Magyarország és a keleti kereszténység – templomok, kultuszok, nyelvemlékek

Tanulmánykötet a Bolgár Ortodox Egyházközösség alapításának 100. évfordulója alkalmából

Унгария и източното християнство – църкви,култове, езикови паметници

Сборник по случай 100-годишнината от основаването на българската православна църковна община в Унгария

A kötet megjelenését támogatták/Спонсори на сборника:

EMBERI ERŐFORRÁS TÁMOGATÁSKEZELŐ

(NEMZ-KUL-16-0117)

EMBERI ERŐFORRÁS TÁMOGATÁSKEZELŐ

Budapest I. kerület, Budavári Bolgár Nemzetiségi Önkormányzat

Budapest XI. kerület, Újbuda Bolgár Nemzetiségi Önkormányzat

ФОРУМ БЪЛГАРСКИ КУЛТУРЕН

BOLGÁR KULTURÁLIS FÓRUM

Magyarország és a keleti kereszténység – templomok, kultuszok, nyelvemlékek

Унгария и източното християнство – църкви,култове, езикови паметници

Szerkesztette: Menyhárt Krisztina és Dudás Mária
Редактори: Кристина Менхарт и Мария Дудаш

Bolgár Kulturális Fórum
Български културен форум
Budapest 2016

ISBN 978-963-12-6843-0

Felelős kiadó: Bolgár Kulturális Fórum
Vladimirova Milena – elnök

Отговорен издател: Български културен форум
Милена Владимирова – председател

Fordítás: *Menyhárt Krisztina, Dóczi-Dimitrova Evelina*
Превод: *Кристина Менхарт, Евелина Димитрова-Доци*

A borítón Mihajlov Kamen Szt. György és Szt. Demeter c. ikonja látható
На корицата е представена иконата Св. Георги и Св. Димитър, автор: Камен Михайлов

Tartalom

Előszó (Mihajlov Kamen)…… 7
Révész Éva: A keleti kereszténység a kora Árpád-korban ……19
Földváry Miklós István: Vízkereszti vízszentelés a görögök szokása szerint ……..……34
Golub Xénia: A grábóci monostor művelődés- és művészet-történeti jelentősége a korabeli írásos források tükrében ……..60
Papp Izabella: Vallás és identitás a magyarországi görögség emlékanyagában ……..……..76
Pozsgai István: A tőszámnevek névszókkal alkotott kapcsolatai a Codex Zographensisben ……..… 95
Dudás Előd: Magyarországi szlovén kéziratos énekeskönyvek Kétvölgyön ……....109
Zsilák Mária: Magyarországi szlovák települések keleti rítusú nyelvemlékei ……..…116
Császári Éva: A bükkszentkereszti Arany-miatyánk ……..……130
Cselényi István Gábor: A Magyar Görögkatolikus Egyház ……140
Mihajlov, Kamen: A „bolgár" könyvnyomtatás Budán. Kulturális kánon és dekanonizáció ……..…152
Petkova, Adriana: Vallás és hagyományos kultúra a magyar-országi bolgároknál ……..170
Puskás Bernadett: Szent Paraszkéva és a Kárpát-vidék női szentjei az ikonfestészetben ……...…..177
Menyhárt Krisztina: Szent Marina/Antiochiai Szt. Margit kultusza Magyarországon és Bulgáriában.……..……194
Farkas Baráthi Mónika: Partenije Pavlović – egy egyházi karrier és az első önéletrajz története ……..….211
A kötet szerzői ……. 221

Съдържание

Увод (Камен Михайлов) ……... 13
Ревес, Ева: Източното християнство в епохата на
династията на Арпадите ……..….19
Фьолдвари, Миклош: Освещаване на водата по
време на Водосвета по гръцка традиция ……33
Голуб, Ксения: Сръбският православен манастир в
Грабовац – културно и иконографско значение …….....…... 60
Пап, Изабела: Религия и идентичност в писмените
спомени на гърците от Унгария ……..76
Пожгаи, Ищван: Словосъчетания на числителни бройни
с други имена в Зографския сборник ……..95
Дудаш, Ельод: Словенските песнопойки от западна Унгария ...109
Жилак, Мария: Източно православни езикови
паметници в словашките селища на Унгария ……..116
Часари, Ева: Златният „Отче наш“ от Бюксенткерест ……130
Челени, Ищван: Унгарската униатска църква ……140
Пушкаш, Бернадет: Света Параскева и светиците от
Карпатския регион в иконописта ……. 152
Кристина Менхарт: Св. Марина/Св. Маргарита Антиохийска
в българската и унгарската народна вяра ……170
Михайлов, Камен: „Българското“ книгопечатане в
Буда. Културен канон и деканонизация …….. 177
Петкова, Адриана: Религия и традиционна култура на
българите в Унгария ……..194
Фаркаш Барати, Моника: Партений Павлович – църковна
кариера и историята на първата автобиография ……..211
Автори на сборника ……..221

A HIT DÍCSÉRETE

100 éves a bolgár ortodox egyházi közösség Magyarországon. Ez nem csak egy jeles dátum, de a fennmaradás, az egyesülés és a felvilágosodás komoly időszaka is. Lelkileg, valamint szellemileg. Ahogy mondva vagyon: „Kezdetben vala az ige", az ige pedig így szólt: „Legyen világosság!". Ez az a világosság, ami megerősít: „ha csak annyi hitetek van, mint egy kölesszem…". A bolgár betelepülők pedig akarták, hogy legyen hitük – ezért megalapították egyházközösségüket és felépítették hitük építményét, gerincét. Így volt ez őseinkkel Isztambulban a Szveti Sztefan „Vastemplommal", az erdélyi, brassói bolgárokkal és a *Biserica Neagră*-val (Feketetemplom), a bukaresti elöljárókkal, a bujdosó bolgár hazafiakkal és a Szt. Cirill és Szt. Metód temlommal. Itt is így van – a valamikori jelentős emigránshullámmal, amelyből kitűnt Krasztju Pejkics, a Pejácsevicsek, Hrisztofor Zsefarovics, Toma Visanov, Jozu Rill, Pavel Nenovics, Alexander exzarcha, Eusebius Fermedzsin, Anton Drandar, Ljuben Karavelov… Ez csak az eleje egy nagyon hosszú listának, amely műfordítókból, írókból, könyvkiadókból, az írásbeliség harcosaiból, mecénás-kereskedőkből, támogatókból áll. És van még egy lényeges momentum – a felépült templomok közül nem kevés kapta a szoluni testvéreket, Cirillt és Metódot – patrónusául, ami világos jele annak, hogy a bolgár nemzeti identitásnak nemcsak a vallás, hanem az ábécé, a nyelv és a kultúra is alapját képezi. Az öntudat erődítményének többi várfala – ahogy Anton Doncsev is leírta.

Budapest nemcsak a bolgár oktatás és kultúra egyik központjának bizonyult, a „kivitt újjászületés"egyik helyszíne, ahogy Szivriev professzor nevezte, nemcsak egy toposz, amely kitölti a mostanság aktuális könyvföldrajz területét és nem csak egy eleme a rendkívül termékeny Via Vestis-nek, amely a kultúrák találkozásának nyugati útja.

Ez az út megrajzolja a közép-európai útvonalakat: az égeitengeri területektől Belgrádon és Pest-Budán át Bécsig és Lipcséig. Ahogy Ivan Vazov, a bolgár nemzeti ideológus mondta: „a dicső Budától a Szent Athosz-hegyig…". És még valami: a két nevezetes dunai ikerváros térsége a kulturális csere, kölcsönhatás és az idegen tapasztalat elsajátításának összetett folyamatait mutatja be. Olyan folyamatokat, amelyek az ellentétek, a különböző tendenciák egymás közötti harca idején, konfrontációk és konfliktusok között zajlottak, úgy, hogy ezzel egyidőben kialakultak struktúrák és modellek, megköttettek kompromisszumok, feloldódtak az ellentétek, és az emberi, nemzetiségi közösségek számára is váratlanul – létrejött egy új minőség. Szó se róla, hogy az egyik metszéspont hitbeli – a katolicizmus, a protestantizmus és a pravoszláv hit találkozása.

A jubileum ünneplésének napjaiban közös istentiszteletet cerebráltak több egyház képviselőinek részvételével. Mondhatnánk, ma már ez is lehetséges, hiszen pápa és pátriárka ünnepélyes találkozásának is szemtanúi voltunk. A témát ismerők pedig tudják, hogy ez évszázados törekvése volt a kereszténység képviselőinek, tucatnyi szellemi vezetőnek, köztük a bolgár Ciprián mitropolita és Grigorij Camblak, illetve a Konstancai Zsinat és az unióról szóló tárgyalások is ékes bizonytékai az elhangzottaknak. A kezdetek azonban mindig a szent testvérekhez vezetnek vissza – a három nyelvű dogma elleni vitához, a pápai áldáshoz, a közös, latin és szláv nyelvű miséhez. Akkor, a 9. században a „mi drága beszédünk alkotói" bebizonyították, hogy az óbolgár nyelv kellőképen gazdag ahhoz, hogy az Urat dicsőítse. A pápai teológusok, bár gyakran ábrázolják őket a szándékos, gonosz kerékkötők képében, kizárólag filológiai jellegű félelmeket fogalmaztak meg – a szláv törzsek nyelve szegényes, fejletlen, nem tudja elérni az isteni fényességet és átengedni az isteni gondolatot. Kiderült, hogy tudja! És az sem véletlen, hogy a bolgárok az emlékezetes május 24-ei napot a Szláv írásbeliség és

kultúra napjának nevezik. A hangsúly kifejezetten a „kultúrára" esik, Sztojan Mihajlovszki Cirill és Metód himnusza egyértelműen a bolgár tudás és nyelv alkotóivá teszi Konstantin Filozófust és Moráviai Metódot. Figyeljük meg eme nevezetes szöveg emblematikus kulcsszavait: az írásbeliség, a művelődés, a tudomány, a nemzettudat és a tudás, amely egybeforr mint bolgár szellemiség, történelem, tudat és nyelv. A költő-filozófus próféciája is jól tükrözi a dicső tett lényegét. Talán az olaszok napjainkban büszkélkednek azzal, hogy számos nép használja a latin betűs írást?! Az írásrendszer valóban nem is annyira lényeges; az emberi tudást rögzíthetjük ékírással, rúnákkal, hieroglifákkal, arab és héber betűkkel. Konstantin Filozófus és Moráviai Metód hatalmas műve az óbolgár nyelv létrehozása, amely beszélt nyelvből irodalmi, normatív és szakrális nyelvvé vált, mely képes volt átadni az elvont megnevezések, a tér- és időbeli fogalmak, a racionális kategóriák, az érzelmi árnyalatok teljes gazdagságát; képes volt kifejleszteni saját lexikai és grammatikai paradigmáit, szintaktikai szerkezeteit. Megalkotta azt a 24 igeidőt, amely ámulatba ejti a külföldi nyelvészeket. És – az óbolgár könyveken keresztül – átadta mindezt a többi, csak beszéltként létező szláv nyelvnek, amelyek az erőteljes befolyás hatására átalakultak, azután pedig elindultak az önálló fejlődés útján. Kiderül, hogy a testvérek által letett alapok nemcsak a valóság befolyásolását jelentették a szavak segítségével, hanem önkorrekciós mechanizmusokat és további fejlődést is. A középkorban pedig az összes vázolt folyamat elképzelhetetlen az egyház intézménye nélkül.

Az eddig bemutatott tendenciákat tartották szem előtt a konferencia szervezői, köztük az ELTE bolgár szakjának kutatói is, amikor megszervezték a tudományos ülésszakot a magyarországi bolgár egyházközösség alapításának 100. évfordulója alkalmából. A tematikáját a következőképpen határozták meg: „Magyarország és keleti kereszténység – templomok, kultuszok, nyelvemlékek" – teljes egészében

Cirill és Metód tevékenységének szellemiségében. A rendezvény napját is szimbolikusan választották ki: május 24. Ahogy a klisé is nevezi – a legbolgárabb ünnep. Hozzáteszem, hogy ez öszszláv ünnep is. A konferencián 18 tudós vett részt: nyelvészek, irodalmárok, történészek, akik most is a bolgárok és a többi nép – magyarok, szlovákok, románok, szerbek, ruszinok, szlovének kapcsolatának szentelték előadásaikat. Nem hagyományos régió, ha figyelembe vesszük a nemszláv és sokszínű közösségeket. És ahogy mondani szokás, íme, te olvasó, kezedben tartod a tudományos fórum eredményét. A tisztán látás kedvéért: a jelen kötetben nem az előadások, hanem azok tanulmánnyá átdolgozott változatai kaptak helyet, ami megfelel a tudományos alaposság követelményeinek.

A szövegeket néhány tematikus csoportra oszthatjuk. Természetesen, a klasszikus filológiai felosztás érvényben marad: a nyelvészeti és az irodalmi problematika. Ezt azonban kiegészítik a történelmi és a művészettörténeti szempontok is. A témák között meghatározhatjuk az alábbi irányzatokat. Első helyen említjük a nyelvemlékek nyelvi sajátosságait elemző munkákat. Ilyen Pozsgai István munkája („A tőszámnevek névszókkal alkotott kapcsolatai a Codex Zographensisben"), amelyben a szerző nyomon követi a tőszámnevek és más névszók egyeztetésének mechanizmusát, illetve összeveti óorosz forrásokkal, valamint Zsilák Mária írása („Magyarországi szlovák települések keleti rítusú nyelvemlékei"), amely a cirill betűs nyelvemlékeket mutatja be az észak-kelet magyarországi szlovákok és ruszinok körében. Következnek az irodalmi szemléletű vizsgálatok: Császári Éva („A bükkszentkereszti Aranymiatyánk") ráirányítja a figyelmet egy különleges népi imádságra, amelyet a Húsvéti héten használtak az Északkelet Magyarországon élő szlovákok. Dudás Előd öt muravidéki szlovén nyelvű énekeskönyvet mutat be („Magyarországi szlovén kéziratos énekeskönyvek Kétvölgyön"), míg

Kamen Mihajlov („A „bolgár" könyvnyomtatás Budán. Kulturális kánon és dakanonizáció") című munkája elhelyezi a kulturális tényeket a civilizációs ellentétek és kölcsönhatások kontextusába helyezi. Ehhez kapcsolódik, de mégis elkülönül Farkas Baráthi Mónika („Partenije Pavlović – egy egyházi karrier és az első önéletrajz története") tanulmánya, amely Partenije Pavlović személyét és önéletrajzírását vizsgálja, mint az első ilyen műfajú írást délszláv területen.

Több tanulmány is elemzi a keleti rítusú egyházak történetét magyar földön. Papp Izabella („Vallás és identitás a magyarországi görögség emlékanyagában") a görög kereskedők leszármazottainak írásos emlékein keresztül (végrendeletek, sírkövek) az ortodox vallás fontosságát mutatja be. Cselényi István a görög katolikus egyház történetét ismerteti azonos című tanulmányában, kitérve az Ungvári, Munkácsi, Gyulai és Hajdúdorogi egyházmegyékre. Az egyház napjainkban is mintegy 300 000 hívőt számlál. Révész Éva („A keleti kereszténység a kora Árpád-korban") egy korai időszakba, a 10. századba kalauzol, amikor a Konstantinápolyból érkezett első püspökök tevékenykednek Magyarországon.

Szerzők egész csoportja fordította figyelmét az ún. „népi kereszténység" jelenségeire és megnyilvánulásaira. Érdeklődésük középpontjában a hagyományos folklór szokások és a hivatalos egyházi szertartások kölcsönhatása áll. Földváry Miklós („Vízkereszti vízszentelés a görögök szokása szerint") a bizánci hatásokat vizsgálja a vízkereszthez kapcsolódó ünnepi liturgiában a Hartvik-ágenda alapján. Menyhárt Krisztina („Szent Marina/Antiochiai Szt. Margit kultusza Magyarországon és Bulgáriában") a kanonikus és a kereszténység előtti elemek ötvöződését mutatja be a szent életírásában és a vele kapcsolatos egyházi és népszokásokban, kitérve arra is, hogy Marina a bolgárkertészek egy részének is védőszentje volt. Petkova Adriana („Vallás és hagyományos kultúra a magyarországi bolgároknál") végigköveti a helyi bolgárok egyházi naptári ünnepeit a

népi-hagyományos szertartások kontextusában. A művészettörténeti irányvonalat képviseli Golub Xénia („A grábóci monostor művelődés- és művészettörténeti jelentősége a korabeli írásos források tükrében"), aki ismerteti e fontos szerb vallási és kulturális központ barokk építészetét és könyvtárát, illetve Puskás Bernadett („Szent Paraszkéva és a Kárpát-vidék női szentjei az ikonfestészetben"), aki a szent kultuszában és ábrázolásában fellelhető balkáni hatásokat vizsgálja az elfogadott bizánci modellel összevetve. Elemzi az életírás-reprezentációkat is a szentkép – életírás tengelyen.

A most bemutatott kötet változatos tematikájával vitathatatlanul számot tarthat a Magyarországon élő bolgárok és más nemzetiségek érdeklődésére, hiszen a leírtak részét képezik közösségi és individuális történelmi örökségüknek, saját identitásuknak. A kutatások új elemei pedig ráirányíthatják a tudósok figyelmét is azokra a kulturális folyamatokra a magyar területen, amelyek a nemzetiségek aktív részvétele mellett zajlottak le. Az összehasonlító megközelítés, amely következetesen vonul végig a tanulmánykötéten, lehetőséget ad a közös kulturális és civilizációs értékek megismerésére és összegzésére.

Mihajlov Kamen

ПОХВАЛНО СЛОВО ЗА ВЯРАТА

100 години българска православна църква в Унгария. Това е не просто значима дата, но и сериозен период на съхранение, единение и просветление. Душевно, но и духовно. Та нали е казано – „В началото бе словото“, а словото се оказва „Да бъде Светлина!“ Тази Светлина, която потвърждава: ако имате вяра, колкото просено зърно... Българските преселници са поискали да я имат – и са организирали своята църковна община, построили са сградата-тяло на своята вяра. Така е било с цариградските ни деди и „Желязната“ „Св. Стефан“, с трансилванските брашовски „шкеи“ и „Бисерика Неагра“, с букурещките нотабили и немили-недрагите им съотечественици и храма „Св.св. Кирил и Методий“. Така е и тук – с внушителната някога емигрантска вълна, сред която личат имената на такива люде като Кръстю Пейкич, Пеячевичи, Христофор Жефарович, Тома Вишанов, Йожу Рил, Павел Ненович, Александър Екзарх, Евсебий Ферменджин, Антон Драндар, Любен Каравелов ... Това е само началото на един предълъг списък, съставен от преводачи, писатели, книгоиздатели, предстоятели на книжнината, търговци-дарители, спомоществуватели. И още един важен момент – немалко от построените църкви придобиват за патрони светите солунски братя, ясен знак, че не само религията, но и азбуката, езикът, културата са началото на националната българска идентичност. Другите крепостни стени на твърдта самосъзнание, както написа Антон Дончев. Будапеща се оказва не просто един от центровете на българското образование и култура, на „изнесеното Възраждане“, както обоснова проф. Сивриев, не само топос, запълващ пространството на актуалната напоследък география на книгата и не единствено елемент от

крайно продуктивния Via Vestis – западният път на цивилизационни пресичания. Този, който чертае централноевропейския маршрут: от беломорските предели през Белград и Буда-Пеща към Беч и Липиска. Проникновеният национален идеолог Иван Вазов неслучайно е изрекъл „че от Славний Будим до Свети Атон...“. И още – ареата на знаменитите два дунавски града-близнаци очертава сложните процеси на междукултурен обмен, взаимопроникване, усвояване на чуждия опит. Процеси, протичали във времето чрез противоборство и борба за надмощие на различните тенденции, чрез сблъсъци и конфликти и, едновременно с това – при наслагване на структури и модели, компромиси, преодоляване на противоречията и „произвеждане“ на ново качество, неочаквано за човешките народностни общности. Не ще и дума, че едно от пресичанията е верското: католицизъм, протестанство и православие. В дните на юбилейното честване бе отслужена обща литургия на архиереи от различните църкви. Някой би казал – днес това е възможно; дори станахме свидетели на височайша среща между папа и патриарх. А знаещите знаят, че това е бил вековен стремеж на християнските телоси: дейността на десетки духовни водачи, в това число на българите митрополит Киприян и Григорий Цамблак, на Констанцкия събор и преговорите за уния са ясно доказателство за казаното. А началото следва да търсим все при светите братя – в диспута против триезичниците, в папската благословия и едновременната служба на латински и славянски. Тогава, в 9 в., „творците на наший говор мил“ съумяват да докажат, че старобългарският език е достатъчно богат, за да прославя Господа. Папските богослови, въпреки журналистическия им образ на заклети омерзители, са имали изключително филологически страхове – племенните славянски говори са бедни, неразвити, не могат да постигнат

божествената светлина и да вестят божествената промисъл. Оказва се – че могат! И неслучайно българите наричат възпоменателния ден 24 май – Ден на славянската писменост и култура. Акцентното слово е „култура“; химнът на Михайловски недвусмислено произвежда Константин Философ и Методий Моравски в сътворители на българското знание и език! Нека се взрем в емблемните ключове на този знаменит текст: книжовност, просвета, наука, народност и знание, свързани в едно, дух, история, българско знание, говор. Пророчеството на поета-философ отразява същността на славното дело. Та нима днес италианците се гордеят, че множество народи употребяват латиницата! Начинът на записване наистина не е толкова важен; човешкото знание може да се фиксира чрез клинопис, руни, йероглифи, арабица, евреица. Великото творчество на Константин Философ и Методий Моравски е в сътворението на старобългарския език, който от първичен бива превърнат в книжовен, нормативен, сакрален – способен да предаде цялото натрупано богатство от абстрактни слова, пространствени и времеви понятия, рационални категории, емоционални оттенъци; да развие собствена лексикална и граматическа парадигма, синтактични конструкции. Да разгърне онези 24 глаголни времена, които изумяват чуждестранните лингвисти. И още – чрез старобългарските книги – да инкорпорира всичко това в другите първични славянски езици, които се преобразуват под полученото мощно въздействие, а недълго след това съумяват да тръгнат по собствен път на развитие. Излиза, че заложеното от братята е не само моделиране на действителността чрез словото, но и механизми за самокорекция и развой по-нататък! А през средновековния период всички изтъкнати процеси са немислими без църковната институция! Именно отбелязаните дотук тенденции имаха предвид дейците на Организационния комитет, сред членовете на който

са и учените от специалността българска филология в Будапещенския университет „Л. Йотвьош“, подготвяйки научната конференция по повод 100-годишнината на православната църковна община в Унгария. Темата ѝ бе определена така: „Унгария и източното християнство – църкви, култове и езикови паметници“, формулировка, изцяло в духа на Кирило-Методиевото дело. Денят на провеждане също бе избран символично – 24 май. Както точно твърди клишето – най-българският празник. Ще добавя – и общославянски. В конференцията участваха общо 18 учени: езиковеди, литературоведи, историци, които за пореден път посветиха своите доклади на връзките между българите и останалия свят – унгарци, словаци, румънци, сърби, русини, словенци. Един нетрадиционен регион като се има предвид надславянския и разнороден характер на общностите. И, както се казва, ето – в ръцете си, ти, читателю, държиш резултатите от проведения научен форум. Добре е да знаеш няколко неща: в настоящия сборник не са събрани изнесените доклади, а техните статийни разработки, което показва изискваната изследователска задълбоченост. Споменатите текстове могат да се обособят в няколко тематични групи. Разбира се, известната филологическа двудялба остава действена: лингвистични и литературно-исторически проблеми. Тя обаче се допълва от исторически и изкуствоведчески такива. В границите на всяка от тях можем да отбележим следните характерни посоки. На първо място ще посочим разработките, анализиращи езиковите черти на определени паметници. Такива са статиите на И. Пожгои („Словосъчетания на числителни бройни с други имена в Зографския сборник“), в която се проследяват типовете връзки, обусловени от съгласуванията по род, число и падеж при числителните имена в съпоставителен аспект със староруски извори, и на М. Жилак („Източно православни езикови паметници в

словашките селища на Унгария“), представяща кирилските книги на словаци и русини в региона на Североизточна Унгария. Следват литературоведските текстове – на Е. Часари („Златният „Отче наш“ от Бюксенткерест“) с внимание върху появата и разпространението на споменатата апокрифна молитва на Великденската седмица, употребявана сред словашката общност в Североизточна Унгария, на Е. Дудаш („Словенските песнопойки от Западна Унгария“), представяща пет книжки на словенски език от района на Муравидек, на К. Михайлов („Българското книгопечатане в Буда. Културен канон и деканонизация“), поставящ културния факт в контекста на цивилизационно противоборство и взаимопроникване. Макар в същата посока, но обособена, е статията на М. Фаркаш Барати („Партений Павлович – църковна кариера и история на първата автобиография“), посветена на личността на Партений Павлович и на неговата автобиография, първото съчинение от подобен жанр в южнославянските литератури. Няколко статии засягат историята на източната църква в унгарските предели. И. Пап („Религия и идентичност в писмените спомени на гърците от Унгария“), се занимава с отношението на гръцкото малцинство към православната религия, проследено в завещанията, религиозните предмети и надгробните паметници. И. Челени („Унгарската униатска църква“) проследява утвърждаването на униатската църква в епархии, някои от които днес се намират в други държави – Ужгород, Мукачево, Дюла, Хайдудорог. Днес тази църква има около 300 000 вярващи. Е. Ревес („Източното християнство в епохата на династията на Арпадите“) ни връща към един ранен период – 10 в., когато действат в Унгария първите епископи, доведени от Константинопол. Цяла група автори са насочили вниманието си върху прояви и черти на т. нар. „онароднено християнство“. В центъра на техния интерес са фолклорните

традиционни обреди и каноничните ритуали – проникването между тях. М. Фьолдвари („Освещаване на водата по време на водосвета по гръцка традиция“): имат се предвид византийските влияния върху празничната литургия, фиксирана в служебника на Хартвик. Кр. Менхарт („Култът на Св. Марина/св. Маргарита Антиохийска в България и в Унгария“): наслагване на канонични и предхристиянски елементи в житието и обредите, свързани със светицата, избрана за патрон от българите градинари в Поликраище. А. Петкова („Религия и традиционна култура на българите в Унгария“): проследяват се църковните календарни празници и честванията им в контекста на народно-традиционната обредност. Изкуствоведските наблюдения са представени от Кс. Голуб („Сръбският православен манастир в Грабоц – култура и иконографско значение“), разглежда бароковата архитектура и характеризира библиотеката на този религиозно-духовен център. Б. Пушкаш („Св. Параскева и светиците от Карпатския регион в иконописта“) проследява балканските влияния при изобразяването на светицата върху канонично утвърдения византийски модел. Анализират се житиеписните репрезентативи във вариантите на „икона с житие“. Така представеният сборник с разнообразната му тематика представлява безспорен интерес за българите и другите народности, живеещи в Унгария, за които написаното е част от общностното им и индивидуално историческо наследство, от собствената им идентичност. Новите моменти в изследванията ще привлекат вниманието на изследователите на културните процеси в унгарските земи, протичащи при активното участие на различните малцинствени групи. Сравнителният подход, проведен последователно, дава възможност за обобщения и изводи от общокултурен и цивилизационен порядък.

Камен Михайлов

A KELETI KERESZTÉNYSÉG A KORA ÁRPÁD-KORBAN

Révész Éva

Habár már a honfoglalás előtt megismerkedtek eleink a keleti kereszténységgel, az első írott forrásokban megörökített adatunk csupán a 10. század közepéről ismert. Elsőként Bulcsú horka és Termacsu, az Árpád-fi jártak Konstantinápolyban és keresztelkedtek meg. Útjukat maga a császár, VII. Kónstantinos Porphyrogennétos örökítette meg De administrando imperio címet viselő munkájában (DAI: 178–179; ÁMBTL: 59; HKÍF: 178), Bulcsú keresztségét pedig Ióannés Skylitzés (Synopsis historión: ÁMBTL: 85; HKÍF: 152–153) és munkáját átvéve, Ióannés Zonaras (Epitomé historión: ÁMBTL: 100). Öt év múltán Gyula járt Konstantinápolyban, és szintén megkeresztelkedett. Ekkor *Turkia* számára Theophylaktos konstantinápolyi patriarcha püspököt szentelt fel, aki vele tartott a magyarok közé (Skylitzés: ÁMBTL: 85–86; HKÍF: 152–153; Nikon-krónika: HKÍF: 179; XV. századi gyűjtemény: HKÍF: 179; ún. Beszéd Batu meggyilkolásáról: Dimitrieva–Lihacseva 1986: 516–519). Jelen tanulmányomban vele és utódai tevékenységével foglalkozom, hiszen számos nézet látott már napvilágot, és a mai napig nem született konszenzus a témával kapcsolatban.

Hierotheos, Turkia püspöke 953 táján érkezett meg a magyarok közé, és kezdte meg térítő munkáját. Három, a Balkánon előkerült pecsétnek köszönhetően tudjuk, hogy legalább ennyi utód követte őt püspöki „székében": *Theophylaktos* (pecsét: Laurent 1963: 347, 473. sz. pecsét; pecsétkép: Laurent 1940: 287, n. 3., 289. n. 4.), *Antónios* (pecsét: Laurent 1963: 346–347, 472. pecsét; pecsétkép: Laurent 1940: 287, n. 2., 289, n. 3.; Laurent 1942: 153) és *Démétrios* (pecsét: Laurent 1965: 441, 1611. sz. pecsét; pecsétkép: Révész 2011: 339, 3. kép). A XI. század elején ez a püspökség metropólia rangjára emelkedett, miként ezt meggyőző módon mutatta be Baán István. Ezt bizonyítja, hogy az Athos-hegyi Esphigmenu-monostor 131. sz. kódexe 61. lapjának rectóján és verzóján lévő 13. notitiájában (Darrouzés 1981: 137, 370. 13_{803}; Baán 1995: 1167), a XIV. századi athosi Dionysiu-monostor 120. sz. kódexében (Oikonomidés 1971: 527, 4. lj.; Baán 1995: 1167), valamint

a XV. századi Codex Parisinus Graecus 48. sz. manucriptumában található metropólia-jegyzékekben is (Oikonomidés 1971: 527. 4. lj.; Baán 1995: 1167.) szerepel *Turkia metropóliája*. E jegyzékekbe a XI. századtól kezdve az egyes metropóliák alapításuk sorrendjében kerültek fel. Turkia a 60. helyen található Pompéiupolis után és Rhósia (Megalé Rhósia) előtt, ami jelzi, hogy e kettő között emelkedett metropólia rangjára. Pompéiupolis a X. század végén, míg Rhósia (= kijevi Rusz) 1039-ben emelkedett metropólia rangjára (Portal 1969: 39–41). Rhósia első metropolitája Theophylaktos volt (Louth 2007: 258). A rangemelés időpontját tovább lehet pontosítani, szűkíteni, mivel az 1028-ban Alexios Studités konstantinápolyi patriarcha (Kazhdan 1991: 67) elnökletével lezajlott konstantinápolyi zsinaton már *Ióannés*, Turkia metropolitája vett részt (Grumel II. 250–253. Nº 835.; Oikonomidés 1971: 527–528; Baán 1995: 1167–1170).

Természetesen nemcsak Turkia püspökének története, hanem a keresztségek históriája is tovább folytatódott, mikor I. (Szent) István [997–1000–1038] és II. Basileios Bulgaroktonos bizánci császár [976–1025] között szövetség jött létre. E szövetség keretében vehettek részt magyar katonai egységek 1002-ben a bolgár Vidin ostrománál, és feltehetően a csapatok vezéreként jelen lévő Ajtony ezt követően keresztelkedett meg: *„Volt akkoriban Marosvárott egy roppant hatalmú, Ajtony nevű fejedelem, aki Bodony* [=Vidin] *városában a görög rítus szerint vette fel a keresztséget. … Marosvárott kolostort emelt Keresztelő Szent János tiszteletére, amelybe apátot tett görög szerzetesekkel együtt a maguk rendszabálya és szertartása szerint."* (Szent Gellért nagyobbik legendája: ÁKÍF: 411–412).

Keresztségéről megoszlanak a vélemények, miszerint még 1002 előtt a bolgároknál (Fehér 1927–1928: 10; Györffy 1952–1953: 335; Vékony 1972: 120; Dávid 2000: 185–186; Darkó 2009: 29–30), vagy már 1002 után bizánciaknál vette-e fel (Moravcsik 1938: 402.; Moravcsik 1967: 330; Györffy 1977: 171; Ripoche 1977: 89; Dudás 1993: 15–16; Bálint 2000: 16; Romhányi 2000: 18; Bozsóky 2000: 246; Komáromi 2007: 217), valamint nemrégiben megjelent egy harmadik nézet is, mely szerint ugyan még a bolgároknál vette fel a keresztséget, de az általa alapított monostorba már görög (értsd: bizánci) szerzeteseket telepített (Kiss 2007: 62–63). Az első két nézet képviselői számos érvet

és ellenérvet sorakoztattak fel állításuk mellett, melyek ismertetése jelen tanulmány keretein túlmutat.

Törzsterületének központjában, Marosvárott (utóbb Csanád, ma Cenadu Vechi, Románia) Ajtony alapította a Keresztelő Szent János monostort, melybe görög szerzeteseket helyezett. Ajtony leverése után – mivel a királlyal összeütközésbe került, – Csanád, a királyi csapatok vezére, az általa alapított oroszlámosi Szent György monostorba (ma Banatsko Aranđelovo, Szerbia) költöztette át e görög szerzeteseket, míg a marosvári, – ettől fogva csanádi – monostor az 1030-ban megalapított csanádi egyházmegye püspöke, Szent Gellért (*„1030. Gellértet püspökké szentelik.”* Pozsonyi évkönyvek: ÁKÍF: 355) és rendtársai birtokába került (Kristó 1999: 90–91).

Ajtony monostora nem volt egyedülálló, több másik keleti monostor és más egyházi intézmény is működött ezidőtájt a Magyar Királyságban: a veszprémvölgyi Szentséges Istenanya apácamonostora, a dunapentelei Szent Pantaleón, a visegrádi Szent András, a szávaszentdemeteri Szent Demeter, a dombói Szent György monostor, a tihany-oroszkői és a zebegényi Boldogságos Szűzről nevezett remeteség, az apostagi Tizenkét apostol és az aracsi Szent Miklós templom.

Turkia ortodox püspökének története – mint korábban már szóba került – a X. század közepével veszi kezdetét Gyula keresztségével. A patriarcha, Theophylaktos felszenteli Hierotheos szerzetest Turkia püspökévé. Az elnevezés jelzi a bizánci császári diplomácia szándékát, miszerint minden „türk”, azaz minden magyar, az egész Magyar Fejedelemség megtérítésének feladatát szánták neki (Moravcsik 1967: 329; Györffy 1976: 176; Makk 1996: 17; Makk 1999: 41; Makk 2000: 319–348; Avenarius 2000: 129). Ezen előfeltevésüknek, – hogy erre a lehetőséget is meg fogja kapni, – alapot szolgáltathatott, hogy a Magyar Fejedelemség három legnagyobb méltósága már addigra megkeresztelkedett Konstantinápolyban. Még ha személyükben nem, vagy csak csekély mértékben lettek kereszténnyé, arra a császári diplomácia számított, hogy politikai megfontolás okán a térítésnek teret adnak. Zonaras szövege arra enged következtetni, hogy Bulcsú területén is folyt térítés: „*Mindkettőjük* [= Bulcsú és Gyula] *patrikiosi rangot kapott, és pénzzel elhalmozva tértek vissza földjükre, magukkal víve egy papot is, aki sokakat rávezetett Isten ismeretére*.” (Epitomé historión: ÁMBTL: 100) Sőt talán az is feltételezhető, hogy a magyar vezetés hozzájárulásával

került sor az egész országra érvényes joghatósággal rendelkező püspök magyarok közé küldésére a „rendkívül körültekintő bizánci diplomácia” részéről (Pirigyi 1988: 161). A püspök és szerzetesei térítő tevékenysége révén kerültek a magyar nyelvbe a szláv eredetű egyházi szavak, minthogy bolgár-szláv tolmácsok segítségével hirdették az evangéliumot (Györffy 1952–1953: 333; H. Tóth 1981: 56–57; Pirigyi 1991: 11; H. Tóth 1995: 29–30; Györffy 1997: 48; H. Tóth 2000: 26; Györffy 2000: 48).

Működésének területére nézve három nézet különböztethető meg. Az első kettő Gyula territoriumára, míg a harmadik – mint fentebb már említettem – a magyarok egész szállásterületére lokalizálja Hierotheos tevékenységét (Moravcsik 1967: 329; Jákli 1996: 123–124: ennek bizonyítékát látja például az apostagi tizenkét karéjos templomban; Avenarius 2000: 129; Komáromi 2007: 217, aki megjegyzi, hogy az ország déli és keleti vidékén volt csupán eredményes a térítés).

Az első szerint Erdély egészen a Tisza–Maros határvonalig volt a gyulák törzsterülete, ahol Hierotheos működött (Kniezsa 1964: 204; Székely 1967: 291; Hermann 1973: 12; Ripoche 1977: 82–83; Lenkey 2003: 19; Török 2002: 4). Korábban a működési területet az „alföldi tájakon, pontosabban a Maros-mentén” határozta meg: Török 2000: 105; Louth 2007: 251; az ország keleti felében, a Tiszától keletre: Szegfű 2008: 122; Közép-Tisza és Maros vidékén: Cselényi 2010: 65–72). Ezen belül a patrocínium alapján Szeged lehetett Hierotheos és utódai legalábbis egyik központja (Dávid 2000: 186). Ezt cáfolja Makk Ferenc a DAI 40. fejezetében leírtak alapján, miszerint a magyarok szállásterülete nem terjedt ki Erdélyre (lásd részletesen: Makk 2003: 3–14), ezt támasztja alá Bóna István bizánci típusú leletanyag adatgyűjtése is, ugyanis Erdélyben ez a leletanyag hiányzik (Bóna 2000: 64).

A második a gyulák területét Ajtony későbbi territoriumával tekinti azonosnak, és a Marostól délre feltételezi a püspök székhelyét. Így például Hóman Bálint e területi azonosságot az alapján feltételezi, hogy Ajtony volt az utolsó gyula, ezért Hierotheos székhelye Marosvárott volt (Hóman 19??: 182). Váczy Péter szerint Gyula ezen (ősi) törzsterületén működött Hierotheos, mely fölött az ezredforduló táján a gyula nemzetségből származó Ajtony uralkodott, míg az ifjabb Gyula uralma az utóbb meghódított erdélyi részekre terjedt ki (Váczy 1938b: 496; Ivánka 1942a: 185; Ivánka 1942b: 26; Patacsi 1962: 276; Váczy

1985: 169–170). Magyar Kálmán Hierotheos működési területét, egyben a gyulák territoriumát a Bánát északi részére, Csanád–Csongrád–Békés és Arad megyék területére lokalizálja (Magyar 2001: 237; Gyetvai 1987: 22–23).

Ezen a területen belül az egyes kutatók több várost tartanak a püspök egykori székhelyének. Györffy György Sirmium, mint püspöki székhely mellett foglal állást, melyet az indokolt antik előzménye mellett, hogy a IX. századi Pannonia püspöki székhelye is itt volt, valamint Bizánc szempontjából is igen kedvező helyen feküdt (Györffy 1976: 176; Györffy 1977: 47). Bozsóky Pál Gerő a görög püspökök székhelyét Sövényházára helyezi, az ott feltárt bizánci püspöki bottal eltemetett halott, feltehetően püspök miatt, akiben Hierotheos egyik utódját vélelmezi. Marosvárott a Keresztelő Szent János patrocínium miatt, Szegedet a görög előzmény ásatásbeli hiánya miatt, míg Szávaszentdemetert (korábban Sirmium, ma Sremska Mitrovica, Szerbia) a püspökség meglétének hiánya miatt zárja ki (Bozsóky 2000: 246).

Meg kell említeni, hogy a pecsétek *Turkia* feliratával kapcsolatban különböző nézetek láttak napvilágot, mivel mindhárom pecsét egykori bizánci – nem magyar – területen, szórványleletként került elő. A kutatók többségének véleménye megegyezik, hogy a pecséteken szereplő *Turkia* a magyarok földjével azonosítható, azaz az egykori magyar államot jelenti. Ezzel szemben Nikolaos Oikonomidés ettől egészen eltérő véleménynek adott hangot, miszerint Turkia a *vardarióta-türkök* területét jelenti (Oikonomidés 1973: 1–8). Oikonomidés véleményére reflektált Baán István, hogy a metropólia-listákban külön helyen, önállóan szerepelnek a „*vardariótai*" (Kazhdan 1991: 2153), azaz „*turkoi*", akik Thessaloniké alá tartoztak egyházigazgatás szempontjából, így a metropólia-jegyzékek Turkiája nem köthető hozzájuk (Darrouzés 1981: 371, 13 $_{832}$; Baán 1995: 1169).

Turkia püspöke, illetve metropolitája működésének végével kapcsolatban hasonlóképpen számos eltérő nézetnek adtak a téma kutatói hangot. A legkorábbi már 958 tájára helyezi működésének félbemaradását, a legkésőbbi pedig egészen a negyedik keresztes hadjáratig feltételezi Hierotheos utódainak töretlen működését. Lássuk e nézeteket sorjában:

1. Hierotheosnak távoznia kellett a magyaroktól, amikor a bizánciak 958 táján felmondták a békeszerződést és az adófizetést (Makk 2000: 31), ezt látszik alátámasztani az a tény, hogy mindhárom pecsét egykori

bizánci – és nem magyar – területen került elő. Utódainak kinevezése és a rangemelkedés az I. (Szent) István és II. Basileios Bulgaroktonos bizánci császár között létrejött szövetség fényében csupán egy bizánci jogigényt fejez ki a XI. század elején (Makk 2000: 331; Font 2009: 86).

2. A Bizáncból kiindult térítés az adófizetés felmondását követően újraindult kalandozó hadjáratok miatt szűnt meg fokozatosan, mivel „ezek a katonai vállalkozások feszültté tették a helyzetet a déli magyar határ mentén, így a görög papok és szerzetesek ijedten kezdtek hazafelé szállingózni. A térítési munka elakadt." (Bozsóky 2000: 169). A középkori misszionáriusokat nem jellemezte az „ijedős" magatartás, hanem inkább a mártíromság vágya, így nem valószínűsíthető, hogy ez a politikai szituáció a feladatuk félbehagyására indította volna az itt működő szerzeteseket és papokat.

3. Géza fejedelemsége és a nyugati térítés kezdete összefüggésben van a görög térítés abbamaradásával, ugyanis az arkadiupolisi vereség (970) következményeképp ez a tevékenység lehetetlenné vált a feszült görög–magyar külpolitikai viszony miatt (Hermann 1973: 12: „egykorú tudósítások szerint – legalább 20 éven át sikerrel térítgetett"; Györffy 1977: 67; 2000: 67).

4. Hierotheos térítő tevékenységét az erdélyi területen utódja, Theophylaktos folytathatta egészen Gyula legyőzéséig, működése 1003-ban szűnt meg, majd Gyula elfogását követően a sirmiumi püspökséghez fordult Hierotheos utódja, Theophylaktos püspök, és ott folytatta a térítő tevékenységét (Ripoche 1977: 82–83). Ezt követően a latin rítusú erdélyi egyházmegye kialakítása vetett véget a görög püspökség működésének (Font 2009: 52; Ripoche 1977: 83; Koszta 1996: 114; Kristó 1996: 490).

5. Hierotheost Theophylaktos patriarcha Turkia metropolitájává szentelte, aki a magyarok első és egyetlen metropolitájaként Prokuj leveréséig működött (1003), majd elhagyta Erdélyt. Bár a bizánci püspöklistákon (*notitia episcopatuum*) szerepel több metropolita is, ezek nem valós metropoliták, csupán a birodalom jogigényének kifejezésére szolgáltak (Kiss 2007: 61–62). Az 1003 utáni püspöklistákon a metropólia szerepeltetése Kristó Gyula és Koszta László véleménye szerint is csupán jogigényt fejez ki, azzal az eltéréssel, hogy eleinte még betöltötték ezt a püspöki hivatalt (Kristó 1996: 490; Koszta 1996: 114; Lenkey 2003: 19).

6. Géza fejedelemsége alatt erősödött, erősödhetett a bizánci egyház tevékenysége, majd pedig István idejében is folytatódott tovább ez a folyamat, mivel „a bizánci szertartás fennmaradását és fejlődését is biztosította", csupán nyugati főpásztorok joghatósága alá helyezte őket (Pirigyi 1988: 162–163; 165; Pirigyi 1991: 16). Ennek bizonyítéka, hogy Csanád Ajtony legyőzése után csupán az újonnan alapított oroszlámosi monostorba költöztette át a marosvári görög szerzeteseket, ami nézete szerint István király utasítására történt. Itt a szerzetesek tovább folytathatták a térítést. Font Márta – Baán István nézetéhez csatlakozva – jelzi, hogy a rendelkezésre álló forrásadatok arra utalnak, István idején nem volt olyan mértékű az orthodox hitűek visszaszorítása, mint ahogy ezt feltételezték eddig. Egyaránt erre utalnak a bihari–váradi egyházmegye „újraalapítása", a csanádi püspökségnél Gellért küzdelme, vagy az erdélyi egyházmegyében Gyulafehérvár székhellyé válásának bizonytalanságai (Font 1996: 499). A neves középkorász véleménye szerint István idején nőtt az orthodox hitű alattvalók száma, és a törzsi előkelőket ugyan hódoltatta, de a területükön teret hódított bizánci rítusú egyházi intézmények leverésüket követően is működhettek a latin rítusú püspökségek alá rendelve (Font 1996: 498–499; 2005: 90).

7. Hierotheos a Gyula által uralt területen – Erdélyben, főként a Maros völgyében – működött, és bár a bizánci egyház nem intézményesült a magyarok között, munkájának akadt folytatója, például a marosvári, utóbb oroszlámosi szerzetesek révén (Török 2002: 14).

8. A Szerémség teljes területe – egyben Szávaszentdemeter – magyar fennhatóság alá kerülését követően az ottani görög püspökség tovább működhetett, és az egyházi unió 1089-i napirendre tűzése kapcsán került sor ezen bács-sirmiumi püspökségnek a kalocsai érsekséggel való egyesítésére bács-kalocsai érsekség formájában Bács székhellyel, élére pedig Fábián római rítusú érsek került (Györffy 1952–1953: 343). Makk Ferenc ellenben a keleti angolokhoz köti a püspökség összevonását és a székhely áthelyezését (Makk 1998: 163–175; 2000b: 21–27; 2012: 197–21).

9. Folyamatos maradt a működése, mely a *notitiá*k alapján feltételezhető (Baán 1995: 1169). A veszprémvölgyi alapítólevélben szerepel *„a szentséges Istenanya veszprémi, érseki monostora"* (*Typicon Vespremiense:* ÁMBTL: 80; ÁKÍF: 116–119; DHA I.: 85; Györffy 1997: 35–39, 123–125) kitétel, mely titulus alapján még annak lehetősége is

felmerült, hogy az alapító a veszprémvölgyi görög apácamonostort Turkia érsekének (metropolita) joghatósága alá helyezte (Baán 1988: 740–754). Szarka János véleménye szerint a monostort még Géza fejedelem alapította, aki az akkor Veszprémben működő orthodox érsekség joghatósága alá helyezte. Az érsekség a nyugati rítusú egyházszervezéssel püspökséggé lett alakítva. Ennek bizonyítéka, hogy az oklevél *renovatio*jának latin átiratában a görög szövegtől eltérően nem szerepel az „érseki" kitétel (Szarka 2010: 21). A görög püspökség fennállt a XIII. század elejéig, mikor is a negyedik keresztes hadjáratot (1204) követően tudatosult az egyház két része közt fennálló szakadék. A püspökség létére szolgál bizonyítékul a bizánci történetíró, Kinnamos híradása 1164-ből, miszerint „Bácsban tartózkodik a nép főpapja" (Baán 1988: 750; Ioannés Kinnamos: Epitomé: ÁMBTL: 221).

Visszakanyarodva Hierotheos utódjaihoz, e főpapok tevékenységét többségében úgy értékelik, hogy mind a püspökök kinevezése, mind a rangemelkedés csupán a létrejött szövetség fényében megfogalmazott bizánci jogigény kifejezésre juttatását szolgálta, ténylegesen nem tevékenykedtek Turkiában (Makk 2000a: 331; Font 2009: 86; Kiss 2007: 61–62).

A korábban említett monostorok – Oroszlámos, Szávaszentdemeter, Dunapentele és Veszprémvölgy – legalább a XI. század végéig keleti monostorok maradtak, ami azt mutatja, hogy egyrészt e szerzetesi közösségek liturgikus szükséglete biztosítva volt, másrészt biztosítva volt az utánpótlás is, azaz keleti keresztény hívek is voltak az országban. Mind e szerzetes közösségek, mind a hívek liturgikus életének biztosítása – úgymint istentisztelet, gyóntatás, keresztelés, esketés, temetés stb. – megkövetelte papok működését, aminek előfeltétele volt a papszentelés, ami mindenkoron a püspökök jogkörébe tartozott (Várnagy 1993: 156; Berki 2004: 134–135; Ohme 2001: 84, 86: „a szentséget egy jogszerűen megválasztott és felszentelt püspök szolgáltatja ki…").

Az elhelyezkedésére nézve, viszont gondot okoz a lokalizáció. Koszta László megállapította, hogy Ajtony területén nem működhetett egy görög érseki tartomány, mivel erre az egyházszervezetre nézve a Gellért-legenda nem tartalmaz semmilyen információt, holott a legenda részletesen tárgyalja az egyházmegye kialakulásának folyamatát a korábbi bizánci tradíciókat sem hallgatva el. Továbbá problémaként emlí-

ti, hogy a fent említett pecséteken ábrázolt védőszentek egyike sem feleltethető meg a Maros-vidéki bizánci monostorok patrocíniumának (Koszta 2013: 29–30).

Tény, hogy a pecséteken lévő patrónus és a monostorok patrocíniuma nem mind feleltethető meg egymásnak, de ez következhet abból is, hogy a püspökség, avagy a püspök személyes patrónusa került a gyűrűre. Természetesen egyezés is van, hiszen kettőn Szent Demeter szerepel, míg a harmadikon Szűz Mária. Szent Demeter pedig Szávaszentdemeter monostorának is a patrónusa volt.

A másik látszólagos ellentmondás abból adódik, hogy Koszta László egy, a nyugatival azonos jellegű egyházmegyét vélelmezett. Jómagam úgy vélem, a keleti keresztény egyházszervezet ebben az időszakban megmaradt egy missziós püspökség keretein belül, mely megőrizte mind az '*egész Turkiá*'-ra vonatkozó krisztianizációs feladatkörét, mind pedig missziós jellegét. Ez a missziós jelleg talán éppen abban fogható meg, hogy csak a monostorok létéről és tevékenységéről van tudomásunk. Ezek a monostorok voltak a központjai, bázisai a keleti keresztény pasztorációnak. Már Mosolygó József görög katolikus főesperes-helytörténész is felveti munkájában, hogy az „ősi görögség fennmaradását szerzeteseinek köszönheti", mivel az „apátok egyszersmind püspöki joghatóságot is gyakorolhattak" (Mosolygó 1941: 64).

E feltételezést erősíti, hogy maga Hierotheos püspök is szerzetes volt, de a joggyakorlat is alátámasztja: „Obwohl jegliche kanonische Grundlagen dafür fehlen, führte die sukzessive Monastisierung des byzantinischen Episcopats dazu, dass sich Bischofskandidaten seit dem 9. Jh., sofern sie keine Mönche waren/sind, vor ihrer Bischofsweihe zumindest pro forma zu Mönchen weihen lassen (müssen)." (Potz–Synek 2007: 89). Ezt a joggyakorlatot számos példával is alá lehet támasztani, így példa rá a XI. század első feléből a bolgár egyházszervezet, ahol ezen időszak több érseke: Dávid-Ióannés, Theodulos, Iannés Asinos, egyben egy-egy monostor igumenjei is voltak (Ióannés Komnénos érsek notitia-ja: ГИБИ VII. 110). Emellett említhető a bizánci egyházszervezetből példaként Alexios Studités patriarcha (Kazhdan 1991: 67). A középkori szerb egyházszervezet is szolgáltat analógiát, miszerint náluk a hégoumenos (igumen, apát) egyben püspök is volt, így például Szent Száva (Baán 2012: 2; Obolensky 1999: 294, 366).

Összegzés

A monostorok fennmaradása jelzi, hogy volt keleti keresztény vallású népesség a Magyar Fejedelemségben/Királyságban, hiszen ezek fennmaradásához, liturgikus életükhöz (misehallgatás, keresztelés, esketés, gyóntatás, temetés stb.) elengedhetetlen volt a papság és e papság felszenteléséhez, azaz meglétéhez az egyházjog – mint fentebb vázoltam – megköveteli a püspök működését. A papszentelés már ekkor is püspöki jogkör, feladat részét képezte. Véleményem szerint ezek az adatok bizonyítják, hogy a fennmaradt püspöki pecsétek, a *notitiae* és a zsinati *acta* (amelyek azt is jelzik, hogy Hierotheosnak voltak felszentelt utódai) nem puszta jogigényt fejeznek ki, hanem azt, hogy a püspökök és a metropolita, ahogy Hierotheos maga is, itt tevékenykedtek, misszionáltak a magyarok között.

Tevékenységük kereteként az ismert, fennálló intézményi keretek szolgáltak. Amint az a fentebb ismertetett bolgár példa alapján feltételezhető, e püspökök a magyar területeken működő, létező monostorokban éltek, ezek voltak a „székhelyeik". Az nem elképzelhető, hogy az egyházszervezés korai időszakában egy éppen kiépülőben lévő nyugati keresztény egyházszervezet mellett, egy keleti létrejöttét is támogatták, vagy akár csak engedélyezték volna Szent István és utódai, ellenben mind külpolitikájuk, mind egyházpolitikájuk megengedi azt a feltételezést, hogy egy missziós püspökség működését lehetővé tették, mely legkésőbb 1028-tól metropólia rangjára emelkedett.

Irodalom

ÁKÍF, Kristó, Gy. (szerk.) 1999, Az államalapítás korának írott forrásai. *Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 15*. Szeged.

ÁMBTL, Moravcsik, Gy. 1984, Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai. *Fontes Byzantini Historiae Hungaricae Aevo Ducum et Regum ex Stirpe Árpád descenentium*. Budapest.

Avenarius, A. 2000, *Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation*. Wien–München.

Baán, I. 1988, A körtvélyesi monostor. *Vigília* 53. 10. sz. 749–754.

Baán, I. 1995, „Turkia metropolitája". Újabb adalék a bizánci egyház történetéhez a középkori Magyarországon. *Századok* CXXIX, 1167–1170.

Baán I. 2012, *Opponensi vélemény Révész Éva: Régészeti és történeti adatok a kora Árpád-kori bizánci-bolgár-magyar egyházi kapcsolatokhoz című doktori értekezéséről*. Budapest.

Bálint, Cs. 2000, Választás Kelet és Nyugat között – és mennyire volt az? In: Kredics László (szerk.): *Válaszúton. Pogányság – kereszténység*. Veszprém: Veszprém MTA Veab, 11–22.

Berki, F. 2004, Az ortodox kánonjog. In: Antalóczy Péter–Bajusz Ferenc–Beke Margit et all. (szerk.): *Felekezeti egyházjog*. Budapest: HVG–ORAC, 103–138.

Bóna, I. 2000, *A magyarok és Európa a 9–10. században*. História Könyvtár Monográfiák 12. Budapest.

Bozsóky, P. G. 2000, *Magyarok útja a pogányságból a kereszténységig*. Szeged: Agapé.

Cselényi, I. G. 2010, Rilai Szent Iván a bolgár–magyar kapcsolatok fényében. *Barátság* 2010/5. 6572–6574.

Darkó, J. 2009, Adalékok a magyar Szent Korona problematikájához. *Őstörténeti füzetek* 7. Budapest, 19–57.

Dávid, K. 2000, Szent Gellért és a csanádi püspökség. In: Kredics László (szerk.): *Válaszúton. Pogányság – kereszténység*. Veszprém: Veszprém MTA Veab, 185–191.

Darrouzés, J. 1981, *Notitia Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes*. Paris.

DHA, Györffy, Gy. (ed.) 1992, *Diplomata Hungariae Antiquissima: accedunt epistolae et acta ad historiam Hungariae pertinentia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Dudás, B. OSBM – Legeza, L. – Szacsvay, P. 1993, *Baziliták. Szerzetesrendek a Kárpát-medencében.* Budapest.

Димитриева, Л. А. – Лихачева, Д. С. (ред.) 1986, *Памятники литература древней руса. Вторая половина XVI. века.* Москва: Художественная литература.

Fehér, G. 1927–1928, A bolgár egyház kísérletei és sikerei hazánkban. *Századok* LXI–LXII. 1–20.

Font, M. 2009, *Államalapítás 970–1038. Magyarország története 2.* Metropol Könyvtár. Budapest: Kossuth Kiadó.

ГИБИ VII., Лишев, С. – Цанкова-Петкова, Г. – Тивчев, П. (ред.) 1968, *Извори за Българската История XIV. Гръцки Извори за Българската История VII.* София: БАН.

Grumel, V. 1936, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol I. Les regestes des Patriarches. Fasc. II. Les regestes de 715 à 1043. Paris

Gyetvai, P. 1987, *Egyházi szervezés, főleg az egykori déli magyar területeken és a bácskai Tisza mentén*. Dissertationes Hungaricae ex Historia Ecclesiae VII. München.

Györffy, Gy. 1952–1953, A szávaszentdemeteri görög monostor XII. századi birtokösszeírása. In: *MTA II. Osztályának közleményei* 2. 325–362.; 3. 69–104.
Györffy, Gy. 1976, Rôle de Byzance dans la conversion des Hongrois. In: *Cultus et Cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*. Warsawa, 169–180.
Györffy, Gy. 1977 (2000[3]), *István király és műve*. Budapest: Gondolat.
Györffy, G. (comp.) 1997, *Chartae antiquissimae Hungariae*: 1001–1196. Árpád-kori oklevelek: 1001–1196. Budapest.
Hermann, E. 1973, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. Dissertationes Hungaricae ex Historia Ecclesiae. München.
HKÍF, Kristó Gy. (szerk.) 1995, *A honfoglalás korának írott forrásai*. Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 7. Szeged.
Hóman Bálint – Szekfű Gyula 19??, *Magyar történet.* 1. kötet. *Őstörténet-törzsszervezet, keresztény királyság*. Budapest. (A vonatkozó rész Hóman Bálint munkája.)
H. Tóth, I. 1981 (1994[7]), Adalékok a korai magyar-szláv egyházi és kulturális kapcsolatok kérdéséhez. In: Makk Ferenc (szerk.): *Fejezetek a régebbi magyar történelemből* I. Budapest: Tankönyvkiadó, 55–71.
H. Tóth, I. 1995, A magyarság korai kapcsolatai az ortodox szlávokkal. In: H. Tóth I. (szerk.): *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*. Szeged: JATE Szláv Tanszéke, 27–35.
H. Tóth, I. 2000, Magyar-szláv kapcsolatok a 9–11. században. *Partes Populorum Minores Alienigenae*, 11–41.
Ivánka, E. 1942a, Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn. *Orientalia Christiana Periodica* 8. 183–194.
Ivánka, E. 1942b, *Görögszertartású magyarság.* Kolozsvár: Minerva Nyomda
Jákli, I. 1996, *Szent István az ember*. Sopron: Bethlen Gábor Könyvkiadó.
Kazhdan, A. (ed.) 1991, *The Oxford dictionary of Byzantium* I–III. New York–Oxford: Oxford University Press.
Kiss, G. 2007, Les influences de l'Église orthodoxe en Hongrie aux X[è]–XI[è] siècle. *Specimina Nova Pars Prima. Sectio Medievalis* IV. Pécs, 51–71.
Kniezsa, I. 1964, Zur Frage der auf Kyrill und Method bezüglichen Traditionen auf dem Gebiete des alten Ungarn. In: Hellmann, M. (Hrsg.) *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863–1963*. Köln–Graz, 199–209.
Komáromi, L. 2007, A bizánci kultúra egyes elemei és közvetítő tényezői a középkori Magyarországon. *Iustum Aequum Salutare* III. 215–228.
Koszta, L. 1996, A keresztény egyházi szervezet kialakulása. In: Kristó Gyula–Makk Ferenc (szerk.): *Árpád előtt és után. Tanulmányok a magyarság és hazája korai történetéről*. Szeged, 105–115.

Koszta, L. 2013, *A kalocsai érseki tartomány kialakulása*. Thesaurus Historiae Ecclesiasticae in Universitate Quinqueecclesiensi 2. Pécs

Kristó Gy. 1996, Vallási türelem az Árpád-kori Magyarországon. In: *A magyar művelődés és kereszténység. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai.* Róma–Nápoly 1996. szeptember 9–14. II. Budapest–Szeged, 485–496.

Kristó, Gy. 1999, *A tizenegyedik század története*. Magyar Századok. Budapest

Laurent, V. 1940, Ὁ βαρδαριωτῶν ἤτοι Τούρκων: Perses, Turcs asiatiques ou Turcs Hongrois? *Сборникъ въ паметъ на Проф. Петъръ Никовъ. Известия на Българското Историческо Дружество XVI–XVIII*. 275–289.

Laurent, V. 1942, L'evêque des Turcs et le proèdre de Turquie. *Académie Roumanie. Bulletin de la section historique XXIII/2*. 147–159.

Laurent, V. 1963, *Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin. V. L'église*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Laurent, V. 1965, *Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin. V.2. L'église.* Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Lenkey, Z. – Zsoldos, A. 2003, *Szent István és III. András*. Budapest (Vonatkozó rész Lenkey Zoltán munkája.)

Louth, A. 2007, *Greek East and Latin West: the Church AD 681–1071*. Crestwood.

Magyar, K. 2001, *Szent István államszervezésének régészeti emlékei (1001–2001)*. Kaposvár–Segesd.

Makk, F. 1996², *Magyar külpolitika (896–1196)*. Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 2. Szeged.

Makk, F. 1998, Szent László és a Balkán. In: Makk Ferenc (szerk.): *A turulmadártól a kettőskeresztig. Tanulmányok a magyarság régebbi történelméről*. Szeged, 163–175.

Makk, F. 1999, *Ungarischen Außenpolitik (896–1196)*. Herne.

Makk, F. 2000a, Szent István és utódai. In: Kristó Gy. – Makk F. (szerk.): *Európa és Magyarország Szent István korában*. Szeged, 319–348.

Makk, F. 2000b, A kalocsai érsekség bácsi székhelyének létesítéséről. In: Koszta László (szerk.): Kalocsa történetéből. Kalocsa, 21–27.

Makk, F. 2003, Turkia egész szállásterülete. *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica*. Tomus CXVII. 3–14.

Makk, F. 2012, Ladislaus der Heilige und der Balkan. In: Makk, Ferenc (szerk.): *Vom mythischen Vogel Turul bis zum Doppelkreuz*. Herne, 197–217.

Moravcsik, Gy. 1938, Görögnyelvű monostorok Szent István korában. In: Serédy Jusztinián (szerk.): *Emlékkönyv Szent István király halálának 900 évfordulójára. I*. Budapest, 389–422.

Moravcsik, Gy. 1950, *Bíborbanszületett Konstantin: A birodalom kormányzása.* Budapest
Moravcsik Gy. 1967, *Studia Byzantina*. Budapest
Mosolygó, J. 1941, *A keleti egyház Magyarországon*. Miskolc.
Obolensky, D. 1999, A Bizánci Nemzetközösség. Kelet-Európa 500–1453. *Varia Bízantina – Bizánc világa* III. Budapest
Oikonomidés, N. 1971, A propos relations ecclésiastiques entre Byzance et la Hongrie au XI[e] siécle: le metropolite de Turquie. *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* 9. 527–533.
Oikonomidés, N. 1973, Vardariotes – W.l.nd.r – V.n.nd.r: Hongrois installés dans la vallée du Vardar en 934. *Südost-Forschungen XXXII*. 1–8.
Patacsi, G. 1962, Die ungarischen Ostkirchen. *Ostkirchliche Studien* 11. 273–305.
Pirigyi, I. 1988, A bizánci szertartású kereszténység helyzete Magyarországon Szent István korában. In: Glatz Ferenc–Kardos József (szerk.):*Szent István és kora.* Budapest, 161–165.
Pirigyi I. 1991, *A görögkatolikus magyarság története*. Budapest.
Portal, R. 1969, *The Slavs*. London
Potz, R. – Synek, E. 2007, Orthodoxes Kirchenrecht. *Kirche und Recht* 25. Freistadt: Verlag Plöchl.
Révész, É. 2011, *Régészeti és történeti adatok a kora Árpád-kori bizánci-bolgár-magyar egyházi kapcsolatokhoz*. Doktori (PhD) értekezés. Szeged: Szegedi Tudományegyetem.
Ripoche, J. P. 1977, Bizánc vagy Róma? Magyarország vallásválasztási kérdése a középkorban. *Századok* CXI. 79–92.
F. Romhányi, B. 2000, *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon: katalógus*. Budapest.
Szarka, J. 2010[2], *A rotunda öröksége 2. A görög rítus nyomai a középkorban Sárospatakon és vonzáskörzetében B.-A.-Z. vármegyében*. Miskolc.
Szegfű, L. 2008, *Kiszombor története* I. Szerk.: Marosvári Attila. Kiszombor (Vonatkozó rész Szegfű László munkája.)
Székely, Gy. 1967, La Hongrie et Byzance aux 10[e]–12[e] siècles. *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae* 13. 291–311.
Ohme, H. 2001, *Bevezetés az ortodoxia világába.* Szerk. Thöle, R. Budapest. (Vonatkozó rész Heinz Ohme munkája.)
Török, J. 2000: Egyházmegye-alapítások vitatott kérdései. In: Kredics László (szerk.): *Válaszúton. Pogányság – kereszténység*. Veszprém: Veszprém MTA Veab, 103–112.
Török, J. 2002, *A tizenegyedik század magyar egyháztörténete*. Budapest.
Váczy, P. 1938, Gyula és Ajtony. In: Kumorovitz, L. B. (szerk.) *Emlékkönyv Szentpétery Imre születésének hatvanadik évfordulójának ünnepére*. Budapest, 475–506.

