson ki, amelyben az értelem és a hit együtt dolgoznak az Igazság teljesebb megismeréséért. Ez az átfogóbb megközelítés nem csupán a felszíni világot ragadja meg, hanem a valóság transzcendens dimenzióit is feltárja, amelyhez azonban az ember belső, spirituális bevonódása is szükséges. Ez a szapienciális meghívás – amely a hit és az értelem dinamikus egységét feltételezi – nemcsak a tudományos megértésre irányul, hanem az emberi élet egészére annak végső céljaival és transzcendens értelmével összhangban.

4. A TEMPLOM MINT A SZAPIENCIÁLIS BEAVATÁS HELYE

Gondolatmenetünk elején már utaltunk arra, hogy a szakrális építészet szemléletesen megjeleníti a kereszténységre sajátosan jellemző szapienciális stílust, amennyiben a templomok tervezése és kialakítása a hit, a korszellem és a transzcendenciára nyitott emberi értelem közötti párbeszédet valósítja meg. A szakrális épület nem csupán funkcionális valóság vagy devocionális műtárgy, hanem mindenekelőtt rituális „kapu”, amelynek sajátosan keresztény vonásait a theandrikus jellege adja. A templomok felépítése és elrendezése nemcsak esztétikai vagy funkcionális célokat szolgál, hanem egy olyan mélyebb, teológiai jelentést hordoz, amely Krisztusra mint isteni Bölcsességre mutat. Az építészeti formákban megjelenő *Logosz* egyszerre kötődik a jámborsághoz és a tudományhoz, egyúttal meg is haladva mindkettőt. Ahogy Bonaventura számára a tudás nemcsak az egyedi jelenségek leírását, hanem azok végső okainak és céljainak felfedezését jelentette, úgy a templom is a részek kompozícióján keresztül a valóság egészére, az isteni rendre mutat. A mindig eszkatologikus jelentésű templom így a lélek belső utazását hivatott ösztönözni és kísérni azáltal, ahogyan az embert szívét és értelmét fáradhatatlanul oktatja „az Úr félelmére” (Péld 1,7).

Prágai Szent Ágnes szakrális ábrázolásai

Reflexió és magyar vonatkozások

TORNAY KRISZTINA

Édesanyám, Füleki Ágnes emlékére

Abstract

Saint Agnes of Bohemia is one of the 13th century Central and Eastern European female saints of royal origin who initiated powerful spiritual movements in Silesia, the Polish duchies and Hungary, by building hospitals, monasteries and even entering monastic orders themselves. A nun, penfriend and spiritual companion of Saint Clare, Agnes founded a male order of nursing and a female order of contemplation in her country, both of them flourished during her lifetime. She was a conciliatory voice in national internal affairs and family conflicts and led an exemplary life. Her veneration continued after her death, but her canonisation was hindered by war events. Despite this, traces of her cult can be found in sacred works from the early Middle-Ages onwards, including some with a Hungarian connection.

Keywords: *Saint Agnes of Bohemia, sacred image, attributes, Hungarian tradition/ heritage, Poor Claires.*

Kulcsszavak: *Prágai Szent Ágnes, szakrális ábrázolás, attribútumok, magyar hagyomány, klarissza szerzetesség.*

TORNAY KRISZTINA M. PETRA SSND Boldogasszony iskolanővér, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Innováció és Hálózatok Intézet munkatársa, főiskolánk óraadó tanára; tornay.krisztina@sapientia.hu

I. PRÁGAI SZENT ÁGNES TISZTELETÉNEK MAGYAR VONATKOZÁSAI

1.1. Az újkori magyar klarissza hagyomány

A magyarországi középkori eredetű klarissza lelkiség kutatása során merült fel bennem a Prágai Szent Ágnes (1211–1281) itthoni tiszteletét bizonyító fennmaradt emlékek elemzési, kutatási lehetősége.

A budai klarisszák apátnőjének, Csáky Franciskának (1662–1729) kéziratosa, a szentek életét bemutató életrajzgyűjteményében olvasható az *Egy csehországi király leányának élete, ki Szent Klára szerzetbeli szoror volt, és ez is Ágnesnek hivattatott* című szöveg.¹ Gondosan áttanulmányozva Csáky Franciska egyéb hozzáférhető írásait is, összesen tizenegy szent nőt említ s három szentéletű apácát, köztük többet kiemelten sokszor. Prágai Szent Ágnes azonban az életrajzán kívül nem szerepel egyéb említésben, ami arra utalhat, hogy a budai klarisszák életében tisztelete nem volt különösképpen eleven, bár személye ismert volt körükben. Árulkodó az is, hogy – a forrását követve – egyértelműen szentként nevezik meg őt, holott hivatalosan még boldoggá sem volt avatva. Ugyanígy tesznek a kolostort fundáló „Szent” Erzsébet királyné, Nagy Lajos édesanyja esetében is, akinek tisztelete kizárólag az általa alapított óbudai királynéi kolostor nővérei közt élt, s híre a török előli menekülésük során került – hamvaival, ereklyéivel, s például a tőle származó (ma Rothschild oltárként ismert²) oltárkéval – Pozsonyba, illetve 163 év múlva vissza Budára. Hasonló a helyzet a domonkos Árpád-házi Szent Margittal is, akinek a Nyulak szigetéről végül a pozsonyi klarisszákhoz menekült közössége hányattatásai után szintén magával vitte Margit hamvait, ereklyéit és ezzel együtt tiszteletét is. A „szentként” történő megnevezés esetükben valóságos és élő vallási tiszteletet jelez, annak ellenére, hogy hiányzott az egyház által hivatalosan elismert, szentesített státusz. A kanonizáció hiánya korlátozta az illető személy nyilvános tiszteletét, a szakrális alkotások születését és e tisztelet terjedését, általánossá válását is.³

¹ BAJÁKI RITA: *Csáky Éva Franciska írásai*, MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, Budapest, 2019, 20; 22.

² Metropolitan Múzeum, 1340k. Jean de Touyl, esetleg francia vagy ahhoz kapcsolódó magyar műhely alkotása.

³ Lásd ANDRÉ VAUCHEZ: *Sainthood in the Later Middle Ages*, University Press, Cambridge, 1997.

A budai klarissza templomban az 1782-es felosztási jegyzőkönyv kivételesen alapos leltára szerint⁴ tizenhárom női szent szerepelt kisebb-nagyobb képeken és szobrokon.⁵ Köztük nincs megemlítve Prágai Szent Ágnes. Sajnos a további szakrális alkotásokról, amelyeknek igen magas számát többször is kiemeli a leltározó, nem ír pontosan, ezért nem tudjuk, a kolostorban, a kóruson, a nővérek személyes celláiban, a betegszobában, a folyosókon, amelyek mind gazdagon voltak díszítve oltárokkal, képekkel és szobrokkal, vajon ábrázolták-e s tisztelték-e valamilyen szinten Prágai Szent Ágnest. A pesti klarisszáknál a lefoglalt és eladott holmik között szerepel egy Szent Ágnes-szobor és egy festett kép, de nem jelölik meg, melyik Szent Ágnes ábrázolásáról van szó.⁶

A nővérek névválasztását tekintve – ami jó mutatója a körükben népszerű szenteknek – a pozsonyi klarisszák 1630-tól fennmaradt listáján (*Következik ezen posonyi kalastrom Anno 1630 dik esztendőitől fogva, ki holt jeles Személyeknek Nevej.*)⁷ két Ágnest találunk: S. (soror) Apponyi Ágnes, S. Kerekess Ágnes nővéreket. Egy 1623-tól vezetett nagyszombati névsorban szerepel S. Szomolányi Ágnes, a régebbi clericák között; az évszámmal pontosan jelzettek között pedig az 1627-ben fogadalmat tett S. Győri Ágnes Secunda.⁸ Egy budai listán a betegszobai szolgálatra beosztott egyik nővér S. Mercz Ágnes.⁹ Ezen klarisz-

⁴ MOL, C szekció (C 103), vonatkozó regesták: [online] <https://regesta.mi.btk.mta.hu/A-I%20A%20Magyar%20Orsz%C3%A1gos%20Lev%C3%A9lt%C3%A1rban%20%C5%91rz%C3%B6tt%20iratokr%C3%B3l%20k%C3%A9sz%C3%BClt%20regeszt%C3%A1k/A-I-19%20Inventarien%20der%20in%20Hungarn%20aufgelassenen%20Kl%C3%B6ster/index.html> [2024. 02. 15.]

⁵ Lásd TORNAY KRISZTINA: A 18. századi budai klarisszák spiritualitásának fókuszpontjai. A budai Szeplőtelen Szűz Mária templom ikonográfiája és Csáky Franciska szövegei alapján, in Szádóczi Vera (szerk.): *Fordítás a lelkeségi irodalomban*, Barokk Irodalom és Lelkeség Kutatócsoport, Budapest, 2023, 251–271.

⁶ Regesza 01251., 01252.

⁷ Štátny archív Bratislava, fond: Mariánska provincia franciskánovi krabica 24. (doboz), Lad 29, fasc.13, No. 2, inv.e.203. Ferences Levéltár, fénymásolt levéltári anyagok Schwarcz Katalin hagyatékából.

⁸ Ferences Levéltár, fénymásolt levéltári anyagok Schwarcz Katalin hagyatékából, latin kézirat, jelzet nélkül. 1619-től 1629-ig sorolja fel a nővérneveket.

⁹ MOL E 152- Acta Jes. Coll. Bud. Irreg, 10. fasc 18. {20}. Ferences Levéltár, fénymásolt levéltári anyagok Schwarcz Katalin hagyatékából. Tisztségek szerinti névsor a budai klarisszáknál, választási jegyzőkönyv Schad Jozefa 1749-es megválasztásáról. A kéziratból Schwarz Katalin közöl egy fotót, in SCHWARCZ KATALIN: Mária Terézia látogatása a budai klarisszáknál 1751. augusztus 8-án. A budai klarissza zárda története, 3. rész. HOLLÓ SZILVIA ANDREA (szerk.): *Tanulmányok Budapest Múltjából*, 31. kötet, Budapest Történeti Múzeum, Budapest, 2003, 145.

szak névválasztása azonban lehet az Assisi Szent Ágnes, Szent Klára húga vagy a Római Szent Ágnes vértanú iránti tisztelet jele is.

1.2. Kapcsolódása az Árpád-házzal, magyarországi tiszteletének gyökerei

Prágai Szent Ágnes Árpád-házi Konstancia magyar királylány leánya volt, III. Béla unokája, így anyja révén unokatestvére Szent Erzsébetnek. Családtagjai voltak másik unokatestvére, IV. Béla leányai: Szent Margit, Szent Kinga és Boldog Jolánta, valamint Béla sógornője, Boldog Szalóme. Ágnes, Kinga, Jolánta és Szalóme klarissza kolostorok alapítói, pártfogói és – a házások özvegységük után – tagjai is, Erzsébet pedig – bár nem lépett be formálisan a (harmad)rendbe – a ferences eredetű igen közel álló életformában élt.¹⁰

Együttes ábrázolásuk is fellelhető, például azon a ferences családfán, amelyet 1484-ben Nürnbergben adtak ki, s amely valószínűleg az egyik első ilyen témájú nyomtatott fametszet (lásd 1. kép; 83. oldal).¹¹ A rendnek ez a korai, életfaként megjelenített ábrázolása a 15. század végén terjedt el.¹²

A családfán vegyesen szerepelnek „fratres (et sorores) canonizati seu alias beati siue celebres habití”, azaz szentté avatott (kanonizált) és más módon boldognak és tiszteltnek tartott testvérek és nővérek, akiket a képen boldognak vagy szentnek jelölnek (*sanctus/a*, *beatus/a*). Olyan is akad köztük, akit ma boldogként tisztelünk, de itt szentként jelenik meg, például azok, akik mártírként erőszakos halállal haltak meg. A harminc szent és tizennégy boldog közül, akiket a *Rosarium* megjelenít, tizennégy olyan szent és három olyan boldog van, akiknek az idő múlásával megszűnt tisztelete annak minden nyomával együtt. Látható, hogy a klarisszák viselete ekkoriban még szürke volt, vélumuk fehér, a későbbi ábrázolásokban ez többnyire barna és fekete.¹³ A legelső regisz-

¹⁰ A Szent Ferenc-i öskarizma megéléséről Szent Erzsébet, Klára és Ágnes életében lásd MARIA PIA ALBERZONI: Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen. Das franziskanische Modell der Nachfolge Christi diesseits und jenseits der Alpen, in Dieter Blume – Matthias Werner (Hrsg.): *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige*, Imhof, Petersberg, 2007, 47–55.

¹¹ BONAVENTURA KRUITWAGEN: Der Nürnberger Einblattdruck Rosarium beati Francisci (1484), eine Arbeit Nicolaus Glaßberger?, *Franziskanische Studien* 13 (1926) 55.

¹² CHRISTIAN-FREDERIK FELSKAU: *Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag, Leben und Institution, Legende und Verehrung*, Band 1., Verlag Traugott Bautz, Nordhausen, 2008, 834.

¹³ BONAVENTURA KRUITWAGEN: Der Nürnberger Einblattdruck Rosarium beati Francisci (1484), eine Arbeit Nicolaus Glaßberger? i. m., 71–74.

terben térdelők nevét olvasva kitűnik, hogy a baloldalon első, monstranciát kezében tartó Szent Klarával szemben a jobboldalon Árpád-házi Szent Erzsébet látható három koronát tartva. Klára mögött testvére, Assisi Szent Ágnes, Boldog Szalóme és utolsóként Prágai Boldog Ágnes térdelnek: az öt szent „alapító-meghatározó” – a kiterjedt rendi fa gyökerénél térdelő – klarissza közül három a képen az Árpád-házhoz kötődik a képen.



Nikolaus Glassberger OFM: *Rosarium beati Francisci* (részlet, fametszet; 1484; Nürnberg; őrzési hely: Bécs, Graphische Sammlung Albertina)

A klarisszák itteni ritka és magyar szempontból kedves csoportosítása Bartolomeo da Pisa ferences nevéhez köthető, aki Szent Ágnesről életrajzot is írt 1399-ben.¹⁴ Valószínűleg elsőként ismerte fel Ágnes jelentőségét: Assisi Klára után őt tartja a második legfontosabb személyiségnek a klarisszák korai történetében, s kimondottan utánzásra ösztönző „exemplum beatae Clarae et Agnetis”-ről beszél. Ebben az összefüggésben ír a hercegnő szegénységre való törekvéséről is.¹⁵ Bartolomeo Nürnbergben működve terjesztette Ágnes tiszteletét, erről tanúskodik a fenti ferences családfa. Árpád-házi Szent Ágnes – a néhány helyen előforduló magyar elnevezése szerint – azon szentek sorába tartozik, akiknek a katolikus hívek közt a tisztelete vagy pontosabban fogalmazva: az ismeret, tudomás arról, hogy van tisztelete, búvópatakok-szerűen jelen van, még ha szent voltáról a valóságban élő, eleven meggyőződést az egyházi megerősítés több száz évvel követte csak. Rokona, Árpád-házi Szent Margit domonkos apáca kanonizációs processzusa csak 1943-ban vezetett az ünnepélyes szentté avatásához, ez azonban nem volt akadálya annak, hogy évszázadok alatt számos szakrális ábrázolás szülessen róla, amelyeket templomokban, kolostorokban jámbor tisztelet övezett, és nemcsak Magyarországon, hanem például Itáliában

¹⁴ CHRISTIAN-FREDERIK FELSKAU: *Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag*, i. m., 831.

¹⁵ Uo. 833.

is (lásd 2–3. kép; 83. oldal). Sőt, itthoni tiszteletének, középkorból fennmaradt magyar vonatkozású szakrális ábrázolásainak kevesebb nyomát találjuk.¹⁶

Úgy tűnik, hogy ez történt Prágai Szent Ágnes esetében is: a barokk korig nem maradt fenn róla magyarországi szakrális ábrázolás, és nem vált általánosan tisztelt szentté. 1989-es szentté avatása óta azonban ismét több jele van elterjedő magyarországi tiszteletének is, állandó szereplője lett a magyar szentek közösségét ábrázoló képeknek, mint például a Krakko-Łagiewnik-i Irgalmasság Temploma mozaikján (lásd 4. kép; 83. oldal).

2011-ben, Prágai Szent Ágnes születésének 800. évfordulóján a Prágai Károly Egyetem Katolikus Teológiai Karának Művészettörténeti Tanszéke megjelentetett egy tanulmánykötetet, amelyben a *Csehországi Szent Ágnes és korának nagyasszonyai* című tudományos konferencia előadásai alapján készült dolgozatokat adták közre.¹⁷ Ugyanekkor adta ki a Prágai Érsekség a *Csehországi Szent Ágnes – hercegnő és apáca* című kiállítás katalógusát, amelyben szintén kiemelt téma a szenthez kapcsolódó képi ábrázolások bemutatása.¹⁸ Christian-Frederik Felskau Szent Ágnesről szóló 2008-as monográfiájában önálló fejezetet szentel a Szent Ágneshez fűződő *Sanctitas et veneratio* témájának, amelyben a hagiográfiai rész fontos témánk szempontjából. A régebbi munkákban fellelhető viszonylag szerényebb anyaghoz,¹⁹ amit a LCI,²⁰ illetve néhány egyéb ikonográfiai lexikon ad, jelentős kiegészítést jelentenek a fenti kiadványok friss kutatásai, s lendületet adnak témánk kibontásához is.

¹⁶ Minderről részletesebben lásd KLANICZAY GÁBOR: Képek és legendák Árpád-házi Szent Margit stigmatizációjáról, in Cséfalvay Pál – Kontsek Ildikó (szerk.): *Magyar szentek tisztelete és ereikéi. Kiállítás a Keresztény Múzeumban*, Katalógus, Keresztény Múzeum, Esztergom, 2000, 36–54.

¹⁷ MIROSLAV ŠMIED – FRANTIŠEK ZÁRUBA (Hrsg.): *Svatá Anežka Česká a velké ženy její doby. Die heilige Agnes von Böhmen und die großen Frauengestalten ihrer Zeit*, Opera Facultatis Theologiae Catholicae Universitatis Carolinae Pragensis. Historia et historia artium, vol. 14., NLN – Nakladatelství Lidové, Praha, 2013.

¹⁸ *Svatá Anežka Česká – princezna a řeholnice, Arcibiskupství pražské*, Arcibiskupství, Praha, 2011, és HELENA SOUKUPOVÁ: *Anežský klášter v Praze*, Vyšehrad, Praha, 2011.

¹⁹ PUSKELY MÁRIA: *Keresztény szerzetesség. Történelmi kalauz*, 1–2. kötet. Bencés Kiadó, Panonhalma, 1995. Munkájából hiányzik a kolostor- és rendalapító Prágai Szent Ágnes alakja.

²⁰ ENGELBERT KIRSCHBAUM – WOLFGANG BRAUNFELS (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie (LCI)*, 1–8., Herder, Freiburg im Breisgau, 1968–1976.

2. ÁGNES LEGKORÁBBI ÁBRÁZOLÁSAI – IKONOGRÁFIÁJÁNAK ALAPMINTÁI

2.1. A Premysl-család Ágnes nevű tagjai

Az első vizsgált ábrázolás 1220 körül, de 1228 előtt keletkezett, és csak azért került figyelmem fókuszába, mert néhányan – Szent Ágnesnek egy korábbi születési dátumot tulajdonítva – ezt tartották első hiteles ábrázolásának. A prágai várban álló Szent György-templom timpanonján ruhában és fátyolban látnunk egy derűs arcú fiatal nőt korona nélkül (lásd 5. kép; 83. oldal). A fátylas nő zárt könyvet tart a kezében, magához szorítva. Szája finom félmosolyra mozdul, egész arckifejezése szelíd, békét sugárzó.

Az alkotás azonban nem Prágai Szent Ágnest ábrázolja. A Premysl családban még három jelentős Ágnes élt a 13. században. Közülük időben az első az a premontrei Premysl Ágnes (1150 k. – 1228), aki a prágai Szent György benecés kolostor apátnője volt: ő II. Vladisláv és Babenberg Gertrúd leányaként I. Ottokár féltestvére.²¹ Ez a nagynéni már hatvan év körül járhatott szent unokahúga születésekor. A következő Ágnes I. Vencel leánya, aki 1227 után született, ekkor Szent Ágnes tizenhat éves volt. Vencel és felesége, Stauf Kunigunda leánya 1268-ban hunyt el meissenai és tübingi örgrófnéként. Szintén Premysl Ágnesnek nevezik (1269–1292/6) II. Ottokár leányát második feleségétől, a magyar Kingától (Kunigunda, Kunhuta). Az ő születésekor Prágai Szent Ágnes ötvennyolc éves volt. Ez az Ágnes osztrák hercegné lett, és fiatalon hunyt el Prágában. A prágai Salvator kolostorban lett eltemetve, ahol Szent Ágnes is.

2.2. A prágai Salvator (Megváltó) klarissza kolostor

A prágai klarissza kolostorban lévő 1261-ből való faragott oszlopfőn már biztosabban ismerhetjük fel Szent Ágnes ábrázolását: ez tekinthető jelenleg a legkorábbinak. Az oszlop a Salvator kápolna diadalívének északi – vagy evangéliumi – oldalán áll. Az oszlopfőn eredetileg egymás mellett két alak szerepelt, ma feltételezik, hogy a másik Római Szent Ágnes volt (lásd 6. kép; 83. oldal). A környező oszlopfőkön két bárány is felfedezhető, töredékesen.

Ezen az ábrázoláson csak a fátylas fej és az egyszerű, díszítetlen ruházat egy része látszik növényi formák közül kiemelkedve. Jobb kezében háromvirágú

²¹ Ő eredetileg a doksanyi premontreiekhez lépett be, de 1200-ban I. Ottokár kérésére a benecés Szent György kolostor apátnője lett.

liliom látható, a figura mellrészé alatt pedig egy ötszirmú, nyitott liliomvirág helyezkedik el.

Helena Soupkovná az arc vonásait is elemzi: összehasonlítja Konstancia királyné és I. Ottokár fennmaradt ábrázolásaival (lásd 7. kép; 83. oldal). Egyénítettnek, személyes jelleggel bírónak láthatjuk Ágnes arcát, s a liliomok szimbolikája a számokkal párosulva a tisztaság, az ártatlanság és a fény, a teljesség, a Szentháromság felidézését szolgálják.²² Római Szent Ágnes megjelenése az oszlopfő másik oldalán a védőszenttel és annak lelkiségével való azonosításra utal. A bárány, nevük latin jelentése (Ágnes/agnus), sokrétű szimbolikájú, a kereszténységben elsősorban Isten Bárányát, Jézust idézi fel. A bárány néhány későbbi ábrázolásban fel is bukkan majd Prágai Szent Ágnes mellett mint attribútum, ugyanúgy, ahogy Római Szent Ágnes vagy Assisi Szent Ágnes mellett is, aki Szent Klára húgaként és klarissza apátnőként volt ismert.²³

2.3. Az *Osek Lectionarium* iniciáléja

A fenti ábrázoláshoz formailag kapcsolódik egy 13. századi cseh lectionarium képe, amelyen Ágnes szintén imádkozva jelenik meg (lásd 8. kép; 84. oldal).²⁴ Az illuminált kódex a legújabb kutatások szerint ciszterci szerzetesnők számára készült, és valószínűleg nem Prágai Szent Ágnes megrendelésére, mint korábban gondolták. Az ábrázolás 1290 körül keletkezhetett, nem sokkal Szent Ágnes halála után, bár a 2011-es katalógusban még 1280-ra datálják.

Ebben a kódexben az S kezdőbetű felső regiszterében, glóriával övezetben Római Szent Ágnest láthatjuk kibontott, szűzies hajjal, vörös köpenybe burkolózva, pálmával a kezében, ami vértanúságának szimbóluma. Kezének támasztva egy könyv látható, s kevésbé kivehetően másik karján egy bárányt tart. Félalakos ábrázolásán előre tekint, oda, ahol saját szenvedésének története olvasható.

²² HELENA SOUKUPOVÁ: *Anežský klášter v Praze*, i. m., 164–167.

²³ Lásd lejjebb, például a Thesaurus Franciscanus 1773-ban kiadott első kötetének egyik metszetén, jelen tanulmány 154. oldalán.

²⁴ *Lekcionář Alberta Míšeňského, Albert Misenský v. Osecký Lectionárium*, másként: *Lectionarium officii Cisterciense Pars hiemalis, Národní knihovna České republiky, Praha*, lásd ANDREA ŠLEICHTOVÁ: Porovnání vzoru fleronné v rukopisech *Lectionarium officii Cisterciense Pars hiemalis* a *Psalterium Breviarium Cisterciensis*, kézirat, 22. [online] https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/75172/BPTX_2014_2_11210_0_409092_0_164618.pdf?sequence=1&isAllowed=y [2023. 09. 17.]

Alatta, az S alsó szárában tűnik fel glória nélkül Prágai Szent Ágnes szintén félalakos figurája, sötét szerzetesi öltözékben, s hozzá, védőszentjéhez fellelé tekintve, felemelt karral, imádkozó kéztartással jelenik meg. A szoborhoz képest ez a kép kevésbé egyénített, sematikus: apácaruhás, jellegzetes imádkozó tartásban könyörgő szerzetesnőt ábrázol, glória nélkül. Ez a megjelenítés a pusztá egzisztenciális lényegét helyezi középpontba: az Istennek szentelt életet, az imádkozó életformát, és itt különösen a védőszent iránti kiemelt tiszteletet, bizalmat.

2.4. Szent Klára és Prágai Szent Ágnes együttes ábrázolása

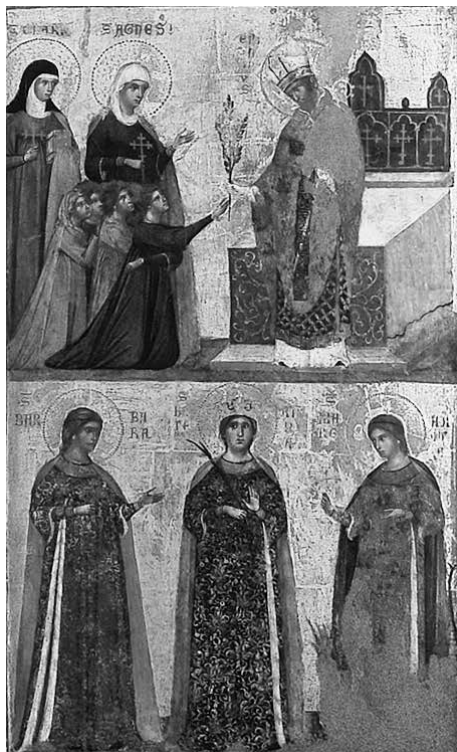
Az egykori trieszti klarissza kolostorból a San Cipriano bencés nővérekhez került, majd a városi múzeumba vándorolt 14. század eleji²⁵ oltár szárnyán, a jobboldali táblakép középső mezőjében Prágai (?) Szent Ágnes Szent Klarával jelenik meg (lásd 9. kép; 84. oldal). Azonosítása nem egyértelmű: fátyolban van, ami az özvegyek, szerzetesek jelképe, keresztet tart, de pálmát nem, és bárány sincs körülötte, viszont egy – talán a nyakánál hermelinnel is szegett – bíbor köpeny fedi a vállát. Az alatta lévő képen három ókori vértanú szüzet látunk: Szent Borbálát, Alexandriai Szent Katalint és Antióchiai Szent Margitot. A vértanúk ékes öltözetének szabása emlékeztet Ágnesére, az övé azonban lényegesen, hangsúlyosan komolyabb, egyszerűbb. Ketten közülük hasonló keresztet tartanak, mint Ágnes és Klára, egyikük páлмаágot. Amazok haja kibontott, Katalinnak koronája is van.

Látható, hogy Ágnes alakja kapcsolódik is hozzájuk és különbözik is tőlük: mindenesetre szorosan Szent Klára és a klarissza újoncok mellé van rendelve. Az ábrázolt jelenetben egy szent püspök előtt állnak, Ágnes elöl, Klára mögötte, és az előttük térdeplő, a kolostorba belépni kívánó lányok számára kérnek püspöki jóváhagyást, áldást – egyébként a Szent Klára életéből ismert virágvasárnapi jelenet ismétlődéseként, amikor is Klárát megáldotta Assisi püspöke, és virágzó ágat adott a kezébe (néhány ábrázoláson pálmát). Itt a térdelő jelöltek vagy novíciák egyike kapja kezébe ezt a szimbólumot, mindketten keresztet tartanak a kezükben. Ágnes kérő-beszélő mozdulattal fordul a püspök

²⁵ HERBERT L. KESSLER: Introduction. The Literary Warp and Artistic Weft of Veronica's Cloth, in *Convivium Supplementum*, in Ivan Foletti (ed.): *Exchanges and Interactions in the Arts of Medieval Europe, Byzantium, and the Mediterranean*, *Seminarium Kondakovianum, Series Nova*, Université de Lausanne – Academy of Sciences of the Czech Republic – Masaryk University, Brno, 2017, 21.

felé. A nőalakban Fabio Bisogni Római Szent Ágnest és korábban Assisi Szent Ágnest is felismerni véli, ám azt kizárja, hogy Prágai Szent Ágnes lehessen: elképzelhetetlennek tartja, hogy őt ne rendi ruhában ábrázolják, és hogy kiemeljék, Szent Klára elé állítva.²⁶

A jelenetnek van egy olyan interpretációja, amely szerint az először 1265-ben említett vallásos női csoportot 1278-ban a trieszti püspök kolostorba rendezte, s jóváhagyta női szerzetesi közösségként mint Santa Maria della Cella. Négy év leteltével a klarissza regulát fogadták el, és ezzel kiléptek a püspök joghatósága alól, az Ordo Sanctae Clarae-hoz kapcsolódva. A vélhetően feszültségekkel teli történetet végül a szentek közbenjárására a megbékélés gesztusa zárja több évtized elmúltával.²⁷ Így érthető, hogy Szent Klára mintegy előre engedve, maga előtt tartja pajzsként Ágnest, aki világi méltóságával, hatalmával és befolyásával fogva talán többet nyom a latban az egyházi hierarchiában, mint a nemesi származású polgárlányból lett rendalapító. Kelet-Közép Európában talán ennek nagyobb a jelentősége, mint tőlünk nyugatabbra: Trieszthez közelebb esik Prága, illetve Prágai Ágnes magyarországi királyi családja, az Anjouk (akik sokat adnak az Árpád-házi kapcsolatokra), mint Assisi. Az ábrázolásban feltűnik a két szent nő közti összhang, s ennek



Paolo Veneziano: Szent Klára-triptychon szárnyasoltár részlete (bal oltárszárny; 1320k.; őrzési hely: Museo Civico Sartorio, Trieszt; Fototeca dei Civici Musei di Storia ed Arte)

²⁶ FABIO BISONGI: Per un census delle rappresentazioni di Santa Chiara nella pittura in Emilia Romagna e Veneto sino alla fine del Quattrocento, in Società internazionale di studi francescani. Convegno internazionale: *Movimento religioso femminile e Francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII convegno internazionale, Assisi*, La Società, h. n., 1980, 158.

²⁷ MICHAELA ZÖSCHG: 'Speculum sine macula'. The Trittico di Santa Chiara in Trieste as an Object of Clarissan Devotion, in Donal Cooper – Beth Williamson (eds.): *Late Medieval Italian Art and its Contexts Essays in Honour of Professor Joanna Cannon*, Boydell & Brewer, h. n., 2022. [<https://doi.org/10.1017/9781787448391>]

volt alapja is: leveleztek egymással: Klárától négy levél maradt fenn, amelyet Ágnesnek írt. Ágnes levelei nincsenek meg, de van adat róla, hogy legalább kettőt küldött Klárának, és hogy a *Regulát* kérte tőle. Azt is tudjuk, hogy Klára ajándékokat is küldött neki, például egy fátylat, egy réztálcát és egy kis tálát.²⁸

A kép a 14. század első felében készült. Ekkor Szent Klára tisztelete az előző század lendületéhez képest visszaszorult, s egészen az obszerváns reform kialakulásáig a ferences hagyomány peremére kerülve ábrázolása elveszti egyedi jellegét.²⁹ Nemcsak sematikus, más női szentekkel összetéveszthetővé válik, hanem jellegtelensége mellett a ferenci karizma megvalósítása, terjesztése és az ahhoz való hűség ábrázolásának tekintetében is háttérbe kerül: mellékessé vagy fel sem tűntetett szereplővé lett.

Mintegy száz évvel későbből való az az egyedi kép, amely szintén együtt ábrázolja a két szentet (lásd 10. kép; 84. oldal). A spanyol Gandia kolostorába Valenciából érkezhettek az alkotás az alapító nővérekkel, mert keletkezése korábbi, mint a gandiai kolostor alapítása (1431).³⁰

A pásztorbotos alapítónő rendjének *Reguláját* tartja nyitva, míg a koronás, fehér fátylas Ágnes könyvet s egy korall színű rózsafüzért tart a kezében. Klára a képen tanítja, vezeti Ágnest, ami a valóságban is így történt. Feltehető, hogy a festő ismerhette levelezésük tényét. A másik érdekes részlet a képen, hogy Ágnes köpenye öblösen rendeződik el, mintha Szent Erzsébetre emlékeztetne, akinél a szegényeknek vitt kenyér-/rózsaadomány az ölében tartva, köpenytől takartan szokott megjelenni. Ez lehet véletlen, de lehet annak az asszociációnak a jele is, ami a festőben megjelent a két Árpád-házi királylány családi és lelki rokonságának tudatában.

3. Szent Ágnes ábrázolásának alakulása a 14–15. századtól

3.1. Egy itáliai példa – Árpád-házi Mária nápolyi királyné Ágnes-tisztelete

Találkozhatunk olyan törekvésekkel is, amelyek kimondottan Prágai Szent Ágnes tiszteletének terjesztését tűzték ki célul. Említettem Bartolomeo da Pisa ferences szerzetest a 14. század utolsó harmadában, de már a század első felében

²⁸ CHRISTIAN-FREDERIK FELSKAU: *Agnes von Böhmen*, i. m., 832.

²⁹ NIRIT BEN – ARYEH DEBBY: *The Cult of St Clare of Assisi in Early Modern Italy*, Ashgate, Farnham, 2014, 43.

³⁰ Ez a gandiai kolostor a század közepétől központja volt a klarissza rend spanyolországi reformjának, amely a francia Szent Coletta (1381–1447) mozgalmának átvétele volt. Innen terjedt tovább pl. Madridba is.

két másik buzgó apostola is volt ennek a küldetésnek: egy magyar származású nápolyi királyné s egy cseh keresztres nagymester.

Az Anjou családot és az Árpád-házat közvetlenül Árpád-házi Mária (Maria d'Ungheria, 1255 k. – 1323) nápolyi királyné, V. István leánya kapcsolta össze, aki sokat tett a magyar uralkodóház szentjei tiszteletének terjesztéséért Itáliában. Küldetésének tekintette az Anjou- és az Árpád-ház „szakrális” egyesülésének demonstrálását is, s az Árpád-házi szentek megismertetését a kortárs itáliai világgal.³¹

Ő finanszírozta az assisi San Francesco alttemplomának egykori Árpád-házi Szent Erzsébet kápolnájában a Simone Martini által festett Árpád-házi szentek portréit. A kápolnában egyértelműen egyetlen koncepció alapján létrehozott magyar szentgalériáról van szó (lásd 11. kép; 84. oldal). Az éppen e képek



Simone Martini: Szent Erzsébet és Prágai Szent Ágnes (freskóciklus, részlet; 1317; Assisi; Szent Ferenc-templom, altemplom, egykori Szent Erzsébet-kápolna)

festésének idején (1317-ben) szentté avatott Toulouse-i Szent Lajos, Mária királyné szent ferences/püspök fia, a magyar szent királyok, Szent Erzsébet és a képen látható, fátylat viselő szent nő szerepelnek a sorozatban (lásd 12. kép; 84. oldal).³² Balról elsőként Assisi Szent Ferenc, mellette Szent Lajos, Szent Erzsébet, egy azonosítás tekintetében vitatott szent apáca, Szent Imre, a másik falon Szent István, a Szűzanya a Kisjézussal és Szent László láthatóak.

Szent Erzsébet párbeszédet idéző mozdulattal fordul a mellette lévő

glóriás, kezében finom vonalú keresztet tartó apácához: a kép a köztudatban Szent Klárához kapcsolódik. Prokopp Mária szerint a képekhez felirat társult, amely mára nem látható, de restaurálható lenne. Ő korábbi írásaiban elfogadja Luciano Bellosi feltételezését, amely szerint a kép nem Szent Klárát, hanem

³¹ PROKOPP MÁRIA: A Magyar Királyság szerepe Szent Erzsébet egyetemes tiszteletében, in Falvai Dávid (szerk.): *Árpád-házi Szent Erzsébet kultusza a 13–16. században*, Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest, 2009, 158.

³² PROKOPP MÁRIA: Die hl. Agnes im Altarfresko Simone Martins in der St. Elisabeth-Kapelle in der Krypta von San Francesco in Assisi, in *Svatá Anežka Česká – princezna a řeholnice*, i. m., 200–201.

Árpád-házi Szent Margitot ábrázolja,³³ majd helyesbít, és Prágai Szent Ágneszt látja a portréban.³⁴ Ennek indokai részben a mecénás Mária nápolyi királyné személyes tisztelete Prágai Szent Ágnes iránt, akinek védőszentjét, Római Szent Ágnes egész ciklus megfestésével tiszteli meg a szintén általa támogatott nápolyi Santa Maria di Donna Regina-templom klarisszák számára épített kórusán. Másrészt Prokopp adatai szerint Prágai Szent Ágnesnek a kép festésének (1317 k.) idejében, 1318-ban újra lendületet vett szentté avatási folyamata, amely azonban – mint oly sok másik is – később elakadt.³⁵ Az 1318-as perindításról adatot nem találtam,³⁶ de feltehetően összefügg az 1316-ban született IV. Károly császár csecsemőkori súlyos betegségéből való csodás felgyógyulásával, amit édesanyja Prágai Szent Ágneshez mondott imáinak tulajdonítottak. Károly édesanyja, Premysl Erzsébet királyné (1292–1330) lett a fő mozgatója az 1328-ban végül immár dokumentáltan új lendületet kapó szentté avatási folyamatnak.

3.2. Csehországi ábrázolások

Szent Ágnes tiszteletének másik előmozdítója az általa alapított férfi szerzetesrend előjárója, Leó nagymester. Leó a rend előjáróként (1352–1363) felvirágoztatta a betegápoló közösséget, új kórházakat nyitott, IV. Károllyal kiváló kapcsolatban állt, s azokkal a cheb-i klarisszákkal is személyesen, később pedig levelezés útján tartotta a kapcsolatot, akik a késő középkori csehországi Szent Ágnes-tisztelet egyik központjaként működtek. Innen származik például az a cseh nyelvű verses Ágnes-legenda, amelyből néhány száz sor maradt fenn, és keletkezése a 14. század utolsó harmadára tehető.³⁷ Leónak kiemelt szerepe

³³ PROKOPP MÁRIA: Simone Martini: a Szent Erzsébet-kápolna falképei az Assisi Szent Ferenc-bazilika alsó templomában, *Ars Hungarica* 1997 (25/1–2) 51.

