

Az érzékekről a liturgikus teológia szempontjából

„Mintha a denevérek és a baglyok, akik csak éjszaka látják az eget, vitatkoznának a déli napsugarakról a sasokkal, akik szüntelen látással szemlélik a Napot.”¹

„Hogy lehet szellemi a tömjén illata – kérdezi a kantianus gondolkodás?”²

Aquinói Szent Tamás a rosszról írt értekezésének egy helyén az eredendő bűn miatt az egész emberi nemre rótt büntetéseket vizsgálva azt a kérdést teszi fel, vajon az áteredő bűn miatt rászolgálnak-e a külső érzékek a büntetésre, pontosabban az áteredő bűn állapotában meghalt gyermekek megtapasztalják-e érzékileg a pokol tüzét?³ Már maga a kérdés is feszélyezheti a kortárs olvasót, egy letűnt, fejletlen kultúra érzéketlenségeként értékelve, azonban számos szentségtani, antropológiai és morálteológiai problémát érintő felvetésről van szó. Szent Ágostont és Nagy Szent Gergelyt idézve Tamás felsorolja az érzéki büntetés mellett szóló idézeteket, amelyek kellő plasztikussággal jelenítik meg, hogy miképpen is tapasztalják meg a keresztleletlenül meghalt gyermekek a poklok borzalmait. Mi az oka annak, hogy az Angyali Doktor e kényes kérdés tárgyalásába fog? A katolikus felfogás szerint a bűnben meghalt ember büntetése a pokol, a maga érzékiségében, azaz teljes emberként, léleként és testként is megtapasztalva, ugyanakkor a legfőbb, mindent megelőző büntetés az isteni kegyelemtől és az istenlástól való megfosztottság állapota. Tamás érvelését a maga teljességében mellőzve, a dominikánus teológus arra jut, hogy az eredendő bűn az emberi természet velejárója (legalábbis az összülők vétke óta), míg a személyes (tény-

leges) bűnök adott egyénhez tartoznak. Míg az istenlástól és az isteni kegyelemtől való megfosztottság úgy az eredendő, mint a személyes bűnök büntetése is, az érzékek büntetése az ember személyes bűneinek eredménye. Mivel Tamás a keresztleletlenül gyermekek (tulajdonképpen a csecsemők) szempontjából közelít, így az a következtetés adódik, hogy a pokol nem lenne megfelelő büntetés az áteredő bűnben meghalt gyermekeknek, hiszen nem követhettek el személyes bűnt, amihez szükség lenne az értelem beleegyezésére, így esetükben „elegendő” az istenlástól való megfosztás.⁴ A tényleges (személyes) bűn belső dinamikája kettős mozgást feltételez, elfordulást a változhatatlan jótól és odafordulást valamilyen mulandó jóhoz, ezzel szemben az eredendő bűnben kizárólag az Istentől való elfordulás jelenik meg. A tudattalan bűn büntetése tehát negatív, a tudatos bűné pedig pozitív büntetés.⁵ Tamás – és ez az egész középkor elképzelése is egyben – ezzel a lépéssel bizonyos szempontból kivonja az érzékeket az áteredő bűn hatása alól, persze nem teljesen, hiszen ettől függetlenül megmarad bennük a hajlam, hogy ellenszegüljenek az értelemnek.⁶

A keresztelezés szertartása a keresztény életbe való belépés feltétele, az áteredő bűn lemosása, és ezzel az új élet kezdete (regeneratio). A középkori Esztergom egyes kereszteleési rendtartásainak⁷ egyik eleme szorosan kapcsolódik Szent Tamás fenti gondolatmenetéhez, nevezetesen a megjelölés (consignatio), amelynek során a keresztelest végző hüvelykujjával keresztet rajzol a kereszteleendő testrészeire:

A homlokára: megjelölöm homlokodat Jézus Krisztus nevében, hogy bízz benne.

A szemére: megáldom szemeidet, hogy meglásd fényességét.

¹ Canterburyi Szent Anzelm: *Levél az Ige megtestesüléséről* = Canterburyi Szent Anzelm összes művei. Ford. DÉR Katalin, Bp., Szent István Társulat, 2007, 231.

² FLORENSZKIJ, Pavel: *A kultusz filozófiája*. Ford. KISS Ilona, Bp., Typotex, 2015, 100.

³ Aquinói Szent Tamás: *De malo* q5. a2. („Utrum peccato originali de-beatur poena sensus.”)

⁴ A tárgyban a mai napig ez vagy ennek megfelelő a katolikus egyház hivatalosnak tekinthető álláspontja, még akkor is, ha egyes teológiai iskolák a pokol létét is tagadják.