Váczy, P. 1985, Etelköz – die frühere Heimat der Ungarn. *Mitteilungen des Archäologischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften* 16. 169–175.
Várnagy, A. 1993, *Liturgika. Szertartástan. Az egyház nyilvános Istentiszteletе.* Abaliget: Lámpás Kiadó.
Vékony, G. 1972: A nagyszentmiklósi kincs görög feliratainak olvasatához. *Antik Tanulmányok* 19. 111–121.

Summary

The first bishop of *Turkia*, Hierotheos and his collaborators began to work among Hungarians in the middle of the 10th century: they initiated the Christianization on Gyula's territory, but, according to some sources, other Hungarian tribes were involved as well. Due to the period seals, three of his successors are known: Theophylaktos, Antonios and Demetrios. We don't have any specific information about them (their origin, years of their episcopate, etc.), but it is probable that they Christianized on the territory of Gyula junior until 1003, and later on the territory of Ajtony. *Turkia* became *metropolia* between the end of the 10th century and 1025, I assume that the bishops were active there until that year. The promotion to a higher rank might have been the result of the time passed, the Byzantine-Hungarian alliance and Ajtony's baptism. After Ajtony's defeat, the monasteries dealt with the pastoral care of the Eastern Christians. Hierotheos' successors remained missionary Bishops and their Bishopric/Metropoly wasn't organized so like the Western Christian Dioceses, but they should work in Hungary for example because of the ordination of the priests.

Резюме

За източното християнство в унгарските земи имаме сигурни данни от средата на 10 век, когато Булчу и Термачу, а по-късно и Дюла отиват в Константинопол и се покръстват там. За дейността на пристигналия с Дюла епископ Иеротей и последвалите го епископи, мненията на историците са противоречиви. В статията се представят различните становища вкл. и това на автора. Разглежда се въз основа на наличните данни, къде и точно каква дейност са могли да извършват източноправославните мисии и епископи в унгарските земи.

VÍZKERESZTI VÍZSZENTELÉS A GÖRÖGÖK SZOKÁSA SZERINT*

Földváry Miklós István

Bevezetés

Az alább tárgyalt szertartást egy XI. század végi pontifikále őrizte meg, mely egyszersmind a középkor központi magyar liturgiaváltozata, az úgynevezett esztergomi úzus kialakulásának és archaikus korszakának legfontosabb tanúja. Eredetére közvetlen történeti adatokból nem lehet következtetni, de liturgikus tartalma az esztergomi székesegyházhoz kötődik. A XIII. század elején már biztosan Zágrábban használták; valószínűleg keletkezése után nem sokkal, a XI. század vége felé került oda. Máig a zágrábi székesegyházi könyvtár gyűjteményében, a Knjižnica Metropolitanában őrzik MR 165-ös jelzet alatt.

A magyar szakirodalom a benne szereplő *Chartvirgus* püspöknév, illetve a műfaj meghatározását illető bizonytalanság miatt Hartvik agendájaként vagy *agenda pontificalis*-aként ismeri. Az alábbiakban ezért – jóllehet az eredet és a műfaj kérdésében más véleményen vagyok, mint egyes korábbi kutatók – a H sziglummal utalok rá. Jelentőségét két megállapításban foglalhatom össze:

(1) A magyar liturgiatörténet szempontjából a H az első olyan forrás, amelynek anyagát nagyrészt végig lehet követni a XVI. századig ívelő hagyományozási folyamatban. Szertartásainak elemzésével kimutatható, hogy mi változott, illetve mi maradt állandó a magyar úzusokban, azaz mi esetleges, mi korhoz kötött, és mi tekintendő „hungarikumnak"; hogy későbbi forrásaink variálódása történeti vagy regionális jellegű, és végső soron azt, hogy mikor és hogyan, azaz milyen műhelyben, milyen források fölhasználásával, milyen hatások közepette jött létre a magyar liturgiaváltozat, közelebbről pedig a prímási szék, Esztergom úzusa.

* A bevezető és a rá következő tanulmány a szerző 2011 óta készülő monográfiájának része: *Egy úzus születése. A Chartvirgus-pontifikále és a magyarországi liturgia megalkotása a XI. században*. Készült az OTKA/NKFIH K 109058 számú kutatási programjának támogatásával. A készülő szövegkiadás, a monográfia és a jelen tanulmány mögött álló kutatás részletes dokumentációja (mellékletek) elérhető a világhálón: http://vallastudomany.elte.hu/node/76.

(2) Az egyetemes liturgiatörténet szempontjából az esztergomi úzus paradigmatikus jelentőségű. Ez és a köré szerveződő magyar úzuscsalád az a liturgiaváltozat, amely egész Európában a legnagyobb területen maradt mintegy 600 éven át lényegében egységes. Keletkezése és elterjedése átgondolt és jól szervezett „zöldmezős beruházás" eredménye volt. A H ennek az úzusnak első reprezentatív forrása. Időben közel áll az úzus föltételezett kezdeteihez, koncepciója nagyvonalú és összefogott. Jellegzetességeinek összefüggése a későbbi magyar hagyománnyal nyilvánvaló, ugyanakkor e jellegzetességek nem vezethetők le egyetlen ismert külföldi hagyományból sem.

A H tehát egy úzus keletkezését engedi megfigyelni abban a még meleg, képlékeny állapotában, amikor tudós szerkesztője vagy szerkesztői a római rítus korabeli gyakorlatának és változatainak fölényes ismeretében, annak lényegét tiszteletben tartva, mégis kreatívan, ízléssel és szellemesen hoznak létre egy friss és ambiciózus hagyományt. Ezt tanulmányozva mintegy laboratóriumi körülmények közt válik érzékelhetővé, hogy hogyan értelmezte, hagyományozta és alakította a középkori ember a liturgikus úzusokat.

A rítus leírása

Mindeddig elkerülte a kutatók figyelmét, hogy a H vízkeresztnél (21^{v}–28^{v}) nem egy, hanem két vízszentelést tartalmaz. Közülük az első, a görög szokás szerinti vízszentelés az évkörbe illeszkedik, míg a második vízszentelés, amely a vízkereszttel csak asszociatív kapcsolatban áll, a H különös módján a görög szertartás befejező szakaszába van beékelve. A görög szertartás valószínűleg az egész kódex legizgalmasabb fejezete. Semmi köze nincs a vízkereszti vízszentelés későbbi, nyugati gyakorlatához, és csak áttételesen van némi köze a bizánci szertartásnak ahhoz a latin fordításához, amelyet a H-én kívül eddig egyetlenként ismerünk. Tanulmányozása a mögötte föltételezhető görög változat szempontjából is sokatmondó, de még érdekesebb az a folyamat, ahogyan a H műhelye ezt a görög változatot latinná alakította, vagy helyesebben: ahogyan latin és görög elemekből új rítust alkotott.

A szertartást vízkereszt első vesperása előtt vagy a nyolcadnapon tartják. Az előbbi időzítés megvan korabeli görög forrásban is,[1] az utób-

[1] A rítus korai görög tanúiból eddig a legteljesebb szöveggyűjteményt közölte Conybeare – Maclean 1905: 415–436. (Új kiadását tervezi a hildesheimi Georg Olms Verlag.) Minden keleti és nyugati rítusra kitér, de csak a XX. század elején hivatalos szövegeket hozza Marquess of Bute –

bi viszont a latin évkör logikájából fakad, ahol vízkereszt napja elsősorban a háromkirályok, nyolcadnapja elsősorban Krisztus megkeresztelkedése, a következő vasárnap pedig a kánai menyegző ünnepe.[2] Szerkezete nagy vonalakban azokat a latin konszekrációs liturgiákat követi, amelyek a *missa sicca* (szárazmise) típusához tartoznak. Ezekben egy, a mise igeliturgiáját stilizáló szakaszt (itt: kezdőének, olvasmány, közének, evangélium) követ egy, a mise felajánlását, kánonját és áldozását stilizáló szakasz. Ilyen mindenekelőtt a germán típusú virágvasárnapi ágszentelés, de például a H második vízszentelése is.

Először egy litániát énekelnek *Dicamus omnes* kezdettel és *Domine miserere* aklamációkkal, majd a *Nolo enim vos ignorare* kezdetű szentlecke, a *Viderunt te aquae* responzórium és a Lukács-genealógia következik. A szentelési szakaszt – mintegy a felajánlás szerepében – egy *Iesus Deus noster* kezdetű invokációs könyörgés készíti elő, majd prefációdialógus után az egész H legterjedelmesebb tétele, a hatoldalas *Trinitas supersubstantialis* kezdetű prex következik. Ennek végeztével a diákonus a „Pax Domini sit semper vobiscum" szavakkal fordul a gyülekezethez, majd a rubrika szerint oráció következik, amelyet az „Inclinate capita vestra Deo" formula vezet be. Az ordó itt látszólag megszakad: hirtelen, cím nélkül kezdődik el a második vízszentelés, az úgynevezett *Maior benedictio salis et aquae* (ff. 26^{r}–28^{v}). Ennek végén, egy rubrikáknak kihagyott, de üresen maradt folt után mégis folytatódik a görög vízszentelés „kommúniója" az *Inclina Domine aurem tuam* főhajtási imával. (Ugyanezt a beékelő eljárást lehet tapasztalni később például nagycsütörtökön az egyszerűbb szentelt olaj és nagyszombaton a tömjén közönséges megáldásánál.) A főhajtási ima után a *Fontes aquarum* antifónát éneklik, amelynek „haurite aquas" szavaira merítenek és isznak a vízből.

Görög és latin liturgia között: énekek, olvasmányok, formulák

A rítus első megközelítésben a bizánci liturgia atmoszféráját idézi föl. A bevezető litánia a Keleten népszerű ekténiákra emlékeztet, az olvasmányok, a responzórium és az antifóna – ezek prokimennek vagy

---

Budge 1901. Vízkereszt vigíliájához köti a szertartást az újkori *Rituale Romanum* (jóllehet maga a rítusszöveg nem kötődik az ünnephez), de a XI. századi Codex Grottaferrata (Biblioteca Statale del Monumento Nazionale di Grottaferrata) Γ. β. 10 is.

[2] Jellemző, hogy a főima a mágusok látogatását mint egy előző ünnep *(praecedente festivitate)* tárgyát említi. Bizánci logika szerint ez vízkereszthez képest karácsony lenne, míg latin logika szerint csak úgy értelmezhető, ha a nyolcadnapról tekintünk vissza vízkeresztre.

tropárnak feleltethetők meg – sem idegenek a bizánci hagyománytól. Az expresszív és változatos bibliai képek, a vízkereszt keresztségi vonatkozásának előtérbe kerülése, a különleges, egzotikus szavak, szövegek és dallamok használata meggyőzően közvetíti, hogy a nyugati hívő hiteles görög közegben „vendégeskedik". A *Iesus Deus noster,* a *Trinitas supersubstantialis* és az *Inclina Domine aurem tuam* szintén megfelelni látszanak a Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, a Τριὰς ὑπερούσιε és a Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου tételeknek, amelyek közül az első a bizánci rítus jellegzetes előkészítő könyörgése, a második az egész keleten ősidők óta használt Μέγας εἶ, Κύριε ima első prológusának kezdete (a H-ban a főima latin fordítása *[Magnus es Domine]* megszakítás nélkül folytatja a prológusokat), a harmadik pedig a bizánci rítus főhajtási imája. Ismert a bizánci liturgiából a békességkívánás gesztusa és a főhajtási felszólítás is.

Ha azonban a tételeket közelebbről megvizsgáljuk, feltűnik többségük latin eredete, és hiányuk vagy legalábbis meglehetős ritkaságuk a keleti gyakorlatban. A bizánci szertartás forrásait, korai változatait és orientális (szír, kopt, örmény, etióp, maronita) párhuzamait viszonylag jól ismerjük Frederick Cornwallis Conybeare már idézett szövegközlése, Pierre de Puniet XX. század eleji kutatásai és Nicholas E. Denysenko nemrég megjelent monográfiája révén.[3] Ezért merem kijelenteni, holott nem vagyok bizantinológus, hogy valószínűleg soha nem létezett a rítusnak olyan görög változata, amelynek a H pontosan megfelelne. A H műhelye a görög liturgiát ismeri, érzékeli és nagyra tartja, de célja nem egy létező bizánci szertartás lefordítása, hanem a bizánci miliő mesterséges előidézése a nyugati közönségnek ismerős, összhatásukban mégis idegenszerű eszközök segítségével. Egy mai rendezőnek is nyílvánvaló, hogy a legnagyobb hatást nem a legnagyobb hitelesség váltja ki. Ahhoz, hogy a történelmi múlt vagy egy távoli kultúra fölidézése hatásos legyen, a célközönség ismereteihez és előfeltevéseihez is alkalmazkodni kell, azaz neki ismerős elemekből kell kapcsolatot létesíteni a saját és az idegen között. Ha ez sikerül, a közönség úgy fogja érezni, hogy a megkonstruált valóság jobb, mint az eredeti. Pontosan ez az, amit a H „görög szokás szerinti" vízszentelésénél tapasztalunk.

A *Dicamus omnes* litánia görög jellegű, és nem kizárt, hogy egykor valóban a görög ekténiák ihletésére keletkezett. Első két sorának létezik

[3] Puniet 1912: 29–46; Denysenko 2012, korábbi változatban mint disszertáció: Denysenko2008.

pontos görög megfelelője,[4] párhuzamai ezen kívül az ambrozián rítusban vannak. Ebben a formájában azonban nem felel meg egyetlen olyan ekténiának vagy synapténak sem, amelyet a keleti liturgiák ilyenkor használnak. A H arányérzékének megfelelően jóval rövidebb is náluk. Annál inkább megfelel viszont annak a *Dicamus omnes* litániának,[5] amelyet a PRG a rogációs körmenetek kezdeténél ír elő. Hogy a H mint egész mennyire átgondolt összeállítás, azt az is bizonyítja, hogy ez a litánia később, a rogációs körmeneteknél kimarad, holott az előtte és utána következő énekek mind a PRG válogatását és sorrendjét követik.[6] A rogációs ordó összeállításakor tehát még emlékeztek a szerkesztők arra, hogy ezt a litániát korábban, vízkeresztnél már „elhasználták".

A *Nolo enim vos ignorare* szentlecke a Korintusiakhoz írt első levélből való. Asszignációját az indokolja, hogy szó van benne az izraelitáknak a felhőben és a tengerben való megkeresztelkedéséről, illetve arról, hogy a pusztában a Krisztust előképező sziklából ittak lelki italt. Ez a szakasz megtalálható egy korai örmény ordóban, és a kopt vagy a bizánci források között is vannak olyanok, amelyek használják a Korintusi levélnek egy bővebb, ezt a perikópát is magába foglaló szakaszát. Előfordulása azonban a középkori forrásanyagban szórványos, és mindig számos további olvasmány között szerepel, tehát a vízszentelés korai történetében semmiképpen sem jellegzetes. A mai bizánci liturgiában[7] viszont pontosan ez a szakasz szerepel három, Izaiástól vett

[4] Codex Grottaferrata Γ. β. 10, diakonika, vö. Conybeare 423: εἴπωμεν πάντες· Κύριε ἐλεισον.Ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας.

[5] Különösen korabeli mainzi szövegváltozatban, vö. Wien, Österreichische Nationalbibliothek Cod. 701, in Andrieu 1961: 318. Szendrei 2005, ugyanennél a tételnél a Cod. 1888-ra hivatkozik, vö. De Clerck 1977. Ez a legújabb vélemények szerint a mainzi Szent Albanus-apátság úzusát képviseli. A mainzi forrásokról (Andrieu és Vogel PRG-hipotézisét cáfolva) ld. Parkes 2015.

[6] H 107^{v}–109^{r}, vö. PRG (Vogel–Elze 1963; 1972: 226–227, 99, 421–428).

[7] Az újkorra uralkodóvá vált bizánci úzus az ún. neo-szabbaita liturgia. (A Szent Szabbász-monostor a szentföldi görögök szerzetesi központja volt, ennek typikonját használta ésfejlesztette tovább a konstantinápolyi Sztudion, melynek gyakorlata később széles körben meghatározóvá vált.) Legkorábbi forrásai a XV. századból valók, de minden bizonnyal már a XIII. század elejére kialakult, ld. Robert F. Taft történeti összegzését (Taft–Schulz 2005). A rítusszövegek első tudományos kiadását a XVII. században föllendülő francia liturgiatörténeti kutatás összefüggésében Jacques Goar grecista dominikánus szerzetes adta ki (*Ευχολογιον sive Rituale Graecorum*. Simeon Piget, Párizs 1647, javított kiadása: Bartholomaeus Javarina, Velence 1730). Ebben a ma is használatos olvasmányt találjuk, de már a X. század végi Codex Grottaferrata Γ. β. 4 Conybeare (i. m.: 431) is ezt hozza, holott máshol nem felel meg a Goarnál közölt rendtartásnak.

olvasmány és egy Márk-perikópa között. Ha a H választása – amint valószínű – görög mintára megy vissza, akkor ez a görög minta egy később uralkodóvá vált úzust képvisel, a H pedig ennek az asszignációnak korai tanúja. A nyugati gyülekezet a részletet, mint hetvenedvasárnap szentleckéjének befejező részét (egyben, mint az aznapi nóna kapitulumát) ismerhette. Kezdete az újdonság erejével, befejezése ismerősen hatott. A H műhelye valószínűleg ismert olyan bizánci gyakorlatot, amelynek része volt a szöveg, de kiemelése egyéni lelemény, és szép példája az ismerős ismeretlenségnek.

A *Viderunt te aquae* responzórium szövegét adó zsoltárrészlet egészen szórványosan megjelenik ugyan stichira részeként vagy Allelujaverzusként, de önálló és hangsúlyos használata az egész keleti hagyománytól idegen. Ha van zsoltárvers, amely iránt a keleti rítusok a vízszentelésnél előszeretetet mutatnak, akkor „Az Úr hangja a vizek fölött" (Ps 28,3) ilyen, de ennek nyoma sincs a H ordójában.[8] Az ötletet talán egy olyan görög forrás adta, amelyben számos zsoltárvers között éppen a „Láttak téged a vizek" szerepelt először.[9] A *Viderunt te aquae* az *Illuxerunt coruscationes* verzussal nyugaton a húsvét utáni negyedik vasárnap közismert tétele. Hogy nem keleti eredetű, és nem közvetlenül a bibliai helyre megy vissza, azt egyértelművé teszi a vízkeresztkor nem indokolt alleluja-toldalék és a zsoltár „et turbatae sunt abyssi" szavainak elmaradása. A responzórium eredetileg a húsvéti idő allelujás zsoltárresponzóriumai közé tartozik (ezeknek nincs kötött tematikája), de jól vonatkoztatható Krisztus megkeresztelkedésére: ahogyan a Jordán megnyílt a szövetség szekrénye és a Krisztust előképező Józsue előtt,[10] úgy félemledett meg Krisztustól. Fölidéződik a bizánci liturgia kedvelt képe is, ahogyan a Keresztelő keze reszket Krisztus fölött.[11] A felhők,

[8] A tétel egyébként létezik a latin hagyományban. Itt talán azért nem alkalmazták, mert a nyugati pontifikálékban jellegzetesen a harangszentelés éneke. Hazai emlékei a XIII. századi zágrábi, illetve a XIV. századi veszprémi pontifikálében: Zágráb, Knjižnica Metropolitana MR 124 23^{v}, Budapest, Országos Széchényi Könyvtár Clmae 317 73^{r}.

[9] Ilyen pl. a London, British Museum Add. 14499 25^{v} görögből fordított szír szövege (átírás és angol fordítás: Marquess of Bute i. m.: 93). A zsoltáridézet szerepel a legkorábbi fönnmaradt bizánci szerkönyv, a 790 körül készült ún. Barberini Euchologion kezdő ekténiájában (Vatikánváros, Biblioteca Apostolica Vaticana Barberini gr. 336 215^{r}) és a Codex Grottaferrata Γ. β. 10-ben mint a kezdő tropár részlete, majd a tropár első „verzusaként" *(stichos)* is visszatér.

[10] Jos 3,8–17, vö. H 23^{r}: „fluminum autem fortium profunda reumata, quae retineri non poterant, ‹ut› in arca Domini ferentem hic illicque cursus naturam subito negaverunt".

[11] Az előbb idézett tropárban: „σύντρομος γέγονεν ὁ Πρόδρομος", a H-ban: „hodie propheta ad conditorem procedit, sed timore astat, videns Dei condescensionem". A motívum a latin fülnek is

a mennydörgés, a villámlás és a földrengés az ég megnyílásának és az Atya szózatának felelnek meg. Fontos érv a H és a magyar hagyomány szoros kapcsolata mellett a verzus szövegváltozata. Másutt Európában, így a központi germán úzusokban is a „commota est et contremuit terra" szavakkal végződik a tétel, míg Magyarországon egységesen a H „vidit et commota est terra" változata él. Így találjuk már a Codex Albensisben és a Breviarium notatum Strigoniensében.[12]

A Lukács-genealógiát a keleti vízszentelésekben tudomásunk szerint sehol nem használták.[13] A nyugati egyházban viszont a vízkereszti matutínum végén, a Te Deum előtt szólalt meg különleges, saját dallamon. Egyfelől tehát a vízkereszti liturgia ismert mozzanata, másfelől némi titokzatosság, különlegesség lengi körül. Bár Magyarországon (Zágrábot kivéve) a középkor végére kikopni látszik a gyakorlatból, a XIV. századig biztosan használták, és fönnmaradt dallama megfelel a H neumái által sugallt dallamnak.[14] Egyszersmind ezek a neumák állnak a legszorosabb kapcsolatban a későbbi magyar notációval. Ami a tétel megszólaltatását illeti, a genealógiákat több forrás tanúsága szerint szívesen énekelték litániaszerűen, úgynevezett „trina" formában, amikor az egyes frázisokat három diákonus énekli váltakozva.[15] Ez fejlődhetett tovább a többszólamú előadás irányába. A H három oszlopban közli a genealógia neveit (ez utóbb csak pünkösd vigíliáján, a mindenszentek litániájánál ismétlődik meg), ami bizonyára erre a „trina" előadásmódra utal. A nevek azonban helytelen sorrendben követik egymást. Ez azért van, mert a H másolója a vízszintesen olvasandó sorokat

ismerős volt a *Baptista contremuit* antifónából (vízkereszt nyolcadának görög eredetű laudes-sorozata). Néhány további példa a mai magyar görögkatolikus gyakorlatból: „Remegett az Előhírnök és felkiáltott, mondván: […] Hogyan terjessze ki kezeit Ura felett a szolga?", „látván az Előhírnök örvend lelkében és remeg, és kezével mutatván őt a körülállóknak mondja" stb., ld. Dicsérjétek az Urat! Görögkatolikus szertartású énekeskönyv 2009: 668–697.

[12] Grác, Universitätsbibliothek No. 211 89[r], Prága, Královská kanonie premonstrátů na Strahově DE I 7 180[v]. A közkeletű változat felel meg az „eredeti" zsoltárszövegnek (Ps 76,19). Ugyanez a szöveg mindkét változatban előfordul a *Cogitavi dies antiquos* zsoltárresponzórium (vízkereszt nyolcada utáni csütörtökökre) verzusaként, de ez 7/8. tónusú, szemben a 2. tónusú *Viderunt te aquae*-val, és Magyarországon nem volt használatban. A mintavétel a cantusdatabase.org és az usuarium.elte.hu adatbázisok anyagára épül.

[13] A később tárgyalandó egyetlen latin párhuzam a vízkereszti matutínum végén, következésképp a matutínumot követő Lukács-genealógia és Te Deum előtt helyezi el a szertartást, de nem építi be a genealógiát olvasmányként magába a vízszentelésbe.

[14] Rajeczky 1988: 291–294 (Szendrei Janka fejezete).

[15] Így van lejegyezve a nyitrai evangeliáriumban is (Sopko – Valach 1987: 164–165).

függőlegesen olvasta, a harmadik oszlop sora után pedig a mintapéldányban lapoznia kellett, ami a sorrendet tovább bonyolította.[16] A kottázás már ezt az elrontott sorrendet vette alapul. A hiba nemcsak önmagáért érdekes, hanem azért is, mert tanúsítja, hogy a H mögött volt korábbi mintapéldány, és hogy a közvetlen leíró nem állt a nyelvi, biblikus és liturgikus műveltség magaslatán.

Mivel az imádságokat alább külön vizsgálom, itt még a két diákonusi felszólításra és a záró antifónára érdemes kitérni. A bizánci rítus a békességkívánásnál és a főhajtási ima előtt az „Εἰρήνη πᾶσι" és a „Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν" formulákat használja. A H ezeket nem egyszerűen lefordítja, hanem a latin liturgia ismerős fordulatainak felelteti meg. Az elsőt a „Pax Domini sit semper vobiscum" szavakkal adja vissza, amelyek a latin miseordóban az Agnus Dei előtt hangoztak el. A másodikat az „Inclinate capita vestra Deo" szavakkal fordítja, amely eredetileg így, később „Humiliate capita vestra Deo" változatban a böjti köznapok miséit záró, super populum-oráció bevezető formulája. Mindkettő ismerős tehát a nyugati fülnek.

Az utóbbi formula után kellene, hogy következzék a Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου kezdetű főhajtási ima fordítása, de a H az akklamáció és a főhajtási ima közt helyezi el a nagyobb vízszentelés ordóját. E különös eljárás ellenére egyértelmű, hogy a több mint öt oldal után következő *Inclina Domine aurem tuam* a főhajtási imával azonos, így a görög ordót a *Fontes aquarum* antifóna fejezi be tropár gyanánt. A hívek ezalatt merítenek és isznak a megszentelt vízből, amint a rubrika a főimára visszautalva fogalmaz: a különféle betegségek ellen.

A *Fontes aquarum* ismét a latin liturgia sajátja, görög megfelelője nincs. Használatát közvetlenül az indokolja, hogy tartalmazza a „haurite aquas" szavakat, így alkalmas kísérője a vízből való merítésnek. E szavak Izaiás próféta kantikumából valók (Is 12,3), és a nyugati fülnek igen ismerősen csengtek, a kantikum ugyanis a hétfői laudes hetenként ismétlődő tétele volt. Az ötletet adó görög tropárok közt szóba jöhet a kezdőszavak egyezése miatt a Πηγὴν ἰαμάτων ἔχοντες, de még inkább az Ἀνυμνήσωμεν οἱ πιστοί, amely szintén tartalmazza az izaiási részletet: „ἀντλήσωμεν οὖν ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης". A latin tétel kiválasztása azonban nemcsak ezért találó. Eredeti asszignációja szerint vízkereszt nyolcadnapja első vesperásának Magnificat-antifónája. Vízkereszt nyolcadnapja híres arról, hogy egyes antifónáit Nagy Károly fordíttatta

[16] Szendrei 2005: 71. (Dobszay László megfejtése).

görögről latinra, miután elbűvölte a nála járó bizánci követek zsolozsmája: ez lett a *Veterem hominem* vagy *Caput draconis* ciklus.[17] A *Fontes aquarum* ugyan nem tartozik közéjük, környezete révén mégis Bizánchoz asszociálódik. Mint a nyolcadnap előestéjének Magnificat-antifónája pedig hidat jelent a kétféle időzítés: a vigília vesperása és a nyolcadnap között.[18]

A H „görög" vízszentelési ordójának áttekintése

Lit. *Dicamus omnes*	PRG 99,423
Lc. *Nolo enim vos ignorare* (cf. D70)	1K 1,1–4
R. *Viderunt te aquae* V. *Illuxerunt coruscationes* (Pasc/D3 cf. Ps 76,17–19)	CAO 7867
Ev. *Factum est cum baptizaretur omnis populus* (cf. Epi/M)	L 3,21–4,1
Or. *Iesus Deus noster sapientia et virtus Patris* (cf. Nat/summa missa, H 1,3)	= Gr. (?)
VD *Trinitas supersubstantialis* (cf. Pseudo-Dionysius: *De mystica theologia*)	= Gr.
Rb. *Tunc diaconus vertens se ad circumstantes*	
Accl. *Pax Domini* (cf. ordo missae)	= Gr.
Rb. *Sequitur oratio*	
Accl. *Inclinate capita vestra Deo* (cf. orationes super populum)	= Gr.
Or. *Inclina Domine aurem tuam*	= Gr.
Rb. *Finita oratione incipiatur antiphona*	
Ant. *Fontes aquarum sanctificati sunt* (Epi/Oct/V1/Am, cf. Is 12,3)	CAO 2888
Rb. *Et cum dixerint … hauriant aquam*	

Egy ismeretlen bizánci hagyomány: az imádságok

Az énekeknél és olvasmányoknál összetettebb kérdéseket vet föl a három imádság. Megoldásuk a görög patrisztika és a bizánci liturgia

[17] Notker: *De gestis beati Karoli Magni* II. 10. (PL 98, 1393–1394), vö. Shepard 2008: 425.

[18] Vízkereszt vigíliájára időzíti az ún. nagyobb vízszentelést (ez egyáltalán nem általános a térségben, a szertartásnak ugyanis nincs vízkereszti vonatkozása, inkább agrárjellegű szentelmény volt) és ugyanezzel az antifónával is zárja az érett prágai és olmützi úzus. Nem elképzelhetetlen, hogy egyik ihletőjük a H-ban fönnmaradt archaikus esztergomi gyakorlat volt. Hasonló kapcsolatra enged következtetni a gyertyaszentelői ordók összehasonlító elemzése.

forrásainak elmélyült ismeretét igényelné, ezért végleges megállapításokat nem tehetek. Mindazonáltal igyekszem összefoglalni eddigi eredményeimet, és szempontokat adni a további kutatáshoz.

A *Iesus Deus noster* kezdetű, rövid könyörgést hasonló kezdete és invokációs-előkészítő szerepe a bizánci rítus Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ könyörgésével rokonítja. Az allúzió vélhetően tudatos, de a két könyörgés a továbbiakban nem egyezik meg. A latin könyörgés – előkészítő funkciójának megfelelően – összefogott, a görög ima terjedelmének alig harmada. A kettő közt csak véletlenszerűen vannak közös témák és megfogalmazások, a latin ima nemhogy fordításnak, de még parafrázisnak sem nevezhető. Mégis bizáncias benne, hogy közvetlenül Krisztust szólítja meg, szövege a latin euchológiához képest kissé nehézkes, terminológiája dogmatikus, tematikája epikletikus. Filológiai értelemben is görög forrásra, vagy legalábbis a Vetus Latina valamely változatára vall a megszólító részben a „character et splendor substantiae eius". Ez egyértelműen a Zsidókhoz írt levél elejének „ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ" szavaira épül, amelyet viszont Nyugaton a Vulgata és mindenekelőtt a karácsonyi nagymise szentleckéje alapján így ismertek: „splendor gloriae et figura substantiae eius". A 'character' szó használata tehát idegen a XI. századi latin liturgikus környezettől, viszont kézenfekvő fordítása lenne egy görög eredetinek. Hogy ilyen görög eredeti volt-e, vagy görög szövegek hatása alatt készült latin kompozíciót kell föltételeznünk, egyelőre nem tudom megállapítani.

A *Trinitas supersubstantialis* kezdetű prex elemzéséhez röviden ki kell térni annak történetére és fölépítésére is. Az ima magva a Μέγας εἶ, Κύριε (vö. *Magnus es Domine*) szakasz. Ez a legeredetibb, legősibb szöveg, amely szinte minden keleti rítusban jelen van. Prológusok változatosabb sorozata vezeti be: ezek későbbiek, az ókeleti rítusokban rendszerint hiányoznak, egyik vagy másik elmaradhat, szövegük könnyebben módosul. Az első prológus, a Τριὰς ἄκτιστε, más változataiban Τριὰς ὑπερούσιε ugyan megvan már a bizánci liturgia első ismert forrásában, az úgynevezett Barberini Euchologionban, sőt ma is használatos, de hiányzik a legtöbb XI–XIV. századi forrásból. A második prológus többféle lehet. A Barberini Euchologion még az Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ kezdetűt tartalmazza, de ez fokozatosan átadja helyét a ma is szokásos Δοξάζομέν σε Δέσποτα φιλάνθρωπε kezdetűnek. Közös azonban bennük az „E napon" sorozat, amely a második prológus terjedelmének, bárhogyan kezdődjék is, nagy részét kiteszi.

A mai bizánci liturgiában az „E napon” sorozatot egy újabb, „ὁ Ἰορδάνης ἐστράφη ὀπίσω” kezdetű mondatokkal induló sorozat követi, de ez a XI. században még valószínűleg nem létezett. Még képlékenyebb a prológusok lezárása, amely átvezet a főimához. Ez néha egyetlen buzdító mondat („mondjuk, kiáltsuk” stb.), de egyes forrásokban szinte harmadik prológussá dagad.

Maga a Μέγας εἶ, Κύριε főima jóval szilárdabb. Világosan elkülöníthető egy kezdő, anamnetikus és egy záró, epikletikus (Αὐτὸς καὶ νῦν Δέσποτα ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο) szakaszra. Az epikletikus szakaszhoz fűzött intercessziók (a szentelés kedvező kegyelmi hatását meghatározott célra „fölhasználó” közbenjárások) természetüknél fogva könnyebben bővülnek, módosulnak.

A H főimáját prefációdialógus vezeti be. Ez keleten egyedül a H-nál későbbi kopt forrásokban mutatható ki, a kettő között minden kapcsolat kizárt. Valószínűbb, hogy a H műhelye a konszekrációs prexekhez igyekezett hasonítani a terjedelmes imát: ilyeneket használ a kódex nemcsak a krizma, a húsvéti gyertya vagy a keresztvíz megáldásánál, hanem – más germán úzusokkal összhangban – a nagyobb vízszentelésben, Gyertyaszentelőkor és virágvasárnap is. Mégis jellemző, hogy míg az összes többi prexet a ‰ *(Vere dignum)* iniciálé kezdi, addig a *Trinitas supersubstantialis* előtt csak a rubrika közli a prefációdialógus szavait, maga a tétel a T iniciáléval indul. Ez a szöveg kisebb mértékű asszimilációjának nyoma, maga a prefációforma viszont találó választás: a római rítusban ez egy euchologikus szöveg legmagasabb rangú megszólalási módja.

A szöveg a Τριὰς ὑπερούσιε szavaknak megfelelő *Trinitas supersubstantialis* szavakkal kezdődik. Ez önmagában is különleges, mert a XI. századi görög források – szemben a Barberini Euchologionnal – a prológust általában elhagyják, és azért is, mert ahol a prológus megvan, ott rendszerint a Τριὰς ἄκτιστε szövegváltozat jellemző. Még meglepőbb a szöveg folytatása. A H ugyanis nem az első prológus szokásos szövegét fordítja latinra, hanem helyette Pseudo-Dionysius Areopagita *De mystica theologia* című könyvének prológusát,[19] amely történetesen szintén a Τριὰς ὑπερούσιε szavakkal kezdődik. A pseudo-dionysiusi írások a latin Nyugaton és a XI. századi Magyarországon is a görög bölcsesség és misztikum esszenciájának számítottak, ezért a szöveg beépítése az imá-

[19] Suchla 1990–1991: 133–210.

ba nem idegen attól a szerkesztői elgondolástól, amelyet föntebb vázoltam. Egy szűkebb, képzett kör talán föl is ismerte a részletet. Ám itt is közvetlen, görög nyelvű mintára vall, hogy a fordítás önálló, azaz nem felel meg az akkor Nyugaton elterjedt, Hilduin- vagy Scotus Eriugena-féle fordításoknak.[20] A ma használatos görög szöveg a következő két isteni jelzőben (ὑπέρθεε, ὑπεράγαθε) is eltér a korai euchologionoktól (ὁμοούσιε, ἄναρχε), viszont megfelel Pseudo-Dionysiusnak és a H-nak. Ez arra enged következtetni, hogy talán az eredeti prológus is a pseudo-dionysiusi szöveg hatása alatt változott meg, a H tanúsága pedig a bizánci liturgiatörténet szempontjából akár e szövegváltozat terminus ante quem-je lehet.

A H második, *Te enim immensa voce glorificantes* kezdetű prológusa teljesen önálló. Ez egy, az ismert görög változatoknál jelentősen hosszabb, kozmológiai szakasz, amelynek fő motívuma, hogy a víz mint kaotikus princípium hogyan tartja tiszteletben Isten korlátozó, fegyelmező hatalmát a természetben és az üdvtörténetben. Hasonló, kozmológiától ihletett prológusokat egyes korai bizánci és a szír források is ismernek, de a H szövegének mindeddig nem került elő párhuzama. Mindenesetre a görög vagy pseudo-dionysiusi stílusú műszavak *(ῥεύματα, inconspicabilitas)* és egyes zavaros, romlottnak tűnő helyek alapján (a ránk maradt latin szöveg nyelvtanilag sokszor értelmezhetetlen) kellett lennie bizánci eredetinek. Ezt támogatja az is, hogy a második prológust lezáró két mondathoz igen hasonlók jelennek meg abban az egyetlen másik latin fordításban, amelyről alább lesz szó, jóllehet a szöveg más pontján és eltérő megfogalmazásban. A két szöveg közt biztosan nem volt kapcsolat.

Először az „E napon” sorozatnál kapcsolódik egymáshoz szorosabban a H és a görög prológusok szövege. Ez a hasonló szerkezetű, független mondatokból álló szakasz a legalkalmasabb arra, hogy a különböző redakciók elhagyjanak belőle, vagy bővítsék. A Barberini Euchologion 20 és a mai bizánci szöveg 24 „E napon”-jához képest a H-ban

[20] A nyugati Dionysius-ismeretet megalapozó kézirat (Párizs, Bibliothèque nationale de France, Grec 437) II. Mihály bizánci császár ajándéka volt Jámbor Lajosnak 827-ben. Első latin fordítását Hilduin, Saint Denis apátja (775–840) készítette el. A *De mystica theologia* ma már nincs meg a görög kötetben, de Hilduin még használta, és ugyanígy a következő fordító, Ioannes Scotus Eriugena (815–877) is. Hilduin és Eriugena viszonyáról, az általuk használt kéziratról (ld. Harrington 2004: 22–26). A Hilduin-féle szöveg kiadása: Théry 1932: 101. Mindkét fordításé: Chevallier 1937: 565. A hazai Pseudo-Dionysius-hatásról ld. a 30. jegyzetet.

29 szerepel, ez mégis mértéktartónak számít a H-val kortárs euchologionok 40 körüli „E napon”-jához képest. A sorozat kezdetét a források meglehetősen egybehangzóan közlik, utána viszont mind a válogatás, mind a sorrend jelentősen eltér már a bizánci rítuson belül is. A H sorrendje és válogatása egyik általam tanulmányozott más szövegnek sem felel meg pontosan, de szinte minden „E napon”-ja mögött helyreállítható a görög eredeti. Van ugyan néhány mondat, illetve néhány sajátos szövegváltozat, amelynek pontos görög megfelelőjét nem találtam, de ez bizonyára csak a szűkös és véletlenszerű forrásanyag miatt van így.[21] A H egyelőre legegyedibb tulajdonságának az tűnik, hogy a többé-kevésbé általánosnak számító első „E napon”-ok elé három további, egyelőre nem adatolt „E napon”-t helyez. A későbbi bizánci szöveg ezután következő „ὁ Ἰορδάνης ἐστράφη ὀπίσω” sorozata mind a régibb euchologionokból, mind a H-ból hiányzik.

Egyelőre csak a H-ban sikerült megtalálni a prológusokat lezáró szakaszt, amelynek témája a karácsony és a vízkereszt, illetve – latin értelmezésben – a vízkereszt és a nyolcadnap összehasonlítása. Az itt szereplő mondatok egy-egy foszlányának van ugyan görög megfelelője, az egész részletnek azonban nincs. Az a mondat viszont, amely a konklúziót lezárja, és a főimát fölvezeti *(Unde et nos peccatores),* szó szerint megvan egy kortárs görög kódexben (Ὅθεν καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοί).[22]

Az ima központi része, a *Magnus es Domine* néhány jelentéktelen szövegváltozattól eltekintve megfelel a görög szöveg első fönnmaradt változatának. A különbségek leginkább apró kihagyások. Fontosabb, hogy a szövegváltozatok közül legalább három csak egy korábbi latin változat félreértésével vagy átértelmezésével magyarázható meg, görög szövegből nem eredhet.[23] Ez ismét azt bizonyítja, hogy a rítusnak már

[21] Az „E napon” kezdetű versek és a prológusok kölcsönösen átjárhatók. A H prológus-többleteinek egy része (pl. „Sanctificavit aquarum fontes”, „Christus mundum ornans illustravit”) megvan a francia kódexben mint az „E napon”-sorozat része, és viszont, a H „Hodie … baptizatus baptizantem sanctificavit” verse a francia kódexben a prológusokban, az „E napon”-sorozaton kívül.

[22] Codex Grottaferrata Γ. β. 4. (Conybeare i. m:. 429).

[23] A latin változatok feltűnően értelmesek, nyelvtanilag következetesek, és számolnak a tágabb összefüggéssel. Pl. „hodie *sale (*ἁλμυρά → **salsae)* aquae maris in dulces convertuntur”: a *sós* víz édessé válik → a víz a *sótól* válik édessé (utalás Elizeus csodájára [4Rg 2,19–22] és a szenteltvíz megsózására). „Cherubim inaccessibili gloria tua *cooperantur (*κατακαλύπτεται → **cooperiuntur)*”: a kérubok dicsőséged előtt *befödözik* magukat → a kérubok *együttműködnek* a te dicsőségeddel. „Per aquam operuisti sub *nube (*Νωε → **Noe)* peccatum: *Noé* idejében víz által takartad el a bűnt → víz által takartad el a bűnt a *felhő* alatt (utalás az előzőleg olvasott páli levélre

a H előtt létezett egy nyelvileg pontosabb latin változata. Az anamnézis végén elmarad az a mondat, amelyben a víz Illés próféta kármelhegyi áldozatával összefüggésben említtetik, viszont ott, ahol a szöveg azt a jelenetet idézi föl, amikor Elizeus próféta sóval „gyógyította" meg az ártalmas vizet, a H rubrikát illeszt be: „Hic mittat sal in aquam." A szenteltvíz megsózása jellegzetesen latin gesztus, amelyet a vízszentelés közkeletű, rövid változatában is egy Elizeus cselekedetéről megemlékező exorcizmus kezd.[24] Talán ez váltja ki a keresztnek a vízbe való bemártását, amely a H-ból hiányzik, holott a görög szertartásrend talán legjellegzetesebb mozzanata. Ahogyan korábban a prefációdialógus, úgy most a sózás gesztusa hozza közelebb a rítust a nyugati közönség elvárásaihoz.

Végül az *Ipse et nunc* epiklézist a H a kortárs és a mai bizánci szöveggel (Αὐτὸς καὶ νῦν Δέσποτα) megegyezően kezdi. A bizánci változatokhoz képest csak az intercessziókat hagyja el, ezek egyébként is későbbi toldaléknak tűnnek. A Barberini Euchologionban csak a királyokért mondott intercesszió található meg, de a Konstantinápolyon kívüli bizánci hagyományban ez sem általános. Az ima lezárásakor a H szentháromságos konklúziót alkalmaz, míg a bizánci források csak az Atyát és a Szentlelket említik, azt sugallva ezzel, hogy az ima megszólítottja végig Krisztus volt. A teljes Szentháromság megszólítása nagyobb összhangban van a pseudo-dionysiosi prológussal és a latin euchológiai hagyománnyal, és az sem elképzelhetetlen, hogy a XI. század második felében már a Filioque-kérdés is hatással volt a latin redaktorra.[25]

Az *Inclina Domine aurem tuam* főhajtási ima a görög szöveg *(*Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου*)* többé-kevésbé hűséges fordítása. Különbségek a megszólaltatásban és a szövegváltozatban vannak. Míg a bizánci rítus az imát a diákonusi felszólítás alatt, csöndben mondatja a pap-

---

[1K 10,1–2]: atyáink mindnyájan a felhő alatt voltak, és mindnyájan átkeltek a tengeren, és mindnyájan megkeresztelkedtek a felhőben és a tengerben).

[24] *Exorcizo te creatura salis per Deum vivum, per Deum sanctum, qui te per Elisaeum prophetam in aquam mitti iussit, ut sanaretur sterilitas aquae* ... – általánosan elterjedt szöveg, később a tárgyalt kéziratban is szerepel (H 101ᵛ).

[25] Ugyanígy jár el az alább részletezendő francia párhuzam, nemcsak itt, hanem a főhajtási imánál is: σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι → *Patri et Filio et Spiritui Sancto*, következetlenül, mert a szöveg a *Domine*-t egyértelműen a Fiúra érti *(qui in Iordani baptizari dignatus es)*. A két latin szöveg közt nincs kapcsolat; mindkettő annak tanúja, hogy a római rítusban mennyire alapvetőnek fogták föl, hogy a liturgikus imádság az Atyához szóljon.

pal, és csak a szokásos konklúziót („Σὺ γὰρ εἶ ὁ ἁγιασμὸς ἡμῶν”) fennhangon („ἐκφώνως”), addig a H szabályos – nyilván hangos – latin orációvá alakítja át, a latin „Per Dominum nostrum” konklúzióval helyettesítve a görög konklúziót. A H a megszólításban arra utal, hogy Jézus a vízen járt. Ez a görög szövegből hiányzik, de a latin szövegváltozat biztosan romlott kissé, így nem dönthető el, tévedésből, átfogalmazásból vagy egy rendhagyó görög forrásból ered.

	Korábbi bizánci	**H**	**Későbbi bizánci**
Invokáció	Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ	*Iesus Deus noster*	Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ
I. prológus	Τριὰς ἄκτιστε	*Trinitas supersubstantialis*	Τριὰς ὑπερούσιε
	—	+ Pseudo-Dionysius	—
II. prológus	Εὐλογητὸς Κύριος	*Te enim Deum immensa*	Δοξάζομέν σε
	—	+ kozmológiai rész	—
„E napon”	20–41	29	24
„A Jordán”	—	—	4
	—	+ prológusok lezárása	—
Anamnézis	Μέγας εἶ, Κύριε	*Magnus es Domine*	Μέγας εἶ, Κύριε
Epiklézis	Αὐτὸς οὖν φιλάνθρωπε	*Ipse et nunc Domine*	Αὐτὸς καὶ νῦν Δέσποτα
Interkessziók	Καὶ σῶσον Κύριε	—	Καὶ σῶσον Κύριε
Főhajtási ima	Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς	*Inclina Domine aurem*	Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς

Az egyetlen latin párhuzam

A görög vízszentelésnek mindeddig csak egyetlen másik latin változatáról tudunk. Ezt a *Pontificale Romano-Germanicum*-ként közismert

pontifikále-típus egyik szintén XI. századi emlékének függeléke tartalmazza. A függelék állítólag a normandiai Sées katedrálisához kötődik, ahová a könyv Salzburgból került volna.[26]

Ez a változat minden szempontból független a H-étól.[27] Míg a görög vízszentelés a H szerves része, addig a francia változat egy pontifikále szervetlen függelékében található: előtte a római pápák névsora, utána egy Nagy Károlyról szóló epigramma olvasható, majd a legkülönfélébb liturgikus szövegek következnek rendezetlenül. A H vízkereszt első vesperása elé vagy a nyolcadnapra, a francia változat a vízkereszti matutínumba, a Lukács-genealógia elé asszignálja a vízszentelést. A francia változat prológusok nélkül, 25 „E napon"-nal kezdődik. Az első szakasz pontosan követi az euchologionok közismert szövegváltozatát, a többletek között viszont vannak olyanok, amelyek – más fordításban – a H-ban is megtalálhatók. Ezek általában levezethetők a XI. századi vagy korábbi bizánci párhuzamokból, de van néhány olyan „E napon", sőt egy rendhagyó szövegváltozat is,[28] amely csak a két latin forrásban található meg, igaz, más megfogalmazásban, így kapcsolatuk biztosan közvetett. A francia változat a főima végén tartalmazza a királyokért mondott intercessziót, majd a békességkívánás és a főhajtási ima formuláját. A főhajtási ima végén megvan a bizánci konklúzió, majd a befejező rubrika előírja a keresztek vízbe mártását és a vízmerítést.

Egészen más a fordítás is. A főima francia változata nehézkesebb, a görög változathoz szolgaibban ragaszkodik.[29] Különösen a formuláknál érzékelhető (pl. „Εἰρήνη πᾶσι" = „Pax omnibus"), hogy a fordító egyáltalán nem igyekezett hozzáigazítani a szöveget a nyugati környe-

---

[26] *Benedictio aquarum sanctarum Theophaniarum secundum ordinem orientalium ecclesiarum:* Párizs, Bibliothèque nationale de France Lat. 820. 160^{v}–161^{v}. Kiadása és elemzése: Puniet i. m.

[27] Morin (1926: 55) utalt Puniet cikkére, de nem volt alkalma összevetni a H-val: „Je regrette de m'être trouvé dans l'impossibilité d'en comparer le texte avec celui qu'a publié dom Pierre de Puniet". Kniewald (1941) azonban már magától értődően, a Morinre való hivatkozást mellőzve kapcsolja össze a kettőt, sőt harmadikként a *Sacerdotale iuxta Sanctae Romanae Ecclesiae et aliarum ecclesiarum*. Petrus Rabanus, Venezia 1554. 189^{r} mindkettőtől különböző kora újkori szertartását is: „Ezt a vízszentelést a zágrábi és a magyar egyházmegyék sokáig megtartották."Így érik szakirodalmi bizonyossággá (és fontos érvvé a magyar liturgia eredetével kapcsolatban) egy ártatlan fölvetés. Az eset sajnos nem egyedülálló a H kutatástörténetében.

[28] *Prophetalis/prophetica manus ... tangit* a θεόπνευστος αὖρα ... ἐφαίνεται helyett.

[29] A francia kódex szövege nem mentes az értelmetlen, helyenként kifejezetten félreolvasásravalló hibáktól, pl. „*paternis* (**quaternis* vö. τέτταρσι) temporibus", „*subito fac* (**subditos fac* vö. ὑπόταξον) eis omnes inimicos".

zethez. A francia változat tehát inkább tűnik egy keleti érdekesség föl-jegyzésének, mint komolyan vehető kísérletnek a szokás nyugati adaptációjára.

H	**BNF Lat. 820.**
Az első vesperás előtt	*A matutínum végén*
(1) Bevezető énektételek és olvasmányok	(1) —
(2) Invokációs könyörgés	(2) —
(3) Főima	(3) Főima
(a) Első prológus	(a) —
(b) Második prológus	(b) —
(c) „E napon” sorozat	(c) „E napon” sorozat
(d) Anamnézis	(d) Anamnézis
(e) Sózás	(e) —
(f) Epiklézis	(f) Epiklézis
(g) —	(g) Intercessziók
(4) Békességkívánás	(4) Békességkívánás
(5) Főhajtási ima (latin konklúzióval)	(5) Főhajtási ima (bizánci konklúzióval)
(6) —	(6) Keresztek bemártása
(7) Vízmerítés	(7) Vízmerítés
(8) Záró énektétel	(8) —

E megállapítások két szempontból helyezik az emlékeket új megvilágításba:

1. Egyrészt azt jelentik, hogy a H vízszentelése inkább függ közvetlen bizánci előzménytől, mint másik latin fordítástól. Természetesen a sées-i párhuzammal is megtámogatni vélt normann befolyás sem létezett. Éppen a kevésbé jól sikerült fordításhoz képest mutatkoznak meg igazán – mégpedig előnyére – a H egyéni vonásai.

2. Másrészt a francia párhuzam engedi megfigyelni, hogy milyen lehetett a bizánci vízszentelésnek az az állapota, amellyel a Nyugat kapcsolatba került. A H és a francia pontifikále közti különbségek a bizánci változatok közti különbségekkel magyarázhatók, egyezéseik, különösen az „E napon” sorozat válogatása és szövegváltozatai viszont a bizánci szöveg XI. századi állapotát tükrözik. A francia változat lényegében megfelel a rítus azon monasztikus hatás alatt álló konstantinápolyi formájának, amelyet Denysenko a XI. századra nézve jellegzetesnek

tart, a H-é viszont gyökeresen eltér tőle, a latinizálás mellett sokszor a később használatos bizánci forma irányába.

Összegzés

A görög vízszentelés ordója egy komoly, bár folytatás nélkül maradt kísérlet egy bizánci rítus szerves latinizálására. A jelenségnek két fő összetevője van. Ez egyik a latin liturgia elemeinek összedolgozása egy műgörög szertartássá. Ezt remélhetőleg sikerült összefoglalóan bemutatnom. Ide tartozik a bevezető litánia, a responzórium, a Lukács-genealógia, a prefációdialógus, esetleg a pseudo-dionysiusi prológus, a víz megsózása, a diákonusi formulák és a főhajtási ima konklúziója. A másik motívum egy egyelőre ismeretlen bizánci úzus használata. Ez további, komoly kutatásra vár. Ide tartozik a szentlecke és a három imádság. A későbbi, ma is érvényes keleti gyakorlatot elővételezi a páli perikópa, az első és a második prológus kezdőszavai és néhány az „E napon”-ok közül, míg ismeretlen forrásra megy vissza a *Iesus Deus noster* invokációs könyörgés és a második prológus. E tekintetben a H-nak talán a bizánci liturgiatörténet számára is lehet még mondanivalója.

Az ordó jelenléte a H-ban joggal veti föl a görög befolyás tágabb történelmi kontextusának kérdését. Közismert, hogy a X. század közepe táján Magyarországon intenzív görög térítés folyt, és egészen Géza fejedelem koráig kérdéses maradt, hogy az ország a keleti vagy a nyugati kereszténység felé tájékozódjék-e. Más részről az itáliai görögség hatása jöhet szóba, hiszen némi, jóllehet korlátozott itáliai hatás valóban kimutatható a H-ban és a magyar úzusban. Mivel sem a X. századi bizánci misszió, sem a XI. századi itáliai görögség vízszentelési liturgiájáról nem tudok eleget, e föltételezésekre felelős választ adni részemről lehetetlen.

Mindenesetre úgy gondolom, hogy az ordó keletkezését nem közvetlen görög hatás ihlette, de összeállítói első kézből ismerték a görög szokásokat. A X–XI. század nyugati egyházi kultúrájától nem idegen a grekofil érzület. Ez a pszeudo-dionysiusi korpusz népszerűségében vagy a Sankt Gallen-i költészetben is megragadható, és mindkettőnek van nyoma Magyarországon.[30] Egy szándékoltan hatásos, latinizált görög szertartás

[30] Pseudo-Dionysius hazai ismertségéről, az Eriugena-féle fordítás használatáról és a korpusz hatásáról Szent Gellértnél ld. Ivánka (1959: 205–222) és Silagi (1967: 61–62; 65–67). A szakirodalmi segítségért Déri Balázsnak vagyok hálás. Képzőművészeti párhuzamként kínálkozik a Magyar Nemzeti Múzeumban őrzött besztereci aspersorium (X–XII. század), amely egyértelműen nyugati alkotás, de görög nyelvű, jóllehet hibás fölirattal látták el (ΗΖΟCΙΙ ΠΗΓΙ ΚΕΙΗΙΤΟΝ ΝΗ ΙΙ

beépítése sokkal inkább lehet egy grekofil értelmiségi kör műve, mint a politikailag ekkor már inkább ellenséges, vagy – ha a szertartás összeállítását az egyházszakadás előttre tesszük – legalábbis semleges bizánci egyház gyakorlatának spontán beszivárgása. A keleti egyház tényleges gyakorlatának ismerete azonban bízvást eredhet akár magyarországi, akár a balkáni, a dél-itáliai vagy a római görög közösségekből. A főima, a *Trinitas supersubstantialis* túláradóan gazdag, szinte zsúfolt szövegváltozata még azt is megengedné, hogy több görög forrás legemlékezetesebb helyeit halmozó kompilációnak tekintsük.

Irodalom

Andrieu, M. 1961, *Les Ordines Romani du haut moyen âge V.* Peeters, Louvain. (Spicilegium sacrum Lovaniense 29), 318.

Chevallier, Ph. OSB 1937, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage.* Bruges: Désolée de Brouwer et Cie II.

Conybeare, F. C. – Maclean, A. J. 1905, *Rituale Armenorum Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church Together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany.* Oxford: Clarendon Press.

De Clerck, P. 1977, *La „prière universelle" dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques.* Münster: Aschendorff. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 62).

Denysenko, N. E. 2008, *The Blessing of Waters on the Feast of Theophany in the Byzantine Rite. Historical Formation and Theological Implications.* Washington D. C.: ProQuest (books.google.com).

Denysenko, N. E. 2012, *The Blessing of Waters and Epiphany. The Eastern Liturgical Tradition.* Farnham–Burlington: Ashgate, (Liturgy, Worship and Society).

Fettich, N. 1959, A besztereci románkori aspersorium. *A Nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve* II.

Galavics, G. – Marosi, E. – Mikó, Á. –Wehli, T. 2001, *Magyar művészet a kezdetektől 1800-ig.* Budapest: Corvina, 88–89.

Goar, J. 1647, *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ sive Rituale Graecorum.* Párizs: Simeon Piget (javított kiadása: Velence: Bartholomaeus Javarina, 1730).

Harrington, M. 2004, *A Thirteenth-Century Textbook of Mystical Theology at the University of Paris.* Leuven: Peeters.

AMATO – Moravcsik Gyula szerint: Ἰησοῦς πηγὴ καὶ τῶν ἰαμάτων); Fettich 1959: 33–50; Galavics – Marosi – Mikó – Wehli 2001: 88–89. Köszönöm Sabo Katalinnak, hogy fölhívta rá figyelmemet.

Ivánka, E. von 1959, „Das «Corpus Areopagiticum» bei Gerhard von Csanád”: *Traditio* XV. 205–222.
Kniewald, D. 1941, „Hartwick győri püspök Agenda Pontificalis-a”, *Magyar Könyvszemle* LXV.
Marquess of Bute, J. – Budge, E. A. W. 1901, *The Blessing of the Waters on the Eve of the Epiphany.* London: H. Frowde.
Morin, G. OSB 1926, „Manuscrits liturgiques hongrois des XI[e] et XII[e] siècles”, Münster, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VI.
Parkes, H. 2015, *The Making of Liturgy in the Ottonian Church. Books, Music and Ritual in Mainz, 950–1050.* Cambridge: Yale University – Cambridge University Press.
Puniet, P. de 1912, „Formulaire grec de l'Épiphanie dans une traduction latine ancienne”, *Revue Bénédictine* XXIX. 29–46;
Rajeczky, B. OCist (szerk.) 1988, *Magyarország zenetörténete I. Középkor.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 291–294.
Shepard, J. (ed.) 2008, *Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492.* Cambridge: Cambridge University Press.
Silagi, G. 1967, *Untersuchungen zur 'Deliberatio supra hymnum trium puerorum' des Gerhard von Csanád*. München: Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung.
Sopko, J. – Valach, J. 1987, *Codex Nitriensis. Nitriansky kódex.* Martin/Túrócszentmárton: Matica slovenská.
Suchla B. R. (ed.) 1990–1991, *Corpus Dionysiacum.* Berlin: Walter de Gruyter, II. (Patristische Texte und Studien 36), 133–210.
Szendrei J. 2005, *A „mos patriae" kialakulása 1341 előtti hangjegyes forrásaink tükrében.* Budapest: Balassi.
Taft R. F. – Schulz H. J. 2005, *A bizánci liturgia.* Budapest: Bizantinológiai Intézeti Alapítvány.
Théry G. OP 1932, *Études dionysiennes.* Vrin: Párizs I.
Vogel, C. – Elze, R. 1963, 1972, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle* I–III. Vatikánváros.

Melléklet
Vízkereszt vigíliáján a vesperás előtt vagy az ünnep nyolcadán vízszentelést végzünk a görögök szokása szerint

▪ Litánia (ekténia)

Mondjuk mindnyájan: Uram, irgalmazz!
Teljes szívünkből és teljes elménkből kérünk téged, Urunk.
Az örök békességért és a jó állapotért esedezünk hozzád.
A szent, katolikus Egyházért, mely az egész földkerekségen elterjedt, fohászkodunk neked.
N. főpásztorunkért és az ő egész papságáért imádkozunk hozzád.
Királyunkért és egész hadinépéért kérlelünk téged.
Azokért, akik betegeskednek és különféle nyavalyákat viselnek, esdünk tehozzád.
A levegőnek kedvező mérsékletéért és a földnek termékenységéért fohászkodunk hozzád.
A bűnök bocsánatáért és az erkölcsök megjavulásáért imádunk téged.
Hallgass meg minket, Isten, a mi minden imádságunkban, mert kegyes vagy.

Mondjuk mindnyájan …

▪ Szentlecke Szent Pál apostolnak a korintusiakhoz írt leveléből

Atyámfiai. Nem akarom, hogy ne tudjátok … (1K 10,1–4)

▪ Responzórium

Láttak téged a vizek, Isten, láttak téged a vizek, * és megfélemledett a vizek zúgásának sokasága, hangot hallattak a fellegek, alleluja, alleluja. *Verzus:* Bevilágították a te villámlásaid a földkerekséget, látta, és megindult a föld. És megfélemledett. (vö. Ps 76,17–18. 19)

▪ Lukács-genealógia

És lőn, midőn megkeresztelkedett az egész nép … (L 3,21–4,1a)

▪ Könyörgés

Jézus, a mi Istenünk, az Atya bölcsessége és ereje, lényének fényessége és képmása, ki által az Atya munkálkodik a Lélekben, † elvégezvén azokat, †[31] ki a Jordánhoz jöttél és megkereszteltettél önnön szolgádtól, nem mintha tisztulásra szorultál volna, hanem hogy megalapítsad nekünk az újjászületésnek fürdőjét: töltsd be szíveinket a veled egylényegű és imádandó Léleknek malasztjával, égesd ki mind a bűnöket, és szilárdíts meg minket az igaz hitben, hogy tökéletes szívvel és virrasztó lélekkel adjunk hálát neked, s veled együtt a Szentléleknek most és mindörökkönörökké! Ámen.

▪ Prex (prefáció)

Mindörökkön örökké. Ámen. Emeljük föl szívünket … Adjunk hálát Urunknak, Istenünknek … Valóban méltó és igazságos, illő és üdvös …

[31] *perficiens ea:* az *ea* névmás nem utal vele egyeztetett mondatrészre, a szöveg hiányos.

Invokáció | Lényegfölötti Háromság, legistenibb és legjóságosabb, ki a keresztények lépteire ügyelsz, Isten Bölcsessége: irányíts minket a te titkos kijelentéseidnek legfelsőbb, megismerhetetlen és tündöklő orma felé, hol az istenismeretnek egyszerű és mégis megközelíthetetlen misztériumai vannak elrejtezve!

Első prológus | Mert míg téged, Isten, fennhangon dicsőítünk, a felsőbb elemek teremtményére ismerünk,[32] amint a tűnékeny[33] anyag retteg előtted, Urunk. De mivel úgy illik, hogy a teremtés egésze mondjon neked dicséretet, a második elemre térünk át, melynek az a tisztesség[34] jutott, hogy lábaid zsámolyának neveztessék. Mert míg a föld teremtményének mozdulatlanságát szemléljük, a te beláthatatlanságodra ismerünk, melyet visszatükröz a természet.[35] Hasonlóképpen tanúskodik a tenger is, amint téged, alkotóját dicsőít szakadatlan, mert jóllehet dagadó tajtékkalostromolja a szárazat és az egész földkerekségnek határait föloldani igyekszik, a partnak[36] ütközvén megszelídül, és a tőled szabta korláttól visszarettenvén hullámaival önmagába húzódik vissza. De a források ereje sem gyönge, hogy magasztalja hatalmadat, Urunk, a mélyen hömpölygő, erős folyamok pedig, melyeket visszatartani nem lehetett,[37] † amint † az Úr ládájával szemben futásuk zabolátlan természetét egyszerre megtagadták,[38] s te járhatóvá tetted a járatlan anyagot: egyedülte- hozzád, a mindenség Urához intézzük dicséretünket.[39] Téged szólítunk tehát, szent Úr,

---

[32] A szöveg a görög kozmológia négy eleme közül csak hárommal: a levegővel, a földdel és a vízzel foglalkozik, jóllehet alább négy elemről beszél. A tüzet mint legfelsőbbet talán azért hagyjaki, mert az isteni természethez kötődik (ld. alább a *verticem igneum* ['tűzes főt'] szókapcsolatot Krisztusra alkalmazva). Az anyagi világot ebben az összefüggésben a következő három (levegő, föld, víz) képviseli, amely ráadásul az ég, a föld és a tengerek szféráira osztható. Közülük értelemszerűen a víz áll a szöveg érdeklődésének középpontjában.

[33] *oblitanum:* a melléknév ún. hapax legomenon, azaz nem fordul elő más ismert latin szövegben. Valószínűleg az *oblitesco* ('elrejtőzik, láthatatlanná válik') igéből vezethető le; a szó más igekötővel alább is megjelenik az imában *(delitescentium ... draconum).*

[34] *honore ... meruerunt:* a *meruerunt*-nak nincs tárgya. A fordítás a *honorem* javítást föltételezi.

[35] *tuam quae tenet natura inconspicabilitatem:* a *tenet*-nek nincs tárgya. A fordítás a *quam* javítást föltételezi (értelmezhető lenne így is: 'mely része a te természetednek'). A *naturam* javítással így lenne fordítható: 'mely birtokában tartja a természetet'. Az *inconspicabilitas* ('át-/beláthatatlanság') rendkívül ritka, orvosi szövegből adatolt szakkifejezés. Vagy a föld nem átlátszó voltára utal (szemben a levegővel és a vízzel) vagy emberi tekintettel be nem fogható kiterjedésére.

[36] *area pulsatu domatur:* mivel az alany a tenger *(maris argumentum),* az eszköz pedig az ütközés *(pulsatu),* az *area* sem nominativus, sem ablativus nem lehet. A fordítás az *areae,* esetleg az *arenae* ('a szárazföld/föveny ütésétől megszelídül') genitivusra való javítást föltételezi; a 'föveny' szó alább is megjelenik az imában *(tu circumvallasti mare arena).*

[37] *retineri non poterant:* az összefüggésbe jobban illenék a *potuerant* ('azelőtt nem lehetett').