³⁴ PROKOPP MÁRIA: Árpád-házi Mária nápolyi királyné művészetpártolása. in Bárány Attila – Dreska Gábor – Szovák Kornél (szerk.): *Arcana tabularii. Tanulmányok Solymosi László tiszteletére*, Debreceni Egyetem Történelmi Intézet, Budapest – Debrecen, 2014, 616–617.

³⁵ Az 1198 és 1431 között indított 71 perből alig fele, 35 lett eredményes. KLANICZAY GÁBOR: Szent Erzsébet szentté avatási pere. Az első tanúvallomások életéről és csodáiról, in Falvay Dávid (szerk.): *Árpád-házi Szent Erzsébet kultusza a 13–16. században*, i. m., 23.

³⁶ Ágnes halála (1282) után először 1328-ban vett újabb lendületet a szentté avatási procedúra, ekkor küldenek követeket Avignonba, a pápához. CHRISTIAN-FREDERIK FELSKAU: Agnes von Böhmen, in Stefan Samerski (Hrs.): *Die Landespatrone der Böhmischen Länder, Geschichte – Verehrung – Gegenwart*, Brill – Schöningh, Nordhausen, 2008. [https://doi.org/10.30965/9783657766796_007]

³⁷ CHRISTIAN-FREDERIK FELSKAU: *Agnes von Böhmen*, i. m., 846–849.

volt Prágai Szent Ágnes kultuszának fenntartásában, és 1356-ban készült breviáriumban közös képen szerepel vele (lásd 13. kép; 84. oldal).

E képen Ágnes glória nélkül, állva, kibontott hajjal, koronásan, bíbor színű, hermelin béléses királyi köpönyegben jelenik meg, kezében tartva felajánlja a keresztesek templomát, amelyet másik oldalán a nagymester is tart. Ez a kompozíció további ábrázolásoknak is mintájául szolgált: nagyon hasonló elrendezésben, szintén szent alapító királylányként látjuk Ágnest a körülbelül százhusz év múlva készült Kreuzherren-oltáron is. Ez is egy keresztes nagymester, Nicolas Puchner oltárképe 1482-ből (lásd 14. kép; 84. oldal). A baloldali szárny táblaképen királynői öltözékben látjuk Szent Ágnest, glóriás fején koronával, kibontott hosszú hajjal, szegélyes-virágdíszes brokát királyi köntösben, palástosan. Vele szemben térdelve a Vörös Csillagos Keresztesek nagymestere a rend palástjában és papi hajviselettel, tonzúrásan jelenik meg. Ketten emelik a magasba a prágai keresztes kolostor kéttornyú templomának makettjét.

Ez az ábrázolási forma olyan képtípus, amely Ágnest rendalapítóként jeleníti meg, külsőségekben is hangsúlyozva királyi származását.

Ugyanezen oltárnak másik szárnyán, jobbra fent szintén egy koronás nőt láthatunk, aki ágyban fekvő beteget táplál (lásd 15. kép; 84. oldal). Ruhája nem díszes, de nem is szerzetesi, köpenye viszont királyi bíbor színű. Fátylat s azon koronát is visel, s a beteget eteti. A jelenet környezete, a szoba, annak kárpitja, ágyterítője, márványoszlopos árkádja kimondottan előkelő. Többen ezt a képet is Szent Ágneshez kötik, mások szerint inkább testvére, Premysl Szent Anna ábrázolása lehet, de legvalószínűbb, hogy a képen rokona, Sziléziai Szent Hedvig látható. A Hedvigről készült magyarországi ábrázolások közül több hasonlít ennek a képnek a nőalakjához, ezek tíz-húsz évvel készültek a Puchner-oltár után.³⁸

Az eddigiek alapján megfigyelhető, hogy Ágnes attribútumai a korona, a kolostor/templom makettje, az apátnői bot, a kereszt, a lilium, a bárány, továbbá³⁹ az apátnői megjelenítés, koronásan mint beteggondozó és királynő, egy angyal (legendájához kapcsolódóan), hatágú, vörös színű csillag, amely az általa alapított betegápoló lovagrend szimbóluma volt.

³⁸ GYULAI ÉVA: Andechs – Szilézia – Thüningia – Szepesség. Árpád-házi/Thüningiai Szent Erzsébet és Sziléziai Szent Hedvig ábrázolása az arnótfalvi Szűz Mária-oltáron (1490 körül). *Debreceni Szemle* 16 (2008/2) 230–254.

³⁹ LCI 5. 58.

3.3. Sziléziai Szent Hedvig és Szent Ágnes

Nemcsak a Puchner-oltáron merül fel Hedvig és Ágnes együttes ábrázolása. Sziléziai Szent Hedvig (1174 k.–1243) néhány évig gondoskodott Ágnes neveléséről, amikor is az általa alapított trebnitzi ciszterci kolostorban neveltette, ahová idős korában maga is beköltözött, bár nem lépett be a rendbe. Kb. egy hároméves időszakban hárult rá Ágnes nevelése, s a jámborságáról, jótékonyágáról ismert Hedvig fogékony korszakában találkozott Ágnessel. Amikor Ágnes kiszemelt vőlegénye, Hedvig fia, Boleszláv elhunyt egy balesetben, Ágnesnek haza kellett utaznia szüleihez Prágába.

Az Andechs-Meráni hercegi családból származó Hedvig II. András sógor-nője volt testvére, Merániai Gertrúd révén, s királyi sógorának unokatestvére volt Ágnes: mindketten III. Béla unokái voltak. Hedvig nagynénje volt Szent Erzsébetnek, Gertrúd leányának. Hedvig másik testvére, Berchtold 1206-tól kalocsai érsek lett.

Ez a családi rendszer jelenik meg a Hedvig-kódex tollrajzos színezett képén, ahol a meráni hercegi családot látjuk (lásd 16. kép; 85. oldal), Hedvig szülei – IV. Berchtold gróf és Rochlitz (Wettin) Ágnes – középen, jobbjukon pedig leányaik: Szent Hedvig, Ágnes francia királyné, Gertrúd magyar királyné, aki kézen fogja leányát, Szent Erzsébetet. Balra Eckbert bambergi püspök, Berchtold, Aquileia pátriárkája, Ottó és Henrik, a herceg utódai.

Szent Hedvig időben megelőzte a később nagy tiszteletet kivívó Árpád-házi szent herceg- és királynők sorát, de hosszú élete miatt túlélte Szent Erzsébetet, és szentté avatása is csak az övé után, 1267-ben történt meg. Magyarországi tiszteletéről vannak olyan adataink, amelyek e téma forrásvidékével kapcsolatosak: az 1508-ban az óbudai klarissza kolostor nővérei számára készült és később a pozsonyi klarisszák használatában lévő Nádor-kódexben (1508) élet-rajza magyarul olvasható.⁴⁰

Szent Hedvig ábrázolását láthatjuk például Bártfán (Bardejov), két szárnyas-oltáron is,⁴¹ illetve Zsegrán (Žehra), s szerepel a teljes oltárszárnyat betöltő

⁴⁰ Lásd az ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest online adatbázisában: Cod. Hung. XVI. Nr. 1. <https://nyelvemlekek.oszk.hu/adatlap/nadorkodex> [2024. 04. 03.]

⁴¹ A Szent Borbála-oltár (1450–60 k.) főalakja mellett jobbra lent látható a templomot felajánló koronás nőalak szobra, Sziléziai Szent Hedvig vagy Árpád-házi Szent Kinga. JANA BOŽOVÁ – GABRIEL DROBNIÁK – FRANTIŠEK GUTEK: *Bardejov kostol Sv. Egídia/The Church of St. Egidius v Bardejov / Die St. Agidius-Kirche in Bartfeld*, Sajancy Bardejov, Bardejov, 1998, 100–105. A Vir Dolorum-oltár festett predelláján a hat szent nő közül az első Szent

alakként a kisszebeni (Sabinov) szárnyasoltár külső szárnyán.⁴² Saját oltára volt Pozsonyszentgyörgyön (Svätý Jur) 1514-ből.⁴³ Hedviget és Erzsébetet felnőttként együtt ábrázolják például az arnótfalvi (Arnutovce) oltáron 1490 körül, illetve egy lőcsei (Levoča) oltáron is, amely a városfalon kívüli Szent Erzsébet-templomban állt. Őt látjuk a berzenkei (Bzenov) Szent Anna-oltár egyik szárnyán is, a központi panelen pedig ott látható Szent Erzsébet.⁴⁴

A felvidéki példák mellett érthető, hogy a kiszombori rotunda 13–14. századi falképeinek egyik nőalakját (lásd 17. kép; 85. oldal) Szent Hedvigként és Szent Erzsébetként is azonosítják,⁴⁵ miután tévesnek bizonyult az a korábbi feltételezés, hogy a freskósorozat a Mettercia-képhez illeszkedik, és a Nagy Szent Család (vagyis Szent Anna tágabb családja) jelenik meg rajta: ebben az esetben Mária Salomé és két gyermeke lenne a képen.⁴⁶

Prokopp Mária szerint azonban nem Szent Hedvig, hanem Szent Erzsébet a felnőtt alak saját leányaival. Szerinte Erzsébet itteni, helyi tiszteletének népszerűségét apjának, II. Andrásnak közeli, az egresi ciszterci apátságban lévő sírja is erősítheti, illetve néhány, a helyhez közeli, Anjou királyi adományozás indokolja. Prokopp kimutatja, hogy a freskósor stíluskritikailag az 1350–60-as évekre és a királyi udvarral való intenzív kapcsolatra utal.⁴⁷

Ez egyébként éppen nem zárja ki, hogy a Piast-házból származó jámbor Erzsébet királyné, Károly Róbert hitvese, a *Patrona Polonorum*ként tisztelt Hedvig tiszteletét terjessze: egyik unokáját is így hívták, ő lesz majd a „másik”, Anjou magyar-lengyel Szent Hedvig. Az uralkodóházak közti vérségi-spirituális kapcsolat hangsúlyozása az Anjouk alatt egyébként is dinasztikus-politikai

Erzsébet, mellette Szent Hedvig vagy Szent Kinga, uo. 53–56. A neogótikus főoltáron (1888) az oltárszárnyon találkozhatunk Prágai Szent Ágnessel, uo. 32–43.

⁴² 1510–1520 k. Magyar Nemzeti Galéria.

⁴³ BÁLINT SÁNDOR: *Ünnepi Kalendárium*, 2. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1977, 383.

⁴⁴ 1500 k. Magyar Nemzeti Galéria.

⁴⁵ A kutatás összefoglalását lásd MAROSVÁRI ATTILA: *A kiszombori rotunda*, Kiszombor Község Önkormányzata Képviselő-testülete, 2000, Kiszombor, 39–60. és MAROSVÁRI ATTILA: *A kiszombori rotunda kutatástörténete*, in Zombori István (szerk.) *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. Történeti Tanulmányok*. Studia Historica 2., Móra Ferenc Múzeum, Szeged, 1999, 87–123.

⁴⁶ DÁVID KATALIN: *Az Árpád-kori Csanád vármegye művészeti topográfája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1974, 47–51.

⁴⁷ PROKOPP MÁRIA: *A kiszombori körtemplom gótikus falképei*, in Dankó László (szerk.): *„Ex invisibilibus visibilia...”*, Emlékkönyv Dávid Katalin professzorasszony 70. születésnapjára, Pesti Szalon – Ferenczy Kiadó, Budapest, 1993, 158–167.

program volt,⁴⁸ Erzsébet királynéről tudjuk, hogy az óbudai klarisszák alapítása mellett (ami Szent Hedviget és Prágai Szent Ágnest követő cselekedet) az ószandeci és a krakkói klarisszákat is támogatta. Ha Árpád-házi Szent Erzsébet az ábrázolt személy, s saját két leánya áll előtte, nem teljesen érthető, miért kap mindkét gyermek glóriát, hiszen szentként csak a későbbi premontrei apácát, Gertrúdot tisztelték (VI. Kelemen pápa 1311-ben helyi tiszteletét engedélyezte). Nővére, Zsófia a brabanti II. (Harcos) Henrik herceg második felesége lett, és nincs nyoma szentként való tiszteletének.

Ha Sziléziai Szent Hedvig az ábrázolt szent, aki az egyik első szentté avatott asszony és anya, egyben uralkodó női szentek között volt, érdekes, hogy miért két glóriás leányt védelmez. Neki összesen – a Hedwig-kódex szép tollrajzos képén (lásd 18. kép; 85. oldal) – hat gyermeke volt,⁴⁹ köztük egy szent ciszterci



Ismeretlen alkotó: a kiszombori körtemplom freskórészlete (14. század közepe, Nagyboldogasszony-templom; fotó: Tornay)

apáca leánya, Gertrúd. A másik két leánya – Zsófia és Ágnes – azonban nem lett szent.

Az is feltűnő, hogy a két glóriás kislány hangsúlyozottan eltérő vonásokkal, arcjelleggel, hajszínnel és frizurával jelenik meg: egyikük magasabb, idősebb, világos bőrű, kerekded arcú, kiengedett szőke hajjal, a másik sötétebb árnyalatú bőrrel és közel ülő, vágott, sötét szemekkel, befont barna hajjal. Így felmerülhet, hogy Szent Hedvig két, az Árpád-házi uralkodók számára fontos szenttel, Árpád-házi Szent Erzsébettel és Prágai Szent Ágnessel látható; vagy ha a történeti valóságot figyelembe vesszük: közismerten két szentet nevelt, saját lányát, Gertrúdot és Ágnest. Közismerten, mert egyébként Ágnes húga, Anna később felváltotta nővérét a sziléziai udvarban, és ott is maradt, majd nőül ment

⁴⁸ KLANICZAY GÁBOR: *Az uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*, Balassi, Budapest, 2000, 240–302.

⁴⁹ Más források szerint hét.

Jámbor Henrikhez, Hedvig legkedvesebb fiához, aki apja, Szakállas Henrik után Szilézia hercege lett. Őt lengyel területen Szent Annaként tisztelték, de magyarországi tiszteletéről keveset tudunk.

Az 1824-ben Szent Ágnes tiszteletéről kiadott pápai rendelkezés szerinti breviáriumi szöveg mondja: „szentségének alapját elsőként itt [Trebnitzében, Hedvig kolostorában] helyezte le”.⁵⁰ Valószínűleg egészen zsenge korában, háromévesen került ide, és hétévesen már a doksanyi premontreieknél találjuk.⁵¹

Így lehetséges, hogy a kiszombori képen a két glóriás kislány: Ágnes és nővére, Anna; vagy Gertrúd és valamelyik Premysl-leány, esetleg Erzsébet az egyik, a másik pedig bárki, de a legnagyobb valószínűséggel Ágnes. A hangsúlyozott különbségtétel miatt és a történelmi valóságot figyelembe véve Erzsébet (1207-ben született) és a nálánál fiatalabb (1211-ben született) Ágnes ábrázolására gyanakszom. Gertrúd (1200 előtt született)⁵² mindkettejüknel jóval (nyolctizenkét évvel) idősebb lehetett, még akkor is, ha éppen 1199-ben vagy 1200-ban született. Természetesen egy ilyen szakrális képen a pontos életkori viszonyok kevésbé számítanak, így a kérdés igazából nyitva marad.

A két leány szentté avatása körül azonban nincs minden rendben: Ágnesé a halálát követően elakadt, bár éppen a 14. században, a freskók keletkezésének időszakában ismét nekilendülni látszott. A ciszterci szerzetesnő, későbbi apátnő, Sziléziai Szent Gertrúd tiszteletének pedig igen gyérek a nyomai: például a Szent Hedvig családját bemutató 1353-as sziléziai ábrázoláson, a Hedwig-kódexben Gertrúd balra húzódva áll, glória nélkül, míg édesanyja a szenteket megillető glóriával lett megfestve. Az 1692-es Régi Magyar Szentség magyar szenteket bemutató sorozata azonban nem ismer kétséget Gertrúd szent voltaival kapcsolatosan, ahogy Szent Erzsébet leányát is szentként említi.⁵³

⁵⁰ Die Heilige Agnes von Böhmen, Ein Gedenkblatt zu Ihrem sechshundertsten Todesjahr, *Schlesisches Kirchenblatt*, 1882. július 14, 48. évf., Nr. 28., Breslau, 221–222. <https://sbc.org.pl/Content/72363/PDF/iii4203-1882-28-0001.pdf> [2024. 04. 03.]

⁵¹ CHRISTIAN-FREDERIK FELSKAU: *Agnes von Böhmen*, i. m., 69. KLANICZAY GÁBOR: *Az uralkodók szentsége a középkorban*, i. m., 177.

⁵² ANIKA MARÉN AUER: Elisabeth als angehörige des europäischen hochadels, 1–2. (1.: Ungarn; 2.: Andechs-Meranier), 2756. in Dieter Blume – Matthias Werner (Hrsg.): *Elisabeth von Thüringen – eine europäischen Heilige*, Imhof, Petersberg, 2007, 54.

⁵³ HEVENESI GÁBOR: *Régi magyar szentség*, k. n., Nagyszombat, 1695. (második magyar nyelvű kiadás), 29–31. és 32–34. egymás mellett tárgyalja a két Szent Gertrúdot.

3.4. IV. Károly császár és Prágai Szent Ágnes

Az uralkodócsaládok szent őseinek tisztelete másutt is nyomot hagyott. A karlsteini várban, IV. Károly híres Szent Kereszt-kápolnájában 1360 körül keletkezett egy képsorozat, Theodorik mester műve, amely a király szent őseinek állít emléket, s itt nemcsak Árpád-házi Szent Erzsébet, Sziléziai Szent Hedvig,⁵⁴ Szent Kunigunda (Kunhuta)⁵⁵ szerepel, hanem felmerül Szent Ágnes ábrázolásának lehetősége is.

IV. Károly buzgólkodott Ágnes szentté avatása kapcsán: bizonyos, hogy a cseh király és császár gyerekkori betegségből való felgyógyulását Szent Ágnesnek tulajdonította, és ennek megfelelően tisztelte Ágnest. 1353-ban meg is látogatta a prágai Szent Ágnes-kolostort, s ferences történetírója, Marignola a 14. század közepén írt krónikájában beszámol a császár igyekezetéről, hogy Ágnes szentté avatásának folyamatát felélessze.⁵⁶ Fennmaradt az a hagyomány, hogy fiához, IV. Vencelhez parancsot intézett ennek folytatására, aki azonban nem engedelmeskedett ennek a kérésnek.

A képek közül az 1997-ben kiadott katalógus szerint néhány szent nő egyértelműen felismerhető: Szent Erzsébet (koldussal), Szent Ludmilla (nyakában jellegzetes kendővel), Szent Kinga/Kunhuta császárné (kolostorral) (lásd 19–20. kép; 85. oldal), egy esetlegesen Szent Ilonával azonosítható özvegy (ő zárt könyvet tart a kezében), ez a kép azonban Szent Klára ábrázolása is lehet. Ezen a bizonytalanul azonosított képen kívül is van két további ismeretlen: egy jogart/koronát tartó királynő és egy szent özvegy nyitott könyvvel.⁵⁷ Mivel az özvegyi ruha és a szerzetesi öltözk nem választható külön, egyaránt fehér fátyol jelzi, ezért a kérdés továbbra is nyitott. Az LCI is azt feltételezi, hogy az itteni táblaképek egyik nőalakja Prágai Szent Ágnes lehet,⁵⁸ s őt keresi, jelenlétét fel-

⁵⁴ JOSEPH NEUWIRTH: *Mittelalterliche Wandgemälde und Tafelbilder der Burg Karlstein in Böhmen – Forschungen zur Kunstgeschichte Böhmens*, 1., J. G. Calvé'sche k.u.k. Hof- und Universitäts-Buchhandlung Koch, Prag, 1896, Tafel: XXXIV–V. [<https://doi.org/10.11588/diglit.49511#0082>]

⁵⁵ II. Henrik császár felsége, a luxemburgi család 11. századi őse (980k–1033/9).

⁵⁶ JOSEPH NEUWIRTH: *Mittelalterliche Wandgemälde und Tafelbilder der Burg Karlstein in Böhmen – Forschungen zur Kunstgeschichte Böhmens*, i. m., 83.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ ENGELBERT KIRSCHBAUM – WOLFGANG BRAUNFELS (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie (LCI)*, i. m., 58.

tételezi Poór Antal,⁵⁹ illetve mások is.⁶⁰ A beazonosíthatóság nehézsége Ágnes személyének, életének elhomályosulásából, egyéni attribútumok nélküli, sematikus választásából ered.

4. Prágai Szent Ágnes ábrázolása az újkorban

4.1. Barokk alkotások: a római Ara Coeli-templom falképei

A három korona mint attribútum Árpád-házi Szent Erzsébetnél gyakori, már az aquileiai bazilikában látható 13. századi freskón is így tűnik fel.⁶¹ Németalföldi tiszteletének számos olyan híres ábrázolása ismert, ahol három koronával ábrázolják.⁶² Ezek értelmezése sokszintű lehet Erzsébetnél: a három életállapot – szűz – házasság – özvegy –, a három uralkodócsalád, akikhez tartozott (illetve a harmadik – a császár – csak megkérte a kezét), s egyéb szimbolikus értelmezések is a földi, égi és mennyi koronáról.⁶³

A három korona Prágai Szent Ágnes ábrázolásainál is feltűnik, s itt is különböző értelmezések járulhatnak hozzá. Egy 1701-es cseh metszeten Krisztus egy koronát ad Ágnesnek, amiért éppen hátranyúl a kezével, s egy angyaltól veszi át (lásd 21. kép; 85. oldal).⁶⁴ Másik kezével leveszi a koronát Ágnes fejéről: s a harmadik korona a térdelő Ágnes előtt fekszik a földön. A Krisztustól érkező

⁵⁹ PÓR ANTAL: A karlsteini vár magyar érdekű emlékei, *Archeológiai Értesítő* 16 (1896/4) 321.

⁶⁰ KLANICZAY GÁBOR: *Az uralkodók szentsége a középkorban*, i. m., 279.

⁶¹ Ezt talán édesanyja, Gertrúdisz bátyja, Berthold pátriárka (†1251) készítette. PROKOPP MÁRIA: *A Magyar Királyság szerepe Szent Erzsébet egyetemes tiszteletében*, i. m., 156.

⁶² TÁTRAI JÚLIA: Szent Erzsébet és az Erzsébet-napi árvíz (1421) ábrázolásai a korai németalföldi festészetben, in Falvai Dávid (szerk.): *Árpád-házi Szent Erzsébet kultusza a 13–16. században*. A könyv 194. oldalán megfogalmazott állítása szerint „szinte kizárólag csak a 15–16. századi németalföldi és alsó-rajnai festészetben” lenne rá példa, ugyanezt állítja ENGELBERT KIRSCHBAUM – WOLFGANG BRAUNFELS (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie (LCI)*, 134.

⁶³ A további ötleteket lásd TÁTRAI JÚLIA: *Szent Erzsébet és az Erzsébet-napi árvíz (1421) ábrázolásai a korai németalföldi festészetben*, i. m., 195–196.

⁶⁴ JAN FRANTIŠEK BECKOVSKÝ: *Milá choť nebeského Miláčka blahoslavená Anežka panna...*, k. n., Praha, 1701. A kiadvány címe magyarul: *A mennyei Szeretet kedves hitvese, Áldott Szűz Ágnes*, Prága, 1701. Második Přemysl (akit I. Ottokárnak is neveznek) cseh király harmadik leánya, akit gondos/áhitatos szemlélődés és minden hazafi jámbor tiszteletére és különös öröme ábrázoltak és aki mint egy értékes és eddig rejtett kincs, feltárul. A szerző királyi kanonok, s a Strahov-i premontrei kolostrohoz köthető. (A szöveg kiolvasásában és fordításában köszönöm Zoller Andrea segítségét. A szerző)

korona másként fest, mint a további kettő: ez diadém-szerű, nyitott, amazok kalapos kiképzésűek, kereszttel a csúcson. A kép aláírása: „Krisztus hitvese, Áldott Szűz Ágnes, légy az Isten mellett szelíd szószólónk.”

Mindenképpen a hatalommal – az égi és földi hatalommal, ezek különbözőségével – van kapcsolatban a koronák itteni szimbolikája, s Ágnes, aki király leányaként született, s előbb egy hercegnek, majd a források és a hozzájuk kapcsolódó hagyomány szerint királyoknak s magának a császárnak kiszemelt ara volt, végül mégsem a világi hatalom útját választotta. Szerzetes lett, de nem a kortárs virágzó monasztikus rendek egyikébe lépett be, amelyeket egyébként ismert, hiszen a cisztercieknél és premonstreieknél nevelődött, hanem az akkor induló koldulórendi spiritualitás vonzotta, s hosszú egyházi diplomáciai harc eredményeképpen kapta csak meg a többedik, ezzel a kéréssel felkeresett pápától az engedélyt, hogy ne a bencés, hanem az addigra elfogadott klarissza regula szerint élhessen közösségével.⁶⁵

A római Ara Coeli ferences templom főhajójában jobboldalon női, baloldalon férfi ferences szentek 17. század végi képeit látjuk medaillonokba foglalva.

A főhajó ablakaival váltakozva Szűz Mária életének jeleneteit láthatjuk, alatta erkély fut körül, majd az oszlopok félköríves árkádjain sorakoznak a kis szerzetesnői (a szemközti, déli falon szerzetesi) figurák, háromnegyedes alakban, sötét háttér előtt (lásd 22. kép; 85. oldal). Készítésük a templom 1682–1687 közötti restaurációjához kapcsolódik, alkotójuk Fra Umile Da Foligno.⁶⁶ Mivel képaláírások nincsenek, és nem maradt fenn feljegyzés sem, hogy melyik kép kit ábrázol, ezért beazonosításuk nehézkes.⁶⁷ Hosszas vizsgálódás után, pusztán hipotézisként felteszem, hogy a sorozatban a bejáratról szemlélve rögtön az első kép lehet Prágai Szent Ágnes (lásd 23. kép; 85. oldal). A szent feje felett három korona lebeg, előtte valószínűleg egy asztalra (ez nem látszik) helyezett könyv és kereszt van, amit szemlélve a szent alakja sajátos mozdulattal, töredelmes szenvedéllyel jelenik meg. A három korona Prágai Szent Ágnes jellegzetes attribútuma, s mivel egy másik alak elég jól beazonosítható Árpád-házi Szent

⁶⁵ Christian-Frederik Felskau árnyaltabban ír erről, lásd CHRISTIAN-FREDERIK FELSKAU: Agnes von Böhmen, in Stefan Samerski – Ferdinan Schöningh (Hrsg.): *Die Landespatrone der böhmischen Lander Geschichte, Verehrung, Gegenwart*, i. m., 71–73. [https://doi.org/10.30965/9783657766796_007]

⁶⁶ [Online] <https://catalogo.beniculturali.it/detail/HistoricOrArtisticProperty/1200248368> [2024. 04. 03.]

⁶⁷ *Santa Maria in Aracoeli, Our Lady at the Heavenly Altar*. N. N. http://www.churches-of-rome.info/CoR_Info/SMA%20043/043-Santa%20Maria%20in%20Aracoeli.pdf [2024. 04. 03.]

Erzsébetként, ölében a rózsákkal és koronával fején (lásd 24. kép; 85. oldal), akit szívesen – itt is – ferences harmadrendiként ábrázolnak, lehetségesnek tűnik ez a feltételezés. S még az is emellett szól, hogy Szent Erzsébetet szinte mindig a jótékonykodás különböző szimbólumaival ábrázolják: koldussal, rózsával, kenyérrel, étellel, evőeszközökkel, s nem könyvvel vagy kereszttel. Mivel a festő él ezekkel a minimalizáltan jelzett attribútumokkal a többi szent esetében, itt is alkalmazta volna, ha Szent Erzsébetet kívánja megjeleníteni.

Szembetűnő, hogy a nőalakok egy része barna ruhás klarissza fekete fátyollal (a jól felismerhető utolsó alak, Szent Klára is), míg más részük szürkés vagy sötétes, feketébe hajló, egyszerű, nem feltétlenül apácajellegű öltözetet visel fehér vagy szürkés kendővel, fátyollal (mint például a kenyérrel ábrázolt Luccai Szent Rita). Ez arra utalhat, hogy a festő megkülönböztette a másod-, illetve harmadrendi nővéreket.

Ezen érvek miatt az itt három koronával ábrázolt alak lehet Prágai Szent Ágnes képe.

4.2. Egy rokokó rézmetszet

A koronák szimbolikája megjelenik azon a metszeten is, amely Szent Ágnes kolostorba való belépését ábrázolja. Gottfried Bernhard Göz (1708–1774) augsburgi rokokó festő és rézmetsző, valamint társai, Joseph Sebastian és Johann Baptist Klauber munkája egy szentek ünnepnapjait összefoglaló naptárban található. Ez az *Annus dierum sanctorum* először 1737/42-ben Augsburgban jelent meg, s 391 képet tartalmaz. Több kiadást is megért.⁶⁸ A gyűjtemény az akkor hivatalosan tisztelt szenteket gyűjtötte össze, s természetes módon, magától értetődően szerepel köztük Prágai Szent Ágnes, illetve több magyar szent is.

Legendája szerint Ágnes ékszeresen, gyönyörű ruhában ment a templomba, számos udvari ember kíséretében, és ott vette át az egyszerű darócruhát: a jelenet minden jelenlévőt megrendített. A képen a koronás, királyi díszben megjelenő Ágnes a püspöktől veszi át a szerzetesi öltözetet, miközben mögötte testvére, Vencel király két különböző koronát – egy zártat és egy nyitottat – tart egy párnára helyezve, mintegy a választás lehetőségét hangsúlyozva (lásd 25. kép; 86. oldal). Ebben az esetben a Vencelnél lévő koronák elég egyértel-

⁶⁸ BORBÁS PÉTER: G. B. Göz és magyar szentek augsburgi metszetábrázolásai, https://mandadb.hu/cikk/1177732/G_B_Goz_es_magyar_szentek_augsburgi_metszetabrazolasai, [2024. 04. 03.]

műen a királyi és császári rangú kérőket jelentik, s ezzel az e világi hatalmat, míg Ágnes fején a glóriás, sugárzó korona saját királyi származását, egyben a mennyei dicsőséget fejezi ki, ami szemben áll a másik két korona kínálta földi, e világi érvényesüléssel.⁶⁹

4.3. Prágai Szent Ágnes attribútumainak összegzése

A Blaník Gandolf morva ferences által írt *Thesaurus Franciscanus* 1773-ban kiadott első kötetének egyik metszetén január 21-én Csehországi Prágai Ágnes szerepel (lásd 27. kép; 86. oldal).⁷⁰ A gondosan megtervezett képen a szent neve alatt szentírási idézet szerepel: „eljött a Bárány menyegzőjének napja” (Jel 19,7b). Majd egy bárány, egy korona és egy gyűrű, s újabb szentírási idézet látható: „A Bárány előtt (állva)” (Jel 7,9b). Ezek alatt a középrészen Ágnes jobbjaiban liliomot, baljaiban jogarokat tartó (vagy inkább éppen elengedő), felfelé tekintő, szerzetesi ruhás félalakja látszik. Alulról egy mondat veszi körbe: „A nem házas és a szűz arra gondol, ami az Úré...”. A két, kezéből elengedett jogar alatt két korona is látható, fejjel lefelé. Alul balra egy kolostorépület látható templommal, jobbra pedig egy kis jelenet, amelyen egy kápolna belsejében, az oltár előtt térdelve látjuk a szentet, amint előtte az oltáron és a földön is egy kereszt (?) fekszik, s maga diszciplínát végez. A képek alatt fejeződik be a fenti szentírási mondat: „hogyan testben és lélekben szent legyen” (1Kor 7,34).

5. TISZTELETE A VÖRÖS CSILLAGOS KERESZTESEK RENDJÉBEN

Kiemelt tisztelete volt Ágnesnek a cseh Vörös Csillagos Keresztesek⁷¹ rend betegápoló közösségben, amelynek egyik alapító patrónája volt. A rendet 1233-ban ketten alapították: Ágnes és testvére, Vencel, a későbbi cseh király. Ez egyébként az egyetlen nő által alapított férfi rend, ha a sarutlan karmelitákat,

⁶⁹ SZILÁRDFY ZOILTÁN: *A magánáhitat szentképei a szerző gyűjteményéből*, II., *Alkalmazott szentképek (16–21. század)*, Devotio Hungarorum 12., Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged – Budapest, 2008, 313.

⁷⁰ A metszeteket bécsi mesterek készítették. P. F. VIGILI GREIDERER: *Germania Franciscana*, Innsbruck, 1777, Liber IV.776, 348. https://books.google.hu/books?id=Gtg-AAAAcAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=true [2024. 04. 04.]

⁷¹ Křižovníků s červenou hvězdou, Ordo militaris Crucigerorum cum rubea stella in pede pontis Pragensis.

Avilai Szent Teréz alapítását nem tekintjük. A rend iratai szerint pápai engedéllyel már a középkor óta tisztelték Szent Ágnest, annak hivatalos szentté avatását jóval megelőzően, ahogy ennek jelét fentebb láthattuk Leó mester képén. A hatágú vörös csillag a rend szimbóluma volt: e csillag ábrázolása többször megjelenik a Prágai Szent Ágnesről alkotott ábrázolásokon. A betegápoló rend jelvényén is szerepel a két alapító (lásd 26. kép; 86. oldal), balra a koronás Szent Ágnes kereszttel a kezében látható.

6. TISZTELETÉNEK NYOMAI MAGYARORSZÁGON

6.1. Régi magyar szentség

Hevenes Gábor *Ungaricae Sanctitatis Indicia* ('a magyar szentség bizonyágai'), *Régi magyar szentség* című, 1692-ben latinul és magyarul kiadott életrajgyűjteménye középkori alapokon nyugszik, az 1486–1487-ben Strasbourgban kiadott *Legenda Sanctorum*-ra támaszkodik. „A hazai jezsuiták legnagyobb vállalkozása volt a helyi szentek népszerűsítésére, amit képzőművészeti eszközökkel is igyekeztek alátámasztani.”⁷² A több kiadást megért⁷³ mű latin változatát rézmetszetek sora díszíti, Johann Sigmund Schott, Johann Jacob Hoffman és mások (egyetemi diákok és tanárok, valamint Raphael Sadeler) munkái.⁷⁴

A kötet oldalain úgy találkozunk Prágai Szent Ágnessel,⁷⁵ mint aki – a jegyzet szerint – szerepel a bollandisták⁷⁶ gyűjteményében is: „Élete meg vagyon Bolándusban T. I. Böjt-más Havának 6. napján.” Erre a tekintélyre hivatkozva Hevenes mindenestre megerősíti a kanonizált szentek közé való besorolásának jogosultságát. A Szent Ágnes-kép az Árpád-házi Boldog Margitról szóló

⁷² KERNY TERÉZIA: „Szíz Máriának választott vitéze” (Egy barokk kori Szent László-ábrázolásról), *Ars Hungarica* 1997 (25/1–2) 260.

⁷³ 1695-ben magyar, 1738-ban – a könyvbeírás szerint 1737 – latin kiadás.

⁷⁴ LUCYNA BORCZUCH: Magyar szentek temploma II., Az orawkai Wawel, Instytut Współpracy Polsko Węgierskiej, 2020. <https://kurier.plus/hu/node/1663> [2024. 04. 04.]; SINKÓ FERENC: Régi magyar szentség, *Vigilia* 41 (1976/7) 446.

⁷⁵ Az 1695-ös magyar nyelvű kiadásban a 46. oldalon található: https://oszkdk.oszk.hu/storage/00/01/30/60/dd/1/RMK_I_1483_opar.pdf [2024. 02. 12.]

⁷⁶ Jean Bolland SJ, Bollandus (1596–1665) hagiográfus 1643-tól jelentette meg kritikai kiadásban a szentek életét, munkáját halála után követői folytatták.



Johann Sigmund Schott – Johann Jacob Hoffman: Prágai Szent Ágnes (részlet, rézmetszet; 1692; a Budai Ferences Könyvtár esztergomi anyaga; fotó: Fáy Zoltán)

szöveg mellett található (lásd 28. kép; 86. oldal).

A róla készült metszeten koronával ékesített klarissza apácaként látjuk őt, kezében feszülettel. Előtte egy szárnyas angyal kosárban kenyeret hoz, Ágnes ezért a kenyérért nyújtja a másik kezét. Ez az ábrázolás arra a történetre utal, amikor Ágnes imájára adománykenyerrek érkeztek az éhezők számára.

Különösen szép a kép keretezése, a nagyszerűen megrajzolt virágok, gyümölcsök, levelek. A kötetben szereplő összes kép keretezése közül ez a leggazdagabb, legüdőbb, nagyon finoman kidolgozott keretdíszítmény. A kép aláírása: *B (oldog) Ágnes Szűz, III. Béla magyar király Konstancia leányának leánya, elhunyt Prágában március 6-án.*

E kiadványnak nagy volt a jelentősége, a hatása: az első, magyar szentek sorát összefoglaló mű alkotóját joggal tarthatjuk a magyar hagiográfia atyjának, műve kiindulási alapja korunk hasonló vállalkozásainak is.⁷⁷

A kötet metszeteinek egyik legérdekesebb közvetlen hatása az egykori felsőárvai (Orawka) fatemplom szentképsorozata, amelynek a *Régi magyar szentség* volt az ihletője. 1711-re készült el a képgaléria, amelyet Barna Gábor plébános kezdeményezett, és amelynek mesterei egyszerűen kimásolták Hevenesi könyvéből az ott szereplő magyar szenteket. Az eredetileg ötven szent közül negyvenkilenc látható ma is. A Prágai Szent Ágnest ábrázoló, fára készült, vörös keretbe illesztett, feliratos, színes festmény hűen követi a mintakönyv motívumait (lásd 29. kép; 86. oldal), s a többi szent magyar asszony, szerzetes, koronás apáca közt egyenrangúként foglal helyet a sorban, bár helye nem éppen kiemelt, sőt, inkább nehezen látszik egy támasztó gerenda mögött. Egyedül a

⁷⁷ SINKÓ FERENC: *Régi magyar szentség*, i. m., 448.

koronája más jellegű, mint a metszeten: ott zárt korona látható, míg a felsőárvai festményen nyitott diadémkorona ékesíti, illetve a felirat hiányos.⁷⁸

6.2. A pécsi és a szabadkai emlékek

Pécsen a ferencesek templomában a sekrestyeszekrény tetején két, 1745–1746-ban készült klarissza szent rokokó szobrát láthatjuk a Jani Lukács ferences testvér készítette kétszintes bútor tetején. Mindkettő attribútumok nélkül, kevésbé egyénített, áhítatos pózban jelenik meg (lásd 30. kép; 86. oldal). A feliratok egyértelműsítik, hogy Assisi Szent Klára és Assisi Szent Ágnes a két apáca. A mai közzefogás a templom hívei között az, hogy a szobor Prágai Szent Ágneszt ábrázolja (ebben határozottan segített a nehéz olvashatóság, különösen a felirat alsó sorát tekintve) s elképzelhető, hogy a névazonosság miatt már elkészültekor is inkább őt juttatta a megrendelők eszébe.