⁵ Ez természetesen nemcsak Aquinói véleménye, ugyanezt mondja mások mellett Szent Bonaventura is: „Végezetül, minthogy ezen igaz-

ságosság hiányát az újszülöttek esetében nem saját akaratuk indítása és nem tényleges gyönyörködés okozza, ennél fogva nekik életük végén nem jár az áteredő bűn miatt az érzékelhető büntetés a gyehennán.” Szent Bonaventura: *A hit rövid foglalata. Breviloquium*. Ford. DÉR Katalin, Bp., Kairosz, 2008, 110.

⁶ Vö. Canterburyi Szent Anzelm: *Az igazságról* = Canterburyi Szent Anzelm összes művei. i. m. (2007), 152. skk.

⁷ *Missale Posoniense H*, OSZK, Cod. Lat. 094 121r

<https://usuarium.elte.hu/book/4757/view>;

Missale notatum Strigoniense, AM Bratislava, EC Lad 3, 119v

<https://usuarium.elte.hu/book/840/view>



Rogier van der Weyden:
Hét szentség oltárkép
(bal szárny,
keresztelés)
1445–1450,
Koninklijk
Museum voor
Schone Kunsten,
Antwerpen,
© Wikimedia
Commons

A fülére: megáldom füleidet, hogy halld meg az ő igazságának igéjét.

Az orrára: megáldom orrod, hogy az ő gyönyörűsége illatát érezd.

A mellkasára: megáldom szívedet, hogy higgy Istenben.

A vállaira: megáldom vállaidat, hogy vedd föl az ő szolgálatának igáját.

A szájára: megáldom szád, hogy megvalld őt.

Az egész testére, hozzá nem érve, a kereszt jelét rajzolja, és mondja: megjelöllek téged az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében, hogy örök életed legyen, és élj mindörökkön örökké.

A szertartás ismertetett része nem szerves része valamennyi keresztelési ordónak a középkorban, de megtaláljuk már a XI. századi Arezzo egyik szerkönyvében is,⁸ és jellemző, hogy a *Rituale Romanum* tridenti zsinatot követő első kiadásaitól fogva⁹ a felnőttek keresztségének állandó elemeként látjuk viszont, ellenben nem szerepel minden esetben a gyermekkereszttség szertartásában. A fenti teológiai eszmefuttatást emlékezetben tartva felvethető, hogy a rítus kodifikálói éppen a Doctor Angelicus általánosan elfogadott érvelése miatt vették fel a felnőttkereszttség szertartásába ezt az elemet. Hiszen, ha egy gyermeknek nem lehetnek az érzékekhez kapcsolódó személyes (halálos) bűnei, úgy aligha lehet indokolt a formulasorozat elmondása és a test tagjainak megáldása, hacsak nem a bűnök elkerülésére adott megerősítésként, ezzel is felkészítve a keresztelendő gyermeket a homo viator megpróbáltatásaira. A sorozat egyik értelme tehát az érzékek megáldása, ezzel pedig az ember egyik legfontosabb megismerési képességének megtisztítása, megerősítése.

Ha elemi tapasztalatunk is, hogy „minden egész eltörött”, ezt semmiképpen sem próbálhatjuk meg visszavetíteni olyan korra, amelynek embere vélhetőleg éppen ellenkező tapasztalatokkal rendelkezett a világmindenség és az élet dolgairól.¹⁰ A középkori felfogásokról – legyenek sok esetben mégoly szerteágazóak is – az mindenképpen elmondható általánosságban, hogy organikus, hierarchikus rendbe szerveződnek, amelynek egyes elemei összhangban vannak egymással. Így például egy ismeretelméleti kérdésnek léteznek kozmológiai, antropológiai, morálteológiai kapcsolódásai, amelyek előfeltételekként, következményekként vagy párhuzamos igazságokként, de mindenképpen harmonizálnak a rendszer más tagjaival. Mindez kevésbé költői, legalábbis a mi költészetfogalmunk szerint. Ugyanakkor a vizsgált kor aligha értékelte volna sokra a mi költészetéről és költőiségéről alkotott

⁸ *Sacramentarium Arretinum*, BAV, Vat. lat. 04772, 146v
<https://usuarium.elte.hu/book/1585/view>

⁹ SODI, Manlio – ARCAS, Juan Javier Flores: *Rituale Romanum. Editio princeps* (1614). Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004, 25. (33.) (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 5)

¹⁰ Az alábbiakhoz fenntartásokkal lásd PALAZZO, Eric: *Art, Liturgy and the Five Senses in the Early Middle Ages = Viator*, 2010, 1. sz., 25–56.