[38] *ut in arca Domini ferentem hic illicque cursus naturam subito negaverunt:* a fordítás (*ferentem ... naturam:* 'futásuk ide-oda sodró természetét') azt föltételezi, hogy a hagyományozott szöveg hibátlan; gyengesége, hogy a folyó futása nem ide-oda, hanem alapvetően egy irányba tart. Az *arcam* javítással így lenne fordítható: 'az Úr ládáját hordozó iránt *(in ... ferentem)* innen és onnan is hirtelen megtagadták futásuk természetét'; ez is csak a Vörös-tenger kettéválásának analógiájával védhető, ahol a víz valóban kétfelől állt, mint a fal (Ex 14,22), mert a hivatkozott esetben a Jordán vize csak fölülről állt meg, lefelé továbbfolyt (Jos 3,16).

[39] A mellékmondatot kezdő *ut* ('ahogy/amint') és a mondatot záró *laudes dirigimus* ('dicséretet intézünk') mondattanilag kizárják egymást. Vagy kirekesztendő az *ut,* és két mellérendelő főmondattal számolunk ('a folyamok … megtagadták — mi … intézünk'), vagy *dirigunt*

kimondhatatlan és változhatatlan, ki a dicsőség királyi székében trónolsz, és letekintesz a mélységekre (Dn 3,54–55), ki az eget bölcsességben alkottad, és fölékesítetted a csillagok kórusát, ki halhatatlan és kifürkészhetetlen, megfoghatatlan és megérthetetlen[40] voltál és maradsz, mert Krisztus, a te egyetlen Fiad és a mi Istenünk a világnak megjelent, a világot fölékesítvén beragyogta, a világnak ellenségét letaszította, s a világ bűnét elvette. Megszentelte a vizek forrásait, és megvilágosította az emberi lelkeket.

Második prológus | E napon vette kezdetét a mi üdvösségünk. E napon vízben keresztelkedik meg az isteni Bárány, s megkeresztelkedvén megszenteli a Keresztelőt. E napon a tenger isörvend, a Jordán vize által magába fogadván a megszentelés malasztját. E napon a Legszentebb Lélek kegyelme jelent meg, fölavatván a vizeket a bűnök megbocsátására.[41] E napon az ég együttörvend a földdel, és a föld teljessége vigadoz. E napon lenyugvás nélküli nap kel föl a világnak, és a világ fényárban úszik. E napon a hold tündöklő sugarait szórja a világra. E napon a fényes csillagok ragyogásukkal megszépítik a fölkerekséget. E napon a felhők a mennyekből az igazságosság esőjét harmatozzák az emberiségre. E napon a vizek gyülekezetei száraz hátukat kínálják az Úr lába nyomának.[42] E napon, Teremtetlen, saját teremtményedtől önként elfogadtad a kézrátételt. E napon a próféta a Teremtőhöz járul, de félelemmel áll oda, midőn látja Isten együtt-leszállását.[43] E napon a keresztség ösztönzi az Urat, hogy a magasságba emelje az emberiséget; ő, ki a mennyeket meghajlítja (Ps 143,5) és alkotja a tengereket, mint Bárány lép az Előhírnökhöz. E napon prófétai kéz illeti a tüzes főt, hogy utána minket is az újjászületés fürdőjébe vezessen. E napon a Jordán vizei az emberek gyógyszerévé lesznek. E napon illatos keneteknek jut birtokába az egész teremtés. E napon a Jordán árja lemossa a vétkeket. E napon a paradicsom az embereknek megnyílik, és az igazak velünk lakoznak. E napon a tenger vizei a sótól édessé válnak az Úr megjelenésekor.[44] E napon a régi siralomból megmenekedtünk, és mint új Izráel szabadultunk meg. E napon a régi rongyokat levetvén a romolhatatlanság új köntösébe öltözködtünk. E napon a sötét éjszakából kiszabadultunk, és az igazság fényes napjára jutottunk.[45] E napon a bálványimádás tévelygéséből fölszabadíttattunk, és megnyílt előttünk az üdvösség útja az Úr megjelenésével. E

---

javítással a folyamokkal kell egyeztetni a főmondati állítmányt; így megmaradhat a mellékmondat ('a folyamok [azáltal], ahogy/amint … megtagadták, dicséretet intéznek').

[40] *intellectuabilis:* vsz. haplográfiás tévesztés, a fordítás az *inintellectuabilis* javítást föltételezi. Ritka teológiai szakkifejezés, pl. Nicolaus Cusanus, Francisco Suárez használja.

[41] *in remissione:* a fordítás a *remissionem* javítást föltételezi.

[42] *tergunt dorsa hominum vestigiis Domini:* szó szerint 'megtörlik az emberek hátát az Úr lába nyomának', de ez valószínűleg értelmetlen. A fordítás a *hominum* kirekesztését föltételezi: a vizek ugyanis vagy az emberek *(hominum)*, vagy az Úr *(Domini)* lába nyomának *(vestigiis)* teszik szárazzá hátukat; a kettő külön-külön értelmes, de kölcsönösen kizárják egymást. A görög megfelelőalapján a *tergunt* ('megtörlik') olvasat helyett a *sternunt dorsa* (νῶτα ὑποστρωννύει, 'kiegyenesítik hátukat', azaz 'sima utat biztosítanak') olvasatot kellene előnyben részesítenünk.

[43] *condescensionem:* értelmezhető egyrészt Jánosra és Krisztusra, akik együtt szállnak alá a Jordánba, de Krisztusra és a Szentlélekre (illetve szózata révén magára az Atyára is), akiknek leereszkedése a Jordánba, illetve leszállása Krisztusra együtt történik.

[44] *sale aquae maris in dulces convertuntur:* a latin változat talán a víz sóval való összekeverésére utal, ami a vízszentelés jellegzetes mozzanata. Görög megfelelője alapján a *sale* ('a sótól') olvasat helyett a *salsae aquae* (τὰ ἁλμυρὰ ὕδατα, 'sós vizek') olvasatot kellene előnyben részesítenünk: 'a tenger sós vizei édessé változnak'.

[45] *die iustitiae potati sumus:* a fordítás a *potiti* ('szert tettünk rá') javítást föltételezi az értelmetlen *potati* ('meg lettünk itatva vele') helyett.

napon, szabadon bűntől és haláltól, a gonosz bálványok ostobaságát elűzzük magunktól. E napon ragyogónak mutatkozott az egész teremtés. E napon a magasságbeliek egyesülnek az alant levőkkel, s az alant levők a magasságbeliekkel ünnepelnek. E napon lelki és nagy fényességű ünnepnek örvendeznek az igazhívők. E napon, midőn Jézus megkeresztelkedett, az egész világ fénybe borul. E napon elértük odafönt a mennyek országát, és az Úr országának nem lesz vége. Amaz előbbi ünnephez képest e mai ünnep a csodák nagyobb bőségét mutatja. Mert amaz ellőbbi ünnepen a jászolban még csak a föld örvendezett, mint aki magába fogadta az ő emberré lett Urát,[46] de a jelen ünnepen az egész világ megvilágosul. Ott a napkeleten feltűnő csillag mutatta a bölcsek útját feléd,[47] itt maga az Atya, aki nemzett, tanúskodik fölülről: Ez az én szerelmes Fiam, akiben kedvem telik. Amiért is mi, bűnösök, egybehangzón kiáltjuk:

Főima | Nagy vagy, Urunk, és csodálatosak a te műveid, és nincs szó, hogy elbeszélje a te csodadolgaidnak dicséretét. Mert terved szerint vezérelsz mindeneket, hatalmadban tartod a teremtést, és gondviseléseddel kormányzod a világot. Mert négy elemből illesztvén össze a teremtés eresztékeit négy évszakkal koszorúztad az év körét, s téged rettegnek mind az értelemmel bíró erők. Téged dicsér a nap, előtted hódol a hold, hozzád esedeznek a csillagok, neked engedelmeskedik a fény, tőled félnek a mélységek, téged szolgálnak a források, te feszítetted kiaz egeket mint a sátort (Ps 103,2), te erősítetted meg a földet a vizek fölött (Ps 135,6), te sáncoltad körül fövennyel a tengert, te árasztottad ki leheleteddel a légkört, az angyali seregek neked szolgálnak, az angyalok karai téged imádnak, a hatszárnyú szeráfok falként körülötted állván[48] téged dicsérnek, a sokszemű kérubok a te megközelíthetetlen dicsőségeddel együtt munkálkodnak.[49] Mert te, jóllehet körülírhatatlan[50] Isten vagy, kezdet nélküli és kimondhatatlan, mint az Atya kedveltje a földre szálltál, szolgai alakot öltvén (Ph 2,7) és az emberekhez válván hasonlatossá. Mert a te irgalmadnak bősége szerint (L 1,78) nem találtad méltatlannak, Urunk, hogy a zsarnok ördög szenvedni lásson téged az emberi nemért,[51] hanem eljöttél, és üdvözítettél minket. Megvalljuk kegyelmedet, hirdetjük irgalmadat, nem titkoljuk jótéteményedet: a Szűz méhét megszentelted születéseddel, majd az emberek közé jővén a Jordán folyamát is megszentelted, elküldve a mennyekből Szentlelkedet, és összetiportad az ott rejtőzködősárkányok fejét.[52]

---

[46] A szöveg mögött talán a bizánci ikonográfiai hagyomány áll, amely mindmáig barlangban, mintegy a meghasadt föld belsejében ábrázolja a betlehemi jelenetet.

[47] *illis namque magis iterantibus:* a fordítás az *illic* ('ott, akkor') javítást föltételezi az *illis*('nekik, azoknak az utazó mágusoknak') helyett.

[48] *circumvallentes:* a fordítás a *circumvallantes* javítást föltételezi az eredeti, hibás alak helyett; a helyes (a-tövű) változat föntebb is megjelenik a mondatban *(tu circumvallasti mare arena).*

[49] *inaccessibili gloria tua cooperantur:* a görög megfelelő alapján a *cooperantur* ('együtt munkálkodnak') olvasat helyett a *cooperiuntur* (φόβῳ τῆς ἀπροσίτου σου δόξης κατακαλύπτεται, 'dicsőségedtől elrejtőznek, előle elfedik magukat') olvasatot kellene előnyben részesítenünk. A latin változatban kissé esetlen a *gloria tua* ablativusa (szerencsésebb lenne dativusban vagy *cum* elöljárószóval), a görög változathoz képest viszont hiányzik a φόβῳ-nak ('félelemtől') megfelelő főnév.

[50] *incircumscriptus:* ritka teológiai szakkifejezés, pl. Canterbury-i Szent Anzelm használja.

[51] *non enim dedignatus es ... videri a diabolo tyrannide pati genus propter humanum:* a görög megfelelő alapján (οὐ γὰρ ἔφερες …θεάσασθαι ὑπὸ τοῦ διαβόλου τυραννούμενον τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων) a 'nem bírtad nézni, hogy a zsarnok ördögtől erőszakot szenved az emberi nem' fordítást kellene ajánlanunk.

[52] *draconem:* a fordítás a *draconum* javítást föltételezi az itt értelmetlen accusativus helyett.

Epiklézis | Jelenj meg tehát magad, emberszerető király, és a Szentlélek eljövetele által szenteld meg most e vizet, és add neki az áldás és megváltás malasztját! Tedd a romolhatatlanság ajándékává, a bűnök föloldozásává, a bágyadozók gyógyszerévé, tedd az ördögöknek borzalmassá, az ellenséges erőknek megközelíthetetlenné, angyali erővel teljessé, hogy mind, akik belőleveszsznek vagy merítenek, birtokolják lelkük és testük jobbulására, szenvedéseik gyógyulására, otthonaik megszentelésére és mindenféle hasznos alkalmatosságra. Mert te, Urunk, víz és Szentlélek által újítottad meg a régi természetet[53] a bűnből, és víz által takartad el a felhőben a bűnt (1K 10,1–2),[54] és a tenger által szabadítottad meg Izráel fiait Fáraó szolgaságából, és Mózes révénahéberek nemzetségét. Mert te szakasztottad meg a pusztában a sziklát, és folytak a vizek, és kiáradtak a patakok (Ps 77,20), és szomjazó népedet kielégítetted, és az ártó vizeket Elizeus idejében sóval meggyógyítottad. – [Itt tegyen sót a vízbe.]

Intercesszió | Te, Urunk, magad szenteld meg most is e vizet Szentlelkeddel, és adj mindenkinek, akik vesznek belőle, érintik vagy használják, megszentelődést, áldást, tisztulást, szabadságot, egészséget, hogy az elemek által, az emberek által, az angyalok által, a láthatók és láthatatlanok által dicsőíttessék a te neved, Atyáé, Fiúé és Szentléleké, most és mindenkor és örökkön örökké! Ámen.

▪ Akkor a szerpap a körülállók felé fordulva mondja:

Az Úr békéje legyen veletek mindenkor!

▪ Következik a könyörgés:

Fejeteket hajtsátok meg az Úrnak!

▪ Könyörgés:

Hajtsd hozzánk füledet, Urunk, és hallgass meg minket, aki jártál † rajtuk és megszentelted őket: †[55] áldj meg mindnyájunkat, akik meghajtjuk nyakunkat és szolgai alakot öltünk, és tedd méltóvá életünknek hátralevő idejét, hogy a vizeknek e vétele lelkünk és testünk gyógyulására váljék! A mi Urunk.

▪ A könyörgés végeztével kezdődjék az antifóna:

A vizek forrásai megszenteltettek, midőn Krisztus megjelent …

▪ És amikor ezt mondják: „Merítsetek vizet”, merítsenek vizet egy kehellyel, és így igyanak az Úrban a különféle betegségek miatt, amint[56] az áldás föntebb tanúsítja.

---

[53] *in veterem naturam:* a fordítás az *in* kirekesztését föltételezi.

[54] *operuisti sub nube peccatum:* a görög megfelelő alapján a *sub nube* (’a felhő alatt’) olvasat helyett a *sub Noe* (ἐπὶ τοῦ Νῶε, ’Noé idejében’) olvasatot kellene előnyben részesítenünk. Az előbbi a rítus kezdetén olvasott páli szakaszra, az utóbbi a vízözön-történetre utal.

[55] Ti. a vizeket: a szöveg magán viseli a göröghöz képest következetlen rövidítés nyomát.

[56] *ait:* a fordítás az *ut* javítást föltételezi.

Summary

In the earliest source of the Hungarian Arpad's age liturgy the (so-called. Hartvik agenda) is described a „habit, according to the Greeks" *(In vigilia Epiphaniæ benedicatur aqua, ut mos est Græcorum, ante vesperas sive in octavis)*, designated as a large scale, solemn epiphany water consecration ceremony. The study tries to clarify its outlined origin, the connection points with Europe and the real connection to the Byzantine tradition.

Резюме

В най-ранните извори на литургическата история по време на династията на Арпадите (т. н. служебник на Хартвик) фигурира една мащабна, означена с бележка „по гръцка традиция" *(In vigilia Epiphaniæ benedicatur aqua, ut mos est Græcorum, ante vesperas sive in octavis)*, празнична литургия за водосвет. Статията прави опит да изясни произхода ѝ, европейските ѝ допирни точки и точните връзки с византийската традиция.

A GRÁBÓCI MONOSTOR MŰVELŐDÉS- ÉS MŰVÉSZETTÖRTÉNETI JELENTŐSÉGE A KORABELI ÍRÁSOS FORRÁSOK TÜKRÉBEN

Golub Xénia

Grábóc község (szerb nevén *Грабовац*) Bonyhádtól nem messze, a Völgységben fekszik. Szent Arkangyaloknak szentelt szerb monostora a legutóbbi időkig az egyetlen működő ortodox monostor volt a Budai Szerb Ortodox Egyházmegye területén. A török hódoltság idején, 1585-ben alapította öt szerb szerzetes, akik az éhínség elől a dalmáciai Dragović kolostorából húzódtak északra. 1619-ben az Adria melléki anyakolostor teljes közössége áttelepült Grábócra. A monostor csak az államosítást követő évtizedekben függesztette fel működését, egyébként alapításától fogva lelki-szellemi központja a hazánk területén több hullámban (1690, 1739) megtelepedett szerb ortodox népességnek. A grábóci monostor 1736–1741-ben épült temploma – falképegyüttesével, berendezésével és felszerelésével – a magyarországi szerb művészeti örökség kulcsfontosságú emléke a 18. századi szerb ortodox egyházi kultúra és a barokk szakrális művészet kutatása szempontjából egyaránt.

A monostor történetéről magyar nyelven Szilágyi Mihály írt először monografikus igénnyel nagyobb lélegzetű művet (Szilágyi 1999). Szilágyi jobbára magyar nyelvű kivonatok alapján ismerte a grábóci történet írott forrásait, így a monostor páratlanul gazdag kéziratos és nyomtatott szláv nyelvű dokumentumanyaga a további kutatás számára is tartogat lehetőségeket.

Mindenekelőtt érdemesnek tűnik felvázolni a grábóci monostor helyét a tudományos köztudatban. Ez egyszerre jelenti a szerb és a magyar történeti, művelődés- és művészettörténeti kutatást is, hiszen a monostor sajátos köztes geokulturális és egyháztörténeti helyzeténél fogva mindkét nemzet tudományos közvéleményét foglalkoztatja a 19. század végétől napjainkig.

A grábóci monostor művelődés- és egyháztörténeti jelentőségére elsőként Vladimir Krasić (Krászits Vladimir, 1851–1890) mutatott rá. Krasić a Grábóccal szomszédos, szintén szerbek lakta Szálkán született

és gyermekként került a grábóci monostorba betűvetést tanulni. Onnan püspöki támogatással Pakracba jutott, ahol elvégezte a tanítóképzőt. 1876-tól Károlyvárosban (Karlovac, Karlstadt) élt, előbb népiskolai tanító volt, majd megbízták az ottani szerb tanítóképző gyakorlóiskolájának vezetésével. Életrajzát Szinnyei József is közölte (Szinnyei 1900: col. 214-215). 1881-ben három részben jelentette meg monografikus tanulmányát a grábóci kolostorról, mely forrásközlése okán is úttörő jelentőségűnek számít (Красић 1881a-c). A szerb történeti tudományok művelői a 20. század utolsó negyedéig alapvetően e munkából merítették ismereteiket a grábóci monostorról. Magyarul Margalits Ede ismertette Krasić munkáját (Margalits 1918: 444–447).

Jóval később, 1957-ben publikálta Stevan Čamprag (1872–1962) esperes, a Budai Egyházmegye konzisztóriumi jegyzője szintén történeti szempontú tanulmányát a monostorról (Чампраг 1957). Čamprag Krasić művét igyekezett folytatni, kiegészíteni a monostor legújabb kori történetével.

A magyarországi szerb emlékek művészettörténeti jelentőségére a jelenkor kutatói közül először Dejan Medaković irányította a figyelmet. Ő jelölte ki a grábóci monostortemplom helyét a szerb barokk művészetben, kiemelve a grábóci falképegyüttes merész szakítását a bizánci hagyományokkal, valamint díszítőfestésének nyugat-európai eredetét (Медаковић 1971: 220–221, 223–224). Ez utóbbiról elsőként Leposava Šelmić szerb művészettörténész közölt részletesebb elemzést, melyben a freskók alkotóit is azonosította Andrej Šaltist és Franz Florian Hofman személyében (Шелмић 1987: 42–44). Dinko Davidov az 1970-es évek elején kezdte módszeresen felmérni – Medaković nyomdokain haladva – a magyarországi szerb templomok művészeti kincseit. A hazai szerb templomok ikonjait bemutató katalógusában több helyen is érintette a grábóci monostort (Давидов 1973: 18–20, 32–33, 68–71, 107–108, 191, 220–222, 238). A hazai közönség Davidov magyar fordításban megjelent összefoglalása nyomán alkothatott először általánosabb képet a magyarországi szerb emlékanyag, köztük a grábóci jelentőségéről (Davidov 1988: 108). Az 1980-as évek végén a monostorban végzett műemléki helyreállítási munkálatok kapcsán készült el L. Szabó Tünde néhány oldalas műemléki ismertető füzete, mely máig a legrészletesebb magyar nyelvű monografikus építészet- és művészettörténeti összefoglalás a monostori komplexumról (L. Szabó 1988).

A rendszerváltás éveiben a szélesebb hazai közönség a szentendrei Szerb Egyházművészeti Gyűjtemény állandó kiállításán, a jugoszláviai pedig a belgrádi Nemzeti Múzeum 1989-es, a magyarországi szerbek művészeti kincseiről szóló tárlatán ismerkedhetett meg több grábóci eredetű liturgikus tárggyal is (Вујичић – Иванић 1989). Mindkét kiállítás rendezésében elévülhetetlen érdemeket szerzett Vujicsics D. Sztoján (1933–2002), aki teljes életművét a magyarországi szerb kultúra megismerésének és megismertetésének szentelte. A grábóci együttes szempontjából is úttörő jelentőségű volt Dinko Davidov szerb nyelven 1990-ben megjelentett korpusza, melyben a Budai Egyházmegye művészeti emlékeit dolgozta fel topografikus rendben. Ebben találjuk az emlék első, levéltári adatokon nyugvó, szisztematikus, művészettörténeti bemutatását, benne az egyedülálló grábóci könyvtár kéziratos és régi nyomtatott könyveinek lajstromával (Давидов 1990: 303–309). Szintén a Nagy szerb bevándorlás tricentenáriumára készült el a szentendrei Szerb Ortodox Egyházmegyei Könyvtár (a továbbiakban SZOEK) kéziratos és régi nyomtatott könyveit feldolgozó katalógus, amely a monostor könyvtárának legértékesebb darabjait is számba vette (Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991). Ennek bevezetőjében összegezte Nadežda R. Sindik az 1960-ban Grábócról Szentendrére szállított könyvtár történetéről szóló értesüléseket, kiemelve azon személyeket, akik a grábóci könyvek megmentésében és számba vételében korábban részt vállaltak: Huzsvik György, Schultz Csedomir, Jaksity Iván, Vujicsics D. Sztoján, Dimitrije E. Stefanović (Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991: 1–2).

Az 1990-es években a magyar kutatók érdeklődése is megélénkült a magyarországi ortodox emlékek iránt. A grábóci monostor kapcsán Szilágyi Mihály történeti monográfiája mellett a művészettörténeti szakirodalomból említést érdemelnek Nagy Márta munkái (a teljesség igénye nélkül: Nagy 1994a: 60–63; Nagy 1994b: 39–45, 108–109; Nagy 1998: 66–67). Falképein és ikonanyagán túl Nagy Márta a monostortemplom sajátos építészettörténeti helyéről is írt több helyen (Nagy 2010: 57–60; korábbi tanulmányainak hivatkozásával), részben Somogyi Árpád korábbi tanulmányához kapcsolódva (Somogyi 1960: 61-64). A grábóci monostortemplom a legújabb építészettörténeti kutatásokat is foglalkoztatja. Ezt mindenek előtt az indokolja, hogy a centrális

térforma egyedül Grábócon jelent meg a magyarországi szerb templomépítészetben (Вукосављев 2013: 77, 83–85).

A fent említett munkák jobbára a már közölt írásos forrásokon és a korábbi szerb nyelvű szakirodalmon alapultak. A grábóci levéltári dokumentumokat Branislav Todić fedezte fel újra a művészettörténeti kutatás számára, bebizonyítva, hogy azok távolról sem tekinthetőek kiaknázottnak. Todić a grábóci falképegyüttes és berendezés kialakulásáról közölt tanulmányában új levéltári adatok alapján tudta pontosabban attribuálni és datálni a falképeket és az ikonosztáziont (Тодић 2010: 402–403). A falképegyüttes közelmúltban történt részletes művészettörténeti leírása és a monostortemplom művészeti értékeinek számba vétele során is egyértelművé vált, hogy a grábóci irat- és könyvanyag áttekintése számos új eredménnyel gazdagíthatja a történeti, művelődés- és művészettörténeti kutatást is (a kutatás eddig publikált eredményeit lásd Golub 2014/2015). Mivel a grábóci könyvtár nyomtatványainak bibliográfiai feldolgozása jelenleg is folyik, a történeti diszciplínák képviselői nagy várakozással tekintenek e hatalmas vállalkozás eredményeinek elébe is.

A korábbi kutatások összegzése után az alábbiakban néhány olyan írott forrást szeretnék kiemelni, melyek a monostor művelődés- és művészettörténeti jelentőségéről alkotott képünket tovább árnyalhatják. Ezzel inkább a kutatási perspektívák felvillantása a célom, mintsem a forrásokban rejlő számtalan új adat közlése, amire a jelen keretek aligha adnak lehetőséget.

A grábóci monostortemplomra vonatkozó történeti kutatások alapjait a szerzetesközösség életéről beszámoló, különböző írott források jelentik. Ezek levéltári dokumentumok (anyakönyvek, összeírások, leltárak, jegyzőkönyvek), valamint kéziratos könyvek: köztük a halottakról való megemlékezésekhez készült ún. diptychák és a monostor bevételeit és kiadásait évről évre rögzítő számadáskönyvek (defterek/tefterek). Értékes adatokat nyerhetünk a monostor egyedülálló könyvtárát alkotó nyomtatott könyvek kézírásos széljegyzeteiből is. A szerzetesközösség fennmaradt iratanyagának túlnyomó részét (Ђенић – Тимотијевић – Филиповић 2006: 52–56) és könyvtárát ma a szentendrei Szerb Egyházmegyei Könyvtár és Levéltár őrzi.

A monostor történetéről egy egyedülálló kéziratos forrásból tudhatunk meg legtöbbet: az alapítás korától vezetett ún. Grábóci krónikát

(*Грабовачки летопис*) a szerb művelődéstörténet az egyetlen ilyen fennmaradt háztörténetként (historia domus), monostori krónikaként tartja számon (Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991: 85, vö. Szilágyi 1999: 9–17). A Krónika egyetlen fennmaradt, 18. századi másolata a Budai Szerb Ortodox Egyházmegye szentendrei könyvtárában található (SZOEK, Kéziratgyűjtemény, 52/ГР52). A kéziratos könyvet Huzsvik György (1916–1976), szentendrei ügyvéd, egyházmegyei könyvtáros szállította a szentendrei püspöki könyvtárba 1960-ban. Meg kell jegyezni, hogy a Grábóci krónika egy másik másolata – melynek datálásáról eltérő vélekedések láttak napvilágot – Belgrád 1941-es ostromakor elpusztult a Szerb Nemzeti Könyvtárban (Синдик–Гроздановић-Пајић–Мано-Зиси 1991: 5, vö. Szilágyi 1999: 10). A szentendrei példány filigranológiai-paleográfiai vizsgálatát szerbiai szakemberek végezték el az 1980-as években, amely alapján a kéziratot a 18. század második negyedére, az 1740–1750-es évekre datálták (Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991: 84–87, 318).

A 18. század első feléből származó kézirat jelentőségét mindenek előtt az adja, hogy elejére bemásolták az 1593-tól vezetett első (mára már elpusztult) grábóci háztörténet szövegét, mely az alapítástól (1585) kezdve 1703-ig számolt be a monostor életéről. A Krónika első része a grábóci közösség életének jelentősebb eseményein túl említi a bizánci kereszténység és a szerb történelem korábbi sorsdöntő eseményeit (1389 rigómezei csata, 1453 Konstantinápoly eleste) is. Az évkönyv következő szerkezeti egységét az a rész alkotja, melybe 1711-től kezdve bemásolták a monostor írott dokumentumainak, levelezésének szövegeit eredeti nyelven, illetve latin és magyar nyelvű iratok esetén szerb-szláv fordításban is. Ezután következik az évkönyv nehezebben követhető, harmadik része, melyben már nem időrendi sorrendben következnek a különböző korú bejegyzések az 1770-es évektől kezdve.

Ez úgy keletkezett, hogy a helyenként kihagyott oldalakat utólag kiegészítették az újabb események beszámolójával. Ebben a részben azonban találhatók olyan 18. századi bejegyzések is, melyek tartalmi okból nem kronologikus rendben kerültek a kéziratba, s ezáltal máig publikálatlanok. Az Évkönyv 201–221. oldalán – tehát jóval a korábbi 18. századi bejegyzések után – néhány oldal erejéig ismét 1770 és 1846 közötti bejegyzések találhatók. Ezek közül érdemes kiemelni a monostor könyvleltárát 1770-ből, illetve a Sofronije Kirilović budai püspök

által szignált teljes inventáriumot a monostor ingóságairól. Ezt egy 1780-as rövidebb leltár követi, majd 1828 és 1846 közötti eseményekről szóló rövid beszámolók. A 20. századi bejegyzések közül a legkésőbbi 1951-ből származik.

A kéziratos háztörténet szövegének első, összefüggő fejezeteit Vladimir Krasić közölte 1881-ben (Красић 1881a-c). Krasić azonban csak az 1781-es évig terjedően adta ki nyomtatásban a kézirat addig összefüggőnek tűnő szövegét. A könyv harmadik részéből az 1781–1880 között keletkezett bejegyzéseket már csak saját megfogalmazásában, kivonatolva ismertette. A monostor 1881 utáni történetét a krónika újabb fejezetei alapján már Stefan Čamprag dolgozta fel 1957-ben tanulmányában, mely azonban Krászits publikációjával ellentétben forrásközlést nem tartalmaz (Чампраг 1957). A Grábóci krónika szövegének 1781 utáni szakaszai – s köztük egyes korábbi bejegyzések is – tehát továbbra is kiadásra várnak.

A Grábóci krónika szövege alapján nemcsak a szerzetesközösség működésébe, a grábóci templom építéstörténetébe nyerünk betekintést, hanem a Budai Szerb Ortodox Egyházmegye 18–20. századi viszonyairól, s tágabb értelemben a Habsburg Birodalom területén élő ortodox szerbek vallási szokásairól, hitéletéről is pontosabb képet alkothatunk.

A grábóci monostor alapításától fogva a szerb autokefál egyház szervezetébe tartozik. A török hódoltság idején kezdetben a szultáni fermánnal felújított Ipeki (Peć-i) Patriárchátus (1557–1766), majd az annak örökébe lépő Karlócai Érsekség gyakorolta felette az egyházkormányzati jogokat. A Habsburgok török ellenes hadjárata, illetve a szerbek ezzel összefüggő ún. Nagy bevándorlása idején, 1688–1690-ben a Magyar Királyság többi korai, 15–17. századi alapítású szerb egyházközsége (Ráckeve, Komárom, Győr) jelentős szerepet kapott III. Arsenije Čarnojević ipeki pátriárka és az új betelepülők fogadásában, illetve az egyházfő és az osztrák politikai vezetés között folyó egyezkedés során. A grábóci szerzetesközösség életébe az 1690-es év egy érdekes közjátékot is hozott, hiszen elöljárója (Jeftimije Njegomirović igumen) a jezsuita misszionáriusok hatására rövid időre elfogadta a katolikus uniót. Az éppen ekkor a Magyar Királyság területére érkezett pátriárkának azonban három hónapos grábóci tartózkodása alatt sikerült visszaterelnie a közösséget „az ortodoxia kebelére”. Az unió tényét a Krónika nyilván nem véletlenül nem említi.

A Nagy szerb bevándorlás nyomán I. Lipót császár 1692-ben elismerte – az egyébként akkor már legalább egy évszázada létező – budai szerb püspökség hivatalos fennállását. A pátriárka 1694-ben a császárhoz intézett kérelméből az derül ki, hogy a Székesfehérvár-Budai Egyházmegye székhelyének kiválasztásakor Grábóc neve is felmerült (Грујић 2012: 67). Az 1695-ben kiadott császári privilégium végül hét szerb püspökség működését erősítette meg a Magyar Királyság területén. Grábóc előbb a Mohácsi-Szigeti (teljes titulusa: Pécsi-Mohácsi-Szekcsői-Szigeti-Eszéki) szerb ortodox püspökség, majd annak 1732-ben történt megszüntetésével a Budai Egyházmegye igazgatása alá került.

A szerbek Osztrák Birodalmon belüli jogi helyzetének alakulása a 18. század során értelemszerűen a grábóci monostor történetére is rányomta bélyegét. A kezdetben elnyert, majd többször megerősített (1706, 1713, 1715, 1743) privilégiumok fokozatos megnyirbálása (1770, 1777, 1779; végül a konzisztoriális rendszer bevezetése, 1782) természetesen hatással volt a szerb ortodox egyház e magyarországi bástyájára is. Grábócon kívül a 18. században egyetlen szerb monostor működött a Budai Egyházmegyében, a ráckevei Istenszülő elhunyta-monostor. Ennek működését azonban Mária Terézia rendelete – a Karlócai Érsekség több ortodox monostorával együtt – 1777-ben felfüggesztette. Ekkor a ráckevei szerzetesek Grábócra költöztek. A grábóci szerzetesközösség minden bizonnyal az 1720–1730-as években volt a legszámosabb: a krónika „hatvan vagy még több" testvérről számol be ebből a korból (Красић 1881b: 64). A monostori összeírások szerint ez a szám a 18. század folyamán – a Karlócai Érsekségben általános tendenciát követve – egyre csökkent, s az 1770-es években már tíz alá süllyedt, beleértve az átköltözött ráckevei szerzeteseket is. 1786-ban, abban az időszakban, amikor a grábóci templom mai pazar enteriőrje készült, hét szerzetes és egy diakónus lakta a monostort (Szerb Ortodox Egyházmegyei Levéltár [a továbbiakban SZOEL], vö. Грабовац 1711–1928, 1786-os számadáskönyv).

A grábóci szerzetesközösség azonban nemcsak a monostor területén fejtette ki tevékenységét. Már a 18. században is grábóci szerzetespapok (ieromonahok) látták el több dunántúli ortodox egyházközség lelkészi szolgálatát. Atanasije Grabovčanin 1750-ben Győrből ír Grábócra Sofronij atyának, levelében meleg hangon üdvözli egykori grábóci testvé-

reit (SZOEL, lad. Грабовац 1711–1928, МГ8). Gennadij Stefanović grábóci ieromonah az 1780–1790-es években volt a győri egyházközség papja, amint erről a grábóci könyvtár több régi nyomtatott könyvének kézírásos bejegyzéseiből is meggyőződhetünk (vö. Дујмов 2013: 266). Az esztergomi szerb egyházközség papi szolgálatát a 18. század közepétől hol ráckevei, hol pedig grábóci szerzetespapokra bízták (SZOEK, Grábóci könyvtár, Гр610/3 jelzetű nyomtatvány kézírásos bejegyzése, valamint Дујмов 2013: 205, 266). A balassagyarmati és losonci ortodox egyházközségeket még a 19. század legvégén is grábóci szerzetesek látták el, így nem csoda, hogy a monostor nagy barokk átépítésében mint fő támogatók éppen e városok kereskedőkompániái jeleskedtek (Марјановић 1896: 65). A 20. század első felében a környező – legtöbbször kisebb, elnéptelenedő – tolnai-baranyai települések (Alsónána, Bátaszék, Borjád, Hidas, Lánycsók, Medina, Mohács, Nagybudmér, Pécsvárad, Rácmecske, Ráctöttös, Somberek, Véménd) egyházközségeinek adminisztrálását is leginkább grábóci szerzetespapok végezték. Lapszéli bejegyzéseik mutatják, hogy a Grábócon feleslegessé vált liturgikus könyveket – gyakran éppen a legrégebbi antikvákat – magukkal vitték e kisebb parókiákra. Az Országos Széchényi Könyvtár állományába került, 1554-ben Velencében nyomtatott szerb liturgikon (misekönyv; jelzete Ant. 4560.) marginálisai például azt mutatják, hogy a Balkánról hozott könyv az 1690-es években már a monostor tulajdonában volt (Soltész – Velenczei – W. Salgó 1990: kat. S 598; Бор 2006: 228–229, kat. 18.). Ugyanekkor írta a könyvbe „szülei emlékére“ fogadalmi bejegyzését bizonyos „Vuk Kapušvarlija”, a komáromi szerb közösség egyik akkori vezetője, aki a császártól nemesi címet is nyert. A misekönyvet ezután a 18. században előbb a közeli Véménd, majd Pécsvárad (1769), végül a távolabbi Rácalmás (1889) egyházközségeiben használták (a bejegyzésekről bővebben lásd Golub 2016: 93–96). Vuk bejegyzése egyben azt is példázza, hogy Grábóc a magyarországi ortodoxok zarándokhelyének számított már a Seoba, a Nagy bevándorlás idején is. Ennek legfőbb dokumentumai azok a 17. századtól fennmaradt diptychák, szerbül *pomenik*ek, amelyekbe a monostor számára adományokat felajánló zarándokok nevét jegyezték (SZOEK, Kéziratgyűjt., 6/Гр6, 7/Гр7, 9/Гр9, 10/Гр10; Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991: 26–30). Az ún. *sarandar*t váltott hívekért az

elkövetkező negyven napban imádkoztak a szerzetesek, míg az ún. *parusijá*t váltó zarándokok neveit egy ilyen nevű könyvben vezették, hogy adományukért cserébe attól fogva minden istentiszteleten megemlékezzenek róluk.

Több olyan jeles egyházi személy indult Grábócról, akik nemcsak a Budai Egyházmegye, hanem később a Karlócai Metropólia szélesebb területén is ismertté váltak. A háztörténet újraolvasása során vált világossá, hogy a forrás az 1660-as évekre vonatkozóan a grábóci testvérek sorában említi „Simeont, aki budai metropolita lett", illetve Viktort, „ugyanennek a metropóliának a főpásztorát" (vö. Красић 1881b: 64). A bejegyzés egyben jól példázza a püspöki és a metropolitai titulus – a 17. században általánosnak tekinthető – összemosódását is. Egy vélhetően 1770-ből származó grábóci irat büszkén számol be arról, hogy Grábóc addig „egy budai metropolitát és három püspököt adott" (SZOEL, lad. Грабовац 1711–1928, Извод из протокола манастира Грабовца). A grábóci közösségből indult püspökök közül a 18. században két személy érdemel külön említést. 1719-ben Grábócon lépett szerzetbe Arsenije Teofanović (?–1753) későbbi kostajnicai püspök (1750–1753), aki 1746-tól 1750(?)-ig volt a grábóci közösség igumenje. Szintén a monostorban kezdte egyházi pályafutását Sofronije Kirilović budai, majd temesvári püspök (1781–1786), a ma álló monostortemplom egyik fő mecénása. Arsenije és Sofronije atyák a legnagyobb műveltségű szerb klerikusok közé tartoztak a 18. század derekán. Mindketten megfordultak a hallei egyetemen, ahol filozófiai tanulmányaik során a pietizmus fő tanítómestereivel is kapcsolatba kerültek. Erről árulkodnak a monostorba hozott könyveik, köztük például August Hermann Francke művének egy példánya (*Methodus studii theologici, publicis praelectionibus in academia halensi iam olim tradita*. Halle, 1723), melyet – amint arról Arsenije kézírásos bejegyzése beszámol – maga a szerző, a pietizmus vezéralakja ajándékozott az ortodox szerzetesnek 1745. október 10-én, mikor az Halléba érkezett (SZOEK, Гр728). Bejegyzése alapján szintén szerzője, Johann Heinrich Callenberg (1694–1760) ajándékozta Arsenijének *Narratio epistolica ad cott. mathervm theologum anglicanum ecclesiae et academiae Bostoniensis in America directa* című, Halléban 1735-ben megjelent művének grábóci példányát (SZOEK, Гр731). Callenberg orientalista professzor volt a hallei egye-

temen, aki a muszlimok és az oroszok után végül a zsidók megtérítésében látta saját misszióját. Arsenije bejegyzése 1746. március 25-én kelt Halléban. Arsenije életútjáról több kötetes filozófiajegyzeteiből tudhatunk meg többet. Az 1740-es évek elején Pétervárадon tanult, bizonyára Visarion Pavlović latin iskolájában vagy az 1741-ben alapított *Bogomaternje sobranijé*ban (Collegium Vissariono-Pavloviscionum Petrovaradiense). 1745-ös bejegyzéséből az derül ki, hogy miután Pétervárадon kijárta Dionisije Novaković filozófiakurzusát, „a monostor" – bizonyára Grábóc – érintésével előbb Budára, majd Bécsbe, Prágába, onnan pedig Lipcsébe utazott, hogy végül két hónapos útjának végállomására, a hallei „kollégiumba" érkezzen (SZOEK, Гр46–49; Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991: 81–83). Arsenijét egyébként a szerb művelődéstörténet a hallei egyetem első szerb hallgatójaként tartja számon (Костић 1991: 23). Grábócon fennmaradt algebra- és trigonometria-tankönyvéből az is nyilvánvaló, hogy a hallei egyetemen – mely egyébként a reáltudományok oktatásában is élenjárt Európában – matematikakurzust is hallgatott (SZOEK, Гр50; Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991: kat. 50). Egyes grábóci könyvek azt is bizonyítják, hogy a monostor kapcsolata az egykori hallei diákok hazatértével sem szakadt meg a pietizmus, majd a racionalizmus német központjával. Christian Wolff (1679–1754) *Philosophia moralis sive ethica* (t. 1–6., Halle, 1750–1753) című művét kiadása évében írták össze Grábócon (SZOEK, Гр718). Arsenije egyébként Halléból számos értékes könyvet is magával hozott, a grábóci könyvtár e görög, héber és latin nyelvű könyvei ma is őrzik tulajdonosi bejegyzését.

Sofronije Kirilović hallei tartózkodásáról is többet tudhatunk meg a grábóci könyvekben hagyott latin nyelvű kézírásos bejegyzéseiből (pl. Гр724, Гр725, Гр939, Гр940; vö. Симић 2012: 270). Egy nagyszombati kiadványba anyanyelvén jegyezte be, hogy 1747. szeptember 12-én érkezett Halléba tanulni (Гр847). A könyv egyébként Joannes Buchler (1570–1640) *Thesaurus conscribendarum epistolarum ex variis optimisque Authoribus desumptus* (Coloniae: J. Kalcovius, 1663) című, a levélírás elméletéről szóló munkájának első magyarországi kiadása 1733-ból, melyet a magyarországi jezsuita oktatásban is használtak (vö. Knapp 2011: 571).

Ahogy a fennmaradt írásos források, úgy a templom művészeti értékei is mutatják, hogy a grábóci monostor a barokk korában fontos szerepet kapott a budai püspökök egyházi reprezentációjában. A háztörténet, a Grábóci krónika minden fontosabb építkezésről, donációról, felújításról beszámol, így a művészettörténeti kutatás számára is elsődleges forrás. A monostor jelenlegi temploma az első nagyobb magyarországi szerb templomépítési hullám emléke, 1736–1741 között épült Vasilije Dimitrijević (1728–1748) püspöksége idején, amint azt a templom építési felirata is tanúsítja. A püspök nagylelkűségének állít emléket a monostor Гр9 jelzetű *Pomenik*je is, melyet 1730 és 1896 között használtak (SZOEK, Kéziratgyűjt., 9/Гр9; Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991, 28–29). A grábóci templom a későbbiekben Sofronije Kirilović budai (1774–1781), majd temesvári (1781–1786) főpásztorsága alatt élvezhette a kiemelt püspöki támogatást. Sofronije püspök mint egykori grábóci szerzetes, 1761–1770 között archimandrita (vö. Красић 1881c: 91), mindvégig különleges áldozatkészséget tanúsított a monostor iránt, pedig élete végén már Temesvárról kellett irányítania a templom 1785 körüli felújítását. Jelentős összeget – 1600 forint készpénzt – hagyott monostorára, melyről egy, az 1786-ból származó monostori bevételek között fellelt bejegyzés tanúskodik. Elhunytakor további 1435 forintja került a monostor pénztárába (SZOEL, lad. Грабовац 1711–1828, МГ32).

Sofronije mecenatúrájának gyümölcse, a ma látható grábóci enteriőr késő barokk falképegyüttesével, ikonosztázionjával és berendezési tárgyaival sajátos helyet foglal el nemcsak Magyarország művészeti emlékei között, hanem a történelmi Karlócai Érsekség művészeti örökségében is. A páratlan, mintegy száz képmezőből álló barokk falképegyüttes művészettörténeti jelentőségét mindenek előtt az adja, hogy a nyugati művészetből átvett barokk illuzionizmus a legteljesebb formában itt jelent meg a szerb monumentális festészetben (a történeti Karlócai Érsekség ortodox művészetében) az 1780-as évek derekán (Шелмић 1987: 42–44; Давидов 1990: 305–306; Тимотијевић 1996: 51, 416–417). A grábóci falképeket egy újvidéki mester, Andrej Šaltist (?–1797/1798), illetve egy Franz Florian nevű, máig ismeretlen festő készítette 1784–1785-ben (erről újabban: Тодић 2010: 409–413; Тодић 2013: 42–43). A figuratív jelenetek különálló, keretes mezőkben való elhelyezése, illetve látszatarchitektúrával való kiegészítése – mint a

nyugat-európai barokk újítása – jelentős ízlésváltást jelentett a korszak szakrális művészetében, kiváltképpen monostori környezetben.

Azt azonban, hogy a grábóci monostor a 18–19. században a magyarországi ortodoxia egyik legjelentősebb szellemi központja volt, talán még inkább tanúsítja fennmaradt könyvtára, mely hazánk egyetlen ortodox monostori könyvtára (Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991: 1). A monostor leltárai is bizonyítják, hogy a grábóci szerzetesek a 18. századtól kezdve könyvtárukat tartották legnagyobb kincsüknek. A közösség ingóságait számba vevő inventáriumok egészen a 20. századig a könyvek lajstromával kezdődnek, s csak ezután következik a templom és berendezési tárgyainak, majd a monostor egyéb vagyontárgyainak összeírása. A könyvekbe került bejegyzések alapján is látható, hogy a monostori könyvtárról már a 18. század folyamán készültek leltárak. Már a korábbi szakirodalom is számon tartotta az alábbi években történt könyvösszeírásokat: 1700, 1754, 1758, 1770, 1772, 1782 (Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991: 8). A grábóci eredetű nyomtatott könyvekben fennmaradt bejegyzések azonban azt mutatják, hogy a könyvtár állományát 1750-ben, Arsenije Teofanović igumensége idején is számba vehették. A következő könyvleltárak Grábócon 1754-ben és 1758-ban készültek, Mihailo Stanković ikonfestő-szerzetes igumensége (1753–1761) idején. Részben emiatt került a könyvtár talán legszebb görög, latin nyelvű, pergamenkötéses antikváiba a „Michael Stankowitz" kézírásos bejegyzés, bár a szerzetes már korábban, az 1740-es években – még a „hieromonachus" titulussal – is szignálta több könyvét (például SZOEK, Гр654–Гр659, Гр664, Гр667, Гр668, Гр694, Гр6696, Гр697, Гр715/1, Гр723, Гр725, Гр728, Гр729, Гр736, Гр845, Гр848, Гр939–Гр941). A könyvészeti szempontból is igazi kuriózumnak számító, 1563-ban Urachban kiadott „bosnyák" Újszövetség első lapjainak szélére ezt jegyzete be: „Ex libris monasterii Sancto Archangeli Michaeli coenobalis Grabovacz subscriptum Anno Dom(ini) 1745. Michaeli Stankovits una cum fratribus, mense marcii die 17." (vö. Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991: 92, kat. 58.). A fentiek alapján Mihailo szerzetest is a legműveltebb grábóci szerzetesek között kell említenünk, aki a legújabb kutatások szerint, mint ikonfestő is kitűnt tehetségével (Тодић 2013: II, 23–24. Vö. Tüskés 2010: 270, 273, kat. 47, 48, 56). A tulajdonosi, illetve a nevét tar-

talmazó leltárbejegyzések is azt sejtetik, hogy nagyra értékelte, bizonyára tudatosan gyűjtötte is az értékes régi, 16–17. századi könyveket. Stanković korában, a 18. század derekán, Grábócon több szerb nyomtatású antikvát is számba vettek: a Božidar Vuković által Velencében kiadott liturgikon (Служебник, 1519; Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991: kat. 53) mellett, bejegyzése miatt is érdekes a Mileševa monostorában nyomtatott zsoltároskönyv (1544). Eszerint a könyv már 1618-ban Grábócon volt bizonyos Marko pap tulajdonában (Синдик – Гроздановић-Пајић – Мано-Зиси 1991: kat. 56).

A grábóci monostor mind a mai napig fontos szerepet játszik a magyarországi szerbség egyházi életében. A monostor Szent Péter és Pál-napi „nyári búcsúja" (július 12.) máig az egyetlen olyan esemény a Budai Szerb Ortodox Egyházmegye hitéletében, mely jóformán teljes számban egybegyűjti a Magyarországon élő szerbeket, miközben fontos célpontja a régió (Szlavónia, Vajdaság) ortodox (és kisebb számban még katolikus) búcsújáróinak is (Vass 2003). Bár a Péter–Pál napi „grábóci búcsú" eredete egyelőre a homályba vész, annyit azonban az írott források is elárulnak, hogy a templom november 8/21-i címünnepe – a Szent Arkangyalok – „helyett" nyáron megtartott, országos jelentőségű búcsút már a 18. században is ünnepelhették Grábócon. Erre enged következtetni a monostor 1786-os számadáskönyve, melyben feltűnő, hogy nagyságrendileg több adomány jelentkezik a templomi bevételek között Péter–Pálkor, mint a monostor hivatalos címünnepén: 118,43 Ft, míg november 8-án mindössze 6 Ft (SZOEL, lad. Грабовац 1711–1928, МГ32). A nyárra eső ünnepek előtérbe kerülését a monostor életében nyilván azzal is magyarázhatjuk, hogy a templom megközelítése rosszabb időjárási viszonyok között akadályokba ütközött (vö. Красић 1881a: 28; Szilágyi 1999: 9).

Irodalom

Davidov, D. 1988, A magyarországi szerb festészet. In: *Ars Hungarica* 1. Budapest, 89–117.

Golub, X. 2014/2015, A grábóci szerb orthodox monostortemplom kántorpadjai. In: *Magyar Egyházzene* XXII. Budapest, 301–316.

Golub, X. 2016, Szláv antikváink és szerb possessoraik. In: Bíró, Cs. – Visy, B. (szerk.), *Hatalmi diskurzusok. A hatalom reprezentációi a tudományokban és a művészetekben*. Budapest: OSZK – Gondolat, 83–104.

Knapp, É. 2011, Levélelméletek a magyarországi jezsuita oktatásban a 16–18. században. In: *Irodalomtudományi közlemények* 115. Budapest, 554–580.
L. Szabó, T. 1988, *Görögkeleti szerb templom: Grábóc*. Tájak, korok, múzeumok kiskönyvtára 323. Budapest: TKM Egyesület.
Margalits, E. 1918, *Szerb történelmi repertórium*. Budapest: Magy. Tud. Akad. 1. köt.
Nagy, M. 1994a, *Ortodox falképek Magyarországon*. Budapest: Dunakönyv.
Nagy, M. 1994b, *Ortodox ikonosztázionok Magyarországon*. Debrecen: Magánkiadás.
Nagy, M. 1998, *A magyarországi görög diaszpóra egyházművészeti emlékei I. (ikonok, ikonosztázionok)*. Debrecen: Kossuth Egy. K.
Nagy, M. 2010, A nemzeti önmegtartás útjai a 18. századi magyarországi szerb templomépítészetben. In: *Magyar Sion* 1. Esztergom, Bratislava, 53–72.
Soltész, E. – Velenczei, K. – W. Salgó, Á. 1990, *Az Országos Széchényi Könyvtár 16. századi nyomtatványainak katalógusa: Nem magyar nyelvű, külföldi nyomtatványok*, I. Budapest: OSZK.
Somogyi, Á. 1960, Későbizánci hagyományok a magyarországi pravoszlávok építőművészetében. In: *Építés- és Közlekedéstudományi Közlemények* 1–2. Budapest.
Szilágyi, M. 1999, *A grábóci szerb ortodox kolostor története*. Szekszárd: Babits, 9–17.
Szinnyei, J. 1900, *Magyar írók élete és munkái*. I–XIV. Budapest: Hornyánszky, 1891–1914. 7. köt.
Tüskés, A. 2010, A pócsi Mária-kegykép kisgrafikai ábrázolásai. In: *Ars perennis. Fiatal Művészettörténészek II. Konferenciája. Budapest, 2009*. Budapest: CentrArt Egyesület, 267–284.
Vass, E. 2003, A grábóci szerb ortodox kolostor búcsúja. In: *A Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve*, 25. Szekszárd, 217–236.

Бор, К. 2006, Старе штампане ћирилске књиге из Земаљске библиотеке Сечењи и Универзитетске библиотеке у Будимпешти. In: *Археографски прилози* 28. Београд, 201–278.
Вујичић, С. – Иванић, Б. 1989, *Благо Срба у Мађарској*. Каталог. Београд: Народни музеј.
Вукосављев, З. 2013, *Архитектура српских православних цркава у Мађарској: историјски развој и типологија*. Будимпешта: Изд. Терц – Српски институт.
Грујић, Р. 2012, *Духовни живот Срба у Војводини*. Београд: Београд: Српско библиофилско друштво – Музеј српске православне цркве. (Első közlése: Нови Сад: [Историјско друштво], 1939)

Давидов, Д. 1973, *Иконе српских цркава у Мађарској*. Нови Сад: Галерија Матице српске.
Давидов, Д. 1990, *Споменици Будимске епархије*. Београд: Просвета – Републички завод за заштиту споменика културе – Балканолошки институт САНУ; Нови Сад: Матица српска.
Дујмов, М. 2013, *Листа свештеника Српске православне епархије Будимске*. Будимпешта: М. Дујмов.
Ђенић, Б. – Тимотијевић, С. – Филиповић, В. 2006, *Водич Архива Српске православне епархије будимске*. Београд: Архив Србије; Сентандреја: Црквеноуметничка збирка, Библиотека и Архив Српске православне епархије будимске.
Костић, М. 1991, Српски студенти на универзитетима у Халеу, Лајпцигу и Гетингену у XVIII столећу. In: *Зборник Матице српске за историју* 44. Нови Сад, 19–37.
Красић, В. 1881a, Манастир Грабовац у Будимској епархији. In: *Летопис Матице српске* 126. Нови Сад, 26–38.
Красић, В. 1881b, Манастир Грабовац у Будимској епархији. In: *Летопис Матице српске* 127. Нови Сад, 58–79.
Красић, В. 1881c, Манастир Грабовац у Будимској епархији. In: *Летопис Матице српске* 128. Нови Сад, 76–96.
Марјановић, Г. 1896, *Први шематизам Православне српске епархије будимске за годину 1896*. Сремски Карловци: Епархија будимска.
Медаковић, Д. 1971, Српске уметничке старине у Мађарској. In: Медаковић, Д., *Путеви српског барока*. Београд: Нолит, 215–226. (első közlése *Летопис Матице српске* 400, Нови Сад, 1967. 458–469)
Симић, В. 2012, *За љубав отаџбине. Патриоте и патриотизми у српској култури XVIII века у Хабзбуршкој монархији*. Нови Сад: Галерија Матице српске.
Синдик, Н. Р. – Гроздановић-Пајић, М. – Мано-Зиси, К. 1991, *Опис рукописа и старих штампаних књига библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји*. Београд: Народна библиотека Србије; Нови Сад: Матица српска.
Тимотијевић, М. 1996, *Српско барокно сликарство*. Нови Сад: Матица српска.
Тодић, Б. 2010, Творци барокног ентеријера цркве у манастиру Грабовцу. In: Тодић, Б. *Радови о српској уметности и уметницима века по архивским и другим подацима*, Нови Сад: Галерија Матице српске, 401–425.
Тодић, Б. 2013, *Српски сликари од XIV до XVIII века*. I–II. Петроварадин: Покрајински завод за заштиту споменика културе; Нови Сад: Платонеум.

Чампраг, С. 1957, Манастир Грабовац у Мађарској. In: *Зборник за друштвене науке Матице српске* 17. Нови Сад, 130–149.
Шелмић, Л. 1987, *Српско зидно сликарство XVIII века*. Нови Сад: Галерија Матице српске.

Summary

The Grábóc Holy Archangels monastery founded at the end of the 16th century became the spiritual and the intellectual center of the Serbs who settled down in Hungary in several waves. Its library is the only Orthodox monastic library in our country, its church thanks to the baroque interiors is the unique artistic monument of Serbian Orthodox Diocese of Buda.

Резюме

Манастирът Св. Архангели в Грабовац от основаването си в през 16 век е духовен и културен център на заселилото се в няколко вълни в Унгария сръбско население. Библиотеката му е единствената православна манастирска библиотека в Унгария, а църквата, благодарение на бароковия си ентериор е уникален архитектурен паметник на Будайската сръбска православна епархия.

VALLÁS ÉS IDENTITÁS A MAGYARORSZÁGI GÖRÖGSÉG EMLÉKANYAGÁBAN

Papp Izabella

„Bárhová is vetődtek el az Ípiroszból jöttkereskedők, először mindig templomról és iskoláról gondoskodtak: úgy vélték, e kettő együtt őrizheti meg gyermekeik számára szülőföldjük igazságát a máshitű, másnyelvű népek országában."

Nanicsák Gergely András (2006: 63)

Magyarország kereskedelmi és hiteléletében a 17–18. században igen fontos szerepet játszottak a balkáni kereskedők, akiket a köznyelv *görög* gyűjtőnévvel jelölt. A török elnyomás elől menekülő, s itt új hazára találó kereskedők a települések munkamegosztásában hiánypótló szerepet töltöttek be: kereskedéssel, hitelügyletekkel, haszonbérletekkel foglalkoztak, mentesítve ezáltal a hasonló tevékenységtől idegenkedő helyieket.

A görögök igyekeztek minden tekintetben alkalmazkodni a befogadó közösségekhez, miközben próbálták megőrizni görög nemzeti identitásukat is, elsősorban a nyelv és a vallás megtartásával. A magyar környezetben a második, harmadik generáció a görög nyelvet már nem beszélte, ugyanakkor az ősi ortodox vallás évszázadokon át a legfontosabb összetartó erőt jelentette számukra. Templomaik és egyházi közösségeik a szülőhaza szimbólumává váltak, és erősítették a nemzeti tudatot a diaszpórában élő görögség körében.

A balkáni kereskedők esetében az identitás kérdése nem magától értetődő, hiszen közöttük a Balkán félsziget csaknem valamennyi nemzetiségének képviselője megtalálható volt (Bur 1985: 251). Ennek ellenére gyakran nem csupán a magyar köznyelv, de maguk a kereskedők is görögnek vallották magukat. Felmerülhet a kérdés, vajon miért akartak göröggé válni a nem görög nemzetiségű kereskedők is, akik között a macedovlach, más néven aromán kereskedők voltak többségben. A világban szétszóródott, azonos szülőföldről származó néptöredékek természetes módon keresték a közös alapokat, s az egy nemzethez, ráadásul egy több ezer éves kultúrával rendelkező, egykori nagy nemzethez

való tartozás tudata nagyobb biztonságot, nemzeti öntudatot adott. Az idegenbe került kereskedőknél az identitás keresése, illetve megerősítése fontos szerepet játszott az *elgörögösödésben,* aminek gyakorlati haszna a vándorlás, majd a letelepedés idején a közös összefogásban, szükség esetén az együttes fellépésben rejlett.

A hazai ortodoxia a görögökön kívül magában foglalja a szerb, román és bolgár nemzetiségeket is. Az itt élő legnagyobb számú ortodox kisebbséget a szerbek alkották, és a 18. század második felében ide érkező görögök gyakran a már működő szerb imaházakban, templomokban gyakorolták vallásukat – mintegy kisebbséget alkotva a kisebbségben (Nagy 2006: 70). Ugyanakkor erős volt a saját nemzettudatuk, az önállósodás szándéka, ami a görög nyelv megőrzésében, görög templomok építésében is megnyilvánult. A miskolci görög templom bejárata fölötti görög nyelvű feliratban olvasható: *„Ezen Szentháromság templom alapköve letétetett az 1785. évben II. József császár és magyar király uralkodása idejében. Befejezték 1806-ban II. Ferenc császár és magyar király uralkodása idejében. Építették a Görögországból és Makedóniából menekült görög kereskedő családok."* (Nagy 1996: 59). A kecskeméti görög templom 1829-ben épült fel, alapításáról a templomban lévő márványtáblán olvashatunk: *„Ezen Szentegyházat a napkeleti szent eklézsiának vallását követő helybéli görög ajkú lakosok építették, […] hogy mindenkor hellén nyelven dicsőíttessék a mindenható Úr Istennek szent neve."* (Hajnóczy 1939: 23).

Számos vidéki városban a kereskedők csekély száma miatt nem volt lehetőség, és talán nem is törekedtek a nemzetiségek maguk megkülönböztetésére. Közösen – többnyire saját anyagi erejükből – építtették templomaikat, és közösen vettek részt a szertartásokon is. A karcagi görög templomot 1794-ben építették a helyi és környékbeli görögök (Nagy 1988: 21–50). A karcagi egyházközség is feltehetőleg több nemzetiség tagjaiból tevődött össze, de ennek a forrásokban nincs nyoma. Míg tehát Pesten és nagyobb városokban lehetőség volt a nemzetiségek megkülönböztetésére, az ország más városaiban a görög templom a többféle nemzetiségű, de azonos vallású, azonos kötődésű hívek legfontosabb közösségi színterévé vált. A templomok drága, jó minőségű anyagból épültek, és igényes műalkotásokkal rendezték be, melynek egy részét a szülőhazából hozatták. A templomokhoz gazdag könyvtár tartozott, kéziratokkal, vallási tárgyú könyvekkel.

A vallás tehát nagyon fontos, a második, harmadik generációt tekintve egyedüli összetartó erő volt a görögök körében. Kezdetben görög nyelven gyakorolták vallásukat, de a 19. század második felében az elmagyarosodás következtében a hívek már nem ismerték a görög nyelvet, így nem értették a liturgiát sem. Popovics János karcagi görög pap felismerte, hogy híveinek csak akkor lesz módja vallását megtartani, ha azt magyar nyelven gyakorolhatja. Számos imakönyvet, szertartáskönyvet fordított magyarra, Karcagon készült el az „Ortodox hitvallók imakönyve" fordítása. Csaknem fél évszázadon át volt a karcagi és környékbeli görögök papja, és nagy szerepe volt abban, hogy elmagyarosodó hívei vallásukat megőrizték. Síremléke a karcagi katolikus temetőben található (Papp 1997: 37–40).

A vallás megőrzésének szándéka leglátványosabban a templomokban, egyházi, liturgikus emlékekben tükröződik. A magyarországi görög egyházművészet emlékeit Nagy Márta kutatta fel, és tette közzé összefoglaló igényű munkáiban (Nagy 1994; 1998; 2000).

A görögök emlékanyagának kevésbé látványos, de igen fontos információkat tartalmazó dokumentumai az általuk készített **végrendeletek**. A következőkben néhány példa segítségével rövid áttekintést szeretnénk nyújtani, vajon ezek a nagyon személyes, és hitelesnek tekinthető korabeli dokumentumok hogyan tükrözik az egyházhoz, a valláshoz való ragaszkodást.

A végakarat készítésekor az egyén szerepe meghatározó, hiszen szándékán, rendelkezésein keresztül ismerhetjük meg anyagi helyzetét, családi körülményeit, rokonsági kapcsolatait, s a megfogalmazásokból bizonyos mértékig személyes tulajdonságaira is következtethetünk (Rácz 1983: 9). Miután esetükben egy idegen népcsoport Magyarországon letelepedett tagjairól van szó, a végrendeletek keletkezésének időbeli eltéréseiből érzékelhető az asszimiláció folyamata is. Az első generáció tagjai főként a kereskedésből származó vagyonukról rendelkeztek. A későbbiekben pedig már jelentős ingatlanokat, földet, házat is hagyományoztak a letelepedett kereskedők.

A görögök végrendeleteiben kiemelt szerepet kapott a vallási célokra történő hagyományozás. A kereskedők saját szavaikkal fogalmazták meg, mit jelent számukra az ősi ortodox vallás, milyen helyet foglal el értékrendjükben, életükben, illetve sajátos módon – haláluk esetén. A jómódban élők éppen úgy, mint a legszegényebbek, igen fontosnak

tartották a görög egyház számára történő hagyományozást, de gyakran juttattak bizonyos összegeket az ország legkülönbözőbb részén élő honfitársaiknak is.

A végrendeletek tartalmát tekintve két fontos időszak különböztethető meg. A letelepedést követően a vallásgyakorlás lehetőségének megteremtése, a templomok építése volt a legfontosabb a görögök számára. Amíg saját településükön nem épült templom, a végrendelkezők *„magunk temploma”* megjelöléssel az ország szinte valamennyi már működő ortodox imaházáról, templomáról megemlékeztek végrendeleteikben. A jászberényi Kristóf András 1781-ben keletkezett végrendeletében például hagyományozott a pesti Szent György templomra, a ráckevei, az egri, komáromi, esztergomi, győri, kecskeméti és budai templomokra, imaházakra is, anélkül, hogy különbséget tenne a szerb, illetve görög alapítású templomok között (Papp 2004: 254). A váci görög templom építéséhez egy jómódú kereskedő, Naszto Mancsuka végrendelete járult hozzá, melyben piactéri házát az ortodox közösségre hagyományozta. Gondoskodása a templom fenntartására, a pap, kántor, harangozó javadalmazására is kiterjedt (Gál–Dujmov 2010: 106).

Amikor egy-egy városban felépültek a görög templomok, a helyi és környékbeli görögök végrendeleteikben jelentős összegeket, olykor ingatlanokat is hagyományoztak az egyház számára. A karcagi görög templom 1794-ben épült fel. A kunhegyesi Demeter Kristóf 1809-ben megfogalmazta végakaratát, melyben hosszú felsorolásban jelölte meg az adományokban részesülőket, a fennmaradó javait pedig az egyházra hagyta: *„Hagyom az Szántóföldeimet a Karcagi Görög Szent Eklézsia részére. Mindezeken kívül, amiket már eltestáltam, ami felől haladja, hagyom a Karcagi Görög Eklézsiának, hogy a tutor az oltárt kipingáltassa. Utoljára hagyok a karcagi görög papnak az könyörgésekért 100 Rft.”*. Szappanos János karcagi kereskedő végrendeletében a legnagyobb összeget, 2000 forintot ugyancsak a karcagi görög templomra hagyta, de a helyi katolikus és református egyházról is megemlékezett kisebb összegekkel (Papp 2004: 293–297).

A jászberényi Morzál István 1794-ben így rendelkezett: *„Ha az mennyei fölséges Szent akaratja szerént ez nyomorúságos életből kiköltözésem megesend, kívánom, hogy meghidegült testem az Duna szélin most újonnan épült templomunkban helyeztessen bevett szokásaink és*

ceremóniáink díszes alkalmaztatásaival, amint lehet, legmódosabban.”. A pesti görög templom számára 1000 forintot hagyott, de az épülő gyöngyösi görög templomra és a ráckevei templomra is hagyományozott kisebb összegeket (Papp 2004: 291–292).