A szabadkai ferences rendházban két olyan kép is található,⁷⁹ amely témánk szempontjából fontosnak bizonyulhat. Mindkettő Szent Ferenc rendi családjának női ágát mutatja be oly módon, hogy különválasztja a másod- és harmadrendi szenteket: a klarisszákat Szent Klára alapítónővel együtt, sötét öltözetben és fátyollal ábrázolja, a harmadrendi ferences nővéreket pedig Árpád-házi Szent Erzsébet követőinek tartja, és fehér fátyollal illeti. A festő előzékenyen meg is nevezi a családfele szent tagjait, ezért könnyűnek tűnik az azonosításuk: „Prágai⁸⁰ Szt. Ágnes, Mareri B. Filippa, Enselmini B. Ilona, B. Szalóme, Árpád-házi Sz. Kinga, Sz. Klára, B. Izabella, Bolognai (?) Sz. Katalin, Urbinói B. Szerafina, Szt. Eusztóchia, Szt. Koléta, és Nazarei B. Mattia.”⁸¹

Az első helyen, a kép bal alsó sarkán látjuk Szent Ágneszt keresztrel a kezében (lásd 31. kép; 86. oldal). Néhány társnőjénél a névben szerepel némi útmutató, másoknál az attribútum erősíti meg az azonosítást, s még így is van bizonytalanság, például Bolognai Szent Katalin esetében. Szent Ágnesnél azonban nincs eligazító információ: a kezében keresztet tartó szent apáca bárki lehetne. S mivel a klarissza szentek közt több Ágneszt is ismerünk, például Assisi Szent Ágneszt, nehéz biztonsággal állítani, hogy közülük melyiket ábrázolták

⁷⁸ UDVARHELYI NÁNDOR: *Magyar Szentek temploma, Felső-Árva magyar kincstára, Oravka/Kisárva/fátemploma*, Kairosz, Budapest, 2013, 118.

⁷⁹ KORHECZ PAPP ZSUZSANNA: A szabadkai ferencesek portrészorozata, *Bácsország. Vajdasági Honismereti Szemle* 12 (2009/57) 115–124. A képeket Matthias Hanisch (1750 k. Prága – 1805 után) festette. Uo. 115.

⁸⁰ A Szent Ágneszt ábrázoló részlet pontos felirata: S. Agnes.

⁸¹ KORHECZ PAPP ZSUZSANNA: *A szabadkai ferencesek portrészorozata*, i. m., 124.

itt. A szent szerzetesnők közt van, aki koronát visel, mint Szent Izabella, Szalóme és Kinga. A harmadrendiek közt is akad ilyen, az alapítóként ábrázolt Szent Erzsébet előtt három korona is fekszik, és Portugáliai Szent Erzsébet is egyértelműen azonosítható. Nincs viszont korona az Ágnesnek nevezett szenten, pedig ha bizonyosan Prágai Ágnest ábrázolná, kapna egyet vagy akár többet is. Az is feltűnhet azonban, hogy ha a festő Assisi Szent Ágnest kívánta volna ábrázolni, ezt jelezhetne volna másként is, hacsak nem volt magától értetődő, hogy Klára mellett Ágnesnek van a helye. Lehetséges, hogy a szentté nem avatott, de a ferencesek körében mégiscsak ismert Prágai Ágnes helyett Magyarországon – legalábbis Pécsen és Szabadkán – Assisi Szent Ágnes jelenik meg, akit azonban úgy ábrázolnak, hogy azonosítása kissé lebegjen a két valószínű értelmezés között, vagyis emlékeztessen, utaljon az Árpád-házi királylányra is (lásd 32. kép; 86. oldal).

6.3. Prágai Szent Ágnes boldoggá avatása

Assisi Szent Klára Ágnest még életében „regina coelestis regis”-ként, szentként magasztalta: a mennyei király, Jézus királynéjaként. A jámbor hagyomány mindig is számon tartotta a jámbor jóvendölést, hogy Ágnes sírjának megtalálása, ereklyéjének felemeltetése az országra derűt, fényt, szabadságot fog hozni. S valóban: Prágai Szent Ágnes 1989-es szentté avatása után alig másfél hónappal tört ki a prágai bársonyos forradalom, amiben sokan látják azóta is a szabadulás csodáját. Szent Ágnes tisztelői számára az eseményeknek és az évszázadok óta fel-felbukkanó jóvendölésnek ez az összefüggése nem tűnik véletlennek, s talán ez a megélés is hozzájárult ahhoz, hogy az utóbbi évtizedekben Szent Ágnes szakrális ábrázolásainak száma jelentősen megnőtt.

Prágai Szent Ágnes szakrális ábrázolásai

A TANULMÁNYBAN SZEREPLŐ ÁBRÁZOLÁSOK ADATAI		
Sorszám	Alkotó, cím/megnevezés; műfaj, keletkezési idő (hely); őrzési hely, forrás	
[1.]	NIKOLAUS GLASSBERGER OFM: <i>Rosarium beati Francisci</i> fametszet; 1484; Nürnberg; Bécs, Graphische Sammlung Albertina, Inv. DG1930/190; [online] https://sammlungenonline.albertina.at/#/query/9e9598ad-bd70-4a11-bb96-ec6c5e36e01d [2024. 11. 26.]	
[2.]	PIER FRANCESCO FIORENTINO: <i>Árpád-házi Szent Margit stigmatizációja</i> részlet egy oltár predellájáról, festmény, tempera, fa; 1496; San Gimignano, Szent Ágoston-templom; fotó: Tornay	
[3.]	ANDREA DEL SARTO: <i>Pieta szentekkel, Árpád-házi Szent Margit</i> részlet, festmény, olaj, fa; 1507–1509; Villa Borghese, Róma; fotó: Tornay	
[4.]	PUSKÁS LÁSZLÓ: <i>Magyar szentek</i> részlet, mozaik; 2004; Krakkó-Lagiewniki, Irgalmasság Temploma, altemplom, Magyar Kápolna; fotó: Tornay	
[5.]	ISMERETLEN ALKOTÓ: <i>Premysl Ágnes hercegnő (1150k–1228), premontrei apáca, majd bencés apátnő</i> timpanon-dombormű részlete; kőfaragás; 1228 előtt; Prága, Szent György bencés kolostor és templom; Prága, Szent György- altemplom, belső térben elhelyezve, oltárra állítva; [online] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:AbbatissaAgnes.jpg [2024. 11. 26.]	
[6.]	ISMERETLEN ALKOTÓ: <i>Prágai Szent Ágnes</i> rekonstrukció, oszlopőfő domborműve, kőfaragás; Prága, egykori Szent Megváltó-templom; Prága, Szent Ágnes Kolostor; Prágai Nemzeti Múzeum; [online] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Anezka_Anezkaslop.jpg [2024. 11. 26.]	
[7.]	ISMERETLEN ALKOTÓ: <i>Prágai Szent Ágnes</i> eredeti, oszlopőfő domborműve; kőfaragás; 1261 után; egykori Szent Megváltó kolostor; Prága, Lapidárium, cat. no. 69. Öregtorony Szent Ágnes monostorában; Prágai Nemzeti Múzeum; [online] https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/72/Relief_of_St_Agnes_Bohemian%2C_after_1261%2C_Lapidary_of_NM_Prague%2C_175744.jpg [2024. 11. 26.]	

[8.]	ISMERETLEN ALKOTÓ: <i>Lekcionář Alberta Míšeňského, ún. Osek-Lectionarium</i> iniciálé – Római Szent Ágnes és Prágai Szent Ágnes; 1290k.; Cseh Nemzeti Könyvtár, Prága; [online] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lekc1.jpg [2024. 11. 26.]	
[9.]	PAOLO VENEZIANO: <i>Szent Klára-triptychon</i> szárnyasoltár részlete, bal oltárszárny; 1320k.; Museo Civico Sartorio, Trieszt; Fototeca dei Civici Musei di Storia ed Arte; inv. CMSA 14/3408	
[10.]	ISMERETLEN ALKOTÓ – PERE NICOLAU KÖRE: <i>Szent Klára és Prágai Szent Ágnes</i> tempera; 1410k.; Gandia Valencia, Szent Klára Múzeum; MC 123; [online] http://www.museusantaclaragandia.com/?artwork=santa-clara-y-santa-ines-de-praga&lang=ca 2024.02.28. ara-y-santa-ines-de-praga&lang=ca [2024. 11. 26.]	
[11.]	SIMONE MARTINI: <i>Árpád-házi és Anjou szentek Assisi Szent Ferenccel</i> freskóciklus; 1317; Assisi; Szent Ferenc-templom, altemplom, egykori Szent Erzsébet-kápolna; fotó: Tornay	
[12.]	SIMONE MARTINI: <i>Szent Erzsébet és Prágai Szent Ágnes</i> freskóciklus, részlet; 1317; Assisi; Assisi; Szent Ferenc-templom, altemplom, egykori Szent Erzsébet-kápolna; [online] https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c1/Simone_Martini_-_St_Elisabeth%2C_St_Margaret_and_Henry_of_Hungary_-_WGA21397.jpg [2024. 11. 26.]	
[13.]	ISMERETLEN ALKOTÓ: <i>Prágai Szent Ágnes és Leó nagymester</i> breviáriumi illusztráció; 1356; Prága, Nemzeti Könyvtár; Sign. XVIII F 6, fol. 2r; [online] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bild_4_Breviar_Leo_1356.JPG [2024. 11. 26.]	
[14.]	ISMERETLEN ALKOTÓ: <i>Prágai Szent Ágnes – Nicolas Puchner oltára</i> részlet, baloldali oltárszárny, felső regiszter; táblakép; 1482; Prága, Nemzeti Galéria; [online] https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/de/Saint_Agnes_of_Bohemia_Gives_the_Grandmaster_a_Model_of_the_Church.png [2024. 11. 26.]	
[15.]	ISMERETLEN ALKOTÓ: <i>Sziléziai Szent Hedvig – Nicolas Puchner oltára</i> részlet, jobboldali oltárszárny, felső regiszter; táblakép; 1482; Prága, Nemzeti Galéria; [forrás: lásd a 14. fotó forrását]	

[16]	NYCOLAUS PRUZIE: <i>Sziléziai Szent Hedvig származási családjá, az andacht-meráni hercegi család</i> Hedwig-kódex / Codex Lubin / Kodeks lubiński, Ms. Ludwig XI; 7; illusztráció, színezett tollrajz; 1353; Szilézia; J. Paul Getty Múzeum, Los Angeles; [online] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Andechs-Meranier-im-Schlackenwerter-Codex.jpg# [2024. 11. 26.]	
[17.]	ISMERETLEN ALKOTÓ: <i>A kiszombori körtemplom freskói</i> freskórészlet; 14. század közepe; Kiszombor, Nagyboldogasszony-templom; fotó: Tornay	
[18.]	NYCOLAUS PRUZIE: <i>Sziléziai Szent Hedvig családjá</i> Hedwig-kódex / Codex Lubin / Kodeks lubiński; Ms. Ludwig XI; 7; illusztráció, színezett tollrajz; 1353; Szilézia; J. Paul Getty Múzeum, Los Angeles; [online] https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3232057 [2024. 11. 26.]	
[19.]	THEODORIK MESTER: <i>IV. Károly kápolnája – A császár őseinek képsorozata</i> részlet; Karlstein, vár; 1360 k.; Karlstein; [online] https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/neuwirth1896/0156/image_info [2024. 11. 26.]	
[20.]	THEODORIK MESTER: <i>V. Károly kápolnája – A császár őseinek képsorozata</i> részlet; Karlstein, vár; 1360 k.; Karlstein; [online] https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/neuwirth1896/0156/image_info [2024. 11. 26.]	
[21.]	JAN FRANTIŠEK BECKOVSKÝ / ISMERETLEN: <i>Milá choť nebeského Miláčka blahoslavená Anežka panna</i> metszet, pergamenkötés, papír; 1701; Nemzeti Galéria, Prága; [online] https://www.idnes.cz/kultura/vytvarne-umeni/vystava-o-sv-anezce-je-nejvetsi-prezentaci-pamatek-na-ceskou-svetici.A111128_143921_vytvarneum_ob/foto/OB3f7833_3.jpg [2024. 11. 26.]	
[22–23.]	FRA UMILE DA FOLIGNO: <i>Prágai Szent Ágnes és klarissza-harmadrendi női szentek. Prágai Szent Ágnes</i> 1682–1687 között; Róma, Ara Coeli-templom; fotó: Tornay	
[24.]	FRA UMILE DA FOLIGNO: <i>Árpád-házi Szent Erzsébet</i> 1682–1687 között; Róma, Ara Coeli-templom; fotó: Tornay	

[25.]	GOTTFRIED BERNHARD GÖZ: <i>Annus dierum sanctorum, Prágai Szent Ágnes beöltözése</i> rézmetset; Augsburg; 1737/1742; Székesfehérvár, Szilárdfy hagyaték; Székesfehérvári Egyházmegyei Múzeum	
[26.]	ISMERETLEN ALKOTÓ: <i>A Vörös Csillagos Keresztesek jelvénye</i> homlokzati sgraffito, 18. sz. vége, Dobřichovice, Csehország, a rend egyik központja; Dobřichovice, a barokk kastély homlokzatán; [online] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coat_of_arms_Knights_of_the_Cross_with_the_Red_Star_Dobřichovice.JPG [2024. 11. 26.]	
[27.]	ISMERETLEN ALKOTÓ: <i>Prágai Szent Ágnes – Blanik Gandolf Thesaurus Franciscanus</i> bécsi eredetű munkák; rézmetset; 1692; Esztergomi Ferences Könyvtár, letétben Budapesten; fotó: Fáy Zoltán	
[28.]	JOHANN SIGMUND SCHOTT – JOHANN JACOB HOFFMAN: <i>Prágai Szent Ágnes, Hevenesi Gábor Ungaricae Sanctitatis Indicia</i> rézmetset; 1692; Budai Ferences Könyvtár esztergomi anyaga; fotó: Fáy Zoltán	
[29.]	ISMERETLEN ALKOTÓ: <i>Prágai Szent Ágnes</i> templomi mennyezeti színes kazettafestmény; 1711; Felsőárva, Orawka (Lengyelország), Keresztelő Szent János-templom; fotó: Mudrák Attila	
[30.]	JANI LUKÁCS SZEKRÉNYÉNEK DÍSZE: <i>Assisi Szent Ágnes</i> festett fa szobor, párja Szent Klárát ábrázolja; 1745–1746; Pécs, ferences templom sekrestyéje; fotó: Heteyi Gábor	
[31.]	MATTHIAS HANISCH: <i>Klarissza és ferences női szentek és boldogok családfája</i> festett kép, olaj, vászon; 1793–1795; Szabadka, Szent Mihály ferences templom; fotó: Kolovic Svetlana	
[32.]	MATTHIAS HANISCH: <i>Klarissza és ferences női szentek és boldogok családfája</i> festett kép, olaj, vászon; 1793–1795; Szabadka, Szent Mihály ferences templom; fotó: Kolovic Svetlana	

'Aphrahaṭ, a Perzsa Bölcs a monasztikus mozgalom kezdeteiről

Recepciótörténeti esszé az első szír egyházatyáról

VASSÁNYI MIKLÓS

Abstract

This short historical investigation wants to contribute to the research into the origins of Oriental monasticism by looking into the practical theology of the prayer and of continence, in the corpus of epistles written by 'Aphrahaṭ, the "Persian Sage" (4th century, Sasanian Empire). In particular, *Demonstrations* 4 and 6 are examined in detail with a view to their Western reception history, from their editio princeps by William Wright (1869) up to the present day. The bibliographical essay is accompanied by a Hungarian translation of excerpts from *Demonstration* 6, "On the Sons of the Covenant".

Keywords: 'Aphrahaṭ, Syrian Christianity, early monasticism, prayer, asceticism.

Kulcsszavak: 'Aphrahaṭ, szír kereszténység, korai szerzetesség, imádság, aszkézis.

A jelen rövid történeti vizsgálat a keleti szerzetesség eredetének kutatásához szeretne hozzájárulni azzal, hogy a szír *gmire'* („tökéletesek”, *perfecti*) és *iḥidoye'* (*monachosok*, *solitarii*) aszketikus gyakorlatának különösen két mozzanatát: az imádságot (*ṣluto'*) és az önmegtartóztatást (*qadiṣuto'*) jellemzi a talán legkorábbi Perzsiában keletkezett szír keresztény intelmegyűjtemény recepciótörténeti szempontú bemutatása alapján.

A szír keresztény irodalom első, utánozhatatlan felvirágzása a 4. évszázadra esik. A Közép-Kelet, közelebbről Észak-Mezopotámia különböző szír nyelvű területein ekkor működött 'Aphrahaṭ, a „Perzsa Bölcs”, Szír Szent Efrém, a „Szentlélek Hárfája”,¹ és ekkor keletkezett az anonim *Fokozatok könyve* (*Ktobo'*

VASSÁNYI MIKLÓS filozófus, történész, a KRE BTK Szabadbölcsészeti tanszékének docense; vassanyi.miklos@kre.hu

¹ Efrém hatalmas életművébe bevezetésül szolgálhat SEBASTIAN P. BROCK teljes körű áttekintése: *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Gorgias Press,

dmasqoto)² című monasztikus prédikációgyűjtemény is. 'Aphrahat – az első jelentős nem gnosztikus szír keresztény író – a százánida Perzsiában, feltehetőleg a 4. század második negyedében élt, így nišibisi Szír Szent Jakab (*floruit*, cca. 320) fiatalabb, Szent Efrém (cca. 306–373) idősebb kortársa lehetett. Jelen esszében a műveiből készült, eddig megjelent magyar fordításokhoz, különösen a Bugár M. István fordította 4. *bizonyításhoz* (lásd lentebb) és az alatt három rövid részletben lefordított 6. bizonyításhoz szeretnénk vázlatos kultúr-történeti-recepciótörténeti háttérrel rajzolni, közelebbről a kora újkortól a 19. század végéig terjedő időszakra való tekintettel.

'Aphrahat 23 személyes hangvételű szír szöveget írt *Bizonyítások* (*Tahwite'*) címmel. Az első 22 szöveg a kezdőszavak kezdőbetűje alapján a szír ábécének megfelelő alfabetikus sorrendbe rendezve áll a kéziratokban;³ a 23., később keletkezett mű külön áll. A 23 „bizonyítás, demonstráció” tematikája sorjában: 1. A hitről; 2. A szeretetről; 3. A böjtről; 4. Az imádságról; 5. A háborúkról; 6. A szerzetesekről; 7. A bűnbánókról; 8. A halottak feltámadásáról; 9. Az alázatosságról; 10. A pásztorokról; 11. A körülmetélkedésről; 12. A húsvétről; 13. A szombatról; 14. Buzdítás; 15. Az ételek különbségeiről; 16. A pogányokról, akik a nép helyett elhívtak; 17. A Felkentől, Isten Fiáról; 18. A zsidókkal

Kalamazoo, MI, 1992; online kölcsönözhető itt: www.archive.org [2024. 11. 04.]; ugyancsak Brock tollából a következő kötet bevezetése: *St Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1990, 7–75; továbbá EDWARD G. MATHEWS – JOSEPH P. AMAR (eds.): *St. Ephrem the Syrian. Selected Prose Works*, The Catholic University of America Press, Washington, DC, 1994, 12–56; illetve ANTON BAUMSTARK (1872–1948) máig alapvető klasszikusának Efrémre vonatkozó fejezetei: *Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn, 1922, §§ 6–8 = 31–52.

² E 4. századi, szándékosan anonim gyűjtemény 30 (vagy más számozás szerint 31) homíliából áll, és az északkelet-mezopotámiai Kis Zabo' folyó vidékén élő elkötelezett szír szerzetesek (*ihidoye'*) közösségének gyakorlati teológiáját fejti ki. A *Fokozatok könyve* kritikai kiadását honfitársunk, KMOŠKÓ MIHÁLY (1876–1931) sémi filológus, katolikus pap rendezte sajtó alá a *Patrologia Syriaca – Malponuto' d'abohoto' suryoye'* (Ediderunt Firmin-Didot et socii, Parisii, 1926) harmadik köteteként *Ktobo' dmasqoto' – Liber graduum* címmel. A teljes korpusz angol nyelvű fordítását lásd ROBERT A. KITCHEN – MARTIEN F. G. PARMENTIER (eds.): *The Book of Steps. The Syriac Liber Graduum*, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 2004. Az újabb szakirodalomból lásd KRISTIAN S. HEAL – ROBERT A. KITCHEN (eds.): *Breaking the Mind. New Studies in the Syriac Book of Steps*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 2014. [<https://doi.org/10.1093/jts/flab129>]

³ GEORG BERT a 25., 34., 37. stb. zsoltárokra utal e praxis forrásaként az *Aphrahat's des persischen weisen Homilien* című könyvében: „Aphrahat's des persischen Weisen Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert.” Hinrich, Leipzig, 1888, xxiii, 2. lj.

szemben a szüzességről és a megszentelődésről; 19. Ama zsidókkal szemben, akik azt mondják: újra összegyűjtetnek; 20. A szűkölködők támogatásáról; 21. Az üldöztetésről; 22. A halálról és a végítéletéről; 23. A szőlőfűtről.

A „bizonyítás, demonstráció” jelentésű *taḥwito'* (*Thesaurus Syriacus*: „demonstratio, argumentum”; fem.) főnév gyöke azonos a *ḥwo'* igéével, mely *Peal* igetörzsben nem használatos, *Paelban* (*ḥawi*) jelentése „hírül ad, jelez, kinyilvánít, megmutat, bizonyít”. 'Aphrahaṭ értekezései annyiban valóban bizonyítások, hogy általában egy tézis felállításával kezdődnek, majd a szerző ezt a tézist biblikus példák sokaságának felsorolásával és elemzésével igazolja. Ne várjunk azonban arisztotelészi típusú szillogizmust – 'Aphrahaṭ bizonyítási módszere a (minél teljesebb) indukció, egyfajta megmutatás, rávezetés. A fő tézis részét képező altézisek, illetve azok bizonyításai lehetnek egyes szakaszok önálló témái. A szövegekben így visszatérő fordulat, hogy 'Aphrahaṭ nyugtázza, hogy bizonyította a tézisé – ami gyakran azt is jelenti, hogy egy ó- vagy újszövetségi igehelyet kimerítően értelmezett. A meggyőző, bizonyító jelleg abban is megnyilvánul, hogy a szerző rendszeresen alkalmazza az *'ano'* *'apisok d...*, „bebizonyítom neked, meggyőzlek arról, hogy...” kifejezést. A bizonyítások hangvétele személyhez szóló, episztolárisnak nevezhető, távolról párhuzamba állítható Kölcsey Ferenc *Parainesis*ének hangvételével is. A személyességet jelzi a gyakran visszatérő *ḥabibi*, „kedvesem” szófordulat, mely a bizonyítások ismeretlen címzettjéhez szól. A 4. *bizonyítás* episztoláris jellegét igazolja továbbá, hogy a 19. szakasz végén 'Aphrahaṭ maga is kifejti, hogy tanítását írásos formában, levélként juttatta el kedves tanítványához („légy szorgalmas mindenben, amit írtam neked”).

A 4. *bizonyítás* kiindulási tézise, hogy „a szív tisztasága kiválóbb imádság minden, fennhangon elmondott imánál”. Sebastian Brock szerint⁴ ez az első olyan keresztény értekezés az imáról, amely nem elsősorban a *Miatyánkról*

⁴ „Aphrahat's *Demonstration IV* has the distinction of being the earliest extant Christian treatise on prayer which is not primarily concerned with the Lord's Prayer, as is the case with the well-known works on prayer by Tertullian, Origen, and Cyprian” (SEBASTIAN BROCK: *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1987, 2.) Brock e tézisé finomítva rá lehet mutatni, hogy legalábbis Órigenész értekezésének jelentős része – az 1–16. és a 31–34. fejezetei – az ún. „ontológiai ima” általános, filozófiai igényű elméletét adják különösen lélekfilozófiai téren.

szól, mint Tertullianus (cca. 155 – cca. 220),⁵ Órigenész (cca. 185 – cca. 253)⁶ vagy Szent Cyprianus (200–258)⁷ idevágó művei. Témája ugyancsak Brock szavaival a „prayer as an interiorized sacrifice,” azaz az ima mint lelki áldozat.

Az alant kis részben lefordított, szintén parainetikus 6. *bizonyítás* témái a monasztikus életszabályok, különösen a szexuális önmegtartóztatás (*qadišuto*) úgy férfi, mint női *ihidoje*, *monachosok* esetében. A 6. *bizonyítás* és az egész korpusz szemlélete és tanítása alapján gyakorlatilag bizonyos, hogy 'Aphrahaṭ maga is *ihidojo*' és *qadišo*' volt. – A következőkben 'Aphrahaṭ életművét annak kiadástörténetén keresztül szeretnénk megvilágítani, így nyújtva bepillantást az értelmezés filológiai nehézségeibe és a modern sémi filológia – néha kalandos – kultúrtörténetébe is.

Az 'aphrahaṭi *corpus*t korán lefordították örményre, és Szír Szent Jakab nišibisi püspök (†338) neve alatt hagyományozták, így első nyomtatott, Nicolaus Antonelli általi öörmény–latin kétnyelvű kiadása szintén Jakabnak tulajdonítja a bizonyításokat: *Sancti Patris nostri Jacobi episcopi Nisibeni sermones cum praefatione, notis, & dissertatione de ascetis quae omnia nunc primum in lucem prodeunt* (Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae, 1756). A kötet 18-at tartalmaz az összesen 23 bizonyításból; majd' 400 hasábos történeti értekezést iktat be a 6. *bizonyítás* elé Nicolaus Antonelli tollából *De ascetis* címen; tudós filológiai bevezetője (i–xviii) nem tárgyalja az 'aphrahaṭi szerzőség lehetőségét; és vagy elveszettnek ítéli a szír eredetit, vagy – inkább – eleve örmény nyelven keletkezettnek tekinti a gyűjteményt.⁸ A 4. *bizonyítás*

⁵ *De oratione liber*: PL 1, 1251–1304, in ERNEST EVANS (ed. & transl.): *Tertullian's Tract on the Prayer*, Wipf and Stock, Eugene, OR, 2016 (kritikai kiadás; előfizetéssel online olvasható itt: www.perlego.com [2024. 11. 04.]). A mű latin szövege online olvasható itt is: <https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.oratione.shtml> [2024. 11. 04.]

⁶ Περὶ προσευχῆς: PG 11, 416–561, in PAUL KOETSCHAU (ed.): *Origenes Werke*, Bd. 2: *Buch V–VIII gegen Celsus – Die Schrift vom Gebet*, J.C. Hinrich, Leipzig, 1899. Magyarul *Az imádságról*, in Vanyó László (szerk.): *Órigenész az imádságról és a vértanúságról*, Szent István Társulat, Budapest, 1997, 41–163.

⁷ *De oratione Dominica*: PL 4, 519–544. A mű latin-francia kétnyelvű kiadása: MICHEL RÉVEILLAUD (ed.): *Saint Cyprien: L'Oraison dominicale. Texte, traduction, introduction et notes*, PUF, Paris, 1964; kritikai kiadása: MANLIO SIMONETTI – CLAUDIO MORESCHINI (eds.): *Cyprianus: Opera*, vol. 2. Brepols, Turnhout, 1976, 90–113 (CCSL 3A).

⁸ „...ego potius conjecturam facio, ut alibi etiam dixi, hos sermones, qui nunc primum in publicum exeunt, non Syriaca sed Armena lingua, qua utebatur Sanctus Gregorius Armenorum Episcopus, a quo S. Jacobus rogatus scripsit, compositos fuisse; vel certe si primum a S. Jacobo Syrorum lingua scripti fuerunt, exemplar Syriacum in Armeniam missum, & in idioma, quo Regio illa utebatur, versum ac divulgatum, verosimiliter, ut accidere solet,

latin fordítása alapján ítélve az örmény fordítás messzemenően igazodik a szír eredeti szövegéhez.

A 18. és különösen a korai 19. században, az 1830–40-es években a Nílus-delta-vidéki Nitria-sivatag kolostoraiból, elsősorban Istenszülő Szűz Mária, kisebb részben Szent Makarios kolostorából több európai utazó is különböző nehézségek árán számos késő ókori kopt, szír, etióp, arab kéziratot vásárolt, melyek először részben a Biblioteca Apostolica Vaticanába, onnan végül a British Museum kéziratárába kerültek.⁹ A könyvtártörténetben *Nitrian Collection* név alatt hivatkozott gyűjtemény tartalmazta 'Aphrahaṭ episztoláinak három kéziratát is, melyek így először váltak elérhetővé szír nyelven, datált kéziratokban.¹⁰

E szír szöveg *editio princeps*-ét a British Museum szír kézirateit katalogizáló William Wright (1830–1898), a kiváló cambridge-i arabista, sémi filológus rendezte sajtó alá bő egy évszázaddal Antonelli kiadása után: *The Homilies of Aphraates the Persian Sage, edited from Syriac Manuscripts of the fifth and sixth Centuries, in the British Museum, with an English Translation*, vol. 1: The Syriac Text, Williams and Norgate, London, 1869; *tomus unicus*, az első kötet bevezetésében beígért 2., a szöveg angol fordítását tartalmazandó kötet nem jelent meg). A könyv bevezetése tárgyalja és kronológiai alapon elveti Szír Szent Jakab

deperditum esse.” NICOLAUS ANTONELLUS (ed.): *Sancti Patris nostri Jacobi episcopi Nisibeni sermones*, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae, 1756, ix.

⁹ A szír kéziratok megvásárlásának nem ritkán igen kalandos és fordultatos történetét részletesen meséli el WILLIAM WRIGHT a *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838*. The British Museum, London, 1870–1872, 3. kötetének előszavában, v–xvi.

¹⁰ Az 'Aphrahaṭ műveiről fennmaradt három kézirat részletes leírását lásd Wright monumentális katalógusának 528., 529., 530. és 850/5a számai alatt (WILLIAM WRIGHT: *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 2. kötet, i. m.). A katalógus 2. kötetében Wright így foglalja össze azt, amit 'Aphrahaṭról tudott vagy kikövetkeztetett: „Aphraates [...], 'the Persian Sage,' a contemporary of Jacob of Nisibis and Ephraim, and bishop of the convent Mār Matthew near Mosul [...]. He flourished about AD 337–345. At some period of his life, perhaps when he was made bishop, he took the name of Jacob, and hence his writings have been ascribed from a very early period to his more widely known namesake Jacob of Nisibis. His work consists of 22 homilies, in the form of Epistles, each commencing with a letter of the alphabet in the usual sequence, and a separate treatise entitled [...] 'The Cluster of Grapes.' They were soon translated into Armenian.” WILLIAM WRIGHT: *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 2., i. m., 401. – Sebastian Brock azonban elveti és „késői anakronisztikus hagyomány”-nak nevezi 'Aphrahaṭ mosuli illetőségét. SEBASTIAN BROCK: *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, i. m., 2.

szerzőségének lehetőségét, amennyiben 'Aphrahaṭ episztoláit a 337–345 közötti időszakra datálja – szerzőnk saját nyilatkozata, a 22. *bizonyítás* 25. fejezete alapján. Ismerteti a kiadás alapjául szolgáló három kéziratot, melyek közül a legrégebbi 474-re datált. Wright szerint továbbá 'Aphrahaṭ gyakran emlékeztetből és ezért tévesen idézi a *Pšittō*-t, az ún. „egyszerű” szír bibliafordítást (mai ismereteink szerint ennek újszövetségi szövege csak a korai 5. században véglegesült és terjedt el).¹¹

A *corpus* első, közvetlenül a szír eredetiből készült, de nem teljes fordítása modern idegen nyelvre Gustav Bickell (1838–1906) neves német sémi filológus munkája: *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas, und Isaak v. Ninive, zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt* (Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, 1874; az 1–4., 7–8., 12., 18. és 22. homíliák fordítása). Bickell árnyalt értékelése szerint 'Aphrahaṭ mélyrehatóan ismeri a Szentírást, bár utalásai, idézetei néha inkább egyszerű, kidolgozatlan felsorolások; tanítása józan és racionális, nélküli Szent Ephraim költői ihletét. Dogmatikai szempontból – folytatja Bickell – 'Aphrahaṭ ortodox, eltekintve attól a tanításától, mely szerint a lélek a test halála után a tetemben maradva öntudatlanul várja a feltámadást (8. *bizonyítás*, 19–22. fejezet; lásd még 22. *bizonyítás*, 6. fejezet).¹² A szír atya nem tud a tőle nyugatabbra hevesen zajló

¹¹ Keletkezéséről lásd ANTON BAUMSTARK: *Geschichte der syrischen Literatur*, i. m., § 4A, 18–19; újabban SEBASTIAN P. BROCK: *The Bible in the Syriac Tradition*, Gorgias Press, Kalamazoo, MI, 2006 (korábbi verziója *shareware*-ként megtalálható [online] a www.archive.org-on [2024. 11. 28.]).

¹² 'Aphrahaṭ, Ephraim, Babai és Tatianos álláspontját alaposan mutatja be és elemzi F. GAVIN korai cikke: *The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church*, *Journal of the American Oriental Society* 40 (1920) 103–120. A kérdés nagyívű történeti diszkusszióját lásd NICHOLAS CONSTAS: 'To Sleep, Perchance to Dream.' The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001) 91–124 [online] https://archive.org/details/DOP55_06_Constas/mode/2up [2024. 11. 28.] Constas így ír 'Aphrahaṭ felfogásáról: „...the Syriac tradition of the soul's dormition espoused by writers like Aphrahaṭ (d. ca. 345), Ephrem (d. 373), and Narsai (d. 502), according to whom the souls of the dead are largely inert, having lapsed into a state of their future reward” (110). Széle körü történeti áttekintést ad továbbá BUGÁR M. ISTVÁN: *Is there a Life without a Body?*, *Eastern Theological Journal* 6 (2020) 11–34; 'Aphrahaṭ és Ephraim álláspontjának diszkusszióját lásd itt (29–33): [online] https://szentatanaz.synergyfox.app/public/6/tanulmanyok/etj_6_1/etj_6_1_bugar.pdf [2024. 11. 28.]

ariánus vitáról, teológiai téren elsősorban a judaizáló kereszténység ellen érvel (erről lásd különösen a 18. és a 19. *bizonyítást*).¹³

A recepciótörténet következő fontos állomása Carl Joseph Francis Sasse (szül. 1855) disszertációja, a *Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae sermones homileticos* (Kreysing, Lipsiae, 1878). A negyvenoldalas kis kötet teljes körű történeti-filológiai áttekintést kíván nyújtani 'Aphrahaṭról, valamint szerzőnk stílusáról és dogmatikájáról, kitérve a *hypnopsychia* már említett tanára is. A többi tanulmánynál sokkal részletesebben mutatja be az örmény recepciótörténetet – eszerint az örmény fordítás korát közvetlenül nem ismerjük ugyan, de kultúrtörténeti és nyelvészeti alapon az 5. századra tehetjük.¹⁴ Sasse dicséri az örmény fordító szír nyelvben való jártasságát és munkájának precizitását, de felrója szisztematikus hibáit és a másolat rossz minőségét is; majd az örmény szöveg alapján mégis javaslatokat tesz a szír eredeti olvasatainak javítására. Antonelli kiadói munkájával elégedetlen, de még inkább annak latin fordítói kvalitásaival: nem fordításnak, hanem parafrázisnak nevezi a latin szöveget – és az örmény szöveg új kiadását is követeli.¹⁵ Sasse továbbá külön foglalkozik 'Aphrahaṭ biblikus idézeteivel, megállapítva, hogy az ótestamentumi passzusokat a szír atya a *Pšitto'* verzióból veszi (ami Sasse szerint ennek régiségét bizonyítja); míg az evangéliumi idézetek egy, a *Pšitto'*-tól független szövegváltozatra mennek vissza.¹⁶

Sasse disszertációját időrendben követte Jacobus Forget – Leuvenben Wright és Bickell munkássága nyomán megvédett – nagyívű, rendszeres-módszeres történeti teológiai doktori értekezése, a *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae, dissertatio historico-theologica*, Vanlinthout Fratres, Lovanii, 1882; a 21. *bizonyítás* latin fordításával, 330–353).¹⁷ Forget értekezése kifejezetten *epistu-*

¹³ GUSTAV BICKELL: *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates*, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, 1874, 14–15. A magyar szakirodalomból lásd KÖVÉR ANDRÁS (ford.): Aphrahaṭ: 18. demonstráció a zsidókkal szemben, amely a szüzességről és a szentségről szól, *Katekhón* 2 (2005/3) 367–391; és KÖVÉR ANDRÁS: Aphrahaṭ: 12. demonstráció – A peszahról, *Vallástudományi Szemle* (2009/1) 103–141, ezen belül különösen 119–139.

¹⁴ CARL JOSEPH FRANCIS SASSE: *Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae sermones homileticos*, Kreysing, Lipsiae, 1878, 23–26.

¹⁵ Uo. 31–33.

¹⁶ Uo. 34–40.

¹⁷ Teljes címén *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae, dissertatio historico-theologica*, quam ad gradum Doctoris S. Theologiae in Universitate Catholica Lovaniensi consequendum conscripsit Jacobus Forget, presbyter diocesis Namurensis, S. Theol. licenciatus. Excudebant Vanlinthout Fratres, Lovanii, 1882.

lae-ként kategorizálja 'Aphrahaṭ szövegeit, és szerzőnk már említett lélektani tévedése mellett felhívja a figyelmet annak eszkatológiai álláspontjára is, mely szerint a világ a teremtestől számított hatezer év után ér majd véget (lásd a 2. *bizonyítás* 14. fejezetét).¹⁸ Sasse megjegyzései¹⁹ nyomán dicséri 'Aphrahaṭ szír szókészletének és szintaxisának tisztaságát, stílusának egyszerűségét, de (szintén Sasset követve) szemére veti bőbeszédűségét.²⁰ Az episztolákat – a gyűjteményt bevezető, részben csak örményül fennmaradt kérő levél alapján²¹ – egy ismeretlen *monachos*hoz írotnak tartja, akire 'Aphrahaṭ világosan utal is az 1. *bizonyítás* 1. fejezetében és számos más passzusban.²²

A bizonyítások első teljes fordítását modern idegen nyelvre – németre – Georg Bert készítette: *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert* (Hinrich, Leipzig, 1888).²³ A fordítás nagyívű bevezetése felhívja figyelmünket a 10. és a 22. *bizonyítás* záradékára, melyek a szerzőt „perzsa bölcs”-nek (*ḥakimo' porsoyo'*) nevezik.²⁴ Bert – 'Aphrahaṭ judaiztikai témájú episztolái alapján – feltételezi, hogy a Perzsa Bölcs zsidó tudósoktól tanult;²⁵ és a 15. *bizonyítás* 1. és 25., felszentelő kézrátételt említő szakaszából a korai szakirodalommal egybehangzóan arra következtet, hogy bölcsünk püspök volt (de ugyanakkor remete is).²⁶ Alaposan vizsgálódik 'Aphrahaṭ működési helye felől, de kronológiai alapon elveti azt a többek által is képviselt hipotézist, hogy szerzőnk egy mosuli (ma Irak) kolostorban élt volna. 'Aphrahaṭ saját közlései alapján azonban megállapítja, hogy bizonyosan II. Šapūr perzsa *šāhanšāh* (nagykirály, *sedīt* 309–379) alattvalója volt, aki Perzsia szír nyelvű részén, Kelet-Szíriában működött.²⁷ Ezt nyelvtörténeti alapon is állíthatjuk – írja Bert, hivatkozással Theodor Nöldeke *Mandäische Grammatikjára*, Buch-

¹⁸ JACOBUS FORGET: *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae, dissertatio historico-theologica*, Lovanii, 1882, 285–293.