elképzeléseinket, hiszen igen távol állunk a „mindent mérték és szám szerint” poétikájától és világszemléletétől. Thomas Cantimpransis a XIII. századi, Ágoston-rendi, majd domonkos szerzetes írja korabeli „enciklopédiájában”, a *Liber de naturarum*ban az emberi megismerésről, hogy amint a látható világnak öt szintje van, nevezetesen a föld, a víz, a levegő, a firmamentum és a felsőbb ég – amelyet empiréumnak neveznek –, ugyanígy az emberi lélek és test is ötféle mozgással igyekszik a bölcsesség felé, azaz a megismerés során: az érzékelés, az imagináció (képzelet), az ész (ratio), az értelem (intellectus) és az intelligencia által.¹¹ Ráadásul egy további analógia is fennáll, amely szerint a lélek lényege szerint a kövekhez, élete szerint a fákhoz, érzékelése és a képzelete által az állatokhoz, esze által az emberhez, értelme által az angyalokhoz és az intelligencia, azaz a megismerés legmagasabb módja szerint Istenhez hasonló.¹² E megismerési módok közül az érzékeléssel foglalkozunk a továbbiakban, és itt is csak a külső érzékeléssel (sensus exterior), noha létezik a belső érzékelés (sensus interior) is.¹³ A külső érzékek közül ötöt különíthetünk el:¹⁴ „az embernek, az úgynevezett mikrokozmosznak öt érzéke van, öt kapuja, amelyen az érzékelhető világ minden tárgyának ismerete a lelkébe léphet”.¹⁵ Az öt érzék is hierarchikus rendbe illeszkedik, s nem meglepő, hogy általánosan elfogadott a látás kitüntetett volta, a legalsó, földies jellegű érzék pedig a tapintás. Az ízlelés, a hallás és a szaglás a kettő között helyezkedik el.¹⁶ Bonaventura a következőképpen rendszerezi az érzékeket: „A látáson keresztül a finom, fényes és különféle színű testek vonulnak be, a tapintás útján pedig a szilárd és földi testek. A közbeeső három érzék révén pedig a közbülső (az ég és a föld között lévő) elemek hatolnak be: az ízlelésben a víz-, a hallásban a lég-, a szaglásban a gázneműek. Az utóbbiak mindegyikében van valami a víz, a levegő és a tűz természetéből – ahogy ezt az illatos füstben

tapasztaljuk.”¹⁷ Az érzékek szorosan kapcsolódnak az elemek, a testek látható valóságához, csak ezek által képesek működni. Ugyanakkor a kereszténység esetében két alapvetés feszül egymásnak, ami az érzéki világot illeti. Egyrészt a teremtett világ alkotója Isten, aki nem egyezik meg a platonizmus démiurgoszával, sem egyes gnosztikus szekták teremtetőjével. Másrészt e világ fejedelme a sátán, akinek legfőbb célja, hogy eltérítse Istentől az embert. Az érzékelhető világ és így az emberi érzékek is két, ellentétes erő között órlódnak, és ennek megfelelően különböző fegyelmi programok,¹⁸ viselkedési minták szerint kísérelhető meg az érzékek megzabolázása, két út áll az ember előtt. Minden elnagyoltsága, az elmúlt évszázadok parodizálási hajlama és irodalmi instrumentalizálása ellenére az egyik út képviselője az aszkéta, a másik pedig a teremtést Isten önmegnyilatkozásaként tekintő ember.¹⁹ Míg előbbi azáltal kívánja elérni célját, hogy megfékezi az érzékeit, és igyekszik nem megadni nekik, amire vágnak, a másik az érzékelést úgy kívánja szolgálatába állítani, hogy az érzékelt dolgok is Istenhez vezessék. Kézenfekvő példa erre a clunyi és a ciszterci szerzetes ismert vitája,²⁰ amelyben – noha mindkét szereplő az aszkéta alakját képviseli – a ciszter eszményeknek megfelelően utóbbi sokkal inkább kifejezi az érzékeket megtergélő, világtól elvonult szerzetes alakját, mint az előbbi. Ahogy arra sokan felhívták a figyelmet,²¹ nem arról van szó, hogy a ciszterci által megjelenített álláspont képviselői lebecsülnék az érzékek és ezzel együtt az érzéki szép szerepét, éppen ellenkezőleg. Azért tulajdoníthatnak ekkora jelentőséget a kérdésnek, mert őket is megérinti az érzékelhető, látható világ, akár az egyházi művészet a maga fenségében. Csak-hogy míg a clunyi ezt a fenséget Isten dicsősége és hatalma megnyilvánulásának tartja, és ennek megfelelően szemléli, addig a ciszterci éppen arra helyezi a hangsúlyt, hogy miképpen vonhatja el mindez Istentől az ember figyelmét.