Egy jómódú nagykőrösi kereskedő, Scherhatli Miklós 1787-ben írott végrendeletében igen bőkezűen hagyományozott a legkülönbözőbb célokra. A felsorolás, illetve az összegek mértéke jól szemlélteti értékrendjét, melyben a görög nyelv és a vallás megőrzése kiemelt fontossággal szerepel. Részlet a végrendeletéből:

„Hagyok felséges II. József császárnak	*500 forintot*
Nagykőrösi földes uraságoknak	*200 forintot*
Ketskeméti Görög Ekklésiánknak	*500 forintot*
Hódmezővásárhelyi Görög Ekklésiánknak	*500 forintot*
Szentesi Görög Ekklésiánknak	*100 forintot*
Budai és Szent Endrei Nagyságos Püspökünknek	*100 forintot*
Kecskeméti Görög Parochusunknak	*50 forintot*
Nagykőrösi római katolikus egyháznak	*50 forintot*
A református eklézsiának	*100 forintot*
Kecskeméti görög leendőbéli Hellenica Oskolára és abban leendő Professorok inventatiójára	*15.000 forintot*
Elöregedett és elszegényedett Görög Kereskedőknek	*6.000 forintot*
Görög árva gyermekeknek taníttatására, görög árva leányok ruházatára, kiházasítására	*5.000 forintot*
A Tömlötzbe lévő raboknak eledelekre	*2.000 forintot”*

Látható, hogy a kereskedő nagyságrendileg kiemelkedő összeggel támogatta a görög nyelv oktatását. A beilleszkedés szándékát jelzi a katolikus és református egyházakra, a helyi földesurakra történő hagyományozás (Novák 1987: 330–331). II. József császár tette lehetővé a görögök számára a templomépítést, a kereskedő bizonyára ezért emlékezett meg róla is.

A gazdag nagykőrösi kereskedővel egy időben, 1787-ben a jászberényi Kirovits Mária is végrendelkezett. Érdekes összehasonlításul kínálkozik végakarata, amely összegeiben ugyan jelentősen eltér, de

szándékát tekintve nagyon hasonló (Papp 2004: 289). Nála is fontos szerepet kap a vallás, a templomokra történő hagyományozás:

„1-o Hogy a pesti templomunkra Kis Antal Jberényi kereskedő és most komám úr által adattasson 25 f. isteni szolgálatért kívánom.

2-o A ráckevei templomra is ugyan ő kegyelme azon módon 25 ft-okat adjon.

3-o A gyöngyösi új templomnak felépítésére, mivel oda volnánk affiliálva, hasonlóan 25 ft-okat.

4-o A kecskeméti templomunkra, ahol copuláltattunk, 12 ft-okat hagyok.

5-o A megnyomorodott, Particusban imádkozó koldusoknak 15 ft-okat."

A befogadó közösség iránti tisztelet is kifejeződik a végrendeletekben. *„Hagyok a nemes városra"* – írják többen. Olykor pedig – mint láthattuk – az uralkodóra is hagynak kisebb, nagyobb összegeket, ami jelképes gesztusnak tekinthető. Morzál István például így rendelkezett: *„Ily költséges háborúnak folytatására kívánok Fölséges Koronás Fejedelmünknek is kis segítségére lenni csekély tehetségemhez képest kétszáz, azaz 200 Rh ft-okkal."* (Papp 2004: 290–291). A későbbiekben az elmagyarosodó kereskedők már nem csupán anyagiakkal, de személyes részvételükkel is támogatták a magyarok szabadságküzdelmeit. A túrkevei Kondorosi Mihály az 1848-as szabadságharcba indulva fogalmazta meg végakaratát, melynek kezdő soraiban egy érzelmileg is magyarrá vált hazafi költőinek mondható gondolatait olvashatjuk: *„Szeretett magyar hazám jelen vészteljes napjaiban – midőn tudniillik ennek alsóvidékeit a felbőszült rácok már több helyeken pusztítani és rabolni kezdték – egy szent kötelesség érzete lobbant fel keblemben, mely édes hazám egéről a feltornyosult vészfellegeket – csekély erőmet több hív magyarokéval összeolvasztva – szétoszlatni parancsolja. Enemes kötelesség hő érzetében beállottam én is az indulandó nemzetőrök közé, s megyek hazám védelmére oda, hol a jövendő előttem sötét és kétes homályba van rejtve, hol – meglehet – halálomat és síromat lelendem, s szeretett nőm s egyetlen gyermekemről örökre elszakasztatom."* Kötelességének tekintette, hogy rendelkezzen javairól, mielőtt harcba indulna (Papp 2001: 336–337).

Talán a fentiekből is érzékelhető, hogy ennél a különleges forrástípusnál a hivatalos megfogalmazások mögött milyen fontos szerepet kapnak az emberi tulajdonságok. Megható például az a 26 tételből álló aprólékos felsorolás, amelyben Demeter Kristóf rendelkezett vagyonáról. Hagyományozása a királytól az egyházakon át az ismerős kereskedőkig, szegény görög lányokig és koldusokig igen széles körre terjedt ki. Jó szándékát talán leginkább végrendeletének következő bejegyzése jellemzi: *„Hagyok olyan nevezetlen ó hiten lévő szegények számára, akik most hirtelen eszembe nem jutnak."* (Papp 2004: 293–294, melléklet).

A görögök a vallásukkal együtt próbálták megőrizni nyelvüket is, s ez a szándék – mint Scherhatli Miklós esetében – olykor a végrendeletekből is tükröződik. Több városban görög iskolákat hoztak létre a gyermekek oktatására. Egy 1809-ben keletkezett iskolaalapító okirat így határozta meg a görög oktatás céljait: *„A görög iskolák feladata a király és a haza számára hasznos polgárokat nevelni, s őket ó- és újgörög nyelven olyan tárgyak oktatásában részesíteni, amelyeknek ismerete mind a hit és erkölcs dolgában, mind pedig a kereskedelmi és polgári életben nélkülözhetetlenek."* (Caruha 1995: 47–53). Pesten 1812-ben tanítóképzőt is létesítettek a görögök (Füves 1969).

A görög nyelv megőrzéséért igen sokat tett Zavirasz György (1744–1804) a magyarországi görögség kiemelkedő tudósa, aki élete végéig megmaradt kereskedőnek. Számos teológiai és történeti munkát, szótárakat, tankönyveket írt és fordított görögre idegenben élő honfitársai számára. 1804-ben megfogalmazott végrendeletében legnagyobb gondossággal a kor színvonalán kiemelkedőnek számító könyvtáráról rendelkezett, a pesti görög egyházra hagyta, hogy az minden honfitársa számára hozzáférhető legyen. A végrendelet befejező gondolata: *„Adja Isten, […] hogy a könyvtár és bevételei nemzetünk dicsőségére, gyarapodására és előrehaladására növekedjen, amelyet – Isten tudja, milyen ítélkezés által – megfosztottak fényétől és mindattól, ami minden más jó törvényekkel és alkotmányokkal ellátott nemzetet ékesíti."* (Füves 1958: 90–93; Papp 2000: 123–150).

Érdemes felidézni, hogyan vallott származásáról maga a tudós kereskedő. „Periíjisziz" (Utazás) című munkájában megörökíti prágai látogatását, amikor Ticho de Brache filozófus sírját kereste: *„Ekkor oda-*

mentem az ott lévő papok legtekintélyesebbjéhez, s amikor megcsókoltam a kezét, ő gyanakodva megkérdezte tőlem, milyen nemzet fia vagyok, mivel keresem a kenyerem, és mit akarok tőle. Azt válaszoltam neki, hogy származásomra nézve görög vagyok, foglalkozásomra nézve kereskedő, és […] Tycho sírhelyét keresem.". A pap csodálkozva faggatta tovább a különös kereskedőt, majd így szólt: *„Nahát, még mindig akadnak tehát olyanok Görögországban, akik nem felejtették el a tudományt. […] Mi már azt hittük, hogy Görögországban mindörökre kihunyt a tudomány fénye, de bár a múzsák újra az ősi Helikonra tekintenének!"* (Caruha 1995: 47). A tekintélyes prágai pap minden bizonnyal még inkább elcsodálkozott volna, ha megtudja, hogy vendége nem Görögországban, hanem egy kiskunsági kicsiny bolt melletti kamrában írja történeti, tudományos munkáit. Ott készült 15 éven át az első tudományos igénnyel íródott újgörög irodalomtörténet, melyben több mint 500 görög író életrajzát és munkáit foglalta össze Zavirasz György, akiknek munkássága a török elnyomás alatt az antik és modern görögség közötti kapcsolatot jelentette (Papp 2000: 134).

A végrendeletekben is jól érzékelhető az a kettősség, ami a görögöket a beilleszkedés folyamatában jellemezte. Hálásak a befogadó hazának, gyakran hagyományoznak a helyi városnak, a más felekezetű egyházak számára, és a legkülönbözőbb karitatív célokra. Igyekeznek minden tekintetben beilleszkedni az új haza viszonyai közé, ugyanakkor nagyon fontosnak tartják vallásuk, görög identitásuk megőrzését. Két jellemzőnek tekinthető példával szemléltetjük ezt a szándékot. Derra Naum pesti kereskedő családja nemesi rangot kapott Magyarországon, ezzel a társadalmi hierarchia legfelsőbb szintjére került. Felesége 1842-ben írott végrendeletében mégis úgy rendelkezett, hogy fiait csak akkor illeti meg az örökség, ha ortodox vallásukat megtartják, hasonló vallású lányokkal kötnek házasságot és gyermekeiket is ebben a hitben nevelik (Bácskai 1989: 131).

Hasonló szándék vezette Haris Pál görög konzult, amikor 1900-ban gazdag örökségéről rendelkezett. Talán az utolsó komoly erőfeszítést tette arra, hogy a görögök a megváltozott körülmények között is próbálják nyelvüket és vallásukat megőrizni. Az általa létrehozott Hariseion Alapítvány ezt a célt az anyaországgal való kapcsolattartás által is próbálta szolgálni (Füves 1972: 277). Végrendeletében nagy gondos-

sággal rendelkezett az alapítvány működéséről és kezelőiről: „*A Harision alapítvány kezelésével Topolyán lakó Hadzsi János unokaöcsémet bízom meg […] azzal a feltétellel, hogy nevezett unokaöcsém és férfi utódai a Hadzsiharis nevet viselik, megőrzik az ortodox hitet, nem tagadják meg görög származásukat és a görög nyelvet írásban és szóban bírják. Remélem, hogy nevezett unokaöcsém és utódai görög származású ortodox lányt vesznek nőül.”* (Papakonstantinou 1992).

A későbbiek során a vegyes házasságok gyorsították az elmagyarosodást, de előfordult, hogy a házastársak egyik tagja megőrizte vallását. A karcagi Orosz Mária férje református volt, ő azonban 1936-ban készült végrendeletében ortodox szertartás szerinti temetéséről rendelkezett: *„Rendelem, hogy a déli református temetőben néhai férjem mellé temessenek el a görögkeleti vallás szertartása szerint.” […] „A karcagi görögkeleti egyház részére hagyományozok 300 pengőt, ezen összeg kamataiból köteles leend az egyház a férjemmel közös sírunkat és annak kerítését jó karban tartani, gondozni, minden évben november 1-én kivilágítani és lelki üdvünkért két évenként misét szolgáltatni.”* A rendkívüli gondossággal összeállított végrendeletben a karcagi görög papról is megemlékezett: *„Kettő darab fehérbronz gyertyatartót, kettő darab ezüst cukortartót, egy darab díszes érc kenyértartót, egy darab üvegbetétes ezüst befőttes tálat, hat pár új nikkel evőeszközt, két táj- és egy csendélet képet és egy kis dísz üvegtetejű asztalt hagyok tulaj donjoggal Popovits Konstantin gör. keleti lelkésznek.”* (Papp 2004: 312–313).

A végrendeletek kezdetben görög nyelven íródtak, később a magyar nyelven írott végrendeleteken az aláírás még sokáig görög nyelvű volt. Gyakran alkalmazták lezárásként jellegzetes pecsétnyomóikat, melyeken a kereskedőjelképek motívumai szerepelnek: a horgony a tengeren történő áruszállítást jelzi, a 4-es szám a 4% tisztes kereskedői haszonra utal, a kettős kereszt pedig az ortodox vallás jelképe (Papp 1997: 166).

A görögök a végrendeleteken túl adományaikkal is kifejezték a szülőhazához való ragaszkodást. Sina György és fia, Sina Simon közismert volt rendkívül bőkezű adományairól, amellyel egyaránt támogatták az új haza és a szülőföld vallási, kulturális és tudományos intézményeit. Sina Simon gazdag adománya járult hozzá többek között az Athéni Akadémia felépítéséhez, melynek szimbolikus jelentése is volt – az új-

kori és ókori görögség kulturális folytonosságát volt hivatott bizonyítani. Ugyanakkor a Magyar Tudományos Akadémia felépítéséhez, és számos magyar kulturális, tudományos intézmény létesítéséhez is igen jelentős összeggel járult hozzá (Kerényi 2003: 29). Lyka Miklós a magyarországi ortodox egyház alapítványi főgondnoka volt, és nagylelkű adománya tette lehetővé a Petőfi téri görög templom restaurálását 1931-ben (Peyfuss 2003: 79; Haupt 1997: 45).

A végrendeletek legtöbb esetben a temetés módjáról is rendelkeztek, a családtagok pedig – főként a kezdeti időszakban – az elhunyt síremlékén is fontosnak tartották feltüntetni a származást és a vallást. Számos síremlék őrzi az egykori kereskedők emlékét, így az egri görög templom mellett is több görög feliratos síremlék található. Egy 1775-ben állított síremlék felirata: *„Itt fekszik Krisztus szolgájának, a Kozáni városából való megboldogult Jánosnak halandó teste, aki Istenfélő és igazhitű élet után az Úrhoz költözött."* Egy másik egri síremléken olvasható: *„Két istenfélőnek, Gozsdunak és Kentezinek elporhadt holtteste fekszik itt, kinek hazája a makedoniai Grira, lakóvárosuk a híres Eger. Lelküket a szentek égi jeruzsálemi anyja fogadja a szentek sorába"* (Bihari 1959: 248–250). A jászladányi Deme János síremlékén görögül és magyarul is szerepel a sírfelirat, amely utal a vallására: *„Itt fekszik teste Deme Jánosnak/ ki vala híve Napkeleti/ Templomnak igaz hitében/ Pályafutását hirteleny/ elvégezte Istenem/ Adgy éllyin örökül/ 1803. augusztus 31."* (Papp 1997: 63). Dunaföldváron egy különleges síremlék található, felirata görög nyelvű, és fedlapján – eddigi ismereteink szerint egyedülálló módon – a kereskedőjelképek ábrázolása szerepel G. E. monogrammal (Diószegi 2013). Az elmagyarosodás folyamata a síremlékek feliratain is jól látható. A későbbiek során már a magyarokéhoz hasonlóan megformált és magyar feliratot tartalmazó síremlékeket állítottak a görögök, melyeken a vallásra az egyenlő szárú görög kereszt utal.

A görög kereskedők esetében az elmagyarosodás nem egységesen és nem azonos időszakban bekövetkező folyamat volt. Bár egyes vélekedések szerint a harmadik generációnál az asszimiláció teljessé válik, ezt az általánosnak mondható megállapítást egyéni sajátosságok, egyéni életutak és szándékok színesítik, melyekben az érzelmi azonosulás is nagyon fontos szerepet játszik. Az első diaszpóra leszármazottai közül

többen – függetlenül a szoros értelemben vett nemzetiségi hovatartozástól – napjainkban is őrzik a görög származásuk tudatát. A Haris bazár tulajdonosának, Haris Demeternek egyik késői leszármazottja, Masirevich Fedóra 2005-ben halt meg. Mindvégig büszke volt görög származására, és megőrizte vallását is (Haupt 1998: 43).

A Lyka család egyik leszármazottja Lantos Lyka Antal számára nagyon sokat jelent görög őseinek tisztelete. Lykalógia című szubjektív családtörténetében úgy véli, hogy az identitás, bár fontos dolog, de nem mindig azonos a származással. *„A genetika a család vagyona. A Lykák, Sacellériak, Sínák, Derrák, Harisok stb. mind első diaszpórás görögök voltak. Közöttük az adott szó volt a szerződés! Ahogy látom, jó indulat, segítőkészség volt jellemző rájuk, ezért a sok adomány tőlük!"* Munkája végén megjegyzi: *„A furcsa az, hogy miközben kutattam a Lyka család történetét, rájöttem, hogy egész életemben Görögként gondolkodtam, Ez egy jó érzés!"* (Lantos Lyka 2012: 21–22).

Végül Nanicsák Gergely András magyar ortodox pap szép gondolatát idézzük: *„Magyar vagyok, akinek furcsamód második hazája lett Görögország. Nem vér és test szerint ugyan, de valami láthatatlan, mégis erős szál köt oda. Látom szépségeit és árnyoldalait, és úgy fogadom el, ahogyan van."* A vallásról így vélekedik: *„...az ortodox kereszténység nem ismer etnikai határokat: nem a görög nemzetiség az, ami számít, hanem egy sokkal tágabb egység, a hellén ortodoxia. […] Az ortodox kereszténység a görög nemzet öröksége is, de nem csak az: minden keresztény felekezet anyanyelve az Evangélium és Pál levelei óta a görög."* (Nanicsák 2006: 62).

A bemutatott néhány példa általánosításra nem ad lehetőséget, de talán érzékelteti, milyen fontos szerepet foglal el a vallás a magyarországi görögség fennmaradt emlékanyagában. A vallás fontossága tükröződik az általuk megfogalmazott végrendeletekből is, melyek – a források között csaknem egyedülálló módon – számos értékes információ mellett a kereskedők személyes tulajdonságairól is képet adnak.

Összességében megállapítható, hogy a 17–18. században Magyarországra érkező görög gyűjtőnévvel jelölt kereskedők etnikailag összetett csoportját vegyes nemzettudat, ugyanakkor szilárd felekezeti hovatartozás jellemezte. Ortodox vallásuk a szülőföldhöz való ragaszkodás legfőbb kifejezője volt, amit az elmagyarosodás folyamatában is nagyon sokáig megőriztek.

Irodalom

Bácskai, V. 1989, *A vállalkozók előfutárai*. Budapest: Magvető.

Bihari, J. 1959, Az egri görög sírfeliratok és könyvek. *Az Egri Pedagógiai Főiskola Évkönyve*. Eger, 248–250.

Bur, M. 1985, A balkáni kereskedők és árukészleteik a XVIII. századi Magyarországon (1737–1753). *Ethnographia* 2-3. 251–275.

Caruha, V. 1995, A magyarországi görög diaszpóra szellemi hagyatéka. *Kafenio* 1-2. 47–53.

Diószegi, Gy. 2010, Görögök Pentele és Dunaföldvár történetében. *Ellenizmosz* 3. 18–19.

Diószegi, Gy. A. 2013, Görög értékteremtés a XVIII–XIX. század Magyarországán. *Százhalombatta Hírtükör Online*. www.hirtukor.hu. Letöltés: 2016. 05.10.

Füves, Ö. 1969, Görög tanítóképző Pesten 1812–1820 között. *Antik Tanulmányok* XVI/1. Budapest.

Füves, Ö. 1958, Zavirasz György végrendelete. *Antik Tanulmányok* XV. 1. 90–93.

Gál, J. – Dujmov, M. 2010, *Adatok a váci ortodox keresztény közösség történetéhez*. Vác: Vác Város Levéltára.

Hajnóczy, I. 1939, *A kecskeméti görögség története*, Budapest, 23.

Haupt, E. 1997, Egy régi görög család. *Kafenio* 4. 45.

Haupt, E. 1998, A Haris család története. *Kafenio* 4. 43.

Kerényi, B. E. (szerk.) 2003, *Az arany ember. A gödöllői kastély görög ura: Sina György és fia Sina Simon*. Gödöllő: Gödöllői Városi Múzeum.

Nanicsák, G. A. 2006, Göröggé lenni? *Kafenio* 4. 62–63.

Novák, L. 1987, A három város hivatali rendszere a 19. század közepéig *Cumania (Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezetének Évkönyve)* 10. , Kecskemét, 330–331.

Lantos Lyka, A. 2012, *Lykalógia. A Lyka család egy családtag szemével*. Budapest, 21–22.

Nagy, M. 1988, A karcagi görög templom ikonosztázionja. *Zounuk* (A Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Levéltár Évkönyve) 3. Szolnok. 21–50.

Nagy, M. 1994, *Ortodox ikonosztázionok Magyarországon*, Debrecen.

Nagy, M. 1996, *Görög egyházművészeti emlékek Magyarországon*. Budapest.

Nagy, M. 2000, *Ikonfestészet Magyarországon*. Debrecen

Nagy, M. 2006, Asszimilációs utak a magyarországi görög diaszpóra egyházművészetében. In: Nagy, M. (szerk.): *A bizánci ikontól a nyugati barokkig*. Budapest: Debreceni Egyetem, 63–64.

Papakonstantinou, M. 1992, *Egy észak-görögországi város a török uralom alatt. Kozani története 1400–1912*. Athén. (Haupt Erik szíves közlése)
Papp, I. 1992, Jászkunsági görög síremlékek. *Zounuk* 7. 63.
Papp, I. 1994, Popovics János karcagi görög pap síremléke. *Honismeret* 4. 37–40.
Papp, I. 1997, Kereskedőjelképek a XVIII–XIX. századi görög pecséteken. *Posztbizánci Közlemények* III. Debrecen, 166–180.
Papp, I. 2000, Egy tudós görög a Kiskunságban. Zavirasz György 1744–1804. *Zounuk* 15. Szolnok, 123–150.
Papp, I. 2001, Jászkunsági görög kereskedők végrendeletei a XVIII–XX. századból. *Zounuk* 16, 336–337.
Papp, I. 2004, *Görög kereskedők a Jászkunságban*. Szolnok.
Rácz, I. 1983, *Debreceni végrendeletek 1595-1847*. Debrecen.
Peyfuss, M. D. 2003, Aromanian landlords in the Banat around 1800. *Revista Istorica, s.n.*, tomul XIV, nr. 3-4. fondator N. Iorga.
Sasvári, L. – Diószegi, Gy. 2010, *A pest-budai görögök*. Budapest.
Schäfer, L. 1930, *A görögök vezető szerepe Magyarországon a korai kapitalizmus kialakulásában*. Budapest.

Melléklet

Demeter Kristóf végrendelete (részlet)

Kunhegyes, 1809

A Szent és elválhatatlan Atya, Fiú és Szentlélek Úr Isten nevében Ámen.
Hagyom tutoroknak Kardszagi kereskedő Rácz Mihály és Erős Pál urakat.
Nem tudván halálomnak óráját, minden késedelem nélkül fel indultam benne, s józan gondolattal elmbe lettem, minthogy az halál bizonyos és ösméretes minden ember előtt, aki e világra születik, annak meg is kell halni. Mivel pedig az ember nem tudhatja semnapját, semóráját a halál elérkezésének, én is ezeket meg gondolván, és hogy miképp találtatom egészségemben, mint emberi testben, amilyen találtatikerőtlenségében, azért én is most minthogy ép elmével és egészséggel találtatok, amellyel az Úristen megajándékozott engemet, akarom és szeretem, szívemből és egész lelkemből, hogy tegyek jó rendelést és erősséget ebben a Testamentomban, amelyet az Úristen segítségével jól elrendelni, megerősíteni és eltestálni mindazon vagyonjaimmal, amelyelengem az Úristen megajándékozott, úgymint a Királyomnak, szegények élelmére, atemplomokra és egyebeknek, amint is itt alább névről névre kitetszenek, hogy halálomután emlékezetet tegyenek rólam, a keresztényi kötelesség szerént, amivel a keresztény ember tartozik, múlhatatlanul elvégeztem.

1. A Felség Királyomnak	100 Rft
2. A Kunhegyesi Reform. Sz. Eklézsiának	25 Rft
3. Kunhegyes városának	100 Rft

4. Az Egri Görög Szent Eklézsiának 100 Rft
5. Az egri óhiten lévő szegény leányoknak 100 Rft
6. A Pesti Görög Szentháromság Templomának 100 Rft
7. A pesti görög szegény leányok számára 100 Rft
8. A Pesti Rác Szent György templomára 100 Rft
9. A pesti rác szegény leányok részére 100 Rft
10. A Budai Rác szent Eklézsia részére 100 Rft
11. A budai rác óhiten lévő szegények számára 100 Rft
12. A Dogranyi Szent Illés templomára 100 Rft
13. A kinevezett tutorom Rácz Mihály gyermekeinek 100 Rft
14. Erős Pál kunhegyesi kereskedő gyermekeinek 100 Rft
15. Erős Juliannának – Roffról 100 Rft
16. Szent Imrei Illés István kereskedőnek 100 Rft
17. Abádi Takács Miklós kereskedőnek 200 Rft
18. Nagykörüi szegény kereskedőnek 100 Rft
19. Tiszaszőlősi Márko szegény árváinak 100 Rft
20. Szentimrei Demetrátyi szegény kereskedőnek 100 Rft
21. Ároktői – özvegy Tódornénak 100 Rft
22. Hagyok olyan nevezetlen óhiten lévő szegények számára,
akik most hirtelen eszembe nemjutnak 300 Rft
23. Hagyom a portámat, amelyeket vettem révész Gönczi Szütsné és Szabó Kovátstól, az Erős Pál gyermekeinek, hogy azon házat építessen.
24. Hagyom az Szántóföldeimet a Karcagi Görög Szent Eklézsia részére.
25. Mindezeken kívül, amiket már eltestáltam, ami felől haladja, hagyom a Karcagi Görög Eklézsiának, hogy a tutor az oltárt kipingáltassa.
26. Utoljára hagyok a karcagi görög papnak az könyörgésekért 100 Rft

Kunhegyes, 26. Decembris 1809.

L.S. Demeter Kristóf

(Forrás: Magyar Nemzeti Levéltár Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Levéltár. Jászkun Kerület iratai. Polgári perek 21. füzet 1. kötet 62. sz.)

Summary

The Balkan traders arrived in 17-18. centuries and later settled in Hungary kept their identity through common religion and language. Due to the small number of community the second and the third generation could no longer maintain the mother language, but for centuries the common religion has been important cohesive force for them as well. The evidences are churches, religious objects and funeral monuments built by them.

The importance of the religion is observed in written memorials, really well seen in personal written documents, such as the wills. Through the wills from different eras the article examines how the Greeks have tried to keep their

language and religion. The significant amounts written in the wills, later the donation of real estates helped the construction and the maintenance of the Greek churches. The wills are specific type of sources, which contain a numerous important pieces of information and show the Greek traders' assimilation process of the Hungarian society.

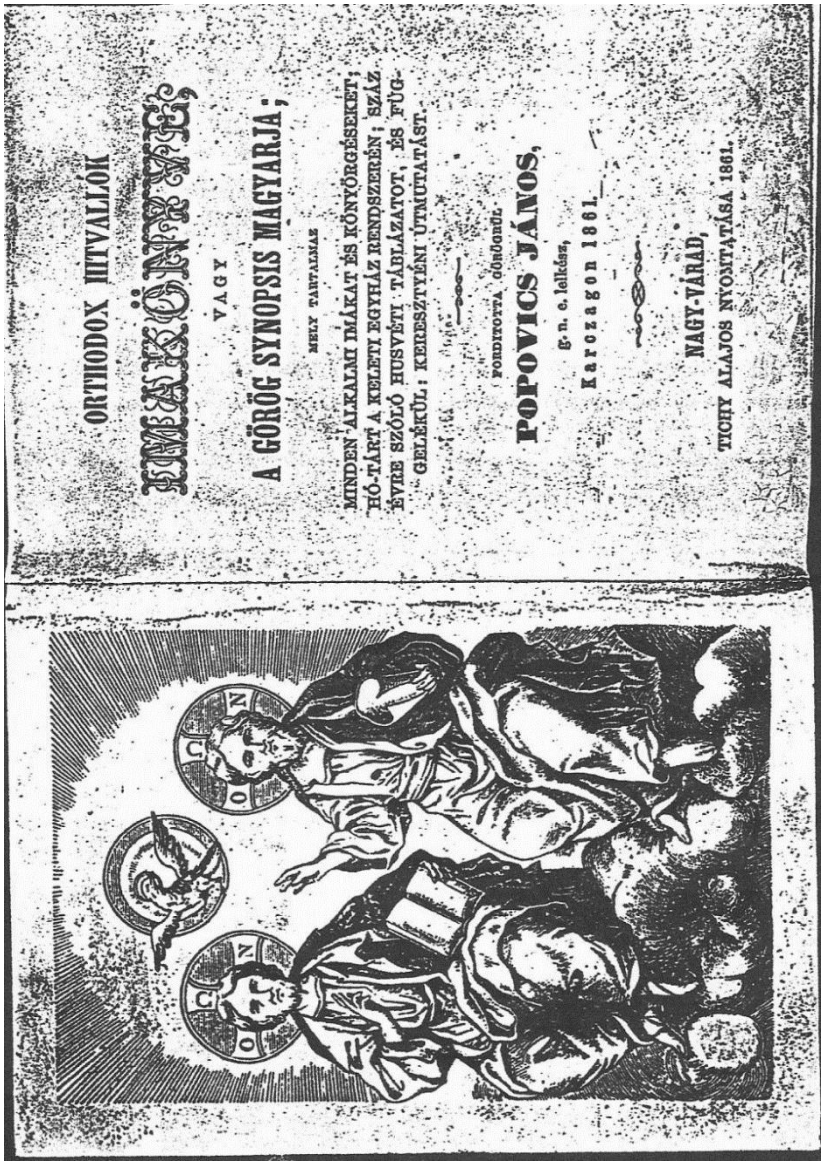
Резюме

Пристигналите през 17-18 век и в последствие заселилите се в Унгария балкански търговци са пазели идентичността си чрез общата религия и език. Поради малкия брой на общността, второто и третото поколение често не пази родния език, но общата религия столетия наред е важна сплотяваща сила за тях. Доказателства за това са църквите, религиозните предмети и надгробните паметници. Важността на религията се наблюдава и в писмените паметници, много добре се вижда в личните писмени документи, каквито са например завещанията. Статията разглежда чрез завещанията от различни епохи как гърците се опитват да запазят езика и религията си. В завещанията се подкрепя със значителни суми, а по-късно и с недвижими имоти строежа и поддържането на гръцките църкви. Завещанията са специфични извори, които съдържат редица важни информации и представят процеса на асимилацията на гръцките търговци в унгарското общество.

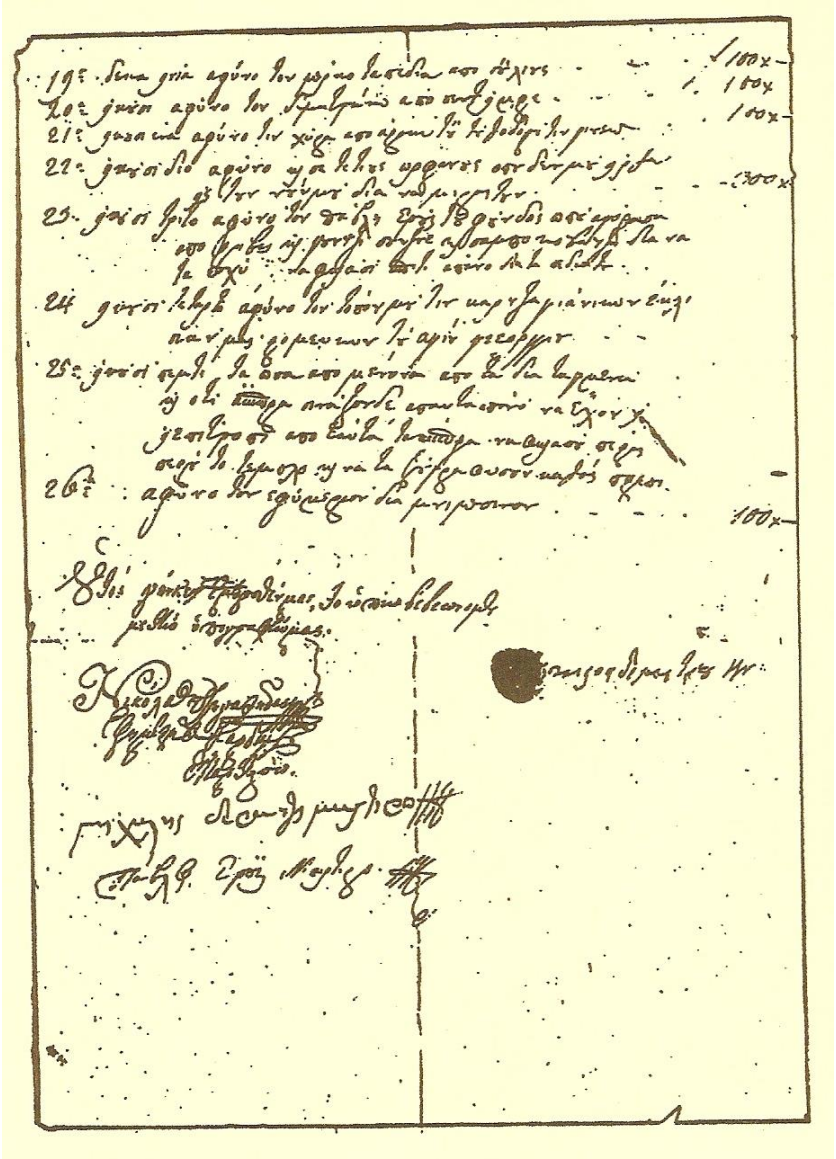
1. kép: Görög síremlék a kereskedőjelképekkel Dunaföldváron

2. kép: Jászkunsági görög kereskedő pecsétje a kereskedőjelképekkel

3. kép: Popovics János karcagi görög lelkész által fordított imakönyv



4. kép: Részlet Demeter Kristóf 1807-ben írott végrendeletéből



A TŐSZÁMNEVEK NÉVSZÓKKAL ALKOTOTT KAPCSOLATAI A CODEX ZOGRAPHENSISBEN

Pozsgai István

Bevezetés

A Codex Zographensis (Zografosz-evangélium, jelzete Глаг. 1) nagyobb része XI. századi óbolgár (ószláv), glagolita írással írt nyelvemlék. Kiril Mircsev szerint a X. sz. végén keletkezett nyugatbolgár nyelvterületen (Мирчев 2000: 16). A kódex tetraevangélium, amely 303 pergamenlevélből és 1 papírlevélből áll, de csak 288 levél tartalmazza az evangéliumi szövegeket. A nyelvemlék eleje és néhány levél a közepéről hiányzik. A kéziratot Szentpétervárott, a Szaltikov-Scsedrin Könyvtárban őrzik. A kódex glagolita részében, amely a négy Evangéliumot tartalmazza, két kézírást különböztethetünk meg: az I. kézírás a 2. levéltől a 40v.-ig, és az 58. levéltől a 288v.-ig tart; a II. (későbbi, XII. századi) kézírás a 41. levéltől az 57v.-ig található (Жуковская – Тихомиров – Шеламанова 1984: 59). A Codex Zographensist Vatroslav Jagić adta ki cirill betűs átírásban, Berlinben, 1879-ben (Jagić 1879). Kutatásunkban ezt a kiadást használjuk. Kizárólag csak az I. kézírással írt szöveget vizsgáljuk.

A régi szláv nyelvekben (óbolgárban, óoroszban stb.) a számot jelölő szavakat általában nem tekintik számneveknek, azaz grammatikai értelemben vett önálló szófajnak. A számokat jelölő szavak csak a jelentésük alapján voltak egy csoportba sorolhatók. Bár e szavak szemantikailag egy csoportot alkottak, de közös grammatikai kategóriák alapján nem lehetett őket egy önálló szófajba sorolni (Супрун 1969: 4).

Jelen munka célja a tőszámnevek névszókkal, általában főnévvel alkotott kapcsolatainak vizsgálata a Codex Zographensisben. Bemutatjuk a tőszámnevek névszókhoz történő különféle kapcsolódási típusait, mint például a különböző számban való egyeztetés útján vagy a genitivus partitivus segítségével megvalósított kapcsolatokat. Ezenkívül vizsgálni fogjuk az összetett számnevek komponensinek egymáshoz való szintaktikai viszonyait is. Továbbá figyelembe vesszük azokat a számneves szerkezeteket is, amelyekben a számok titló alatti betűkkel

vannak kifejezve. Mivel glagolita nyelvemlékről van szó, a ѣ betű helyén mindenütt ѣ betű található.

1. Az egyszerű tőszámnevek névszókkal alkotott kapcsolatai

1.1. Az 1-től 4-ig terjedő tőszámnevek

A tőszámnevek 1-től 4-ig jelzőként kapcsolódtak a hozzájuk tartozó névszóhoz, tehát egyeztették őket azzal a névszóval, amelyre vonatkoztak, teljesen úgy, ahogy a mellékneveket is egyeztették a főnevekkel nemben, számban és esetben. Ez az egyeztetés nem teljesen egyoldalú, mivel ezek a számnevek meghatározták, hogy az egyeztetés milyen számban történik. Előrebocsátjuk, hogy itt nem tapasztaltunk semmiféle eltérést a normától.

1.1.1. Az единъ, една, едно számnév

Ezt a számnevet önállóan, tehát névszó nélkül is használták, pl.: да еди|ного вамъ отъпоуштѧ на | пасχѫ: 282. A Codex Zographensisben az единъ, една, едно számnevet névszóval alkotott szószerkezetekben mindig helyesen használták. Mivel e számnév semmivel sem hívja fel magára a figyelmet, és nagyon gyakran fordul elő, használatának bemutatásánál csak néhány példára szorítkozunk hím- és nőnemben. Hímnemben: N. sg.-ban: і пристѫпь еди|нъ кънижьникъ: 15v. Acc. sg-ban: при|ложити тѣлесн (sic!) своемь лакъть единъ: 11 stb. G. sg.-ban: не можеши власа | единого бѣла· ли чрьна съ|творити: 7v. stb. D. sg.-ban: ни къ є||диномоу гл҃оу: 70v.-71 stb. L. sg.-ban: въ единомь домоу: 182v. stb. Nőnemben: N. sg.-ban: една чрьта не прѣ|идеть отъ закона·: 5v., Acc. sg-ban: іже бо разори|тъ единѫ заповѣдь·: 5v. stb. G. sg.-ban: і ни | единоѭ польза обрѣтъши·: 88v. stb.

1.1.2. A дъва, дъвѣ, valamint az оба, обѣ számnév

A дъва, дъвѣ számnév alakjai nemek szerint csak N.-Acc. du.-ban különböztek egymástól. Ritkán ezt a számnevet is használták önállóan, pl.: і дъва на три (182v.). Bár önmagában az оба, обѣ számnév a gyűjtőszámnevek közé tartozik, de ugyanúgy deklinálódik, és ugyanúgy kapcsolódik össze a névszókkal, mint a дъва, дъвѣ számnév. Az óbolgár nyelvemlékekben mind az оба, обѣ, mind az оба на десѧте

számnév határozott alakokként is szolgálhatnak a **дъва**, **дъвѣ** és a **дъва на дєсѧтє** számnevekhez (Вайан 1952: 189–190). Nem fogjuk külön vizsgálni, hogy az adott szövegösszefüggés alapján az **оба**, **обѣ** számnév gyűjtő jelentést vagy határozott jelentést fejez-e ki, hanem e számneveket egységesen kezeljük a **дъва**, **дъвѣ** számnévvel. A vizsgált kódexben az alábbi példákban figyelhető meg a **дъва**, **дъвѣ**, valamint az **оба**, **обѣ** számnév használata névszóval együtt. N. du.-ban: hímnemben: **съръ̀тосте и дъва** || **бѣсьна**: 16-16v., **б̄** **слѣпца**: 18, **при|стѫпьша два съвѣдѣте|лѣ рѣсте**: 68v. stb. Nőnemben: **нє дьвѣ ли** | **птици пѣнѧзоу вѣните сѧ**: 21v., **тъгда два бѫдєта на сєлѣ** …|…. **двѣ** | **мєлѣ̂ѫшти въ жрън'вахъ**: 59v. stb. Acc. du.-ban: hímnemben: **видѣ дъва братра**: 3v., **ви|дѣ ина дъва братра**: 4, **ѡ давъшии оба пѣнѧза**: 130v. stb. Nőnemben: **ı нє облачити сѧ въ дьвѣ ризѣ**: 90v., **примъ жє пѧть хлѣбъ·** | **ı обѣ рыбѣ**: 164v. (csak a második számnév tartozik a vizsgált csoporthoz) stb. Semlegesnemben: **нєжє|ли обѣ очи ımѫштю**: 104v. G. du.-ban: **нє сътѧжите злата** …|…|…|… **ни дъвою ризоу**: 19v., **ни** | **дъвою ризоу ımѣти**: 163v., **ѣко дъвою чк̄оу съ|вѣдѣтєл̂ьство**: 250v. stb. L. du.-ban: **по дъвою** | **дьноу пасха бъıваєтъ·**: 64, **по дъвою дьноу**: 118v., **по дъвою жє дьноу**: 235. D. du.-ban: **двѣма гм̄а** | **работати** : 10v., **обѣма ıма отъ|да**: 157, **дьвама** | **гн̄ома работати**: 193, **по дъвѣма· ли трємъ мѣра|мъ**: 229v. (csak az első számnév áll duálisban). I. du.-ban: **нє пѧть** | **ли пьтиць вѣнитъ сѧ** | **пѣнѧзєма д'вѣма**: 178v. (csak a második számnév tartozik a vizsgált csoporthoz).

1.1.3. A трıє, три és a чєтъıрє, чєтъıри számnév

Mindkét számnévnek csak többes számú alakjai voltak, ennek megfelelően kizárólag többes számban deklinálódtak. A **трıє**, **три** számnevet az *-ĭ-* tövű főnevek mintájára deklinálták, a **чєтъıрє**, **чєтъıри** számnevet pedig az *-r-* tövű főnevek mintájára. A nemek között csak nominativusban van különbség. E számneveket is használhatták önállóan, pl.: **трıє на** | **д'ва·** (182v.). A következő példákat találtuk a **трıє**, **три**

és a **четꙑре, четꙑри** számnév használatára névszóval alkotott szószerkezetekben: N. pl.-ban, hímnemben: **ѣко | еште четꙑре мѣсяци** сѧ|тъ: 234. Acc. pl.-ban: **ѣко | бо бѣ іона въ чрѣвѣ кⷭитовѣ· | три дни три же ношти· тако | бѫдетъ сⷭнъ чⷭкꙑі въ ср҃дьци || земл̂а· три дни і три ношти**: 28-28v. 4x, **ѣко оу҃же три д'ни присѣ|дѧтъ м'нѣ·**: 39 stb., **четꙑри дьни імѫ|шть въ гробѣ**: 261 stb. G. pl.-ban: **съкроꙑ въ мѫцѣ | трiи с(а)тъ**: 32, **отъ четꙑрь вѣтръ·**: 58v., **отъ че|тꙑрь вѣтръ·**: 118. D. pl.-ban: **по дъвѣма· ли трємъ мѣра|мъ**: 229v. (csak a második számnév áll többes számban). I. pl.-ban: **трьми д'ньми**: 68v., **і трьми дь||ньми съзиждѧѭ ѫ**: 72v.-73, **трьми дьнꙑ**: 123, 230 2x, **трьми дьньми**: 126v. L. pl.-ban: **по трьхъ дьньхъ въстанѫ**: 81v., **по трьхъ дьньхъ**: 140.

1.2. Az 5-től 10-ig terjedő tőszámnevek

Az öttől tízig terjedő számnevek szintaktikailag főnévként viselkedtek, és azzal a főnévvel, amelyre vonatkoztak nem egyeztetéses kapcsolatot alkottak, hanem a főnév a számnév egész paradigmáján keresztül változatlanul G. pl.-ban állt (Ломтев 1956: 442–443), azaz a főnév genitivus partitivus szerkezettel kapcsolódott e számnevekhez.

1.2.1. A пѧть, шєсть, сєдмь, осмь és дєвѧть számnevek

Az ebbe a csoportba tartozó számnevek néha önállóan is előfordulnak, pl.: **бѫдетъ бо о|тъ селѣ· пѧть въ єдиномь домоу҃ раздѣл̂енъ·** (182v.). E számnevek névszóval alkotott szószerkezetekben a következő példákban figyelhetők meg: N. sg.-ban: **пѧть же бѣ отъ н̂ихъ | боуі і пѧть мѫдръ·**: 60. A számnevek itt a melléknévvel nem közvetlenül kapcsolódnak össze, hanem inkább mint az összetett állítmány névszói részével, de így is ugyanúgy G. pl.-ban állnak, mint ahogy a főnevek szoktak e számnevek után. Azért nem valószínűsíthető, hogy a melléknevek N. sg.-ban állnak hímnemben, mivel a **пѧть** számnév nőnemű volt, mint az ebbe a csoportba tartózó számnevek (5-9) mindegyike. **бѣ | же сєдмь братрьѧ**: 113v. (a gyűjtőnév G. sg.-ban áll, mivel nincsen többes száma), **і єгда іспълъ|ни сѧ осмь дьнии·**: 138 stb.: 229v. Acc. sg-ban: **нє імамъ сьдє· тъкъмо д̄· | хлѣбъ· і б̄ рꙑбѣ·**: 35 (csak az első

számnév tartozik a vizsgált csoporthoz), і вьзѧша ізбъіть|къі оукроухъ· ѯ̄ (7) кошьницѧ і|сплъньі·: 39, і прінмъ ѯ̄ хлѣбъ: 39, ни по|мъіслитє а̄ хлѣбъ·: 40, stb. G. sg.-ban: отъ пѧти хлѣ|бъ ячьнѣнъіхъ: 240v., прѣжде шєсти дънъ: 264 stb. I. sg.-ban: надъ а̄-нѫ градъ: 202v. L. sg.-ban: по шєсти дн̄ъ: 100v., ѡ пѧти хлѣбъ: 129v., о девѧти правьдьникъ·: 189v.

1.2.2. A десѧть számnév

A десѧть számnév önálló használatban is előfordul, pl.: десѧть начѧ|ша негодовати (108). E számnév legtöbbször összetett számnevekben figyelhető meg. A következő példákat találtuk a десѧть számnév névszóval együtт történő, egyszerű számnévként való használatára: N. sg.-ban: съ|рѣтє і і̄· прокаженъ мѫжь·: 195v. Acc. sg.-ban: імѫштюмоу· і̄ талан'тъ: 62, імѫшти де|сѧть драгъмъ·: 189v., призъвавъ же і̄· рабъ своихъ: 202 stb. D. sg.-ban: тъгда оуподоби | сѧ цр̄сиє нс̄коє· | і̄ дѣвъ: 60. I. sg.-ban: надъ десѧтьмѫ градъ·: 202v. L. sg.-ban: ѡ десѧти (sic!) прокаженъ: 130v.

1.3. A сѣто számnév

A сѣто számnév is főnévként viselkedett, a hozzátartozó névszók az egész paradigmán keresztül változatlanul G. pl.-ban álltak, tehát genitivus partitivusszal kapcsolódtak a számnévhez. E számnév használatát egyszerű számnévként névszókkal alkotott szószerkezetekben csak egy példában figyelhetjük meg: Acc. sg.-ban: і|мъі сѣто овьць: 189.

2. Az összetett tőszámnevek névszókkal alkotott kapcsolatai

2.1. A 11 és 14 közötti, valamint az 1, 2, 3, 4-re végződő összetett tőszámnevek egyeztetése

E csoportban a meghatározó komponens alapján döntötték el, hogy milyen számban kellett egyeztetni az összetett tőszámneveket a névszókkal. Ha a meghatározó komponens 1 volt, akkor egyes számban történt az egyeztetés (a főnév nemének figyelembevételével), ha 2 volt, akkor kettős számban (a főnév nemét N.-ban és Acc.-ban kellett figyelembe venni), ha pedig 3 vagy 4 volt a meghatározó komponens, akkor

az egyeztetést többes számban végezték (a főnév nemét csak N.-ban kellett figyelembe venni).

2.1.1. Az összetett tőszámnevek helyesen vannak egyeztetve a hozzájuk tartozó névszókkal

2.1.1.1. Egyes számban

N. sg.-ban: **єдинъı же** | **на дєсѧтє оученикъ идошѧ**: 83. Az egyet kifejező számnév pronominális alakú, amely a határozottságot fejezi ki. Kissé furcsának hat, hogy az egyes számú főnév mellett többes számú állítmány található. Nem kizárt, hogy az **оученикъ** alak G. pl.-ban áll, amely megegyezik a N. sg-szal, így érthetőbb lenne a többes számú állítmány használata. Az **єдинъı** alak biztosan egyes számban áll, ugyanis a többes száma **єдини** lenne. Az **єдинъı** alak lehet az **єдинъıи** alak kontrahált formája is (gyakoriak az ilyen alakok a vizsgált kódexben), de mivel a kérdéses szóalak végén nem szokványos **ъı** áll, hanem az összetett betű **ı** összetevőjének alsó része egy kis félkörben végződik, nem kizárt, hogy az **ı** betű a feszített redukált után álló *j* mássalhangzó + elölképzett redukált *(ь)* kapcsolatát jelöli.

2.1.1.2. Kettős számban (dualisban)

N. du.-ban: Hímnemben: **въ҃злєже ı оба** | **на дєсѧтє ап҃ла съ н҃имь**: 212v., **нє дъва ли на** | **дєсѧтє часа єстє**: 260v. Semlegesnemben: **ı єгда бъı҃** | **б҃ı҃** (12) **лѣтѣ** : 139v. Acc. du.-ban, hímnemben: **ı призъ|вавъ оба на дєсѧтє оученика своѣ**: 19. Ebben a szövegösszefüggésben az **оба** komponens nem kimondottan gyűjtő jelentést fejez ki, inkább az összetett számnév határozottságára utal. Fentebb már említettük, hogy az óbolgár nyelvemlékekben mind az **оба, обѣ**, mind az **оба на дєсѧтє** számnevet határozott alakokként is használhatták a **дъва, дъвѣ** és a **дъва на дєсѧтє** számnevek helyett (Вайан 1952: 189–190). Mind a görög, mind a magyar fordításban ezeken a helyeken határozott névelőt találunk a számnevek előtt: **ı вьзѧшѧ ızбътъкъı оу|кроухъ б҃ı҃ коша ıсплънь**: 35v., **ı приста|витъ м'нѣ вѧштє· ли дъва** | **на дєсѧтє лєѣєона лѣл҃ъ·**: 68 stb. G. du.-ban: **ѣко дъ|шти ıночѧда бѣ ємоу· ѣко** | **ı дъвою на дєсѧтє лѣтоу**: 162, **отъ дъвою на дєсѧтє лѣтоу**: 162. D. du.-ban: **шбѣма** | **же на дєсѧтє ап҃лома· ıмє|на**

сѧтъ си: 19., заповѣдаѭ обѣма на дє|сѧтє оученикома своима·: 22v., сѧ|дѭштє обѣма на десѧтє колѣномa ілв҃ама·: 213v. A semlegesnemű főnév jelzőjének (ілв҃ама) végződése nőnemű. I. du.-ban: съ шбѣма на | десѧтє оученикома: 65, бѣ бо лѣтома і҃б҃: 90.

2.1.1.3. Többes számban

G. pl.-ban: до осми десєѧтъ· і чєтъıрь лѣт·: 139.

2.1.2. Eltérések a normától

A mutató névmás Acc. du. helyett Acc. pl.-ban van egyeztetve az оба на десѧтє (12) számnévhez: сиѭ | оба на десѧтє посъла | и҃с҃: 19v. A X–XI. századra datált Codex Marianusban is ugyanezt figyelhetjük meg (Ягич 1883: 29), de a X. sz. végére – XI. sz. elejére datált Codex Assemanianusban ugyanezen a helyen (Máté X. 5.) Acc. du. található (сиѣ) (Вайан 1952: 188). Ezekben a példákban a mutató névmás jelzőként kapcsolódott a számnévhez, és nem a számnév kapcsolódott a mutató névmáshoz, feltehetőleg ezért is volt lehetséges, hogy nem mindig közvetlenül az оба számnévvel került kapcsolatba, hanem az egész összetett számnévhez is kapcsolódhatott mint egy egységhez, és így a sokaságot kifejező összetett számnévhez célszerű lehetett a többes szám választása a kettős szám helyett.

2.2. A 15 és 19 közötti, az 5, 6, 7, 8, 9-re, valamint a tízesekre, százasokra és ezresekre végződő összetett tőszámnevekkel alkotott szószerkezetek

Ebben a csoportban az eset megállapításánál a meghatározó komponens (komponensek) esetét vesszük figyelembe. Meghatározó komponensnek azt tekintjük, amely az állítmánnyal (vagy az igével, ha az ige nem állítmányként szerepel) közvetlenül kapcsolatba hozható, azaz az ige által meghatározott esetbe kerül. Az ide tartozó számnevekhez genitivus partitivus segítségével kapcsolódtak a névszók. Az alábbi példákat találtuk a vizsgált számnevek névszókkal együtt történő használatára:

2.2.1. Az összetett tőszámnevek helyesen kapcsolódtak a hozzájuk tartozó névszókkal

N. sg.-ban: ѣдъшиіхъ же бѣше мѫжь пѧ|ть тъıсѧштъ· развѣ женъ | і дѣтии: 35v., ѣдъ|шиіхъ же бѣ хлѣбъı· пѧть | тъıсѧштъ

мѫжь: 93v. stb. Acc. sg.-ban: і пошть сѧ дьнии ·к҃· (20) і ношти: 2v, поставишѧ є|моу ѣ҃ (30) съребьникъ: 65 stb. G. sg.-ban: пѧти десѧтъ лѣтъ не ю имаши· : 254. I. sg.-ban: единъ бѣ длъ|жьнъ пѧтьмь сътъ дина|рь· а дроугъı пѧтьмь десѧ|тъ: 157 (két összetett számnév van a példában), четъı|рьми десѧтъı· і шестиѫ | лѣтъ съзъдана бъı ц҃рькъı | си: 230v. N. pl.-ban: бѣ же ѣдъшиіхъ· | ѣко четъıри тъıсѧштѧ: 98. G. pl.-ban: можаше бо си хризма прода|на бъıти· вѧштє трии сътъ пѣнязь: 119. D. pl.-ban: ни по|мъıслитє … ни ж҃ | хлѣбъ· четъıрємъ тъıсѧ|штамъ: 40 (csak a második számnév összetett). I. pl.-ban: трьми десѧтъı лѣт·: 142v. N. du.-ban, nőnemben: бѣ же іхъ ѣко дьвѣ тъıсѧшти· | і оутопаахѫ въ мори: 88. Acc. du.-ban: Hímnemben: і ведѣаше сѧ дх҃омь въ поу|стъıньмь· к҃ дьнии: 143v. Semlegesnemben: не бѣ|шѧ бо далѣче отъ земл̂ѧ· | нъ ѣко дьвѣ сътѣ лакътъ·: 287. I. du.-ban: да шь|дъше коупимъ· дьвѣма съ|тома пѣнязь хлѣбъı·: 93 stb.

2.2.2. Eltérések a normától

Egy példában a főnév nélkül álló számnév jelzője nem G. pl.-ban áll, hanem N. pl.-ban: ли они | осмь на десѧтє 183v. A jelenség hasonló lehet, mint a 3.1.2. pontnál tárgyalt оба на десѧтє számnév esetében.

3. Az összetett tőszámnevek komponensei között megfigyelhető kapcsolatok típusai

3.1. Mellérendelő szószerkezet

Az összetett számnevek komponensei közötti mellérendelést mellérendelő kötőszókkal fejezték ki, az óbolgár nyelvben az **и** és a **ти** kötőszóval (Селищев 1952: 143). Egy példában figyeltünk meg mellérendelő szószerkezetet: Acc. sg.-ban: ѣ҃ і ѕ҃ (38) лѣтъ имъı: 235.

3.2. Egyeztetés

Az összetett tőszámnevek komponensei közötti egyeztetésre a következő példákat találtuk:

N. pl.-ban: бѣ же ѣдъшиіхъ· | ѣко четъіри тъісѧштѧ: 98. G. pl.-ban: вѧштє три сътъ пѣнѧзь: 119. D. pl.-ban: ни по|мъіслитє … ни ѯ̄ | хлѣбъ· четъірємъ тъісѧ|штамъ: 40 (csak a második számnév összetett). I. pl.-ban: трьми десѧтъі лѣт·: 142v. N. du.-ban, nőnemben: бѣ же іхъ ѣко дъвѣ тъісѧшти· | і оутопаахѫ въ мори: 88. Acc. du.-ban, semlegesnemben: нє бѣ|шѧ бо далѣчє от земл̑ѧ· | нъ ѣко дъвѣ сътѣ лакътъ·: 287. I. du.-ban: да шьі|дъшє коупимъ· дъвѣма съ|тома пѣнѧзьі хлѣбъі·: 93 stb.

3.3. Genitivus partitivus

A összetett tőszámnevek komponensei a következő példákban genitivus partitivus segítségével kapcsolódnak egymáshoz: N. sg.-ban: ѣдъшиіхъ же бѣшє мѫжьі пѧ|ть тъісѧштьі· развѣ женъ | і дѣтии: 35v. stb. Acc. sg.-ban: вь пѧть тъісѫ̄|штьі: 99, въ вьсь отъсто|ѧштѧѫ̄· стадии шєсть | десѧтъ отъ іл̑ма·: 222v. G. sg.-ban: пѧти десѧтъ лѣтъ нє ю імаши· : 254. D. sg.-ban: ни по|мъіслитє д̑ хлѣбъ· пѧти | тъісѧштьі: 40 (csak a második számnév összetett, és önállóan névszó nélkül áll) stb. I. sg.-ban: єдинъ бѣ длъ|жьнъ пѧтьіѫ̄ сътъ дина|рь· а дроугъі пѧтьіѫ̄ десѧ|тъ: 157 (két összetett számnév van a példában).

3.4. A на prepozíció és locativus segítségével képzett szerkezet

Mivel e szerkezetek semmivel sem hívják fel magukra a figyelmet, itt csak néhány példa bemutatására szorítkoztunk. A példákat az összetett számnév első komponensének paradigmája szerint csoportosítottuk: N. sg.-ban: ли они | осмь на десѧтє 183v. (félig önálló használat), єдинъі же | на десѧтє оученикъ идошѧ: 83. D. sg.-ban: є|диномоу на десѧтє: 222 (önálló használat, névszó nélkül). N. du.-ban, hímnemben: і оба на десѧтє съ н̑имь: 158 (önálló használat) stb. Acc. du.-ban, hímnemben: і призъ|вавъ оба на десѧтє оученика своѣ: 19, сиѫ | оба на десѧтє посъла | ис̄·: 19v. (önálló használat) stb. G. du.-ban: єдинъ· отъ обою на десѧтє: 64v., 67v., 119v., 120, (önálló használat) stb. D. du.-ban: шбѣма | же на десѧтє ап◌̑ломь· іме|на сѫтъ си: 19 stb. I. du.-

ban: **съ шѣ҃ма на | дєсѧтє оученикома**: 65 stb.

3.5. Az összetett számnév különböző szerkezeteket tartalmaz

Az itt felsorolt példákban legalább két különböző szerkezet figyelhető meg az összetett számnévben: Acc. sg.-ban: **грє|бъше же ѣко дъва дєсѧти і пать стадиі· ли ѣ-ти** (30): 241 (a betűvel kifejezett számnév Acc. pl.-ban áll). Acc. pl.-ban: **і извлѣ|чє мрѣжѫ на зємл҃ѫ· плъ|нѫ вєлиѭъ рꙑбъ· съто | і пать дєсѧтъ і три**: 287 (önálló használat). G. pl.-ban: **до осми дєсєѧтъ· і чєтꙑрь лѣт·** (sic!): 139. I. pl.-ban: **чєтꙑ|рьми дєсѧтꙑ· і шєстиѫ | лѣтъ съзъдана бꙑ҆ ц҃рк҃ъı | си**: 230v.

3.6. Eltérések a normától

A következő mondatban található két összetett tőszámnév 2. és 3. komponense nem a normának tekinthető genitivus partitivus segítségével kapcsolódott egymáshoz, hanem egyeztetéssel: **ли | бъı ц҃рь· ідъı къ иномоу | ц҃рю сънити сѧ на брань· | нє сѣдъ ли прѣжде съвѣ|штаваєтъ· ашτє сильнъ єстъ· дєсѧтиѫ тъı|сѧштѫ** (sic!) **сърѣсти грѧдѫ|штаагѡ· съ дъвѣма і҃-ма | тъıсѧштама на н҃ь**: 188v. („Vagy valamely király, mikor háborúba megy, hogy egy másik királlyal megütközzék, nemde leülvén először tanácskozik, hogy tízezerrel szembeszállhat-é azzal, a ki ő ellene húszezerrel jött?” Lukács XIV. 31. [Szent Biblia]). Az első összetett tőszámnév I. sg-ban áll: **дєсѧтиѫ тъı|сѧштѫ** (sic!), a második pedig I. du.-ban: **съ дъвѣма і҃-ма | тъıсѧштама**. A második összetett számnév **дєсѧть** (10) komponensét csak titló alatti betű jelöli, de a végződést is kiírták mellé. A norma szerint a **дєсѧть** számnév után álló névszónak G. pl.-ban kellene állni az egész paradigma során, tehát genitivus partitivusszal kellene kapcsolódnia a **дєсѧть** számnévhez. Itt viszont egy mondaton belül kétszer is egyeztetést figyelhetünk meg az összetett tőszámnevek 2. és 3. komponense között. Mindkét számnév önmagában, főnév nélkül áll.

A X–XI. századra datálható glagolita írással írt Codex Marianusban csak a második összetett számnév 2. és 3. komponense között van egyeztetés, vö.: **съ дєсѧтиѫ тъıсѧштъ сърѣсти грѧдѫштаагѡ. съ**

дъвѣ̀ма десѧ|тъма тъисѧштама на нь. (Ягич 1883: 266). A. Vaillant szerint, amikor a főnév főnévnek tekinthető számnévhez van egyeztetve, a főnév értelmezői (appozíciói) funkcióba kerül, amire 4 példát hoz, többek között a Codex Marianusban általunk is megtalált példát (Вайан 1952: 189). A тъисѧшта / тъисѧшта számnév főnévként viselkedik, tehát értelmezőnek tekinthetjük a számnevet. Igazi egyeztetésről jelző és főnév közötti kapcsolat esetén beszélhetünk, az értelmezői szószerkezetekben megfigyelhető egyeztetést álegyeztetésnek lehet nevezni (Пете 1991: 29).

A következő példában csak az összetett számnév első komponense áll G. sg.-ban, de az utolsó komponens (девѧть) Acc. sg.-ban maradt: не о|ставитъ ли девѧти десѧ|тъ· і девѧть въ поустъı|н҃и: 189 (önálló használat).

Befejezés

A Codex Zographensis tőszámneveinek névszókkal alkotott kapcsolataiban kevés eltérést találtunk az óbolgár nyelvre feltételezett normától. Két érdekesebb eltérést az összetett tőszámnevek komponensei közötti viszonyok vizsgálatánál figyeltünk meg, az előző pontban: десѧтиѩ тъı|сѧштѧ (sic!) 188v. és съ дъвѣ̀ма і҃-ма | тъисѧштама: 188v., ahol a genitivus partitivus helyett egyeztetéssel kapcsolódik az ezret jelentő számnév a másik számnévhez (szigorú nyelvtani értelemben két főnév kapcsolódik össze). E két ritkának tartható példa jelezheti, hogy a számnevek névszókhoz való kapcsolódási típusaiban elkezdődött az egységesülés tendenciája. Az ilyen típusú „álegyeztetések” idővel igazi egyeztetésekké alakulhatnak át, különösen az óbolgár nyelv orosz redakciójában, majd az orosz egyházi szlávban és magában az óorosz nyelvben is. Hasonló típusú egyeztetéseket találtunk az orosz redakciójú óbolgár nyelven másolt, XI–XII. századra datálható Sínai Paterikonban is: пристаχомъ дьньми девѧтиѩ десѧтъ: 85.11, és и съконьчавъшемъ сѧ .м҃.мъ дьньмъ. | даи сѧ ємоу а҃п҃лъ петръ г҃а҃: 104.17–18 (Pozsgai 2011: 638–639).

Az a tény viszont, hogy a vizsgált kódexben a 12 számnévnél (дъва на десѧте, оба на десѧте) nem találtunk példát az egyeztetés genitivus partitivusszal való felváltására, arra utal, hogy ez a folyamat, noha megfigyelhető az óbolgár nyelvemlékekben (Вайан 1952: 190–191),

nem volt még általánosan elterjedt. Ezzel kapcsolatban megemlítjük, hogy az általunk vizsgált, 1092-ben, óorosz nyelvterületen másolt Arhangelszki Evangéliumban két példát is találtunk, ahol a kérdéses számnévhez már genitivus partitivusszal kapcsolódtak a főnevek: **и приставить ми ѥщє. дъвою | на десѧте лєгеонъ а҃гл҃ъ.**: 96v.14-15. **и ѥгда бы(с҃) година. | въ҃злєже. и оба на десѧте ап(с҃)лъ съ | нимь.**: 90.17-19 (Пожгаи 2012: 167–168). E két példát korábban egyértelműen a feltételezett óbolgár protográfra vezettük vissza, most viszont nem zárjuk ki, hogy a példák az óorosz nyelvben végbemenő folyamatokat is tükrözhetik.

Megemlítjük még, hogy egy példában a mutató névmás Acc. du. helyett Acc. pl.-ban van egyeztetve az **оба на десѧте** (12) számnévhez: **сиѧ | оба на десѧте посълѧ | и҃с҃**: 19v., de ahogy már fentebb is írtuk, ez nem számított nagyon ritka jelenségnek.

Egy példában a semlegesnemű főnév jelzőjének (**ілв҃ама**) végződése nőnemű (**сѧ|дьѧште обѣма на десѧте колѣнома ілв҃ама·**: 213v.) de ez a példában nem érinti a számnév és a névszók egyeztetését, mivel a D. du.-ban álló **обѣма** számnévi alak mindhárom nemben egyforma.