¹⁹ CARL JOSEPH FRANCIS SASSE: *Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae sermones homileticos*, i. m., 16.

²⁰ Uo. 206–216.

²¹ *Patrologia Syriaca* 1, coll. 1–4, Epistola interrogatoris.

²² JACOBUS FORGET: *De vita et scriptis Aphraatis*, i. m., 68–69 és 217–220.

²³ OSKAR VON GEBHARDT – ADOLF HARNACK (eds.): *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band III, Heft 3–4.

²⁴ Jean Parisot kritikai kiadásában (lásd lentebb) csak a kritikai apparátusban.

²⁵ GEORG BERT: „Aphrahat's des persischen Weisen Homilien,” i. m., xiii.

²⁶ Uo. xiv–xv.

²⁷ Uo. xvii–xix.

handlung des Waisenhauses, Halle, 1875).²⁸ Bert áttekinti 'Aphrahaṭ szegényes ókori és középkori szír hatástörténetét, kiemelve, hogy szerinte szerzőnk az örmény fordítás révén az örmény egyházra nagyobb hatással volt, mint a sajátjára. Nyugaton pedig 'Aphrahaṭ munkásságát egyedül az 5. század végén működő massiliai Gennadius ismerte, aki Szent Jeromos (cca. 347 – cca. 420) művének, a *De viris illustribus*nak a folytatásában (cca. 490–495, 1. fejezet) felsorolja 'Aphrahaṭ műveit – a nišibisi Jakab püspöknek tulajdonítva azokat.²⁹ Az ezt követő legközelebbi hír 'Aphrahaṭról Nyugaton Nicolaus Antonelli fent említett örmény-latin kétnyelvű kiadása – bő ezer évvel később...

A recepciótörténet következő mérföldköve Jean Parisot OSB (1861–1923) francia szerzetes-lelképásztor, szírológus–zenetörténész szír-latin kétnyelvű kritikai kiadása a *Patrologia Syriaca* I/1. és I/2. köteteiben, Firmin-Didot et Socii, Paris, 1894–1907) *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* cím alatt (első 22 bizonyítás: I/1., 23. bizonyítás: I/2. kötet).³⁰ Ez a mai *textus receptus*. A *Patrologia Syriaca* René Graffinnek (1858–1941), a párizsi Institut Catholique szírtanárának kezdeményezésére indult azzal a céllal, hogy könnyen hozzáférhetővé tegye az egyház- és liturgiátörténet, a görög–szír fordításirodalom, valamint az újszövetségi filológia kutatói számára fontos – még kéziratos vagy már kinyomtatott – szír forrásokat. A kötet előszavában Graffin Wright³¹ és Bickell³² szír irodalomtörténeti áttekintéseire való utalással ismerteti a kritikai módszert, külön érintve a kéziratokban általában hiányzó vokalizáció kérdését. A kötet bevezetésében Graffin tanítványa, Parisot – a fent ismertetetteknek megfelelően – közli, hogy 'Aphrahaṭ kéziratai a Nitria-sivatag Virgo Deipara

²⁸ „Im Ganzen glaube ich behaupten zu können, dass man aramäische Syntax am besten aus den mandäischen Schriften und ferner aus solchen syrischen Werken lernen kann, welche vom Griechischen so wenig berührt sind wie die des Aphraates.” THEODOR NÖLDEKE: *Mandäische Grammatik*, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle, 1875, xxv.

²⁹ Uo., xxv–xxix. – Gennadius Massiliensis *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*: PL 58 (1847), coll. 1059–1120, ezen belül „Jacobus Nisibenae civitatis episcopus:” coll. 1060–1062. – Kritikai kiadás: E. C. RICHARDSON (ed.): *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* XIV. Leipzig: J.C. Hinrich, 1896, 57–97: GENNADIUS: *Liber de viris illustribus*, ezen belül „Jacobus episcopus:” 61–62. Gennadius kiegészítései angol fordításban olvashatóak itt: [online] <https://www.newadvent.org/fathers/2719.htm> [2024. 11. 28.]

³⁰ *Malponuto' d'abohoto' suryoye' – Patrologia Syriaca*, accurate R. Graffin, Pars prima, tomus primus, Paris, 1894; tomus secundus, Paris, 1907.

³¹ WILLIAM WRIGHT: „Syriac Literature”, in *Encyclopedia Britannica*, Edinburgh, 1887, vol. XXII, 824–856.

³² GUSTAV BICKELL: *Conspectus rei Syrorum literariae*, Typis Theissingianis, Monasterii, 1871.

kolostorából kerültek 1838 és 1850 között a British Museumba. A gyűjtemény első tíz, hitre buzdító, parainetikus bizonyítását Parisot elkülöníti a következő 12-től, melyek – jobbára judaisztikai vitairatok lévén – az Ótestamentum és az Újtestamentum közötti folytonosságról, Jézus messiási szerepéről, a próféciaák beteljesüléséről stb. szóló, a Perzsa Birodalomban élő nagyszámú zsidósággal polemizáló, apologetikus iratok. A szüzességet a házassággal szemben előnyben részesítő 18. *bizonyítás* – és tegyük hozzá: az egész 6. *bizonyítás* – morálja felidézi a szír *Júdás Tamás-acta* hasonló állásfoglalását (lásd annak 8. *actumát*).³³ Parisot ezután felhívja a figyelmet Gennadius és Antonelli tévedéseire, majd 'Aphrahat 5. *bizonyításának* etióp (*gēez*) fordítását ismerteti François Thureau-Dangin (1872–1944) assziriológus segítségével; végül szerzőnket dogmatikai oldalról bemutatva hívja fel a figyelmet a költői ihletű 23. *bizonyítás* jelentőségére, melyben 'Aphrahat egyetlen, teremtetlen Istent vall meg, aki „ön maga valósága / lényege” (*'ityo' dnapšeh*), de ugyanakkor három személy (23. *bizonyítás*, 52. és 58–63. fejezetek).³⁴

Ezután még éppen a századforduló előtt jelent meg az ír lelkipásztor, szíriológus John Gwynn (1827–1917) tollából a *Select Demonstrations of Aphrahat*, The Christian Literature Company, New York – London, 1898, 345–412).³⁵ A szűk tízezer hasábos kötet azonban csak szép, irodalmi angol fordításokat (az 1., 5–6., 8., 10., 17. és 21–22. homíliákról) közöl mindennemű kommentár nélkül.

A 20. századdal a szír egyház- és teológiatörténet elmélyültebb kutatásának korszaka kezdődik egyrészt a *Patrologia Syriaca* (1904–1926) és a *Patrologia Orientalis* (1904–)³⁶ további köteteinek megjelenése, másrészt olyan nagy ka-

³³ ALBERTUS FREDERIK JOHANNES KLIJN (ed.): *The Acts of Thomas. Introduction, Text and Commentary*. 2nd revised edition, Brill, Leiden – Boston, 2003; magyar fordítása: GÓG GÉZA – DÖRÖMBÖZI JÁNOS (szerk.): *Az apostolok csodálatos cselekedetei*, Telosz, Budapest, 1996, 129–197. (ford. Adamik Tamás *et alii*.)

³⁴ A 60. fejezet tömör, lényegre törő hitvallása szerint *balḥud hode' yida'n, dḥad hu 'Aloho' uḥad Mšiḥeh waḥdo' Ruḥo' waḥdo' haymonuto' waḥdo' māmudito'* – „csak annyit tudunk, hogy egyetlen Isten van és egyetlen Felkentje és egyetlen Szellem és egyetlen hit és egyetlen bemeítkezés”. JEAN PARISOT (ed.): *Patrologia Syriaca* I/2, Firmin-Didot et Socii, Paris, 1894–1907, col. 124. A korai szír teológia általában előnyben részesíti a gyakorlati teológiát a rendszeres teológiával szemben.

³⁵ *A Select Library of Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second series, vol. XIII: Gregory the Great – Ephraim Syrus – Aphrahat. Translated into English with prolegomena and explanatory notes, Christian Literature Association – James Parker, New York, NY – London, 1898.

³⁶ [online] <https://www.patristique.org/Patrologia-orientalis.html> [2024. 11. 28.]

liberű szírológusok fellépése révén, amilyenek a már idézett Anton Baumstark (1872–1948, a megkerülhetetlen *Geschichte der Syrischen Literatur* szerzője [A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn, 1922]); a szíriai születésű, később Manchesterben és Birminghamben működő maronita, Alphonse Mingana (1878–1937, a *Sources Syriacques* [Harrassowitz, Leipzig, 1907–1908] és különösen a hétkötetes, alapvető szír forráskiadás, a *Woodbrooke Studies* kiadója); az észt lutheránus lelképásztor, szírológus, Arthur Vööbus (1909–1988, az átfogó *History of Asceticism in the Syrian Orient* szerzője [Secrétariat du CSCO, Louvain, 1958–1960]) és mások. Ezek a tudósok, a modern szírológia alapító atyái még közvetlenül a kéziratokból dolgoztak, amelyeket eredetiben tanulmányoztak (és vásároltak meg) Európa és a Közel-Kelet kéziratáraiban és kolostoraiban – pusztán kéziratmentő munkásságuk is óriási jelentőségű.

Szintén a 20. században kezdődik az indiai szír egyház modern 'Aphrahaṭ-recepciója – Kuriakose Valavanolickal Aphrahaṭ-fordítása egyben az első teljes angol fordítás is (APHRAHAT: *Demonstrations* 1–2., Kerala, Kottayam, 2005). Ekkor jelent meg továbbá Aphrahaṭ teljes francia fordítása (Marie-Joseph Pierre: *Aphraate le Sage Persan: Les Exposés I–II* = SC 349 és 359; Éditions du Cerf, Paris, 1988–1989); illetve teljes német fordítása is (PETER BRUNS: *Aphrahat: Unterweisungen I–II.*, Herder, Freiburg, 1991–1992). Legújabbban a század végén Sebastian Brock, a nemzetközi szírológia mai doyenje járult hozzá az 'Aphrahaṭ iránti érdeklődés fenntartásához *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* c. kötetével (Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1987).

A magyar 'Aphrahaṭ-recepció a 21. században kapott lendületet Baán Izsák OSB,³⁷ Bugár M. István³⁸ és Kövér András³⁹ munkái révén. Mint e gondos, tudós magyar fordításokból is kiderül, 'Aphrahaṭ bizonyításait olvasva bepillantást nyerünk a korai keleti kereszténység gondolkodásába és életvitelére egy olyan egyházi tanítómester által, aki a korabeli szír hagyománnyal – Efrémmel és a *Fokozatok könyvével* összhangban – mindenekelőtt a szív tiszt-

³⁷ BAÁN IZSÁK OSB (bev., ford., jegyz.): Aphrahat: „8. demonstráció: A holtak feltámadásáról”, *Katekhón* 4/3 (2007) 331–349.

³⁸ BUGÁR M. ISTVÁN (bev., ford., jegyz.): Aphrahat: „Előadás az imádságról”, *Pannonhalmi Szemle* 11/4 (2003) 43–55 (a 4. demonstráció fordítása); valamint Aphrahat: „Tanítás a szeretetről” (*Demonstratio* 2), in uő: *Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete*, Kairosz, Budapest, 2013, 274–283.

³⁹ KÖVÉR ANDRÁS (bev., ford., jegyz.): Aphrahat: 12. demonstráció a peszahról, *Vallástudományi Szemle* 5/1 (2009) 103–141; KÖVÉR ANDRÁS (bev., ford., jegyz.): Aphrahat: 18. demonstráció a zsidókkal szemben, amely a szüzességről és a szentségről szól, *Katekhón* 2 (2005/3) 367–391.

taságát, *dakyuto' dlebo'* tekintette keresztény vallásnak. A fenti recepciótörténeti vázlatból kiderülhet, hogy a korai modern és a kortárs Európa hogyan próbálta és próbálja meg megismerni és visszanyerni ezt a közvetlenül az evangéliumból inspirálódó ókeresztény lelkületet.

FÜGGELÉK

'APHRAHAŦ: 6. BIZONYÍTÁS: A SZÖVETSÉG FIAIRÓL⁴⁰

<4.> Ezért, fivéreim, ha egy férfi a szövetség fia [*bar qyomo'*]⁴¹ vagy szent életű [*qadišo'*],⁴² aki szereti a monasztikus életet [*iḥidoyuto'*], és azt kívánja, hogy egy nő, a szövetség leánya [*bart qyomo'*], aki olyan, mint ő maga, vele lakjék, akkor

⁴⁰ JEAN PARISOT (ed.): *Patrologia Syriaca* 1, „Demonstratio sexta: De monachis” (*Taḥwito dabnay qyomo'*), i. m., coll. 260–261 és 272.

⁴¹ Mor Polycarpus Augin Aydin – részben George Nedungatt tanulmánya alapján (The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church, *Orientalia Christiana Periodica* 39 [1973] 191–215 és 419–444) – azt írja, hogy a „szövetség fiai,” *bnay qyomo'* jelentése „sons/ members of the covenant.” Also, in the *Peshitta* Old Testament, *qyomo'* renders the Hebrew word *berith*, ‘covenant.’ And this may seem to be the most likely sense in the phrase *bnay qyomo'*. The ‘covenant’ in question is probably best understood as an ascetic vow made by either *btule'*, ‘both male and female virgins,’ or by *qadiše'* (‘holy ones’), the married couples who have renounced sexual intercourse, probably at the time of their baptism which would have normally been at adulthood.” (*The Syriac Order of Monastic Profession and the Order of Baptism*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2017, 32–33). Aleksander Golitzin fejtegetése SIDNEY H. GRIFFITH tanulmánya alapján (The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic, *The Muslim World* 78 [January 1988], № 1, 1–28) – más jelentéseket is lehetségesnek lát: „The key term is [...] the Syriac root *qwm*, meaning ‘to rise’ or ‘stand’,” amely kifejezheti „the idea of resurrection (thus ‘Sons of the Resurrection’); of community with the ‘standing ones’ or ‘watchers’ (the angels); or simply of a ‘station’ or ‘status’ beyond the normal requirements of the community of believers.” (*Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Patriarkhikon Hidryma Paterikōn Meletōn, Thessalonikē, 1994 [Analecta Vlatadon № 59], Chapter 9, D1: „‘Singles’ and ‘Sons of the Covenant’,” 354–359, ezen belül 356).

⁴² *qadišo'* fem. *qadišto'* („szent”) a szír aszkétikus szövegek összefüggésében az, aki szentségi házasságban él. Főnévi megfelelőjével, a *qadišuto'* (ἁγιωσύνη, *sanctitas*) erényével kapcsolatban ALBERTUS FREDERIK JOHANNES KLIJN így fogalmaz: „the word *qadišuto'* has to be taken in the sence of sexual abstinence of those married and the word virginity, *btuluto'* in the sence of sexual abstinence of the unmarried ones” (*The Acts of Thomas. Introduction, Text and Commentary*. 2nd revised edition, Brill, Leiden – Boston, 2003, 165, bőséges szakirodalommal [Supplements to Novum Testamentum, vol. 108]).

helyes, ha nyíltan megházasodik, és nem tobzódik a vágyban. S viszont egy nő is: úgy helyes, hogy ha egy férfiremetétől nem különül el, <akkor> nyíltan menjen férjhez. Asszonynak asszonnyal illik laknia; és férfinak férfivel helyes laknia. És azzal a férjjel, aki szentségben [*qadišuto*] kíván élni, ne lakjék a felesége, nehogy visszatérjen a korábbi természetére, és házasságtörőnek számíttassék. Ennélfogva erényes és helyes és igaz fogadalom, amit tanácsolok magamnak és nektek is, kedvesem, remetéknek [*iḥidaye*],⁴³ akik asszonyt nem vesztek, és <nektek is,> szüzek [*brūloto*], akik nem vagytok férfiakkal, s azoknak is, akik szeretik a szüzességet [*qadišuto*]: Helyes és jó s erényes, hogy – még ha szenved is az ember – egyedül legyen, és így jó neki laknia, amint meg van írva Jeremiás prófétában, hogy „Jó dolog a férfinak, ha felveszi igádat fiatalságában, s egyedül lakik, és békében van, mert felvette magára igádat.”⁴⁴ Ezért hát illik, kedvesem, ahhoz, aki hordozza a Felkent [*Mšiḥo*] igáját, hogy megőrizze az igáját tisztaságban [*dakyuto*].

<7.> Ó szüzek, akik eljegyeztétek magukat a Felkentnek: Amikor egy a szövetség fiai közül azt mondja egynek közületek: „Lakj velem, és szolgálj engem!” – így fogtok szólni hozzá: hogy „Király-férjnek vagyok eljegyezve én, és neki szolgálok! S ha elhagyom az ő szolgálatát [*tešmešteh*], s neked szolgálok, megharagszik reám a Jegyesem, és válólevelet ír nekem, s elbocsát engem a házából. S ha azt szeretnéd, hogy megtisztelve légy általam, és én megtisztelve legyek általad, nehogy kár származzék rám és rád, <akkor> ne rakj tüzet az öledben, hogy meg ne égesd a ruhádat, hanem légy egyedül tisztességben [*iqoro*], s én is egyedül tisztességben. S ami azokat a dolgokat illeti, melyeket a Völegény [*Ḥatmo*] készített a lakodalmanak idői számára: Készíts magadnak hozományt, s készítsd fel magadat a vele való találkozásra; én pedig készítek magamnak olajat, hogy bemenjek a bölcs szüzekkel együtt, s ne legyek elutasítva a kaputól az ostoba szüzekkel együtt.”⁴⁵

<8.> Hallgasd meg hát, kedvesem, azt, amit írok neked – olyan dolgok ezek, amik illenek a remetékhez, a szövetség fiaihoz, szüzekhez és szentekhez. Min-

⁴³ Az *iḥidaye*-ről lásd SIDNEY HARRISON GRIFFITH: Singles in God’s service. Thoughts on the *Ihidaye* from the Works of Aphrahat and Ephraem the Syrian, *The Harp* 4 (1991) 145–159; valamint uő: Monks, ‘Singles,’ and the ‘Sons of the Covenant.’ Reflections on Syriac Ascetic Terminology, EPHREM CARR et alii (eds.): *Eulogema. Studies in Honor of Robert Taft, SJ.*, Pontificia Ateneo S. Anselmo, Roma, 1993, 141–160 (Studia Anselmiana 110). Nagyon hasznos összefoglalás továbbá a nagy amerikai szírológus, ROBERT A. KITCHEN tollából az *iḥidāyā* szócikk a *Gorgias* online enciklopédiában: <https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Ihidaya> [2024. 11. 28.]

⁴⁴ JSir 3,27–28.

⁴⁵ Mt 25,1–13.

denekelőtt illik ahhoz a férfihoz, akire iga tétetett, hogy a hite legyen szilárd, ahogyan írtam neked az első levelemben; hogy legyen szorgalmas a böjtbén és az imában; s legyen buzgó a Felkent iránti szeretetében; s legyen alázatos és mérsékelt s okos; és a beszéde legyen kedves és barátságos; s legyen egyenes a gondolkodása mindenki iránt, s úgy beszéljen, hogy mérlegel, s tegyen akadályt a szájára a sértő szavak elé, s távol legyen tőle a gáttalan nevetés, és ne szeresse a díszes ruhákat. Ezenkívül nem illendő megnövesztenie és díszítenie a haját, s nem helyes illatos kenőcsöket rádörzsölnie. S lakomákon ne dőljön le, s díszes ruhákat nem illik felöltöztetnie, és ne kezdjen bor fölött civódnia. S távol legyen tőle a gögös gondolkodás. És nem illik díszítő ruhákra tekintenie, s fátylakat se öltöztetnie. S különítse el magától a csalás nyelvezetét, és távolítsa el magától az irigységet s vitatkozást, és vesse el magától a bűn ajkait. S azokat a szavakat, melyeket akkor mondanak valakiről, amikor amaz nincs jelen, ne hallja meg és ne fogadja el, mielőtt megvizsgálná, nehogy vétkezzen. A gúny gyűlöletes bűn, és nem helyes felvinni a szívbe! És ne adjon kölcsön uzsorakamatra, és ne szeresse a kapzsiságot. Szenvedje el a rosszat, de ne okozzon rosszat. S távol legyen tőle az idegeskedés, és trágár szavakat ne mondjon. S ne gúnyolja azt, aki elfordult a bűneitől, s ne nevesse ki fivérét, aki böjtöl; és azt, aki nem képes böjtölni, ne szégyenítse meg. Ahol befogadják, <ott> feddjen, s ahol nem fogadják be őt, ott tudja a saját értékét. Amikor elfogadják szavát, beszéljen, s ha nem, legyen csendben; s a hasa miatt ne vesse meg önmagát annak követelőzéseikor; s aki féli Istent, annak fedje fel az ő titkait; s a rossztól óvja magát. Gonosz ember után ne szólaljon meg, s az ellensége után szintén nem. S így küzd, hogy egyáltalán ne legyen ellensége. Amikor abban, ami helyes, méltatlankodnak vele szemben, még növelje a helyességét, s a méltatlankodás miatt ne sértődjön meg. S amikor van neki, és ad a szegényeknek, akkor örül; de amikor nincs neki, nem szomorú. S gonosz emberrel ne legyen kapcsolata, és gyalázkodó emberrel ne beszéljen, nehogy gyalázatra adja magát; s istenkáromló emberrel ne vitatkozzék, nehogy lealacsonyíttassék Ura amaz miatt; és a rágalmazótól távol legyen; és hízelgő szavakkal ne akarjon tetszeni senkinek sem. – Ezek illenek a *monachosokhoz*, akik elfogadják a mennyei igát, és a Felkent tanítványai. Mert így illik nekik – a Felkent, a Mesterük tanítványainak – a Felkentet utánozni [*netrmun*].

Egy hiánypótló forráskiadás:

DIEGO DOTTO – DÁVID FALVAY – ANTONIO MONTEFUSCO

(a cura di): *Le Meditationes vitae Christi in volgare secondo il codice Paris, BnF, it. 115. Edizione, commentario e riproduzione del corredo iconografico*

Filologie medievali e moderne 24., Serie occidentale 20.,

Edizioni Ca' Foscari, Venezia, 2021.

ISBN: 978-88-6969-510-0.¹

Bevezetés

TUBAY TIZIANO

Abstract

The *Meditationes vitae Christi* (MVC) is among the most influential spiritual works of the late Middle Ages and was once mistakenly attributed to St Bonaventure. The text has survived in multiple versions, in Latin and vernacular languages with numerous extant copies. One of the earliest Italian and illustrated versions is held by the Bibliothèque nationale de France (BnF, It. 115). The first critical edition of this codex, edited by Diego Dotto, Dávid Falvay, and Antonio Montefusco, was published in 2021 as a result of international collaboration. The volume was presented in Venice in 2022 and in Budapest in 2023. This collection of essays offers annotated and edited versions of selected presentations from the book launch held in Budapest on 18th April 2023 at Sapientia College of Theology.

TUBAY TIZIANO irodalomtörténész, az MTA Könyvtár és Információs Központ posztdoktori kutatója, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Egyháztörténelem Tanszékének oktatója, e-mail: tubay.tiziano@sapientia.hu

¹ A recenzió a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal PD142392. számú pályázatának támogatásával készült.

Keywords: *Meditationes vitae Christi*, critical edition, Franciscan spirituality, medieval studies, BnF It. 115.

Kulcsfogalmak: *Meditationes vitae Christi*, kritikai kiadás, ferences lelkiség, középkortudomány, BnF It. 115.

Vannak késő középkori írásművek, amelyek különösen jelentős hatást gyakoroltak a katolikus vallásosság alakulására; évszázadokig, sőt, akár napjainkig ható érvénnyel befolyásolták mind a személyes spirituális gyakorlatok és a magánáhitat, mind a népi vallásosság formáit. Vitathatatlanul ezek közé a szövegek közé tartozik a – sokáig tévesen Szent Bonaventurának tulajdonított – *Meditationes vitae Christi* (*Krisztus életéről való elmélkedések*, a továbbiakban MVC). A mű latin és olasz népnyelvű változataival, népszerűségét tükröző nagy számú kézírataival és kora újkori kiadásával komoly kihívás elé állítja a kutatókat – közmegegyezés is a legutóbbi időig szinte csak abban volt, hogy egy toszkán ferences szerzetes írta valamikor a 14. század első felében vagy a század derekán.

Bár az *új filológia* 20. század végi térhódítása óta általában véve egyre nagyobb figyelem övezi a középkori művek egyes szövegváltozatait, a most ismertetett kiadvány tárgyát képező kódex jó példa arra, hogy az egy-egy fontosabb szöveg-tanúra irányuló fokozott érdeklődés nem új keletű jelenség. A francia nemzeti könyvtár (Bibliothèque nationale de France, BnF) gyűjteményében It. 115 jelzet alatt őrzött, az MVC egyik korai olasz nyelvű változatát tartalmazó kézirat-kötet nemcsak igen korai keltezésével vonta magára a kutatás figyelmét, hanem a benne található közel kétszáz kvalitásos, többségében színes illusztrációval is. A képek fekete-fehér reprodukcióival együtt jelent meg *Meditations on the Life of Christ: An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century* címen Isa Ragusa és Rosalie B. Green tolmácsolásában az olasz nyelvű kódex angol nyelvű kiadása 1961-ben. Jóllehet ez a példányt széles körben ismertté, illusztrációit pedig nyomtatásban hozzáférhető és így tanulmányozhatóvá tette, a munka során alkalmazott megoldásoknak köszönhetően a kiadvány – fordítás voltán túl – filológiai szempontból használhatatlan szöveget közölt, minthogy többek között az olasz forrás textusát a latin változatokéval kontaminálta.

A művészet-, nyelv- és irodalomtörténeti diszciplínák igényeit egyaránt ki-
elégítő kiadás megjelenése hat évtizedet váratott magára, és csak 2021-ben, a Diego Dotto, Falvay Dávid és Antonio Montefusco szerkesztette kötet lapjain látott napvilágot. A nemzetközi együttműködésben és széles szakmai bázison szerveződő kutatócsoport erőfeszítéseinek köszönhetően a párizsi kódex első kritikai kiadása készült el, mely négy főbb egységre tagolódik: a kiadást kísé-

rőtanulmányok vezetik be; ezt követi a BnF, It. 115 kritikai apparátussal és jegyzetekkel ellátott betűhív szöveggözlése; a harmadik részben a kódex illusztrációinak jó minőségű, színes fényképhasonmásait találjuk a hozzájuk tartozó egykorú képaláírásokkal és az illuminátoroknak szóló utasításokkal, valamint mai magyarázó kommentárokkal; a kötetet bibliográfia és rövidítésjegyzék teszi teljessé.

A kritikai kiadásban publikált tanulmányok különböző nézőpontokból értelmezik a művet és a párizsi kódex tartalmát. A történeti háttérrel Antonio Montefusco vázolja, amikor az MVC keletkezését a ferences rend 14. századi művelődéstörténetének kontextusába illeszti. Falvay Dávid tanulmánya az MVC olasz népnyelvű változatainak bonyolult kézirati hagyományában jelöli ki a párizsi kódex helyét. Federico Rossi az MVC olasz változatainak a párizsi kódex által is képviselt ágát (ún. *Testo maggiore A*) bővíti újabb szövegtanúkkal, és filológiai elemzést kínál a szövegcsoporthoz és a latin szövegváltozatok viszonyáról. Sara Bischetti és Giacomo Colozza az It. 115 jelzetű kéziratkötet átfogó kodikológiai és paleográfiai feldolgozását végzi el. A párizsi kódex szövegének nyelvészeti-nyelvtörténeti vizsgálatára Federico Rossi tanulmánya a fonomorfológia, míg Szilágyi Imre elemzése a mondattan szintjén vállalkozik. Holly Flora a párizsi kódex illusztrációival kapcsolatos legfontosabb művészettörténeti ismereteket foglalja össze.

A szöveggözlés bevezetéseként Diego Dotto rögzíti a kiadási elveket. A kritikai kiadás összehangolt műhelymunka gyümölcse: a szöveget Falvay Dávid vezetésével Ertl Péter, Konrád Eszter és Szemere Ditta rendezte sajtó alá, a textust Federico Rossi közreműködésével Diego Dotto ellenőrizte, míg a hozzá tartozó kritikai apparátust Ertl Péter gondozta Béres Csenge, Draskóczy Eszter és Hári Kata közreműködésével. A mai olasz anyanyelvi beszélők számára is nehezen érthető 14. századi szöveg befogadásának elősegítésére a kritikai kiadás két – a lexikográfus Diego Dotto által összeállított – magyarázó szójegyzéket tartalmaz, a népnyelvi glosszárium a régies, tájnyelvi vagy a maitól eltérő értelemben használt olasz kifejezéseket, míg a latin glosszárium a középkori olasz fordítás latinizmusait illetően nyújt felvilágosítást. A kódex illusztrációihoz tartozó szövegeket – a képaláírásokat, illetve az illuminátorok számára adott instrukciókat – külön fejezetben, a képek nagy felbontású, színes fényképhasonmásaihoz illesztve közlik; a kódex egykorú bejegyzéseit Sara Bischetti, Ertl Péter, Falvay Dávid, Konrád Eszter, Antonio Montefusco és Szemere Ditta rendezte sajtó alá, a képekhez Holly Flora fűzött kommentárt.

A velencei Università Ca' Foscari kiadásában megjelent, ragyogó igényességgel kivitelezett kötettel kapcsolatban fontos felhívni a figyelmet arra, hogy – az

olasz kutatók részére az Európai Kutatási Tanács (ERC) nyújtotta támogatásnak köszönhetően – a nyomtatott változat mellett digitális formában is publikálták, a digitális változat mindenki számára szabadon hozzáférhető. Említésre érdemes továbbá az is, hogy a magyar kutatók a párizsi kódex forráskiadásával párhuzamosan egy másik, az MVC-vel kapcsolatos kiadványon is dolgoztak. A Falvy Dávid, Szemere Ditta, Ertl Péter és Konrád Eszter szerkesztette, az ELTE Olasz Nyelv és Irodalom Tanszékének kiadásában *Prove di edizione critica del Testo maggiore A e Testo maggiore B delle Meditationes vitae Christi in volgare* (Budapest, 2021) címen megjelent, és a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal támogatásának köszönhetően digitális formában szintén szabadon hozzáférhető kötet a BnF, It. 115 kritikai kiadásánál tágabb vizsgálatra vállalkozik a két hosszabb olasz népnyelvű változat szövegkritikai feldolgozásával.

*

A BnF, It. 115 kritikai kiadásának munkatársai két alkalommal – egyszer Velencében, egyszer Budapesten – találkoztak könyvbemutató keretében az érdeklődő közönséggel.

2022. október 19-én a velencei ferencesek nagy hírű könyvtára, a Biblioteca di S. Francesco della Vigna dísztermében egybegyűltek Eugenio Burgio, Alessio Cotugno és Stefano Riccioni előadását hallgathatták meg, majd Paolo Canali OFM moderálásával a kiadvány készítői közül Holly Flora, Federico Rossi, Sara Bischetti, Falvy Dávid és Antonio Montefusco vettek részt kerekasztal-beszélgetésen.

2023. április 18-án a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola adott otthont a könyvbemutatónak, amelyen Varga Kapisztrán OFM, Bartók Zsófia Ágnes, Salvi Giampaolo és Boreczky Anna méltatta a kiadványt, majd a szerkesztők közül Konrád Eszter, Ertl Péter és Falvy Dávid válaszoltak a moderátor és a közönség kérdéseire.

A következő összeállításban a budapesti könyvbemutatón elhangzott felvilágosítások egy részének jegyzetekkel ellátott, szerkesztett változatait közöljük. Falvy Dávid a *Meditationes vitae Christi* keletkezésével, változataival és kutatásával kapcsolatos legfontosabb ismereteket gyűjti össze, a tanulmányt az MVC eddig magyar nyelven nem olvasható szakaszainak a párizsi kódex szövegén alapuló fordítása színesíti. Boreczky Anna az MVC és a párizsi kódex művésztörténeti jelentőségét, változó megítélését tárgyalja, valamint rámutat a kutatás előtt a kritikai kiadás révén nyújtott új lehetőségekre. Varga Kapisztrán OFM az MVC keletkezését szellemtörténeti perspektívába helyezve a ferences rend és az irodalom kapcsolatáról osztja meg gondolatait.

A „Krisztus életéről való elmélkedések” (*Meditationes vitae Christi*) és annak olasz nyelvű illusztrált kézírata

FALVAY DÁVID

Abstract

This article focuses on the richly illustrated 14th-century Italian manuscript kept in the Bibliothèque nationale de France (Ital. 115), and its narrative programme. It is among the earliest extant examples of the MVC, containing 193 illustrations. Despite its exceptional significance, critical textual analysis of this manuscript remained limited and led to partially unfounded assumptions until recently. The MVC enriches canonical Gospel narratives with apocryphal episodes and doctrinal reflections, primarily targeting a female audience, specifically addressed to a Poor Clare. The Paris manuscript exemplifies these features through the close alignment of text and images, faithfully rendering the Latin original in the vernacular. By analyzing episodes such as Joseph's inner turmoil and the Holy Family's journey, the study highlights the complex interplay between text and illustration, reinforcing the manuscript's historical and artistic significance.

Keywords: *Meditationes vitae Christi*, BnF It. 115, Pseudo Bonaventure, history of medieval emotions, Saint Joseph, nativity, interaction between text and image.

Kulcsfogalmak: *Meditationes vitae Christi*, BnF It. 115, Pszeudo-Bonaventura, középkori érzelemtörténet, Szent József, születéstörténet, szöveg és kép interakciója.

A párizsi *Bibliothèque nationale de France* Ital. 115. jelzetű kódexe egy igen érdekes középkori szöveg olasz nyelvű, gazdagon illusztrált, 14. századi változatát tartalmazza. A kódexet meglehetősen régóta ismeri és fontosnak tartja a kutatás, sőt, 1961-ben a kézirat szövegének angol fordítását a kódex illusztrációinak fekete-fehér reprodukcióival egyetemben kiadták, és azóta széles körben

FALVAY DÁVID italianista, középkorász, az ELTE BTK Olasz Nyelv és Irodalom Tanszékének tanszékvezető habilitált docense, e-mail: falvay.david@btk.elte.hu

használják és idézik.¹ A kézirat a rengeteg középkori példányban fennmaradt és korábban Szent Bonaventúrának tulajdonított „Krisztus életéről való elmélkedések” (*Meditationes vitae Christi*, a továbbiakban: MVC) címen ismert késő középkori devóciós írásmű egyik legkorábbi ismert kézírata, azonban különös módon a kódex eredeti szövegének kiadása, valamint annak korrekt megállapítása, hogy mi is ennek a kéziratnak a szerepe a mű szöveghagyományában, a közelmúltig váratott magára – erre tesz kísérletet a széles nemzetközi összefogással, számos magyar kutató részvételével megvalósult kiadvány, amely a velencei Ca’ Foscari Egyetem sorozatában jelent meg.²

Az MVC a késő középkor egyik legnagyobb hatású alkotása, amely több száz középkori kéziratban és számos korai nyomtatványban maradt ránk, és amely kiemelkedően nagy hatással volt a késő középkori, kora újkori kultúrára, nem csupán a vallás- és spiritualitástörténetre, de többek között a színház és a képzőművészet történetére is. Maga a szöveg az evangéliumokból ismert narrációt számos részlettel kiegészítve beszéli el, magába foglalva egy sor apokrif epizódot, valamint doktrinális, tanító célzatú részletet is, amelyek leginkább Clairvaux-i Szent Bernát írásain alakulnak. A mű legtöbb változatában egyértelműen női közönségnek, konkrét narratív szinten egy klarissza apácának szól, számos egyes szám második személyben megfogalmazott személyes átélésre, érzelmi azonosulásra buzdító részletet tartalmaz. Éppen a színes leírások, valamint az emocionális elemek miatt volt e mű olyan nagy hatással hosszú évszázadokon át, és ez az oka annak is, hogy ez a mű mind a mai napig élénken foglalkoztatja a különböző diszciplínák kutatóit (filológusok, vallás- és irodalomtörténészek mellett a művészettörténet is kiemelt figyelmet fordít a műre). Az elmúlt évtizedben inkább angol nyelvterületen, újabban azonban olasz területen is megélénkült a tudományos érdeklődés az MVC iránt, és a nemzetközi diskurzusba magyar kutatók is bekapcsolódtak.³

¹ ISA RAGUSA – ROSALIE B. GREEN (eds.): *Meditations on the Life of Christ. An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century*, Princeton UP, Princeton, 1961. (transl. Isa Ragusa)

² DIEGO DOTTO – DÁVID FALVAY – ANTONIO MONTEFUSCO (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris, BNF, it. 115. Edizione, commentario e riproduzione del corredo iconografico*, Ca’ Foscari, Venezia, 2021. [<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-509-4>]

³ Néhány újabb angol nyelvű kötet a teljesség igénye nélkül: HOLLY FLORA: *The Devout Belief of the Imagination. The Paris ‘Meditationes Vitae Christi’ and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*, Disciplina Monastica 6., Brepols, Turnhout, 2009 [<https://doi.org/10.1484/m.dm-eb.5.108574>]; SARAH McNAMER: *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, The Middle Ages, University of Pennsylvania Press,

E népszerűség tükrében meglehetősen meglepő, hogy az MVC-vel kapcsolatban számos alapvető kérdést mind a mai napig vitatnak a kutatók. Kis túlzással csak abban volt mindig is konszenzus, hogy toszkán eredetű és ferences alkotásról van szó, de vitatott a mű eredeti változata, nyelve (olasz vagy latin) és szerzője, valamint néhány évvel ezelőttig a datálás is vitatéma volt (14. század legeleje vagy második fele). Az elmúlt évtizedben több alkalommal is lehetőségem adódott írni e vitatott kérdésekről,⁴ ezért e helyütt még röviden

Philadelphia, 2010 [https://doi.org/10.9783/9780812202786]; IAN JOHNSON – ALLAN F. WESTPHALL (eds.): *The Pseudo-Bonaventuran Lives of Christ. Exploring the Middle English Tradition*, Medieval Church Studies 24., Brepols, Turnhout, 2013 [https://doi.org/10.1484/m.mcs-eb.6.09070802050003050402070608]; STEPHEN KELLY – RYAN PERRY (eds.): *Devotional Culture in Late Medieval England and Europe. Diverse Imaginations on Chirst's Life*, Medieval Church Studies 31., Brepols, Turnhout, 2014 [https://doi.org/10.1484/m.mcs-eb.6.09070802050003050409030504]; HOLLY FLORA – PÉTER TÓTH (eds.): *The Meditationes Vitae Christi Reconsidered. New Perspectives on Text and Image*, Brepols, Turnhout, 2021. Az olasz kutatás a 20. század első felében foglalkozott élénken a témával: LIVARIUS OLIGER: *Le Meditationes vitae Christi* del Pseudo-Bonaventura, *Studi Francescani* 7 (1921) 143–183, 8 (1922) 18–47; ALBERTO VACCARI: *Le Meditazioni della vita di Cristo* in volgare, in Alberto Vaccari: *Scritti di erudizione e di filologia*, Vol. I., *Filologia biblica e patristica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1952, 341–378; GIORGIO PETROCCHI: Sulla composizione e data delle ‘Meditationes vitae Christi’, *Convivium* N.S. 1. (1952) 757–778. A legutóbbi években újra élénkebb figyelem fordult az MVC felé: CONCETTO DEL POPOLO: Due redazioni delle Meditazioni della vita di Cristo, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 57 (2021/1) 111–140; DIEGO DOTTO – DÁVID FALVAY – ANTONIO MONTEFUSCO (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris*, i. m.; ANTONIO MONTEFUSCO: *Arctissima paupertas. Le Meditationes vitae Christi e la letteratura francescana*, Studi 23., Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 2021.