Carlo Crivelli:
Aquinói
Szent Tamás
1476, National
Gallery,
London,
© Wikimedia
Commons

¹¹ Thomas Cantimpransis: *Liber de naturarum*. Ed. BOESE, Helmut, New York, Berlin, Walter de Gruyter, 1973, 85. Ez a gondolatmenet és megfeleltetés semmiképpen sem egyedi megközelítés, nagyon is jellemző a lélekről alkotott traktátusokra.

¹² Uo.

¹³ A tisztán belső (angyali) érzékelés és a tisztán külső (állati) érzékelés után hozta létre az Úr az embert, akit mindkét érzékelőképességgel felruházott. Vö. Hugo de Sancto Victore: *De sacramentis* I,6,5. (De duplici sensu animae); Szent Bonaventura: i. m. (2008), 93–94.

¹⁴ Lásd például egy XVI. századi avranches-i misekönyv elején: „Az öt természetes érzék. Ízlelés/szaglás/hallás/látás/tapintás. Az öt érzék az élet vagy halál eredete.” BM Avranches, FPi 116, 36r. <https://usuarium.elte.hu/book/191/view>

¹⁵ Szent Bonaventura: *A lélek zárándokútja Istenbe* = Szent Bonaventura misztikus művei. Ford. BARSZ Balázs, VÁRNAI Jakab, Bp., Szent István Társulat, 1991, 42. E kép Nagy Szent Gergely óta végigkövethető a teológiai irodalomban.

¹⁶ Vö. Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae* Ia q78. a3. („Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.”) Vannak per-

sze eltérő rendszerek is, némely esetben a hallás a leginkább kitüntetett érzék, ugyanakkor a tapintás mindenképpen a sor végén kap helyet.

¹⁷ Szent Bonaventura: i. m. (1991), 42.

¹⁸ Fegyelmi program alatt, legyen bár furcsa a szóhasználat, a disciplina kifejezést értem.

¹⁹ Kétséges, hogy ezek a viselkedési minták léteztek-e tisztán valaha is, mindössze a könnyebb értelmezés miatt használhatjuk őket. Sokkal inkább egy skálát kell elképzelnünk, amelynek egyik végpontján az érzékeket teljességgel elvető, a másikon az azoknak behódoló ember található.

²⁰ *Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem de diversis utriusque ordinis observantiis* = *Thesaurus novus Anecdotorum* 5. Ed. MARTÈNE, Edmond, DURAND, Ursin, Párizs, Lutetiae Parisiorum, 1717, col. 1569–1654. Magyarul részletek jelentek meg belőle: *Párbeszéd egy clunyi és egy ciszterci szerzetes között* = *Az égi és a földi szépről*. Szerk. REDL Károly, Bp., Gondolat, 1988, 277–284.

²¹ Lásd például ECO, Umberto: *A középkor esztétikai fogékonysága*. Ford. SAJÓ Tamás = *Jelenkor*, 2002, 5. sz., 511–519.



A liturgia,²² a szertartások összessége a fenti dinamika kettősségében tűnik fel előttünk, amennyiben Isten érzéki jelek által megtapasztható valóságát képviseli a világban, hiszen maguknak a szentségeknek a meghatározása is ez, „a szentség a láthatatlan kegyelem látható formája”. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a szentségekhez „használt” földi teremtmények bevonása a rítus erőterébe. A víz, a só, az olaj, a tömjén – hogy csak a legkézenfekvőbbeket említsük – önmagukban is „szentek”, amennyiben Isten teremtményei, azonban nem ugyanazzal az ontológiai állapottal rendelkeznek, mint megszentelt megfelelőik, amelyeket a szentelés, benedikálás előtt az exorcizmusok során kivonnak evilág fejedelmének a hatalma alól.²³ Ezenfelül Hugo de Sancto Victore szerint a szentségeknek három céloka van: a megalázás, a tanítás és a gyakorlás.²⁴ E három közül mindegyik összefügg az érzékekkel. Az ember a változó, múlandó jó felé fordult az eredendő bűnben, azon dolgok felé, amelyek valójában az ő szolgálatára rendeltettek, így ahhoz, hogy az ember megalázkodjon Isten előtt, a szentségeket ezen múlandó dolgok képében alapította meg. Ami egykor az ember alatt kapott helyet a lét hierarchiájában, különös módon, az isteni kegyelem által visszavezeti az embert Istenhez, és így, bizonyos szempontból ezen elemek a szentség körébe vonva emberfeletti léttel rendelkeznek. Mindazok után, amit a megismerés fokozatairól mondtunk, látnunk kell, hogy a liturgia az érzékeket vonja be először és elementáris erővel a szent közvetlen közelébe. A hangok és szövegek, a színek és formák, az illatok, a mozgások, a tapintható alkotások mind arra mutatnak rá, hogy a liturgikus szertartások megalkotása során tekintettel voltak az emberi megismerés és lélek érzéki jellegére, pontosan tudták és ismerték az általános emberi léthelyzet sajátosságait.²⁵ A liturgia a maga teljességében egyben jel is, hiszen az érzékek számára megközelíthető módon utal Istenre, tárja fel Istent, amennyire ez a megnyilvánult világban lehetséges. Kapcsolatot teremt a látható és a láthatatlan között. Úgy tűnik, az érzékek összetett problémájának egyedüli megoldása a kereszténység történetében éppen a liturgia, azaz a szentségek és szentelmények, amelyek a maguk közvetítői szerepével elejét vehetik minden spirituális eltévelyedésnek. Pavel Florenszkij írja: „A kultusz jellegzetes