Egy főnév nélkül álló számnév jelzője nem G. pl.-ban áll, hanem N. pl.-ban: **ли они | осмь на десѧте** 183v. Egyelőre nem figyeltük meg, hogy más kódexekben az ilyen típusú példáknál G. pl.-ban áll-e a jelzői funkcióban álló mutató névmás.

Befejezésül megállapíthatjuk, hogy bár a Codex Zographensisben a számnevek névszókkal alkotott kapcsolataiban kevés eltérést találtunk a feltételezett normától, de magában a rendszerben több ellentmondás volt, mint például a fentebb említett jelzők kétféle kapcsolódási lehetősége, az egyeztetés („álegyeztetés”) lehetősége olyan számneves szerkezetekben, ahol a genitivus partitivus használata számított inkább normának, valamint a N. sg.-ban álló határozott számnévi komponens mellett a többes számú állítmány használata (**єдинъı жє | на десѧте оученикъ идоша**: 83). Feltételezhető, hogy a számnevek (ha elfogadjuk, hogy számnév grammatikai értelemben még nem volt, akkor számfogalmat jelentő szavak) névszókhoz való kapcsolódásának rendszerében ez a viszonylag sok lehetséges kivétel és ellentmondás elősegítette a rendszer átalakulását, ami az óbolgár nyelvben még csak csírájában

van jelen, de az óbolgár nyelven alapuló orosz egyházi szláv írásbeliségben jól dokumentálható.

Irodalom

Вайан, А. 1952, *Руководство по старославянскому языку*. Москва: Издательство АН СССР.

Жуковская, Л. П. (отв. ред.) – Тихомиров Н. Б. – Шеламанова Н. Б. (редколлегия) 1984, *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI–XIII вв.* Москва: Наука.

Ломтев, Т. П. 1956, *Очерки по историческому синтаксису русского языка*. Москва: Издательство МГУ.

Мирчев, К. 2000, *Старобългарски език*. София: Фабер.

Пете, И. 1991, *Синтаксис русского языка*. Budapest: Tankönyvkiadó.

Пожгаи, И. 2012, Сочетания количественных числительных с относящимися к ним словами в Архангельском Евангелии. В: *Россия: История и язык*. Сборник научных трудов международной конференции. Pécs, 163–169.

Селищев, А. М. 1952, *Старославянский язык*. Часть II. Москва: Учпедгиз.

Супрун, А. Е. 1969, *Славянские числительные. Становление числительных, как особой части речи*. Минск: Издательство БГУ.

Ягич, В. 1883, *Quattuor evangeliorum versionis paleoslovenicae codex Marianus glagoliticus.* Берлин – Санкт-Петербург: ИАН.

Jagić, V. 1879, *Quattour Evangeliorum Codex Zographensis nunc Petropolitanus. Berolini* (Berlin): Apus Weidmannos.

Pozsgai, I. 2011, К вопросу о возникновении имен числительных как самостоятельной части речи в древнерусском языке (на материале Синайского патерика). In: *Revue des études slaves*. T. LXXXII (2011), Fascicule 4. Paris, 625–643.

Szent Biblia 1990, Fordította Károli Gáspár. Budapest.

Summary

The aim of this work is to examine the system of the concord of the cardinal numerals in „Codex Zographensis", a manuscript which was written in Old Bulgarian language area in the 11th centuries. I am presenting the types of the concord of the cardinal numerals with the words which belong to them. I am mainly searching those phenomena, which can give information about the conditions of the genesis of a new independent part of speech, in our case that of the numerals. I am paying attention to the phenomena which can be connected with the unification of the several types of the concord of the

cardinal numerals. Besides I also want to examine the types of relations between the components of the combined cardinal numerals. As a contrast I am showing data from Old Russian manuscripts.

Резюме

Целта на статията е разглеждането на словосъчетанията на бройните числителни и другите имена в Зографския сборник. Ще бъдат представени различните връзки между имената и бройните числителни като съгласуване по род и число или връзки, осъществени чрез родителния падеж (genitivus partitivus). Акцентът пада основно върху онези явления, които са свързани с унифицирането на различните видове граматични връзки на бройните числителни. Получените резултати ще бъдат сравнени и с данни от староруски писмени паметници.

MAGYARORSZÁGI SZLOVÉN KÉZIRATOS ÉNEKESKÖNYVEK KÉTVÖLGYÖN

Dudás Előd

A kevés szlovénok által lakott magyarországi település közül Kétvölgyön érdekes 19. századi kéziratos énekeskönyvek maradtak fenn, amelyek a Muravidéken virágzó kéziratos énekeskönyv-hagyomány magyarországi képviselőinek számítanak. Az alábbiakban ezeket az énekeskönyveket kívánom elsősorban nyelvi szempontból bemutatni, s a muravidéki szlovén énekeskönyv-hagyományban elhelyezni.

Kétvölgy Vas megye Szentgotthárdi járásában található. A 2011-es népszámlálás adatai alapján a település 180 lakosából 75 szlovén nemzetiségűnek vallotta magát[57]. Első írásos említése 1387-ből származik, s a jelenlegi település két falu egyesítéséből jött létre 1951-ben, azóta nevezik Kétvölgynek (Just 2009: 71). A korábbi különálló települések emlékét hűen őrzi azok szlovén neve: *Verica* (Permise) és *Ritkarovci* (Ritkaháza). A Kétvölgyön beszélt szlovén dialektus a rábavidéki szlovén nyelvjárás, amely a muravidéki szlovén nyelvjáráshoz tartozik. A nyelvi jellegzetességeket majd a bemutatásra kerülő szövegek alapján tárgyalom.

Erről a településről származik a 3 kéziratos énekeskönyv, amelyek másolatát egy kétvölgyi lakos, Doncsecz Ákos bocsátotta rendelkezésemre, amit ezúton is köszönök neki. A kéziratos énekeskönyveknek gazdag hagyománya van a muravidéki szlovén területen, ugyanis egyfajta híd szerepét töltötték be a középkori írásbeliség és a muravidéki szlovén irodalmi nyelvi norma kialakulása között (18. sz. második fele). E hagyomány gazdagságát jól mutatja, hogy több mint 70 énekeskönyvről van tudomásunk (vö. Škafar 1978: 99–103), ám ezek száma nagyobb is lehet, hiszen magántulajdonban is „lappanghatnak" példányok, amelyekről eddig nincsen tudomásunk. A legrégebbi ma ismert

[57] http://www.ksh.hu/nepszamlalas/tablak_teruleti_18, utolsó letöltés: 2016. 08.16.

énekeskönyv a *Martyánczi-énekeskönyv* (Martjanska pesmarica), amely a 16–17. században keletkezett (Novak 1997: 20–21).

A Kétvölgyről előkerült 19. századi énekeskönyvek közül a legrégebbi a Ritkaházáról származó *Cantiones Ritkarociensis* (a továbbiakban CR), amely az elején található bejegyzés szerint 1858-ból való, s Zakoucs Terézia jegyezte le. Az énekeskönyv 124 számozott oldalból áll. Tizenhét számozott halotti énekkel kezdődik, amelyeket Szűzanyáról és Jézusról szóló, valamint karácsonyi énekek követnek. A második legrégebbi énekeskönyv Doncsecz János tulajdonában volt, az első oldal bejegyzésében az 1863-as évszámot találjuk (a továbbiakban DJ). Ugyanez az évszám ismétlődik az utolsó előtti oldalon, viszont a megjegyzésből az is kiderül, hogy az énekeket egy permisei lakos, bizonyos Hodács János jegyezte le. Tartalmát tekintve ez az énekeskönyv sokkal gazdagabb és sokszínűbb, mint a ritkaházi. Halotti éneket egyáltalán nem tartalmaz, viszont sok benne a Szűz Máriáról szóló szöveg, de vannak adventi, karácsonyi és pünkösdi énekek, továbbá az oltári szentségről és a Szentháromságról szóló énekek is. A harmadik, dátumos bejegyzést is tartalmazó énekeskönyv 1895-ből való, s Krajczár Mátyás jegyezte le. 38 számozott halotti éneket tartalmaz (a továbbiakban KM). Az énekeskönyvben mellékletként található egy papír, illetve egy kis füzet is, amelyekre szintén énekek kerültek, viszont ezek a mellékletek nehezen követhetők, feltehetőleg hiányosak is.

Amint azt már hangsúlyoztuk, a muravidéki szlovén területen nagy hagyománya volt az énekeskönyveknek, ám a gazdag kéziratos hagyomány mellett nyomtatásban is számos énekeskönyv jelent meg. Természetesen a nyomtatásban megjelentek is a gazdag kéziratos hagyományból táplálkoztak, s vették át a szövegeket. Az első nyomtatott muravidéki szlovén nyelvű énekeskönyv az evangélikus lelkipásztor, Bakos Mihály (1742–1803) nevéhez fűződik, és 1789-ben jelent meg *Nouvi Gráduvál* címen. Ennek az énekeskönyvnek kiemelt jelentősége van, mert Bakosnak sikerült a kéziratos énekeskönyvek erős kaj-horvát hatás alatt álló nyelvét a muravidéki szlovén nyelvhez igazítania, s ezzel véget vetett annak a több évszázada tartó kaj-horvát nyelvi hatásnak, amely a muravidéki szlovén egyházi énekeket érte (Novak 1976: 62). Mivel a Kétvölgyről származó három énekeskönyvünk közül kettőben is találhatók halotti énekek, így adja magát annak a lehetősége, hogy

megvizsgáljuk, vajon az első nyomtatásban megjelent halotti énekeskönyvben megtalálhatók-e azok a szövegek, amelyeket a kétvölgyiekben olvashatunk? Az első nyomtatásban megjelent muravidéki szlovén nyelvű halotti énekeket tartalmazó énekeskönyv 1796-ban jelent meg Szombathelyen *Mrtvecsne peszmi stere szo szti sztári píszm vküp pobráne, pobougsane, ino na haszek szlovenszkog národa zdaj oprvicsna ſzvetloszt dane po S.S. P.S.* A monogram Szijjártó István (1765–1833) evangélikus tanítót, levitát rejti, aki hallotsirató énekeskönyve utána egy évvel imakönyvet is kiadott Sopronban. A halotti énekeskönyv 175 számozott oldalból áll, az énekeket egy mutató követi.

A Szijjártó István által összeállított halottsirató énekeskönyv számos olyan szöveget tartalmaz, amely a ritkaházi és a Krajczár Mátyás-féle énekeskönyvben is megtalálhatók. A ritkaházi énekeskönyv 17 halotti éneke közül 10 található meg az 1796-ban kiadott énekeskönyvben. Fontos hangsúlyozni, hogy nem szó szerinti egyezésekről van szó, ugyanis nyelvileg vannak eltérések a ritkaházi és a Szijjártó-féle énekeskönyv között. A Krajczár Mátyás-féle 1895-ből való énekeskönyv szöveganyagáról elmondható, hogy az első 15 éneke ugyanaz, mint a ritkaházi énekeskönyvé, így a *Mrtvecsne peszmi* szövegeivel való egyezések száma is azonos, azaz 10, viszont további 3 szöveget sikerült azonosítanom, így tehát összesen 13 azonos szöveget tartalmaz. A nyomtatásban megjelent *Mrtvecsne peszmi* mindig utal a hasonló magyar énekekre is, s néhány szöveg magyarral való egybevetése csak megerősíti azt a tényt, hogy a 16–17. században virágzó magyar protestáns énekhagyomány jelentős hatást gyakorolt a muravidéki szlovén énekekre. Ennek a kölcsönhatásnak alaposabb vizsgálatára azonban most nem térhetünk ki, csupán utalni szerettem volna rá, s felhívni a figyelmet arra, hogy még számos kutatásra váró összefüggést lehetne ezekkel a szövegekkel kapcsolatban feltárni.

A nyelvi elemzés alapjául a ritkaházi és a Krajczár-féle énekeskönyv 3. számú énekét választottam, melynek címe: *Na szmrt paszko noszi Cslovik mrtelni,* amely minden bizonnyal a magyar *Vigyázz halálodra halandó ember* című ének fordítása. Az ének első strófája a ritkaházi énekeskönyvben:

»Na szmrt paszko noszi cslovik / mrtelni, te sze szvoji vnougi / greihov szpoumeni, znás ka / ti je escse ednouk ta mreiti / ali neznas da śe jeśe réd na / té pridti.« (CR: 8)

Ugyanez a szöveg a Krajczár-féle énekeskönyvben:

»Ná szmrt paszko noszi cslov / ik mrtelni tesze szvoji vnougi grej / hov szpoumeni. Znás katije ednouk / escsge ta mrejti, ali neznas gda / scsge rejt na té prijti.« (KM).

Végül pedig lássuk ezt a részletet az 1796-os *Mrtvecsne peszmi*-ből:

»Na ſzmrt paſzko noſzi cslovik mrtelni, Te ſze z-ſzvoji vnougigrejhov ſzpoumeni: Znás dobro, kaj mores ednouk ti mrejti, A neznas gda hocse red na té priti.« (Mrtvecsne peszmi: 68–69).

A muravidéki szlovén nyelv számos hangtani jellegzetessége megtalálható ezekben a szövegekben, amelyet jól illusztrálnak ezek a részletek is:

- az ősszl. **ě* helyén a muravidéki szlovénben *ej* diftongus van, pl. *grejh*, *potrejbno*, *svejt*;
- az ősszl. **ǫ* és **o* helyén a muravidéki szlovénben *ou* diftongus van, pl. *ednouk*, *spoumeni*, *vnougi*;
- a muravidéki szlovénban van /ø/ és /y/ fonéma, pl. *dönok*, *vöra*, *düsa*, *drügi* – az /ø/ az /e/ labializációjával jött létre, míg az /y/ vagy az /i/ labializációjával vagy pedig az ősszl. **ū* helyén áll (Pável 1909: 59–60, 69; Ramovš 1935: 186–187; Ramovš 1936: 144).

A bemutatott szövegszemelvényen túl, a kétvölgyi énekeskönyvek alaposabb nyelvi vizsgálata segtségével az alábbi muravidéki szlovén hangtani-, alaktani és szókészleti jellegzetességet jegyezehetjük fel:

- az ősszl. **ь* helyén a muravidéki szlovénben *e* áll, pl. ősszl. **dьnь* > mszln. *den*;
- az ősszl. **-ъl-* helyén *-u-* áll, pl. ősszl. **sъlnьce* > mszln. *sunce*;
- a palatális *l'* depalatalizálódik, pl. *na zemli*;
- protetikus *v-*, pl. *vugodno*, *vütro*, *zvüsztmi*;
- szóvégi *-m* > *-n*, pl. *pesen*;
- szókezdő *mn-* > *vn-*, pl. *vnouge*;
- a semleges nemű főnevek hímneművé válása, pl. *vrejme* > *vrejmen*;
- a hímnemű főnevek nom. sg. végződésében egyes esetekben a régi *i-* és *ŭ*-tövű ragozás végződéseinek keveredése figyelhető meg, pl. *židouvje*, de *sinouvi*;
- *šteri* vonatkozó névmás;

- a muravidéki szlovén szókincs tipikus elemei, pl. *dnes, dönok, gda, nigdar, blüzi*;
- régi kaj-horvát jövevényszavak, pl. *ar, vu*;
- német jövevényszavak, pl. *zgrüntati*;
- magyar jövevényszavak, pl. *čalaren, gingavi, hatar, kinč*.

Ha a részleteket kissé alaposabban is szemügyre vesszük, megállapíthatjuk, hogy vannak különbségek is köztük. Az összehasonlítás alapjául a nyomtatásban megjelent szöveget vesszük. Kijelenthető, hogy ez a szöveg a muravidéki szlovén irodalmi nyelv hagyományainak teljesen megfelel. A ritkaházi énekeskönyv szövege már egy kicsit eltér ettől a hagyománytól, viszont az is látható, hogy nem az 1796-os volt a forrásszöveg, hanem egy másik ősszövegre vezethető vissza, hiszen a részlet második felében eltérést látunk. Ez a ritkaházi szöveg magán viseli a nyelvjárás hatását is, pl. a *kaj* helyett *ka*, a *priti* helyett *pridti*. A beszélt nyelvi állapothoz legközelebb a Krajczár-féle énekeskönyvből való részlet áll, amelyben megjelenik a rábavidéki szlovén nyelvjárásra jellemző erős diftongusosság, pl. *rejt* a *red* helyett, *prijti* a *priti* helyett. Ez egyébként magára az egész énekeskönyvre jellemző, tehát kijelenthetjük, hogy az 1895-ből származó Krajczár Mátyás-féle énekeskönyv sokkal közelebb áll a beszélt nyelvi változathoz, mint mondjuk a *Cantiones ritkarociensis* szövegei. Nyelvi szempontból a keletkezési idő tekintetében is a kettő között az 1863-as, Doncsecz János-féle énekeskönyv áll. Ebben az énekeskönyvben a régi muravidéki szlovén irodalmi nyelvi alakok mellett megjelennek a nyelvjárási alakváltozatok is, pl. *düh–dühjh, hvaljen–valiti*. Előbbi szintén a rábavidéki szlovénra jellemző gazdag diftongusrendszer szép példája, míg az utóbbi esetben a szókezdő *h*- elnémulását láthatjuk. Érdemes felhívni a figyelmet arra az érdekességre, hogy Kétvölgyön a rábavidéki szlovén mindkét típusát, azaz a felsőszölnökit és az apátistvánfalvait is beszélik. A ritkaházi nyelvváltozat ugyanis dialektológiai szempontból a felsőszölnöki típushoz, míg a permisei nyelvváltozat az apátistvánfalvai típushoz tartozik. A rábavidéki szlovén két dialektusváltozatáról részletesen (ld. Bajzek Lukač 2009: 9–33; Zorko 13–27).

Megállapíthatjuk, hogy a 19. században Kétvölgyön keletkezett kéziratos énekeskönyvek szépen illeszkednek a gazdag muravidéki szlovén kéziratos és nyomtatott énekeskönyv-hagyományba, amelyet jól példáz

a konkrét szövegösszehasonlítás is. A kéziratos énekeskönyvek jelentőségét jól mutatja, hogy egy településen szinte azonos időben, szűk ötven év alatt három is keletkezett. Az énekeskönyvek nyelvezet tekintetében már nagyobb eltérést mutatnak. Nyelvileg a ritkaházi énekeskönyv áll legközelebb a három énekeskönyv közül a muravidéki szlovén irodalmi nyelv hagyományaihoz, míg a legjelentősebb nyelvi eltérések az 1895-ös Krajczár-féle énekeskönyvben figyelhetők meg. Az eltérések a kétvölgyön beszélt rábavidéki szlovén dialektus hatásával magyarázhatók. Itt csupán néhány érdekességre tudtam felhívni a figyelmet, s biztos vagyok benne, hogy alaposabb vizsgálat után még számos érdekes összefüggésre derülhetne fény, főleg, ami a muravidéki szlovén énekek magyar énekekhez való viszonyát illeti.

Irodalom

Bajzek Lukač, M. 2009, *Slovar Gornjega Senika A–L*. Bielsko Biała–Budapest–Kansas–Maribor: Filozofska fakulteta, Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti.

Just, F. 2009, *Porabje*. Murska Sobota: Franc – Franc: društvo Argo.

Novak, V. 1976, *Pregled prekmurskega slovstva*. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.

Novak, V. 1997, Prekmurska Martjanska pesmarica. In: Novak, Vilko (ur.): *Martjanska pesmarica*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 3–64.

Pável, Á. 1909, *A vashidegkuti szlovén nyelvjárás hangtana*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

Ramovš, F. 1935, *Historična gramatika slovenskega jezika VII. Dialekti*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.

Ramovš, F. 1936, *Kratka zgodovina slovenskega jezika* I. Ljubljana: Akademska založba.

Škafar, I. 1978, *Bibliografija prekmurskih tiskov od 1715 do 1919*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Zorko, Z. 2009, Prekmursko goričko podnarečje v Porabju na Madžarskem. In: Irena Novak Popov (ur.), *Slovenski mikrokozmosi – medetnični in medkulturni odnosi*. Ljubljana: Zveza društev Slavistično društvo Slovenije, 13–27.

Summary

This article presents three manuscript hymnals from Kétvölgy. Kétvölgy is a village in county Vas at the Slovenian and Hungarian board. Hymnals were created in the second part of 19th century. Hymnals are positioned as organic

parts of the rich manuscript hymnal tradition of Prekmurje. The oldest work of this rich tradition is Martjanci hymnal, which was created in the 16th and 17th century. The oldest hymnal from Kétvölgy is *Cantiones Ritkarociensis* which has 124 pages. It includes 17 dead-songs, songs about Jesus Christ and Virgin Mary and different Christmas songs. The other hymnal was in the last of János Doncsecz. It includes Advent, Christmas and Whitsun songs and different songs about Jesus Christ and the Holy Trinity. The newest hymnal was written by Mátyás Krajczár and includes 38 death-songs. Paper presents the most important phonological and morphological characteristics of these hymnals and in the centre of interest are the common characteristics between Prekmurje Slovene and Porabje Slovene dialect. Finally are presented the characteristis of hymnals from Kétvölgy, which show the difference between Prekmurje Slovene and Porabje slovene dialect of Kétvölgy, for example the rich diphtong system of this dialect.

Резюме

В настоящата статия ще бъдат представени пет песнопойки, написани ръкописно на словенски език от западна Унгария, окръг Ваш. Анализираните песнопойки са част от традицията на ръкописните песнопойки, развила се в словенския езиков регион Муравидек. Най-старият ръкопис е песнопойката „Мартянци“ от 16-17 век. В този контекст ще бъдат представени и гореспоменатите песнопойки от 19 век, като ще бъдат разгледани приликите и разликите в текстовете, като се фокусира основно върху езиковия анализ.

MAGYARORSZÁGI SZLOVÁK TELEPÜLÉSEK KELETI RÍTUSÚ NYELVEMLÉKEI

Zsilák Mária

I. A terep általános jellemzése, specifikumai, kutatási metodikai problémák

A Borsod-Abaúj-Zemplén megyében fekvő kistelepülések, amelyekben a lakosság kelet-szlovák típusú kevert nyelvjárást beszél és zömében görög katolikus felekezetű, kevéssé voltak a kisebbségünket érintő kutatások homlokterében. A nagyobb mértékű érdeklődés hiányát több faktor befolyásolta:

- földrajzi fekvésüknél fogva nehezen megközelíthetők;
- ipari kolónia jellegű településtípusba tartoznak;
- a nyelv és kultúra összefüggése szempontjából egyrétegű települések.

A felsoroltak közül két faktor kíván magyarázatot. A szóban forgó régió szlovákok lakta kistelepüléseinek keletkezése főként az üveghuták 18–19. századi telepítésével függ össze. Megszűnésükkel az életmódváltás kényszerébe került a lakosság, ahol erre nem volt mód, onnan tovább vándorolt. Ezt a jelenséget ragadja meg egyebek mellett Jozef Štolc 1949-ben megjelent monográfiájában, amely a magyarországi szlovákok nyelvének, azaz nyelvjárásainak első tudományos igényű komplex leírása (Štolc 1949: 300–439). Számos olyan településről tesz említést, amelyek a 20. század közepére vagy megszűntek, vagy ekkorra elvesztették szlovák jellegüket.

A kultúra, nyelvhasználat, közösségi attitűd összefüggéseit tekintve Gyivicsán Anna végzett kutatásokat, a Borsod-Abaúj-Zemplén megye területén még meglévő falvakat e szempontrendszer szerint az ún. egyrétegű települések közé sorolja. Ebben a típusban a szlovák nyelv a kultúra egy rétegében, a népi kultúrában volt jelen, a magas egyházi kultúrában pedig legfeljebb az adott település keletkezésének legrégebbi szakaszában, rövid ideig. Ebben a régióban a társadalom polgári átalakulásának korai fázisában kezdődött meg a szlovák nyelvű kultúra akkulturációs folyamata, és rapid módon következett be a nyelvváltás (Gyivicsán 1993: 8–10; 27–41; 98–99; 159–196).

Magam 1985-ben tapasztaltam meg a nyelvi egyrétegűség jelenségét néprajzi szempontú vizsgálódás kapcsán. Addig, amíg más magyarországi szlovák nyelvszigeteken a szlovák közösségek érzékelik a nyelvi rétegződést, a különbséget az irodalmi nyelv és nyelvjárások, illetve több standardizált és nem standardizált nyelvi réteg között, a Magyarország északkeleti részében fekvő települések szlovákjai saját nyelvjárásukat azonosítják a szlovák nyelvvel. E nem szokványos nyelvi tudat magyarázata meglehetősen egyszerű: a lakosság szoros kapcsolatot tart a határ menti szlovákiai szlovák településekkel, ahol a lokális nyelvjárásukhoz közelálló keletszlovák nyelvjárásváltozatot beszélik. Ezen egyrétegű szlovák nyelvi tudat folytán a kutató nehezen tud szlovák nyelven kapcsolatot teremteni az adatközlőkkel.

Néhány megjegyzés erejéig ki kell térnem maguknak a kelet-szlovák nyelvjárásoknak a problematikus genetikai meghatározására. Meglehetősen hosszan tartotta magát az a nézet, hogy a kelet-szlovák nyelvjárások genetikailag részben lengyel, részben pedig ukrán eredetűek (Krajčovič 1974; Stieber 1931). E nézet nem csupán nyelvi jellemzők alapján tarthatta magát, hanem a lakosság vallási hovatartozása miatt is – Kelet-Szlovákia (Sáros, Szepes, Abaúj, Zemplén megye) lakossága több felekezethez tartozik, római katolikus, görög katolikus, a régió déli sávjábanban több településen pedig református hitvallású (Király 1953). A vallási hovatartozás lenyomata az adott település nyelvében is tetten érhető. A görög katolikus vallás nem jellemző sem a közép- sem a nyugat-szlovák régióra. Ebből a tényből kiindulva törekedett J. Štolc fentebb idézett munkájában elkülöníteni a mai Magyarország területén azokat a településeket, amelyeknek nyelve kelet-szlovák típusú kevert nyelvjárás, az egyértelműen ruszin és lengyel településektől. Míg Derenk lengyel/goral eredetű eredetű lakosságának nyelvjárását részletesen leírja, Komlóskát Rudolf Žatko néprajzi jellegű szövegei alapján határozza meg egy mondat erejéig ruszinként (Štolc 1949: 394; 431–439). Štolc e kijelentésének máig ható következménye van, amelyre a későbbiekben még visszatérek.

A régió számos településében azonban keveredett a kelet-szlovák és ruszin lakosság, valószínűleg különböző betelepítési hullámok következtében. Más magyarországi szlovák településektől eltérően az ipari jellegű kolóniákra vonatkozó levéltári adatok is sokkal szűkszavúbbak.

Vallási tekintetben e szlovák–russzin kevert lakosságú települések homogén közösséget alkottak. A ruszin nemzetiségű lakosság Sáros és Szepes megye területéről érkezett, feltételezhetően valamilyen szinten bírnia kellett az elszármazási hely kelet-szlovák dialektusát.

A Magyarországi Szlovákok Kutató Intézete (és elődje a Magyarországi Szlovákok Demokratikus Szövetsége) által szervezett Honismereti Néprajzi Táborok gyűjtési alkalmai (1985 és a későbbi évek során) a szlovák–ruszin kevert lakosságú települések esetében a következő jelenséget tárták fel: nyelvhasználatukban bizonyos kettősség jelenik meg. Elsősorban a görögkeleti egyházhoz kapcsolódó szövegek, a népi vallásosság, a jeles napi szokások területén szép számmal tartalmaznak ruszin/ukrán elemeket. Köznapi beszédüket azonban olyan nyelvjárási forma jellemzi, mintha a mai Szlovákia területéhez tartozó történelmi megyék délebbi kiszögelései lennének.

A nyelvkeveredés kérdése a magyarországi szlovák nyelvszigetek dialektusai kapcsán már az 1960-as évektől foglalkoztatta Király Pétert, a 20. század vége felé a ruszin–ukrán nyelvek elkülönülésének vitája állt legfőképpen érdeklődésének központjában. Vizsgálódásainak összegzéseként a nyelvkeveredés kérdésének tárgyában monografikus munkát jelentetett meg, amelyben terjedelmesebb részt szentel a kelet-szlovák–ukrán nyelvi keveredés kérdésének (Király 2011). Feldolgozásakor figyelemmel volt Udvari István kutatásainak településtörténeti adataira is (Zoltán 2010).

A vallási néprajzi anyag, amelyet bemutatok, az ország legkeletibb részén, a Sátoraljaújhelytől északra található településekből való: Rudabányácska, Mikófalva, Pálfalva, Füzér, Hollóháza. Monografikus munka nem készült róluk, kivéve Rudabányácskát, amelynek nyelvét Zdz. Stieber írta le, munkája azonban nem ismert a magyarországi szlovák köztudatban (Stieber 1936). Rudabányácska a Magyarországi szlovák nyelvjárások atlaszának is kutatópontja volt (Fügedi – Gregor – Király 1993). A Magyarországi szlovákok néprajzi atlaszából az egész észak-keleti régióból csupán Répáshuta volt kijelölve kutatópontnak. Résztanulmányok azonban születtek a régió más települései hagyományos kultúrájának egyes szegmenseiről, amelyek főként a Magyarországi szlovákok néprajza (Národopis Slovákov v Maďarsku) periodikum köteteiben jelentek meg. Ma Rudabányácska az, amely elsősorban

a vallási néprajzi hagyományokat őrzi. E kistelepülések azonban jól tartották még szlovák jellegüket az 1970-es, 80-as években is, mint ahogy azt a témához kapcsolódó anyagom is reprezentálni fogja.

II. A nyelvemlékek bemutatása, interpretációja

1. A bemutatásra kerülő anyagok a vallási néprajz területébe tagozódnak abban az esetben is, ha imádságos, énekes könyvekről van szó. Mégpedig azon oknál fogva, hogy a szlovák nyelvű mise kikerült a hivatalos kánonból.

A képek (vö. 5-6. kép) 2011. novemberében készültek Rudabányácskán a helyi tájházban. A felvételek alátámasztják részben azt a tényt, hogy Rudabányácska lakosságának zöme (70%) görög katolikus vallású, másrészt szoros kapcsolatát a mai Ukrajnával (illetve az orosz területekkel), ugyanis az 1788-at megelőző időszakban a Rudabányácskára vonatkozó egyházi anyakönyveket Ungváron vezették.

2. A folklór anyaga több rétegű: a legrégebbi a népi (archaikus, apokrif) imák rétege, illetve a kánonon kívül került elnépiesedett egyházi énekeké. A jeles napokhoz kapcsolódó szövegek vegyesek: régiek, középkori elemet tartalmazók, és későbbiek is találhatók köztük – e szövegek szintén a hivatalos kánonból kerültek ki. A jeles napok közül a téli ünnepkör köré csoportosul az anyag, leginkább a Karácsony ünnepéhez, erőteljesen képviselt a Nagyhét is.

A legújabb réteget búcsújáráshoz, zarándoklatokhoz kapcsolódó énekek és imák, valamint a Rózsafüzér körökhöz tartozó szövegek alkotják.

Léteznek az egész észak-kelet magyarországi régióra jellemző szövegek, pl. a szálláskeresés motívuma a *Chodila Mária* kezdetű ének (ez az egész magyarországi szlovákságnál elterjedt, még az evangélikus felekezetűeknél is). Más szövegek az észak-keleti országrészben élő szlovákság folklórját jellemzik, pl. a Szentestéhez kapcsolódó szövegek közül a *Jaka jasna hvezda* és a *Povecce nám pastuškove* énekek ilyenek, a Nagyhéthez kapcsolódóan az Aranymiatyánk. A specifikumokra az egyes szövegek kapcsán mutatok rá. Az illusztrációs anyag nem kizárólag saját gyűjtésű. A bibliográfiában említett nyelvészeti monográfiák és más, a bibliográfiai jegyzékben adatolt munkák is tartalmazzák az egyes szövegeket.

Szövegillusztrációk

I. Lejegyzett, írott szövegek

1. Szlovák-ruszin/ukrán nyelvi párhuzamok

Povice nám pastuškové co sce vidzeli že sťe se tak na polnóci šicki rozbehli vidzeli zme krásno ďíťe naroďeno Viflejemi. A kto že vám o ďiťátku timto povedel, i ja bul som z vámi išol ked bul som viďel //: anheli špivaľi že se Ježiš narodzil:// Nebo i zemlja, nebo i zemlja niňí toržestvujut, anheli ludé, anheli ludé veselo spráznujut hristos rodil sa	boh oplotil sa anheli spivaju, cali vitaju, poklono davaju, pastiri jehraju, čudo, čudo povídajú. Vo Viflejemu, vo Viflejemu vesela novina, čistaja ďiva, čistaja ďiva poroďila sina, Hristos roďil sa, boh oplotilsa, anheli spivaju, cali vitaju poklono davaju, pastiti jehraju, čudo, čudo povídajú[58].
(reggeli) Slonce svitlo zarja zemlju objasňila uťitelna chmara jej sa ukloňila uže svet obras son ot hlas uťikajet jako jasna zarja život vozbuždajet. Carja nebeskeho, iže nas prosvitil do utra dnešneho O veliki Bože, budi tebe hvala blahodarunije, čes, dila i slava ti hospodi vo nojc mene silno hranil od bidi nemošči pokojno sochráňil i vozbudi na deň zdrava i vesila	**(esti)** Soveršiti a ďilo moja da slávitsja imja tvoje o Božemoj sinošči odalos mňa nemošči. Bo ja uže idu spati idu z Bohom počivati. Oče pot svatu lásku tvoju vruťajusa dušu moju. Daj mi Bože dobre spati i so Bohom počívati. Daj mi Bože rano stati i veselo rabotati.

[58] Erdélyi Zsuzsanna archívumából. Adatközlő: Rusznák Mihály Mikóházi lakos.

daj mi dobros ducha daj silu i ťila spodobi o densej bože milostivi začati spokojnošt to bi bil ščastlivi daj bes hricha vez den ticho rabotati i vo vsjakom dili tebe čez vozdati, pomoz hospodi podaj silu rukam, podaj bodrostven duh, daj kripozd i noham što bi tebe virno vo slavo služiti i dobroje ďilo z pozloju robiti. Amen.	Son pokojni lehki daj mi, hudi čustva ukripljaj mi. Bože daj mi dobru noc chraňitela na pomoc. O preslatki Isusa moj ti moja radozď i pokoj budi mňe na pomošči sijaj temno i nošči bo ti jedin moj hranitel ti jesi moj začititel tebi duh mojo daju tebi tilo vručaju tilo da bi počivalo ale serce nezaspalo tilo son da vladijet, duho serca zabijet o posli mňe hraňitela mirdajuščeho anhela nat tvojoju siloju krestom stržet nad mnoju.[59]

2. Népi imák – egyéb, a legrégebbi réteghez tartozó szövegek

Ňeďelu raňičko slunečko vihodzi, Paňinka Marija sinečka za ručku vodzi. Odvezla ho do raju na kazeň, tam bul eden zlati stoličeк, za tim zlatim stoličkom sam sin boži. Pošol tam svati Peter, svati Pál. Začali jeho žaluvac, banuvac. Ňežalujce vi mňe, ňebanujce, aľe icce medzi krescanu, zoznamce jim že mňe židi lapiľi, do moji hlavi terňovu korunu biľi, do odž mi pľuli.	**Variáns:** V ňeďelu raničko, vihoďi slunečko, Paňinka Marija po ňebe hodzela, svojeho sinačka, za ručičku vodzela, povedla ho na ňeba z ňeba do pekla, do pekla, do černej žemi, tam vona prebivaj… (tovább nem tudja, majd később folytatja) …a z ňeba do raju.

[59] Erdélyi Zsuzsanna archívumából. Alsóregmec, adatközlő: Leskó Györgyné Ragyák Erzsébet, 1905. Kommentár: orosz betűvel volt írva.

Do še budze totu modľidbečku modľic, ta mu budu rajske dverka otvorene a pekelne zavrete.	Totim raju stoľik a za tim stoľikom sám Sin Boži. Prišol gu ňemu svati Peter, svati Pavel. Počali ho žalovac banovac. Ňežalujce nebanujce lem ice a povece že mňe Židi ulapeľi a cerňovu korunečku na hlavičku pribiľi. Chto še budze totu modlidbičku raz tižňičku modlic, tem budze rajske vrata otvorene a pekelne zavrete[60].

Urbancová (2007) a karácsonyi ünnepkörhöz kapcsolódóan elkülönít olyan énekeket, amelyek motivikája középkori legendákban gyökerezik. Egyaránt kötődnek a legrégebbi szövegek rétegéhez, valamint a karácsonyi ünnepkör énekeihez. Ilyen típusúak a következő szövegek:

Idu našo dušički, našo duhove Idze naša kraľovna, Tri kraľo pita Pus nuka moju dušički Kristus Ježiše bars mi smutni Ňemožeš ich teraz pusťidz odrazu Mar še pita Paňinka Marija Družbové idú Ňepitaj še teľo dušičku, aľe še modľi, Modľi še gu Bohu, žebi ci hrehi otpuscel Kristus Ježiš.	**A töredéket később az adatközlő kiegészíti:** Idu našo dušički, našo duhove. Idze Paňinka Márija, píta še ku Kristus Ježišu. Puz nuka totu dušičku. Puz nuka moj sinu totu dušičku, //: Idu družbové,//: pitaju še. Ňepitaj še družičko, ňepitaj še družičko, aľe modľi še, gu Bohu,

[60] Erdélyi Zs. jegyezte le az 1970-es években Füzéren. Saját gyűjtésből: Füzér, 1985. Adatközlő Lukácsné Lupis Erzsébet, gyűjtésemidején 70 év körüli. Az imát nagyanyjától tanulta gyermekkorában. Nagyanyja életkorát nem tudta meghatározni. Variáns: Erdélyi Zs., Szalánchuta, adatközlő: Vaclavik Andrásné Tóth Mária, 1908.

	Paňinka Márija plače barz, barz še pita gu Kristus Ježišku, žebi totu dušičku, puscela nuka gu sebe, ňepitaj še teľo už, šak mojo hrehi už, otpuscel Kristus Pán, šag mojo hrehi už, otpuscel Kristus Pán[61].

X Timto jarnim čase prejdzem še po ľeše dze Márija porodzela (tovább nem tudok)[62] X Dze ho kerscic budzeme, ó Krisťe ňebcký, dze ho kerscic budzeme, aleluje, zdravás Márija. Jordáňe čistej vodze ó Krisťe ňebcký, Jordáňe čistej vodze aleluje, zdravás Márija.	Dze mu kmotroch najdzeme, ó Krisťe ňebcký, Dze mu kmotroch najdzeme, aleluje, zdravás Márija. Svata Ana s Halžbetu ó Krisťe ňebcký, Svata Ana s Halžbetu aleluje, zdravás Márija.[63]

3. Jeles napi szokásokhoz kapcsolódó szövegek
Téli ünnepkör – Karácsony előtti időszak, Karácsony

Szálláskeresés	**Karácsonyi kántálás**
//:Jak Pana Marija Po švece chodila,//: Sina porodela.	Novina velmi prevešela že pana sina porodzela švej čistoce panenskej

[61] Erdélyi, Zs. archívumából. Hollóháza: Horváthné Koterle Ilona, 1922. V.ö. Urbancová–Žiláková 2011: 205.
[62] Erdélyi, Zs. archívumából. Füzér: Oroszné Lukács Rozália, 1910. V.ö. Žiláková 2011: 204.
[63] Erdélyi, Zs. archívumából. Alsóregmec. V.ö. Urbancová 2007: 28, 89–90; Žiláková 2011: 202–203.

//:Pošla vona, pošla Do jennej ulički //: Meď i kovalički. //: „Kovaju, kovaju, O, davaj salašu.//: „Salašu ti nedam Darab hiba predam.“ Pana Marijočka Sebe umišľila Sebe jumišľila Poďeme do chiva. Pošla za ňom pošlo Kovajove ďiťa. „Ďiťátko, ďiťátko, Podaj mi ďiťatko”. „Jak ti ho mám podať Keď ja ručki nemám Na očka nevidzim Na uška neslišim.” Prešo domu kovalj „Apočko tatočko Dal mi boh ručečki I Pana Márija, I Pana Márija Što tu večúr bula.” „Kebi bul ja toho znal Že to Pana Márija Dav bul jej salašu Zo zlata zo stribla. A tam bu ňem prespal Hlavu na kameňu Nohami na terňu Nohami na terňu.”[64]	Betleheme, Betleheme. X Veľika veselosc nam nastala, že Pana Marija porodzela, sinačka božeho Betleheme, chudobnej maštalňi a na žime. Sinačka božeho Betleheme, chudobnej maštalňi a na žime. Chudobna maťička pri ňim stoji z libeznim slovičkom jiho hoji ninaj moj šinačku, ninaj, ninaj, chudobnej maštalňi otpočivaj. Ninaj šinačku nejmilejši, abiz otpočival me najmilejši. X Pan Ježiš Kristus co naša radosc, prišol nam na ťen švet jako z ruži kvet, Pana Marija, še zarmucela že pravim bočku sina nošela. X Šicke ľudze tedik spaľi ked anďele zašpivaľi narodzel še Kistus Pán Betleheme, velki pan. Pan nat panmi kraľ nat kraľmi Betleheme narodzeni. X Vitaj, vitaj, oh Ježiši, aňďelové cebe prišľi tak ci krášňe vihravaľi že si Ježiš velkej slávi Oh, Marija, oh Marija, tedik velká jasnosc bula kec si sina porodzela šicek švet si pocešela. X

[64] Erdélyi, Zs. archívumából: Komlóska, Zelbay Györgyné Raczkóczki Terézia, 1900.

	Co mi dame Ježiškovi ket še rosplače, Dame mi mu orešečki, jablučka slatke, //: Zabav še Ježišku i s tvoju maťičku, Mi ťi špivame krásňe://[65]

4. Folklorizálódott katechizmus részlet

Keľo Bóhó? Jeden. Keľo osobi? Tri. Jak še menuju? Boh Ocec, Boh Sin, Boh Duch svati. A čim? Zo svoju prenajdrakšu kervičku. Jako se menuje Ježiš Kristus? To je Ježiš Kristus, Boh aj človek spolu. Keľo svatosťi? Perši krest, druhe birmovaňi, trece svatosc oltarňí, štvarte pokaňi, pijate posledne pomazaňi, šeste mjesto pošveceňi, šedme stav manželski. Ve jmeno Boha Occa i Sina i Ducha Svateho Amen[66].

Összefoglalás

Komlóska, mint a szlovák–ruszin súrlódások tárgya. 2002-ben a Magyar Néprajzi Társaság Nemzetiségi Szakosztálya Nyíregyházán tartotta kihelyezett ülését. Ezen az ülésen az egyik részvevő azzal vádolta meg a magyarországi szlovákokat, hogy Komlóskán asszimilálták a ruszinokat. Ezt a megalapozatlan gondolatot többen cáfoltuk.

Először is le kell szögezni, hogy a II. világháború után az, hogy mely kisebbségeket ismerte el Magyarország történelmi kisebbségként, politikai döntés volt, amelyhez nem volt köze a magyarországi szlovákoknak.

[65] Erdélyi, Zs. archívumából. Hollóháza: Belkó Józsefné Sveda Anna, 1894.
[66] Erdélyi Zs. archívumából. Hollóháza: Belkó Józsefné Sveda Anna, 1894. V.ö. Krajčovič 1980: 163; Žiláková 2011: 184; 2014 (23): 11–28.

Másodsorban éppen a szlovák nemzetiségi iskolarendszeren keresztül nevelődött ki az észak-keleti régió vegyes szláv lakosságú kistelepüléseinek értelmiségi rétege, amelynek egyes tagjai magasabb posztokat is elértek úgy, hogy a szlovák kultúrát sajátjuknak tekintették.

A szlovák szakirodalom korrekt módon kezeli a ruszinokra és a szlovák–ruszin nyelvi és kulturális érintkezésekre vonatkozó ismereteket. Illusztrációs anyagom alátámasztja, hogy a két nyelv és két kultúra – a keletszlovák és a ruszin megfér egymás mellett.

Úgy vélem, hogy a megalapozatlan állítások helyett a soknemzetiségű, vallásilag valamivel egységesebb régióban célszerű lenne közös kutatásokat végezni, bizonyára érdekes és értékes kulturális kapcsolódásokat, interetnikus jellegű jelenségeket tárhatnánk fel.

Irodalom

Berštein, S. B. 1961, *Očerk sravniteľnoj gramatiki slovjanskich jazykov*. Moskva.

Czambel, S. 1906, *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. Turčiansky Sv. Martin: Matica slovenská.

Dudásné Emri, P. 2012, Értékes örökség. *Rudabányácskai népszokások/Cenné bohatstvo. Ľudové zvyky v Baňačke.* Sátoraljaújhely: Magyar–Szlovák Két Tanítási Nyelvű Általános Iskola és Kollégium.

Erdélyi, Zs. 1991–92 (37.) Historische Fragen der archaischen Volksgebete. In: *Studia Slavica Hung*. Budapest, 73–76.

Erdélyi, Zs. 2001, Az archaikus népi imádságzáradékok történeti kérdései. In: *Aki ezt az imádságot…Élő passiók*. Pozsony: Kalligram.

Fügedi, E. – Gregor, F. – Király, P. 1993, *Atlas slovenských nárečí v Maďarsku/Atlas der slowakischen Mundarten in Ungarn*. Budapešť/ Budapest–Békéšska Čaba/Békéscsaba: SVÚZSM/MSZKI.

Gyivicsán, A. 1993, *Anyanyelv, kultúra, közösség*. Budapest: Teleki Alapítvány.

Divičanová, A. (hlav. red.)/ Gyivicsán, A. (főszerk.) 1996, *Atlas ľudovej kultúry Slovákov v Maďarsku/A magyarországi szlovákok népi kultúrájának atlasza*. Békéšska Čaba–Békéscsaba.

Divičanová, A. 1999, *Jazyk, kultúra, spoločenstvo. Etnokultúrne zmeny na slovenských jazykových ostrovoch*. Békéšska Čaba–Budapešť: SVÚZSM.

Király, P. 1953, *A keletszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Budapest: Akadémiai kiadó.

Király, P. 2011, *A nyelvkeveredés. A magyarországi szláv nyelvjárások tanulságai.* Nyíregyháza: Nyíregyházi Főiskola Ukrán és Ruszin Tanszéke.

Krajčovič, R. 1974, *Slovenčina a slovanské jazyky* I. Bratislava: SPN.

Krajčovič, R. 1980, *Svedectvo dejín o slovenčine* II. kiadás. Bratislava.
Lami, Š. 1984, *Výročné zvyky a ľudové hry*. Budapest: Tankönyvkiadó.
Sipos, I. 1958, *Geschichte der slowakischen Mundarten des Bükk-gebirges*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
Stieber, Zdz. 1931, Ze studijów nad dialektami wzchodńio-slovackimi. In: *Lud slowiański* 3.
Stieber, Zdz. 1936, Gwara wsi Ruda Baňačka. *Sborník Matice slovenskej* 14.
Štolc, J. 1949, *Nárečie troch slovenských ostrovov v Maďarsku*. Bratislava: SAV.
Urbancová, H. 2007, *Mariánske legendy v ĺudovom speve*. Bratislava: AEP
Zoltán, A. (szerk.), 2010, *Udvari István élete és munkássága*. Nyíregyháza: Nyíregyházi Főiskola Ukrán és Ruszin Tanszéke.
Žiláková, M. 2011, Cirkevná kultúra mimo kánonu – ako špecifická vrstva tradičnej kultúry Slovákov v Maďarsku. In: Divičanová, A. – Kováčová, A. (eds.): *Otázky kultúry/A kultúra kérdései II. Cirkevná kultúra Slovákov v Maďarsku/A magyarországi szlovákok egyházi kultúrája*. Békešská Čaba–Békéscsaba, 164–211.
Žiláková, M. 2014, Funkčné zmeny folklórnych textov v kultúrno-historickom kontexte. In: *Národopis Slovákov v Maďarsku* (23), 11–28.

Summary

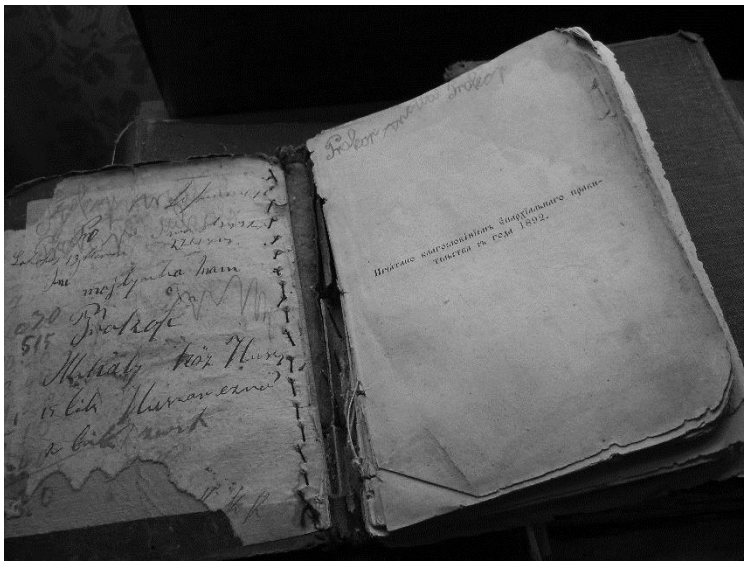
The work, distributed into two parts by the author, presents the religious ethnographical material of small Slovak settlements that are in Borsod-Abaúj-Zemplén county and speak Eastern-Slovak-type dialect. In the first part, she generally characterizes the presented field and throws out research-methodological problems. The illustrative part is mainly supported by linguistic records, besides pictorial material. First she introduces the linguistic side of the set down texts, focusing on the Eastern Slovak- Ukrainian/ Ruthenian parallels. Regarding ethnography, she rates the linguistic records according to historical strata: the oldest one is made of vernacular prayers and texts that have parallels in medieval legends, then she interprets the ones belonging to holidays especially to the winter holidays, and at last she closes the row of examples with a 18th-century detail of cathecism that grew vernacular.

Резюме

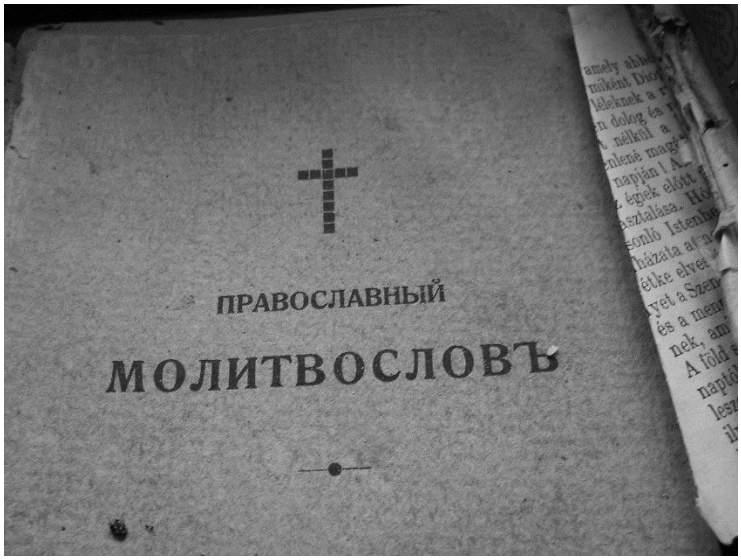
Част от населението на някои от словашките селища в североизточна Унгария е източно православно. Тези села и от етническа гледна точка са смесени, населени са със словаци и с русини. Различават се най-вече в религиозните езикови паметници, езикът на апокрифните им молитви е

специфичен, а религиозните им книги са писани с кирилица. Традиционната култура на тези селища – за разлика от други, населени от словаци места – е малко проучена.

5. kép: Imakönyv Rudabányácskáról 1.



6. kép: Imakönyv Rudabányácskáról 2.



A BÜKKSZENTKERESZTI ARANYMIATYÁNK

Császári Éva

Jelen tanulmány tárgyát a bükkszentkereszti Aranymiatyánk népi imádság képezi, amelynek különlegessége abban rejlik, hogy a magyarországi szlovák települések között egyedül Bükkszentkereszten őrződött meg két szlovák nyelvű változatban, kézzel és magyar helyesírással lejegyzett formában. Erre a jellegzetes nagyhéti imádságra, illetve ennek variánsaira Zsilák Mária 1993-ban a Bükkszentkereszten zajló néprajzi táborban talált rá (Žiláková 2011: 177).

Mielőtt rátérnénk az Aranymiatyánk bemutatására, essék a településről is néhány szó: Bükkszentkereszt (1940-ig Újhuta) az észak-kelet magyarországi, Borsod-Abaúj-Zemplén megyei szétszórt szlovák nyelvszigeteinek tagja. Eredetileg ipari település volt, amelynek lakossága az anyaetnikum földrajzi és nyelvjárási szempontból is különböző, egymástól távol eső területeiről származott. Bükkszentkereszt a lakosság felekezeti hovatartozása alapján a római-katolikus települések közé sorolandó (Gyivicsán 1993: 26). A szlovák nyelvhez kötődő vallási élet a településen már több generációval korábban megszűnt. Ennek következtében kizárólag szájhagyomány útján vagy írott szövegként, magyar helyesírással hagyományozódó népi vallásos szövegek maradtak fenn. A szövegek továbbélésében komoly szerepet játszottak a rózsafüzér körök (*ružički*). Jelenleg négy rózsafüzér kör működik Bükkszentkereszten, de egyik sem ápolja a szlovák nyelvű egyházi kánonon kívül álló vallási hagyományokat. Egészében vagy akár részben szlovák nyelven működő rózsafüzér-társulatra már a legidősebb korosztály tagjai sem emlékeznek (Császári 2011: 210).

A magyarországi szlovákok egyházi kánonon kívüli vallási kultúrájával legújabban Zsilák Mária foglalkozott tanulmányában, akinek egyik legnagyobb érdeme, hogy ez idáig nem publikált szlovák nyelvjárási szövegeken igyekezett bemutatni az egyházi kánonon kívül álló magyarországi szlovák vallási kultúra maradványait. A szerző megállapítja, hogy a többségében katolikus és görög-katolikus elnépiesedett

vallási emlékek a középkori egyházi kultúrából eredő reliktumok, amelyek a költészet, az ének és a dráma műfaját ölelik fel (Žiláková 2011: 164–220).

A Bükkszentkereszten fennmaradt szlovák nyelvű vallásos szövegek zömében a karácsonyi ünnepkörhöz és a nagyhéthez kötődnek. A nagyhéthez kapcsolódóan az Aranymiatyánk szlovák változatának variánsait kell kiemelni. Az Aranymiatyánk a népi imák egyik sajátos típusát képviseli. Az archaikus, apokrif népi imádság Erdélyi Zsuzsanna 1970. febr. 11-én tartott akadémiai előadása eredményeképpen önálló, új folklórkategória, folklórműfaj rangra emelkedett (Erdélyi 1976: 20). Ezek az imádságok a népi vallási kultúra legrégebbi rétegeihez tartoznak. Ennek újabb rétegeit az énekeskönyvek által elterjesztett imádságok képviselik, és külön csoportot alkotnak a búcsújárásokon énekelt vallásos énekek, amelyek nyomtatott formában is elterjedhettek, de az előéneklők is költhették azokat, vagy az ún. koldusok (*žobraci*) révén jutottak el Bükkszentkeresztre is. A búcsújárások nagymértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a vallásos énekeknek és imádságoknak közös regionális repertoárja alakuljon ki (Žiláková 2013: 9). A népi imádság olyan, a kereszténységgel szorosan összefüggő folklórműfaj, amely közös európai örökség, és tükrözi az egyes nemzetek sajátos tudatát, szellemiségét. Keletkezésük a késő középkorra tehető (Žiláková 2011: 178).

Az Aranymiatyánk, amint már említettük, a nagyhét tipikus imádsága volt és két változatban, kézzel és magyar helyesírással írt formában maradt fenn. Mivel Erdélyi Zsuzsanna már az 1970-es években hasonló szövegeket jegyzett le egyes római és görög katolikus észak-kelet magyarországi településeken, ezért az Aranymiatyánk feltehetően regionális jellegű specifikum volt. Magyarországi szlovák összefüggésben kijelenthető, hogy Bükkszentkereszten kívül egyetlen szlovák nyelvszigeten sem ismert ez a népi imádságfajta, amit nagyböjt idején imádkoztak a templomban (Žiláková 2011: 178).

Az Aranymiatyánkot Bálint Sándor eképp jellemzi: „…asszonynépünknek máig egyik legkedvesebb elmélkedő imádsága: Jézus édesanyjának, Máriának elmondja, hogy mi várakozik reá nagyhét napjaiban…" (Bálint 1973: 203–204). Erdélyi Zsuzsanna által 1974-ben, Hugyag (Nógrád-megye) községben Farkas Jánosné Pénzes Margit

adatközlőtől lejegyzett 13 versszakos variáns tartalmilag csaknem teljesen megfelel a Jáki Sándor Teodóz bencés szerzetes által 1998-ban gyűjtött és közzétett Aranymiatyánk énekelt csángó változatának. Erdélyi Zsuzsanna is „ima-énekről" ír, rögzítve a „funkcióváltás folyamatát… az énekből imává válás menetének adott fázisát." (Erdélyi 1999: 548). A bükkszentkereszti Aranymiatyánk tartalmilag és formailag a Bálint Sándor által publikált változattal mutat rokonvonásokat (Bálint 1973: 204–205). Az imádságnak e két utóbbi változata prózaritmusú.

Az Aranymiatyánk imádság eredetéről Medgyessy S. Norbert megállapította, hogy a nagyhét eseményeinek napokra bontása és a búcsúzás jelenete megtalálható Johannes Gritsch baseli ferences szerzetes „Quadragesimale" című nagyböjti prédikációgyűjteményében (1483), és feltehetően a barokk iskoladrámák és a vallásos ponyvák elterjedése következtében népiesedett el (Medgyessy 2002: 253–265).

A Magyar Katolikus Lexikon szerint maga az *arany* jelző az imádság értékességére, szépségére utal, míg a miatyánk kifejezés az imádság szinonimája. Az Aranymiatyánkot idő szerint a nagyhéten imádkozták, témája a kínszenvedés, a szenvedéstörténet, a nagyhét eseményei napi bontásban. Az imádságot asszonyok használták. A bükkszentkereszti Aranymiatyánk is követi az apokrif imákra jellemző hármas tagoltságot: a bevezetőből megtudjuk, hogy az imát „*Ku bolesztnhosztyi ku uctyivoszti horkej a trpezlivej szmrötyi naseho Pana Jezsisa Kriszta*" [Urunk keserű és szenvedéssel teli halálának fájdalmára és tiszteletére…] imádkozzuk, hogy megismerjük, *„…jak Boh z nasu milu Pannu Mariju szmutne buli jedno od druheho rozlucsenye*." […milyen szomorú volt az Isten és a mi kedves Szűz Máriánk elválása]. Az imádság középrészében a szenvedéstörténet fázisainak elbeszélése található napokra lebontva: Virágvasárnap, Nagyhétfő (a bükkszentkereszti változatban: szent hétfő), Nagykedd (szent kedd), Nagyszerda (szent szerda), Nagycsütörtök (zöldcsütörtök), Nagypéntek és Nagyszombat. Az események elbeszélése ismétlődő formulákra épül: „*Moj nejmilejsi Szinu Jezsise, cso ti bugyes na ten…*" [Legkedvesebb fiam, Jézus, mi lesz veled azon a …], *„Moja najmilejsa Matko to ja tyebe kcempovedaty*." [Legkedvesebb anyám, azt szeretném neked mondani:…].

A bükkszentkereszti Aranymiatyánk az archaikus népi imádságokra jellemzően ígérettel zárul: „*Na to povedala Marija Matka Bozsa: kebi szom lem Jedneho csloveka mala a cso bi ten Zlati Ocsenas raz lebo*

dvaraz spomodlil a pomiszlel a mojho Szina tröpeszlivoszty imucsenyi Boh keri jeho dusi viszlebogyil a gdi jemu na tim nyedoszty a mu kce daty cso na zemi zsada proszi Amen." [Erre így válaszolt Mária, Isten anyja: ha legalább egy ember egyszer vagy kétszer elimádkozná ezt az Aranymiatyánkot, és elgondolkodna a fiam türelemmel viselt szenvedéséről, akinek az Isten megszabadította lelkét, adja meg neki, amit nem kapott meg, és amit e világon kér. Ámen.]. Az imádság elvégzéséért járó jutalom, haszon, kegyelem az imádkozó ember kérésének teljesülése.

Zsilák Mária tanulmányában rámutatott a szöveg regionális összefüggéseire, amely alapján megállapítható, hogy a bükkszentkereszti aranymiatyánk szervesen illeszkedik a kelet-szlovák régió népi vallásosságába, valamint a magyarországi katolikus települések egyházi kánonon kívüli szlovák vallási kultúrájába. A népi vallásosság mint a hagyományos kultúra specifikus töredékének meglétét dokumentálják az itt bemutatott szövegek, tehát egy sokkal gazdagabb tudásanyag részének tekinthetők. Mára az élő gyakorlat háttérbe szorult, csupán a kollektív emlékezet őrzi őket (Žiláková 2013: 8; Žiláková 2011: 177–178).

A bükkszentkereszti Aranymiatyánk tehát regionális jellegű specifikum, amely magán viseli a helyi átmeneti típusú szlovák nyelvjárás jegyeit, továbbá a profán imák stílus- és szerkezeti jellemzőit.

Zlati ocsenás	**Aranymiatyánk**
I. *Ku bolesztnhosztyi ku uctyivoszti horkej a trpezlivej* *szmrötyi naseho Pana Jezsisa Kriszta jaké vipravanyi* *miszlel jak Boh z nasu milu Pannu Mariju szmutne buli* *jedno od druheho rozlucsenye.*	Jézus Krisztus Urunk keserű és szenvedéssel teli halálának fájdalmára és tiszteletére, amint elmondja, milyen szomorú volt az Isten és a mi kedves Szűz Máriánk elválása.
II. *Moj najmilejsi Szinu Jezsise, cso ti budyes na tu* *Kvetnu nyegyelu?* *Moja najmilejsa Matko to ja tyebe kcem povedaty.*	Legkedvesebb fiam, Jézus, mi lesz veled azon a virágvasárnapon? Legkedvesebb anyám, azt szeretném neked mondani:

Ja bugyem velikim Kralem a pojgyem do Jeruzsaleme, *a bugyem tam szpominaty, ucsity lugyoch, veznyem vinu* *ale nye sicku moju, ale nye sicku.*	Nagy király leszek és elmegyek Jeruzsálembe, ahol emlékeztetni és tanítani fogom az embereket, elveszem a bűnt, de nem minden bűnt, de nem mindet.
III. *Moj nejmilejsi Szinu Jezsise, cso ti bugyes na ten* *szvati pongyelek? Moja najmilejsi Matko, to ja* *tyebe kcem povedaty: ja slabía horí bugyem,* *nyigdo mnye nyepomozse gu kostyelu noszity.*	Legkedvesebb fiam, Jézus, mi lesz veled azon a szent hétfőn? Legkedvesebb anyám, azt szeretném neked mondani: Hogy gyenge és beteg leszek, senki sem segít elvinni a templomba.
IV. *Moj nejmilejsi Szinu Jezsise, cso ti bugyes na ten szveti uterek?* *Moja najmilejsi Matko, to jatyebe kcem povedaty:* *Ja bugyem velkém vandrovnyikem, bugyem vandrovaty z jedného meszta do druheho, nyebugyem zsadnu noc szpaty, jak jednu tak druhu.*	Legkedvesebb fiam, Jézus, mi lesz veled azon a szent kedden? Legkedvesebb anyám, azt szeretném neked mondani: Nagy vándor leszek, vándorolni fogok egyik helyről a másikra, egyetlen éjszaka sem fogok aludni.
V. *Moj nejmilejsi Szinu Jezsise, cso ti bugyes na tu* *szvatu sztredu v tím mordanszkém tidnyu? Moja najmilejsa Matko, to ja tyebe kcem povedaty: Ja* *pojgyem na szvatu Oliveczku horu, a bugyem tam* *proszity Mojho Otca, abi kalich moje umucsenyi bi odvratyil odemnye ale nye moja szvevola* *sztanye alé jak Boh Otyec mnye kce.*	Legkedvesebb fiam, Jézus, mi lesz veled azon a szent szerdán, azon a szenvedéssel teli héten? Legkedvesebb anyám, azt szeretném neked mondani: Elmegyek a szent Olajfák hegyére, és ott fogom kérni az Atyámat, hogy hárítsa el tőlem a kínzásom kelyhét, de nem az én akaratom lesz meg, hanem úgy történik, ahogyan azt az Istenatyám akarja.
VI. *Moj najmilejsi Szinu Jezsise, cso ti bugyes na ten zelení stvrtek v tím mordanszkim tidnyu?*	Legkedvesebb fiam, Jézus, mi lesz veled nagycsütörtökön, azon a szenvedéssel teli héten?