⁴ PÉTER TÓTH – DÁVID FALVAY: New Light on the Date and Authorship of the Meditationes Vitae Christi [https://doi.org/10.1484/M.MCS-EB.5.103036], in Stephen Kelly – Ryan Perry (eds.): *Devotional Culture in Late Medieval England and Europe. Diverse Imaginations on Chirst's Life*, Medieval Church Studies 31., Brepols, Turnhout, 2014, 17–105 [https://doi.org/10.1484/m.mcs-eb.6.09070802050003050409030504]; DÁVID FALVAY – PÉTER TÓTH: L'autore e la trasmissione delle Meditationes Vitae Christi in base a manoscritti volgari italiani, *Archivum Franciscanum Historicum* 108 (2015) 431–498; DÁVID FALVAY: Le Meditazioni sulla vita di Cristo nel contesto del minoritismo del primo Trecento. Un contributo al dibattito, *Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani* 22 (2020) 139–187; DÁVID FALVAY: The Italian Text of the Paris Manuscript of the Meditationes. Historiographic Remarks and Further Perspectives, in Holly Flora – Péter Tóth (eds.): *The Meditationes Vitae Christi Reconsidered*, i. m., 99–110; DÁVID FALVAY: Le versioni volgari delle MVC e il ruolo del manoscritto parigino, in Diego Dotto – Dávid

sem szeretném a vitát ismertetni, csupán annyiban térek ki rá, amennyiben az elemzésem tárgyát képező párizsi kódexet szorosan illeti.

A BnF Ital. 115 jelzetű kódexe az 1330–40-es évekre datálódik, és így ez az MVC egyik legkorábbi kézírata, és egyértelműen a legkorábbi illusztrált példány, amelyet, mint említettük, a kutatás is jól ismer, hiszen már 1961-ben megjelent a szövege angol fordításban, ráadásul a kiadványban a képek fekete-fehér másolatát is közölték, mégpedig úgy, hogy megkísérelték többé-kevésbé az illusztrációk eredeti pozícióját rekonstruálni a szövegben. Ezt a kiadványt széles körben idézték és használták, egyrészt mivel az angol fordítás széles hozzáférést biztosított a kutatóknak, másrészt mivel remekül lehetett rajta vizsgálni a kép és a szöveg kölcsönhatását, ám filológiai szempontból szinte teljesen használhatatlannak bizonyult. Egyrészt eleve abszurd vállalkozás volt egy olyan modern fordítást kiadni, amelynek az alapszövege kiadatlan és hozzáférhetetlen,⁵ ráadásul a szerkesztők a fordítás során a kódex olasz szövegét számos helyen „javították” és kiegészítették a latin szöveg alapján (mivel a kódex csonka, a szöveg utolsó kb. 20 százaléka hiányzik), ráadásul anélkül, hogy e helyeket egyértelműen megjelölték volna.⁶ További problémát okozott az a tény is, hogy a kiadás időpontjában még a latin szövegnek sem volt kritikai kiadása,⁷ tehát még az is teljesen esetleges volt, hogy milyen latin változat által hagyományozott szöveg került be az olasz kódex angol fordításába.

Falvai – Antonio Montefusco (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris*, i. m., 27–39.

⁵ A kódex fotói csupán néhány éve hozzáférhetőek a BnF honlapján.

⁶ ISA RAGUSA – ROSALIE B. GREEN (eds.): *Meditations on the Life of Christ*, i. m. – E problémáktól lásd: FEDERICO ROSSI: *Nuove acquisizioni sul volgarizzamento italiano A*, in Diego Dotto – Dávid Falvai – Antonio Montefusco (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris*, i. m., 40–54; DÁVID FALVAY: *The Italian Text of the Paris Manuscript of the Meditationes*, i. m.; DÁVID FALVAY: *Le versioni volgari delle MVC e il ruolo del manoscritto parigino*, i. m.

⁷ A latin szöveg kritikai kiadása csak bő 35 évvel később jelent meg: MARY JORDAN STALLINGS-TANEY (ed.): *Iohannes de Caulibus: Meditationes vite Christi olim s. Bonaventurae attributae*, Corpus Cristianorum. Continuatio Mediaevalis 153., Brepols, Turnhout, 1997. Ráadásul az a kiadás sem problémamentes, szükség volna egy új latin kritikai kiadásra, ehhez egy előzetes tanulmány és részleges szövegközlés: DÁVID FALVAY – ANTONIO MONTEFUSCO: *Meditationes vitae Christi*, in Francesco Santi (a cura di): *Lo pseudo Bonaventura. Studi, edizioni e repertorio dei testi e dei manoscritti*, Opere perdute e anonime. Secoli III–XV 8., SISMEL, Firenze, 2024, 431–498. [<https://doi.org/10.36167/OPA08PDF>]

A párizsi kódex szövegéről több kutató is azt feltételezte, hogy az lehet az egész MVC szöveghagyományának az eredetihez legközelebb álló változata.⁸ A fenti problémák, valamint a szöveghagyományt érintő bizonytalanság és vita miatt alapvetően fontos volt az olasz változatok – mert az MVC mind latinul, mind olaszul legalább három fő verzióban terjedt a középkorban – kritikai kiadása. Ennek fontos eleme volt az a nemzetközi együttműködésben megvalósult projekt, amelynek a keretében az olasz MVC hosszú változatának kiadását sikerült elkészítenünk.⁹ A népnyelvű hosszú változat (*Testo maggiore*) két külön 14. századi *volgarizzamentó*ban is terjedt. A korábbi, *Testo maggiore A* változat legfontosabb és legteljesebb kézírata éppen a párizsi kódex volt, ezért lett az a reprezentatív, a kódex képanyagát is feldolgozó és közlő kiadvány alapszövege.¹⁰

Ugyan a kutatási projekt során bebizonyosodott, hogy a *Testo maggiore A*, és így az azt hagyományozó párizsi kódex szövege fordítás, valamint az is, hogy az MVC feltételezett eredetijéhez a hosszú latin változat áll legközelebb, az elemzésünk tárgyát képező kézirat fontossága így is vitathatatlan. Egyrészt egyike a legkorábbi szövegtanúknak, másrészt ez a fordítás a latin eredeti igen hű, szinte szó szerinti fordítását tartalmazza, harmadrészt a szöveggel harmonikus kapcsolatban lévő, rendkívül gazdag és korai képanyag is kiemeli a többi kézirat közül: a párizsi kézirat ugyanis nem kevesebb, mint 193 korabeli illusztrációt

⁸ ISA RAGUSA: L'autore delle *Meditationes vitae Christi* secondo il codice ms. Ital. 115 della Bibliothèque Nationale di Parigi, *Arte medievale* 11 (1997/1–2) 145–150; JACQUES DALARUN – MARIANNE BESSEYRE: 'La meditatione de la vita del nostro Signore Yhesù Christo' dans le ms. It. 115 de la Bibliothèque nationale de France, *Rivista di Storia della Miniatura* 13 (2009) 73–96.

⁹ Az általam vezetett magyar kutatócsoportot az NKFI 129671 támogatta, míg a szövegkiadásban együttműködtünk a velencei Ca' Foscari Egyetemen működő és Antonio Montefusco által koordinált BIFLOW nevű ERC projekttel. Két további fontos, ám textológiai szempontból elszigetelt, csupán egy-egy 15. századi kéziratban megőrzött olasz változat kiadása: SARAH McNAMER: *Meditations on the Life of Christ. The Short Italian Text*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2018 [<https://doi.org/10.2307/j.ctvpg84z2>]; GIULIANO GASCA QUEIREZZA S.J. (a cura di): *Meditazioni di la vita di Christu*, Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV 26., Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo, 2008.

¹⁰ DIEGO DOTTO – DÁVID FALVAY – ANTONIO MONTEFUSCO (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris*, i. m. Valamint a Testo maggiore B-val való részleges szinoptikus kiadás: DÁVID FALVAY – DITTA SZEMERE – PÉTER ERTL – ESZTER KONRÁD (a cura di): *Prove di edizione critica del Testo maggiore A e Testo maggiore B delle Meditationes vitae Christi in volgare*, ELTE Olasz Nyelv és Irodalom Tanszék, Budapest, 2021.

tartalmaz, amelyek közül az első 113 színes, míg a többinek csak a rajza van meg, s külön fontos, hogy a legtöbb képnél képaláírás és a művésznek szóló instrukciók is kivehetőek.

Az alábbiakban néhány szövegrészleten szeretném bemutatni az MVC narratíváját, valamint azt is, hogy a szövegrészletek miképpen kapcsolódnak a párizsi kódex illusztrációjának programjához. Lássunk elsőként egy olyan szövegrészletet, amellyel kapcsolatban a kanonikus evangéliumok elég szűkszavúan beszélnek, viszont a középkori (és ugyanúgy a modern) ember fantáziáját komolyan foglalkoztatta:

„Gondolj Józsefre és a feleségére egyszer és többször, ahogyan a férfi fájdalommal és zavartan őellene fordította tekintetét, és mintegy rossz szándékkal vetette rá pillantását, mivel magában rossz gyanút táplált a tekintetben, hogy ez nem házasságtörés eredményeképpen történt-e. Látod most, hogy az Úr megengedi, hogy az övét kín és zaklatás érje, hogy jutalmat nyerjenek. És igazán el lehet mondani, hogy az ő dicsérete az Evangéliumban található, mivel ott elmondják, hogy ő igaz és nagyon erényes ember volt. Mivel a közvélekedés szerint a férj számára igen nagy szegényt, fájdalmat és haragot okoz a feleség hűtlensége, ennek ellenére ő erényes módon mérsékelte magát, és nem akarta vádolni, hanem türelmesen élte meg ezt a nagy igazságtalanságot, nem akart bosszút állni, hanem felülkerekedett benne a könyörületesség, és titokban akarta arról a helyről elbocsájtani.”¹¹

E szövegrészletből a szöveg egy nagyon fontos narratív aspektusára is példát láthatunk, még pedig arra, hogy az MVC kvázi dialógus formájában íródott,

¹¹ A szöveget mindenhol saját fordításomban közlöm az olasz szöveg alapján, amelyhez mindig hozzáolvastam a latin eredetét is. – „Risguarda Ioseph la mogle sua una volta e pió, doleasi molto e torbavasi e contra lei avea lo volto torbato e lli occhi levava da lei come di ria intentione, avendo in sé mala sospectione che questa cosa non fusse avenuta per avolterio. Or vedi come 'l Signore permecte li suoi essere tormentati di tribulactione e essere tentati a llor corona. Unde elli pensava di lassarla occultamente. Veramente di questo si può dire che la sua laude è in del Vangelio. Unde contasi quine ch'elli era homo iusto e era di grande vertude. Con ciò sia cosa che comunamente si dica che quasi di somma vergogna, dolore e furore sia al marito l'avolterio de la mogle, non di meno elli vertudiosamente si temperava e non la volea accusare, ma patientemente passava questa grande iniuria, non vendicandosi, ma vinto di pietà, volendo da· lluogo, occultamente la volea lassare.” DIEGO DOTTO – DÁVID FALVAY – ANTONIO MONTEFUSCO (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris*, i. m., 6:4–6 (p. 118), vö. MARY JORDAN STALLINGS-TANEY: *Iohannes de Caulibus: Meditationes vite Christi...*, i. m., 27–28.

magyarán egy narrátor (e változatban hasonlóan a szövegváltozatok túlnyomó többségéhez férfi) egyes szám második személyben intézi ezen elmélkedéseket egy női olvasóhoz vagy hallgatóhoz, és tekintetbe véve a szöveg egyértelműen ferences jellegét, ez a narratív szituáció úgy jelenik meg, hogy egy ferences szerzetes buzdít e szöveggel egy klarissza apácát, ahogyan ez a párizsi kódex első képéből is egyértelműen kiderül.

Az MVC főszereplője szövegszinten és az ábrázolásokon is természetesen Jézus, mellette igen hangsúlyos Szűz Mária szerepe is, jó néhány epizódot olvashatunk az ő életéből is, valamint az evangéliumokból ismert történetek szinte mindegyikében is főszereplőként jelenítik meg. Azonban Szent József alakja is meglehetősen központi, a 193 elkészült kép majdnem egyharmadán láthatjuk őt is, noha többnyire mellékszereplőként, a Szentcsalád tagjaként. Ezen epizód kapcsán azonban képi szinten is hangsúlyosan megjelenik, hiszen József vívódását és gyanakvását s a konfliktus feloldását összesen négy képen is ábrázolja a művész.¹²

Másodjára nézzünk még egy olyan epizódot, amelynek magja a kanonikus Bibliából is jól ismert. A Szentcsalád Betlehembe utazását például e szavakkal írja le a szerző:

„És mivel József teljesíteni akarta a rendeletet, ezért útra kelt Szűz Máriával, és egy ökröt, valamint egy szamarat vitt magával, mivel Mária nagy terhes volt, és hosszú volt az út, mivel Betlehem öt mérföldnyire fekszik Jeruzsálemtől. Úgy mentek tehát, mint szegény állatkereskedők [...]”

És ezt ábrázolja a kódexfestő is a 25. számú illusztráción. Ez elgondolkoztató motívum, hiszen az állatok jelenlétét általában úgy magyarázza a hagyomány, hogy azt a betlehemi jászolhoz, istállóhoz asszociálja. A születés utána események lejegyzésénél itt is hangsúlyos szerephez jut az ökör és a szamár:

„ezután elhelyezte a gyermeket a jászolban, az ökör és a szamár odatérdepelt, és szájukat a jászol fölé helyezték, és a gyermekre lehettek, mintha csak értelemmel bírnának, és értették volna, hogy a gyermek ilyen nagyon szegényesen volt bepólyálva, és ezért a nagy hidegben melegítésre volt szüksége.”¹³

¹² 21–24. kép, lásd DIEGO DOTTO – DÁVID FALVAY – ANTONIO MONTEFUSCO (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris*, i. m., 313–316.

¹³ „Et volendo Ioseph andare ad impiere lo comandamento, misesi in via co la Donna e menò seco un bue e uno acinello. Sicché a Donna era grossa e lla via era grande, di migla .v., che Belleem è cuta[n]to lungi a Ierusalem. Et vanno come poverelli mercatanti di bestie.

Ez a motívum már sokkal ismerősebb a mai olvasó számára is, számos irodalmi és képzőművészeti alkotáson találkozhatunk ezzel a képpel, a szöveg forrása itt az apokrif hagyományban keresendő, még pontosabban elsőként a Pseudo-Máté evangéliuma nyomán jelenik meg a kis Jézus születésénél jelen lévő ökör és számár. E hagyományt Szent Ferenc teszi élővé a középkori ember számára jóval az MVC megírása előtt.

Az apokrif eredetű epizódok ellenére az is végig tetten érhető a szövegben, hogy a szerző nem kíván eltérni a hivatalos egyházi hagyománytól, tanítástól, sőt többször is olvashatunk erre vonatkozó megjegyzéseket a szövegben, például a Jézus ifjúkoráról szóló fejezetben:

„Mikor Jézus Urunk visszatért a templomból és Jeruzsálemből a szüleivel Názáret városába, engedelmeskedett nekik, és ott lakott velük 29. életévé végéig [*latin: 30. év elejéig*]. És az Írásban nem találjuk, hogy mindez idő alatt mást csinált volna, ami eléggé csodálatos dolognak tűnik. Mit gondoljunk tehát, mit csinálhatott? Netán annyira tétlenül élt volna az Úr Jézus, hogy semmiféle olyat nem cselekedett, ami méltó volna arra, hogy írásban emlékezzenek meg róla? Ha viszont cselekedett volna ilyesmit, akkor miért nem írták meg ezt is, mint a többi tettet? Mindenesetre ez meglepőnek látszik. Jól figyelj ide azonban, mert megláthatod, hogy semmit cselekedve tett csodálatos dolgokat. Tehát semmi a tettei közül nem marad homályban. Azonban mivel erényesen beszélt és cselekedett, így erényesen hallgatott. A legnagyobb mester, mikor néha az erényeket és az élet útját akarta tanítani, a fiatakorától kezdve erényes tetteket vitt véghez, és csodálatos és ismeretlen, egészen mostanáig nem hallott módon, ami az emberek előtt önmagát haszontalannak és ostobának tüntetve fel, ahogy azt áhítatosan, és minden félreértés nélkül elgondolni lehet.”¹⁴

Essendo venuti di Bethleem, però ch'elli era[n] poveri e molti v'erano venuti per quella medesima cagione, e elli non poteno trovare albergo. [...] Avendo così facto, sì llo puose in del presepio. Lo bue e ll'acino s'inginocchiono e puoseno le bocche loro sopra lo presepio fiatando sopra lo bambulo come se avesseno ragione e cognoscesseno che 'l ba[m]bulo così poverissimo fusse fasciato, biçogna vali riscaldamentoo in quel tempo ch'era freddo.” DIEGO DOTTO – DÁVID FALVAY – ANTONIO MONTEFUSCO (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris*, i. m., 7:2–4 (p. 119–120).

¹⁴ „Ritornato lo Signore Iesu dal templo e di Ierusalem col padre e colla madre in de la cità di Naçareth, era subdito a lloro, e quine abitoe co· lloro infine a li .xxix. anni. E non si trova in Iscriptura che in tutto questo tempo facesse altro, la qual cosa pare meravigliosa molto. Or che penseremo noi ch'elli facesse? Or istecte lo Signore Iesu otioso tanto tempo ch'elli non facesse alcuna cosa degna di ricordamento e di scriptura? S'elli l'avesse facto, perché non sarebbe stata scripta siccome tutti gli altri suoi facti? Al postucto questo pare uno stupore. Ma intende qui bene, perciò che manifestamente potrai vedere che nulla

Az, hogy a párizsi kódex szövege a *Testo maggiore*hoz, magyarán az MVC hosszú változatához tartozik, a narratív struktúra szempontjából azt jelenti, hogy nem csupán a Jézus születése körüli eseményeket és a passiótörténetet foglalja magába, mint a szöveg rövidebb, *Testo minore* néven ismert változata, vagy éppen csak a passiótörténetet, mint a *Meditationes de Passione Christi* (MPC) címmel kiadott legrövidebb változata,¹⁵ hanem a két szövegegység között egy sor válogatott epizódot Krisztus nyilvános működéséből is. Lássunk erre is egy példát, ahol azt figyelhetjük meg, hogy ebben az esetben is személyes átélésre alkalmas színes részletekkel bővíti ki a szerző a kanonikus evangéliumokban (Mt 8,14.15; Lk 4,38.39) lakonikus tömörséggel elmesélt történetet:

„Úgy esett, hogy az Úr Jézus a fent említett városban megpihent Simon Péter házában, ott, ahol az ő anyósa nagy láztól szenvedett. Ám az alázatos Úr közvetlenül megérintette a kezét, és meggyógyította őt, úgy, hogy azonnal felkelt és az étkezéshez megterített neki és a tanítványoknak. Az azonban, hogy megterített, nincs megírva. Gondolj tehát arra, hogy a szegény házában ő a szegénységet szerette, és olyan egyszerű ételeket tett eléjük, amelyekkel gyorsan meg lehetett teríteni. Gondold el azt is, hogy az Úr Jézus ott segít megteríteni, különösen a tanítványa házában. És alázatosan gondolj különösen olyasmikre, hogy felteszi a terítőt, elmosa a poharakat, és ehhez hasonló dolgokra. Mindezeket a dolgokat cselekedte az alázatosság mestere, aki azért jött, hogy szolgáljon, nem azért, hogy őt szolgálják. És leült közvetlenül közéjük középre és vidáman evett velük, különösen mikor az étkezésen is átfénylött a szegénység, amit úgy szeretett.”¹⁶

faccendo fé cose magnifiche. Unde nulla cosa dei facti suoi vaca dal ministerio. Ma siccome vertuosamente parlava e operava, così vertuosamente tacea. Lo sommo maestro volendo alcuna volta insegnare le vertude e la via de la vita, cominciòe da la sua iuventude ad fare opere vertuose, et per modo meraviglioso e non cognosciuto e in dei tempi in qua dirieto passati non audito, ciò è rendendosi in del conspecto delli homini e dispecto e stolto, siccome divotamente e senza ogra stolto comprendimento si può pensare.” DIEGO DOTTO – DÁVID FALVAY – ANTONIO MONTEFUSCO (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris*, i. m., 15:2–8 (p. 137). Vö. MARY JORDAN STALLINGS-TANEY: *Iohannes de Caulibus: Meditationes vite Christi...*, i. m., 64–65.

¹⁵ MARY JORDAN STALLINGS (ed.): *Meditationes de Passione Christi olim Sancto Bonaventurae attributae*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1965.

¹⁶ „[24] [1] Della suocera di Symone liberata. Mt. .vii.j., Mr. .j., Luc. .[i]ii.j°.

Intravenne che 'l Signore Iesu in de la predicta cità si riposò in casa di Symone Petri, là u' la suocera sua era tenuta di grande febre. Ma l'umile Signore famigliarmente toccò la man sua e curòla, sì che incontenente si levò suso e a llui e alli disciepoli apparecchiò di mangiare. Et quello ch'ella apparecchiò loro non è scripto. Pensa donqua che in de la casa del povero

Az evangéliumi történet kibővítése a csodás gyógyulást követő közös étkezéssel képi szinten is megjelenik: magát a gyógyítást a 145. kép, míg az azt követő jelenetet (amelyről a kanonikus bibliai szövegben csupán annyit olvashatunk, hogy az anyós a gyógyulását követően azonnal „fölkelt és szolgált neki”) a 146. kép ábrázolja. E részleten továbbá a szöveg mélyen ferences karakterét is megfigyelhetjük, hiszen többször is igen hangsúlyos a szegénység említése, amelyről a bibliai szöveg ezen részén említés sem esik. Az MVC nem csupán egyértelműen ferences eredetű mű, hanem az is kimutatható mind szövegszinten, mind pedig a feltételezett szerző, Giacomo da San Gimignano személyén keresztül, hogy a ferences rendnek főképpen a szegénységértelmezés tekintetében szigorúbb, a korban spirituálisnak nevezett irányzatához kötődik.¹⁷

Az MVC szövege jó néhány olyan epizódot, motívumot is tartalmaz, amelyeknek egyáltalán nem ismert korábbi forrása vagy párhuzama, itt például egy olyan epizód fordítását közlöm, amely valószínűleg itt fordul elő elsőként:

era l'amad[o]re de la povertà: alcuni cib[i] gross[i] e che tosto si pote[ano] apparecchiare sono loro posti innanti. Considera anco questo Signore Iesu c'aiuta apparecchiare, e maximamente in casa del discipulo suo. Et quelle cose che vuoi humile pensa, uvero de la tovaglia ad ponerla, uvero di lavare li bicchieri e simigliante cose. Tucte cotai cose faceva lo maestro della humilitade, lo quale era venuto per servire e non ad essere servito. E ponevasi ad sedere familliarmente al meçço de la mensa, et mangiava allegramente, maximamente quando in del mangiare rilucea la povertade, la quale così amava.” DIEGO DOTTO – DÁVID FALVAY – ANTONIO MONTEFUSCO (A CURA DI): *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris*, i. m., 24:1–4 (p. 160). Vö. MARY JORDAN STALLINGS-TANEY: *Iohannes de Caulibus: Meditationes vite Christi...*, i. m., –.

¹⁷ E szerzőt Tóth Péter azonosította: PÉTER TÓTH – DÁVID FALVAY: *New Light on the Date and Authorship...*, i. m.; DÁVID FALVAY – PÉTER TÓTH: *L'autore e la trasmissione...*, i. m. A szerzőről szóló vita még nem tekinthető lezártnak, lásd Sarah McNamer, illetve más szempontból Antonio Montefusco ellenvéleményét: SARAH MCNAMER: *Meditations on the Life of Christ*, i. m.; ANTONIO MONTEFUSCO: *Arctissima paupertas*, i. m. Azonban a kutatók többsége hajlik ezen azonosítás elfogadására, lásd DÁVID FALVAY: *Le Meditazioni sulla vita di Cristo nel contesto del minoritismo del primo Trecento*, i. m.; HOLLY FLORA – PÉTER TÓTH: *The Meditationes Vitae Christi Reconsidered*, i. m.; DONAL COOPER: *Fra Jacopo in the Archives. San Gimignano as a Context for the Meditations on the Life of Christ*, in Holly Flora – Péter Tóth (eds.): *The Meditationes Vitae Christi Reconsidered*, i. m., 17–42; DANIELE SOLVI: *Montefusco, Antonio. – Arctissima paupertas. Le Meditationes vitae Christi e la letteratura francescana*, *Archivum Franciscanum Historicum* 114 (2021/3–4) 667–669.

„Itt egy olyan nagyon szép elmélkedést lehet hozni, amelyről az Írás nem szól. Amikor tehát az Úr Jézus szerdán a tanítványaival Mária és Márta házában vacsorázott, és még az édesanyja is ott volt a nőkkal a ház másik részében, akkor Magdaléna, aki felszolgált, így kérte az Urat, mondván: »Mester, fontold meg, hogy velünk töltsd a Húsvétot, és ne tagadd meg ezt tőlem.« De ő semmiféleképpen nem egyezett ebbe bele, azt mondván, hogy Jeruzsálemben fogja tölteni a húsvétot. Magdaléna erre sírva otthagyta, és könnyek között az Édesanyjához ment, és elmondta ezeket neki, és kérlelte, hogy tartsa őt itt húsvétra. Miután befejezték a vacsorát, az Úr Jézus odament az Édesanyjához, és félreült vele beszélgetni [...] Csodáld meg jól hát, ahogyan ott ülnek, és ahogyan a Szűz tiszteletteljesen fogadja őt, és ahogy szeretetteljesen elidőz vele, és hasonlóképpen, ahogyan az Úr tisztelettel fordul felé. Ahogyan így beszélgettek egymással, odament hozzájuk Magdaléna, leült a lábukhoz, és így szólt: »Kérleltem a Mestert, hogy itt töltsen a húsvétot velünk, de úgy tűnik, hogy ő mégis Jeruzsálemben akar menni, hogy ott elfogják. Kérlek, ne engedd őt elmenni.« Erre az Édesanya így szólt: »Édes fiam, kérlek téged, ne így legyen, hanem töltsük itt a Húsvétot. Tudod jól, hogy elrendelték, hogy elfogjanak.« Erre az Úr azt mondta neki: »Drága Édesanyám, Atyám akarata az, hogy én ott töltssem a húsvétot, mivel eljön a megváltás ideje. Most beteljesedik mindaz, amit rólam mondtak, és azt tesznek velem, amit akarnak.«”¹⁸

¹⁸ „[Q]ui si può interponnere una meditatione molto bella de la quale la Scriptura non parla. Cenando lo Signore Iesu lo mercoledì coi discipuli suoi in casa di Maria e di Martha, e anco la madre sua co le donne in dell'altra parte de la casa, la Magdalena servendo pregó lo Signore dicendo: «Maestro, abbiate a mente che voi facciate la Pasqua con noi, pregovi che voi non mi neghiate questo». Ma elli ad nullo modo consentitte, ma dicendo che in Ierusalem farebbe la Pasqua. Ella partendosi quinde piangendo e con lagrime andòe a la Donna, e avendoli dicto queste cose, sì lla prega ch'ella lo tegna quine in de la Pasqua. Essendo facta la cena, vòe lo Signore Iesu a la madre e siede co· llei in disparte parlando co· llei [...] Mira ora bene com'elli siedono e come la Donna lo riceve reverentemente e collui dimora desiderosamente, et simigliantemente come lo Signore si porta reverentemente inverso di lei. Parlando elli così insieme, la Magdalena va a llo e puosesi a ssedere ai piei loro, dixè: «Io invitava lo maestro ch'elli facesse la Pasqua qui con noi, ma elli pare che vogla andare pure in Ierusalem ad pasquare per esserevi preso. Pregovi che voi non ve lo lassiate andare». Al quale la madre dice: «Figliuolo mio dolcissimo, io ti prego che così non sia, ma facciamo qui la Pasqua. Tu ssai ch'elli àno ordinato di piglarti». E lo Signore dixè a llei: «Madre karissima, la volontà del mio Padre è che io vi faccia la Pasqua però che 'l tempo de la redemptione viene. Ora s'adempierano tutte quelle cose che di me son dicte e faranno in me ciò che vorranno.» DIEGO DOTTO – DÁVID FALVAY – ANTONIO MONTEFUSCO (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi secondo il codice Paris*, i. m., 72:1–9 (p. 246). Vö. MARY JORDAN STALLINGS-TANEY: *Iohannes de Caulibus: Meditationes vite Christi...*, i. m., 240–241.

E részletben is megfigyelhetjük, hogy párbeszédekkel színesíti a szerző a narrációt, valamint itt is többször megjelenik az együttérzésre, a történet személyes, emotív átélésére való buzdítás.

Ez a legutolsó részlet már a szöveg harmadik narratív egységéhez, a passió-történethez tartozik, azonban az elemzésünk tárgyát képező BnF Ital. 115 jelzetű olasz nyelvű kézírata, mint említettük, csonka, a 75., Jézus elfogatásáról szóló fejezet közepén megszakad a szöveg, így a Jézus szenvedéstörténetének és a feltámadás utáni események leírásának nagyobb része hiányzik a szövegből. Ráadásul az illusztrációk még hamarabb véget érnek, noha a kihagyott helyre írt instrukciók alapján következtethetünk valamennyire a programjukra.

E rövid hozzászólásban csupán felvillantani volt módunk e kiemelkedően fontos középkori devóciós írásmű és az azt hordozó 14. századi kódex ábrázolásainak néhány jellegzetességét. A Bibliothèque nationale de France ms. Ital. 115. jelzetű kódexéről ugyan megállapítottuk, hogy nem ez a szöveg eredeti változata, hanem középkori fordítás (hasonlóan a Trecento olasz nyelvű lelkiségi irodalma számos híres művéhez, mint pl. a *Vite dei santi padri* vagy a *Fioretti*), ám igen hűen követi a latin eredetit, és képi világával még organikusabban fejtette és fejteti ki hatását. A kézirat szövege, valamint a teljes képanyag együtt látható a Ca' Foscari kiadásában megjelent kötetben, amelyben a szöveg és a képek értelmezését számos kísérő tanulmány és apparátus segíti, így remélhetjük, hogy hozzájárul további kutatások, fordítások, elemzések megszületéséhez.

A Meditationes vitae Christi (Párizs, BnF, It. 115) szövegkiadásának művészettörténeti aspektusai

BORECZKY ANNA

Abstract

This paper discusses the significance of the critical edition of the MVC from the perspective of art history. It traces how the scholarly interpretation of the relationship between the text of the MVC and emerging late medieval image types has changed in recent decades, how the question of primacy and the concept of one-way influence have been replaced by the recognition that the text and the corresponding iconographic solutions are parallel phenomena. After a brief review of the MVC's illustrated copies, it welcomes the recently published critical edition for including not only the text but also the manuscript's complete corpus of imagery and the instructions given to the illustrators. These reflect a thorough understanding of the codex's unique character and provide new material for research into medieval artistic practices and artistic autonomy.

Keywords: *Meditationes vitae Christi*, BnF It. 115, Text and Image, Visual Narrative.

Kulcsfogalmak: *Meditationes vitae Christi*, BnF It. 115, szöveg és kép, elbeszélő képciklusok.

A művészettörténet a *Meditationes vitae Christi* szövegére – és eleinte még nem a képeire – több mint száz éve olyan alapvető forrásként tekint, amelynek ismerete számos késő középkori ikonográfiai típus megjelenésére magyarázatot ad. A szöveg, mint közismert, az evangéliumi eseményeket rendkívül színesen, bevallottan a szerző képzeletére hagyatkozva, új epizódokkal és részletekkel bővítve beszéli el. Abban az 1980–90-es évekig tartó időszakban, amelyben a

szöveg-kép viszonya tekintetében a szöveg elsődleges volta megkérdőjelezhetetlen paradigma volt, sokan, köztük olyan nagyságok, mint Erwin Panofsky, úgy tekintettek a *Meditationes vitae Christi* szövegére, mint amely közvetlen forrásként szolgált új képtípusok megalkotásához.¹ A Jézus születése ábrázolásokon megjelenő hangsúlyos oszlopmotívum, ahogy az például Rogier van der Weyden 1450 körüli ún. Bladelin-oltárán látható,² vagy a gyermek Jézus lábát megcsókoló király gesztusa a háromkirályok hódolatát bemutató képeken, ilyen például Duccio 14. század eleji Maestàjának részlete,³ ma is leginkább a *Meditationes vitae Christi* részletgazdag elbeszélései által inspirált megoldásokként ismertek. A mű, pontosabban a ma bemutatandó szövegkiadás alapjául szolgáló párizsi kézirat képei csak később, Isa Ragusa és Rosalie B. Green 1961-es kiadása révén váltak széles körben elérhetővé, ezzel együtt az ikonográfiai kutatások kiindulópontjává.⁴ Megkerülhetetlen hivatkozási alapot jelentett a *Meditationes vitae Christi* például Urbach Zsuzsa számára, aki 1974-ben az ún. Josephszweifel – József kételye – képtéma kialakulását és emlékeit vizsgálta átfogó tanulmányban,⁵ és sokáig úgy tűnt, hogy a *Meditationes vitae Christi* a keszthelyi ferences templomban feltárt falképciklus képprogramjának rekonstruálásához is támpontot nyújt.⁶

¹ A *Meditationes vitae Christi* szerepéről és változó megítéléséről az elmúlt 150 év művészettörténetében lásd HOLLY FLORA: *The Devout Belief of the Imagination. The Paris Meditationes Vitae Christi and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*, Brepols, Turnhout, 2009, 33–40. [<https://doi.org/10.1484/m.dm-eb.5.108574>]

² Middelburgi/Bladelin oltár. Berlin, Staatliche Museen, Gemäldegalerie.

³ Siena, Museo dell’Opera Metropolitana del Duomo.

⁴ ISA RAGUSA – ROSALIE B. GREEN (eds.): *Meditations on the Life of Christ. An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century*, Princeton UP, Princeton, 1961. (transl. Isa Ragusa)

⁵ ZSUZSA URBACH: „Dominus possedit me...” (Prov. 8, 22). Beitrag zur Ikonographie des Josephszweifels, *Acta Historiae Artium* 20 (1974) 199–266.

⁶ Prokopp Mária a *Meditationes vitae Christi*, pontosabban a párizsi kézirat 48. képére hivatkozva a freskóciklus egyik jelenetét Jézus bemutatásaként határozta meg, lásd PROKOPP MÁRIA: Keszthely és Siklós újonnan feltárt gótikus falképei, *Ars Hungarica* 23 (1995) 155–167, 157. Újabban Szakács Béla Zsolt meggyőzően érvel amellett, hogy a kérdéses keszthelyi kép Mária születését ábrázolja, lásd BÉLA ZSOLT SZAKÁCS: Padova, Siena, Keszthely. Narrando la vita della Vergine, in Giovanna Baldissin Molli – Franco Benucci – Maria Teresa Dolso – Ágnes Máté (eds.): *Luigi il Grande Rex Hungariae. Guerre, arti e mobilità tra Padova, Buda e l’Europa al tempo dei Carraresi*, Viella, Roma, 2022, 302–314 (302–304).

Később, ahogy a szöveg-kép viszonyára vonatkozó elképzelések az 1980-as évektől fokozatosan árnyaltabbá váltak,⁷ és a *Meditationes vitae Christi*t Sarah McNamer újradatálta,⁸ fordulat állt be a mű művészettörténeti megközelítésében is: kérdéssé vált, hogy a *Meditationes vitae Christi* és a késő középkor ikonográfiai újításai közötti kapcsolat mennyiben tekinthető közvetlennek, illetve egyirányúnak. A szakirodalomban korábban általános vélekedéssel szemben, amely a *Meditationes vitae Christi*t a 13. század végére, 14. század elejére datálta, McNamer a mű 14. század közepi keletkezése mellett érvelt, és ezzel utat nyitott annak a feltevésnek, hogy a *Meditationes vitae Christi* szerzőjét többek között éppen a késő középkor innovatív képtípusai inspirálták. A rendkívül képzeletgazdag szövegben valóban vannak olyan részletek, amelyeknek háttérében a szerző által ismert képi hagyomány állhatott. Ilyenek a Jézus születése elbeszélésben említett, az Evangéliumokban nem szereplő ökör és szamár, amelyek a születésábrázolásoknak a 14. századra már rég rögzült elemei voltak, vagy a narratíva olyan további elemei, amelyeket feltehetően friss képi invenciók, a 13. század harmadik negyedében keletkezett és a szerző által jó eséllyel ismert művek inspiráltak.⁹ De függetlenül attól, hogy mit gondolunk a mű keletkezési körülményeiről – én személy szerint rendkívül meggyőzőnek találok Falvay Dávid és Tóth Péter újabb kutatásait,¹⁰ amelyek egyértelműen

⁷ Holly Flora a szöveg-kép viszonyának változó megítéléséről a *Meditationes vitae Christi* vonatkozásában többek között Sixten Ringbom, James Marrow, Hans Belting és Anna Derbes munkáira hivatkozik, lásd HOLLY FLORA: *The Devout Belief of the Imagination*, i. m., 33–40.