és alapvető jegye a »látható« és az »isteni«, az »érzéki« és az »értelmi«, tehát az értelemmel felfogható, a noumenális, a transzcendentális érintkezése. A mennyei és a földi ezen antinómiájából fejlődik ki a kultusz lényege annak minden következményével. E következmények pedig, egészében véve abban jelentkeznek, hogy a »látható« és az »érzéki«, az »Istenivel« és »értelmivel« alkotott lényegi kapcsolata folytán olyan útra tereli tevékenységünket, ami szokatlan és nem jellemző a »láthatóra« és »érzékire« mint olyanra.”²⁶ Ugyanakkor a monasztikus életmód, a közös élet (vita communis) ideája a mindennapi életet is ritualizálni igyekszik. A mindennapokban használatos gesztusok, szövegek, hangok, valamint a szorosabban vett liturgia, azaz a mise és a zsolozsma gyakoribbá és ezáltal „hatékonyabbá” tétele gyakorlatilag a szerzetesi közösség életének teljességét liturgiává tette, miáltal – nem nehéz belátni – az érzékeket is folyamatos ellenőrzés alatt tartotta. A konszuetúdók, azaz a szerzetesi szabálykönyvek, így már Szent Benedek regulája is meghatározza nemcsak a tényleges liturgia, hanem a fizikai munka, az étkezés, a felkelés, a lefekvés és alvás idejét és módját is. A későbbi, jellemzően Clunyhez kötődő házak némelyikéből még a kommunikáció során használt jelbeszédet is ismerjük.²⁷ E ritualizáltság oka a mennyei, anyagi állapotok elővételezésére tett kísérlet. Ebben az állapotban az érzékeknek pedig a magasabb értelem fennhatósága alatt kell működniük.

A fentiek fényében bája van annak, hogy a művelt közönség jobbik fele ámulattal szemléli a katedrálisokat, őszinte megrendüléssel beszél egyes középkori alkotásokról, ugyanakkor nem tudja elhagyni örökölt látásmódját, ami a középkor és az érzékek kapcsolatát illeti. Vajon valóban létre tudta volna-e hozni egy érzékekkel teljesen szembenálló kor azokat az alkotásokat, amelyekről könyvek, tanulmányok és dokumentumfilmek ezrei okítják a nagyjérdeműt?²⁸ Igen jellemző példa erre a virágvasárnapi szertartássorban Európa egyes területein használt *Palmeset*, azaz a virágvasárnapi számár, amely általában egy kerekre vagy görgőkre szerelt számár, a hátán Krisztussal, amit a körmenet során használtak, a jeruzsálemi bevonulást megjelenítendő. A kortárs szakirodalom jelentős része az ilyen és ehhez hasonló tárgyakban és

²² Liturgia alatt a misét, a zsolozsmát és az ezeken túli rítusokat értem, például a keresztelés említett szertartását.

²³ „Az adott dolog – a szóban forgó esetben a gabonamag – természetes-mágikus, okkult természete összekötő kapcsolatot képez a dolog szellemi fogékonysága, azaz a kegyelem befogadását lehetővé tevő liturgikus befogadóképessége – és azon absztrakt értelem között, amelybe tudunk a szimbólum felfogásakor kapaszkodni.” FLORENSZKIJ: *i. m.* (2015), 147.

²⁴ Hugo de Sancto Victore: *De sacramentis* I,9,3 (Quare instituta sint sacramenta)

²⁵ Vélhetőleg sokkal jobban, mint a legtöbb pszichológus.

²⁶ FLORENSZKIJ: *i. m.* (2015), 13.