Ja bugyem zepredaní Boh, ot falecsneho Judasa za tricety sztribelni a bugyem vegyeni od jedneho richtara pred druheho, od Annasa do Kalfasa ott Ponszkého pillata pret Herodesza.	Én leszek az elárult király, akit az áruló Júdás harminc ezüstért eladott és egyik bírótól a másikig vezetnek, Annástól Kajafásig, Poncius Pilátustól Heródes elé.
VII. *Moj nejmilejsi Szinu Jezsise, cso ti bugyes na ten Veliki Pijatek f tím mordanszkim tidnyu?* *Moja najmilejsa Matko, to ja tyebe kcem povedaty:* *tak ja bugyem na jednim viszokim krizsu viszety* *a tri sztrasne klini moje ruki, nohi pribite a jeden* *dosztanye kopiju keri moj bok prerezi z kereho* *krev a voda potyecse a potom Boh posle dvoh* *posloh to je szvati Jan a szvati Jozef keri mnye* *dole vemu a polozsa mnye na tvoje kolena a ti* *na mnye s tvojima ocsama bugyes hlegyety a* *sz tvojima szlözami obmijes a sz tvojima vlaszami* *mnye utres, potom ja bugyem lezsety as do szoboti* *vecserneho csaszu a sitcke malé gyegyki kere f* *koleszki umiraju i nyegyelne modlidbi tvoje szu.*	Legkedvesebb fiam, Jézus, mi lesz veled nagypénteken, azon a szenvedéssel teli héten? Legkedvesebb anyám, azt szeretném neked mondani: egy magas kereszten fogok lógni és három borzalmas szeggel odaszögezik a lábamat és a kezemet és egy lándzsával átszúrják az oldalamat, amelyből vér és víz folyik majd és az Isten két követet küld majd, Szent Jánost és Szent Józsefet, akik engem levesznek és a te térdedre fektetnek és te rám nézel a szemeddel és könnyeiddel mosol meg engem és hajaddal törölsz meg engem, majd szombat estig feküdni fogok és az összes, bölcsőben halt gyermek a tiéd lesz és a vasárnapi imák is a tieid lesznek.
VIII. *Moj nejsi Szinu Jeszise: cso ti bugyes na tu* *Velku Szobotu tím mordanszkim tidnyu?* *Moja najmilejsa Matko, to ja tyebe kcem povedaty:*	Legkedvesebb fiam, Jézus, mi lesz veled nagyszombaton, azon a szenvedéssel teli héten? Legkedvesebb anyám, azt szeretném neked mondani:

Je bugyem v jednim hlbokim hrobe lezsety as do velkehonocsného dnya, sztanyem z mörtvíh a sztupim do tyemnosztyi a ti szvati Otco vizszlobogyi ma, veznyem na mojej pravej ruky a ja kcem vjesztyi mojho Otcovej krajini, a tam nah zsiju sicke szpolocsnye vo velkej radosztyi.	egy mély sírban fogok feküdni egészen húsvét napjáig, feltámadok és belépek a sötétségbe, és a szent Atya megszabadít engem, a jobbjára vesz és én fogom vezetni Atyám országát, hogy ott mindenki nagy örömben éljen.
IX. *Na to povedala Marija Matka Bozsa: kebi szom lem Jedneho csloveka mala a cso bi ten Zlati Ocsenas raz lebo dvaraz spomodlil a pomiszlel a mojho Szina tröpeszlivoszty imucsenyi Boh keri jeho dusi viszlebogyil a gdi jemu na tim nyedoszty a mu kce daty cso na zemi zsada proszi.* *Amen.*[67]	Erre így válaszolt Mária, Isten anyja: ha legalább egy ember egyszer vagy kétszer elimádkozná ezt az Aranymiatyánkot, és elgondolkodna a fiam türelemmel viselt szenvedéséről, akinek az Isten megszabadította lelkét, adja meg neki, amit nem kapott meg, és amit e világon kér. Ámen.

Az Aranymiatyánk teljesebb változata tartalmilag teljesen megfelel az elsőként bemutatott variánsnak, ezért külön nem fordítom le:

„Zlati Ocsenás gu pobozsnoszty, gu usztyivosztyi horké a trepezlivé szmrtyi nasho Jezsisa Kriszta. Velke vipravovanyi a miszlenyi jak Boh z nasu lubu Pannu Máriu buli szmutne rozlucsene.

Moj najmilési Szinu Jezsise cso ti bugyes natu kvetnu nyégyelu?

Moja najmilésa Matko, to ja tyebe kcem povedáty, ja bugyem velkim králem, pojgyem

do Jeruzálemu. Budumi popodnohi kvetki rucaty. Bugyem tam ucsity, napomináty

vinu ale nye sicku.

Moj najmilési Szinu Jezsise cso ti bugyes na ten

velki pongyelek?

Moja najmilésa Matko, to ja tyebe kcem povedaty, ja bugyem hori a szmutni. Nyigdo mnye

Nyebugye pomahaty, nyigdo mnye nye pomozse gu

[67] Béres Sándorné Hegyközi Aranka 1927.

kosztyelu noszity.
Moj najmilési Szinu Jezsise cso ti bugyes na ten velki ftorek?
Moja najmilésa Matko, to ja tyebe kcem povedaty, ja bugyem velkim vandrovnyikem, pojgyem vandrováty z jedneho meszta do druheho. Nye bugyem zsadnu noc szpáty ják jednu ták druhu.
Moj najmilési Szinu Jezsise cso ti bugyes ftim Mordánszkim tizsnyu?
Moja najmilésa Matko, to ja tyebe kcem povedaty, ja pojgyem na tu szvatu Olivecku horu a bugyem tám proszity mojho Boha zsebi moj kalih odemnye odebrál, ale sze nye moja vola sztanye, ale ják Boh Otyec kce.
Moj najmilési Szinu Jezsise cso ti bugyes naten Zeleni stvrtek ftim Mordánszkim tizsnyu?
Moja najmilésa Matko, to ja tyebe kcem povedaty, ja bugyem zapredani ot falecsneho Judasa za tricety sztribelni, a bugyem vegyeni ot jedneho richtára pred druheho. Ot Anása gu Kaifása, ot Kaifása pred Ponszkeho Piláta.
Moj najmilési Szinu Jezsise cso ti bugyes na ten velki pijatek? Moja najmilésa Matko, to ja tyebe kcem povedaty, ja bugyem na jednim viszokim krizsu vizsety. Tri sztrasne klini moje ruki-nohi pribite. A jeden dosztanye kopiju cso moj bok rerázi, szkereho voda aj krev potyecyse. A boh poszle dvoh posloh, to je szvati Jozef a szvati Jan cso mnye szkrizsa dole zlozsa a na tvoje kolena me polozsa. A ti sztvojima ocsma bugyes namnye hlegyety, sztvojima szldzami me umijes, sztvojima vlaszami me utres. Sicke male dikti cso fkostolich umiraju aj nyéj gyelne modlitbi tvoje szu.
Moj najmilési Szinu Jezsise cso ti bugyes na tu velku szobotu ftim Mordanszkim tizsnyu? Moja najmilésa Matko, to ja tyebe kcem po-Vedaty, ja bugyem vjednim hlubokim hrobe lezsety zemreti azs do velkonocsniho dnya

a ftedi sztanyem zmrtvih a do tyemnosztyi
sztupim. Szvatih starih ocoh viszlebugyim,
veznyem jih do mojé pravé ruki, kcem jih
veszty do mojho Ocové kraini nah sze tám
sicke szpolu raduju vecsné radosztyi.
Nato povedala Mária Matka bozsa, kegybiszom
Jedneho csloveka mala csobisze ten zlati
Ocsenás ráz abo dvaráz pomodlil mojho Szina
Mucsenyi pomiszlel, Boh kce jeho dusu
Viszlebogyity, a kegymu natim nyenyi doszty
kcem mu dáty csoszi nazemi zsada proszi. Amen.
Oca i Szina i Duha
Szvateho Amen.[68] ”

Irodalom

Bálint, S. 1973, Karácsony, húsvét, pünkösd. Budapest: Szent István Társulat. (http://mek.niif.hu/04600/04645/html/khp0015.html)

Császári, É. 2011, Bükkszentkereszt – egy magyarországi szlovák község – lakosainak kétnyelvűsége és a benne rögzült világ nyelvi képe. Budapest: ELTE–BTK.

Erdélyi, Zs. 1976, Hegyet hágék, lőtőt lépék. Budapest: Magvető Könyviadó.

Erdélyi, Zs. 1999, Hegyet hágék, lőtőt lépék. http://mek.oszk.hu/05200 /05255/html/

Gyivicsán, A. 1993, Anyanyelv, kultúra, közösség. A magyarországi szlovákok. Budapest: Teleki László Alapítvány.

Magyar Katolikus Lexikon
http://lexikon.katolikus.hu/M/Miaty%C3%A1nk.html

Medgyessy S. N. 2002, Az Arany miatyánk-ének vizsgálata. In: *Vasi Szemle* 56. Szombathely, 253–264.

Žiláková, M. 2011, Cirkevná kultúra mimo kánonu – ako špecifická vrstva tradičnej kultúry Slovákov v Maďarsku. In: Divičanová, A. – Kováčová, A. (eds.): Cirkevná kultúra Slovákov v Maďarsku. Békéscsaba: Magyarországi Szlovákok Kutatóintézete, 164–220.

Žiláková, M. 2013, Cirkevné piesne v rukopisnom zošte z Bánhidy. Bánhida: Bánhidai Szlovák Kisebbségi Önkormányzat.

[68] Adatközlő: Kőrösi Jánosné Pontos Anna 1923.

Summary

The famous ethnographer Erdélyi Zsuzsanna had the folk and apocryphal prayer accepted as irrespective folk genre in Hungarian Academy of Sciences in 1970.

The Golden Our Father is such an archaic prayer which is prayed in the Holy Week before Eastern as a dialogue between Jesus and Maria during which the events of Holy Week unroll. The farewell scene legend ballad Our Father can already be found in the collection of preachings of Franciscan monk Johannes Gritsch (15. cty.) from Basel then it became folksy through Baroque drama schools and religious tilts.

The two versions of Our Father of Bükkszentkereszt are unique in the Slovak community in Hungary. Considering its content and form it comes near to the version in Hungarian published by Bálint Sándor the most.

Резюме

Златният „Отче наш“ представлява един специфичен вид на апокрифните молитви. Апокрифната молитва е такъв, тясно свързан с християнството фолклорен жанр, който е част от европейското наследство и който отразява духовността и мисленето на различните народи. Златният „Отче наш“ е типична молитва на Великденската седмица. Сред миряните, говорещи словашки от Бюксенткерест се разпространява вероятно благодарение на просяците (žobrak). Тази молитва е запазена в няколко варианта, написана в ръкопис с унгарски правопис. През 1970-те години и Ж. Ердеи събира подобни текстове сред католическите и униатските общности от североизточна Унгария, затова вероятно златният „Отче наш“ е молитва, характерна за този регион. Спецификата на тази молитва, употребявана по време на Великите пости в църквата, се крие и във факта, че освен в Бюксенткерест не се среща в никое друго словашко селище.

A MAGYAR GÖRÖGKATOLIKUS EGYHÁZ

Cselényi István Gábor

Kezdetek

A Magyar Görögkatolikus Egyház előéletét a 9. századig vezethetjük vissza, Szent Cirill és Szent Metód tevékenységéhez, hiszen ők teremtették meg a szláv egyházi nyelvet. Tevékenységük pápai felhatalmazással folyt, mind a nyugati, mind a keleti szertartás joggal tekintheti őket sajátjuknak. Cirillék a magyarok fejedelméhez is ellátogattak (Moravcsik 1928: 108). Egyébként teljesen hamis az a kép, hogy a magyarok megtérítése csak Szent István alatt kezdődött el. A magyarság és a szláv népek ősei először a bizánci kereszténységgel találkoztak.

A második láncszem ebben a folyamatban a honfoglalás után, a 10. században Hierotheosz püspök volt, akit a katolikus és a görög ortodox egyház napjainkban szentté nyilvánított. Igenis volt egyházi hierarchia jóval a szentistváni egyházszervezet előtt, mégpedig bizánci jellegű (Baán 1995; Moravcsik 1938).

Hierotheosz után Theophülaktosz és Antoniosz volt a honfoglalás után az a három görög püspök, akik a magyarok és az itt élő szláv népek püspökei voltak. A görög kereszténység hatását jól mutatják szláv (valószínűleg bolgár) eredetű egyházi szavaink, mint a *püspök, pap, kereszt, pünkösd* stb.

A 11. században fejeződött be a magyarság keresztennyé válása. Ma már világosan látjuk, hogy Szent István királyunk politikai döntést hozott, mikor elsősorban a nyugati egyházhoz kapcsolta országát, ti. Bizánc ekkor már hanyatlóban volt. Egyházszervezete kiépítésében azonban bizánci mintát követett (ld. az esztergomi érsekeknek a pátriárkákra emlékeztető jogkörét). A keleti országrészben, így főleg Szepes megyében évszázadokon át működtek görög szertartású parókiák, miközben a terület jogilag Róma hatáskörébe tartozott. Az új országban továbbra is jelen voltak a keleti szertartás képviselői, ld. az akkor még keleti jellegű csanádi egyházmegyét, sőt a nyugati országrészben is ott volt a szávaszentdemeteri kolostor, keleti szerzetesek éltek Visegrádon és sok más helyen is, Veszprémben pedig görög apácák voltak, akik pl. a királynők koronázó palástját szőtték. Szent István országa, Hungária nyitott volt

a legkülönbözőbb eredetű népek, és mindkét szertartás irányában (Kredics 2000).

Egyetértek Bereghi Sz. Józseffel abban, hogy a munkácsi püspökség kialakulásáról és fejlődéséről írt könyvében nem szól**,** sőt szót sem ejt 1054-ről, a keleti egyházszakadásról (Szlivka 2014: 30). A hallgatás magyarázata: Róma és Bizánc nézeteltérése távoli egyházpolitikai ügy volt; itt, Közép-Európában egész egyszerűen nem tudatosodott, nem éreztette hatását. Más forrásból is tudjuk: Szent László királyunk pl. a szabolcsi zsinaton számos „keleti" szokás jelenlétét törvényesítette, mint a papok nősülése, a húsvét megünneplése a keleti egyház gyakorlata szerint (Pirigyi 1982: 32). A mostanában újra felfedezett Szent Piroskát is minden hitbeli kétely nélkül adta oda Szent László a bizánci császár feleségéül.

De visszatérve a történelem menetéhez, hazánkban a 12–14. században elsősorban görög szertartású kolostorok vitték tovább a keleti kereszténység jelenlétét, amelyek mindig elismerték Róma főségét.

Munkács

Így érkezünk el a 15. századhoz, a munkácsi egyházkerület megszületéséhez. Ez a későbbi munkácsi egyházmegye elsősorban ruszinokból (ruténokból), de magyar-ajkúakból is állt (Pirigyi 1982: 32). A kezdetek rekonstruálása nehéz feladat, hiszen az első időkről írásbeli dokumentum nemigen van a kezünkben. A hagyomány azonban sok részletet tisztázott. Hagyományra, de a kutatások eredményeire is támaszkodik Bereghi Sz. József alapállítása: a munkácsi egyházmegye első ordináriusa egy *Lukas* (Lukács) nevű szerzetes volt (ami szintén egy kolostor: Csernekhegy jelentőségére utal), akit kvázi-püspöknek tekintettek, de akit maga Mátyás király nevezett ki a terület ordináriusának. Az utódok kis jóakarattal őt tekintik 1. munkácsi püspöknek (Szlivka 2014: 40).

Őt a 2. munkácsi püspöknek tekinthető I. Ioannes követte, immár püspöki hatalommal felruházva. NB – a krónikások latin nevükön nevezik meg a püspököket, mint ezt a korabeli egyházi iratok is tették, ezen túlmenően pedig ezzel aláhúzzák a Rómához való tartozás tényét.

A 16. században egyik oldalról (a Mohácsi vész után) az oszmán törökök beáramlása és az ország három részre szakadása, másik oldalról a protestantizmus veszélyeztette a még nagyon ingatag lábon álló egyházmegye életét. Ebben a korban I. Ladislaus volt Munkács (3. számú)

püspöke, aki megóvta népét a szakadár szellemtől. Ekkor az egyházmegyének az egykori királyság megmaradt részétől, Erdélytől és a helyi hatalmasságoktól (vö. Báthoriak), sőt a törököktől is meg kellett őriznie függetlenségét. Ilyen helyzetben kormányzott a következő (4. számú) püspök, Hilarius (vagy Laronius), majd utána II. Ladislaus (az 5. számú ordinárius; vö. Pirigyi 1982).

A 17. században még jobban erősödött az erdélyiek nyomása, hogy elszakítsák a görög szertartásúakat Rómától és a magyar királyság befolyásától. Ennek a kísértésnek állt ellen a 6. munkácsi püspök, Sergius, még akkor is, amikor ellen-püspököket próbáltak helyére állítani. Utána Petronius következett a püspöki trónon (mint 7. számú püspök), akit már az erdélyi fejedelem iktatott be, ezzel is jelezni akarva, hogy őt, mint fejedelmet, ugyanazok a jogok illetik meg, mint korábban a magyar királyokat. Az eredmény siralmas volt – a hitélet és a hívek öntudata szempontjából. Ugyanígy került trónra II. Ioannes is (a 8. számú püspök), aki azonban sokat tett a Rómával való egység helyreállítása érdekében, annak ellenére, hogy az erdélyi fejedelem ültette trónra (Pirigyi 1982).

Nagy évszázad volt ez számunkra. 1633-ban lett Munkács 9. püspöke I. Basilius, akit hiába váltottak le az erdélyiek, mégis 1646. április 24-én az egyházmegye 63 papja kimondta a katolikus egyházhoz és így Rómához való tartozását. Ezt a fordulatot ungvári uniónak is szokás nevezni (Timkó 1970: 126). Az okok között bizonyára ott volt a Habsburgok katolizáló törekvése, valamint a keleti szertartású papság méltatlan jogi helyzete (gyakorlatilag jobbágysorban éltek), de hatóerő volt az uniós zsinatok hatása (a XII. egyetemes vagy IV. Lateráni zsinat [1215] és a Bázel–Ferrara–Firenze néven számon tartott zsinat – 1431–1434, amelyek szorgalmazták az egység helyreállítását), illetve hatott a Rómával, az apostoli Szentszékkel korábban megélt egység felújításának vágya is (Pirigyi 1982).

És itt ismét igazat adok Bereghi Sz. Józsefnek: nemigen mondhatjuk ezt az eseményt és ezt a folyamatot olyan értelemben „uniónak”, egyesülésnek, mintha ez az egyházrész addig az ortodoxiához tartozott volna, és csak ezzel a lépéssel jutott volna el a Rómával való egységig. Ez az esemény annak kimondása volt, hogy a néhány évtizednyi útkeresés után az egyházmegye visszatért arra az útra, melyen kezdettől járt, és ez az „egy, szent, katolikus és apostoli Anyaszentegyház” útja volt.

A papság új püspököt is választott, a tizediket a sorban, Petrus Partenius (Partén Péter) személyében (1651–1665). Az egyházmegye keleti részén (erdélyi befolyásra) Ioannicius uralkodott (11. püspökként), majd Porphirius Arden következett (12-ként). A 13. munkácsi püspöknek, Methodiusnak ellenpüspökök egész sorával kellett megbirkóznia. (A keleti szertartású hierarchia hányatott sorsáról ld. Lacko 1975: 67.)

A Szentszék és a magyar király jól látta, hogy nagy fajsúlyú vezetőre van szükség a püspöki széken, és így került sor Ioannes Jozephus de Camillis kinevezésére. Ez a 14. munkácsi püspök görög nemzetiségű volt, nagy tudású, nagy tapasztalattal rendelkező főpap. Róma 1689-ben apostoli vikáriusnak nevezte ki, mert ebben látta annak biztosítékát, hogy az egyházmegye kitartson a pápa mellett (Papp 1941: 102). Uralkodása alatt történt meg a pócsi csoda, az Istenszülő-ikon első könnyezése 1696. november 4-én, amely mintegy égi pecsétet csókolt a kifejlődőben lévő egyházmegye életére.

Kevesen tudják, hogy egy év múlva történt a **zentai csata**, amikor a magyaroknak sikerült legyőzni a törököket, és ezt a győzelmet a közvélemény a pócsi Máriának tulajdonította, akkoriban szállították át a kegyképet a császárvárosba, Bécsbe, ahol mind a mai napig a Stephansdomban őrzik. Mint tudjuk, a kép másolata még két ízben könnyezett, és ha belegondolunk, Pócs még mindkét eset idején Munkácshoz tartozott, tehát a máriapócsi csodák megerősítő jelet jelentettek a Munkácsi Egyházmegye papjai és hívei számára (Pirigyi 1982).

A 18. század elején a 15. ordinárius II. Ioannes Josephus volt, a 16. pedig Georgius Genadius, aki de Camillis püspökhöz hasonló, nagy műveltségű főpásztor volt. Uralkodása alatt történt meg a 2. pócsi könnyezés. Ez a jelenleg is Máriapócson látható kegykép 1715. augusztus 1-jén könnyezett. A Bizánczi-családból származó Genadius György püspöknek sikerült megvalósítania az egyházmegye lelki egységét. E püspök alatt alakult ki az a gyakorlat, hogy az egyházmegye ordináriusa egyúttal apostoli vikárius is volt, amellett címzetes püspöki rangot is nyert Rómától. Mindkét tényező a katolicitás megerősítését célozta (Pirigyi 1982).

A 17. ordinárius Simeon Stephanos, a 18. pedig Georgius Gabriel volt. Alatta alakult ki az, hogy az egyházmegye fölött az Egri Egyházmegye patronátust gyakorolt. És itt ismét egyetértek Bereghivel: ez nem

valamiféle vazallusi helyzet vállalása volt, hanem az időnként újra-újra fellángoló elszakadási veszély elhárítását szolgálta. Munkács 19. püspöke Olsánszky Emmánuel, püspök nevén: Michal Manuel volt, utódja pedig (a 20. sz. püspök) III. Ioannes. Ekkor érkezett el Munkácsra a pápai bulla (címe: Eximia Regalium Principum), amely pontot tett a munkácsi egyházmegye legalizálásának folyamatára (Munkacsiensis 1750: 1618). Ettől kezdve a munkácsi püspök ténylegesen megyéspüspök volt, és többé már nemcsak apostoli vikárius.

A 18–19. század fordulójára esett az egyik legjelesebb (a sorban 21. számú) munkácsi püspöknek, Andreasnak (Bacsinszky Andrásnak) az uralkodása, aki a nagy nyugati egyházmegyékhez hasonló egyházi és kulturális reformokat hajtott végre, sőt Bécsben megszervezte a görög szertartásúak szinodusát is Mária Terézia oltalma alatt (Lacko 1975: 69).

Bacsinszky püspök utóda Michael lett volna, de Isten idejekorán magához vette. Őt követte volna Gregorius**,** azonban ő nem a munkácsi, hanem a Relata semper kezdetű bulla által megalapított Eperjesi Egyházmegye első püspöke lett. Így Alexiost tekinthetjük 22. püspöknek. Őt II. Basilius követte, aki ugyancsak sokat tett a rá bízott nyájért. Nevéhez híven ő alapította meg az egyházmegyében a Nagy Szent Bazil Társulatot (Pirigyi 1982).

A század következő főpapja (a 24. munkácsi püspök) Stephanosz volt, aki alatt újra megindult a belső ellenségeskedés, bomlás folyamata. Ennek csak IV. Ioannes, a 25. ordinárius tudott gátat vetni. A munkácsi püspökök sorát Julius (mint 26. püspök) folytatta, uralkodása már átnyúlik a 20. századba, a sort végül Antonius (a 27. számú püspök) zárja (Pirigyi 1982).

Hadd említsem meg: a 3. máriapócsi könnyezés még a munkácsi püspökség megléte idején történt (ti. ekkor még Pócs is oda tartozott), és mintegy előre jelezte azt a vérzivataros évszázadot, amely ezután következett – mind a ruszin, mind a magyar nép, de főleg a Munkácsi Egyházmegye számára: az I. világháború és Trianon ugyancsak megrázta Munkács életét is – mint ez ismerős valamennyiünk számára.

Tragédiák kora

1912-ben születetett meg a Hajdúdorogi Egyházmegye, mintegy Munkács másik gyermeke (Eperjes után), a Christifideles Graeci kezdetű pápai bulla nyomán. Bereghi Sz. József Antoniust tekinti az utolsó munkácsi püspöknek – tekintettel arra, hogy az ő uralkodásáig állt fenn az egyházmegye addigi főbb egysége, és utána már a szétesés, az üldöztetés, sőt a felszámolás időszaka következett, még ha az nem is bizonyult véglegesnek. A 20. században 1912-ig Firczák Gyula, 1924-ig Papp Antal érsek, a miskolci exarchátus ordináriusa, utána Gebei Péter (1924–1931), majd Sztojka Sándor (1932–43) következett (Pirigyi 1990).

Sztojka Sándor munkácsi püspök Kárpátalja szülötte, a ruszin nép és a görögkatolikus egyház apostola nehéz, vészterhes időkben volt főpásztor (1932 és 1943 között), amikor Csehszlovákiához, majd részben Magyarországhoz csatolták Kárpátalját. Életművét ebben a két mondatban lehetne összefoglalni: 1. A ruszin nép jövőjét csak Magyarországhoz kötődve tudta elképzelni. 2. A görögkatolikusságot nem illetéktelen betolakodóknak, hanem mintegy „őshonosoknak" látta Kárpátalján és egyáltalán, magyar földön.

A mi hajdúdorogi megyéspüspökünk, dr. Dudás Miklós apostoli adminisztrátor volt Munkácson (1944. január 1-től szeptember 24-ig), olyan időszakban, amikor más módon nem lehetett megoldani az egyházmegye kormányzását.

Külön szót érdemel Romzsa Tódor **(**1944–1947). Munkács nagy püspöke volt a vértanúsorra jutott Romzsa, aki azóta (II. János Pál alatt) a boldogok sorába emelkedett. Romzsa után végbement a kárpátaljai görögkatolikus egyház hivatalos felszámolása. A további tragikus utat már jól ismerjük. Sztálin alatt, illetve Ukrajnában Hruscsov pártfőtitkári uralma alatt felszámolták a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegyét. Az akkori vezetés cinikusan „reuniónak" nevezte az ortodoxizálást, ami a mondottak után szintén elfogadhatatlan kifejezés, hiszen az egyházmegye jószerivel sohasem volt az ortodoxia része, hanem a katolikus egyházhoz tartozónak tudta magát.

Tehát majdnem két évszázad nyugalma után, a 2. világháborút követően, a Kárpátalját bekebelező szovjet birodalom átfogó támadást indított a görög katolikus egyház ellen. Püspöküket, Romzsa Tódort 1947-ben meggyilkolták, két évre rá pedig az egyházközségek mindegyikét

beolvasztották a Moszkva központú pravoszláv egyházba. Azt a 129 papot, akik nem voltak hajlandók áttérni, ugyancsak 1949 folyamán, három hullámban, a Gulag koncentrációs táboraiba hurcolták. Közülük 28-an oda is vesztek (Pirigyi 1990).

Egyházunk azonban mégsem szűnt meg létezni Kárpátalján, csak illegalitásban működött. Mintegy 50–60 papunk ugyanis elkerülte az elhurcoltatást. Ők már 1949-ben megszervezték az illegalitás viszonyai között folytatott egyházi munkát. Az 1956-os amnesztia után hazatért papok azután tovább bővítették ezt a tevékenységet.

Az illegalitásban eltelt negyven nehéz esztendő alatt öt püspöke volt a rejtetten továbbélő egyházmegyének. Egyikük Orosz Péter volt, akiről Róma nem mondta ki, hogy megyéspüspök, de ott volt azután Chira Sándor szentelő püspök (1945–1983), Szabó Konstantin (a földalatti egyházban), Murányi Miklós szentszéki vikárius (1947–1957), apostoli adminisztrátor (1957–1979), és Szemendi Iván (1979–2002), akinek az kormányzása már átnyúlt az új korszakba.

Az underground korszakban Dr. Ortutay Elemér Ungváron „egyszemélyes teológiaként", papokat képzett az egyház számára. És négy évtizeddel a hivatalos eltöröltetés után, 1989 decemberében, a társadalomban végbemenő demokratizációs folyamatok eredményeként, legalizálták a görögkatolikus egyházat.

Ezt a lépést hosszadalmas küzdelem előzte meg, melyet főként a titokban felszentelt püspökeink és papjaink, továbbá az aktív híveink folytattak a hatóságokkal úgy Kijevben, mint Moszkvában. A hivatalos bejegyzés meg is történt. Ez azonban még nem jelentette egyúttal az egyház rehabilitációját, sőt a teljes jóvátételre még mind a mai napig várnunk kell.

Egy évvel a legalizálás után az egyházmegyének már volt ordinárius püspöke, az említett Szemendi Iván, volt két segédpüspöke, Halavács József és Margitics János (2002-től 2004-ig Dzsuzsár György volt a segédpüspök), és ami talán még fontosabb, volt mintegy 60 papja az egyházmegyének. Nem rendelkeztek azonban egyetlenegy templommal sem, noha 1944-ben még 400 templomban hirdették az igét Kárpátalja szerte a görögkatolikus lelkipásztorok. Az újjászerveződés során, természetesen, követelni is kezdték ezek visszaszolgáltatását a sorban megalakuló egyházközségek. Ennek során aztán óhatatlanul konfliktusba keveredtek az ortodoxokkal.

A Hajdúdorogi Egyházmegye

A Hajdúdorogi Egyházmegye születéséről már szóltam. Az előzményekről még annyit, hogy Hajdúdorog környékén (ahol érdekes módon szerb származásúak éltek, vö. Rác-Dorog) az elmagyarosodott bizánci szertartásúak (immár görögkatolikusok) mozgalmat indítottak a magyar liturgikus nyelvért, még zarándokutat is szerveztek ennek érdekében. Mozgalmukat a magyar politika, sőt a királyi udvar is felkarolta. Ennek eredménye volt, hogy Ferenc József magyar király 1912. május 6-án megalapította, majd X. Szent Pius *Christifideles Graec*i kezdetű bullájával kanonizálta 1912. június 8-án a Hajdúdorogi Egyházmegyét (Radó 1961: 51).

A Szentszék 162 parókiát osztott be ebbe az egyházmegyébe. Ezek közül 1 az esztergomi, 8 az eperjesi, 70 a munkácsi, 4 a szamosújvári, 44 a nagyváradi és 35 a fogarasi egyházmegyéhez tartozott (Pirigyi 1990: 109). Első megyéspüspökünk Miklósy István volt (1913-tól 1937-ig).

Trianon tragédia volt a magyar görögkatolikusság életében is: az egyházmegye nemcsak erdélyi területeit veszítette el, hanem Kárpátalja testvéri egyházát és az Eperjesi Egyházmegye jó részét is, amelynek „itt maradt" részeiből alakult meg a Miskolci Apostoli Exarchátus, amelyet dr. Papp Antal érsek kormányozott (Papp 1942: 78).

Dr. Dudás Miklós nevét már említettem Kárpátalja történetében. Előzőleg a Szent Bazil Rend tartományfőnöke volt. Hajdúdorogot 1939. március 25-től 1972. szeptember 15-ig irányította. Ő hozta létre a nyíregyházi Hittudományi Főiskolát 1950-ben – ami nagy eredménynek tekinthető, hiszen ugyanebben az időben történt a környező országokban görögkatolikus egyházunk felszámolása.

Nevéhez fűződik 1965. november 19-én az első magyar nyelvű liturgia Rómában, a Szent Péter bazilikában, ugyanis a magyar liturgikus nyelv mindaddig tilos volt egyházunkban is. Fontos megjegyeznem: a II. Vatikáni zsinat igen sokat tett „az egység újra helyreállítása" érdekében (vö. Unitatis redintegratio és a De ecclesiis orientalibus kezdetű zsinati határozatokat). Hazai életünkben jelentős volt 1968. szeptember 6-án az ún. szórvány (diaspora) megszületése, amely a hagyományos „görög" területeken (Szabolcs-Szatmár-Bereg, Hajdú-Bihar, Borsod-

Abaúj-Zemplén) kívül eső övezeteket, az ország többi részét foglalta (és foglalja ma is) magába.

Dr. Timkó Imre 1975. január 10-től 1988. július 5-ig volt püspökünk. Korábban a Pázmány Péter Hittudományi Akadémia professzora volt, a keleti teológia nagy tudósa. Megújította a teológiai képzést Nyíregyházán, és felújította a püspöki központ épületeit.

Dr. Keresztes Szilárd már Timkó püspök uralkodása alatt is felszentelt püspök, segédpüspök volt, a Miskolci Exarchátus és a szórvány életét irányította. 1988. június 30-án lett megyéspüspök, és 75 éves koráig, 2007. június 19-ig maradt ezen a poszton. Tovább folytatta elődje intézmény-felújító munkáját, így elképzelései szerint született meg a nyíregyházi Szent Athanáz Hittudományi Főiskola új épületrendszere. Keresztes püspök nagy érdeme volt, hogy megszervezte II. János Pál pápa máriapócsi-nyíregyházi látogatását (1991. augusztus 18.). A kegyhelyen magyar nyelvű görögkatolikus liturgiát mutatott be, így ez a magyar liturgikus nyelv legfelsőbb szintű szentesítése volt.

II. János Pál (1978–2005) pontifikátusának másik jelentős mozzanata volt számunkra az Orientale Lumen (Kelet világossága) kezdetű enciklikája (1995. május 2.), amely mintegy kötelezővé tette számunkra a „keleti szellemiség" elmélyítését, az idők folyamán ránk rakódott nyugati hatások túlhaladását.

Az azóta szentté avatott pápát XVI. Benedek követte (2005. 04. 19. – 2013. 02. 28.). Az ő nevéhez fűződik Keresztes püspök nyugdíjazásával megüresedett hajdúdorogi megyéspüspöki szék betöltése. Választása Kocsis Fülöp szerzetes-papunkra esett. Kocsis Fülöp 2008. május 2-tól tölti be ezt a posztot. De Benedek pápa rendezni szerette volna a szétzilált helyzetben lévő Miskolci Exarchátus sorsát is, ezért Kocsis püspök volt szerzetes-társát, dr. Orosz Atanázt tette meg püspöki rangban apostoli kormányzónak az exarchátusban 2011. május 21-én.

Mint tudjuk, Benedek pápa lemondott pápai trónjáról, utódja I. Ferenc pápa 2015. március 20-tól, aki nagy lépésre szánta el magát. A Magyar Görögkatolikus Egyház jogi helyzetének megszilárdítása – önállósága – érdekében kialakította a Hajdúdorogi Metropóliát (érsekséget), amely alá már három egyházmegye tartozik:

1. Hajdúdorogi Főegyházmegye, Debrecen központtal, amely gyakorlatilag Hajdú-Bihar megye és a szórvány területét öleli magába, 33

parókiával, vezetője – és az egész metropólia vezetője – Kocsis Fülöp lett, érsek-metropolita ranggal.

2. Miskolci Egyházmegye, amelynek területe Borsod-Abaúj-Zemplén megyére terjed ki, 59 parókiával.

3. Nyíregyházi Egyházmegye, gyakorlatilag Szabolcs-Szatmár-Bereg megye, 93 parókiával.

Látható az is, hogy a korábbi Hajdúdorogi Egyházmegye legjelentősebb része ebbe a (csak nevében új) egyházmegyébe került. Ennek területén található a metropólia két legfontosabb intézménye: a hittudományi főiskola és a máriapócsi kegyhely, mely utóbbi már Keresztes püspök alatt nemzeti kegyhellyé lett.

Első lépésben azonban ez az egyházmegye még nem kapott püspököt. Sőt második lépésben is „csak" apostoli kormányzó került az élére 2015. október 3-én, még püspöki rang nélkül, és ő nem más, mint Szocska Ábel bazilita szerzetes.

Így a Magyar Görögkatolikus Egyház mindhárom főpásztora szerzetes, de Kocsis érsek és Orosz püspök a Krisztus Feltámadásáról Nevezett (és kettejük által alapított) szerzetesrendből, Szocska kormányzó pedig a bazilita rendből emelkedett ki, mint valamikor Dudás Miklós püspök.

Ismertetem a metropólia statisztikai adatait is. Területéhez 268 835 hívő, 185 parókia és 221 lelkész tartozik.

A hitéleti, oktató és szociális tevékenység intézményei a következők: Püspöki Hivatal, Máriapócs Nemzeti Kegyhely, Máriapócsi zarándokház, Szent Bazil rend, Máriapócs, férfi, női rend; Krisztus Feltámadásáról Nevezett Monostor: Dámóc, Sajópálfala; Levéltár, Sajtóközpont, Gazdasági Hivatal, Bíróság; Építésügyi, Oktatási, Ifjúsági, Hitoktatási; Pályázati-, Pasztorációs Iroda; Hittudományi Főiskola; 36 oktatási intézmény; 18 szociális intézmény; 4 egyéb lelkészség (kórház, katonai); Szent Atanáz Kegytárgybolt, Nyíregyháza.

2016. február 12-án, Kuba szigetén került sor Ferenc pápa és Kirill orosz pátriárka találkozójára. A találkozó érintette a görög szertartású katolikusok, tehát a görögkatolikusok helyzetét. Mindkét fél leszögezte ugyan, hogy az ún. uniatizmus, a (mondjuk így) erőszakolt egységkeresés nem járható út, a görögkatolikus közösségeknek azonban joguk van arra, hogy hitüket saját felfogásuk, hitük, lelkiismeretük szellemében

éljék. Ugyanakkor mind a (görög)katolikusok, mind az ortodoxok kötelessége egymás megismerése, elismerése, a hiteles egység keresése. Nekünk, magyar görögkatolikusoknak külön is fontos feladatunk a hazánkban élő, működő ortodox közösségekkel való testvéri együttműködés, a közös értékek szolgálata.

Irodalom

Baán, I. 1995, „Turkia metropolitája". Újabb adalék a bizánci egyház történetéhez a középkori Magyarországon. In: Századok CXXIX, 1167–1170.

Kredics L. (szerk.) 2000, *Válaszúton. Pogányság – kereszténység*. Veszprém: Veszprém MTA Veab.

Lacko, M. 1975, Synodus Episcoporum Ritus Byzantini Catholicorum Ex Antiqua Hungaria Vindobonae A 1773 Celebrata, Roma.

Moravcsik, Gy. 1928, „A „Kyrillos-legenda" magyar vonatkozású epizódjához". In: *Ethnographia*, 108–109.

Moravcsik, Gy. 1938, Görögnyelvű monostorok Szent István korában. In: *Emlékkönyv Szent István király halálának 900 évfordulójára*. I. Szerk.: Serédy Jusztinián. Budapest, 389–422.

Munkacsiensis Graeci Rutus Unitorum episcopatus erectio. Egri érseki levéltár. raktári szám: 242. iratszám: 1618, év: 1750–1770.

Papp, Gy. 1940, A hajdúdorogi egyházmegye területváltozásai. Miskolc: Miskolci apostoli exarchátus.

Papp, Gy. 1941, Adalékok De Camillis József munkácsi püspök működéséhez, Miskolc, 1941.

Pirigyi, I. 1982, A görögkatolikus magyarság története. Nyíregyháza: Görögkatolikus Hittudományi Főiskola.

Pirigyi, I. 1990, A magyarországi görögkatolikusok története. Nyíregyháza: Görögkatolikus Hittudományi Főiskola.

Radó, P. 1961, Enchiridion Liturgicum, Róma, 51–61.

Szlivka, J. 2014, Dioecesis Munkacsiensis. Budapest: Archi-Med.

Timkó, I. 1970, Keleti kereszténység, keleti egyházak. Budapest: Szent István Társulat, 126–132.

Summary

Hungarians established contact with the Byzantine Christianity already in their ancient homeland and many of the leaders were baptized following the Byzantine rite after the conquest. The first bishop of Hungarians was Hierotheos. Eastern Christianity remained even after St. István primarily in the Eastern part of the country. The monastery in Csernekhegy was the centrum of

Byzantine Christians in Transcarpathia, the first quasi-bishop of Munkács was one of the monks, Lukács, who was appointed by King Matthias. The birth of the Greek Catholic Church in Hungary is connected to the Ungvár Union (24th April 1646). Its bishops were apostolic vicariates, therefore they directly belonged to Rome. The diocese of Munkács was established officially by the act beginning with „Examia Regalium Principum" (19th September 1771). The dioceses of Eperjes and Hajdúdorog were torn from this diocese in 1816 and in 1912, respectively. The latter one was canonized by X. St. Pius via his act Christifideles Graeci on 8th June 1912. The Hungarian Greek Catholic Church got its final form in 2015 when Pope Francisco established the Hungarian Greek Catholic Metropolia which consists of the dioceses of Hajdúdorog, Miskolc and Nyíregyháza.

Резюме

Унгарците още в прародината се срещат с източната християнска църква. След пристигането в днешните земи, първият източен християнски епископ е Иеротей. В източната част на страната – особено сред националностите – се е запазило православното християнство. След унията през 1646 и 1700 г. в Унгвар (Ужгород) и Дюла се основава обединената с Рим униатска църква. От Мукачевската епархия през 1912 г. се обособява епархията Хайдудорог, която 2015 г. получава ранг на митрополия. Към нея спадат Мишколцката и Ниредхазката епархия. Униатската църква в наши дни има около 300 хиляди вярващи, за които се грижат 300 свещеници.

„БЪЛГАРСКОТО“ КНИГОПЕЧАТАНЕ В БУДА. КУЛТУРЕН КАНОН И ДЕКАНОНИЗАЦИЯ

Камен Михайлов

Фактологичната основа на настоящата статия е добре известна и отдавна установена (Стоянов 1957) – става дума за количеството „български“[69] книги, отпечатани в Будин през периода 1806–1872 г.[70] Веднага ще подчертая, че техният брой се предава различно от различните автори и в крайна сметка варира от 21 (Кутинчев 1920: 17), през 24 (Венедиктов 1983: 187) до 40 (Първев 1983: 197) и повече (Найденова 2015)[71]. Мисля, че не е правилно бройката на книгите да се обвързва задължително със запазени документи, както постъпва Г. Венедиктов (1983: 192). Той става инициатор за проверка във фондовете на КУТБ, съхранявани днес в Унгарския национален архив, Будапеща. Д-р Иван Борш, работил с документите, установява, че няма запазени писмени свидетелства за книгата „Молитвений крин“ (запитването е именно по отношение на нея). Като се има предвид преместванията на типографията, приключенията с нея във времето, ясно е, че твърде малко неща могат

[69] Определението „български“ е наложително да бъде използвано в кавички, тъй като то може да означи обектите само условно-метафорично. Книгите са български по език или по употреба на езика (част от тях са на църковнославянски език), по народностна идентификация на техните издатели/автори/преводачи и най-сетне по насоченост към читателската публика – българска. Шрифтовете, с които те са отпечатани са три: църковнославянска и светска кирилица, и пригодена латиница; текстовете по-често имат преводен характер; издателите, според оригиналната възрожденска терминология – иждивителите, обикновено се различават от лицата, посочени като автори. Всички тези уговорки са необходими за точното разбиране на текста.

[70] Сред тях е и „митичната“, непрекъснато търсена и все ненамирана книга „Молитвений крин“ от 1806 г. (Венедиктов 1983: 187–194).

[71] В цитирания труд авторката прави множество критични бележки по повод на съществуващите списъци с български книги, дава добавки и поправки (Найденова 2015: 167–169).

да бъдат запазени. Но по-важното е, че такива са могли и да не бъдат направени. Изобщо филологическият идеал – изследването да се опира единствено на писмени източници е достатъчно абсурдно. С идентификацията на будинските книги се занимават цял ред автори, сред които И. И. Срезневски, И. Шопов, А. Теодоров-Балан, Н. Начов, В. Погорелов, Ст. Кутинчев и т.н. Изброяването на въпросните книги по Репертоара на М. Стоянов показва бройката 36, макар всеки отделен случай да изисква уточнение. Малко по-сложен е въпросът дали всички са били отпечатани в Кралската Университетска Типография в Будин (за краткост нататък – КУТБ). Работата се състои в това, че не навсякъде е отбелязана печатницата. През първите десетилетия на 19 в. по книгите се изписва една задължителна формула: „В Бѹдинѣ. Писмены Кралевскагw Всеѹчилища Пештанскагw“ или – означават се не само града и печатницата, но и буквите. На практика това е указание за авторските права, които са се разпростирали не само върху готовото книжно тяло[72]. От изключително значение са били тъкмо буквите, тъй като работата с тях е изисквала откупуването им от други печатници, или пък собственото им производство чрез леене и следходна допълнителна обработка, което от своя страна е налагало ангажирането на майстори букволеяри и майстори буквофрезовщици. Трябва да подчертая, че всички тези работници са били скъпо платени и не всяка печатница е могла да ги наема, а още повече да ги държи на постоянен щат (Йожа-Халас 1983: 132)[73].

Когато говорим за буквите, следва да имаме предвид още едно важно обстоятелство – те са определяли заплащането на част от работниците и са изисквали допълнителни усилия. М. Йожа-Халас, цитирайки устава на КУТБ, изтъква, че работещите в нея са знаели по 3-4 езика, и само малко от тях – два. Авторката разбира

[72] Впрочем трябва да подчертая, че подвързването на отпечатаните листа е ставало в работилница, която не само е нямала нищо общо с типографията, нои е принадлежала към друга гилдия. Затова пък КУТБ е организирала мрежата за разпространение на готовите книги.

[73] Маргит Йожа-Халас прави редица съпоставки, от които се вижда, чемайсторът-специалист в типографията е можело да получава дори колкото куратора (управителя) – 800 форинта годишно, което е било сериозна сума.

се греши, тъй като не е имало никаква нужда печатарите, всички писари, всички цензори, всички наборчици, всички буквофрезовщици да знаят славянски езици, освен „родните“ унгарски и немски[74]. Затова пък тези, които са залагали за производство славянски книги не са могли да минат без знанието на съответния език. Ето защо по хърватските, словенските, словашките книги ние можем да видим означени цензорите, коректорите, произхождащи от съответните народности. Не смея да твърдя, че за отпечатването на българските книги са били непременно привличани българи, но това е било твърде възможно. И готовите книги с твърде малко грешки в текстовете свидетелстват красноречиво за подобна възможност. Що се отнася до допълнителните усилия, такива са изискванията на някои автори за добавка на диакретични знаци и някои специфични букви (юсовете, ят, йотуваното „а“). Подобни претенции са предявили, според запазени писмени документи, В. Ненович и А. Стоянович Кипиловски (Русинов 1983: 171). КУТБ ги изпълнява, тъй като има специален цех за буквolеене и майстори-специалисти в тази област. От 1798 г. такъв е Самуел Фалка Бифалви[75], трансилванец, а от 1818 г. – Джон Уотс, англичанин, заедно с брат му Уилиам. Двамата са специалисти на модерната по това време технология на пясъчни и гипсови отливки за букви и фрагменти. Все по повод буквите е необходимо да направя още една съществена забележка. До 1800 г. на отговорна длъжност за факторите[76], или като общ за славянските книги цензор най-вероятно е работел сърбин. Заключението си правя по характерния запис на кирилските книги, който гласи „Печатани

[74] Това са езиците на бъдещата дуалистична монархия. Преди 1867 г. Унгария е част от обединеното кралство като австрийските императори са били и унгарски крале.

[75] През 1810 г. Бифалви работи с 16, а през 1822 г. – с 19 леяри, което показва не само огромния обем от продукция на типографията, но и факта, че тя започва да произвежда и търгува с букви. Известно е, че Н. Карастоянов закупува 180 кг. кирилски букви за своята печатница (Кутинчев 1920: 23).

[76] Фактори са се наричали различните занаятчийски звена в типографията.

със славено-сръбски букви“[77]. Този неверен националистичен текст се заменя с онзи за собствеността на буквите. Изобщо прави впечатление, че буквите се наричат славенски, вместо правилното – кирилски.

Немаловажен е и въпросът за причините, заради които българите поглеждат към Будин. Някои от тях изясняват още самите възрожденци. Така например в писмо на А. Стоянович Кипиловски до Р. Попович се посочва значително по-ниската цена (Русинов 1983: 172). Този факт, наред с доброто качество, се приема от изследователите на книгопечатането и преминава от труд в труд. На ориентирането към Будин трябва да се гледа, смятам, по широко. Такъв поглед установявам у М. Бур, която обвързва печатния център с икономическите и търговски връзки на българите (Бур 1983: 179–180). Важна бележка, направена и от Р. Русинов, и от М. Бур, е, че в Будин, както и в Пеща, прословута със своите панаири, са се установили много български търговци, които непосредствено подпомагат излизането на български книги. В цитираните вече техни статии се дават някои документални свидетелства (писма). Особено е радващ фактът, че в най-новото изследване за Будин като културно средище Й. Найденова уточнява местоживелищата на българите (добавени са колониите в Сентендре и редица още унгарски градове), спира се на конкретни имена и фамилии (Найденова 2015: 159–165).

В резюме авторите/преводачи/издатели на будинските книги са с различен социален статус (в това число и образование) – от манастирските възпитаници (Й. Кърчовски, К. Пейчинович) до завършилите в чужбина (В. Ненович, Г. Кръстевич); от елинистите (Е. Васкидович, Р. Попович) до радетелите за европейска наука и просвещение (И. Богоров, Хр. Г. Данов). Тази картина обаче може да даде немного поводи за размисъл, предимно заключението за най-разнообразен състав на лицата. Затруднително е изготвянето на статистическа характеристика според занятието. Главният проблем се състои в големия брой персоналии с многопосочни

[77] Съществена забележка е, че първото сръбско научно дружество „Матица српска“ се намира в Пеща до 1864 г.

дейности – едновременно учители, книжовници, преводачи, търговци, иждивители (люде, самофинансирали своите издания). Типични примери в това отношение са В. Ненович, А. Стоянович Кипиловски, К. Огнянович, Хр. Г. Данов. Следователно само приблизително мога да съобщя, че от общо 17 автори/издатели духовни лица са 3, търговци 2, книжовници 6, учени 1, учебникари 2, печатари 2, „смесени“ 7. И тази картина обаче ни дава твърде малко релевантна информация. Единствено мога да отбележа, че макар цели 14 книги да са с духовно/религиозно съдържание (това съставя ни повече, ни по-малко от 40 процента на общото количество!) авторите свещенници са само трима. Такова е обаче относителното положение и с цялата книжовна възрожденска продукция[78]. Ето защо ще постъпя като повечето автори на очерци по възрожденска култура – ще дам новопоявилите се факти като свидетелство за нахлуващото ново време. Пробив в духовната книжнина правят „Аритметика“ (1833) на Хр. Павлович, „Кратко начертание на всеобщата история“ (1836) на Ив. Кайданов[79], както и последвалите учебници от по-късни години. Всички те са новост за българското общество, но изцяло се вместват в основната задача на Кралската университетска типография в Будин – издаване на учебници за цяла Унгария, в това число и за малцинствените групи. Втори пробив в тематиката е появата на художествена проза: „Мудрост добраго Рихарда“ (1837) в превод на Г. Кръстевич и „Изгубеное дете“ (1844) в превод на Хр. Павлович. Тези произведения, както се посочва още в първите истории на възрожденската литература, заместват липсващата българска художествена проза. И тази тенденция обаче „повтаря“ политиката на КУТБ при нейния най-успешен директор Ференц Шаги, който намира начин да преодолее административните пречки, поставяни му от имперските чиновници, и да издава произведенията на най-значимите за времето поети и писатели. На трето място ще изтъкна появата на първия фолклорен сборник „Български народни песни и пословици“

[78] Не по-различна е ситуацията и със сръбските, хърватските, словашките издания (Ring 1983)

[79] Ив. Кайданов е представител на официозната историческа школа. Той преподава в Царскоселския лицей, а впоследствие и в Императорското юридическо училище в началото на 19 в.

на Ив. Богоев/Богоров (1844), излязла в малката будинска печатница на Йожеф Баймел. Този незаслужено „забравен“ труд предшества с 20 г. другите сборници и показва уравняването на българската интелигенция с културните и научни елити на другите европейски страни, утвърждаващи интереса към фолклора. Сред будинските книги е и една, която е насочена към актуалната действителност и политическите проблеми на Българско – „Поглед към народний въпрос“ (1867) на Т. Мутевски. Вярно, че възрожденските вестници на Ал. Екзарх, Г.С. Раковски и П.Р. Славейков са отдавна факт, но Т. Мутевски е един от основоположниците на жанра политическа брошура[80].

Какъв коментар мога да направя по повод набелязаното? Нито един от българските автори/издатели не знае унгарски език и не може да следи процесите в унгарското общество, особено тези, които непосредствено са свързани с КУТБ. Но тенденциите, които се улавят чрез отпечатаните български книги в Будин, повтарят изцяло тези процеси, които осъществява интересуващата ни типография в унгарското общество. Оказва се, че идеите за просвещение на народа, за политическа самостоятелност, художествено-естетическо образование макар и без пряко влияние чрез унгарски език, но чрез унгарския културен контекст се оказват съответни на случващото се в българските предели. И в този факт откриваме както случайност (удобната материална типографска база), така и логическа последователност – „Славният Будим“ (по Паисий) е център, духовно свързан със славянството – и живеещите словенци, хървати, бошнаци, сърби, словаци, и установилите се още в ранните векове българи в Панония и Моравия, сред които Константин Философ и Методий изпълняват своята мисия (Юхас 2000).

Изложеното представя града като значителен център, тясно свързан с националните ни възрожденски процеси. Вижда се, че издаването обхваща практически целия период на националното утвърждаване чрез книги – от 1806 до малко преди Освобождението – 1872 г. По този повод съществуват цял ред въпроси, някои от

[80] Първата си патриотическа брошура Т. Мутевски издава на 22 годишна възраст – „Отечество или старо огнище“(1861), втора – „Отечество: Свобода или смърт“ (1863). Рисува и отпечатва литографията „България“.

които са засягани в отделни статии, но други изобщо не са поставяни. Съществено е, че споменатите издания не са представлявали обхватен интерес в науката, не са били предмет на изследване, извън тясно специализираните наблюдения. Те са установявани библиографски, разглеждани са съобразно езика и тематиката, проследявани са авторите/издателите им с оглед ролята и мястото на отделната личност при формирането на възрожденската книжнина. Това се е смятало за достатъчно. Едва в последно време по повод на тях възникна интересният теоретичен модел за „изнесеното Възраждане“[81].

Като необходимо пояснение ще обърна внимание на читателя, че Буда, Пеща и северомизийските български градове и селища са свързани чрез р. Дунав. Макар и малко на брой, но съществуват водни басейни, които са определители на дадени цивилизации – Средиземноморска, Егейска, дори в известен смисъл – Черноморска. Същевременно на никого не е хрумвало да създаде формули от типа Баренцова цивилизация, или Карибска цивилизация. За това съществуват достатъчно сериозни основания – страните и народите от подобни региони са прекалено различаващи се един от друг, а също така археологически не са регистрирани необходимите артефакти. От друга страна обаче, в някои ранносредновековни ръкописи[82] е засвидетелствано огромното значение например на р. Днепър като част от пътя „из варяг в греки“. Съвременният изследовател няма да пропусне да добави – като изключително важен и единствен тогава път, свързващ византийската цивилизация с „варварския“ Север. Подобен характер играе и р. Волга – като част от Пътя на коприната, явяваща се едновременно граница на културното проникване между китайско/иранския Изток, великобългарската цивилизация, мюсюлманския свят и християнска Европа. Смятам, не е нужна особена аргументация, ако се формулира за р. Дунав терминът „пресечен път“, или метафорично – „Артерията

[81] Автор и пропагандатор на този проект е проф. С. Сивриев, Шуменски университет „Константин Преславски“.

[82] Най-важно място сред тях безспорно заемат договорите между викингските дружини, наречени руотси (в интерпретацията на съвременните руски медиевисти това са руснаци) и Константин Багрянородни, византийски съимператор, а така също „Повесть временных летъ“.

на империите“. Чрез р. Дунав влизат във взаимодействие (пресичат се) не само различни етнически култури, но и култури, основани и върху различни верски идентификации. Именно по тази река се е извършвал огромният обем от търговски договорености – в частност българските ориз, пшеница, кожи, восък, вълна, продавани в Западна Европа; на р. Дунав са заложени основни митнически контроли, осигуряващи огромни финансови събирания, измерващи постъпващото злато в стотици килограми. За да запълня твърдението с конкретика, ще цитирам мемоарите на граф Ланжерон за руско-турската война от 1806–12 г.: „За началник на Мала Влахия граф Каменски назначи ген. Зас. Без изобщо да го познава от нравствена гледна точка, графът му определи да надзирава търговията от Видин за Трансилвания. Това беше неизтощим източник на богатство, тъй като той трябваше да събира митата[83] в размер на 2 дуката за всяка бала товари. Ген. Зас взимаше двойно и по такъв начин отклони от държавната хазна повече от 10 000 дуката“ (Ланжерон 1909: 169). И още: „Извън получените доходи от Килия[84] на Зас и съпругата му се удаде да съберат при Крайова[85] още 60 000 дуката, които те затвориха в две бъчви“ (Ланжерон 1909: 581). Тъкмо тежестта на удостоверените „две бъчви“ ми дава основание да говоря за „стотици килограми злато“. При това, както читателят се досеща, това е само едногодишен щрих към митническите възможности на крайдунавските градове.

В случая няма да се спирам върху корупционните схеми на чиновниците и военните, а ще потвърдя изключителните възможности за материално натрупване в селищата от дунавския басейн, което неизменно се отразява и върху бита, архитектурата, образованието, духовния живот. Вълната от емигранти, австро-унгарски поданници, след 1848 г.[86] е наблюдавана в монографиите за Видин,

[83] Както е видно, става дума за дейността на Видинската митница.

[84] В случая се има предвид митницата в гр. Килия (днес в Одеска област) – на устието на Дунав при вливането му в Черно море. За контрола върху Килия се водят тежки битки през 15 в.

[85] Крайова е важен разпределителен стоков център от Видин през Римник или Синая за Трансилвания.

[86] Всъщност унгарски заселници из българските земи има от много по-ранно време, поне от 13 в. (Бьодаи 1988: 129–177).

Лом, Русе, Никопол, Свищов, Силистра, Шумен и др. Всичко това са обаче видимите, т. нар. „запълнени пространства“ на културен обмен, където действат лица, дружества, стоки, парични средства и пр. И където се разтварят локалните, характерни за самобитността, ограничения – чрез чуждите вестници, театралните постановки, оркестрите, пришълците, личните писма – и започва формирането на едно ново междукултурно пространство, изпълнено не само с многоетническите негови носители, но и със съответните сблъсъци, преодолявания, вместявания, приспособявания. Тук не мога да не изтъкна сп. „Балканистичен форум“, чийто брой 3 от 1997 г. е посветен на българските общности – по родните земи и в чужбина, организирането им за културен живот. Остава да добавим „изпразнените“ за науката пространства (Лукашик 2012: 32–34)[87] – т.е. тези труднонаблюдаеми процеси, които представят движението на идеите и завладяването на умовете на хората от периферията. Често използваме словосъчетанието – „носи се из въздуха“, именно този феномен имам и предвид. Цялата огромна в контекстологично разбиране менталност, чрез която хората са започвали да възприемат заобикалящия ги свят, която е започвала да определя тяхното поведение, и която е била възприемана с проникващата чуждост, за да се превърне след ред идентификационни процеси в „актуално свое“. Тук е мястото да изтъкна, че разглежданите процеси дават възможност да бъде формулирана една от глобалите за възрожденския период конфликтни ситуации, интерпретирана и в публицистиката, и в художествената литература, и разигравана театрално: „Криворазбраната цивилизация“.

Ако обърнем поглед назад във времето, поставеният тук проблем е бил очертаван като научен интерес в рамките на няколко изследователски подхода. От позитивистична гледна точка, зададена от прословутия триъгълник на В. Шерер (преживяно-научено-наследено), издателските факти показват ролята на Будин като печатен център за българската култура. Методологията на такъв вид

[87] Проф. Ева Лукашик ръководи проекта „Humanistyka transkulturowa“ към Варшавския университет, в рамките на който обосновава редица термини, включително и „незаето пространство“, имайки предвид нефиксираното в писмена форма проникване на идеите от една култура в друга.

трудове смята за постигнат своя идеал при установяването на цялата пълнота от информации относно място, време, лица, контакти, ресурси, материални причини. Разбира се, разкриването на всеки един от споменатите елементи е съществен, базисен етап от познанието за фактите, в нашия случай – издадените в столицата на Унгарското кралство „български“ книги или казано по възрожденски, тяхното типографисване. Но след позитивистичния модел на смяна идват други, всеки от които заменя целите и предмета на изследването, преименува единиците на описващия език и като краен резултат – въвежда нов поглед към „базата данни“. Така културологичният подход превръща известните ни факти в обособена и релативна система. Нейната относителност се проявява в обуславянето на появата, развитието и съществуването ѝ от външни за българския възрожденски процес въздействия.Такива се посочват в опита на другите страни в книгопечатането, а значи – всички чисто технически детайли, които предшестват и неизменно довеждат до формирането на книжното тяло като резултат на сложното за времето си манифактурно производство. При това теоретици-културолози, дори такива задълбочени учени като Ив. Д. Шишманов, пренебрегват някои изключително важни дейности като организационната и административната. Нека подкрепя наблюденията си с конкретика, за да бъде улеснен читателят в проследяването на логиката на настоящия текст. И така – Кралската Университетска печатница в Будин. Именно тя е мястото, което бива означено по кориците на някои екземпляри на излезлите 36 книги: „В Бѳдинѣ градѣ, Писмены Кралевскагw Всеѳчилища Пештанскагw“[88]. Цитираната фраза изисква веднага да бъде изяснено противоречието в указанието. Градът е Будин (на левия бряг на р. Дунав), докато мястото на университета/всеучилището се оказва Пеща (на десния бряг на р. Дунав). Както личи от справочниците за КУТБ[89], тя се е

[88] Ще подчертая, че тази задължителна фраза се утвърждава и в издания на други езици – срв. напр. „Poučenje u rozumnén obhodu s lichwú, pre polného hospodára“, където е записано: „W Budíňe, literami Král. Univers. Tlačárňe“ (1836), което може да се преведе буквално както „българската фраза“.

[89] На тази забележителна институция е посветена отделна научна конференция през 1977 г. (по повод 200 г. от основаването ѝ), като резултатите от нея – докладите на участниците – биват обнародвани в специален юбилеен том:

намирала през целия период от своето съществуване на хълма в Стария град, наричан Будай Варош, Кирай хида, или пък просто Крепостта, в Дома на Корвин, разположен на пл. „Ишкола“.

При проследяване на излизането на „български“ книги се установяват две осезаеми паузи. Първата е между 1850 и 1859 г. – съответно между книгите „Буквар или началное учение“ на Т. Хрулев и „Кратка числителница“ на Хр. Г. Данов; втората е между 1859-та и 1866-та („Примери за краснописание“ на Хр. Г. Данов и „Bâlgarskutu pravupisanji“ на Józu Rill[90]). Обяснението се крие в смяната на куратора на печатницата Ференц Шаги с Ференц Трешински през 1838 г. При управлението на новия куратор започва нейното западане[91]. То е политически обусловено – през 1850 г. младият император Франц Йосиф отнема лицензите на КУТБ. Дори типографисването на учебници се прехвърля към по-малки печатници, които се снабдяват със славянски букви (Найденова 2015: 180). Дейността на заведението се ориентира изключително към издаване на официозния вестник и административни формуляри. Продължителната тенденция на КУТБ обаче обуславя „появата“ на Хр. Г. Данов, който от 1859 до 1872 г. отпечатва 5 книги, две от тях са второ и трето издание. Пред изследователя се изправя въпросът: дали монархическият съвет решава да обуздае „либералната“ издателска политика на КУТБ, позволила си да пуска трудове на опоненти на режима, лица с радикални възгледи, сред които Мартон Баго, Йожеф Гюриан, Ана Ландерер, Янош Мункачи, Вьорошмарти и др.? Така или иначе, над Трешински бива поставен имперски комисар, а учебниците се изпращат за печат във Виена. Ето към какъв извод тласка специфичният унгарски контекст на „българските“ печатни издания.

„Typographia Universitatis Hungaricae Budae. 1777–1848.” Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983.

[90] Йожи/Йосиф Рил е учител във Винга, Банат, немец по произход, който утвърждава правописа на банатския говор в хърватската редакция на латинската азбука.

[91] Според справочника „Magyar tipográfusok“ – достъпен на сайта file:///C:/Users/Kamen/AppData/Local/Temp/7zO870247F9/novak2.htm. Последно влизане:17 септ. 2016 г.

Появата на „българските“ книги е невъзможна без закупуването на кирилските шрифтове на илирическата печатница на Иван Новакович, намираща се във Виена. Самият този факт дава възможност за допълнителна работа – със сръбски, руски, румънски и български текстове. (Във всеки случай, КУТБ по това време е единствената, разполагаща с кирилски набори.) Наличието на въпросните шрифтове (включително и светски, макар от по-късно време) преосмисля представата за илиризма в неговите „класически“ измерения, по-точно целта да създаде единен език на основата на словенския, както и единен правопис на основата на устроената латиница. Издателската практика показва недвусмислено, че мисълта за граматическо единство на илирическата норма е допускала разнообразието на използваните азбуки, както и включването на лексикалното богатство на езиците от южнославянската група. По такъв начин изследователите разполагат с още един пример за междукултурно сътрудничество, теоретично предвидено в достатъчно ранен период от развитието на европейските народи. Нерешен въпрос остава дали преместването на илирическата печатна база от австрийската столица в провинцията е преднамерено решение на император Ференц I, както и мотивите за вземането му. Дали това са били някакви интелектуални отстъпки на унгарците във връзка с техните непрекъснати недоволства, изразили се във въстанието на Ференц II Ракоци, или пък желание за разсредоточаване на културните институции, а може би – просто желание за избавяне от едно набиращо сила славянско движение – илиризма, трудно е да се каже. И ако последните факти насочват към тенденции за разчупване на илирическия канон, то голямата част от духовни/религиозни православни „български“ книги представят една не помалко сложна картина. Сред религиозните книги има такива, които се подчиняват на православния канон – както по обем, така и по съдържание. Както е известно, количеството боговдъхновени книги в Библията се различава за католици, протестанти и православни. В този ключ попадат „Священная история церковна“ в двете ѝ издания, „Библическа повест“. В посока на тематични изисквания попадат „Молитвений крин“, „Краткое толкование на божествений храм“, донякъде „Повест ради страшнаго и втораго пришест-

вия“. Както се знае от описанието на И. И. Срезневски, „Молитвеният крин“ съдържа съвкупие от молитви – ежедневно употребителни текстове, и поради това – оспорвани от различните разновидности на християнството. Г. Венедиктов формулира твърде интересната теза (Венедиктов 1983: 191), че тиражът на книгата е унищожен тъкмо поради несъгласие на църковните власти със съдържанието. Неслучайно при характеризирането на тази изгубена книга И. И. Срезневски цитира „Отче наш“, в която е средоточието на източни и западни различия. Чрез нея се доказва освен съществуването на самата книга, още и нейния български характер. Знаем, че дори неточността на превода става причина за забраната на първите новобългарски текстове от Библията – от Теодсий Бистрицки и Петър Сапунов. Препъни-камък за православен и останал свят е и храмовото пространство, представено популярно в първата глава на „Чичовци“ от Ив. Вазов. Накратко православният храм, в радикално отличие от католическия и протестантския, предвижда ясно разделение на хоризонталното пространство с място за мъже, за жени, за оглашени, за нотабили; във вертикал е налице разделението на свят на живите и свят на мъртвите, проявяващо се най-ясно при местата за свещите. Описанието и тълкуването на храмовото устройство е безспорен каноничен текст, еретичен според разбирането на неправославните люде. Съвсем немаловажен въпрос е и канонът на църковнославянския език, изискващ спазване от печатарите. Преувеличавайки в определена степен неговото значение Е. Ринг (1983: 106) достига до идеята, че е трудно да се твърди кои книги са на сръбски, кои на хърватски, кои на словашки при положение, че спазват нормативността на църковнославянския. Срещу православните изисквания неизбежно следва да поставим католическите и протестантските. Преди всичко печатницата е наследница на йезуитските традиции, доколкото първоначалното и създаване – в Нодьсомбат – е под контрола на този орден. От своя страна университетът в Буда и неговата библиотека са силно свързани с францисканските монаси. Наистина, Просвещението и политиката на Мария Тереза за Ratio Educationis намаляват клерикалните въздействия в научния живот, и все пак Унгарското кралство е страна, в която са силни процесите на

Контрареформацията. Тези насоки в социалната област се усложняват от състоянието на селската маса, която се придържа към повърхностен и обреден пласт на християнството. С. Сивриев в своята статия изтъква, че „Разпадът на християнските ценности, непознаването на християнството от осъзнаващите се за християни люде са повсеместни.“ (Сивриев 2015: 191). Това безспорно изисква компромис между стриктните богословски изисквания и тяхното проповядване. Знаем, че такъв прави известната Propaganda Fide при издаването на общоупотребителна книжнина за българите католици. Приспособяването довежда до такива явления като книгата „Священное цветоубрание или сто и четири священни истории избранни из Ветхият и Новият Завет“ (1825), която е превод от Йохан Хюбнер, изтъкнат немски теолог. В КУТБ излизат две хърватски Библии, първата от които известна като Катанчичева (Ньомаркаи 1983: 203–204). Освен нея се появяват и сборници с молитви, като „Bogomola knjižica“ и писма на апостолите „Epistole i Evangelija“. Такава е тенденцията и по отношение на румънските и словашките духовни книги. Можем следователно да заключим, че КУТБ става център на съвместяване и непротиворечиво съществуване на различни религиозни канони (най-малко три). Казвам най-малко, тъй като в нея излизат и еврейски книги, както личи от статията на Р. Дан. Вярно, че дейността ѝ преминава под знака на 18 в. и новите идеи, продължили и през първата половина на последвалия го 19 в. И все пак пространството на духовните потреби за различни народи, които задължително се явяват национално идентификационни и за южните, и за западните славяни, представя тенденции на взаимодействие и обмен.