⁸ SARAH McNAMER: Further Evidence for the Date of the Pseudo-Bonaventuran *Meditationes Vitae Christi*, *Franciscan Studies* 50 (1990) 235–261. [<https://doi.org/10.1353/frc.1990.0003>]

⁹ Joanna Cannon három művet elemez ebből a szempontból: Coppo di Marcovaldo San Gimignano-ból származó *Croce dipintáját*, egy eredetileg feltehetően a sienai keresztlőkápolna számára készített Keresztelő Szent János-oltárt és Nicola Pisano szószékét a sienai dómban, lásd JOANNA CANNON: The Writer as Viewer. Recollecting Art in the Text of the *Meditationes Vitae Christi*, in HOLLY FLORA – PÉTER TÓTH (eds.): *The Meditationes Vitae Christi Reconsidered. New Perspectives on Text and Image*, Brepols, Turnhout, 2021, 199–223.

¹⁰ Először: PÉTER TÓTH – DÁVID FALVAY: New Light on the Date and Authorship of the *Meditationes Vitae Christi* [<https://doi.org/10.1484/m.mcs-eb.5.103036>], in Stephen Kelly – Ryan Perry (eds.): *Devotional Culture in Late Medieval England and Europe. Diverse Imaginations on Christ's Life*, Brepols, Turnhout, 2014, 17–105. [<https://doi.org/10.1484/m.mcs-eb.6.09070802050003050409030504>] Legutóbb: PÉTER TÓTH: The Earliest Reference to the *Meditationes Vitae Christi*. New Evidence for its Date, Authorship,

a 14. század eleji datálást támogatják –, a *Meditationes vitae Christi* és a késő középkor jellegzetes képtípusainak kapcsolatát ma egyre kevésbé ok-okozati viszonyrendszerben képzeljük el. Inkább hasonló gyökerű, párhuzamos jelenségeknek látszanak, és egymástól függetlenül is a Jézus emberi természete iránti élénk, személyes érdeklődés felerősödéséről, a Jézus élettörténetében való elmélyülés és részvétel igényéről tanúskodnak. A *Meditationes vitae Christi*nek a középkori ikonográfiára gyakorolt hatását illetően megvilágító erejük azok az újabb elképzelések, amelyek a művet ikonográfiai forrásanyag helyett a képalkotás meditációs technikájára ösztönző szöveggként kezelik, amely arra buzdítja az olvasót, hogy saját magát élje – képzelje – bele az evangéliumi eseményekbe. Legutóbb Maria H. Oen a *Meditationes vitae Christi* és Szent Brigitta látomásainak kapcsolatát elemezve a kép mentális megalkotásának folyamatára helyezte a hangsúlyt, ezáltal a képes beszédben (szövegben) megjelenő és az anyagi valóságban testet öltő képet közös gyökerűnek tekintette, az elsődlegesség kérdését irrelevánssá tette.¹¹

A *Meditationes vitae Christi* szövege iránti művészettörténeti érdeklődés a kutatás kezdeti fázisában érdekes módon nem járt együtt az illusztrált példányok inventarizálásával, az egyes kötetek képanyagának beható tanulmányozásával és összehasonlító elemzésével. Ismereteim szerint ma 21 illusztrált példányról tudunk, közülük négy – a Notre Dame University 14. századi kötete, egy kézirat, amelyet Heribert Tenschert antikvárius vásárolt meg, valamint a milánói Trivulziana és a Vatikáni Könyvtár egy-egy 15. századi kódexe – csak a legutóbbi időkben vált ismertté.¹² A kutatásba bevonható és bevonandó

and Language, in Holly Flora – Péter Tóth (eds.): *The Meditationes Vitae Christi Reconsidered*, i. m., 43–74.

¹¹ MARIA H. OEN: Iconography and Visions. St. Birgitta's Revelation of the Nativity of Christ, in Lena Liepe (ed.): *The Locus of Meaning in Medieval Art. Iconography, Iconology, and Interpreting the Visual Imagery of the Middle Ages*, De Gruyter, Berlin – Boston, 2018, 212–237.

¹² DIANNE PHILLIPS: The Meditations on the life of Christ. An Illuminated Fourteenth-Century Italian Manuscript at the University of Notre Dame, in Jill Mann – Maura Nolan (eds.): *The Text in the Community. Essays on Medieval Works, Manuscripts, Authors and Readers*, University of Notre Dame, South Bend, 2006, 237–281; HOLLY FLORA: *The Devout Belief of the Imagination*, i. m., 50; LISANDRA S. COSTINER: An Illuminated Fifteenth-Century Milanese Manuscript of the „Meditationes Vitae Christi”, *Burlington Magazine* 163 (2021) 324–331; LISANDRA S. COSTINER: A Newly Discovered Illuminated Manuscript of the *Meditationes vitae Christi* Produced in Fifteenth-Century Veneto (Vatican City, Biblioteca Apostolica, MS. Reg. Lat. 478), in Holly Flora – Péter Tóth (eds.): *The Meditationes Vitae Christi Reconsidered*, i. m., 177–198.

művek köre folyamatosan bővül például olyan befejezetlen *Meditationes vitae Christi*-kötetekkel is, amelyekben az illusztrációk ugyan nem kerültek kivitelezésre, de a képciklus programja, az egyes képek témája a számukra a szövegben kihagyott hely alapján mégis pontosan meghatározható.¹³ Az illusztrált kötetek a *Meditationes vitae Christi*-kéziratsalád nagyjából tizedét teszik ki,¹⁴ ezek között is vitathatatlan a ma bemutatott szövegkiadás alapját képező párizsi kódex jelentősége: 193 színezett tollrajza a *Meditationes vitae Christi* leggazdagabb, egyúttal egyik legkorábbi képciklusát alkotja.

A párizsi kézirat művészettörténeti értékelését a kiadványban Holly Flora jegyzi,¹⁵ tőle származnak az összes képet bemutató részletes leírások is. A szerző a téma elismert szakértője: a párizsi kéziratot 2009-ben egyszerező monográfia keretében dolgozta fel,¹⁶ 2021-ben pedig Tóth Péterrel közösen társszerkesztője és szerzője volt egy a *Meditationes vitae Christi*t fókuszba állító tanulmánykötetnek is.¹⁷ A téma kutatói között folyamatos az együttműködés: a Holly Flora és Tóth Péter által kiadott kötetben a jelen szövegkiadás *spiritus rectora* és társszerkesztője, Falvai Dávid a párizsi kézirat olasz szövegével foglalkozott.¹⁸

¹³ Ilyen kötet: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 7733. Illusztráltként említi: SARA BISCHETTI – GIACOMO COLOZZA: Il manoscritto Paris, BnF, it. 115. Una nuova indagine codicologica [https://doi.org/10.30687/978-88-6969-509-4/004], in Diego Dotto – Dávid Falvai – Antonio Montefusco (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi in volgare secondo il codice Paris, BnF, it. 115*, Ca' Foscari, Venezia, 2021, 55–62 (60) [https://doi.org/10.30687/978-88-6969-509-4/000].

¹⁴ Columban Fischer összesen 217 *Meditationes vitae Christi*-kötetről tudott, lásd COLUMBAN FISCHER: Die “Meditationes Vitae Christi”. Ihre Handschriftliche Ueberlieferung und die Verfasserfrage, *Archivium Franciscanum Historicum* 25 (1932) 175–209, 305–348, 449–383. Ezt a jegyzéket Isa Ragusa és Rosalie B. Green egy további kötetrel bővítette, az illusztrált példányok általuk ugyanitt összeállított listája 17 tételből áll. (Ebben a csak auctorportrét tartalmazó kéziratok nem szerepelnek, de azok, amelyekben csak egy pár kép van, igen.) Ezekhez adódnak még a fent említett új kéziratok, lásd ISA RAGUSA – ROSALIE B. GREEN (eds.): *Meditations on the Life of Christ*, i. m., XXIII.

¹⁵ HOLLY FLORA: L'illustrazione delle MVC nel manoscritto Paris, BnF, it. 115, in Diego Dotto – Dávid Falvai – Antonio Montefusco (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi in volgare secondo il codice Paris, BnF, it. 115*, i. m., 89–92.

¹⁶ HOLLY FLORA: *The Devout Belief of the Imagination*, i. m.

¹⁷ HOLLY FLORA – PÉTER TÓTH (eds.): *The Meditationes Vitae Christi Reconsidered*, i. m.

¹⁸ DÁVID FALVAI: The Italian Text of the Paris Manuscript of the Meditationes. Historiographic Remarks and Further Perspectives, in Holly Flora – Péter Tóth (eds.): *The Meditationes Vitae Christi Reconsidered*, i. m., 99–110.

A párizsi kéziratot egy anonim, de az első képen ábrázolt és a képfelirat által a kötet kompilátoraként megnevezett ferences szerzetes állította össze. Egy közepes méretű, kb. 30×20 cm-es kötetről van szó, amelynek hordozója, ahogyan az Sara Bischetti és Giacomo Colozza kodikológiai szempontú tanulmányából is kiderül, papír.¹⁹ Az alapanyag a vízjelek alapján az 1330-as évekre datálható és Sienába lokalizálható, ami természetesen nem jelenti azt, hogy a kódex csak itt készülhetett. A szöveg egyhasábos, a képek a megfelelő szöveghely közelében, a szövegbe beágyazva, legtöbbször a lap közepén, ritkábban a lap alján vagy felső részében helyezkednek el. A kötet másolásában négy scriptor vett részt, a képciklus elkészítésében, ahogyan Flora megállapította, legalább hét mester működött közre. A kézirat csonka, a szövegnek mintegy háromnegyedét tartalmazza, és a képek sem készültek mind el. A jelenleg ismert részhez eredetileg 297 illusztrációt terveztek, ebből az első 193 tollrajz került kivitelezésre, de ezek közül is csak az első 113 színezett. A kézirat befejezetlensége a kutató számára sok lehetőséget rejt: pontosan tanulmányozhatóvá teszi a scriptorok és illusztrátorok munkamódszerét. Látható, hogy először a scriptorok láttak munkának, majd az általuk üresen hagyott helyekre az illusztrátorok megrajzolták a képeket, amelyeket azután némi fáziseltolódással kifestettek. Ennél is érdekesebbek a képeket magyarázó feliratok és azok a bejegyzések, amelyek a képek mellett, sőt, a végül nem kivitelezett képek számára szabadon hagyott üres helyek mellett is a lapszélen olvashatók. Ezek a függőlegesen elhelyezett bejegyzések az illusztrátoroknak szóló instrukciók voltak, ennek megfelelően még azelőtt kerültek a lapszélekre, hogy a festők megkapták volna az illusztrálandó oldalakat. Mindezeket Bischetti és Colozza a kódex legnagyobb részét másoló scriptornak tulajdonítja, akinek személyében minden valószínűség szerint a kódexet összeállító-szerkesztő ferences szerzetest tisztelhetjük.

A kódex valamivel több mint 200 fólióból áll. A számok önmagukért beszélnek: a kódex első felében szinte alig van olyan oldal, amelyen ne lenne legalább egy illusztráció. A szöveg és a kép párhuzamos olvasásra készült, sőt, helyenként a képi elbeszélés olyannyira részletgazdag, hogy oldalakon keresztül szinte csak képsorokat találunk. A képek elhelyezése átgondolt szerkesztésre vall, a képi narratíva időnként, például a Betlehembe éppen megérkező háromkirályok esetében szinte egy teljes oldalpárt elfoglal. A képek stíláriis jellegzetességei alapján Flora arra a következtetésre jutott, hogy azt a sienai festészet hatása

¹⁹ SARA BISCHETTI – GIACOMO COLOZZA: Il manoscritto Paris, BnF, it. 115. Una nuova indagine codicologica, in Diego Dotto – Dávid Falvay – Antonio Montefusco (a cura di): *Le Meditationes vitae Christi in volgare secondo il codice Paris, BnF, it. 115*, i. m., 55–62.

alatt álló / sienai tanultságú toszkán festők készítették a 14. század második negyedében, leginkább az 1340-es években – ez a vízjelekkel tökéletesen egybevág. A kódex készülsi helyeként elsősorban Pisára gondolt, ezt a kézirat provenienciája is megerősíteni látszik: a kötet a 19. század közepén Pisa környékén volt.²⁰ Megfontolandóak Florának a szerkesztő és a címzettek spirituális közegére vonatkozó megfigyelései is. A kötetnek nemcsak szerkesztőjét, hanem címzettjeit is ferences körökben keresi, amellet érvel, hogy a kódexet leginkább klarissza apácák számára állíthatták össze. Az anyaghasználat szerezénységében – hiszen nem pergamenre festett, aranyozott miniatúrákkal ékes kódexről van szó – a ferences szegénységeszmény iránti elkötelezettséget lát, ez számomra jóval meggyőzőbb, mint Bischetti és Collozza előbb már idézett kodikológiai tanulmányának azon felvetése, mely szerint a párizsi kéziratot eredetileg egy jóval reprezentatívabb *Meditationes vitae Christi*-kötet mintapéldányának szánták. A ferences szegénységeszmény hirdetése Flora szerint az illusztrációk ikonográfiai programjában is megragadható: ennek felel meg például az a kép, amelyen a háromkirályok ajándékának Mária általi szétosztását ábrázolták. Mária az egész képprogramban kitüntetett szerepet kap, többek között éppen ez szól – más női szereplők történetének hangsúlyozásával együtt – amellet, hogy a kézirat elsődlegesen női olvasók / klarisszák számára készült. Mária kiemelt jelentősége egészen odáig terjed, hogy a gyermek Jézus körülmétélését sajátkezűleg végzi el, majd a felnőtt Jézus életének is aktív résztvevője marad: a pusztában való böjtölést követően Jézus először anyja főztjére vágyik, ezért Mária angyalok közvetítésével táplálékot küld neki. Többek között ezek a mindennapi, intim részletek azok, amelyek a *Meditationes vitae Christi* Jézus élete elbeszélését úgy a szöveg, mint a képek szintjén egyedülállóan attraktívvá teszik.

Végül szeretnék néhány szót szólni nemcsak a párizsi kézirat, hanem a most bemutatott és ünnepelt szövegkiadás szerkesztői elveiről is. A kézirathoz hasonlóan a kiadvány is egy kollektíva közös munkájának gyümölcse. Az összesen 92 oldal terjedelmű, hét bevezető tanulmány után a kötet nagy részét természetesen maga a szövegkiadás teszi ki, ennek elkészítésében kilencen vettek részt, közülük ketten, Falvay Dávid és Federico Rossi tanulmányokat is jegyeznek. A szövegkiadást a kézirat teljes képanyagát felölelő, színes, Holly

²⁰ 1853/1854-ben Leopoldo Cecchi/Checchi livornói rendőrfelügyelő Pisában (esetleg Firenzében?) lemásolta, ez a példány ma a Biblioteca Apostolica Vaticana tulajdona (Ferraioli 423), lásd ISA RAGUSA – ROSALIE B. GREEN (eds.): *Meditations on the Life of Christ*, i. m., XXI; HOLLY FLORA: *The Devout Belief of the Imagination*, i. m., 264–266.

Flora magyarázataival kísért reprodukciók követik és bibliográfia zárja. Ha a szerkesztők a hagyományos filológia szempontjait követték volna, lemondhattak volna a képekről, már csak azért is, mert azok 1961 óta elérhetőek Isa Ragusa és Rosalie B. Green fent idézett kiadásában, sőt, ma már a Gallicán keresztül a kódex teljes digitális másolata is a kutatók rendelkezésére áll.²¹ Azért nem tettek így, mert ezzel a kódexnek mint komplex egésznek a bemutatásáról kellett volna lemondaniuk. Döntésük értelmében, mely az ún. *new philology* szellemével rokon, a szövegkiadás nem egy elképzelt és mint ilyen absztrakt eredeti rekonstruálására törekszik, hanem a kódex egyszeri és megismételhetetlen, a készítési korra és körülményekre jellemző karakterisztikumainak és közlendőjének a teljes feltárását és prezentációját célozza. Ha egykor a kódex készítői számára az illusztrációk a mű szerves egészének részét képezték, akkor azoktól a modern szövegkiadás sem tekinthet el. Külön érdeme a laudált kötetnek, hogy a képek mellett közli az illusztrátoroknak szóló instrukciók és a képfeliratok sokszor nehezen olvasható, fáradságosan kibetűzhető szövegét is. Ezzel – mint minden jó könyv – új utakat nyit meg a kutatás előtt, lehetővé teszi az illusztrátoroknak szóló utasítások és a megvalósult képek összehasonlító elemzését, ezen keresztül a középkori művészi szabadság alapvető kérdésének konkrét példákkal alátámasztható tanulmányozását. A magam részéről örömmel nyugtázom, hogy lesz dolga a következő generációnak is.

²¹ [online] <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10527648k?rk=42918;4> [2024. 02. 19.]

A *Meditationes vitae Christi* a ferences lelkeségben

VARGA IMRE KAPISZTRÁN OFM

Abstract

The final article in our collection on the *Meditationes vitae Christi* (MVC) approaches the work from the perspective of Franciscan history and spirituality. The article outlines the founder of the order, St Francis of Assisi's relationship with theology, beginning with an analysis of his preaching practices. Then, it examines, through the cases of Pietro di Staccia and St Anthony of Padua, the kind of theological engagement Francis deemed appropriate. Notably, the MVC was for a long time attributed to St Bonaventure, an association that greatly enhanced the work's authority. While Franciscan theologians integrated St Francis' thought into the broader theological tradition, the author of the MVC contributed to transmitting Franciscan spirituality to his contemporaries.

Keywords: *Meditationes vitae Christi*, BnF It. 115, Pseudo Bonaventure, Franciscan theology, Franciscan spirituality, Benozzo Gozzoli.

Kulcsszavak: *Meditationes vitae Christi*, BnF It. 115, Pszeudo-Bonaventura, ferences teológia, ferences lelkeség, Benozzo Gozzoli.

„A ferences mozgalom legkedveltebb és legszerethetőbb alkotása.”¹
Kurt Ruh

Ha képileg szeretném megjeleníteni mindazt, amiről beszélni akarok, vagyis a *Meditationest* szeretném a ferences rendtörténet kontextusába helyezni, mindenekelőtt egy kis sétára invitálnám a Kedves Olvasót, és megmutatnám az

VARGA IMRE FR. KAPISZTRÁN ferences szerzetespap, teológus, történész, lelkipásztor, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Spirituális Teológia és Lelekipásztorsítás Tanszékének tanszékvezető főiskolai tanára, e-mail: varga.kapisztrán@sapientia.hu

¹ KURT RUH: *A nyugati misztika története*, 2. kötet, *A 12. és a 13. századi női misztika és az első ferencesek misztikája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006, 498.

umbriai Montefalco Szent Ferenc-templomát, amelynek szentélyét Benozzo Gozzoli festette ki.² A szentély egész falát beborító ciklus természetesen Szent Ferenc életét ábrázolja, és nyilvánvalóan az assisi Szent Ferenc-bazilika szolgált mintaképül számára, minthogy azonban Giottonál jóval későbbi (1450–52 k.), a rend kiemelkedő szentjei és más hírességei is helyet kaptak a boltozati ívmezőkben, illetve a stallumok és a képek közötti frízben.

Ami azonban különleges, hogy az ismert és kevésbé ismert középkori ferences teológusok között, pontosan a Krisztust jelentő középső alatt nem híres szerzeteseket találunk megfestve, hanem három világi férfi portróját: Dante, Petrarca és Giotto képét.

Ha ebbe a kontextusba helyezzük a három zseni művészetét, akkor ez azt jelenti, hogy a képeket megrendelő ferencesek szerint a három művész ugyanolyan jelentőségű és nagyságú reprezentánsa a ferences lelkiségnek, mint a híres teológusok. De lefordíthatnánk ezt úgy is, hogy a ferences lelkiség szerint Istenről nemcsak a teológusok szólnak, hanem a művészek is. Ez azt is jelenti, hogy a ferences lelkiség nemcsak az elméleti teológiában jelenik meg, hanem sokkal tágasabb, sokkal több mindent magában foglal, a kolostorokon kívül is óriási hatást gyakorol. Ez pedig kulcs a *Meditationes* jelentőségének megértéséhez, ferences kontextusban való elhelyezéséhez, illetve a ferences lelkiség hatásának felméréséhez.

I. FERENC MINDENKINEK ISTENRŐL AKART BESZÉLNI,
ÉS EZT ÚGY TETTE, HOGY „EGÉSZ TESTÉBŐL NYELVET CSINÁLT”

Talán sokak számára újdonság, de Szent Ferencnek kezdettől fogva igen erős küldetéstudata volt, mégpedig olyan egyetemes küldetéstudata, ami mindig meglepte kortársait is. Nem véletlenül hagyatta jóvá életformáját a pápával, és amikor Hugolino bíboros nem akarta Franciaországba engedni, azt mondta neki:

„»Uram, hát azt gondoljátok vagy azt hiszitek, hogy az Úr egyedül csak ezekért a provinciákért küldött bennünket? Igazán mondom neked, hogy az Úr az egész világon élő minden ember javára és lelki üdvéért választotta ki és küldte a testvéreket, és nemcsak a hívők, hanem a hitetlenek is be fogják őket fogadni. Amennyiben pedig megtartják, amit az Úrnak ígérték, úgy az Úr gondoskodni

² GIOVANNA CAPITELLI – GRAZIANO ALFREDO VERGANI: *Benozzo Gozzoli. A growing workshop*, Silvana, Milano, 2002.

fog szükségleteik kielégítéséről, mind a hitetlenek, mind a hívők között.« A püspök úr nagyon elcsodálkozott beszédén, és elismerte, hogy igazat mondott.”³

A pápai jóváhagyás után hamarosan kikristályosodott a testvérek között, hogy az evangéliumi életformát nemcsak saját maguknak kapták, hanem azért, hogy másoknak is használjanak vele. Ezt így foglalták össze: „Non sibi soli vivere, sed et aliis proficere – Nem csak magunknak élni, hanem másoknak is hasznára lenni.”⁴

A legfőbb jó pedig, amit másoknak adhattak, az embertársuk üdvösségének előmozdítása volt. Ezért írja Celanói Tamás Szent Ferencről:

„Az egész földkerekséget betöltötte Krisztus Evangéliumával; naponként négy-öt falut, illetve várost is bejár, mindenütt serényen hirdette az Isten országát, s példájával ugyanúgy épülésére szolgált hallgatóinak, mint beszédével. *Egész testéből nyelvet csinált.*”⁵

Az Istenről való beszédben számára fontos volt a saját lelki útja és tapasztalata is.

„Ezért Krisztus vitéz katonája, Ferenc, *bejárta a városokat és a falvakat, nem az emberi bölcsesség meggyőző szavaival, hanem tudással és a Lélek erejével* hirdette Isten országát. A ráruházott apostoli tekintély jegyében⁶ *bátran tevékenykedett*, semmiféle hízlegéssel nem élve utasította el, hogy szavaival megkedveltesse magát. *Mert amit másoknak szavakkal tanácsolt, arról előbb maga győződött meg cselekedettel*, és nem tartva a visszautasítástól, igen merészen kimondta az igazságot. Beszédjének erejét megcsodálták a legműveltebb férfiak, és mindenki sietett, hogy lássa és hallja azt a mintegy más korszakból való embert, akit nem ember tanított.”⁷ Isteni sugallattól ihletve a népből sokan, nemesek és nem nemesek,

³ PL LXXXII. Vö. *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája*, Ferences Források 2., Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó, 1997, 110. (ford. Varga Kapisztrán OFM)

⁴ CRÉ 15; 17. – JACQUES DALARUN: *Boldogságos Ferenc atyánk megtalált életrajza*, Ferences Források Magyarul 1., Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest, 2017, 58; 59–60. (ford. Varga Kapisztrán OFM)

⁵ CÉ1 97. – *Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről*, BALANYI GYÖRGY fordítását a latin kritikai szöveg és a modern fordítások alapján javította HIDÁSZ FERENC OFM és VÁRNAI JAKAB OFM, Ferences Források 2., Agapé, Újvidék – Szeged – Csíksomlyó, 1993, 102.

⁶ CRÉ 14. – JACQUES DALARUN: *Boldogságos Ferenc atyánk megtalált életrajza*, i. m., 56–58.

⁷ A nem tanított tanító témáját Bonaventura sokszor átveszi, vö. CÉ1 36.

klerikusok és laikusok, elkezdtek Szent Ferenc nyomdokain járni, és miután a világi gondokat elvetették, elkezdtek az általa szabott fegyelem alatt élni.”⁸

Hogy pedig egész testéből nyelvet csinált, azt is jelentette, hogy testét is és mindenféle más eszközt is felhasznált arra, hogy Istenről „beszéljen”.

Ferenc számára a teológia mint Istenről való beszéd egy teljesen átfogó valóság volt. A teljesség igénye nélkül hadd említsem meg az Istenről való beszéd néhány ferenci módját:

1. A szigorú értelemben vett teológia.
2. A prédikáció és hozzákapcsolódóan mindenféle dramatikus elem (vö. *Naphimnusz*).
3. A lelkiismereti tapasztalatok és történetek (legendák), amelyek a tanácsadásban,⁹ intelmekben, levelekben is helyet kaphatnak.
4. A személyes imádság és a liturgia végzésének tapasztalata, helye és módja.
5. A művészet: szakrális terek, irodalom, festészet, dramatikus megjelenítés (ahogyan megjelenítettek egy-egy misztériumot; pl. a grecciói karácsony mint az igehirdetés része.)
6. Végül a testvérek egymással való kapcsolata.

Összességében tehát azt kell mondanunk, hogy a teológia az Istenről való beszédnek csak egy szelete volt Ferenc számára.

⁸ CÉ1 37. – *Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről*, i. m., 79.

⁹ „A papok, miközben penitenciát, vagy más lelki tanácsot adnak nekik, tisztelettel tudóan beszéljenek velük. Egyetlen testvér se fogadjon fel engedelmességre asszonyt, hanem, miután az megkapta a kért lelki eligazítást, tartson bűnbánatot ott, ahol akar.” RNB 12, 3–4. – BERHIDAI PIUSZ OFM – HIDÁSZ FERENC OFM (szerk.): *Assisi Szent Ferenc írásai*, Ferences Források Magyarul 3., Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest, 2018, 113.

2. FERENC, A TEOLÓGIA MEG A MŰVÉSZET

Magam is leírtam, hogy Szent Ferencnek ambivalens volt a viszonya a teológiához.¹⁰ A fentiek fényében azonban mégsem volt az. Sőt éppen fordítva: Ferenc az életidegen, a kontextusából kiszakított és éppen ezért ambivalens módon művelt teológiát szúrta ki azonnal és éles szemmel, és ez volt az, amit nem viselhetett el. Nézzük meg ennek fényében a rend első teológiai iskolájáról szóló híradásokat!

1220-ban, amikor Szent Ferenc a Szentföldről hazatért, neki nem tetsző változásokat talált a rendben. Ilyen volt a távolléte alatt Bolognában épített stúdióház, ahol Pietro de Staccia testvér skolasztikus teológiát és jogot tanított. Amikor ezt Ferenc megtudta, saját kezűleg fogott a ház lerombolásához, Pietro di Stacciát pedig megátkozta mint olyan személyt, aki le akarja rombolni a művét. A baj nem a tanítással volt, sokkal inkább azzal, hogy előzetes egyeztetés nélkül kezdtek tanítani és építkezni, hogy jogot és nem más tanítottak, és hogy az épület jellege nem egyezett a ferences eszménnyel.¹¹ 1224-ben azonban Ferenc már jóváhagyja, hogy Szent Antal teológiát tanítson a testvéreknek és világi papoknak.¹²

Feltehetjük a kérdést: miért nem engedte tanítani Pietro di Stacciát, és miért bízta meg Szent Antalt a teológia tanításával? Teljesen egyértelmű, hogy ezek mögött a cselekedetek mögött az a finom megkülönböztetés állt, hogy Ferenc milyen teológia művelését, milyen Istenről való beszédet tartott érdemesnek és szükségesnek. Ha az Istenről való beszéd nélkülözi a hitet és a saját lelki tapasztalatot, ha formalizmussá üresedik, akkor Ferenc számára nemkívánatossá válik, hiszen nem éltet. Ha azonban az Istenről való beszédben a tudomány

¹⁰ VARGA IMRE KAPISZTRÁN OFM: Az esztergomi ferences studium generale és a teológiai stúdiumok rendszere a középkori Magyar Ferences Rendtartományban, in Keppel Dániel – Varga Imre Kapisztrán (szerk.): *Ferences kolostor és ferences iskolák Esztergomban. A Temesvári Pelbárt Ferences Gimnázium és Kollégium alapításának 90. évfordulója alkalmából 2022. szeptember 16-án Esztergomban tartott, rend- és iskolatörténeti konferencia előadásai*, Studia Franciscana Hungarica. Magyar Ferences Tanulmányok 3., Temesvári Pelbárt Ferences Gimnázium és Kollégium, Esztergom, 2024, 16–33, itt: 19.

¹¹ BERT ROEST: *Franciscan Learning, Preaching and Mission, c. 1220–1650*, Brill, Leiden – Boston, 2014, 22. [https://doi.org/10.1163/9789004280731_010]

¹² A levél szövege a következő: „Antal testvérnek, püspökömnek Ferenc testvér üdvöt kíván! Megelégedésemre szolgál, hogy a szent teológiából előadásokat tartasz a testvéreknek. Vigyázni kell azonban, hogy e stúdium során ki ne oltsd a szent áhítat és imádság szellemét, ahogy az regulánkban áll.” *Assisi Szent Ferenc írásai*, i. m., 74. Lásd továbbá BERT ROEST: *Franciscan Learning*, i. m., 24.

mellett megjelenik a hit is, akkor Ferenc számára a tudomány elfogadható, sőt kíváncsú lesz. Ferenc – amennyiben művelt teológiát – mindig úgy beszélt Istenről, hogy „egész testéből nyelvet csinált”. Így tanítása, tettei, élete stb. sohasem egyszerűen spekulációk vagy valamiféle eszmefuttatások voltak, hanem élő istenkapcsolatból származó, életető és tápláló szavak vagy cselekedetek, adott esetben művészi szavak és cselekedetek, amelyek közelebb vitték hallgatóit, olvasóit, nézőit is Istenhez.

Szent Antal és kortársai nyomán azonban a ferences teológia felvirágzott. De miért volt fontos, hogy a későbbi ferences generációk, így például hogy Szent Bonaventura teológiát műveltek? Azért, mert így az Istenről való beszéd ferenci módja a ferences teológusok teológiai megfogalmazása révén bekerült magába a teológiai irodalomba, sajátos ferences teológiát hozva létre, és nem vészett el, hanem hozzáférhetővé vált mások számára is. Másrészt a ferences teológia – Istenről való beszéd – mindig kapcsolatban állt a lelki élet gyakorlatával, vagyis formálta a (ferences és nem ferences) spiritualitást is a művészetekkel együtt. S talán most térhetünk vissza a montefalcói freskókhoz és *Meditationes*hez.

3. MŰVÉSZET, TEOLÓGIA, LELKISÉG

A *Meditationes* szerzőjét nem ismerjük, de Pszeudo-Bonaventura-i írásként tartják számon. Ez az előbbieket nyomán egyértelmű. Annyi lelakiségi mű után, amennyit Bonaventura írt, nem csoda, hogy neki tulajdonították, vagy hogy neve nagy tekintélyt adott a *Meditationes*nek is. Bonaventura, aki mindig úgy beszélt Istenről, hogy az elválaszthatatlan volt a lelki élettől, persze maga is művész, költő volt. A legújabb kutatások szerint a *Stabat Mater*ek szerzője is ő lehetett.

Hogy hogyan kerül a három zseniális művész, Dante, Petrarca és Giotto a ferences nagyok közé, ezek után nem kérdés: a kép, a művészet és a költemény gyakran többet mond el Istenről, mint a szöveg, a teológia. Így ha a közhely szerint Dante az író Giotto, Giotto pedig a festő Dante, akkor valószínűleg a *Meditationes* szerzőjét is oda lehetne festeni a három nagy művész mellé mint olyan valakit, aki a lelki élet ferenci útját teszi elérhetővé sok embernek, azt az utat, amely ott van a másik három nagy művész alkotásai mögött és a ferences teológusok írásaiban is.

Gozzoli festménye és az azt létrehívó megrendelői szándék azt jelzi, hogy beszélhetünk ferences teológiáról és ferences művészetekről. Ezek együttes szerepeltetése viszont azt jelzi, hogy van egy olyan közös alapjuk, amelyet ma

spiritualitásnak, lelki közösségnek nevezhetnénk. Ha az Istenről való beszéd ferences jellegének mibenlétét keressük, akkor azt abban találhatjuk meg, hogy az értelmén és minden érzékszeren keresztül igyekeztek megragadhatóvá tenni a kor embere számára Istent és igazságait. Ezek közé a teológusok (együtt tudósok és művészek) közé tartozik a *Meditationes* szerzője is, aki mindezt a lelki élet alakítása és a spiritualitás szempontjából teszi. Így lesz ő is ezeknek a szellemóriásoknak és művészzseniknek, Bonaventura teológiájának, Dante, Petrarca és Giotto zsenijének méltó társa. Hiszen ugyanazt a célt szolgálja, csak más eszközökkel és az élet más szintjén. És míg a nagy ferences teológusok munkásságukkal azt tették lehetővé, hogy a ferenci gondolatvilág bekerüljön a teológia vérkeringésébe, addig a *Meditationes* szerzője azt, hogy a ferences spiritualitás, lelkiség és annak gyakorlata a korabeli lelkiségbe, a korabeli emberek lelki életébe épüljön be. Aprópénzre váltva tehát az Istenről való beszéd ferences módját, sokkal több mindenkihez jutott el, sokkal több mindenkit szólított meg, mint a klasszikus teológusok. Mi pedig úgy tekinthetünk a *Meditationes*-re, mint a „legtipikusabb ferences alkotásra”.¹³

*

A ferences örökség oly nagy és gazdag, hogy mi, kisebb testvérek egyedül képtelenek vagyunk azt gondozni és a világ elé tárni. Éppen ezért hálásak vagyunk minden olyan tudósnak, kutatónak, aki ezt a Szent Ferenc-i örökséget kutatja, gondozza. Köszönjük, és nagyon hálásak vagyunk a szöveget kiadó magyar tudósoknak: Falvay Dávidnak, Konrád Eszternek, Ertl Péternek, Bérés Csengének, Draskóczy Eszternek, Hári Katának, Szemere Dittának és mind a magyar tudósoknak, akik részt vettek ebben a munkában.

¹³ JOHN V. FLEMING: *An Introduction to the Franciscan Literature of the Middle Ages*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1977, 226.

Erik Varden: Felhasadt egyedüllét A keresztény emlékezés

Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan,
Bakonybél – Budapest, 2023 (ford. Tamás
D. Ignác)

A Bakonybéli Szent Maurícius Monostor és a L'Harmattan Könyvkiadó *Lectio divina* sorozatában az elmúlt évben magyar nyelven, kiváló fordításban megjelent könyv az emlékezés emberi képességének identitásformáló szükségességéről és valóságáról szól.

Erik Varden, a norvég származású trappista szerzetes, apát, illetve 2019 óta Trondheim püspöke fiatalos lendületű, tág látókörű, gazdag összefüggéseket feltáró népszerű előadó és lelkes író. Magyar nyelven ez az első megjelent könyve olyan témába vezet be az olvasót, mely egyszerre nagyon emberi és nagyon Istenre irányuló is.

Könyvének célja saját tapasztalatán keresztül bátorítást adni, és meghívni az emlékezés valódi és tágas tengerére történő kihajózásra „mindazzal a kockázattal és ujjongással, amit ez tartogat” (18.). Ennek a művészetéhez keresztényként és monasztikus szerzetesként a Szentírás emlékezésre hívó szavaihoz fordul, melyek számára is „világítótoronyként szolgáltak az eligazodásban” (18.).

Az előszóban egy megdöbbentő személyes gyermekkori élményről számol be, mely meghatározó volt hitének, megtérésének útján. Talán itt van az első üzenet: „Amikor emlékezésről beszélünk, az identitásról beszélünk. Emlékszünk arra, amik voltunk, ami azzá tett, aki vagyunk. Ugyanakkor azzá válunk, amire emlékezünk” (18.). A könyv hat fejezete hat bibliai mondat köré rendeződik. A keresztény ember számára ismert mondatok ezek, de egyáltalán nem megszokott módon beszél róluk az író. Mindegyik fejezet külön egységnek tekinthető, mégis van egy átfogó ívük. A porból teremtettségünktől indulva a kivonulás-megszabadulás élményén

át elvezet a feltámadott lét öröméből fakadó isteni élet, azaz az emberi élet beteljesedése utáni vágyakozásunkig. Ezenfelül mindegyik fejezetbe beilleszti egy-egy irodalmi vagy történelmi alak megrázó, hol tragikus, hol fel-emelő személyes tapasztalatát, megéltését. Mindez közel hozza az olvasóhoz a keresztény emlékezés mibenlétét. A sok egymásból továbbgyűrűző gondolat, irodalmi és történelmi személyek élettörténetei és azoknak a szerző általi olvasata pedig eredeti megvilágítást ad az egyes bibliai szavaknak.

Az első fejezet vezérfonala a nagybőjti idő elején elhangzó „Emlékezz, hogy por vagy” felszólítás. A szerző rámutat arra, hogy ez a mondat nem ítélet, nem átok, hanem pusztán ténykijelentésként hangzik el a Teremtő részéről. Ugyanakkor arra is emlékeztet bennünket, hogy többre vagyunk teremtve. Ha alázattal tudatosítjuk létünk egyszerre törekény és szabad összetettségét, Lélekkel átjárt anyag mivoltunkat, akkor „azt mondani, hogy por vagyunk, nem lealacsonyító. Isten az, aki lealacsonyítja magát szeretetből, lehajolva a mennyei tartományokból, hogy újra formálja és újra áttelekítse az egyszerű anyagot” (24.).

A második fejezetben Mózes felhívását fejtegeti az író, mely az egyiptomi szolgágra emlékezteti a népet: „Emlékezz, hogy szolga voltál Egyiptomban” (MTörv 5,15). Meghívja az olvasót, hogy belépjen a bibliai emlékezés logikájába, mely a bennünk olykor felmerülő önelégült hálátlanság helyett a hálátelt visszaemlékezés által a kegyelem művének tartja szabadságát, megváltottságát. Arra biztat, hogy merjünk rátekinteni saját életünk rabságaira, pusztaságaira, amelyből Isten kegyelme adott nekünk szabadulást. Mert „ha felidézem, mi voltam, csakis ekkor vagyok képes elismerni, hogy a kegyelem által mivé váltam” (46.). A saját múltunkkal történő kiengesztelődés munkájára bátorít, mely nem egy pillanat műve, és „nem ér-

vényteleníti korábbi életünk nyomait” (60.), de ami által minden szenvedésünk emléke a béke forrásává válhat, és hálával tölthet el a szabadító Isten iránt.