²⁷ BRUCE, Scott G.: *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition, c. 900–1200*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007

²⁸ Ebben komoly szerepe van *A rózsá neve* szerzőjének is, ami annál is inkább fájó, mert pontosan tudta, hogy mennyire karikírozva jeleníti meg a kort. Vö. a 21. jegyzetben idézett Eco-tanulmánnyal.

jelenségekben a modern színjátszás, a színház, a bábjáték előképét látja. Eddig ez rendben is volna, azonban a narrativa éppen ellentétes a valósággal, amennyiben a dolgot úgy magyarázzák, hogy a modern színjátszás és bábjáték a liturgikus cselekményekből fejlődött volna ki. Ez a szemlélet finoman szólva sem felel meg annak, amit a középkori liturgiafelfogás és világlátás sugall. Az utóbbi szempontjából legfeljebb egy elkorcsosult, degenerálódott formával állhatunk szemben, hiszen milyen „láthatatlan valóságot” szimbolizál például egy rózsaszínre festett tehén, amelyet bevontatnak egy színpadra? (A dolog annál is inkább érdekes, mert e sorok írója egy bambergi *Hamlet*-előadáson találkozott vele.) Miféle signumértéke van? Hangsúlyozom, itt nem ízlésekről vitatkozunk, egyszerűen arról van szó, hogy valami beilleszthető-e egy szabályszerű rendszerbe, vagy sem. Rendelkezik előképekkel? Van világon túli, világfölötti értelme, vagy sem. Mindettől függetlenül gondolhatja bárki, hogy szellemes, értékelheti performansz jellegét, azonban látni kell, hogy itt sokkal összetettebb helyzettel állunk szemben, semmint hogy saját, egyéni ízlésünknek megfelelően állítsunk fel párhuzamot, netalán gondoljuk azonosnak a különböző jelenségeket. Az ellenkező, jellemzően modern szemléletet Schiller írja le érzéketlenül egyik tanulmányában, amelyben egészen addig megy, hogy a vallás szerepét a felvilágosult társadalmakban a színház veszi át.²⁹ Kultúrtörténeti, szociológiai és antropológiai szempontból nem kérdés a két jelenség bizonyos párhuzamainak megléte, más perspektívából azonban nagyon is bonyolultnak tűnik, hogy hogyan is értékeljük e párhuzamokat. A liturgia Gesamtkunstwerk, mi több, egyenesen „minden művészet szintézise”,³⁰ éppen ezért nem lehet szerepe (vagy csak nagyon korlátozott, jól szabályozott rendben) az improvizációnak, az egyéni eskedésnek. „Az egyházban sok titokzatos, érthetetlen, rejtélyes van és lehetséges, de nincs és nem is lehetséges semmi, ami üres – pusztán díszítmény, ékesség, amely nem felel meg semmiféle realitásnak.”³¹

Részletesen lehetne elemezni a misét, a zsolozsmát és egyéb rítusokat az érzékek szempontjából, azonban – ami érdekesebb – ezekről is rendelkezésünkre állnak középkori szövegek legalább a Karoling-kortól fogva, amelyeket a liturgiamagyarázat gyűjtőnév alatt ismerünk.³² Ezek a szövegek a középkori liturgiatudomány kézikönyvei, amelyekben nemcsak a rítusok, hanem a templomok, az egyházi hierarchia, a liturgikus felszerelések, az egyházi év is külön fejezeteket kaptak, allegorikus és szimbolikus magyarázatok keretében. Két, jellemző és közvetlen megfelelést idézzük az érzékeknek ezen értelmezésekből. A templom részeiről szólva minden jelentős magyarázó felhívja a figyelmet a templom ablakai és az érzékek kapcsolására. Az ablakok az öt érzéket jelenítik meg, amelyeknek kifelé szűknek kell lenniük, nehogy magukba szívják a hiúságokat, befelé pedig nyitottak, hogy könnyebben fogadják be a szellemi ajándékokat.³³ Ioannes Beleth a zsolozsma esti imaórájáról, a vesperásról írja, hogy azért énekelünk öt zsoldárt, akik az öt érzék miatt tökéletlenek vagyunk, hogy amit az öt érzék elkövetett, azt a zsoldárok éneklésével magunk mögött hagyjuk. Beleth szerint ugyanezért ütjük a liturgiában öt ujjal a mellkasunkat.³⁴ Megmosolyogtatónak hathatnak az allegorizáló magyarázatok, ha nem tartjuk szem előtt, hogy ezek klerikusi és szerzetesi közösségeknek szánt „segédkönyvek”, amelyek nem csupán intellektuális, hanem kifejezetten a viselkedésformák alakítására, a gyakorlásra, egzisztenciális irányulásra is indító szövegek. Nem csupán leíró, hanem előíró jellegük is lehet, a szerzők céljainak megfelelően.³⁵

Amint a keresztség a keresztény élet kezdete, úgy az utolsó kenet a homo viator útjának vége. Rendkívül összetett rítusról van szó, amelynek egyik eleme a keresztléssel analóg megjelölés.³⁶ Egy XVII. századi esztergomi rituálé megfelelő helyén szerepel a következő sorozat.