Изброените сведения разкриват една значително усложнена културна картина. Задействаните процеси не са част от опростенческите позиции за оразличаване на културното присъствие, нито пък за подражанието на липсващи постижения; най-сетне в случая не става дума и за съвместяване на усилия въз основа на „общи или подобни цели и задачи“. Всички те са част от едноизмерно възприеманите междукултурни отношения, обусловени от принципите на противопоставяне срещу дезинтегриращите тенденции, или пък запълването на необходимите липси с перспективното

чуждо. Съвременните деконструктивисти, в това число и цитираната тук Е. Лукашик, виждат в явлението преодоляване на „болезнените национални комплекси“, което е неприемливо като формулировка, и още повече – като включено в обема на фразата съдържание. Грубият физиологизъм, който те представят като продуктивна аналогия между индивидуалното съзнание и масовата менталност не издържа сериозна критика. А основата на различието е тъкмо в парадигмите на болезнеността и комплексите. Индивидът е конкретно смъртен и следователно тласкан в тъмната страна на битийността си от различни страхове, неосъществени желания, болезнени преживявания. Те безспорно работят на подсъзнателно равнище, но същите те далеч не са моноформата на индивидуалната менталност. На нея е присъщо да противодейства с компенсаторни рефлекси. Още тук се къса нишката на тезата за психокомплексивната характеристика на съзнанието. Що се отнася до народа, или в контекста на последните размисли – националното съзнание, то фактът, че той е безсмъртен поставя деконструктивистския физиологизъм в несвойствени рамки. Казано кратко – индивидуалната и народностната менталност са означения от различен порядък, понятия от различна степен на общност. В едно обаче са прави деконструктивистите – че междукултурните отношения от типа на разглежданите по-горе следва да се полагат в многоизмерно пространство (Лукашик 2016) при отчитане не само на консеквентността във взаимопроникванията, но и на хаотичността при пресичанията им. Такава идея изказва и Р. Дамянова (2004: 34), разглеждайки културните центрове извън българските земи.

Конкретната картина очертава една обща за Европа комуникация на културите[92] в „незаето“ от науката пространство (по Е. Лукашик) през периода на всеимперските отношения. Нека припомня тези империи – всяка със своите остри икономически интереси и политически амбиции: Османска, Британска, Руска, Австро-Унгарска. Към тях можем да добавим Франция – с огромните ѝ колониални владения, а също така Германия и Италия в качеството им

[92] Фразата обогатява теорията на общуванията като в ролята на диалогизиращи си членове се оказват не персоналии, а елементи от системите на разнокултурните дадености.

на специфични „вътрешни“ империи – т.е. без колонии, но с изключителна воля за обединение на собствените територии. Неслучайно това са и бъдещите Велики сили, разпореждащи се със съдбата на европейските народи.

Литература

Бур, М. 1983, Издатели и разпространители на български книги (1806-1840). In: Király, P. (szerk.): *Typographia Universitatis Hungaricae Budae. 1777–1848.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

Бьодаи, Й. 1988, Следи от унгарски заселници в българската ономастика. In: Кирай, П. (съст.): *Унгарска българистика*. София: „Наука и изкуство“.

Венедиктов, Г. К. 1983, О первой новоболгарской книге. In: Király, P. (szerk.): *Typographia Universitatis Hungaricae Budae 1777–1848.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

Дамянова, Р. 2004, *Отвъд текстовете: културни механизми на Възраждането*. София: ЕЛГАТЕХ.

Йожа-Халас, М. 1983, Социально-экономическое и правовое положение книгопечатников и переплетчиков, работавших при типографии будайского университета. In: Király, P. (szerk.): *Typographia Universitatis Hungaricae Budae. 1777–1848.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

Кутинчев, Ст. 1920, *Печатарството в България до Освобождението. Принос към културната история на България*. София: Държавна печатница.

Ланжерон, А. Ф. 1909, Записки графа Ланжерона. Война с Турцией (1806-1812). *Русская старина*, т. 143, № 7.

Найденова, Й. 2015, Будапеща и българското културно възраждане. В: Русков, И. (ред.): *Стопански миграции, институции и организационен живот на българите в диаспора*. София: ИК „Арка“, 151–188.

Лукашик, Е. 2016, Проект транскультурных гуманитарных наук – геометрия глобальной встречи. Достъпна на сайта http://www.ewa-lukaszyk.com/uploads/2/0/4/9/20493194/proyekt_transkulturnih_gumanitarnih_nauk.pdf. Последно влизане: 20 септ. 2016 г.

Неморкаи, И. 1983, Издания Будайской университетской типографии на хорватском языке. In: Király, P. (szerk.): *Typographia Universitatis Hungaricae Budae. 1777–1848.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

Първев, Хр. 1983, Discussion. In: Király, P. (szerk.): *Typographia Universitatis Hungaricae Budae. 1777–1848.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

Русинов, Р. 1983, Изданията на Будимската университетска печатница и изграждането на новобългарския книжовен език през първата половина на 19 в. In: Király, P. (szerk.): *Typographia Universitatis Hungaricae Budae. 1777–1848.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

Сивриев, С. 2015, За празнуването на господските празници в „Огледалото“ (Буда, 1816) на йеромонах Кирил Пейчинович. В: Русков, И. (ред.): *Стопански миграции, институции и организационен живот на българите в диаспора*. София: ИК „Арка“, 189–197.

Стоянов, М. 1957, *Българска възрожденска книжнина. Аналитичният репертоар на българските книги и периодични издания 1806-1878*. Т. I. София: „Наука и изкуство“.

Юхас, П. 2000, *Кирил и Методий в Българската Моравия*. София: Издателска къща „Огледало“.

Łukaszik, E. 2012. Konstruowanie świata transkolonialnego. Profundere Scientiam. Biuletyn Centrum Studiów Zaawansowanych Politechniki Warszawskiej, № 6.

Ring, E. 1983, La diffusion des livres en langues minoritaires par l`Imprimerie Universitaire Royale de Hongrie au début du XIX siécle. In: Király, P. (szerk.): *Typographia Universitatis Hungaricae Budae. 1777–1848*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Summary

The article is dedicated to the Bulgarian books that were published in Buda and Pest in the 19th century. The Royal University Typography played the central role in their publishing. Its production has been analysed as a cultural and publishing phenomenon. In the current article the author applies an entirely novel approach – analysing these publications in the context of the processes of complicated interaction and mutual penetration of various cultures. The Austro-Hungarian Empire proved the multinational and pluricultural space where religious, folk-traditional and epistemic tendency outlined the appearance and establishment of unexpected civilizing projections. A significant role in the processes of mutual influenced played the Orthodox, Catholic and Protestant norms.

Rezümé

A tanulmány a Pest-Budán, a bolgár újjászületés idején kiadott pravoszláv könyveket vizsgálja. Manjo Sztojanov leírása alapján ezek száma több, mint 54. Első pillantásra a pravoszláv kánon elemei tisztán formálisak – az egyházi

szláv betűkészlet és a könyvek kivitelezése. A gyakorlatban azonban a folyamat sokkal komolyabb belső jellemzőket mutat. Mindenek előtt ki kell hangsúlyozni, hogy a két város (amelyek adminisztratív szempontból még nem egységesek) prof. Szava Szivriev szavai szerint a bolgár újjászületés kultúrájának „kihelyezett központjai". És itt nemcsak a kétségtelenül jó műszaki és anyagi feltételek játszanak szerepet, amelyeket a szerzők számára biztosítanak. Úgy tűnik, a nyomdák által kínált termékek a minőség, a presztízs és az aktualitás szempontjából valamilyen kialakult standardjáról lehet szó. Még tisztázásra szorul, hogy e két osztrák-magyar város állandó vagy csak átmeneti központjai voltak-e a bolgár emigránsoknak, kereskedőknek, munkásoknak, mekkora lehetett a kereskedelmi irodák, a szerződő felek és a tőzsdei ügyletek száma. Az óbolgár hagyományok, amelyeket aktívan újítottak fel a bolgár újjászületés idején, feltehetően a köztes állomás helyzetével ruházták fel Pest-Budát Brassó és Lipcse között, amelyek a bolgár emigránsok, tanulók, egyetemisták és kereskedők ismert központjai voltak. Külön vizsgálatot érdemel a nyomdászok kiléte is. Szláv hovatartozásukat nem kell bizonyítani, mert a szószedést és a tördelést nem tudnák olyan emberek végrehajtani, akik nem ismerik az egyházi szláv nyelvet. A hibák csekély száma egyértelműen alátámasztja ezt az állítást. A könyvtestek kialakításának, a szövegek elhelyezkedésének az oldalakon, illetve a dekoratív elemek részletes elemzése a nyugati/katolikus hatásról tanúskodik a pravoszláv tartalmú könyvek esetében is.

РЕЛИГИЯ И ТРАДИЦИОННА КУЛТУРА НА БЪЛГАРИТЕ В УНГАРИЯ

Адриана Петкова

В църковните празници и култа на българите към популярните светци се срещат многобройни елементи от традиционната народна култура. Наблюдаваме ги в обичаите, свързани с дните за почит към светците, в ежедневния бит, в семейни и календарни празници. Традиционната вяра, състояща се от паганистични елементи, осмисляни като християнски, започва да губи сила в края на XIX век (Георгиева 1983: 184). В периода между двете световни войни процесът на разпадането ѝ е с различен темп в различните райони на България: в западните по-изостанали части на страната се наблюдава по-бавен процес, който продължава дори и след Втората световна война приблизително до 80-те години на XX век. Много от тези култове с езическа основа, които в продължителния период на османско владичество са се вплели като част на единен поглед към света, хората и събитията, по обективни причини се схващат като елемент на християнската вяра. В годините на робство българинът живее с грижата да оцелее, много от някогашните църкви са заличени от земята, аристокрацията също е унищожена като водеща и съхраняваща народността сила. Нейната функция отчасти се поема от свещеничеството, което се стреми да запази народната култура и мироглед в съществуващата им форма, като с това съхранява и народността. Често то е гъвкаво, принудено е да се приспособява към народните практики и да ги вплита в канона така, както те се прилагат от населението, проявява толерантност, за да запази от българския дух всичко, което може (Вълчинова 2006: 217). В считаните за християнски възгледи по този начин преминават и значители елементи от езичеството, наследено от стари времена, което достига до нас и в ново време под форма на битова християнска култура (Георгиева 1983: 188).

*

През 1906 г. се открива българското консулство в Будапеща като представител на официалната българска държава. Постепенно една от задачите му става и обгрижването на българската гурбетчийска общност, която е в процес на оформяне предимно от търговци и градинари. Не след дълго българите в Унгария изграждат своята Училищно-църковна община – също в първата половина на XX век, в параклиса на ул. „Лоняи" през 1916 г. (в днешния IX район на Будапеща), само две години след учредяване на дружеството през 1914. Тази дейност се съпътства и от създаването на българско училище, което постепенно разширява дейността си и набира популярност сред семействата, които идват с децата си в Унгария. Повечето от дошлите като трудови мигранти в Унгария български градинари и търговци идват от села на североизточните райони на България, което предопределя и характера на културата, диалекта и манталитета им (Винце 2000: 36–37). В групите им преобладават мъжете-гурбетчии, пристигащи напролет и заминаващи наесен обратно по родните си места. Обикновено те идват без жените си, много от тях още дори и не са семейни, но най-ревностните пазители на паметта и обичаите в семейството са предимно жените и поради липсата им сред гурбетчиите, откриваме сравнително малко съхранени традиционни празнични религиозни обреди (Юричкаи 2002: 33). Съотнесено и към не особено голямата численост на общността, това обстоятелство предопределя превес на канона, предписан от официалния църковен календар. Българската църковна община започва дейността си от създаването си през 1916 г. – църковният календар и празниците са маркиращата рамка на отбелязваните от местната общност събития, а обичайните празници се пригаждат към тази рамка, като най-силно влияние върху тях оказва трудовият процес и периодите, съвпадащи с основните етапи на градинарската дейност през годината, на продажбата на стоката и приключването на гурбетчийския сезон през есента.

Църквата като средище за провеждане на срещите и празниците на общността постепенно заема първостепенна роля до построяването на Културния дом през 50-те години. Поражда се потребност от строеж на български православен храм, като инициативата е подета от Дружеството. Парцелът на улица „Вагохид", където днес

се издига църквата „Св.Св. Кирил и Методий” в Будапеща, бил дарен от Будапещенската столична община през 1930 година на българската общност. Един от най-известните унгарски архитекти от началото на века става проектант на сградата – Аладар Аркаи, като българите дават доброволни дарения за строежа и тя е издигната само за година, а през 1932 се извършва и тържественото ѝ освещаване. Архитектът имал намерение да изгради и училищен комплекс около църквата, но това останало само като план. Сградата на българския храм е имала важна функция като място за сбирки и обществен живот.

*

В настоящата работа ще се спра на най-важните църковни празници при българите в Унгария, които тясно се преплитат с народните обичаи, но датата е предопределена от църковния календар.

Един от най-ранните през годината обичаи, свързан с църковната обредност и канон е денят на Свети Трифон, наричан още с народното име Трифон Зарезан (Маринов 1981: 487–521). В основата на обичая лежат реликти от широко разпространения на Балканите в древността култ към Дионисий. Народните представи за свети Трифон го свързват с покровителството на лозарството, затова често се изобразява с косер в ръце. Празникът на българите в Унгария започва с тържествена литургия в българския храм „Св.Св. Кирил и Методий”, следва служба и в памет на починалите. За помен в църквата е предназначено място от лявата страна и близките на починалите поставят там портрети и други възпоменателни предмети. На големите празници и особено на задушница е традиция там да се запалят восъчни свещи, да се поднесе ритуално и обредна храна – сладко жито, курабии и вино за помен.

По-нататък същината на празника на свети Трифон се фокусира около обредното зарязване на лозата и тържествения обяд. Лозата зарязваха до навечерието на промените в двора на Културния дом, като мястото бе променено в началото на 90-те години на XX в. и този обред започнаха да извършват в двора на църквата.

Разпространен в северна България обичай е при празнуване на Трифон Зарезан да се избира „Цар на лозата”, който да подреже най-хубавата лоза, с което символично обявява началото на пролетните трудови дейности. Този елемент на обичая е характерен и

за българите в Унгария, тъй като в преобладаващата си част общността тук е от потомци на пришълци от Северна България. На главата на избрания „цар" се поставя венец от лозови пръчки. В миналия век според обичая в България возели царя на двуколка, минавайки през всички домове в селището за почерпка с вино, като последно угощението продължавало в дома на „царя". В изпълнявания в ново време обичай на унгарска земя, вече с протоколен характер, обикновено избират за „Цар" някой от почетните гости, а тържественият обяд продължава на трапезата в Културния дом с агнешка курбан чорба, печено агнешко и кебапчета.

В периода преди промените Културният дом и Дружеството на българите в Унгария действаха съгласувано с консулската служба и за да има достатъчно присъствие на годишното събрание на дружеството, официално празникът Трифон Зарезан бе определен и за дата на неговото провеждане (Пападопулос 1998: 466). В 90-те години събранието започна да се провежда делово, в ден насрочен само за него, без съвпадания с църковен или народен празник.

Най-тържествен празник на православното християнство се счита Възкресението на Христос – Великден. Празничната литургия в църквата се посещава от всички, присъствието се приема като задължително от членовете на общността. След тържествената литургия свещеникът раздава на всички червено яйце, а козунаците и печеното агнешко месо са задължителен елемент на празничната трапеза наред с червеното вино. Тържествено подреденият и украсен църковен двор отново е място за среща на общността, вие се кръшно великденско хоро и църковният празник се възприема като всенароден. Поради близостта на пролетните празници Воскресение и деня на свети Георги (Гергьовден – 6 май), често се наблюдава и смесване на елементи от тези празници, например в обредната храна агнешкото месо, зелената салата и кебапчетата присъстват и при трите пролетни празника (Маринов 1981: 592–637). На кръшните хора се хващат малки и големи, настроението винаги е весело и тези дни са любими сред общността.

Следващата дата от църковния календар, която събира българите в Унгария на всеобщ празник, е денят на светците Кирил и Методий (Маринов 1981: 637), празнуван и като ден на славянската писменост и българската култура. След тържествената литургия в

чест на празника обикновено следва и концерт, отново сценарият на пролетните празници се повтаря, обикновено тук празничното ястие са кебапчетата с боб и лютеница. За деня на светците Кирил и Методий в Будапеща пристигат българи и от далечните краища на Унгария, празненството има всеобщ характер, създава се великолепно настроение, както обикновено на всяко българско хоро.

Върху пролетните празници силен отпечатък има православното християнство, според което най-значим църковен празник е възкръсването на Христос. Тържеството на жизнените сили в света и природата е вплетено в тяхната основа, то определя характера и на народните обичаи през този период. Пролетните празници бележат първите стопански дейности на гурбетчиите, изпълнени с оптимизъм и радостно очакване на резултатите от труда им.

Друг важен източноправославен религиозен празник, вече през есента, е денят на Свети Димитър (26 октомври). Свети Димитър е един от най-тачените светци на източното православие, счита се за покровител на воините, а според народната легенда бил брат на свети Георги, яздел червен кон и от бялата му брада се сипели снежинки. Затова народната поговорка казва, че свети Георги носи лято, а свети Димитър носи зима (Маринов 1981: 688–692). Българската гурбетчийска общност го отбелязва като Ден на делбата, ден на приключване на стопанските и търговските дейности, разделяне на печалбата. На този ден уговаряли важни въпроси във връзка с работата и се уговаряли с работниците за следващия сезон. След Димитровден гурбетчиите заминавали по родните си места, за да се върнат отново по градините в ранна пролет. При този празник най-ярко личи осмислянето на църковния празник като ден и със стопанско и битово значение.

*

Религиозните празници и вяра на българите в Унгария са преплетени с традиционни обичаи, често пъти названието и датата на празника са определени от църковния календар, но съдържанието се определя от начина на организацията на трудовия процес и от наложените от него периоди в календарния църковен ред на празничните дни. На повечето от тези дати празникът само формално пази връзката с религиозността и канона, съдържанието е битово-

трудово, а съвременният празник, тъй като вече за общността не е характерен земеделския труд, има развлекателен и естетически характер (Пападопулос 2002: 84), чиито функции в крайна сметка също имат важно значение – поддържане на връзките в общността и съхранението на нейната идентичност.

Литература

Винце–Пенева, Л. 2000, Териториална и производствена структура на българските зеленчукови градини в Унгария през 19 и началото на 20 век, In: Eperjessy E. (szerk.): *Tanulmányok a magyarországi bolgár, görög, lengyel, örmény, ruszin nemzetiség néprajzából.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 40–47.

Вълчинова, Г. 2006, *Балкански ясновидки и пророчици от XX век,* София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски".

Георгиева, И. 1983, *Българска народна митология,* София: Издателство „Наука и изкуство".

Маринов, Д. 1981, *Избрани произведения том 1* (Народна вяра и религиозни народни обичаи). София: Издателство „Наука и изкуство".

Пападопулос-Петкова, А. 2002, Съвременни проблеми на етническата идентичност на българската общност в Унгария, В: Пападопулос-Петкова, А. (ред.): *Българи в Унгария*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 79–87.

Юричкаи-Събева А. 2002, Обичаи на българските градинари в Унгария през 18-20 век. В: Пападопулос-Петкова, А. (ред.): Българи в Унгария. Budapest: Akadémiai Kiadó, 31–79.

Papadopulosz-Petkova A. 1998. A Magyarországon élő bolgárok mai naptári ünnepei. In: Eperjessy E. – Grín I.– Kruppa A. (szerk.): *Az együttélés évezrede a Karpát-medencében.* Békéscsaba-Debrecen (A VI. Nemzetközi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai).

Summary

The institutions founded by the Bulgarian community in Hungary at the beginning of the XX century, like the Bulgarian church built in 1930 and consecrated in 1932, had an important role in keeping alive the contacts between the members of the community and maintaining their Bulgarian identity. The Bulgarian community in Hungary keeps a lot of religious traditional customs and habbits. Often only the date and the name of the tradition is defined by the church calendar, while the content is much more determined by the way of everyday life and work. In most cases the contemporary traditions preserve the relationship with beliefs and religious laws only in formalities. Their content, since the community does not do traditional agricultural work, has more an aesthetic and

entertaining character, which functions are also important for preserving the Bulgarian identity.

Rezümé

A magyarországi bolgár közösség által a XX. század elején létrehozott intézmények – köztük a kiemelten fontos szereppel bíró bolgár templom, amelyet 1930-ben építettek, majd 1932-ben szenteltek fel – jelentős funkciót töltöttek be a közösségi életben, a bolgár identitástudat megtartásában. A Magyarországon élő bolgárok vallási ünnepeit és hitvilágát számos tradicionális szokás övezi, amelyeknek elnevezése és időpontja gyakran az egyházi kalendárium által megszabott, tartalmát azonban már sokkal inkább az életmód és a munka által meghatározott rutin befolyásolja. A legtöbb esetben az ünnep csak formálisan őrzi kapcsolatát a vallásossággal és a vallási törvényekkel. A mai ünnepek tartalmának – miután a közösségre nem jellemző a hagyományos mezőgazdasági munka – inkább esztétikai és szórakoztató jellege van, amely funkciók szintén fontos szerepet töltenek be a közösségi kapcsolatok és az identitás megőrzésében.

SZENT PARASZKÉVA ÉS A KÁRPÁT-VIDÉK NŐI SZENTJEI AZ IKONFESTÉSZETBEN

Puskás Bernadett

Több tudományterület használatában is a *Kárpát-vidék* elnevezés egyfajta transznacionális történeti–kulturális régiót jelöl, amely túlmutat a Kárpátok szűkebb földrajzi környezetén, s valójában Kelet-Közép-Európa jelentős területét öleli fel. E kört a szoros szomszédi, gazdasági, politikai, művelődési kapcsolatok fűzik össze az itt élő népek nyelvi, vallási sokszínűsége ellenére. Érvényes ez a fogalom a művészetekre is, különösen a Magyar és a Lengyel Királyságban, a késő középkorban kialakult ortodox, később görög katolikus püspökségek sajátos, helyi jegyeket mutató templomépítészetére és szakrális képzőművészetére is (vö. Puskás 2013: 203–219). A határhelyzetből adódóan, az itt készült művek jellemzőit mind stílusukban, mind tematikájukban, ikonográfiájukban a régióban összefutó, összetett egyházpolitikai és kulturális kapcsolatrendszer határozta meg. Az alapvetően kelet-nyugati irányú kapcsolatok mellett, jelentős szerep jutott a déli, balkáni hatásoknak is. Ezt illusztrálják többek között a templomi patrocíniumok és ezeknek megfelelően az ikonosztázra készített tituláris ikonok, köztük az egyes feliratokban is Petkának nevezett Szent Paraszkévát ábrázoló táblák.

A kárpáti régió középkori ikonfestészetének tematikájában a férfi szentek ábrázolása mellett a szentként elismert nőknek jóval kisebb szerep jutott, feltehetően azért, mert a rendkívüli jelentőségű Istenszülő tisztelet mellett más női alakok patronális szerepe érthető módon alulmaradt. Mégis, a fennmaradt ikonok számából következtetve, Szent Paraszkévát a Kárpát-vidék legkiemeltebb patrónusai, Szent Miklós mürai püspök és Szent Mihály arkangyal mellé sorolhatjuk. Népszerűsége megelőzte az olyan, szintén jelentős tiszteletben álló szentekét, mint Szent György és Szent Demeter nagyvértanúk, Illés próféta, Keresztelő Szent János (Ярема 2005: 299).

Előzmények

A szent neve a görögben, *paraszkévé*, elsődlegesen előkészületet jelentett, azonban sajátos vallásos konnotációkkal gazdagodott. A zsidó

hagyományban, majd az Újszövetségben is a Szombat előtti előkészületi napként van említve (Mt 27,62; Mk 15,42). A korai keresztény hagyományban társult ehhez Krisztus nagypénteki szenvedéseiről való megemlékezés, a paraszkévé a Húsvétra való előkészületet is jelentette immár (Jn 19,14) – (Walter 1995: 753). Ennek a paraszkévének a megszemélyesítése látható Nazianzi Szent Gergely Homíliái 9. századi kéziratának egyik miniatúráján (Brubaker 2008 [1999: fig. 29]). A szláv népek a pénteket, mint a Nagypénteki szenvedésre emlékező napot a hét ötödik napjaként számították, így társult Szent Paraszkéva nevéhez melléknévként a Piatnica.

A hagyomány több szentet is ismer, akik ezt a nevet viselték. A bizánci egyház megemlékezik egyrészt a 2. században élt Római Szent Paraszkéva vértanúnőről (ünnepnapja: július 26.) akinek tisztelete elsősorban a görögöknél él tovább. De ezt a nevet kapta a főképp északorosz területeken közismert kisázsiai Ikonium nagyvértanúnője is (3. század vége – 4. század eleje), akinek ünnepét október 28-án tartja az egyház. Paraszkévának volt keresztelve továbbá a 11. században élt szentéletű aszkétanő is, akinek ereklyéit szülővárosából, Epibatészból 1238-ban vitték át Tarnovoba, így vált Tarnovoi Szent Paraszkévaként ismertté (ünnepnapja: október 14/27.) és a Balkánon a legkiemelkedőbb a kultusza. A Kárpát-vidék ikonfestészetének sajátos jellemzője, hogy mindhárom Paraszkéva hagiográfiájának elemei ismertek már a 15. századtól, holott az orosz ikonfestészetben, – bár alakja előfordul a 12. századtól, – első hagiografikus ikonjai csak a 15–16. század fordulójától jelennek meg (Ikoniumi Paraszkéva Tverből, 16. sz. első harmada, Moszkva, Rubljov Múzeum). Mindegyikük életrajza kiemeli sajátos, személyes példamutatásukat Krisztus hősies követésében. Mégis az elbeszélések néhol egymás élettörténetéből átvett betéteket is tartalmaznak, ami megnehezíti az ikonográfiai kérdések tisztázását is (Виноградов 2000: 76–80). Szent Paraszkéva ikonográfiájának sajátossága is abban mutatkozik meg, hogy egyes ábrázolásain a névazonosság miatt különböző életrajzokból vett jelenetek kapcsolódnak össze.

A hagyományos bizánci ikonográfia szerint Szent Paraszkéva viselete megegyezik a szent vértanúk női viseletével, chiton fölött viselt maforionban szerepel, egyetlen attribútumával, a vértanúságra utaló kereszttel. Ezt a megjelenítést vették alapvetően át a szláv területek és a Balkán is.

A Kárpát-vidéken Szent Paraszkéva korai helyi ikonjai egész alakosan ábrázolják őt, általában életútja jelenetei között. Az ikonok kompozíciójából és méretéből arra lehet következtetni, hogy nagyobb részük ikonosztázok első képsorában templomi címünnepikonként szolgált, ami több Szent Paraszkéva titulusú templomra is enged következtetni. A helyi ikonográfia többnyire a női szentek szokásos viseletében ábrázolja Paraszkévát, vörös maforionban, ahogy az orosz ikonokon, azonban egyes Kárpát-vidéki ábrázolásai a vértanúszüzek, így Szent Katalin ikonográfiájának mintájára, vállára boruló hajtincsekkel és koronában mutatják be őt, így hangsúlyozva, hogy a vértanúszűzről van szó. A hagiografikus jelenetekkel körülvett ábrázolások nem ragaszkodnak egyetlen kötött sémához, a képsorban a szinte kötelező képi toposzok mellett (születése, temetése) fel-fel bukkannak ritkán előforduló jelenetek is. A különféle típusok jeleneteinek kontaminálódása miatt pedig sajátos változatok is készültek.

A szent nagyvértanúnő

Szent Paraszkéva nagyvértanúnő hagiografikus ikonjai között a legkorábbi az *Isajéből* származó ikonja, melyet a kutatás a 14. század második felére datál (Lemberg, NML; vö. Гелитович 2006: 92–93). Az ikon technikai és ikonográfiai szempontból is sajátos jegyekkel rendelkezik. A korai ikonokra jellemző technikai sajátossága, hogy az ikontábla darabjait két, facövekekkel rögzített merevítővel kapcsolták össze a hátoldalon. Az előoldalon, a mélyített középmezőben Szent Paraszkéva absztrakt módon leegyszerűsített, nyújtott, szinte testetlen alakja látható. A szent zöld háttér előtt, sötétzöld talajon, szigorú frontalitásban áll, kék chitont és vörös maforiont, alatta kékesszürke főkötőt visel, mindkét kezét maga előtt tartja, jobbjában kicsiny kereszt, balja nyitott tenyérrel az elfogadást jelzi. A középmező körül a keretsáv aszimmetrikus kialakítású, a jobb oldalon szélessége négyszerese (16,5 cm) a bal oldalénak, a tábla így valószínűleg ikonosztáz szélső alapképe lehetett. A jobboldali szélesebb keretsávon négy, szintén lakonikusan megfogalmazott életjelenet került elhelyezésre. A sérülések ellenére felismerhető motívumok segítik meghatározásukat: *Szent Paraszkéva imájával bekergette a sárkányt a tengerbe; Szent Paraszkéva a börtönben; Szent Paraszkévát fejjel lefelé függesztették fel; Szent Paraszkéva az üstben*

(Гелитович 2008: 88). Azaz a jelenetek – ahogy általában ezeken a korai ikonokon – a 2. században élt nagyvértanúnőnek állítanak emléket.

A hagiográfia szerint Római Paraszkéva (2. század) vagyonát szétosztva kolostorba lép, később nyilvános hithirdetésbe kezd, amiért válogatott kínzásokban részesül, melyekből isteni segítséggel sértetlenül szabadul meg, mígnem végül lefejezik. Imáinak, majd ereklyéinek hatására számosan meggyógyulnak. Legendájában szerepel, hogy tüzes sisakot helyeznek fejére, melleit kampókkal tépik, börtönbe vetik, forró ólommal teli üstbe teszik, szabadulását követve Aszklépiosz városában megvesszőzik, megostorozzák, majd amikor Apollón templomában szavára leomlanak a bálványok, verembe dobják egy sárkány és hüllők martalékául, továbbá mérges kígyókkal teli bűzös gödörbe.

A főbb életrajzi események részben megismétlődnek az ikoniumi vértanúnő életrajzában is, amely először 16. századi szláv fordításban maradt fenn, Makáriosz metropolita Mineáiban (Коялович 1870: 1968-1969; 1972-1979). Az elbeszélés szerint a Diocletianus idején élt ikoniumi vértanúnő is szétosztva vagyonát hittérítőként és gyógyítóként vonta magára a pogány uralkodó haragját, az ő szavára is leomlottak a bálványok. Ítélet elé állították, s kínzásai között említik az ökörszíjakkal való verését, fára akasztva vaskarmokkal bordáinak szaggatását, testének faragását, gyertyákkal égetését. A börtönben őt is gyógyulást hozó angyal látogatja meg, valamint egy asszony a passió eszközeivel, élete végén pedig lefejezés által nyeri el a mennyei életet, miközben elvesztőjét halálos lovasbaleset éri.

A szent további hagiografikus ikonjai a 15–16. századból maradtak fenn. Ezek két változat szerint, vagy csak kétjelenetes, vagy kiterjesztett ikonográfiai ciklussal készültek.

A kutatás szerint romanizálónak nevezett korai ikonok közé tartozik a szintén stilizált, ismeretlen helyről származó „Szent Paraszkéva az életével” c. ikon is Krakkóban (15. század eleje, Krakkó, Nemzeti Múzeum). A román kori művészet hatását, amely a halicsi Panteleimon-templomon is kimutatható, a kutatók nemcsak az ikon stiláris jegyeiben, általánosító megfogalmazásában látják, hanem a mellékfigurák inkább nyugati típusú viseleteiben. Ezt vallja Jarema, aki az ikont még korábbra, a 14. századra datálta. A neves művészettörténész ugyanakkor rámutat, hogy a szent temetése jelenetében a püspök és a diakónus kimondottan keleti típusú liturgikus ruhát visel, s a templomforma is a

helyi ikonfestészetben gyakran ábrázolt, a Kárpát-vidéki templomépítészettel összekapcsolható sziluettel készült (Ярема 2005: 161). A chitont és maforiont viselő, jobbjában kettős keresztet tartó vértanúnő beállítása nem szokványos, a képi baloldal felé fordulva áll, azonban felső teste már szembenézetű, mintha két előképből dolgozott volna mestere. Életútját a legrészletesebb, tizenkét jelenetből álló képsorozat beszéli el, balról jobbra soronként: *Paraszkéva születése; Paraszkéva a császár előtt; gyertyákkal égetése; ostorozása; Paraszkéva ledönti a bálványokat; Paraszkéva a börtönben; Üstben főzik; Felakasztják hajánál fogva és kampókkal tépik;* az alsó sávban a jelenetek eltérnek a történeti sorrendtől*: Paraszkéva temetése; Lefejezése; Fűrészelése; Diocletianus császár bukása* (töredékes jelenet, amely későbbi ikonokon már nem fordul elő) (Klosinska 1987: kat. 66.; Логвин–Міляєва–Свєнціцька 1976: XIX. tábla). A jeleneteket lényegre törő tömörséggel ábrázolták, rendkívül archaikus megfogalmazásúak. Többségük már az ikoniumi vértanúnő életútját idézik meg, azonban az üstben való főzés a római vértanúnő ikonográfiájából kölcsönzött, a fűrészelés jelenet pedig mindkét hagiográfiából hiányzik.

A tíz életút-jelenetes *żohatyni* ikonon (15. század első fele, Sanok, MBL) Paraszkévát vállára boruló hosszú hajtincsekkel és a vértanúságot jelző koronában ábrázolta már a festő. A szent viselete ehhez illően díszes, ornamentális betéttel és paszománnyal ékesített ruha és a nyak alatt kapoccsal összefogott, vörös palást (Логвин–Міляєва–Свєнціцька 1976: L. tábla). A háttér felirata is tanúsítja, hogy a nagyvértanúnő személyéről van szó. Az alakját kísérő jelenetekben kínzatásának eseményeire került nagyobb hangsúly: 1. *Születése, 2. Császár elé vezetése, 3. Bőrszíjakkal ostorozása, 4. Sárkány elé barlangba vetése, 5. Felakasztása hajánál fogva és bordáinak faragása, 6. Gyertyákkal égetése, 7. Börtönbe zárása, ahol a megjelenő Szent Juliána gyógyítja Paraszkéva sebeit, 8. Lefejezése, 9. A hóhér lesebesülése, akit lova levetett hátáról, 10. Temetése* (Czajkowski–Grządziela–Szczepkowski 1998: 158, kat. 8). Azaz ismét az ikoniumi szent életútja bontakozik ki, azonban itt a sárkányos jelenet a kölcsönzött. E jelenet felirata emlékeztet a szent imáinak hatékonyságára: „Святая мученица Пятка дана змиєви на смерть молитвою Христовою его умори (A sárkánynak halálra adott Szent Paraszkéva Krisztushoz szóló imájával a sárkányt megölte).” (Цимбаліста 2010: 144). Az ikonográfia változása viszont

arra utal, hogy a 15. század folyamán a Római Szent Paraszkéva tisztelet kezd háttérbe szorulni, és átadja helyét az ikoniumi nagyvértanúnőről való megemlékezésnek.

A żohatyni Szent Paraszkéva ikonján (134 x 88 cm) a szokásos vörös helyett a háttér sötétzöld, holott az ugyanabba az ikonosztázba tartozó Szent Miklós ikonon (140 x 97,5 cm, Sanok MBL) vörös (Dąb-Kalinowska 2001: 130). Ugyanez figyelhető meg a harmadik ide tartozó alapképen, azaz az Istenszülő ikonja esetében is (117 x 92 cm, Sanok MBL). Ennek valószínűleg nem jelentésbeli, hanem formai oka lehet, hiszen Paraszkéva palástja, az Istenszülő maforionja is mindig vörös, tehát itt inkább ennek a komplementerét választotta háttérként a festő (Ярема 2005: 273). A żohatyni ikonok is példázzák, hogy ebben az időszakban nem volt még jelentősége az azonos együttesbe készülő ikonok formai, méretbeli és esztétikai összehangolásnak. Az ikonosztáz első sorának alapkép-ikonjai még nem megtervezett, összefüggő egységként, hanem inkább egyéni tiszteletadásra is alkalmas önálló ikonokként készültek.

Az ugyanebbe a típusba tartozó, a 15. század közepén festett *Jazów Nowyból* származó Paraszkéva ikon (Lemberg, NML) ugyancsak tíz kompozícióban beszéli el a koronás szűzként ábrázolt szent élettörténetét, azonban ezek más prototípus vagy prototípusok alapján készülhettek, és részben eltérő jeleneteket ábrázolnak (*keresztelése, vaskampókkal verik, ereklyéinek átvitele, kivégzés, ima a kivégzés előtt*) (Свєнціцька–Откович 1991: kat. 9.; Міляєва–Гелитович 2007: kat. 74). Az eltérő prototípusok alkalmazása nyomán itt már nem csupán a két vértanúnő élettörténete fűződött egybe, hanem az eredeti hagiográfiákban ismeretlen esemény is felbukkan. Paraszkéva ereklyéinek átvitelének jelenete ugyanis nem a nagyvértanúnő, hanem a tarnovoi azonos nevű szent történetének része.

Adatok szerint a *Drohobyczból* származó Paraszkéva ikon (155 x 92 cm, 16. század, Drohobycz, Krajeznavcsij muzej [Helytörténeti Múzeum]), ahogy a Jazów Nowyból való is, Szent Paraszkéva titulusú templomból származik, így bizonyosan címünnep-alapképként szerepelt az egykori ikonosztázon (Міляєва–Гелитович 2007: Kat. 219). Nyolc hagiografikus jelenettel készült (*Születése, Diocletianus előtt, Hithirdetése, Börtönben, Ostorozása, Fűrészelése, Égetése gyertyákkal, Lefejezé-*

se). Ezen az ikonon az ikoniumi vértanúnő életének egyik fontos, azonban korábban nem ábrázolt jelenete, a hithirdetés kompozíciója is feltűnik.

A további nyolc jelenetes Paraszkéva ikonokon a már ismert jelenetekből válogattak mestereik (pl. *Wola Krzywieckáról*. Kiwała–Burzyńska 1981: 27). A Szent Paraszkéva ikonográfiában a részben eltérő jelenetsorok arra utalnak, hogy a régió ikonfestészetében több mintakép is ismert volt, ezek szabad összeállítására, kombinálására is módjuk volt a festőknek (Paraszkéva hat életút-jelenettel, *Lecówkáról*, Lemberg, NML. Міляєва–Гелитович 2007: 182). A Paraszkéva-kultusz rutén területeken megemlékezett a szent gyógyító közbenjárásáról, és általánosan is számon tartották a szülés, a női tevékenységek, továbbá az állattartás védnökeként. Itt lehet utalni arra, hogy Paraszkéva tiszteletéhez szinte a közelmúltig számos hiedelem és paraliturgikus szokás is kapcsolódott. A kereszténység előtti időkből a pénteken tisztelt, a fonást felügyelő Mokos sorsistennő kultusza is nyomot hagyott ezekben (Мороз 2007: 159-169). A szent liturgikus tiszteletének jeleként számos templom épült tiszteletére, nemcsak Halics területén, hanem a Felvidéken is.

A történelmi munkácsi püspökség középkori emlékanyagából *Rovnoból* maradt fenn Szent Paraszkéva vértanúnő ikonja (16. század második fele, Bártfa, Šarišské múzeum; Grešlík 1994: 32, kat. 10). A vértanúnő itt ismét vörös maforionban, egész alakosan látható, kezében kereszttel. A többi felvidéki ikonhoz hasonlóan, szokásosan tíz életút-jelenet kíséri alakját kétoldalt és alul. A kísérő mezők sorában viszont egy ritka jelenet zárja a ciklust az ikon jobb alsó sarkában: *Angyal köszönti a megdicsőült Paraszkévát*. Ez a kompozíció az Örömhírvétel (Angyali üdvözlet) jelenetek beállítását követi. Az angyal balról érkezik köszöntő kéztartással, Paraszkéva Máriához hasonlóan alacsony trónuson ül megdicsőülve, fején a vértanúság koronájával.

A hagiografikus ikonok didaktikus mivoltuk miatt kitüntetett szerepet kaptak, mégis néhány ikon redukált programmal készült. Ezeken az ikonokon a főalak gesztusai a leghangsúlyosabbak, a szent alakja mellett többnyire csak két jelenet, *Paraszkéva születése* és *temetése*, esetleg *börtönben sínylődése* látható, leggyakrabban az ikon alsó részén (ismeretlen helyről, 15. század, Lemberg, NML; a *Kulczyciről* származó, 15. század, Lemberg, Lvivszka halereja mystectv /Képtár/. Ярема 2005:

163; Міляєва – Гелитович 2007: Kat. 80, 93; Александрович 2001: 440). Ezek a nyújtott alakú táblák talán fali ikonként szolgáltak, a falképek helyettesítésére.

A legegyszerűbb ikonográfiai változatot képviselik azok az ikonok, amelyeken Szent Paraszkéva hagiográfia nélkül, egyedül (*Turkáról*, 15. század vége – 16. század eleje, NML), vagy az ikon felső részében ábrázolt angyalok félalakjainak kíséretében látható (*Truszowice*, 16. század közepe, NML. Міляєва–Гелитович 2007: Kat. 119, 188). A vértanúnő ezeken az ikonokon hagyományosan zöld vagy kék chitonban és vörös himationban látható, jobb kezében kereszttel. A *Jaworából* származó Paraszkéva ikon (15. század vége, NML) a szentet szintén egészalakosan ábrázolja életjelenetek nélkül. Ezek az ikonok is bizonyára fali ikonként készültek, feltehetően felajánlásként, az egyéni ima gyakorlása számára.

A Tarnovoi Szentéletű Paraszkéva

Paraszkéva névre volt megkeresztelve a 9. században élt epibatészi szentéletű remete is. Hagiográfiája szerint fivére szerzetes, majd püspök lett, a buzgó keresztény Paraszkéva így szétosztotta vagyonát, szerzetbe lépett, majd elvonult a Szentföldre, ahol a pusztában, szigorú aszkézisben remeteéletet élt. Angyal útmutatására idősen tért vissza Konstantinápolyba, majd szülővárosába, ahol rövidesen ismeretlenül elhunyt. A városon kívül temették el, egy oszlopos aszkéta közbenjárására történik sírjának felfedezése. Romlatlan testét a templomban helyezték el, ahol számos gyógyulás történt ezt követően. Ereklyéit később Konstantinápolyba, onnan 1231-ben – a latin császárság idején – II. Iván Aszen bolgár cár kérésére Márk, Preszláv metropolitája ünnepi kísérettel a fővárosba, Ternovba, Tarnovoba vitette át, így vált ismertté a szent balkáni, vagy Tarnovoi Szent Paraszkévaként. A 14. században terjedt észak felé tisztelete egy hagiografikus mű nyomán, amelyet Eutimiusz tarnovoi püspök (1325 k.–1402 k.) foglalt írásba. Elképzelhető, hogy Eutimiusz tanítványa, a tarnovoi születésű Griborij Camblak kijevi metropolita (1364–1420 k.) személyes elköteleződése is hozzájárult a kultusz elterjedéséhez a régióban (Kruk 2007: 336–339). De számolni lehet a hészükhazmus a helyi kultúrára való korabeli hatásának erősödésével is, és itt előzményként nem kerülhető meg a másik tarnovoi

származású főpap, Kiprian kijevi, litvániai, illetve később Rusz metropolitájának (1375–1406) szerepe sem, aki az 1390-es években terjesztette ki befolyását Halics irányába. A 14. század végén, a török előrenyomulástól tartva, Tarnovoi Szent Paraszkéva ereklyéit először a Havasalföldre menekítették, majd Nándorfehérvárra, ahonnan 1521-ben I. Szulejmán parancsára szállították el Konstantinápolyba, s csak 1641-ben kerülhettek vissza, immár Moldvába, Jászvásárra, ami azonban már inkább a 17. századi kultuszára volt hatással.

Az ereklyék vándorútjától függetlenül, a fennmaradt ikonok alapján az igazolható, hogy a Kárpát-vidéken tisztelete a régió második betelepedési hulláma idején, a 15. század elején nőtt meg, illetve kapcsolódott hozzá a nagyvértanúnő tiszteletéhez. Ugyanebben az időszakban más művészeti vonatkozás mellett az ikonfestő stílusban is megfigyelhető a balkáni hatások megerősödése. A szent elmélyült tiszteletét a helyi egyházban több 15–16. századi ikonja tanúsítja.

A Kárpát-vidéken ekkor Tarnovoi Szent Paraszkéva több ábrázolása is kiterjedt hagiografikus jelenetsorral készült. A varsói Nemzeti Múzeum gyűjteménye a Szentéletű Paraszkéva egyik legrészletesebb és legpontosabban felépített hagiografikus ikonját őrzi (15. század első fele, Dél-Lengyelországból, 135x85 cm – Ярема 2005: 278). Az ikonfestő jól ismerhette az Epibatészból származó szent hagiográfiáját, így az ikonográfiában is pontosságra törekedett mind az alak, mind az életút ábrázolásában. Paraszkéva világoskék tunikát és vörös maforiont visel, balját szokásosan előmutató tenyérrel, fogadó gesztussal tartja, jobbjával keresztet mutat fel, amely esetében arra utal, hogy az aszkézis hősies gyakorlása útján is megvalósítható Krisztus követése. Az aszkétanő alakját keretező mezőkben sorakozó jelenetek egyértelmű meghatározását feliratok segítik: *1. Születése, 2. Keresztelése, 3. Kivonulása a pusztába, ahol az angyal vezeti, 4. Paraszkéva imádkozik a pusztában* (a manus dei a Kárpát-vidék ikonfestészetében viszonylag ritkán előforduló motívumával), *5. Visszatérés a pusztából Konstantinápolyba, 6. Konstantinápolyból hazatérése (Epivatba), 7. Halála* (a jelenet szerint jó kereszténykent lelkét Krisztus veszi magához), *8. Temetése, 9. Megjelenése Györgynek álmában, kérvén, hogy romlatlan holttestét vegyék ki a sírból, 10. Testének kivétele a sírból, a mellette fekvő bomló tetem mellől* (a sírja közelében élő oszlopos szent ábrázolásával), *11. Ereklyéinek Tarnovoba vitele, 12. Ereklyéit a cár, a pátriárka, a papság*

és a nép fogadja (Sulikowska-Gąska 2009: 124). Látható, hogy a tematikába a hagiográfia legfontosabbnak ítélt eseményei kerültek be, s az ikon alapján pontosan felidézhetővé vált a szent életútja. Ugyanakkor a képi program nem aknázta ki szokásos módon a hagiografikus elbeszélés nevelő-didaktikus lehetőségeit, azaz sem az életszentség, sem a közbenjáró szerepére utaló mozzanatok nem kaptak olyan hangsúlyt, mint más szentek korabeli ikonográfiájában. Megjelent viszont egyfajta aktualizálás, amely élettörténetét az ikon kortársaihoz hozza közelebb. Így a varsói ikon esetében feltűnő, hogy Konstantinápoly tornyos városképe és Tarnovo ábrázolása az utolsó képsorban szinte megegyezik, ami a bolgár főváros dicsőségének kiemeléseként is értelmezhető (Sulikowska-Gąska 2009: 99–111). Különösen érdekes az utolsó kompozíció, amelyben vörös palástú, koronás alakként tipizált módon a nagy jelentőségű II. Iván Aszen bolgár cár (1218–1241) szerepel.

A tarnovoi Paraszkéva további ikonjain is többnyire ez az inkább elbeszélő, történeti jelleg dominál. A Varsóban őrzött ikonhoz hasonló kompozícióval és programmal készült az *Uscie Gorlickieből* származó Tarnovoi Paraszkéva ikon (15. század, Sanok, MH). Az ikon középmezejének ábrázolása ugyanazt a prototípust követi, mint a varsói ikonnál. A mellékjelenetek között viszont néhány lényeges, új elem jelenik meg. Így a jobb felső mezőben Szent Paraszkéva fehér maforionban, megdicsőült alakként trónol. A trónus mintegy a föld felett lebeg, támlája mögött itt két kísérő angyal is feltűnik, alatta a földön két alak látható, egy takaró alatt fekvő férfi és mellette egy leboruló nő (Biskupski 1991: Kat. 7-10; Dąb-Kalinowska i. m. 132). A jelenet a hagiográfia alapján nyer értelmet. Az elbeszélés arról számol be, hogy Paraszkéva trónoló égi királynőként, angyalok közepette jelent meg álmában egy György nevű férfinak, illetve egy Eufémia nevű asszonynak, kérve romlatlan testének kiemelését a sírból. A harmadik mező ugyanezen az oldalon egy sánta és egy vak meggyógyulását ábrázolja sírjánál. Ezt a mozzanatot már a szent liturgikus ünneplésének szövegei magyarázzák, a Szent Paraszkévához írt Akathisztosz sorai között is megtaláljuk (*Радуйся, молитвами бо твоими слепии прозираютъ..., Радуйся, яко разслабленыя от одра болезни воздвизаеши*. 9. Ikosz). Ahogy az Akathisztosz többi fohásza is, a jelenet rámutat arra a hagyomány által megfogalmazott szerepre, amely szerint Szent Paraszkéva a súlyos betegségekben szenvedők segítőjévé vált.

Ahogy a varsói, úgy az *Uscie Gorlickeből* származó ikon abból a szempontból is érdekes, hogy az ereklyék 1231-es Tarnovoba átvitelének jelenetét kiegészíti a város ábrázolása, amelynek kapujából menet indul a fogadásukra. Sajátos, hogy a pátriárka ezen a 15. századra datált ikonon már mitrában látható a hagyományosan fedetlen fővel ábrázolt püspökök között, holott a mitra csak 1453 után vált először a konstantinápolyi pátriárka általános viseletévé, viselésének joga csak a későbbiekben terjedt ki a többi pátriárkára, és a 17. századtól a püspökökre (vö. Puskás 2012: 169–179). A menetben haladó uralkodóról itt név szerint is megemlékeznek „Iván cár". Az Uscie Gorlickie-i ikon sajátossága, hogy egyik jelenete a szent ereklyéinek Belgrádba menekítését ábrázolja, azaz azt az eseményt, amelynek a szent kultuszát népszerűsítő Camblak személyesen is tanúja volt (Цимбаліста 2009: 92).

Egy sor további ikon utal a szentéletű Paraszkéva tiszteletére a 15., majd a 16. században. Ezek többsége már az ikonográfia szűkített változatával készült. Így tíz jelenet sorakozik a meglehetően sérült állapotban fennmaradt Szent Paraszkéva *muszynai* ikonján (15. század, Lemberg, NML. Ярема 2005: 279). Tarnovoi Szent Paraszkéva hagiografikus ikonográfiájának redukált változataiban néhol az életút máshol nem szereplő jelenetei is előbukkannak. Ezt példázzák a krempnai Szent Paraszkéva ikon jelenetei is: 1. *Szent Paraszkéva a pap áldását fogadja a pusztába vonulása előtt, 2. Paraszkéva imája a pusztában, 3. Paraszkéva visszatér Konstantinápoly kapujához* (a jelenet egy páncélos őr alakjával egészült ki), *4. Paraszkéva halála, 5. A romlatlan testű Paraszkévát kiemelik a sírjába temetett hajós kereskedő bomló teteme mellől*, 6. *Paraszkéva megjelenik Györgynek álmában és megmutatja sírjának helyét, 7. Paraszkéva ereklyéit Tarnovoba viszik át, 8. Paraszkéva hamvait Belgrádban temetik újra,* (Sanok, MBL) (Ярема 2005: 87; Czajkowski–Grządziela–Szczepkowski 1998: 158, kat. 14). Az ikon további sajátosságát az adja, hogy a fő alakot jelölő névfelirat a háttéren cirill betűvel, de jellegzetesen gotizáló kalligráfiával készült a korszak számos más ikonjához hasonlóan.

A Tarnovoi Szentéletű Paraszkéva ikonográfiának is ismert volt szűkített redakciója. Ilyen a kisebb méretű *Busowiskáról* származó ikon (15. század második fele, 90,5 x 47,5 cm, Lemberg, NML; Ярема 2005: 289), amely csupán egy keskeny keretsávval készült. A mélyített középmezőben a Tarnovoi Szent Paraszkéva egész alakos, szembenézetű

ábrázolása látható, lent csupán két kisebb életjelenet kapott helyet. A sérült, hiányos festékréteg ellenére, az értékelhető építészeti motívumok és figurális részletek arra utalnak, hogy születésének és temetésének jelenetei lehetnek, az elsőn a kupát tartó szolgáló alakjából, a másodikból a kupolás templomépület előtt álló püspök alakjából lehet erre következtetni. Paraszkéva ékkövekkel díszített hármas keresztet emel jobbjával, maforionjának élesen megtörő redővetése a gótikus festészet megoldásait idézi. A névfeliratok fekete táblácskákon jelennek meg, ami a 15. század második felének a Balkánról eredeztetett sajátosság volt.

Összekapcsolódó ikonográfiai típusok, kettős ikonok

A *Daliováról* származó ikonon a legsajátosabb ikonográfia valósult meg. Itt egy ikontáblán szerepel a trónoló Pantokrátor és Szent Paraszkéva álló alakja (15. század Lemberg, NML), azaz olyan korai, aszimmetrikus elrendezésű ikonosztáz része lehetett, amelynek hiányzott déli diakónus kapuja, így kapcsolódhatott össze e falszakaszon, egy táblán Krisztus és a tituláris szent ábrázolása. Az ikon jobb felén a középmező a teljes alakos epibatészi szentéletű Paraszkévát ábrázolja, chitonban és maforionban, kezében kereszttel. Ugyanakkor az oldaljelenetekben mindkét szent élettörténete bemutatásra kerül. Az ábrázolás bal oldalán a szentéletű aszkétanő életének jelenetei sorakoznak (Ярема 2005: 86-87). A jobboldalon kínzatásokat ábrázoló jelenetek láthatók. Ezek értelmezésére – feltehetően utólagosan tervezve – a középmező jobb felső sarkában a festő elhelyezte a szent vértanúnő kicsi koronás alakját.

Szent Paraszkéva jelentősége a 16. században is fennmaradt, amit számos további ikon tanúsít (Скоп 2006: 682–692). Azonban az ikonográfiájuk már nem különült el olyan pontosan, mint a 15. századi ikonokon. A két szent alakja egyre inkább kezd összemosódni, és ábrázolásaik kontaminálódnak. Így a *solinai* ikonon (Sanok, MBL) a főalak és jelenetei ellentmondásban vannak (Dąb-Kalinowska 2001: 131). A koronát és palástot viselő főalak minden bizonnyal a vértanúnőt ábrázolja, a żohatyni Paraszkéva típusát követi, csupán vállára boruló hullámos hajfürtjei és díszes koronája fogalmazódott át, a gótikus női vértanúk ábrázolásainak hatására. A közel négyzetes arányú ikon középmezejét nyolc hagiografikus jelenet kíséri, az életút jeleneteiben azonban nem a nagyvértanúnő kínzatásának és hitvallásának története szerepel, hanem

a tarnovoi szentéletű aszkétanő hagiografikus jelenetei láthatók (Ярема 2005: 292). Az ikon felirata is inkább a tarnovoi szentre utal (СТАЯ ПЕКА).

A Kárpát-vidéken olyannyira fontos szerepe volt a hagiografikus ikonoknak, amelyekben a mellékjelenetek mintegy kiemelik a központi személy jelentőségét, hogy meglehetősen ritkán festettek két vagy többalakos ikonokat. Ez a műfaj jóval később, a 19. században vált csak elterjedté az egyes megrendelők kívánságára. Mégis akad a helyi, késő középkorinak nevezhető anyagban néhány kivételes ikonográfiájúnak mondható kettős ábrázolás, amelyen női szentek sorakoznak. A *Drohobyczról* származó ikon Szent Paraszkévát és Szent Borbálát ábrázolja a képi hagyománynak megfelelően egészalakos, szembe nézetben álló alakokként (16. század, Drohobycz, Krajeznavcsij muzej /Helytörténeti Múzeum; Міляєва–Гелитович 2007: Kat. 220). Szent Borbála vértanúszűzként hosszú, kibontott hajjal, koronával látható, díszes ruhája felett virágos okker palástot visel. Mellette a felirat szerint Petka, feltehetően a tarnovoiként ismert szentéletű aszkétanő, chitonban és himationban. Kötelezően hangsúlyos a kéztartásuk, jobbjukkal magasra emelik keresztjeiket, baljuk nyitott tenyérrel elfogadó gesztust ábrázol. Az ikon mérete kissé elmarad az ugyanabban a templomban fennmaradt hagiografikus Szent Paraszkéva ikon méretétől, így feltehetően fali ikonként készült, talán személyes felajánlásból, s az adományozó védőszentjeit jeleníti meg.

Hasonló a *Krakkóban* őrzött, ismeretlen helyről származó Szent Paraszkéva és Szent Theodózia ikon kompozíciója. Theodózia névvel egy 4. és egy 8. századi vértanúnő is ismert, egyikük tisztelete sem jelentős ebben a régióban. Az ikonon a szent gazdag viseletét a vörös chiton felett rövid zöld tunika, vörös palást és fejet fedő fehér maforion alkotja. Ezért az ábrázolás feltehetően a hitvalló mártír szüzet, mintsem a képrombolás időszakának szerzetesnőjét mutatja. Mindkét alak hagyományos kéztartással látható, de szokatlanul nagyméretű, háromkaréjos végződésű kereszteket emelnek. Az ikont a 17. század elejére datálták (Klosinska 1987: kat. 69.), azonban stiláris párhuzamok alapján a 16. század végére tehető, például az újszandeci körből származó 16. századi Szent Mihályt és Szent Györgyöt ábrázoló ikon alapján (Дмитрух 2008: 53).

A nagyszámú, Szent Paraszkévát ábrázoló ikonok arra utalnak, hogy a Kárpát-vidéken a késő középkorban jelentős tisztelete volt. Ábrázolásainak ikonográfiájában az egyes típusok terjedésének, használatának kronológiája egyelőre még számos ponton további tisztázásra vár. Azonban az kitűnik már jelenleg is, hogy a 14. századtól nyomon követhető kultuszából fokozatosan kikopik a római vértanúnő alakja. Az ikoniai nagyvértanúnő emlékezete viszont a 15. század folyamán kiegészül, sőt megerősödik Tarnovoi Szentéletű Paraszkéva tisztelete révén. Mindhárom szent ábrázolását számos ikon esetében kiterjedt hagiografikus jelenetsor kíséri, amely alapján alakjaik kezdetben jól elkülöníthetőek voltak. A római, illetve az ikoniai vértanúnő vonatkozásában a jelenetek példaadóan hősies hitvallásukat és a Krisztus-követőhöz méltó türelmet emelik ki, amellyel a kínzatásokat elviselték. A tarnovoi szentéletű Paraszkéva ábrázolásának középpontjába aszkézisének szűkszavú bemutatása mellett, inkább halála utáni jelenései és értékes ereklyéinek története kerül. A 16. századtól már különféle típusok kompilációjával is lehet találkozni, ami talán a szerzetesi műhelyek kezdődő hanyatlásával magyarázható. Ezeken az ikonokon a két szent alakja a gyakorlatban kezdett összemosódni, azonban ez – a paraliturgikus gyakorlattal és népi hiedelmekkel kiegészítve – csak fokozta Paraszkéva általános tiszteletét. Ikonjainak száma a 16. század végével sem csökkent.

Irodalom

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

Brubaker L. 2008 (1999), *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium: Image as Exegesis in the Homilies of Gregory Nazianzus*. Cambridge.

Czajkowski, J. – Grządziela, R. – Szczepkowski, A. 1998, *Ikona karpacka*. Sanok.

Dąb-Kalinowska, B. 2001, *Ikony najpiękniejsze ikony w zbiorach polskich*. Olszanica

Grešlík, V. 1994, *Ikony Šarišského múzea v Bardejove*. Bratislava.

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

Klosinska J. 1987, *Icônes de Pologne*. Varsovie – Paris.

Kruk M. 2007, Gregory Tsamblak and the Cult of Saint Parasceva In: Kaimakamova, M. – Salomon, M. – Różycka-Smorąg, M. (Eds.),

Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone from the ninth to the fifteenth century. Kraków, 329–347.
Puskás B. 2012. Іконографія Христа – Великого Архиєрея в регіоні Карпат. In: Marinčák Š. (ed.): *Ikona – staronovy nástroj evangelizácie: Súbor štúdií*. Kosice: Dobrá Kniha, 169–179.
Puskás B. 2013, Термин „карпатский регион" - вопрос самоопределения в сфере сакральной культуры. In: Žeňuch P. – Uzeňova E. – Žeňuchová K. (ed.): *Jazyk a kultúra na Slovensku v slovanských a neslovanských súvislostiach.* Bratislava: Slavisticky ústav Jána Stanislava SAV, 203–219.
Sulikowska-Gąska, A. 2009, Ikona Św. Paraskiewy Tyrnowskiej ze scenamiz żywota z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie. In: Gronek, A. (ed.): *Szczelina światła. Ruskie malarstwo ikonowe* Kraków, 99–124.
Walter, Christopher 1995, The Portrait of Saint Paraskeve. *Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines*. 56, č. 3, 753–758.
Александрович, В. 2001, Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво in: Українська культура XIII- першої половини XV ст." In: *Історія української культури: У п'яти т.* Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII століття. Київ, 275–302; 425–446; 654–701.

Виноградов, А. 2000, Великомученица Параскева Иконийская и ее «несохранившиеся» греческие акты In: *Кафедра византийской и новогреческой филологии*. Вып. 1. Москва, 76–80.
Гелитович, М. 2006, Нововідкриті з-під пізніших перемалювань пам'ятки іконопису із збірки Національного музею у Львові ім. Андрея Шептицького In: *Літопис Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького*. 4 (9), 91–99.
Гелитович, М. 2008, Ікони другої половини XIV ст. з церкви Архангела Михаїла у с. Ісаї. In: *Вісник Львівського університету. Серія мистецтвознавство.* Вип. 8, 87–91.
Дмитрух, С. (ed.) 2008, *Українське сакральне мистецтво з колекції «Студіон»*. Ч. II. Львів.
Коялович, М. (ed.) 1870, Памятники славяно-русской письменности: Великія Минеи-Четіи собранныя всероссійским митрополитом Макаріем. Октябрь 19–31. Санктпетербург.
Логвин, Г. – Міляєва, Л. – Свєнціцька, В. 1976, Український середньовічний живопис. Київ.
Міляєва, Л. – Гелитович, М. 2007, Українська ікона XI–XVIII століть. Київ.

Мороз, Я. 2007, Культ Св. Параскеви в українській художній культурі пізнього Середньовіччя. In: *Мультиверсум. Філософський альманах*. Київ Вип. 60., 159–169.

Свєнціцька, В. – Откович, В. 1991, *Українське народне малярство XIII – XX століть*. Київ.

Скоп, Л. 2006, Федуско маляр з Самбора. Ікона XVI ст. „Преподобна Параскевія Тирновська". In: *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник 2006*. Книга II. Інститут релігієзнавства – Філія Львівського музею історії релігії. Львів, 682–692.

Цимбаліста, М. 2009, Огляд найдавніших ікон святої Параскеви з житієм у польських збірках. In: *Апологет* (Матеріали І. Міжнародної наукової конференції: Християнська сакральна традиція: Віра, Духовність, Мистецтво). № 1-4 (6-19). Львів, 87–94.

Цимбаліста, М. 2010, До питання іконографії святої Параскеви в українському іконописі кінця XIV – початку XVI століть (на прикладі пам'яток зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького) In: *Літопис Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького* № 7 (12), 140–152.

Ярема, В. (Патріарх Димитрій) 2005, *Іконопис Західної України XII-XV* ст. Львів.