A harmadik fejezet Jézus szavaival emlékeztet bennünket az Ószövetség egyik alakjára: „Emlékezzetek Lót feleségére” (Lk 17,32). A szerző három magyarázatot vizsgál meg a hagyományból, hogy jobban megérthessük, mit is takar pontosan Lót feleségének magatartása.

Érdekes, ahogyan itt a visszatekintés mint a múltba történő beleyökerezés, beleragadás jelenik meg mintegy az emlékezés helytelen módjaként. Ez akadályozza az akár bűnös, akár jó dolgoktól való elszakadás feladatát; gátol abban, hogy kövessük a továbbhívó hangot, és megnehezíti, lehetetlenné teszi feltétlen önátadásunkat.

A negyedik fejezetben Krisztusnak az eucharisztiaira vonatkozó szavait – „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre” – a megbocsátás és az áldozat jelenvaló, mindannyiunkat ma is személyesen érintő kontextusába állítja a szerző. Miután részletesen leírja a liturgia szavait és szimbólumait, megdöbbenő példával mutatja be, mit jelent „Krisztus emlékezetére élni és cselekedni” (97.), engedve, hogy Krisztus áldozatának befogadása teljesen átformálja az életünket, még ha ez lassú folyamat eredménye is. „Az Úr nem az azonnali tökéletesedést keresi. Hanem arra kér, hogy legyünk következetesek abban, ahogyan élünk” (93.).

A könyv ötödik fejezete a Szentlélek munkájára irányítja a figyelmünket: „A Tanácsadó majd eszetekbe juttat mindent.” A Lélek, az igazság Lelke életünk folyamán fokozatosan vezet el bennünket a teljes igazságra, melyre önmagunktól képtelenek volnánk eljutni. „A Lélek hozzászoktat bennünket a dicsőséghez” (113.), ahhoz a fényhez, szentséghez, amelyre mindannyian meg vagyunk hívva. Szárovi Szent Szerafim tanításával arra báto-

rít a szerző, hogy engedjünk a Léleknek elsődleges szerepet az életünkben. Ő az, aki át tudja változtatni a lelkünket, és képessé tudja tenni a szívünket az elköteleződésre és a közösségvállalásra.

A könyv utolsó fejezete ismét a Második Törvénykönyv egyik mondatát idézi: „Vigyázz, hogy meg ne feledkezz az Úrról” (MTörv 6,13). A szerző számára ez a felhívás „az Istenre való emlékezést a gondolkodás tartományából a tudatosság tartománya felé mozdítja el” (127.). Ez pedig arra indítja, hogy a tudatunkban rejlő Isten utáni vágyakozásunkra hívja fel a figyelmünket, mely istenképiségünkől fakad. A vágyakozás és sóvárgás közötti határozott különbségtétellel is arra buzdít, hogy a vágyakozás „logikus” (vagyis Krisztusra, az Isten Igéjére, a Logoszra irányuló) végcéljára mutassunk rá az emberek számára. Ne féljünk a vágyakozástól, sőt tudatosítsuk – vegyük észre alapvető vágyunkat, mely Isten után kiált, és éber várakozásunkkal fogadjuk be a velünk találkozni akaró Istent.

Erik Varden könyve nem könnyű olvasmány, bár a sok beleszórt történet olvastatja magát. A mély megértéshez azonban időre van szüksége az olvasónak. Talán mondhatjuk, hogy a monasztikus, tapasztalati teológia egy modern, mai megfogalmazásával, irodalmi alkotásával állunk szembe. Ez strukturált gondolkodásunkat lehet, hogy olykor próbára teszi, legalábbis, ha túlságosan rendszerezni kívánjuk az olvasottakat. Mégis egy olyan világba vonja be az olvasót, amely kitágítja szívét, gondolkodását, és saját élettörténetének valódi megértésére indítja, hogy Isten szemével tekintsen rá.

Fejérdy Judit Mónika O.Cist

**Paul Murray OP: A fény
vonzásában. A keresztény
szemlélődés ragyogó-sötét útja**

Advocata Nostra, Budakeszi, 2022 (ford.
Karsai Nóra Mária)

**Paul Murray OP: Imádkozás
szentekkel és bűnösökkel, Ferenc
pápa előszavával**

Magyar Kurír, Új Ember Kiadványok,
Budapest, 2024 (ford. Tözsér Endre SP)

Azoknak, akik szeretik a lelkeségi könyveket, Paul Murray ír domonkos teológus neve hazánkban is ismerősen cseng néhány korábbi kiadványnak köszönhetően: *A domonkos lelkeség új bora* és a *Bizalommal imádkozni* is 2018-ban jelent meg az Árpádházi Szent Margitról nevezett Domonkos Nővérek és a Kairosz közös gondozásában. Mindkét könyv már akkoriban is jelentősen megkönnyítette a domonkos lelkeség jobb megismerését, hiszen bennük Murray atya röviden, érthetően és élethűen adott vissza néhány nagyon fontos és időszerű vonást Szent Domonkos és a nyomában járó domonkos szentek életéből és lelkeségéből. A szerző ezúttal a domonkos teológián és lelkeségen túli tájékozottságát is igazolja két újonnan megjelent könyvével, melyeket itt ismertetünk. Mindkét könyvet ajánljuk azoknak, akik nyitottak egy olyan lelkeségre, melynek van egészséges teológiai alapja, és amely tömör, világos és tanulságos üzenetet fogalmaz meg a mai kor kereső emberének.

A fény vonzásában (alcíme: *A keresztény szemlélődés ragyogó-sötét útja*) a szerző három előadását foglalja egyetlen kötetbe, melyek különböző helyeken és időpontokban hangzottak el. A három fejezet emiatt egymástól eléggé eltérő megközelítést tartalmaz: az alcímben jelzett út a sötétségből a fénybe az, ami e fejezeteket leginkább egymáshoz kapcsolja. A keresztény lelkeségben ugyanis elengedhetetlen az Istentől származó világosság

megtalálása és helyes befogadása. Isten nélkül az ember ki van szolgáltatva a bűnnek és a lelki sötétségnek. Bölcsességének ajándékával Isten nemcsak a tudatlanságot űzi el, hanem a bűn okozta lelki sebeket is gyógyítja.

A három fejezet közül a legeredetibb az első, mely az esés három módját tárja fel: „a bűnbeesés”, „a kegyelem felé való esés” és „az Isten iráni szerelembe esés” három módját. A szerző szerint ez utóbbi különösen fontos lehet ahhoz, hogy valamiképp érzékeltetni lehessen a mai ember számára Isten szeretetének közelebbi megfogalmazását. „Istennel szerelembe esni” végeredményben annyi, mint tőle megsebződni, és épp ezáltal az őhozzá vezető utat megtalálni. A mennyei szerelemnek ez a megsebzettsége azonban újabb kérdéseket is elindíthat, melyeket a szerző talán nem vesz kellőképp számításba: a hasonlóság a szerelem nyelvezete és az Isten szépségének és jóságának szemlélése között pedagógiai szempontból érdekes, de kétségkívül további elemzést igényelt volna.

A továbbiakban Murray atya Clairvaux-i Szent Bernát lelkeségén keresztül mutatja be nekünk Isten Igéjének megtapasztalását „a kegyelemben” és az „igazságban”. A téma-választás meglehetősen nehéz, hiszen Szent Bernát teológiája és lelkeségi módszere nem alkot egységes, kiforrott rendszert, mint a későbbi 13. századi nagy teológusoké, viszont igen tanulságos, ahogy a racionális megközelítése mellé bátran odateszi a szerző Szent Bernáttól „az Ige látogatását”, mely gyökeresen alakítja át az addig félelemben és sötétségben élő ember életét, és ezzel Isten misztériumának egyre nagyobb befogadására serkenti. Az imádság kegyelmi élménye Szent Bernát lelkeségében kiválóan ellensúlyozza az emberi félelmeket, ugyanakkor pedig az örömteli béke és a ragyogó világosság felé irányítja a szemlélődésre vágyó embert.

A 3. fejezetben a sötétségből a fénybe való átmenetet ezúttal a domonkos misztikusok

szemlélődő imádságán keresztül tárja elénk Paul Murray. Rámutat arra, hogy a 14. századi rajnai misztikusok (Johannes Tauler, Eckhart Mester) Szent Tamáshoz hasonlóan (ám az Angyali Doktorhoz képest más szavakkal és más összefüggésben) mennyire a szemlélődésben látták a kiutat koruk félelmetesnek ható szellemi káoszából és kríziséből, sőt a szemlélődésben a felebaráti szeretet aktív szolgálatának a gyökerét fedezték fel. Ugyanez az élmény alapozta meg Sienai Szent Katalin gondolkodását, lelkiségét, valamint a világi domonkos egyháztanítónak az egyház teljes megújulásáért és egységéért kifejtett, még mai szemmel nézve is igen bátor cselekvését. A három fejezet kissé szer-teázó tematikáját a bevezetésben igyekszik egységbe hozni a szerző, de talán nem ártott volna egy részletesebb tanulmány arról, hogy a könyvben elmondottak függvényében mit is jelent konkrétan ma „Isten ragyogásában” élni.

Az imádság iskolája című sorozatban jelent meg az *Imádkozás szentekkel és bűnösökkel* című kiadvány. Már a címben is van valami megragadó, és az olvasó nem is csalódik, ha a könyvet átolvassa. Az imádságot, illetve a lelki életet spontán módon ugyanis szinte kizárólag a jámbor és az életszentségre törekvő emberekre értjük, igen sokszor elfeledkezve arról, hogy a bűnös ember imádsága is fontos, hiszen pontosan így tud elindulni és megmaradni a megtérés útján. Egy kereső és kezdő ember számára éppen a lelki élet e szakasza a döntő: ezért olyan lényeges a lelki megtisztulás.

Paul Murray szándékosan olyan szenteknek a példáját hozza elő, akik nyilvánvalóan megtapasztalták életükben a bűn veszélyét, illetve a bűn tagadásának és takargatásának lehetséges következményeit. Négy példa áll előttünk a szentek életéből: Szent Ágoston, Avilai Szent Teréz, Aquinói Szent Tamás és Lisieux-i Szent Teréz. Négy igen különböző

hátterű szentet választott tehát a szerző. Bár a kronológiai sorrend nem tökéletes, logikai sorrend talán abban az értelemben mégis van, hogy egy nagy megtérő (Szent Ágoston) példájából indulunk ki és haladunk tovább olyan szentek felé, akikkel kapcsolatban mi talán erősen haboztunk volna, mennyiben sorolhatók bármilyen szempontból is „a bűnösök” közé. Írásaik alapján mindegyiküktől nagyon sokat tanulhatunk azért, hogy a szívbeli megtérés útja megnyíljon mindenki számára: őszinteséget, alázatot, bizalmat, a rendelkezésünkre álló idő helyes felhasználását, valamint az Istenhez fűződő szoros szeretetkapcsolat állandó újrāépítését is. Éppen a reális megközelítés szempontjából találó a könyvecske a maga egyszerűségével és tömörségével. Bárki a kezébe veheti és olvashatja mindenfajta felkészültség nélkül is.

A szentek példája a 21. században is nagyon fontos, hiszen, hozzánk hasonlóan nehéz élethelyzeteket tapasztaltak meg. Az akadályok, amelyekkel szembetalálták magukat, nem tartották vissza őket attól, hogy újra meg újra igent mondjanak Jézus követésére. Bűneik ellenére sem roppantak össze, nem a magányt, a közömbösséget és a beletörődést választották, hanem állandóan igent mondtak a megtérésre, és kifejezték a megtisztulás utáni vágyukat. Olyannyira vágytak Isten közelségére és irgalmasságára, hogy már ezzel nagyon messze jutottak az életszentség útján. Imáikkal minket is arra hívnak, hogy folyamatosan nézzünk szembe a hiányosságainkkal, hiszen erről szól az egyház mai élete is. Éppen e hiányosságok megtapasztalása által akarja Isten megajándékozhatóvá tenni az embert. Újra igazi lelkiségre kapunk itt meghívást, amely számol a bűn valóságával, és állandó megtérésre ad alkalmat, igazolva, hogy csakis a bűnbánó imádság megtisztító ereje alapozza meg és teszi hitelessé a keresztény lelkiséget.

Szabó Sándor Bertalan OP

Rowan Williams: Istennel találkozni Márk evangéliumában

Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan, Bakonybél – Budapest, 2023 (ford. Bakos Gergely OSB)

A bakonybéli Szent Mauritiusz Monostor és a budapesti L'Harmattan kiadó közös gondozásában, a *Lectio divina* sorozatban 2023-ban megjelent, mindössze 90 oldalas kötet Rowan Williams tollából való igazi gyöngyszem. Az anglikán egyház feje 2010 nagyböjtjén a canterburyi székesegyházban beszédorozatott tartott, s annak lejegyzését formálta olvashatóvá. A három fő fejezet címei: Az evangélium kezdete; Titokról szólni; Életre szóló passió.

A Márk-evangélium létrejöttéről szóló első fejezet felér egy oknyomozó riporttal, ugyanis pont annyi érdekes információt közöl, ami képes az olvasó érdeklődését mindig frissíteni. A szerző azzal a logikával tárja az olvasói elé az evangélium keletkezésének történetét, amivel Agatha Christie vagy Sir Arthur Conan Doyle detektívregényeiben az elkövető nyomára bukkanunk: lépésről lépésre rajzolódik ki az összefüggések. Sherlock Holmesként el-gondolkodva fontolgatja a lehetőségeket, s ebbe élénken bevonja az olvasót is: mi van, ha így történt, mi van, ha úgy? Minden fontos kérdést körbejár az evangélium keletkezésével kapcsolatban: vajon hol és hogyan jöhetett létre, ki lehet a szerzője, mi jellemző Márkra, milyen szempontokat érvényesít az írásnál a szerző, hol írhatta meg a művet? Ugyanakkor ez az aprólékos gondosság mégsem veszik el a részletekben, hanem biztos kézzel vezeti az olvasó figyelmét az ismeretterjesztő oknyomozás ösvényén. Igazán érdekfeszítő, ahogy e kérdéseket az olyan olvasó számára is megnyitja, aki mindezekről eddig mit sem sejtett, sőt lehet, hogy még soha nem vette kezébe az evangéliumot, csak hallott a keresztények szent köny-

vének létezéséről, vagy egy templomajtó mellett látott egy könyvön álldogáló oroszlánt, és elgondolkodott annak jelentéséről.

A kötet szerzője az evangélium szerzőjének személyére vonatkozóan felsorakoztatja más kutatók érveléseit is, de csak szigorúan fogyasztható mennyiségben vázolja ezeket. Szimpatikus, ahogy őszintén felvállalja egyes kérdésekben a saját maga bizonytalan álláspontját egy-egy meglátással kapcsolatban, például a keletkezés idejére vonatkozóan „a kérdésre nem látom a világos választ” (30.). Ezzel azt sugallja, hogy nekünk sem biztos, hogy el kell akadnunk az üzenet felfedezésének útján, amíg minden részlet pontosan a helyére nem kerül.

Már itt megnyilvánul a szerző erőssége, hogy az olvasóját egy pillanatra sem téveszti szem elől, a történeti áttekintés során is gondja van arra, hogy Jézus Krisztus személyes hatásának következményeit az olvasóra vonatkoztassa, akit meg mer szólítani, és elgondolkodtató kérdéseket mer neki feltenni. Véleményem szerint ez nagyon bölcs hozzáállás, és az evangelizációnak igazán korszerű útja. Nem restell párhuzamot vonni a mindenkori történetmesélés szabályaival sem: a gyerek pl. nem engedi, hogy megváltoztassunk akár egy szót is a mesében, hanem kijavít, amikor nem úgy mondjuk, mint tegnap. Ezzel személyes tapasztalatokat is bevon a folyamatok megértésbe, amihez az olvasó is könnyen kapcsolódik.

Saját történeteit és megértésének folyamatát is megemlíti a szerző, amikor arról ír, hogy az egyiptomi szerzetes közösséget látogatva mit értett meg Márk evangéliumának jellegzetességéről, pusztán abból a tényből, ahogy azon a vidéken sajátosan történeteket mesélnek az emberek (32.) – ez nyilvánvalóan más, mint Angliában. Személyes kíváncsisága és érdeklődése így már az elején nagyon könnyen bevonja az olvasót a közös gondolkodásba, és szinte játékosan, mégis egyre mé-

lyebben meghívja abba a kapcsolatba, amely az evangélium üzenetén keresztül Isten új helyét kívánja felfedni az ember életében.

A könyv második fejezetének címe: Titokról szólni. Alcímei: Miért a csodák? Miért a példázatok? Miért a félreértések? Talán ha a fordításban az alcímek így szólnának: Miért pont / miért éppen a csodák/ példázatok / a félreértések?, akkor az – szerintem – jobban utalna arra, hogy vajon a csodák, a példázatok, a félreértések miként vezetnek a messiási titok megértéséhez.

Mindenesetre a második fejezetben is folytatódik a tudományos ismeretterjesztő oknyomozás, amely egyre közelebb visz Isten titkához, ahhoz a paradoxonhoz, amely egyszerre kíván elhallgatást és meghirdetést. Az igazság, amelynek befogadására készít, olyan paradoxon, amelyet szükséges, hogy megértsünk, mégis mindezt olyan alázattal kell tennünk, hogy egy pillanatra se higgyük, hogy már megértettük azt. Erre figyelmeztet szerzőnk már a második fejezet elején, egyre fokozva a kíváncsiságot az olvasóban.

Kiemeli azt, hogy Márk evangéliumában Jézus minden csodatétele után titoktartásra buzdítja azokat, akik a csodát látták, s ezzel ellentmondásos helyzetet teremt, hiszen az Isten országának közelségét épp meghirdetni készül, s azt nyilvánossá kellene tennie. Ám Jézus nem akármilyen módon szeretné ezt megtenni: nem a csodákat akarja használni Isten jótekonny uralmának bizonyítására. A csodák véghezvitele mintegy mellékhatása mindannak, hogy Isten közel van hozzánk. A szerző ezzel hívja fel figyelmünket az evangélista módszerére, s arra a tényre, hogy Jézus véletlenül sem a csodáinak erejével szeretné elnémítani ellenfeleit, és nem ezáltal hívja fel követői figyelmét Isten mindent felülmúló tervére.

Szerzőnk a buddhizmusból vett párhuzamra utal, amikor felidézi, hogy ott a tanítványnak egyetlen kis történeten kell el-

mélkednie egészen addig, amíg rá nem jön, hogy mindennapi kategóriával nem képes azt megérteni: számára ez a megvilágosodás (54.). Márk evangéliuma is arra hívja minden kor olvasóját, hogy saját életükben éljék át, amit Jézus első tanítványai. „Márk olyan közösségek életét célozza meg, akik épp felelemben élnek és épp tájékozódási képességük elvesztését élik át” (55.) – ezzel a mondattal mintegy befelé fordítja olvasója tekintetét, s kimondatlanul felteszi neki a kérdést, hogy miként állsz Istennel, és rá mersz-e tekinteni ebben a mélységben, hogy megvilágosodj? Olyan Istent mutat be, aki nem fog lejönni a mennyből, és megoldani a problémákat, hanem már belül van, bennünk él, és belülről alakítja át az események menetét. E szédítő mélységet kedvességgel és gyöngéd humorral tárja elénk a szerző, s hív egyre mélyebbre a legbelső titok felé, abba a kapcsolatba, amit Jézus maga kezdeményez velünk szívünk legmélyén, mielőtt az még tudatosulna bennünk.

Az 56. oldalon meglepő, ugyanakkor nagyon is emberi dolgot tesz: hátrapoloz Márk evangéliumának végéhez. Ehhez is igen könnyű csatlakoznia annak, aki olvasott már úgy könyvet, hogy alig várja a végkifejletet. Bizonytal tudja, hogy ez nagyon emberi: belekukkantani a legutolsó fejezetbe, hogy a feszültséget, a nyugtalanságot, ami a könyv közepén – a cselekmény olvasásának hatására – elfog minket, feloldjuk. A titok feszítő, s a keresése is az; tudnunk kell a végét, hogy tovább tudjunk lépni a felfedezésében, mert a titok mélysége szinte felfoghatatlan: egyszerre vonzó és ijesztő. Ez nyilvánul meg a meghirdetés paradoxonában: Jézus végig arról beszél az embereknek, hogy ne árulják el senkinek a csodákat, amiket végbevitt, ugyanakkor ők folyamatosan erről beszélnek másokkal. Az evangélium végén pedig azt mondja, hogy mondjátok el mindenkinek, ám a szemtanúk mégis hallgatnak. Nem találunk ugyanis sza-

vakat a félelemtől, a megrendüléstől, s talán épp azért, mert amit Jézus közölni akart velük, feltámadásának tényét, épp az meghaladta a befogadóképességüket.

Márk arra emlékeztet minket, hogy amikor végre feltárul a titok, az ember gyakran nem tud mit kezdeni vele. Így lesz „az elhallgatások, félreértések, áttételes és beugrató kérdések evangéliuma” (59.). Evangéliuma végén a szerző visszaküld minket az elejére, hogy a döbbenetünket oldja, s arra próbáljon minket rávenni, hogy ne vonjunk le elhamarkodott következtetéseket az Isten országának titkáról. Gondoljuk át újra meg újra, óvatosan közelítve meg azt a paradoxont, hogy a passió történetének megkezdése előtt eltitkolt, félreértett csodáin keresztül ismerjük meg azt a Jézust, aki „örökre megváltoztathatja azt, amit Istenről mondhatunk” (59.).

A kötet harmadik fejezetének címe: Életre szóló Passió. Szent Márk evangéliumának mintegy harmada csakis Jézus szenvedéstörténetéről szól. A többi evangéliumi leírással összehasonlítva ez az arány még inkább felhívja a figyelmet Márk „titkára”. Passióábrázolása mintegy liturgikus ritmussal, pontos hely- és időmeghatározásokkal zajlik, kiemelve az isteni tervszerűség működését.

E tervszerűségből azonban egyszer csak Jézus teljesen magára hagyott alakja emelkedik ki: a tanítványaitól elhagyott, fizikailag is szenvedő, egyedüllétre és kiszolgáltatottságra ítélt Istené, aki egymaga viszi vállán megváltásunk keresztyét. Jézus áldozatának szempontjából ábrázolt események hangsúlyosan állítják középpontba azt a paradoxont, hogy ebben a tervszerűségben az áldozat az, aki bár nem ismeri az események pontos kimenetelét, kész megélni azok értelmetlen és erőszakos sorozatát. Ez teszi hasonlóná Krisztust azokhoz az emberekhez, akiket a hatalom elszigetel, eltaszít és megsemmisít. Az áldozat magányának szemzőge Márk teológiája számára hihetetlen

jelentőséggel bír. Jézus hallgatása abszolút értéket ad az evangélium kulcsmondatának, amikor Jézus Isten kinyilatkoztató szavaival élve megtöri a csendet a főpap kérdésére adott válaszával: „Én vagyok”. Az Úristen szavai visszhangoznak ebben a szörnyen kínos helyzetben: igen, ő az, akit megvetnek, kiközösítenek, elítélnék és kivégeznek. Ugyanakkor övé a hatalom, az a hatalom, amely semmihez nem hasonlítható, amit mi eddig a földön a hatalomról tudtunk. A kiközösített Emberfiában vesz Isten szálást köztünk, s az ő legkiszolgáltatottabb pillanatában jelentette ki önmagát. Jézus az életével fizet azért, hogy mi megpróbáljuk megérteni azt a hatalmas változást, amit az ő történetét megíró Márk már sejtett, és azért vetette papiruszra, hogy kiszabadítson minket téveszméinkből. A hatalom ezen új fogalmának kinyilatkoztatása elsöprő erővel bír az emberiség történetében: Isten a keresztre feszített Jézus legkiszolgáltatottabb pillanatában nyilvánítja ki önmagát.

Kedves olvasó, ugye érted, hogy ezt nem érted? Olvasd hát újra és újra Márk evangéliumát, hogy megsejts valamit e mindent átforgató, forradalmi üzenetből: egyetlen hatalom létezik, és az semmihez sem fogható. Csakis ő képes minket kiszabadítani azokból a gondolkodási sémákból, amik fogva tartanak minket. Félelmetes, ahogy az elhagyott és megölt Jézusban jelenti ki Isten önmagát. Ám a történetnek ezen a ponton még nincs vége. A titok, amelyre Márk már az elejétől fogva felkészít minket, íme itt áll előttünk, és próbáljuk befogadni azt.

A történetek rámutatnak arra a jézusi üzenetre, hogy miben áll hatalmának lényege: mindannyiunkért vállalta a szolgaságot, a kiszolgáltatottságot, hogy elmondja: ez az igazi hatalom, a szabadság hatalma, Isten hatalma, amely nem hasonlít semmiféle földi versengésre, ami a földi hatalommal jár. Egy olyan szeretet hatalma ez, amely saját szabályai sze-

rint működik, nem a mieink szerint. Fel tudjuk ezt fogni? – hangzik a kérdés. Legfeljebb próbálkozhatunk, de ha ezen az úton járunk, mindenképp érdemes és értelmes módon cselekszünk.

Már a könyv elején felmerül a Márk-evangélium szerzőségének kérdése. Feltételezhető ugyanis, hogy Márk jegyezte le, amit Péter, az első és legingatagabb szemtanú elmondott neki mindarról, amit Jézus mellett megélt és látott. Az a Péter, aki mikor Jézus kinyilatkoztatta isteni mivoltát a főpap előtt mondván „én vagyok”, épp azokban a pillanatokban megtagadta őt, mondván „nem ismerem azt az embert”. Nem nehéz azonosulnunk Péterrel, aki aligha fogta fel ott, az események forgatagában azt a titkot, amelynek keresése számunkra is egy élet feladata.

A lezárult „nyomozás” egyben új kalandra hívja az olvasót: az élő Krisztus egyre újabb és újabb keresésére: saját metanoiára, egész szemléletünk megváltoztatására. Lehet-e ennél egyértelműbb és vonzóbb kihívást állítani mindazok elé, akik végigolvassák ezt a magával ragadó bevezetőt Márk evangéliumához?

A kötet végén egyéni elmélkedésre vagy csoportos megbeszélésre szolgáló kérdéseket találunk. Ezek igen hasznosak abból a szempontból, hogy az olvasottak még mélyebben megérintsék szívünket. A kötet szerkesztését tekintve talán jobb lett volna az egyes fejezetek végére tenni a vonatkozó kérdéssort, ami tovább segíti az elmélkedést.

Az pedig egészen sajátos, hogy a kötet végén a nagyböjti időszak negyven napjára való javaslat is helyt kapott, amelynek segítségével a teljes Márk-evangéliumot kis szakaszokban naponta elmélkedheti át a messiási titkot fürkésző olvasó. Minden készen áll tehát számára, hogy Istennel találkozhasson Márk evangéliumában.

Thorday Attila

Erich Zenger: A bosszú Istene? Bevezetés az ellenségzsoltárok értelmezésébe

Bencés Kiadó, Pannonhalmi Főapátság, 2023, Napjaink Teológiája 32. (ford. Mártonffy Marcell)

Erich Zenger (1939–2010) zsoltárokhoz írt kommentárjai, valamint az „erőszak Istene” témájában írt munkái által nemzetközi elismerésre tett szert. Írásai hatalmas tudásáról, valamint kutatási területéhez fűződő őszinte elkötelezettségéről tanúskodnak.

A Bosszú Istene? c. munkájában Zenger egy alapvető hermeneutikai problémára hívja fel a figyelmet, mely lényegében a zsidóság és a kereszténység közötti folytonosság hiányában áll. Ennek problematikája legszembetűnőbben abban nyilvánul meg, hogy a zsoltárokat a kereszténységet megelőző zsidó szövegeknek tekinti, valamint a helytelen klisévé vált istenképpel érvel, miszerint az Ószövetség erőszakos, büntető, bosszúálló Istenével szemben az Újszövetség a szeretet és megbocsátás Istenét hirdeti. E szembeállítás hosszú történelmi múltra tekint vissza, melynek a 21. századi lecsapódásai közt van az a probléma, melyre Zenger jelenlegi könyve felhívja a figyelmet. A könyv rövid terjedelme ellenére behatóan tárja fel a zsoltárok egyházon belüli helytelen értelmezéséhez kapcsolódó problémát, aminek eredménye, hogy az egyház missekönyveiben és zsolozsmájában a zsoltárokat Zenger szavaival élve cenzúra alá vetik és „keresztény hitre térítik” (27.). A szerző szerint ez annyit jelent, hogy helyenként kihagyják, javítják (pl. 58., 83., 109. zsoltárok) vagy nem teljes terjedelmükben közlik őket (pl. 5., 94., 139.). Továbbá az „átokzsoltárok” néven ismert megtevesztő kategória helyett a szerző az „ellenségzsoltár” megnevezést preferálja, melynek háttérét az elemzései során meggyőző módon ki is fejtí.

A bevezetőben egyértelművé válik, hogy a szerző az ellenségzsoltárok védelmére kel, és célja rávilágítani arra, hogy bizonyos versek kihagyása, még akkor is, ha a keresztény ember lelki világának vélt megvédése a cél, lerombolja a zsoltárszövegek költői formáját, mely által a zsoltár megértésének lehetősége és üzenetének teljessége sérül. Zenger vallja, hogy a zsoltárok üzenetének megértése érdekében a zsoltárokat teljes terjedelmükben kell ismerni, még akkor is, ha első látásra az „kényelmetlen” a keresztény olvasók szemében. Ezért szándéka rávilágítani arra, hogy „miként adhatnak támaszt az ellenségzsoltárok abban az erőszakos világban, amelyben élünk: hogy segíthetik elő, hogy ne essünk kétségbe és ne törjünk össze” (9.).

A könyv első fejezetében néhány ismert zsoltár segítségével rámutat az említett ellenségzsoltárok kereszténységen belüli elutasításának hátterére, ami a fent említett istenképekhez kapcsolódik. A második fejezetben, melynek a *Kiüttalan válaszkísérletek* címet adta, kitér a ma is használt misekönyv és zsolozsma zsoltárszövegei körüli vitákra, kiemelve a II. Vatikáni Zsinat bizottsága és VI. Pál 1971-es római döntése néven is ismert rendelkezése közti diszcrepanciára. A zsinat esetében tárgyalja a két vélemény közti vitát, mely végül abba az irányba dőlt el, hogy a zsoltárszövegek teljes terjedelmükben közlendők. Végül ezt írja felül VI. Pál pápa döntése, mely egyes zsoltárok és zsoltárrészek kihagyásáról rendelkezik. Zenger szerint a pápai rendelet visszatér a meghaladott nézőponthoz, és a zsoltárokat a keresztény spiritualitás számára idegen irodalommal redukálja, amikor úgy érvel, hogy „Mindezeknek a szövegeknek az elhagyása lélektani nehézségek miatt történik” (48.). A döntés következményeit is összefoglalja Zenger:

- 1) a zsoltárok mintegy fele nem kerül bele a liturgiába a válaszos zsoltárok közé;

- 2) és teljes terjedelmükben a 150 zsoltárból csupán 11 jelenik meg.

A kihagyás teológiai érveit is bemutatja kiemelve, hogy ezek egyáltalán nem meggyőzőek, sőt néhol alaptalanok. Elsőként az ószövetségi *erőszak és bosszú Istene* szemben az Újszövetség *szeretet és megbocsátás Istene*-vel érvet utasítja el mint elavult és tévesen értelmezett szembeállítás, felsorakoztatva számtalan bibliai helyet, mely alátámasztja, hogy az Ószövetség ugyanúgy küzd az erőszak és a bosszú ellen, mint az Újszövetség. Továbbá kiemeli, hogy az Újszövetségben nem csupán a Jelenések könyve hoz ilyen témákat, ugyanis Jézus maga vezeti be a „pokolban elszenvedett örök büntetés képzetét” (55.).

A harmadik fejezet az ellenségzsoltárok szövegéhez történő közelítést célozza meg, mely során a szerző a zsoltárok szerkezetére, történelmi hátterére rávilágítva eszközt kíván biztosítani az olvasónak, hogy a zsoltárokat költői szövegekként és az Istenbe vetett bizalom imájaként értse. Célja a zsoltárok eredeti, igazi mélységeinek feltárása a kortárs olvasó számára. Ezekben a szakaszokban külön kiemeli, hogy a kihagyások által milyen szinten sérül a zsoltárszövegek irodalmi szerkezete, és ezáltal miként veszítik el üzenetüket és válnak felszínes imaszövegekké. A zsoltárt mint „dinamikus nyelvi történet” (70.) tárgyalva kitér arra, hogy miként válhat az a mai ember számára is a szenvedélyes küzdelem eszközevé a strukturális erőszak ellen. Például a 12. zsoltár „határozott társadalomkritikát fogalmaz meg bölcsességi-prófétai elemző stílusban. Rámutat, mennyire pusztító hatású az emberi szóval való visszaélés, amely szinte intézményesült brutalitással és szemlátomást a társadalomban is elfogadottá vált” (71.). Továbbá a zsoltáros nem démoni erőket, hanem embereket tesz felelőssé az erőszak forrásáért. Talán a legfontosabb meglátása ezzel kapcsolatban az, hogy a „zsoltár elhárítja mindenfaj-

ta emberellenes pusztítás teológiai legitimációját vagy kimagyarázását” (71.). Hasonlóan világít rá a 139. zsoltár segítségével az Istenrel való megromlott kapcsolat társadalomra gyakorolt negatív hatásaira. A 83. zsoltár által az egyik legismertebb jelenségre hívja fel figyelmünket, mely szerint „a zsoltár »pozitív« keresztény recepcióját célzó [vagyis részben történő közlése] – próbálkozásokban az a közös, hogy megfosztják a zsoltárt a konkrét jelentésétől, amely Izraelre vonatkozik, és helyette allegorizáló egyházi jelentéssel ruházzák fel” (86.). A 83. zsoltár jelentésével kapcsolatban kifejti, hogy zsoltárokat tágabb történelmi kontextusban kell látni: „a zsoltár passiótörténete Izrael szenvedése Istene miatt, az istenhiány fájdalma – olyan történelmi tapasztalatokkal a háttérben, amelyeket a zsoltár Izrael kollektív emlékezetéből hív elő és idéz fel” (87.).

A negyedik fejezet hermeneutikai szempontokat sorakoztat fel az ellenségzsoltárok olvasásához, hogy a „keresztény apologetikus csűrés-csavarás” helyett merjünk rákérdezni a zsoltárok kihívásokat magába foglaló, provokatív beszédmódjára, és próbáljuk meg a zsoltárosok „hiteles imádságaiként” érthetővé és elérhetővé tenni a mai olvasó számára is, melyben az imádkozó legbensőbb panaszát feltárhhatja Isten előtt a „szenvedélyes hit” megnyilvánulásaként. Végül az ellenségzsoltárok kinyilatkoztatást hordozó szerepére világít rá.

Az utolsó fejezetben a szerző az ellenségzsoltárok teljes szövegének rekontextualizálását ajánlja, mely a keresztény ima nyelvének és a liturgikus imakultúrának a megújítására nyújt lehetőséget, amely a mindennapi életvalóság szerkezetébe beépült erőszakkal való szembenézésre készíti az olvasót. A magyar fordítás igényes nyelvezettel adja vissza a mű

eredeti nyelvén érezhető szerzői precizitást és a letisztult teológiai gondolatmenetet.

Lukács Ottília

Hittani Dikasztérium:

Dignitas infinita.

Nyilatkozat az emberi méltóságról

Római Dokumentumok LIX, Szent István Társulat, Budapest, 2024 (ford. Tözsér Endre)

Az elmúlt évek egyházfői megnyilatkozásai és körlevelei nem hagynak kétséget azt illetően, hogy Ferenc pápa kiemelten kezeli, és mindenütt, minden alkalommal, ahol lehetősége van rá, kiemeli annak az emberi méltóságnak a fontosságát, amely körülményektől függetlenül minden emberi személyt mindenkor megillet. Ennek különleges tanúbizonyságát láttuk már akkor (s ezt a jelen dokumentum is megerősíti a 34. pontjában), amikor a pápa 2018 májusában jóvá hagyta a Katolikus Egyház Katekizmusának halálbüntetésről szóló 2267. pontja új megfogalmazását, amelyet az év augusztus 1-jén, Ligouri Szent Alfonz, a morálteológusok védőszentjének ünnepén tett közzé Luis F. Ladaria bíboros, a Hittani Kongregáció akkori prefektusa. Az új hivatalos tanítás az emberi méltóság elveszítetlenségével érvel: a halálbüntetés nem a szánalom érzése vagy az irgalom gyakorlása miatt nem fogadható el a továbbiakban, hanem amiatt megengedhetetlen, mivel „vét a személy sérthetetlensége és méltósága ellen” (KEK 2267). Ugyanez az emberi méltóság kap hangsúlyt Ferenc pápa körleveleiben is: a *Laudato si'* (2015) és a *Fratelli tutti* (2020) enciklikák nem győzik felhívni a figyelmet korunk visszaéléseire, amelyek mélységesen megalázzák embertársainkat emberi méltóságukban.

Jelen nyilatkozattal a Hittani Dikasztérium célja annak tisztázása, hogy a katolikus egyház mit ért az emberi személy méltóságának fogalmán, miért tanítja, hogy az elidegeníthetetlenül minden emberi személyhez hozzátartozik. Teszi mindezt összesen hatvanhat pontban, négy fejezetben, melyeket egy bevezetés és befejezés foglal keretbe.

A bevezetés előtt a Hittani Dikasztérium prefektusa, Víctor Manuel Fernández mutatja be a dokumentum megszületésének öt éves (2019–2024) folyamatát, amely tény is a téma fontosságát, valamint a világos megfogalmazást és korunk problémái alapos ismeretének szükségességét emeli ki.

A Bevezetés (1–9.) röviden kifejti, hogy az emberi méltóság alapelve mind világi, mind egyházi szempontból érték, és ekként nélkülözhetetlen világunkban. Erre már Ferenc pápa *Fratelli tutti* kezdetű enciklikája is felhívta a figyelmet, amely „egyfajta magna chartája az emberi méltóság megerősítésére és előmozdítására irányuló mai feladatoknak” (6.). Az emberi méltóság fogalmát ma többértelműen használják, emiatt a Bevezetés világossá teszi: a négy fő méltóságfogalom (ontológiai, erkölcsi, társadalmi és egzisztenciális méltóság) közül egyedül az ontológiai méltóság az, amelyik soha nem törölhető vagy veszíthető el, mindig érvényben marad, a másik három azonban sérülhet a körülményektől függően (7–9.).