„Ezután a pap hüvelykujját a szent olajba mártva kereszt alakban megkeni a beteget az alábbi testrészekben, mindegyiknél a megfelelő imádságot mondva.

²⁹ SCHILLER, Friedrich: *A színház mint morális intézmény* = Uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Ford. PAPP Zoltán, MESTERHÁZI Miklós, Bp., Atlantisz, 2005, 9–22.

³⁰ FLORENSKY, Pavel: *The Church Ritual as a Synthesis of the Arts* = Uő: *Beyond Vision. Essays on the Perception of Art*. Ed. MISLER, Nicoletta, London, Reaktion Books, 2002, 101–111.

³¹ FLORENSZKI: *i. m.* (2015), 80. sk.

³² Vö. FÖLDVÁRY Miklós István: *Rubrica Strigoniensis. A középkori Esztergom liturgiájának normaszövegei*. PhD értekezés. Budapest, ELTE BTK, 2008, 38–43.

http://latin.elte.hu/munkatarsak/FM_files/1.%20Rubrica%20Strigoniensis.pdf
Szócikkszerűen Uő: *Liturgikus könyvek = Ars Sacra. A liturgikus művészet kézikönyve*. Szerk. SZAKÁCS Béla Zsolt, Bp., Szent István Társulat, 2019, 377.

³³ Vö. Sicardus Cremonensis: *Mitralesive Summa de officiis ecclesiasticis* I,6; Guillelmus Durandus: *Rationale divinorum officiorum* I,24.

³⁴ Ioannes Beleth: *Rationale divinorum officiorum* c. 52.

³⁵ Itt nem a bennük foglalt liturgikus szokások normativitására, hanem a belsővé tétel és átélés során megvalósítandó minőségekre értjük az előíró jelleget.

³⁶ Bővebben, általános bevezetővel és főként a magyar szertartásrendek-re lásd FÖLDVÁRY Miklós István: *Gyászszertartások a régi magyar liturgiában = Írások a Pray-kódexről*. Szerk. BARTÓK Zsófia Ágnes, HORVÁTH Balázs, Bp., Argumentum, ELTE BTK Vallástudományi Központ Liturgiátörténeti Kutatócsoport, 2019, 65–96.; SUBA Katalin: *A Pray-kódex temetési szertartásának külföldi párhuzamai = Fons*, 2021, 3. sz. 311–340.

A szemekre: E szent kenet és az Ő legkegyesebb irgalma által bocsássa meg neked az Úr mindazt, amit a látás által vétkeztél. Amen.

A fülekre: E szent kenet és az Ő legkegyesebb irgalma által bocsássa meg neked az Úr mindazt, amit hallás által vétkeztél. Amen.

Az orra: E szent kenet és az Ő legkegyesebb irgalma által bocsássa meg neked az Úr mindazt, amit szaglás által vétkeztél. Amen.

A szájra, összecusokott ajkakkal: E szent kenet és az Ő legkegyesebb irgalma által bocsássa meg neked az Úr mindazt, amit ízlelés és beszéd által vétkeztél. Amen.

A kezekre: E szent kenet és az Ő legkegyesebb irgalma által bocsássa meg neked az Úr mindazt, amit tapintás által vétkeztél. Amen.

A lábakra: E szent kenet és az Ő legkegyesebb irgalma által bocsássa meg neked az Úr mindazt, amit járás által vétkeztél. Amen.

Az ágyékre: E szent kenet és az Ő legkegyesebb irgalma által bocsássa meg neked az Úr mindazt, amit az ágyék gyönyöre által vétkeztél. Amen.”³⁷

A keresztelés szertartásrendjéről mondottakkal szemben a fenti sorozat általános volt mindenhol a középkori Európában. Szent Bonaventura a következőképpen magyarázza a testrészek megkenését: „És mivel a lélek a testben koncentrálja a spirituális gyengeségeket, amelyek megfelelnek a testet irányító négy képességnek, az érzékelő-, a közvetítő-, a nemző- és a mozgatóképességnek, ezért van, hogy éppen az e képességekre szolgáló testrészeket kell megkenni. Ugyanis öt testrészünk van az ötféle érzékelés szolgálatában [...] Tehát erre a hét helyre kell a kenetet alkalmazni, hogy az ember minden bocsánatos bűne eltörlése révén teljes egészséget nyerjen a szentségben.”³⁸ A keresztelés és az utolsó kenet persze csak azok a rítusok, amelyek félreérthetetlenül utalnak az érzékek liturgikus teológiájára. Valamennyi rítus esetében hosszas elemzés tárgya lehetne, hogy pontosan milyen módokon viszonyul az érzékekhez, hogyan kívánja átalakítani az érzékelést, milyen egzisztenciális átalakulást céloz meg a funkcionálisában.