Summary

In the late Middle Ages, in the Carpathian region, besides the western and eastern connections, the southern Balkan effects had a significant role in the post-Byzantine icon painting of the Hungarian–Polish Kingdom. A great number of icons of Saint Paraskeva was painted, which denotes the special adoration towards her. In her character two saints joined, the great martyr woman of Iconia in Asia Minor and Saint Paraskeva of Tarnovo whose respect increased after the colonization of the region from the south, among others due to Griborij Camblak's – the metropolite of Kiev – personal ties. The Saint's icons which have more variants are mostly full-length depictions made with hagiographic scenes. The additional scenes were made based on the two saints'hagiographics. Iconography illustrates well how the two characters joined in the meantime.

Резюме

В Карпатския регион, в Унгария и в Полша, поради гарничния статус и важните източни и западни връзки, в стила и тематиката на запазените късновизантийски средновековни икони особено голяма роля играят и

влиянията от юг, от Балканите. В голям брой се срещат икони, изобразяващи Св. Параскева, която в този период е по-популярна дори от великомъчениците Св. Георги и Св. Димитър. В образа ѝ се свързват личностите на две светици – на великомъченицата от малоазийската Икотия и на Св. Петка Търновска, чийто култ се разраства с появята на заселниците от юг, между които и киевския митрополит Григорий Цамблак, произхождащ от българските земи. Иконите на светицата са цялостни изображения със сцени от житието ѝ. Техните варианти се разглеждат в статията.

SZENT MARINA/ANTIOCHIAI SZENT MARGIT KULTUSZA MAGYARORSZÁGON ÉS BULGÁRIÁBAN

Menyhárt Krisztina

A korai kereszténység történetének fontos személyiségei a vértanúszentek. Ezek olyan keresztények, akik hitükről életük feláldozásával, kínzások elviselésével tesznek tanúbizonyságot, és ezt az egyház is elismeri (Magyar Katolikus Lexikon). Az ortodox keresztény egyház több fokozatát különbözteti meg a mártíromságnak – ismer ún. nagyvértanúkat is, olyan keresztény mártírokat, akik különösen súlyos és hosszan tartó szenvedéseket viseltek el keresztény hitük védelmében, és hitbeli meggyőződésükért nagyon szilárdan álltak ki[93]. Ilyen vértanúszent Marina is, akit a katolikus egyházban Antiochiai Szt. Margitként tisztelnek. A jelen tanulmány az ő bolgár és magyar népi kultuszát vizsgálja, bemutatja a legenda ortodox és katolikus változatát, a csodatetteket, azt, hogyan tiszteltek a magyarok és a bolgárok a szentet, illetve milyen átalakulásokon ment át alakja a népi hiedelmekben.

A legenda

Antiochiai Szt. Margit legendája a VI. század folyamán készülhetett, és igen színesen írja le a vértanúszűz életét és szenvedéseit. Szenvedéseinek idejét Diocletiánus és Maximianus császárok korára teszi, vagyis Margit/Marina valamikor a 3. század végén születhetett, halála a 303/307 körüli időszakban következhetett be (Magyar Katolikus Lexikon). Származásáról megtudjuk, hogy egy Edeszimosz/Aedesius/Theodosius nevű pogány pap leánya volt. Anyja korán meghalt, ezért egy vidéki, keresztény asszony dajkálta, és ismertette meg a kereszténységgel. Amikor Margit hazakerült, apja rájött, hogy felvette a keresztény hitet. Megpróbálta leányát letéríteni a keresztény útról, de hiába. Amikor látta, hogy erőfeszítései hiábavalók, elűzte Margitot a háztól. A leány azonban annyira kedves lett egykori dajkájának, hogy az befogadta. Margit az erények közül főként az alázatosságot kapta ajándékba az

[93] http://www.pravoslavieto.com/books/agiologia/20.htm

Úrtól, ezért feledni tudta nemes származását és mindenben segített dajkájának, még a bárányait is legeltette (Diós 1988).

Ebben az időben érkezett Antióchiába Olibrius prefektus, hogy a keresztényeket üldözze. Útja a legelő mellett vitt el, ahol Margit a többi lánnyal a bárányokat őrizte. Margit nagyon megtetszett neki, ezért parancsot adott a szolgáinak, hogy tudják meg, ki ez a leány. Ha szabad, feleségül veszi, ha rabszolga, megadja az árát és ágyasává teszi. A szolgák megkeresték Margitot, és a prefektus elé vitték. A szűz azonban közölte vele, hogy keresztény és elutasította ajánlatát. Ekkor Olibrius megparancsolta, hogy zárják a leányt börtönbe, ne adjanak neki ennivalót, ne látogassa senki. Margitot angyali látogatás vigasztalta, mennyei ragyogás töltötte be celláját, és ő minden fenyegetést semmibe tudott venni. Ezek után a prefektus és a város vezetői úgy döntöttek, hogy népgyűlést kell tartani, és ott kell a szüzet úgy megszégyeníteni, hogy mindenki előtt vonja vissza hitét. A rábeszélés azonban hasztalan maradt, Margit nem vonta vissza hitét, ezért a prefektus szörnyű haragra gerjedt és megparancsolta, hogy Margitot a hajánál fogva akasszák fel és vesszőkkel verjék. A hóhérok végrehajtották a parancsot, és úgy megverték, hogy testéből patakzott a vér. A körülötte álló férfiak és asszonyok közül többen sírtak, és megpróbálták rábeszélni, hogy a saját megmentése érdekében inkább engedjen a hatalomnak, azonban Margit nem fogadta el a tanácsot és így szólt hozzájuk: „*…nem ítéllek el benneteket, mert emberségesen cselekedtek és sötétben járván nem látjátok az igaz világosságot. Ha ugyanis ismernétek az igazság fényét, nemcsak engem nem akarnátok visszatartani a helyes útról, hanem ti magatok is csatlakoznátok hozzám.*”. A kínzások folytatódtak, a vértanú szűz testét kampókkal tépték, majd a következő napon máglyahalálra ítélték. Visszavitték a börtönbe, ahol éjszaka megjelent a sötétség fejedelme, sárkány képében, orrából és szájából tüzet okádott és el akarta nyelni Isten szolgálóját: „*Íme, hirtelen a börtön egy szögletéből egy szörnyű, egészen tarka, aranyos hajú sárkány jött elő. Szakálla aranyosnak tűnt, fogai vasból voltak. Szemei mint a gyöngyök ragyogtak. Orrlikaiból tűz és füst tört elő*.” A szent szűz azonban újra az imádsághoz folyamodott, és ennek hallatán az őskígyó szégyenkezve meghátrált, és nem tudott neki ártani. Egy másik változatban a sárkány elnyelte a szüzet: „*A sárkány kitátott szájjal megállt Boldog Margit feje fölött, nyelvét kiöltötte a sarka után, és nagy lélegzetet véve egy szippantással lenyelte őt a*

gyomrába. De Krisztusnak a keresztje, melyet a maga számára készített ez a boldog, maga ez a kereszt megnőtt a sárkány szájában, ésketrészre szakította azt. Boldog Margit pedig előjött a sárkány gyomrából, semmiféle fájdalmat nem érzett.".

A gonosz azonban nem adta fel, egy tetőtől talpig szőrös ember formájában jelent meg, és rémítő arcával próbálta megijeszteni Margitot. Amikor a szűz meglátta, így szólt: „*Ismerem, sátán a cselvetéseidet, fölismerem álnok csapdádat. Miért akarsz megfélemlíteni? Ha azt hiszed, hogy kislány vagyok, nagy úr az én oltalmazóm, s hatalmas az én segítőm.*". A gonosz lélek meghajolt az isteni hatalom előtt és eltűnt. Ekkor isteni fény ragyogta be a cellát, előzte a bűzt és a fényből kereszt formálódott, a kereszten pedig hófehér galamb ült. Ettől a szent szűz egyre erősebb lett, s úgy felkészült lelke a szenvedésre, hogy bármi kínzás semminek tűnt számára. Reggel kivitték a cellából, és újra rá akarták venni, vonja vissza hitét, de mivel ezt is megtagadta, ruhátlanul felfüggesztették fel és fáklyákkal égették az oldalát. De Margit úgy érezte a fáklyák lángját, mint a gyenge harmatot. Ezek után megkötözték és vízbe dobták, de a kötelek elszakadtak. A vértanú prédikációt intézett a sokasághoz, akik hatására Krisztus hitére tértek.

Amikor ezt a bíró megtudta, félni kezdett, nehogy a nép fellázadjon ellene, s méltóságával együtt életét is elveszítse. Ezért minden kivizsgálás nélkül lefejezésre ítélte azokat, akik Margit szavára hívők lettek. Halálukkal ők is megkapták a szent keresztség újjászületését és az örök életet. Miután a bíró látta Margit legyőzhetetlen állhatatosságát, megparancsolta, hogy őt is fejezzék le.

A hóhérok kivitték a városból és a parancsnak megfelelően lefejezték. Amikor meghallották ezt a keresztények, jöttek, elvitték a testét, és méltó tisztelettel eltemették. Később sírja fölé bazilikát építettek (Orbán 2000; 2001; Diós 1988).

A legenda keleti és nyugati változatában találunk bizonyos eltéréseket, árnyalatokat. A legjelentősebb különbség a vértanú nevében jelenik meg – a keleti keresztény egyházak Marinaként ismerik a szentet. Az életírásban apró eltérés például, hogy Marina pogányságban nevelkedet, de Isten által megtudta az igazságot, aki magához szólította. Egy kereszténytől hallott róla 12 évesen, és szíve megtelt szeretettel Krisz-

tus iránt. Nagyon szeretett volna megkeresztelkedni, de nem volt a városban pap, aki ezt véghez vihette volna. Más változatban jelen van a dajka, de a kereszténységgel nem ő ismertette meg Marinát.

Miután megtagadta Olibrius kívánságát először vasdoronggal verték, majd kiszögezték és éles vasgerebenekkel karmolták bordáit; gyertyával égették testét, vízbe fojtották, majd lefejezték. Leghíresebb csodatette ebben a változatban is az ördögi erők legyőzése. A börtönben megjelenő sárkány története megegyezik. Megjelenik a cella másik végéből egy fekete gonoszság. A vértanú szűz elkapta a hajánál fogva és rézkalapáccsal verte szét a fejét. A lény bevallotta, hogy ő maga Belzebub, a gonoszság fejedelme, aki bűnbe viszi az embereket. A börtönben sebei begyógyultak, amit néhányan isteni csodának, mások boszorkányságnak tulajdonítottak. A vízbefojtást a szűz mint keresztséget élte meg (ez is azonos elem: „*legyen nekem ez a víz a keresztség ki nem apadó forrása*"), ekkor is megjelent a börtönben már látott hófehér galamb. Halála előtt Krisztus is megjelent előtte a szent angyalokkal együtt (Петрова-Танева – Малчев – Рангочев 2014; Жития на светците 1991; Orbán 2000).

A szöveg első változatáról nincsenek pontos ismereteink. Valószínűleg Margit/Marina halálakor készült egy rövid, tényszerű görög nyelvű változat, erre való utalást a legendában is találunk: „*Én* ...[ti. Teotimus, a szerző] *láttam az egész küzdelmet, melyet a kegyetlen kínzókkal szemben folytatott, és minden könyörgését leírtam egy hártyalapokból álló könyvbe az igazságnak megfelelően nagy körültekintéssel, és elküldtem a mindenhol élő keresztényeknek.*" (Orbán 2000: 7). Később a szöveget többször átírták, kiegészítették, és egyre több, fantasztikus elemet komponáltak bele. Margit legendája néhány évszázad alatt izgalmas, antik és keleti mesei elemeket tartalmazó érdekfeszítő olvasmánnyá vált. A nyugati egyház művelt kútfői már a korai időszakban kétkedéssel fogadtak a benne leírtakat. Így pl. Baronius, XVI–XVII. századi történetíró említette, hogy az V. század végén már Boldog I. Gelásius pápa is az apokrifek közé sorolta Antiochiai Szent Margit legendáját. Erre ugyan nincsen bizonyíték, azonban az elkövetkező évszázadokban a katolikus egyház hiába próbálta a valószínűtlen elemeket kivenni a Margit legendájából (Orbán 2000). Éppen ezek az elemek azok, amelyek a legnagyobb hatást gyakorolták a szent népi kultuszára mind Magyarországon, mind Bulgáriában.

Margit/Marina népi kultusza Magyarországon és Bulgáriában

A magyarországi kultusz

A katolikus egyház Antiochiai Szt. Margitot a tizennégy segítőszent és a négy fő szűz (Virgines Capitales) között tartja számon. Védőszentje a keresztény leányoknak, a gyermeket váró és a vajúdó asszonyoknak (mivel épségben lépett elő a sárkány oldalából), de segítségét kérték kísértés idején és a különösen nehéz helyzetekben. Attribútumai a korona, a pálmaág, a kereszt és a pórázon tartott sárkány, ritkábban fáklya, gereben (Magyar Katolikus Lexikon), amelyek az ikonográfiában is megjelennek. Legendájának számos, egykori német, francia, angol verses földolgozása van, népszerű volt az énekmondók világában is (Bálint 1975/2004).

Antiochiai Szent Margit a magyar Árpád-kor különösen nagy tiszteletnek örvendő szentje, aki a „Királyság Patrónája" (Patrona Regni) címet viselte. Magyarországi kultusza már a középkorban meghonosodott, tisztelete valószínűleg III. Béla és felesége, Antiochiai Anna királyné idején erősödött meg. Az ő első leányuk is a Margit nevet kapta, ez a név kifejezetten kedveltté vált az Árpád-ház körében. Az a tény azonban, hogy a vértanúszent neve nem fordult elő Marina formában, arra utal, hogy a bizánci hatás előtt már létezett erős Margit-kultusz az országban (Koszta 2006). A szerző szerint II. András, amikor 1217-ben megvásárolta Antiochiai Szt. Margit koponyaereklyéjét, csupán erősítette a már meglévő kultuszt.

A szent legendáját az Érdy-kódex (a Legenda Aurea és Pelbárt előadása alapján) írja le, de találkozunk vele a Kazinczy-, Lázár- és Cornides-kódexben is. A középkori hiedelmek szerint már a Margit-legenda olvasása, sőt a könyv érintése is csillapítja az asszonyi fájdalmakat (Bálint 1975/2004). Az ún. Szt. Margit-övet, amelyet főleg szülési fájdalmak enyhítésére, betegségek gyógyítására használtak, a pozsonyi apácák őrizték és gyakran kölcsönadták. Általában csak a főúri családoknak sikerült megszerezniük, és csak rövid ideig tarthatták maguknál az övet, mert másoknak is szükségük volt rá (Magyar Katolikus Lexikon). Antiochiai Szt. Margit kultusza az újkorban háttérbe szorult, szakrális (anyákat, asszonyokat oltalmazó) szerepét Szt. Anna, Jézus nagyanyja örökölte, más elemei pedig Árpád házi Margitéval keveredtek.

A magyar néphitben Antiochiai Szt. Margit napja (július 13.) ún. negyvenes nap, vagyis ha ezen a napon esik, akkor az elkövetkezendő 40 napban is esős lesz az idő. Emellett a szent népi ragadványneve a „*Mérges Margit*" vagy „*Pisis Margit*", ami a július hónapban gyakori viharokra, jégverésekre utalt, amelyek veszélyeztették a mezőgazdasági munkák eredményét, elvérték, tönkretették a termést. Hozzá köthető a következő rigmus is: „*Mérges Margit, mert áldást nem hoz*". Ez a nap termésjósló is – ha esik, akkor a dió és a mogyoró lehullik vagy férges lesz, illetve ez a szabadban fürdés kezdőnapja is (Bálint 1975/2004).

Magyarországon található néhány, Antiochai Szt. Margithoz köthető terület, illetve monda. Ilyen valószínűleg a Karancs tetején épült Margit-kápolna is. A legenda szerint IV. Béla király vagy leánya, Árpádházi Szt. Margit építtethette az első kápolnát, amelynek patrónusa Antiochai Szt. Margit volt (Magyar Katolikus Lexikon). Más források szerint a területet uraló Forgách-család nőtagjai (Forgách Zsigmond özvegye, Pálffy Katalin vagy Forgách Barbara) építették a 17. században (Mocsáry 1826). A néphagyomány szerint, az a leány, aki a búcsú napján, térden csúszva kerülte meg a kápolnát, megláthatta, hogy ki lesz majd a férje. A közelben szentkút is van[94]. Másik, Margithoz köthető terület a gombaszögi pálos templomrom és a közelben lévő Margit-forrás. A monda szerint egy Margit nevű lány ide járt ki a kedveséhez, aki gonosztevő volt. Egyszer hiába várták haza. A lány eltűnt, csak a vére festette pirosra a forrás vizét (Bálint 1975/2004).

Szent Margit és a sárkány/sátán kapcsolata is megőrződött a néphitben. A moldvai csángóknál ismert a „sátán-művelte" jégverés – vihar elleni népi imádság, amelyben Szt. Margithoz fordulnak segítségért: „(…) *Szíz leány Szent Margit ki ezt elmondja jégeső eleibe, az Úr Jédus Krisztus megérzi a határát, mezeit, szöllősöket, kerteket a jégtől. Uram Jédus Krisztusom vidd el a jégesőt, nagy havasokra, nagy kősziklára"* (Bálint 1975/2004). A baranyai Máriakéménd határában állt Szt. Margit szobra, amelyen a leány eltapossa a sárkányt. Valószínűleg szintén jégverés ellen helyezték el, hogy megvédjék a szőlőket a sárkány képében

[94] Az eredeti kápolna elpusztult, 1926–27-ben építették újjá. 1950-ben betiltották a kegyhely működését, a romos kápolnát csak 1991-ben szentelték fel újra, legutóbb 2007-ben újították fel, napjainkban népszerű búcsújáró hely (http://www.karancslapujto.hu/nogradikum/karancshegyi_kapolna; Hetényi 2000).

megjelenő gonosz időtől. Nagy szárazság idején a falu öregasszonyai is kijártak a szoborhoz esőért könyörögni. Mivel ennek ellenére a határt többször is elverte a jég, a szobrot többször is ledöntötték, majd helyreállították (Bálint 1975/2004). Az 1950-es években a traktorosok évente feldöntötték, ezért a máriakéméndi plébános a Nagyboldogasszony-templom déli oldalára helyeztette át. A szobrot 1976–77-ben felújították, de állapota a 2000-es évekre újra megromlott. 2014-ben a Mecsek Egyesület újíttatta fel és az eredeti helyére (a Nagy-pincesor déli végében, Máriakéménd és Monyoród határán) állíttatták fel (7. kép)[95]. A szoborállítás legendája több változatban is előfordul, közös elem a teheneket őrző leány megtámadása a sárkány által, az egyik esetben a leány eltaposса a sárkányt, más változatban a sárkány lenyeli a Margit nevű leányt. A felújított szobor mellett található táblán egy harmadik változat szerepel: e szerint a szobrot egy kislány tiszteletére állították, akit kígyó mart meg vagy fojtott meg, és ő ebbe belehalt. A múltban heves vita folyt, kinek a területén áll a szobor, de valahányszor más területre akarták vinni, hatalmas vihar tört ki a környéken, így „időjós" szoborrá vált[96].

A kertészkedéssel kapcsolatos, hogy Dány faluban július közepén, a sárgadinnye negyedik kapálását **margitolásnak** nevezték, ami valószínűleg a szomszédos Kóka Szt. Margit-kápolnájának búcsúnapjával függ össze (Bálint 1975/2004). A kókai Szt. Margit kápolna talán a legtipikusabb példája annak, hogyan keveredik az azonos nevű szentek kultusza. A kápolna 1729-ben épült, oltárképén Skóciai Szt. Margit látható[97]. Búcsúnapját júliusban tartják, a Kármel-hegyi Boldogasszony ünnepén, július 16-án (de pl. 2014-ben a búcsú Antiochiai Szt. Margit napjára, július 13-ra esett), míg Skóciai Szt. Margit napja november 16. A magyarázat az, hogy a téli időszakban az idősek nem tudtak kimenni

[95]https://www.kozterkep.hu/~/25171/Antiochiai_Szent_Margit_Mariakemend_2014.html

[96]https://www.kozterkep.hu/~/25171/Antiochiai_Szent_Margit_Mariakemend_2014.html

[97]http://kokaiplebania.hu/index.php/h%C3%ADrek/1336-templomi-h%C3%ADrlev%C3%A9l-2016-j%C3%BAlius-17.html

a kápolnához, ezért helyezték át az ünnepet júliusra[98]. Kóka község hivatalos honlapján a kápolna patrónusaként Árpád házi Szt. Margit szerepel[99], az ő napja viszont január 18. Az, hogyan függnek össze ezek a tények a dányi „margitolással", nem igazán világos. Emellett Dány községnek is megvan a maga, igen korai kapcsolata a Margit-legendákkal – 1272-ben egy 40 éves Benedek nevű beteg, nyomorék férfi Dan faluból meggyógyult (Árpádházi) Szent Margit sírjánál, amit az 1275-ös legenda is említ. A településen található Szt. Margit szobor, ahol ezt az eseményt is megörökítették (Kozár 2000).

Szt. Marina bulgáriai kultusza

Szt. Marina széles körben ismert és tisztelt szent az ortodox világban, ünnepe mind a bizánci, mind pedig a szláv forrásokban július 17. A tiszteletének szentelt nap a legtöbb szláv evangélium és apostol naptárában szerepel. A bizánci hagiográfiában Szt. Marina nagy legendája számos változatban létezik, amelyeknek nagy része névtelen és mind a július 17-i dátum alatt szerepel. Bulgáriában kultusza bizánci hatásra igen korán elterjed. A Marina tiszteletére tartott liturgia a bolgár ünnepi kalendárium legrégebbi rétegéhez tartozik, a szövegek még Cirill és Metód tanítványainak idején (IX. sz. vége – X. sz. eleje) keletkeztek (Петрова-Танева –Малчев – Рангочев 2014). A délszláv kéziratos hagyományban az életírás egyik legérdekesebb változata a Bdinszki sbornik (Bodonyi kötet) szövegei között olvasható. A kötetet 1359–1360-ben állították össze, egy 15 századi átiratban őrzik a belgiumi Gentben. A kötetben szereplő életírás-szövegek nagyrésze félig vagy teljes egészében apokrif jellegűnek mondható (Цухлев 1932). Szt. Marina legkorábbi ábrázolásai a Bojanai templomban (1259), a karlukovoi Szt. Marina kolostorban (XIV. sz.), illetve Dolna Kamenica templomában (szintén XIV. sz.) találhatók (Мавродинова 1985; 1969).

A bolgár néphiedelmekben Marina alakja pozitív és negatív (akár démoni) vonásokat ötvöző, jutalmazó és büntető szent. A bolgár népi elképzelések a szenteket, ahogy a többi közvetítő szerepet betöltő lényt

[98]http://kokaiplebania.hu/index.php/h%C3%ADrek/1336-templomi-h%C3%ADrlev%C3%A9l-2016-j%C3%BAlius-17.html

[99]http://www.koka.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=208&Itemid=64

is, a saját és a túlvilág határán létező, potenciálisan veszélyt hozó lényekként tartották számon. Félelemmel vegyes tisztelet övezte őket, kegyeiket áldozatokkal és a tilalmak betartásával igyekeztek elnyerni (Георгиева 2012).

Marina jelzői a bolgár folklórban a „tüzes" és az „égető" (опална, огнена), mivel patrónusünnepe az év legforróbb napjainak egyikére esik. Ünnepnapja a harmadik tagja egy ünnepi triásznak, amit a bolgárok „Forró napoknak" (Горещници) neveznek. Ez az egyik központi nyári ünnephármas, július 15-e Szt. Cirjék és Szt. Julitta, 16-a Szt. Júlia vértanú és a legfontosabb 17-e, Szt. Marina napja (Попов 2008). Dologtiltó nap, tiltott minden olyan tevékenység, ami a tűzzel kapcsolatos: nem gyújtanak tüzet, nem mennek ki a mezőre, mert felgyulladnak a kévék, még a családi tűzhely köré sem ülnek le. Marina kapcsolódik még a villámláshoz, menydörgéshez és a felhőszakadáshoz. Bulgária nagy területén elterjedt elképzelések szerint a szent testvéri kapcsolatban áll Szt. Illéssel, a másik viharokat és villámlást hozó szenttel. A monda szerint Marina minden évben eltitkolja Illés elől, mikor lesz a születésnapja, nehogy a szent nagy örömében tüzet, vihart vagy jégverést küldjön a földre (Попов 2008).

A Sztrandzsa hegységből származó népdalokban Marina egy csodás módon fogant leány, akit anyja a Nap feleségéül ígért. Ő az égi tűz gazdája, amellyel bárkit megbüntethet, aki nem hisz az erejében vagy nem tartja be az ünneppel kapcsolatos tilalmakat. Az ünnepi szertartások fontos része az ún. „élő" vagy új tűz meggyújtása. A hagyomány előírta, hogy évente egyszer el kell oltani a tüzet a házakban, és „új, élő, isteni" tüzet kell gyújtani. A tüzet fadarabok (hárs, szil vagy boróka) dörzsölésével, ikerfiúk vagy azonos nevű fiatal férfiak szították, ennek zsarátnokait vitték haza, hogy az otthoni tűzhelyekben is meggyújtsák az új tüzet. Azt is tartották, hogy az isteni tűz magától jön le az égből, a forró napok utolsóján, Szt. Marina napján (Стойнев 1994). Ez a tűz védte a falut a betegségektől, tündérektől és vámpíroktól, az emberek és a háziállatok átugorták, hogy egészségesek legyenek (Попов 2008).

A dologtilalmak másik része a kígyókkal kapcsolatos, ugyanis Marina a kígyók parancsolója is a bolgár néphitben. Képes meggyógyítani a kígyóharapást, de ha megharagszik, ráuszíthatja a kígyókat az emberekre. A kígyók a szent napján a föld alá húzódnak, ahol Marina bezárva tartja őket (Георгиева 2013). Ábrázolják kígyókkal a kötényében vagy

a kendőjében, illetve kígyókkal teli kosárral (Попов 2008). Tilos hajat fésülni, kötelet vagy zsinórt kifeszíteni, vagy bármilyen fonallal kapcsolatos munkát végezni, mert a kígyók kiözönlenek a szántóföldre vagy megharapják azt, aki fonallal dolgozik.

Szt. Marina gyógyító is – napján gyógyvízű forrásokat és kutakat látogatnak, a hívők mosdanak vagy isznak vizükből, azt tartják, hogy aki ilyenkor meleg forrásban fürdik, egész évben egészséges lesz (Стойнев 1994; Георгиева 2013). Marinát több legenda mint a szembetegségek gyógyítóját írja le – a vakok, ha megmossák szemüket az ő forrásainak vízében, látni kezdenek. Legnagyobb gyógyhatást a Szlivarovo (Sztrandzsa) mellett található Szt. Marina-barlang vizének tulajdonítanak (9. kép). A betegek a barlang előtt éjszakáznak, várják a jelet (álmukban), hogyan gyógyuljanak meg. Gyakran látogatják gyermektelen asszonyok is, akik hajnalban mennek be a barlangba és ott apró ajándékokat helyeznek, annak reményében, hogy gyermekük születik (Георгиева 2013).

Marina a szűz leányok védőszentje is, a Rodopéban, a Sztruma és a Meszta folyó közötti területen, illetve a Sztrandzsa hegységben napja a házasulandó korban lévő leányok és legények ünnepe volt, akik az éjszakát Szt. Marina barlangjainál töltötték. A Malko Tarnovo melletti barlang bejárata nagyon szűk, a legenda szerint rajta csak szűz leányok fértek át, bent pedig gyógyító víz folyt (Петрова-Танева –Малчев – Рангочев 2014).

Ebben az időszakban az időjárásról is jósoltak – minél nagyobb volt a hőség a „forró napok" alatt, annál hidegebb lesz a három téli hónap. Más hiedelem szerint, ha az első forró napon meleg van, akkor januárban az idő enyhe lesz és esős (Попов 2008).

Szt. Marina szerepet játszik a jó termés biztosításában is – leginkább azzal, hogy nem égeti le, vagy nem veri el a jég a növényeket. Ezért választották Polikraiste falu bolgárkertészei őt védőszentjüknek, nevét viseli a falu temploma is. Tiszteletére minden évben búcsút rendeznek, amit régebben az itt dolgozó polikraistei kertészek Magyarországon is megünnepeltek. A visszaemlékezések szerint ilyenkor nem dolgoztak a kertben, a piacra sem mentek ki árulni, közös asztalt terítettek a gazdával, csirkét, bárányt sütöttek (Kőbánya-Kispest, Halásztelek; 10. kép). A szokást még azután is tartották, hogy a kertészcsaládok is leteleped-

tek a magyar területen (Juricskayné Szabeva 2002). Ma már Magyarországon nem ünneplik Szt. Marina napját, de akik tudnak, hazalátogatnak a Polikraiste faluban tartott búcsúra, ezzel is kifejezve kapcsolatukat azzal a faluval, ahonnan elszármaztak.

Összefoglalás

A tanulmány egy ókeresztény vértanúszent életírását és népi kultuszát követte végig a katolikus magyarok és a pravoszláv bolgárok szemszögéből. Bár két eltérő néven ismert, Margit/Marina számos közös vonást mutat mind a hivatalos, egyházi, mint pedig a népi tiszteletben. A szent életírásának eredetije Bizáncból származik, ez a szöveg lett az alapja a bolgár és a magyar hivatalos életírásnak is. A két szöveg csak apró részletekben tér el egymástól, mindkettő akár apokrifnek is tekinthető, fantasztikus fordulatokkal teli történet. Az ikonográfiai ábrázolásban a katolikus területen jellemző a sárkányt lábbal taposó szűz (ilyen a máriakemenesi szobor is), míg a bolgár szentképeken Marina rézkalapáccsal veri szét a szörny/ördög fejét, ritkább a sárkányos ábrázolás (8. kép).

A magyar területen Szt. Margitnak leginkább az Árpádházi királyok idején volt jelentősebb tisztelete, ekkor nemcsak a szüzek, szülőnők segítője, hanem a királyság védelmezője is volt. Ez a kultusz azonban később háttérbe szorult, feledésbe merült, majd szerepét átvette Árpádházi Szt. Margit és Szt. Anna. Ez az oka annak, hogy népi tisztelete is kevésbé kiterjedt, mint Marináé a bolgár területeken (és az egész Balkánon – vö. Попов 2008). Tisztelték őt, mint a szülő nők segítőjét, féltek és segítséget kértek tőle a termést elverő felhőszakadások és jégverés miatt („Mérges Margit”), voltak források és kegyhelyek, ahol a közben járását kérték. Ezek az adatok azonban nagyon töredékesek, egy régen feledésbe merült szent kultuszának maradványai. Ebben valószínűleg a katolikus egyháznak is szerepe volt, a papság tudatosan igyekezett a régebbi, bizonytalan hitelességű szentek tiszteletét kiváltani időben hozzájuk közelebb álló, gyakran hasonló nevű védőszentekkel (pl. Szent Antal apát kultuszát Páduai Szent Antaléval – vö. Bálint 1975/ 2004).

A bolgár pravoszláv egyházban a kezdetektől fogva töretlen Szt. Marina tisztelete. Az országban nagyon sok helyen áll a nevét viselő

templom vagy kápolna, a bolgár pravoszláv egyház folyamatosan, napjainkban is ápolja emlékét. Ereklyéjét (jobb kezének darabját) őrzik a Szt. Marina plovdivi mitropolita székesegyházban. Különösen az ország déli részében számos, Marina nevét viselő barlang van, amelyek vizének gyógyhatást tulajdonítanak. Napjainkban is sokan zarándokolnak el hozzájuk a szent ünnepnapján. Népi kultuszában több, egymástól valószínűleg független réteget fedezhetünk fel. A fő elem a tűz, az égető nap erejét közvetítő szent alakja, akihez azért fohászkodtak, hogy ne tegye tönkre jégesővel, felhőszakadással vagy perzselő napsütéssel a termést. Ehhez köthető, hogy Marina a bolgárkertészek egy részének védőszentje is lett. Ebben a szerepében a vértanúszent sokkal inkább egy veszélyes túlvilági lény, akinek el kell nyerni a kegyét és nem szabad feldühíteni. Hogy segítségét megkapják, szigorúan betartották a tilalmakat és áldozatot mutattak be tiszteletére.

Másik arca a kígyók parancsolója, aki képes ugyan meggyógyítani a kígyómarást, de ha feldühítik, akkor rászabadítja a kígyókat az emberekre. Harmadik szerepköre a gyógyító szent, aki a forrásvizek segítségével gyógyítja a betegeket, gyermekáldáshoz segít vagy visszaadja a vakok látását. Kegyeit ebben az esetben is fogadalmi ajándékokkal kell elnyerni. Ezek az adatok Marinát egyfajta démoni vonásokkal rendelkező, veszélyes túlvilági lényként mutatják be, nem pedig mint a keresztény egyház alázatos vértanúszentjét. Alakjában keveredik a szoláris szimbolika és az alvilágot, az anyaméhet jelképező barlang – ő egyszerre a nap asszonya és a hűs vizek, barlangok úrnője, a kígyók parancsolója. Bár az égető tűz, a víz és a (sárkány)kígyó is jelen van életírásában és szenvedéstörténetében, feltételezhető, hogy Marina bolgár népi alakjában, több, kereszténység előtti elem is integrálódik, személyében felfedezhetjük a természet-ősanya legtöbb tulajdonságát.

Ha megvizsgáljuk a szent magyarországi és bulgáriai kultuszát, számos párhuzamot találunk – ilyen az időjárás feletti hatalom, az időjárásjóslás eleme, a női termékenységgel és a forrásokkal való kapcsolat (szülés, gyermekáldás), vagy a kígyó/sárkány eleme. Ezek a közös pontok egyértelműen a szent életírásából vezethetők le, amelyeket mindkét nép hasonlóan értelmezett.

Irodalom

Bálint, S. 1975/2004, *Ünnepi kalendárium* I-II. Budapest: Neumann Kht. http://mek.niif.hu/04600/04657/html/

Diós, F. 1988, *A Szentek élete*. http://www.katolikus.hu/szentek/

Hetény, J. 2000, *Nagyboldogasszony virrasztása/A Karancs-hegyi búcsú*. Szeged: JATE Néprajzi Tanszék.

Juricskayné Szabeva, A. 2002, A magyarországi bolgárkertészek szokásai a XVIII–XX. században. In: Papadopulosz Petkova A. (szerk.): *Bolgárok Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 121–171.

Koszta, L. 2006, Adalékok Antiochiai Szent Margit Árpád-kori tiszteletéhez. *Acta Historica Segediensis* 124. 23–28.

Kozár, Gy. 2000, *Dány község helytörténeti élete*. Dány: Dány Község Önkormányzat Képviselő-testület.

Mocsáry, A. 1826, *Nemes Nógrád Vármegyének Históriai, Geographiai és Statistikai Esmertetése* 1–4. kötet. Pest.

Orbán, I. 2000, Antiochiai Szent Margit legendája. *Magyar egyháztörténeti vázlatok* 1–4, 7–45.

Orbán, I. 2001, *„Ecce, iam vici mundum!" (Antiochiai Szent Margit tisztelete Magyarországon)*. Budapest: METEM.

Георгиева, А. 2012, *Фолклорни измерения на християнството*. София: Просвета.

Георгиева, И. 2013, *Българска народна митология*. София: АИ „Марин Дринов".

Жития на светиите. 1991, Ред.: Партений, епископ Левкийски – архимандрит д-р Атанасий (Бончев). София: Синодално издателство. http://www.pravoslavieto.com/life/07.17_sv_Marina.htm

Мавродинова, Л. 1969, *Църквата в Долна Каменица. Стенописи от времето на Михаил Шишман*. София: Български художник.

Мавродинова, Л. 1985, *Скалните скитове при Карлуково*. София: Български художник.

Петрова-Танева, М. – Малчев, Р. – Рангочев, К. 2014, Св. Марина. В: *Encyclopaedia Slavica Sanctorum. Светци и свети места в България*. http://eslavsanct.net/viewobject.php?id=1184

Попов, Р. 2008, *Светци и демони на Балканите*. Пловдив: Летера.

Стойнев, А. 1994, *Българска народна митология. Енциклопедичен речник*. София: 7М+Логис.

Цухлев, Д. 1932, *История на града Видин и неговата област – Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Оряховско, Врачанско, Фердинандско, Берковско и Крайна.* София.

Képek forrásai:

7. kép: https://www.kozterkep.hu/~/25171/Antiochiai_Szent_Margit_ Maria-kemend_2014.html
8-9. kép: Георгиева, И. 2013, *Българска народна митология*. София: АИ „Марин Дринов“.
10. kép: Чангова-Менхарт, П. 2001. *Под слънцето на Унгария. Фотоалбум*. Будапеща: Българско републиканско самоуправление.

Summary

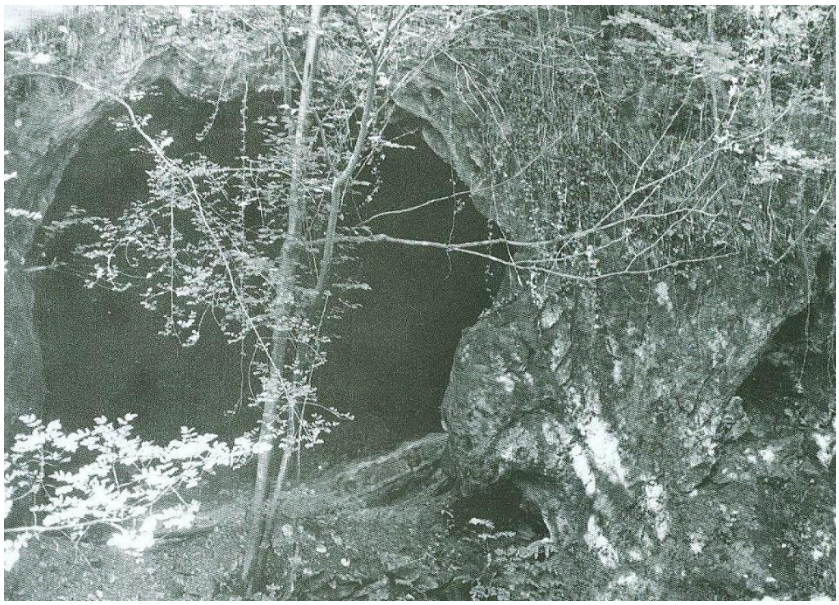
St. Marina is important saint of the warmest summer period in Bulgaria (July 17th), whose image combines the features of a Christian martyr and a pre-Christian demonic female deities. During the period of her patronal festival the first harvest fruits and vegetables ripen, that's why the Bulgarian gardeners from Polikraishte chose her for their saint-protector. In the Catholic world Marina is known as St. Margaret of Antioch. This article contains a comparative study of the folk cult to Marina in Bulgarian and Hungarian lands, the goal is to reveal parallels and differences, as well as their comparison to the elements of the saint's official biography.

Резюме

Важна светица на най-топлия летен период у българите е Св. Марина (17 юли), чийто образ обединява чертите на християнската великомъченица и на предхристиянските демонични женски божества. В периода на нейния патронен празник зрее първата реколта плодове и зеленчуци, затова я избират за своя светица-закрилница и българските градинари от с. Поликраище. В католическия свят Марина е позната като Св. Маргарита Антиохийска. Настоящата статия съдържа сравнително проучване на народния култ към Марина в българските и унгарските земи, целта е разкриването на паралелите и различията, както и сравнение с елементите от официалното житие на светицата.

7. kép: A máriakéméndi Szt. Margit-szobor

8. kép: Szt. Marina és a sárkány (Malko Tarnovo, Sztrandzsa)



9. kép: A Szt. Marina-barlang Szlivarovoban (Sztrandzsa)

10. Szt. Marina ünneplése Kocso Tyutyunkov gazdánál, Magyarország, 1943

PARTENIJE PAVLOVIĆ – EGY EGYHÁZI KARRIER ÉS AZ ELSŐ ÖNÉLETRAJZ TÖRTÉNETE

Farkas Baráthi Mónika

A középkori déli szláv irodalomban az önéletrajz, mint önálló műfaj még nem létezett. Az óbolgár irodalomban, Donka Petkanova szerint (Petkanova 1974), ritka esetekben találkozhatunk a szövegek mellett különböző önéletrajzi jellegű széljegyzetekkel is. Ezek általában arról adnak hírt, hogy az adott mű milyen körülmények között keletkezett. Az egyik szerző a rossz minőségű tollra és tintára panaszkodik, míg másik a hidegre és az éhségre, harmadik azt közli, hogy fáj a foga, a negyedik megköszöni barátainak, hogy ételt hoztak neki, míg dolgozott. Ezek a feljegyzések nagyon érdekesek és életszerűek, de mentesek minden műfaji kötöttségtől.

Az első olyan szerző, aki valódi önéletrajzi művel jelentkezett a szerb és bolgár irodalomban, Partenije Pavlović, XVIII. századi szerző, akiről azon kívül, hogy bolgár származású, és hogy élete nagyobbik részét Szerbiában töltötte, viszonylag keveset tudunk (Бояджиев 1988). Ami izgalmassá teszi személyiségét az az a tény, hogy egyszerre tartozik két kultúrához és irodalomhoz – a bolgárhoz és a szerbhez, valamint hogy nevéhez köthető az első önéletrajzi mű megírása a déli szláv irodalomban (Glasnik 1891; Bogdanović 1991).

Paiszij Hilandarszki, Szofronij Vracsanszki és Dositej Obradović előde, Hristofor Žefarović, Zaharije Orfelin és Jovan Rajić kortársa jelentősen hatott a bolgár és a szerb nemzet kulturális felvilágosodására. Irodalmi alkotásai, melyeket többnyire már Szerbiában írt, részben eredeti művekből, részben fordításokból és másolatokból állnak, de ezek túlnyomó többsége sajnos mind a mai napig kéziratos formában maradtak. Ami irodalmi munkásságát különösen jelentőssé teszi, az az önéletrajza. Ez a mű elsősorban azért érdekes, mert új műfajt vezet be a déli szláv irodalomba.

Partenije Pavlović jelentős szerepet játszott a bolgár–szerb kulturális kapcsolatok történetében. Mivel személye nemigen van jelen a mai irodalomtörténetben, először ismerjük meg életét, mely gyakran volt ka-

landos. Sokat utazott, sőt néhányszor még börtönbe is került. De minden élethelyzetben, találékonyságának köszönhetően, sikerült áthidalnia a nehézségeket, és tovább folytathatta kijelölt életpályáját. Ez az út egy sikeres egyházi karrier felé vezetett a szerb pravoszláv egyházi életben.

Nemcsak az egyházi élet megbecsült tagja volt, kultúrtörténeti szempontból fontosabb íróként betöltött szerepe, noha ezt a jelentőségét kora és környezete még nem tudta megérteni és értékelni. Ezt támasztja alá az a tény is, Borivoje Marinković szerint, hogy amikor Partenije Pavlović váratlanul meghal, Pavel Nenadović érsek a szétküldött pásztorlevelében csak mint magas funkciót betöltött egyházi személyt méltatja, de nem tesz említést Partenije Pavlovićról, az íróról (Marinković 1968).

Valószínűleg 1695-ben született, Szilisztra városában. Szüleiről és gyerekkoráról keveset tudunk. Ami biztos, hogy édesapja bolgár volt, és Pavelnek hívták. Tanulmányait Ohridban, majd Kasztóriában folytatta, ahol egy Metód nevű szerzetes tanítványa lesz.

A Havasalföldre Stefan Kantakuzin uralkodása idején érkezik. További tanulmányainak helyszíne a bukaresti fejedelmi akadémia, amely az akkori Kelet-Európa egyik legjelentősebb szellemi központja. Ebben az időszakban a havasalföldi román fejedelemség jelentős gazdasági és kulturális kapcsolatokat tart fenn Olaszországgal. Birkovjan fejedelem román és görög fiatalokat küld ösztöndíjjal Olaszországba. Elsősorban a Padovai Egyetemen volt lehetőségük tanulni. Bukaresti tanulmányai után Partenije Pavlović is Padova felé indul. Körbeutazza Velencét, Padovát, Bolognát, Firenzét, Rómát, Nápolyt, de a katolikusokkal való állandó összetűzései miatt még az 1719-es év vége előtt kénytelen elhagyni Olaszországot. Bariból Zárába megy, ahol Vićentije Zmajević katolikus püspök parancsára bebörtönzik. Három börtönben töltött nap után kiszabadul, és az adriai tengerparton végig haladva leutazik Drácsig.

Meglátogatja a Szent Naum kolostort Ohridban, utazgat az albán hegyekben. Itt, az Oszmán birodalom határán két és fél hónapot tölt börtönben, és csak a szkadari pravoszláv lakosok segítségével sikerül kiszabadulnia. Albániából Ulcinjon keresztül a Kotori-öbölbe megy. Majd anyagi gondok miatt kénytelen egy ideig a dalmáciai Risan váro-

sában tanítóskodni. Itt figyel fel rá Dalmácia pravoszláv püspöke, Stefan Ljubibratić, aki nagyra értékeli az ifjú tanítót. Szerzetessé avatja és szolgálatot szerez számára, így lesz Partenije Pavlović diakónus a Herceg Novi melletti Savina kolostor templomában.

1726 elején újabb késztetést érezve az utazásra szakít a szerzetesi élettel, és ellátogat Mostarba, majd Szarajevóba. Szarajevó után Novi Pazarba érkezik, ami az akkori szerb pátriárka, Mojsej Rajović ideiglenes székhelye volt. Partenije Pavlović a pátriárkától olyan szolgálatot kért, mely megfelelne, akkori viszonylatban magas iskolázottságának, és ahol használni tudná gazdag, bolgár, szerb, román, török, latin, görög és olasz nyelvtudását. Mojsej Rajović azonban nem segít neki, ezért szolgálatot keresve tovább utazik Belgrádba. Itt megkeresi a karlócai érseket, Mojsej Petrovićot, aki kinevezi diakónussá. Ezután az érsekkel együtt Karlócára utazik, ahol a Szent Péter és Pál templomban megkezdi munkáját.

1730-ban, Mojsej Petrović halála után, az új mitropolita, Vićentije Jovanović Vidak püspöki efimériosszá nevezi ki, mindennapos istentisztelet-tartási kötelezettséggel.

1731-ben Vićentije Jovanović társaságában Bécsbe utazik. Hazafelé jövet megállnak Karlovi Varyban, hogy kipihenjék az út fáradalmait. Itt, a kellemes környezetben eltöltött idő alatt Partenije Pavlovićnak alkalma nyílik elgondolkodni további terveiről. Vonzza a német határ közelsége, ezért engedélyt kért Jovanović püspöktől, hogy elutazhasson Németországba, egyetemi tanulmányok folytatása céljából. Ellenben a püspök erről hallani sem akar. Ezek után úgy dönt, a püspök tiltása ellenére is útnak indul. Elhagyja Karlovi Varyt, de csak Bécsig jut el. Hamarosan innen is menekülnie kell egy katolikus templomban okozott botránya miatt. Pozsonyba utazik, majd innen Horvátországon és Dalmácián át Pećre érkezik, ahonnan Niš és Szófia érintésével a rilai kolostorba utazik. A kolostorban néhány hónapot tölt el. Felébred benne a történelem iránti érdeklődés, ideje fő részét Ivan Sisman bolgár cár eredeti okleveleinek másolásával tölti. A rilai kolostorban megismerkedik Joszif Bradati szerzetessel, akivel szoros barátságot köt. Majd 1733 elején a rilai kolostorból Pećre érkezik.

A törökök elleni 1737-es szerb felkelés sok szerb családot arra kényszerít, hogy észak felé meneküljön. Így Partenije Pavlović is elhagyja a patriarchátust. Az ipeki pátriárka érsekség nélkül marad, de Karlócán

átveszi a nemrég elhunyt karlócai mitropolita helyét, megőrizve jogát a pátriárkai titulusra.

Partenije Pavlović 1737-től egészen halálig a Habsburg Birodalom uralma alatt élő szerbség körében él és dolgozik. 1742-ben Bécsbe utazik. Itt 1744-ig marad, innen Bukarestbe utazik, majd onnan egyenesen Karlócára. Itt, 1748. szeptember 19-én, megkapja az „isten igéjének hirdetője" címet. Feladata, hogy a karlócai egyházmegye parókiáit járja, egyházi és falusi ünnepekkor előre meghatározott prédikációkat tartson.

Gyorsan kitűnik tehetséges szónoki képességeivel, és ez segíti karrierje előbbre jutását is. Budán kinevezik a Szent Miklós templom archimandritájává. 1749-ben, Karlócán, Pavle Nenadović érsek a karlócai egyháztanácsi bíróság rendes tagjává nevezi ki. Két évvel később, 1751. szeptember 14-én püspökké szentelik. Egészen haláláig folyamatosan utazgat a különböző püspökségekbe, hogy elvégezze a hatáskörébe tartozó feladatokat. Az egyházi feljegyzésekben az áll, hogy Partenije Pavlović püspök 1760. április 29-én hunyt el Karlócán. Tiszteletére Pavel Nenadović érsek a karlócai érsekség területén fekvő kolostorok vezetői részére két pásztorlevelet is küld, utasítva őket, hogy a szokásos istentisztelet során emlékezzenek meg Partenije Pavlović püspökről, egyik leghűségesebb szolgájáról.

Partenije Pavlović azok közé tartozott, akiknek lehetőségük volt megismerkedni a nyugat-európai kultúrával. Ez a felvilágosodás korszaka a nyugat-európai irodalomban. Partenije Pavlović felismerte, hogy a tanult embereknek fontos szerepük van a társadalomban, és hogy neki is, mint iskolázott, és sokat tapasztalt személynek, megvan a saját helye és feladata.

Erre a felismerésre azonban nem azonnal jut. Saját önéletrajzát három évvel halála előtt írja meg, amikor már elég tapasztalatot gyűjt, és véglegesen megerősödik benne a reneszánsz eszméje. Írói tapasztalatát, melyek nagyon hasznosak lesznek számára az önéletrajz írásakor, a különböző széljegyzetek írásakor szerzi meg. Ezek a széljegyzetek róla és élményeiről szólnak, és azokba a könyvekbe írta be őket, melyeket utazásai során olvasott. Hét ilyen önéletrajzi feljegyzést ismerünk.

A legtöbb megtalált jegyzetet Partenije Pavlović a panagirikuszokban hagyta. 1722-ben a cserepisi kolostor panagirikuszában hagyja a vidék leírását, a dátumot és aláírását tartalmazó jegyzetét. A mardarievi panagirikuszban lejegyzi, hogy volt Szófiában, és a magyar királynál.

Ezek a jegyzetek már rámutatnak arra az igényére, hogy saját magáról, és utazásairól írjon. Ezeknek a jegyzeteknek köszönhetően rálátásunk van érdeklődésére, és tehetségére, hogy az irodalomban egy új műfajt hozzon létre.

Azonban figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy önéletrajza írásakor nem rendelkezett semmilyen követendő példával, élete során nem volt alkalma találkozni az önéletrajzzal, mint önálló műfajjal.

Oroszországban, a XVII. század hetvenes éveiben két önéletrajz jött létre: az egyik Avakum protopópáé, a másik Avakum hasonló gondolkodású barátjáé, vagy ahogyan ő nevezi: szenvedőtársáé, Jepifanyijé. Ezek a szövegek kéziratos formában maradtak egészen a XIX. század második feléig, ezért bizonyos, hogy Partenije Pavlović nem olvashatta őket. Német és olasz nyelven, mely nyelveket ismerte Partenije Pavlović, egészen a XVIII. közepéig nem jelent meg nyomtatott formában önéletrajz. Tulajdonképp azt mondhatnánk, hogy önállóan támadt az az ötlete, hogy önéletrajzot írjon.

Az irodalomtörténetben Partenije Pavlović önéletrajzát először Nikola Krstić említi, akinek az volt a feladata, hogy megállapítsa a kézirat értékét, és felajánlja a Szerb Tudós Társaság részére. A Szerb Tudós Társaság hírmondójában Krstić megemlít egy kéziratot, melyet ő egy ismeretlen utazó „naplójának" nevez. Röviden leírja a mű tartalmát is. Írása végén Krstić a következőket mondja: „a második lap első oldalán írottakból megállapíthatjuk, hogy a kézirat szerzője bizonyos Partenije", de a választ arra, hogy valójában ki is ez a Partenije, Krstić nem tudta megadni, ám mindenképp úgy látta, hogy valami értékeset fedezett fel, és a Szerb Tudós Társaságnak javasolta a kézirat megvásárlását, valamint, hogy más szakértő is nézze át, érdemes-e megjelentetni a szöveget. A kéziratot teljes terjedelmében Dimitrije Ruvarac jelenteti meg 1905-ben, a Srpski Sionban (Ruvarac 1905).

Maga az önéletrajz viszonylag rövid, mindössze 14 nagy nyomtatott folio-formátumból áll. 1749. június 21-én kezdődik, amikor Partenije Pavlović már egyházi személy. Először az időben nemrég történt eseményeket írja le, ezután áttér a múlt történéseire, majd később ismét a közelmúlttal foglalkozik. Ez az időbeni bolyongás, a nem kronologikus leírás jellemző Partenije Pavlović stílusára. Gyakran megszakítja az egyik történet elmesélést, hogy újabba kezdjen bele, melyet szintén félbehagy, hogy leírjon valamilyen vitát, vagy egy szent csodatételét.

Az önéletrajz IV. Arsenije pátriárka 1746-os, Mária Teréziánál tett audiencijával kezdődik. Ezután adatok következnek Pavel Nenadovićról, aki 1749-ben szintén látogatást tett Mária Teréziánál, ahol jelen volt maga a szerző is. Partenije Pavlović hangsúlyozza, hogy Pavel Nenadovićnak nem volt szüksége tolmácsra, saját magát pedig „a szemtanú Partenijének" nevezi. Néhány nap múlva III. Konstantin havasalföldi fejedelem hívására Bukarestbe indul. Bukarestből visszafele jövet átutazik Temesváron, Szegeden és Budán. Ezután 16 hónapot tölt a bécsi börtönben – itt egy leírás szerepel egy börtönbeli barátjáról, aki kiszabadulása után felveszi az iszlám vallást Belgrádban. Majd egészségi állapotáról ír, hogy mennyire zúg a feje a sok ütéstől, amit kapott. Ohridban azért verik meg, mert egy dzsámiban harangozni kezd. Erdélyben bilincsbe verve viszik a nagyszebeni generális elé. Ezután felsorolja a helyeket, amerre utazott: Bánság, Szerémség, Szlavónia, Horvátország, Dalmácia és Olaszország. Nápolyban kizavarják egy templomból, mert szidja a pápát. Majd Róma, Velence, Firenze, Bari következik. Zárában a zárai katolikus püspök, Zmajević mesterkedésének köszönhetően ismét börtönbe kerül. Ezt követően albániai utazásáról mesél. Szkadarban újabb két és fél hónapot tölt börtönben, majd Ulcinjon, Báron és Kotoron keresztül megérkezik a dalmáciai Risanba, ahol iskolát nyit, és 30 diákot tanít egy éven keresztül. Innen a Savina kolostorba megy, ahol szerzetessé avatják. Újból úton van. A boszniai Mosztáron és Szarajevón keresztül Novi Pazarba megy Mojsej Rajović pátriárkához. Azt tervezi, hogy Moszkvába utazik Nagy Sándorhoz, de a törökök megakadályozzák ezt a tervét. Novi Pazarból Belgrádba megy Mojsej Petrovićhoz, aki kinevezi diakónussá. Mojsej Petrovićtyal Bécsbe utazik. Visszatérve Karlócára, szerzetessé szentelik. Újfent Bukarestbe utazik, hogy találkozzon Hrisant, jeruzsálemi pátriárkával. Nem sokkal ezután azzal vádolják meg, hogy Konstantin Brankovićtyal szimpatizál, így újból börtönbe vetik. Miután Mojsej Petrović közbenjárására kiengedik, Belgrádba utazik Brassó, Nagyszeben és Rizsnik érintésével. Mojsej Petrović halála után Vićentije Jovanović lesz az új érsek. Az új érsekkel együtt ellátogat Bécsbe, Prágába, Karlovi Varyba, utóbbi helyen 3 hónapot töltenek. Itt következik a fürdő gyógyhatásának leírása. Újabb utazásainak célja: Magyarország, Horvátország, Dalmácia, Dubrovnik, Niš, Szófia, Plovdiv, Rilai kolostor.

Ezután szilisztrai és bukaresti tanulmányairól beszél, Metód szerzetesről, akitől kartheziánus filozófiát tanult. Majd albániai élményeiről és benyomásairól ír. Sok adatot közöl különböző keresztény szentekről – hol találhatóak az ereklyéik, milyen csodákat vittek véghez: Ivan Vladimir, Teodóra császárnő, Szent Simeon, Csodatevő Nikolaj, Nikodim Srpski, Stefan Srpski, Milutin király és mások. Majd adatokat közöl az új vértanúkról, Georgi és Nikola Novi Szofijszkiról, akiket a törökök kínoztak halálra. Megemlíti Pahomijt, Josif Bradati tanítványát. Arról értekezik, hogy isten, a pravoszláv vallás védelmezője, és ezzel magyarázza az oroszoknak a törökök, svédek és tatárok felett aratott győzelmét is. Sajnálatát fejezi ki a többszázezer halott miatt, akik a háborúkban estek el. Csodálkozik, hogy a mindenható hogyan engedhette ezt meg. A világi uralkodókhoz fordul, hogy tekintsék a régmúlt császárjait követendő példának, mert ők voltak a keresztény vallás igaz védelmezői. Nagyon bántja a keresztény egyház keletire és nyugatira való szakadása. Végül említést tesz az eretnek mozgalmakról – lutheranizmusról és a kálvinizmusról – is, melyek szerinte még inkább szétszakították a keresztény egységet.

A mű ritkán közöl konkrét adatokat az események pontos időben és helyben való meghatározásához. Emiatt nehéz is követni az események kronológiai sorrendjét. Az önéletrajz nem alkot kompakt egészet. Darabossága és következetlensége miatt maga a mű olyan váratlanul ér véget, ahogyan el is kezdődik – az 1737-es évvel, ami sem logikailag, sem kronológiailag nem jelenti a mű végét. A mű szerkezetéből hiányzik a szisztematikusság. A kézirat minden különösebb előzetes terv nélkül készült, tulajdonképp a szerző kalandos és küzdelmes életéből a fontosabb pillanatok és benyomások gyűjteménye.

A műben nem találunk vezérmotívumot. Nehéz megállapítani, hogy az önéletrajz fő vonalát mi adja, szenvedéseinek, vagy számos utazásának leírása, esetleg a tudás utáni vágya, illetve szoros kapcsolata a pravoszláv vallással, melyet a katolikusoktól és más vallások híveitől elszántan védelmez. Talán az események fő motívuma az a szenvedély lehet, ahogyan részt vesz különböző filozófiai és vallási vitákban, melyekben mindig a pravoszláv vallást védelmezi.

A műben az adatok minden különösebb szervezettség nélkül halmoznak el bennünket. Talán ez az oka annak, hogy Bonju Angelov (Ан-

гелов 1963–1964) úgy véli, Partenije Pavlović önéletrajza teljesen szervezetlen, nem kellően kidolgozott mű. Lehet, hogy valójában csak egy szerzői vázlat, melyet még nem az olvasónak szánt, legalábbis nem ebben a formában. Valószínűleg készült arra, hogy munkáját még átdolgozza, olvashatóbb formát adva neki, de sajnos váratlan halála meggátolta ebben.

A történetek mesélése közben Partenije Pavlović gyakran hangsúlyozza szenvedéseit, azonban történeteiből hiányzik az a művészi leírás, mellyel kihangsúlyozná azon népek szociális és gazdasági helyzetét, melyek között élt. Eme háttér hiányának az a következménye, hogy saját szenvedései és küzdelmei gyakran nem tűnnek kellőképp motiváltnak. Mivel nem említi meg szenvedéseinek valódi okait, így azok csak pusztán felsorolt tények maradnak.

Jellemző még Partenije Pavlovićra, hogy a népeket nem osztja fel nemzetiségük szerint. Ahogyan azt Jordan Ivanov is megállapítja (Иванов 1935), Partenije Pavlović nem ismeri el a bolgárok, görögök, szerbek, románok, oroszok létezését. Csak egy összpravoszláv nemzetet ismer el, akiknek a törökök és a katolikusok az ellenségeik. Noha önéletrajzában két helyen is megemlíti szülőföldjét, Bulgáriát – egyszer, amikor szilisztrai tanulmányairól beszél, másodszor, amikor bulgáriai utazásait írja le – de ez még nem jelenti a nemzeti öntudat meglétét nála. Esetében elsősorban a pravoszláv valláshoz való tartozás tudata dominál, ennél fogva számára a világ két részből áll – a pravoszlávok és a nem pravoszlávok világából.

Ami az önéletrajz stílusát, nyelvezetét, világszemléletét illeti, vitathatatlanul kapcsolatban áll a középkori irodalommal. Az utazása során érintett helyeket az alapján határozza meg, hogy az adott helyen mely szentnek, vagy vértanúnak ereklyéit őrzik, vagy mely szent élt az adott környéken.

Partenije Pavlović önéletrajza abban a korszakban született, amikor az irodalmi művek elsődleges szerepe az volt, hogy tanítsák az olvasót, és felkészítsék a túlvilági életre. Ebben a szellemileg „sötét” korszakban szinte váratlanul jelenik meg Partenije Pavlović személye, hogy az irodalomba bevezessen egy addig ismeretlen, a korábbiakhoz képest teljesen új és szokatlan írói szemléletet. Munkásságnak jelentősége, hogy szakít az addigi hagyományokkal, és hasznos kísérletet tesz arra, hogy új kifejezésmódot hozzon létre a szerb és bolgár irodalomban. Ez

az írói kísérlet néhány évtizeddel később, Szofronij Vracsanski művében fog kiteljesedni, aki szakítva a középkori irodalmi hagyományokkal, népnyelven írja meg *A gyarló Szofronij élete és szenvedései* című önéletrajzi művét. Szofornij eleven stílusú, fordulatokban gazdag életrajzában leírja gyötrelmeit, a szenvedő és vétkező ember kínjait, de nem titkolja hibáit sem, őszintén, humorral és öniróniával vall saját gyengeségeiről is. Az ő művében már egyre inkább előtérbe kerül az eseménytörténettel szemben az író személyének és lelki világának árnyaltabb ábrázolása, megfigyelhető az önéletrajzra jellemző lélek- és személyiségábrázolás kezdetleges formája.

Irodalom

Bogdanović, D. 1991, *Istorija stare srpske književnosti.* Beograd: Srpska književna zadruga.

Glasnik Srpskog Učenog Društva, 1891, knjiga 72. Beograd.

Marinković, B. 1968, O piscu prve srpske autobiografije u XVIII stoleću. In: *Književnost i jezik*. XV/1968, sv. 4. Beograd.

Ruvarac, D. (red.) 1905, Avtobiografija Partenija Pavlovića, episkopa posvećenja. In: *Srpski Sion*. XV/1905, sv. 14, str. 396-399, sv. 15, str. 430-432, sv. 17, str. 493-495, sv. 18, str. 526-528, sv. 19, str. 553-556. Sremski Karlovci.

Ангелов, Б. 1963–1964, *Съвременници на Паисий 1-2.* София: БАН

Бояджиев, П. 1988, *Партений Павлович.* София: Наука и изкуство.

Иванов, Й. 1935, Из автобиографията на Партения Павлович. В: *Старобългараски разкази.* София: Придворна печатница.

Петканова, Д. 1974, *Хилядолетна литература: Студии за развитието на българската литература от Кирил и Методий до Софроний Врачански.* София: Наука и изкуство.

Summary

The first author in both Serbian and Bulgarian literature to write an actual autobiographical work was Parteniy Pavlovich, of whom – apart from the fact that he was of Bulgarian origin, and that he spent the greater part of his life in Serbia where he made a significant ecclesiastical career – we know very little. What makes him an interesting figure is that he belongs to both the Serbian and the Bulgarian culture and literary canon, and that the first autobiographical work in South Slavic literature can be traced back to his name. Although Parteniy Pavlovich was an honoured member of the Orthodox Church, even more important from a cultural-historical perspective is his role as an author –

and yet, neither his immediate circle, nor his contemporaries could understand or appreciate his work.

Резюме

Първият автор, публикувал истинска автобиография в сръбската и българската литература е Партений Павлович, живял през XVIII век, за когото – освен, че е бил по произход българин и по-голямата част от живота си е прекарал в Сърбия – знаем сравнително малко. Това, което прави личността му изключително интересна, е фактът, че той е част от две култури и литератури: от българската и от сръбската, както и, че той автор на първата автобиография в южнославянската литература. Партений Павлович е бил не само почитан член на православния църковен живот, културно-историческата му роля като писател е още по-важна, макар и това да не е разбрано и оценено от неговите съвременници.

A kötet szerzői, szerkesztői

Név	Intézmény	email
Császári Éva	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	eva.csaszari@gmail.com
Cselényi István Gábor	Görögkatolikus Egyház	idr.cselenyi@gmail.com
Dudás Előd	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	dudaselod@gmail.com
Dudás Mária	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	dudasmimi@yahoo.com
Farkas Baráthi Mónika	Szedegi Tudományegyetem Szláv Intézet	farkasbm@lit.u-szeged.hu
Földváry Miklós István	ELTE BTK Ókortudományi Intézet/ Vallástudományi Központ	foldvary.miklos@btk.elte.hu
Golub Xénia	Országos Széchényi Könyvtár	golubx@gmail.com
Menyhárt Krisztina	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	menyhart.krisztina@btk.elte.hu
Mihajlov Kamen	ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék	kmihajlov@abv.bg
Papp Izabella	ny. levéltáros	pappizabella@invitel.hu
Petkova Adriana	Bolgár Kulturális Fórum	adriana.petkova.bud@gmail.com
Pozsgai István	NyME SEK BDPK FIKI Orosz Nyelv és Irodalom Tanszék	constantinus@freestart.hu pozsgaiistvan@nyme.hu
Puskás Bernadett	Nyíregyházi Egyetem Vizuális Kultúra Tanszék	bernadett.puskas@gmail.com
Révész Éva	SZTE BTK Történeti Segédtudományok Tanszék	chawa777@gmail.com
Zsilák Mária	Selye J. Magyar Egyetem, Komárno	m.zsilak@gmail.com