Az első fejezet (*Az emberi méltóság központi szerepének fokozatos tudatosítása*) az ókori filozófiától kezdődően a Szentírás tanításán keresztül fejti ki az emberi méltóságról szóló tanítást, majd a filozófiai és a keresztény reflexió rövid áttekintése után eljutva napjainkig, kijelenti: az emberi méltóság elidegeníthetetlen jellege vezetett ahhoz, hogy ma emberi jogokról beszélhetünk (10–13.). Megállapítja, hogy mind világi, mind egyházi részről kimagasló dokumentumok születtek a témában: az ENSZ által megfogalmazott

Emberi jogok egyetemes nyilatkozata (1948) és a II. Vatikáni Zsinat *Dignitatis humanae* kezdetű nyilatkozata (1965) jelentősen hozzájárult a minden embert megillető eredendő méltóság fogalmának egyre teljesebb és konkrétabb megfogalmazásához (14–16.).

A második fejezet (*Az Egyház hirdeti, előmozdítja és garantálja az emberi méltóságot*) azt a három meggyőződést fejti ki, amelyek a keresztény hit szempontjából járultak hozzá az emberi méltóságról szóló egyházi tanításhoz. Az emberi méltóság eredete a Teremtő szeretete, amely az ember istenképiségében és a többi emberrel való közösségben valósul meg, ez a méltóság nyilvánult ki a maga teljességében, amikor Krisztus emberré vált, majd az ő feltámadásával kapott meghívást a teljességre, az Istennel való közösségre (17–21.). Az emberi méltóság visszavonhatatlan ajándék az ember számára, csak az egyén felelős és szabad döntésén múlik, hogy elfogadja-e ezt a meghívottságot a jó szabad befogadására vagy sem (22.).

A harmadik fejezet (*A méltóság, az emberi jogok és köteleességek alapja*) felsorol olyan, a személy elidegeníthetetlen méltóságának elvéhez legközelebbi utalás, azaz az *Emberi jogok egyetemes nyilatkozata* értelmének megerősítéséhez szükséges alapelveket, amelyeket mindig tiszteletben kell tartani. Ezek a következők: az emberi méltóság iránti feltétlen tisztelet, amely minden embert minden körülmény között megillet; az emberi szabadság emberi természetén alapuló konkrét és objektív vonatkozási alapja; a tény, hogy az emberi személy az emberi közösség tagja, kapcsolatban van másokkal és a teremttel; valamint hogy az ember szabadsága Isten ajándékaként szabad az erkölcsi és a társadalmi kényszer alól (23–32.).

A negyedik fejezet (*Az emberi méltóság néhány súlyos megsértése*) a korunkban az emberi méltóságot mélyen bántó jelenségekre kívánja felhívni a figyelmet a teljesség igénye

nélkül (35). Hivatkozva a *Gaudium et spes* kezdetű zsinati dokumentum 27. pontjára, a nyilatkozat felsorolja az élet elleni, az emberi épséget és az emberi méltóságot sértő tetteket (34.), majd a következő témákkal kapcsolatban ír a személyes emberi méltóság megsértéséről: a szegények és a migránsok helyzete, háború, emberkereskedelem, szexuális visszaélések és a nők elleni erőszak, abortusz, béranyaság, eutanázia és asszisztált öngyilkosság, a fogyatékkal élők semmibevétele, genderelmélet és nemváltás, valamint digitális erőszak (36–62.).

A Befejezés megállapítja, hogy sokat kell még tenni azért, hogy az emberi személy méltósága minden ember esetében és minden körülmény között számítson, és tiszteletet, elismerést kapjon. Az egyház azt szorgalmazza e nyilatkozattal, hogy a közjó szolgálatának és minden jogrendszernek a személyes emberi méltóság körülményektől független tisztelete álljon a középpontjában. Nem pusztán a közösségeknek van tennivalója ebben: minden egyes embernek és minden emberi közösségnek feladata a személyes ember méltóságnak nemcsak a feltétlen tisztelete, hanem „konkrét és tényleges megvalósítása”, az államoknak pedig annak és az azt megalapozó minden feltételnek biztosítása (65.). A Befejezés végén a nyilatkozatot jegyző prefektus a dokumentum szövegének Ferenc pápa általi jóváhagyását és közzétételét ismerteti, majd a Hittani Dikasztérium prefektusának, Mons. Armando Matteónak, valamint Ferenc pápának az aláírása következik a keltezés után.

A nyilatkozat számos forrásból idéz, összesen 116 lábjegyzetet tartalmaz, ezek alapján nyilvánvaló, hogy alapos és számos részletre kiterjedő szerkesztői munka eredménye. Noha számos fontos szociális, bioetikai és szexuális kérdéskörrel kapcsolatosan számol be az emberi méltóság megsértéséről vagy

semmibe vételéről, szembevetendő, hogy több fontos témát nem említ, vagy azok csak beleértve szerepelnek a szövegben. Nem szól – szintén a teljesség igénye nélkül – a gyermekek elleni és a családon belüli erőszakról, magáról az asszisztált reprodukcióról annak minden problematikájával együtt (a házasság egységének és az embriók élethez való jogának sérülése, a zigótákkal/embriókkal való visszaélések, preimplantációs vizsgálatok, szelektív abortusz stb.) az emberkísérletek szörnyűségeiről. Érdemes lett volna a problémák kifejtése után egyetlen pontban kitérni arra, hogy napjaink ideológiáinak téves elképzelései, illetve a technológiai fejlettség még milyen helyzetekben eredményezhetik a másik ember fölötti uralmat, a személyes emberi méltóság semmibe vételét.

A 39. pontban, ahol a dokumentum Szent VI. Pál pápának a háborúról szóló, az ENSZ New York-i székházában franciául elhangzott beszédét idézi, az ehhez kapcsolódó 67. lapalji jegyzetben sajnos a 66. jegyzet szövegét találjuk; a pontos hivatkozás a következő: Vö. SZENT VI. PÁL PÁPA: Beszéd az Egyesült Nemzetek Szervezetéhez (1965. október 4), *AAS* 57 (1965) 881.

Összességében elmondható, hogy a *Dignitas infinita* hiánypótló dokumentum, megismerése ajánlható nemcsak minden katolikus, de minden hívő és nem hívő ember számára is. Egyrészt amiatt, mivel részletesen ismerteti a katolikus egyháznak a személyes emberi méltósággal kapcsolatos tanítását, és így a teológiai oktatásban is nélkülözhetetlen forrássá válhat – ebben segítségére van a szakszerű, megfelelő szakszavakat használó fordítás. Másrészt azért, mert felhívja a figyelmet arra, hogy az emberi méltóság nem csupán egy megfoghatatlan fogalom, hanem olyan létező valóság, amelyet nemcsak különleges helyzetekben, hanem az egyszerű hétköznapiakban is könnyen semmibe lehet venni már pusztán azzal is, ha szabadságunkkal visszaélve, sze-

retet és tisztelet nélkül cselekszünk – önmagunkat embertársunk fölé állítva.

Kék Emerencia

Paul Ricœur: Vallás, ateizmus, hit
Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, Budapest, 2023 (ford. Angyalosi Gergely, Bogárdi Szabó István, Boros Gábor)

A szerző neve bizonyára nem ismeretlen magyar olvasója előtt – összegyűjtött s részben átigazított fordításban újraserkesztett vallásbölcseleti, illetve bibliai tárgyú tanulmányait, valamint a néhány vele készült beszélgetést korábban már különböző helyeken olvashattuk magyarul. Most Jeney Éva, valamint Mártonffy Marcell bevezető tanulmányaival egyetlen, egységes kötetbe rendezve rajzolják ki előttünk Ricœur vallási és vallásos gondolkodásának néhány jellegzetes vonalát.

Az 1913-ban született és 2005-ben elhunyt francia filozófus a filozófiai hermeneutika egyik jelentős alakja Hans Georg-Gadamer mellett. Ricœur Gadamerrel együtt a már mögöttünk lévő 20. század nagy tanúja: az első világháborúban vesztí el édesapját, a versailles-i békeszerződés méltánytalansága miatt egy időre pacifista lesz, a második világháborúban hadifogoly, majd egyetemi vezetői poszton éli át a párizsi diáklázadásokat. Messze szakmai körökön túlnyúló társadalmi tekintélyét mutatja, hogy a francia fővárosban halálának 100. évfordulóján közteret neveztek el róla (Place Paul Ricœur 75013 Paris, France – a François Mitterrand Könyvtár és egy egyetemi kampusz közelében található).

Ricœur szerteágazó munkásságával a filozófiai antropológiához kíván hozzájárulni: a modernitás önmagát megalapozó és teljességgel áttekinthető szubjektumát kérdőjelezi

meg. Meggyőződése szerint önmegértésünk és önelsajátításunk nem pusztán önmagunkból, hanem kizárólag a világ kerülőútján, élettörténetünk időben kibomló elbeszélése révén, mindenekelőtt összetett, sokoldalú szimbólumok segítségével lehetséges. Kötetünk írásai világosan tanúsítják a fenomenológiai leírás és a hermeneutikai elemzés Ricœurre oly jellemző együttes alkalmazását.

Bár szerzőnk gyerekkora óta hitvalló református keresztény volt, mégis kifejezetten elutasította a „keresztény filozófus” címkét. E magatartását részben hazájának 20. századi kultúrája és történelme teszi érthetővé. Ugyanakkor Ricœur valóban közvetíteni kísérelt meg filozófiai és teológiai diskurzus, tisztán racionális és vallási gondolkodás között. E közvetítési kísérlet meglepő voltáról tanúskodik a kötet címadó tanulmányának címe. Ezen írásban a szerző a modern ateizmus (Nietzsche és Freud) tanulságaival, értékelhető hozadékaival néz szembe: „Az ateizmus szó középre került, egyszerre elszakító, és összekapcsoló elemként a vallás és a hit közé; arra utal vissza, amit elutasít, és arra tekint előre, amit megnyit” (47.).

A kötet első részének többi írása ugyan csak a vallásos hit közvetített voltáról szól. Itt olvasható például szerzőnk Rudolf Bultmann *Jézus, mitológia és a mítosztalanítás* című tanulmányának 1969-es francia fordításához írott előszava, amely kritikusan értékeli Bultmann hermeneutikai programját. Kiemelendő még *Az egyik szövegről a másikra* című esszéje, ahol az elemzés egy-egy nevezetes bibliai szöveghelyből kiindulva az ó- és újszövetségi istenkép különbségét és egységét tárja föl.

A második rész a rossz botrányának van szentelve, egy olyan témának, amely mélyen foglalkoztatta Ricœur-t. A bűnbeeséstörténet, Jób, a Szenvedő Szolga alakja, a kozmikus per néhány olyan bibliai szimbólum, melyek alapos elemzését kapjuk itt kézhez. A szerző filozófusként elutasítja a teodícea nyelvét,

valamint kritikusan tekint Szent Ágoston és Pelagius vitájára. Hermeneutikai fenomenológiaja az eredeti bűn fogalmát visszahelyezi annak tapasztalati összefüggésébe: a közös bűnvallásba. Ricceur szerint ugyanis „szét kell szedni a fogalmat; kudarcot kell vallania a tudásnak, s ennek révén lehet visszanyerni az ortodox szándékot, az igazi értelmet, az egyházi értelmet” (217.). Szerzőnk egyszerre fordul szembe a hagyományos keresztény teológia túlracionalizáló törekvésével és a felvilágosultnak mondott valláskritikával.

Végül az utolsó, *Ön-tanúságok* című rész négy beszélgetést rögzít, melyekben Ricceur személyesebb hangon vall saját szellemi és vallási elköteleződéséről. A nem filozófus olvasónak talán épp ezen oldalak jelenhetik a legjobb bevezetőt, hiszen az életrajzi mozzanatokkal együtt ugyancsak előkerülnek itt komoly bölcséleti témák.

A színvonalas, jól szerkesztett, névmutatóval ellátott kötet kiadása öröndetes tény: Boros Gábor szerkesztőként munkatársaival együtt aligha pótolható, alapos munkát végzett. A fenomenológiai és a filozófiai hermeneutika tanulmányozójának e kötet kötelező olvasmány, továbbá ajánlható minden a valóság tárgyát komoly meggondolásra méltónak tartó gondolkodó magyar embernek. Mivel pedig Ricceur egyik központi kategóriája a szöveg, ezért a könyv a filozófusok és teológusok mellett számot tarthat az irodalomtudományokkal foglalkozók érdeklődésére is.

Bakos Gergely OSB

Robert Barron: Eucharisztia

Advocata Nostra, Budakeszi 2024 (ford. Szabó Ráhel OP)

Robert Barron atya (szül. 1959) 2022 óta az amerikai Minnesota állambeli Winona-Rochester egyházmegye püspöke, valamint

a *Word on Fire* evangelizációs médiaszolgálat megalapítója. Ismert tévés és internetes evangelizátor, rendszeres YouTube-videói többmillió nézetségnek örvendnek. Nagy műveltséggel és komoly filozófiai-teológiai háttérrel rendelkezik. Az egyház tanítását a hétköznapi, teológiai ismeretekkel kevésbé rendelkező ember számára is hitelesen tudja érthetővé tenni. Magyarázatai, prédikációi nem pusztán a logikus gondolatmenet miatt szólítanak meg milliókat, hanem életszerű megközelítései miatt is. Az értelmet és a szívet egyaránt táplálni igyekszik.

A domonkos nővérek fordításában és kiadásában megjelent műve, az *Eucharisztia* hiánypótló kis kötet a magyar olvasóközönség számára. Ma, amikor a szó fölött a kép uralmát éljük, amikor az érzelem sok esetben nagyobb motiváló erővel bír, mint az értelem, ez a kötet nemcsak világos magyarázattal szolgál az egyház Eucharisziáról szóló tanításáról, hanem az Isten szívének vágyát is megmutatja, amely Krisztus Urunkat az Eucharisztia megalapítására sarkallta. Mondhatnánk, hogy egy felnőttnek számára írt katolikus lelkiségi könyvvel van dolgunk, de ennél sokkal több ez a kötet: segít hitünket elmélyíteni, teológiai háttérismeretet ad, személyes kapcsolatra sarkall az Eucharisziában jelenlevő Krisztussal, összeköti életünk hétköznapi valóságát vele. Közérthetően, teológiailag pontosan fejt ki ezt a nagy misztériumot, mely az Isten irántunk való szeretetének végső jele. Aki olvasta Szent II. János Pál pápa *Ecclesia de Eucharistia* enciklikáját, felfedezni vélheti a hatását ebben a kis műben. Az, hogy a püspök atya a kötetet laikusoknak szánta, abból is látszik, hogy a kifejtés kiindulópontja nem egy teológiai szakkifejezésekkel megtűzdelt magyarázat, hanem egy film, *Babette lakomája* (1987). Már ez önmagában is rendhagyó kezdésnek számít, hatásosan megragadja vele a figyelmet, és meg is tartja azt mindvégig közvetlen, olvasmányos írásmódja révén.

A lakoma, azaz az asztal közössége, a *communio* egysége szolgáltat keretet a könyvhöz: Babette lakomájával indul és az emmauszi vacsorával zárul. Ám a szerző tágabb perspektívát kíván felmutatni. Célja az, hogy az Eucharisztia katolikus teológiájának három sarokpontját tárja röviden és áttekinthetően az olvasó elé: az Eucharisztia szent lakoma jellegét, áldozat jellegét és a valóságos jelenlét magyarázatát az Eucharisztia szimbolikus értelmezésével szemben. A három témának három külön fejezetet szentel, és átfogó képet adva, a Szentírás-hoz hűen közelíti meg mindhámat, bemutatva az Eucharisztia ószövetségi gyökereit, mintegy beleágyazva e misztériumot az üdvtörténetbe. Sőt, bepillantást nyerünk az egyháztörténet néhány fontosabb alakjának az Eucharisziával kapcsolatos nézeteibe is, melyek a maguk módján tisztázták és alakították az Oltáriszentség teológiáját.

Talán a számunkra legközelebbi és legértelmesebb vonatkozása az Eucharisziának a lakoma jellege. Az Ószövetség lapjain szereplő szimbolikus jellegű lakomák mind az Eucharisztia előjelei – annak az Istennek a barátai számára felkínált szent lakomáé, aki létbe szerette a világot és benne minket is. Az ösbűnnel elveszített barátság helyreállításán az Isten folyamatosan fáradozik – ezt nyomon követhetjük az Ószövetségben, és kiteljesedni láthatjuk a második isteni személy megtestesülésében. Hiszen Krisztus az, akiben a megtestesült Isten mintegy önmagában állítja helyre az Isten és ember között megromlott barátságot. Új közösséget teremt Isten és ember, ember és ember között, melyre az Ószövetség csupán vágyakozni tudott, a mi számunkra azonban már valóság. A szerző az újszövetségi asztalközösség néhány mozzanatát felvillantva mutat rá: „Jézus azért jött, hogy egy éhes világ tápláléka legyen.”

Áldozat nélkül azonban nincs közösség, így a lakoma asztala egyben áldozati oltár

is. Lenyűgöző, ahogyan a szerző végigvezet bennünket az ószövetségi nagy szövetségek (Istennek Ábrahámval, Mózesval, Dáviddal kötött szövetsége) és a szövetséget megpecsételő áldozat összefüggéseiben, hogy ezek fényében teljesebben értsük az új szövetség megkötését Krisztusban, és a kereszten a szövetséget szentesítő, és minden korábbi áldozatot beteljesítő áldozatot. Új, rácso-dalkozó tekintettel olvasunk a már megszokottan ismerős utolsó vacsoráról, annak a nagypénteki kereszthalált értelmező voltáról és a szentmisében múltat és jövőt összefogó jelenéről, illetve saját életünkben betöltött szerepéről. Emlékeztet bennünket a szerző, hogy mindannyian arra kaptunk meghívást, hogy a magunk Istennel kötött szövetségét és életáldozatát egyesítsük a krisztusi áldozattal, engedjük át az isteni megváltó erőnek, hogy fájdalmainkból, nehézségeinkből élet fakadhasson. Így a szentmise áldozatának nemcsak szemlélői, hanem aktív résztvevői lehetünk mindannyian – nem a szavak által, amelyeket együtt kimondunk válaszul a pap egy-egy felszólítására, nem is pusztán a szent zene és ének aktív szolgálatával, hanem életünk áldozatának Krisztus áldozatával való egyesítésével.

És bár e két megközelítés, a lakoma- és az áldozatjelleg lényeges szempontokat tár elénk, a könyv egyik kiemelkedő érdeme a valóságos jelenlét világos magyarázata, az ezzel kapcsolatos hivatalos egyházi tanítás tisztázása, illetve kortárs teológiai próbálkozások újfajta magyarázatkeresésének mérlegre helyezése. Ma viszonylag könnyen megfedkezünk az Eucharisziának erről a valóságos jelenlét-oldaláról, pedig ez a legnagyobb ajándék benne. Sokszor megszokásból, figyelmetlenül vesszük magunkhoz, ha egyáltalán van rendszeressége a szentáldozásainknak, és még ha nem is mondjuk ki szóval, magatartásunk azt sugallja, hogy nem több ez szimbólumnál. Pedig az, amit a szentmisé-

ben magunkhoz veszünk – akit magunkhoz veszünk – nem pusztá szimbóluma vagy jele egy régmúlt eseménynek, hanem a kereszt megváltó jelenébe emelő, a kereszten értünk, érttem életét adó Krisztus: „az Eucharisztia az egyetlen szentség, amely magát Krisztust tartalmazza, jelenlétének teljes valóságában” (124.). Az Oltáriszentség felmutatásakor a szentmisében mindannyian a Kálvárián találjuk magunkat, a kereszt, azaz Krisztus áldozati oltára előtt, az életét áldozó Krisztus jelenlétében. Amennyiben ez a jelenlét nem lenne valóságos, hanem csupán szimbolikus lenne, az Eucharisztia másik két sajátossága is elveszne: nem lenne többé áldozat jellege, és a közösség is veszélybe kerülne, hiszen Krisztus önmagát ajándékozó szeretete az, ami a közösséget létrehozza és összetartja.

Ahogy a testnek táplálékra van szüksége ahhoz, hogy életben maradjon, a lélek is akkor él igazán, ha az isteni élet, Krisztus élte. „Az élet fenntartásához még a legsilányabb és legkevésbé étvágygerjesztő koszt is elegendő; de ki az közülünk, aki ne örülne egy ízletes és az érzékszerveink számára is csábító ételnek? Így az Eucharisztia is, a maga pazar liturgikus kontextusában, szent zenével, művészettel, Isten ígéjével, valamint a közösség imájával körülvéve, azon túl, hogy fenntartja bennünk az isteni életet, jóval többet tesz: mintegy a mennyei lakoma előízeként örvendeztet meg minket” (130.). Talán ezek a szavak – és a kötet minden fejezete – segítenek majd abban, hogy valóban ezzel a tudatossággal, hálával és örömmel vegyünk részt életünk hátralevő szentmiséin, átengedve magunkat is az Eucharishtiában jelenlevő teremtmény Isteni Szónak, Krisztusnak.

Ha lehet kifogásunk a kötet ellen, az talán az, hogy a végére érve többre szomjaznánk. Talán a szerzőnek is, a magyar kiadónak is az a reménye, hogy aki elolvassa e kis művet, tisztábban fogja érteni és jobban fogja szeretni egyházunk legnagyobb kincsét, az Eucha-

risztiát, megfelelően fog tudni válaszolni mások ezzel kapcsolatos kérdéseire, és vágy ébred benne arra, hogy több időt töltsön az Oltáriszentség előtt, elfogadva azt a barátságot, amit az Úr személyesen mindegyikünknek kínál.

Petres E. Lúcia OP

Jean-Luc Marion: D'Ailleurs, La révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation
Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2020

Míg a kinyilatkoztatás mibenlétének beható vizsgálata mai teológiánk alapvető építőkőve, addig a filozófiai gondolkodás jobbra idegenkedve tekint e számára nem megszokott tárgyra. Vajon lehetséges-e számot adni a fenomenológia eszköztárával e különleges, „máshonnan” (*d’ailleurs*) érkező fenoménről? Egyáltalán megjelenhet-e fenoménként a vallási kinyilatkoztatás, és ha igen, akkor mik észlelésének feltételei? Korunk neves francia fenomenológusa, Jean-Luc Marion nagyszabású – közel 600 oldalas – műve e máshonnan érkező transzcendens, és mégis észlelhető immanens fenoménre való valóság átfogó elemzését kínálja, s egész életművében mindeddig benne rejlő irányvonalak rendszerezését és magasabb szintézisét is nyújtja egyben, hiszen a fenoménnek fenoménje (a marioni „telített fenomén” kitüntetett formája) mi más lehetne, mint Isten számunkra észlelhetővé vált önközlése? A dolgok hétköznapi önadása, önfeltárulkozása és Isten önkinyilatkoztatása között ily módon analógia mutatkozik. Így lesz a kinyilatkoztatás a filozófiai és a teológiai gondolkodás közös tárgyává, és Marion nem zárkózik el kettejük párbeszédétől, attól, hogy a teológia szolgáltassa a fenomenológiai elemzés témáit

(az emberré lett Fiúisten, a Szentháromság üdvtörténeti megmutatkozása és benső élete). A könyv hat fejezete hatalmas ívet jár be a kinyilatkoztatásszerű emberi tapasztalatok elemzésétől kezdve a Szentháromság „fenomenális modelljéig”.

A mű első része az első három fejezetben a kinyilatkoztatásról való reflexió filozófiatörténeti alakulását kutatja, és egy alternatív (fenomenológiai) koncepció alapjait térképezi fel, a második nagy egység szintén három fejezete pedig – szokatlan módon – hagyományos teológiaiainak tartott témákat tárgyal (krisztológia, szentháromságtan, eszkatológia) fenomenológiai nézőpontból. Teológus szemmel izgalmas követni e teológiai témák filozófiai konstrukcióját, a kinyilatkoztatás fenomenológiai leírását, amely során új megvilágításba kerülnek a hagyományos krisztológiai és szentháromságtani alapbelátások. S különösen is érdekes felfedezni a marioni gondolatmenetek mélyén Hans Urs von Balthasar teológiai esztétikájának, más szóval fenomenológiai látásmódjának erőteljes hatását. Mintha Marion a megkezdett balthasari programot kívánná szisztematikusan véghezvinni, módszerintilag egységesíteni, következményeit szigorúbban érvényesíteni. Hiszen Balthasar volt az a teológus, aki először állította a kinyilatkoztatást mint jelenséget a középpontba, amely a saját maga módján és saját logikája szerint adja magát az emberi felfogóképesség számára, és amely maga teremti meg láthatóságának és befogadhatóságának feltételeit. Ezért szólt a Krisztus-jelenségről, az alak szemléléséről, és írta le a szubjektív és objektív evidencia jellemzőit.

Marion egész eddigi életműve, az általa kidolgozott kulcsfogalmak (mint például a paradoxon, ellentapasztalat, anamorfózis) a kinyilatkoztatás fenomenológiai megragadásában nyernek igazi értelmet, ennek szolgálatában teljessédek ki. A valóságos ember és

valóságos Isten, a „láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15), Jézus Krisztus a „dupla láthatóság” fenoménje, akinek szemlélhető arca által „láthatóvá” válik a láthatatlan Atya arca nem két fenomén, hanem egyetlen fenomén látható aspektusa és láthatatlan alapjaként. A krisztológiai fejezetben különösen figyelemre méltó az újszövetségi szakaszok fenomenológiai olvasata, amely a marioni jellegzetes kategóriák segítségével bontja ki kulcsfontosságú evangéliumi történetek mélyebb értelmét (például Jézus és a samáriai asszony találkozása).

A balthasari inspiráció az ezt követő szentháromságtani reflexióban teljessédek ki még kézzelfoghatóbb módon, ahol Marion a balthasari elvet követve Krisztus láthatóságából következtet vissza a szentháromságos benső élet mibenlétére, merész konklúzióként azt feltételezve, hogy nem csupán az üdvtörténeti, hanem az immanens Szentháromság is a fenomenalitás körébe tartozik. Mindez pedig azért lehetséges, mivel Marion szerint az ökonomikus és az immanens Szentháromság „izomorf”, egymást kölcsönösen leképezhető struktúrák, hiszen mindkettő a szeretet adásának logikáját jeleníti meg: a belső Szentháromság szeretetadásban zajló élete jelenik meg az üdvtörténeti önközlés ajándékában. A fenomenológiai alapelv – „ami megmutatja magát, adja magát” – itt is érvényesül. Az ajándékozásról-adódásról és a fenoménne válásról folytatott korábbi marioni eszmefuttatások itt magasabb szintézisben fonódnak össze, világossá válik, hogy mindkettő végső gyökere és archetípusa a szentháromságos benső életben található.

A Szentháromság fenomenalitásán belül Marion a Szentlélek szerepét igyekszik alaposabban megvilágítani, mivel úgy tartja, hogy a harmadik isteni személy mintha háttérbe szorulna a hagyományos teológiai gondolkodásban. A láthatóság hármában, ahol az Atya a „látott láthatatlan” (*l'invisible visé*), a Fiú a „látható, amely áttetsző a láthatatlan

felé és a láthatatlan ikonjaként látható” (*le visible transparent à l'invisible et visé comme icône de l'invisible*) a Szentlélek a „célra irányító láthatatlan” (*l'invisible visant*), ő irányítja látásunkat a megfelelő szögbe, ahol létrejön az anamorfózis, a hitnek az a sajátos nézőpontja, amely lehetővé teszi a Szentháromság felismerését (500.). A Szentlélek egyben a fotográfiai előhívó ágens szerepét is betölti (*révélateur* – a francia szó egyúttal a kinyilatkoztatásra is utal), míg maga láthatatlan marad, általa lesz láthatóvá a kinyilatkoztatás alakzata, ő az „ikonizáció” (Nagy Szent Vazultól kölcsönzött kifejezéssel) létrehozója. A Szentlélek szerepének hangsúlyozásában Marion egészen odáig elmegy, hogy a balthasari „trinitárius inverzió” elvét radikalizálva a fenomenológiai taxisban a Szentlélek elsőbbségét hirdeti: a Lélek az, aki a láthatóság

kulcsfigurája, tőle indul ki a Szentháromság fenomenalitása.

Marion könyve nem könnyű olvasmány, egyszerre filozófiai jártasságot és teológiai háttértudást feltételez. A teológus számára elgondolkodtató, vitára indító és inspiráló „alternatív” krisztológiai és szentháromságtani ajánlatai, a kinyilatkoztatás radikálisan fenomenológiai olvasata egyszerre hat ismerősként és különösként, tükröt tartva a jól bejárattott és sokszor unalomig ismételt teológiai gondolatmenetek elé. A nemrég megjelent angol fordítás (*Revelation Comes from Elsewhere*, trans. Stephen E. Lewis, Stephanie Rumpza, SUP, 2024.) pedig még szélesebb körben hozzáférhetővé teszi majd e különös mesterművet.

Tóth Beáta

A RECENZIÓK SZERZŐI

FEJÉRDY JUDIT MÓNICA, kismarosai ciszterci nővér, a PPKE HTK teológus szakán 2011-ben végzett, ugyanitt 2017-ben doktorált. monostor@cisztercimonostor.hu

SZABÓ SÁNDOR BERTALAN domonkos szerzetespap, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének adjunktusa; szabo.bertalan@sapientia.hu

THORDAY ATTILA római katolikus pap, teológus, az újszegedi Árpádházi Szent Erzsébet Plébánia plébánosa; attila.thorday@gmail.com

LUKÁCS OTTILIA biblikus teológus, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola rektorhelyettese és a Szentírástudomány Tanszékének vezetője; lukacs.ottilia@pphf.hu

KÉK EMERENCIA teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Morálteológia Tanszékének docense; kek.emerencia@sapientia.hu

BAKOS GERGELY bencés szerzetes, filozófus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének vezetője; bakos.gergely@sapientia.hu

PETRES ERIKA LÚCIA domonkos szerzetesnő, a Sapientia Főiskola Filozófia Tanszékének docense; petres.lucia@sapientia.hu

TÓTH BEÁTA teológus, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének vezetője, a *Sapientiana* főszerkesztője; toth.beata@sapientia.hu

2024. augusztus–december

- 2024. augusztus 6.** Hallgatónk, Rajta Emmánuel OSB testvér ünnepélyes örökfogadalma a pannonhalmi Szent Márton-bazilikában.
- 2024. augusztus 8.** Hallgatónk, Hadházi Beáta Jácinta OP nővér ünnepélyes örökfogadalma a budakeszi a Havas Boldogasszony-templomban.
- 2024. szeptember 6.** Tanári konferencia, diplomaosztó ünnepség és Veni Sancte szentmise, főiskolánk fennállásának 25 éves jubileumi ünnepe.
- 2024. szeptember 13 – november 8.** *Békét teremtő magány* címmel kiállítás a Sapientia Főiskola aulájában kortárs alkotásokból. A kiállítást október 3-án bemutatja: Baán Izsák OSB és Sipos Tünde, a kiállítás kurátora. Köszöntőt mond Guba András SP, a Sapientia Főiskola Innováció és Hálózatok Intézet vezetője. A kiállítás a Petőfi Kulturális Ügynökség és a Szent Maurícius Monostor együttműködésében jött létre, azzal a céllal, hogy kortárs közegben idézze meg az egykori remete: Szent Gellért püspök, bencés szerzetes ma is példaértékű életmódját.
- 2024. szeptember 23.** Msgr. César Essayan bejrúti apostoli vikárius püspök előadása *A libanoni római katolikus közösség helyzete. A lelkigondozás és szolgálat kihívásai egy válság sújtotta országban* címmel.
- 2024. szeptember 28.** Hallgatónk, Novák Ádám Teofil OFM örökfogadalma a szegedi Havas Boldogasszony-templomban.
- 2024. október 1.** Könyvtári Esték. *Lectio Divina Szent Irenaeusnál*. Előadó: Cyril Pasquier (ELTE, Université de Strasbourg).
- 2024. október 3.** Sapientia Szabadegyetem, 2024/2025. 1. félév 1. előadás *A bölcsesség szerelmesei* címmel. Előadó: Baán Izsák OSB. A kerekasztal-beszélgetés résztvevői: Baán Izsák OSB, a Bakonybéli Szent Maurícius Monostor perjele, Guba András SP, a Sapientia Főiskola Innováció és Hálózatok Intézet vezetője, Lukács János SJ, a Fáber Szent Péter jezsuita közösség elöljárója; moderátor: Kisnémet Fülöp OSB.
- 2024. október 5.** A Nagymarosi Ifjúsági Találkozón hallgatónk fakultációt tartanak. A találkozó témája: *Boldog a nép, amely tud ünnepelni!*
- 2024. október 8.** Naphimnusz Műhely, 2024/2025. 1. félév 1. előadás. *Mozgalom és nyugalom a teremtésvédelem fényében* Bevezeti: Nobilis Márió (SSZHF). A beszélgetés előtt a teremtésvédők szentségimádása.

- 2024. október 15.** Dr. Jelenits István SP, főiskolánk Bibliatudomány Tanszékének volt vezetője temetése a Fiumei úti sírkertben, gyászmise a Belvárosi Boldogasszony Főplébániatemplomban, majd megemlékező szenátusi ülés és ünnepség a Sapientia Főiskolán.
- 2024. október 17.** Erasmus Nap.
- 2024. november 5.** Könyvtári esték. *A média katolikus szemüvegen keresztül.* Előadó: Kuzmányi István, a Magyar Kurír igazgatója, az Új Ember hetilap főszerkesztője.
- 2024. november 12.** Naphimnusz Műhely, 2024/2025. 1. félév 2. előadás. *Nemzetközi klímátárgyalások – honnan hová tartunk?* Bevezeti: dr. Sulyok Katalin klímajogász, az ELTE Nemzetközi Tanszékének docense. A beszélgetés előtt a teremtésvédők szentségimádása.
- 2024. november 14.** Kiemelt vendégelőadás: *Joseph Ratzinger teológiai öröksége.* Előadók: Tracey Rowland (University of Notre Dame, Ausztrália) és Peter John McGregor (Catholic Institute of Sydney).
- 2024. november 16.** Sapientia Nap. *A bölcsesség házat épít.* Megnyitó: Fehérváry Örs Jákó OSB, a Sapientia Főiskola rektora. Köszöntő: Hortobágyi Cirill OSB pannonhalmi főapát. Előadók: Várszegi Asztrik OSB püspök (em. pannonhalmi főapát, a rendezvény fővédnöke), Orosz Lóránt OFM (SSZHF), Máté-Tóth András (SZTE), Gloviczki Zoltán (az AVKF rektora), Deák Viktória Hedvig OP (SSZHF), Török Csaba (ESZHF) és Csiszár Klára Antónia (a Katholische Privatuniversität Linz rektorhelyettese)
- 2024. november 20.** *A szerzetesi oktatás értékei és válaszai a 21. században* címmel rendeznek konferenciát az iskolákat fenntartó szerzetesrendek képviselői. Megnyitó: Hortobágyi Cirill OSB, pannonhalmi főapát; Előadók: Carles Gil i Saguer SP; Sr. Beatrix Mayrhofer SSND, Michael Sörös, Dobszay Benedek OFM, Guba András SP (SSZHF), Andrásfalvy János SDB tartományfőnök, Holczinger Ferenc SJ, Rivasz-Tóth Kinga; Lőrincz Tamás, Perczel Tamás, Tóth Balázs; Gáll Zsófia, Füle Gábor.
- 2024. november 23.** Karitatív Nap, adventi koszorúkötés a Hallgatói Önkormányzat szervezésében és jótékonyági vásár. A Sapientia Főiskola a vásár bevételeivel a Farkas Edith Katolikus Szeretetotthont támogatja.
- 2024. november 28.** Nyílt nap a Sapientia Főiskolán.
- 2023. december 19.** Adventi rekollekció a főiskola oktatói és munkatársai részére. Vezeti: Puskás Attila, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem tanszékvezető, egyetemi tanára.

Szerzőink figyelmébe

1. A folyóirat szakmailag lektorált. Minden beérkezett írást kettős anonim lektorálás alapján fogadunk el közlésre. A gondos elbírálás érdekében a lektorálási folyamat egy-két hónapot vesz igénybe.
 2. A kéziratokat elektronikusan, Word-formátumban a következő e-mail címre kérjük: editor.sapientiana@sapientia.hu. Bővebb információ a követelményekkel kapcsolatban a <http://www.sapientia.hu/> honlapon található. Recenziós könyvpéldányokat a Sapientiana 1364 Budapest, Pf. 235. címre kérjük küldeni.
 3. Csak olyan írást fogadunk el, amely máshol még nem jelent meg, vagy más magyar folyóiratban nincs folyamatban a publikálása.
 4. Az írások terjedelme 20.000–50.000 leütés szóközzel együtt, a lábjegyzeteket is beleszámítva (esetenként hosszabb írást is elfogadunk).
 5. Minden íráshoz kérünk egy rövid tartalmi összefoglalót angol vagy magyar nyelven (maximum 800 leütés szóközzel együtt), és öt – a tartalomra vonatkozó – kulcsfogalmat, amelyek lehetővé teszik az internetes keresést.
 6. Times New Roman betűtípust, 12-es betűméretet, szimpla sortávolságot és lábjegyzeteket használjon.
 7. Kiemeléseket lehetőleg csak idézőjellel, dőlt betűvel vagy kiskapitálissal alkalmazzon, ne legyen a szövegben aláhúzás vagy félkövér betű.
 8. A hivatkozásokat az alábbi minta alapján formázza meg. Amennyiben a hivatkozott irodalom rendelkezik DOI azonosítóval, a hivatkozás után tüntesse fel azt az alábbi módon. (Javasolt keresők: <http://search.crossref.org/>; <http://www.crossref.org/guestquery/>. A címet beírva megtudhatjuk, hogy tartozik-e hozzá DOI azonosító).
- (i) WALTER KASPER: *Jézus a Krisztus*, Vigilia, Budapest, 1996, 111.
- (ii) BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON – MÉSZÁROS LUKÁCS – SZEILER ZSOLT: Kozmogenezis: Szaktudományos és vallási szempontok a világegyetem eredetével összefüggésben, *Acta Pintériana* 3 (2017) 71–91. [doi: 10.29285/actapinteriana.2017.3.71.]
- (iii) JEAN DUPLACY: Hit, in Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 496–508.

TIBOR BARTÓK SJ	Liturgical and Ignatian Spirituality, or “an entirely peaceful war of the religious”
VIKTÓRIA HEDVIG DEÁK OP	Life Conditions and Anthropological Founda- tions of the Vow of Religious Obedience
PÉTER ÁGOSTON BAGYINSZKI OFM	Christian Faith as a Sapiential Invitation: on St. Bonaventure’s Vision of the Nature of Science Reimagined
KRISZTINA TORNAY	Sacred Images of Saint Agnes of Bohemia
MIKLÓS VASSÁNYI	’Aphrahat, the Persian Sage on the Beginnings of the Monastic Movement
Le Meditationes vitae Christi in volgare – A Critical Edition	
TIZIANO TUBAY	Foreword
DÁVID FALVAY	On the Illustrated Italian Manuscript
ANNA BORECZKY	On the Art Historical Aspects of the Critical Edition
IMRE KAPISZTRÁN VARGA OFM	The Role of the Meditationes Vitae Christi in Franciscan Spirituality