A népszerű moralitásáték, az *Akárki* (*Everyman*) közhírmű és közkedvelt allegóriája volt az ember és a halál tusájának, a haldoklás folyamatának, és ezzel együtt a katolikus ember felkészítésének az átlépésre. Egy helyen a Szépség, az Erő és a Józanság társaságában feltűnik az Öt Érzék, rövid katekézist tartva Akárkinek, arra buzdítva, hogy vegye fel az utolsó kenetet. „E létben, mely



röpke csak neked s nekem, / hét szentség van mindösszen: / keresztség, bérmlás, papságnak rendje, / az Úrnak drága vére-teste, / házasság, gyónás, utolsó kenet; / jó, ha

Rogier van der Weyden:
Hét szentség oltárkép
(jobb szárny,
utolsó kenet)
1445–1450,
Koninklijk Museum
voor Schone Kunsten,
Antwerpen,
© Wikimedia
Commons

³⁷ *Rituale Strigoniense seu formula agendorum in administratione sacramentorum ac ceteris ecclesiae publicis functionibus.* Pozsony, Societas Jesu, 1625, 82. sk. <https://usuarium.elte.hu/book/265/view>

³⁸ Szent Bonaventura: i. m. (2008), 246. sk.

e hetet nem feleded, kegyes szentségeit a mennynek!”³⁹ Nem meglepő, hogy a moralitás szerzője éppen az Öt Érzéket láttatja ebben a szerepben, aki a papságot és szerepét dicsőítve így szól: „A papság általad jut ki nekem, / megérdemled, ha lábad csókolom, / halálos bűnt gyógyító orvosom.” Az utolsó kenet hát, ami végül feloldozza és ezzel megszabadítja Akárkit. Végül, mielőtt elhagyja Akárkit, az Öt Érzék így szól: „Nem leszek többé már istápolód. / Isten áldjon. Bevégeztetett.” Ez utóbbi történet azt is szépen példázza, hogy milyen mélyen gyökereznek egy látszólag liturgiától független irodalmi alkotásban a rítusokból ismert elemek és a liturgikus alaprég, ami a középkori Európát teljes egészében áthatotta. A túlzott idealizálást elkerülve is szem előtt kell tartanunk, hogy a középkori közösségek tagjainak jelentős része nyilvánvalóan értette a kifejtetlen szöveges utalásokat, a szimbólumok és allegorizációk a közös rituális nyelv, a közös valóságértelmezés és a szocializálódási folyamat belső dinamikájának megfelelően sokkal érthetőbbek, átláthatóbbak, ugyanakkor gazdagabbak voltak, mint azt mi valaha is megtapasztalhatnánk.

„Az európai országokban és különösen a reformációt követően a vallást elsősorban a hit kérdésének tekintik. Ez egy olyan jelenség, amelyet meggyőződéseim szerint a társadalmi folyamatok fogalmaival kell magyarázni. Itt csak az antropológusok gondolkodására gyakorolt hatásával foglalkozunk. A legtöbbjük esetében tendencia az, hogy a hitet kezelik elsődlegesként, a rítusok a hitek következményei. Éppen ezért figyelmüket arra összpontosítják, hogy a hitek kialakulását és alkalmazását hipotézisekkel próbálják megmagyarázni.”⁴⁰ Radcliffe-Brown előbbi sorai eredetileg 1945-ben jelentek meg, Mary Douglas az 1966-ban kiadott *Purity and Danger* című kötetében így ír a kérdés másik oldaláról: „Minden új évszázaddal egy egyre régebbi és erőteljesebb rítusellenes szokás örököséivé válunk. Ez a saját vallási életünk szempontjából

lehet helyes és jó, de vigyázzunk arra, nehogy kritikátlanul importáljuk a magunkban lévő halott formalitás iránti félelmet más vallások megítélésébe. [...] Ez nem történet-tudomány, hanem pusztán antirituális előítélet. Ugyanis hiba azt feltételezni, hogy létezhet vallás, amely egészen belső, szabályok nélkül, liturgia és a belső állapotok külső jelei nélkül. Ahogy a társadalomban, úgy a vallásban is a külső forma feltétele a létüknek.”⁴¹ Noha az itt leírt állapot mára gyökeresen megváltozott, részben a kulturális antropológiának, részben a ritualisztika mint önálló tudományág megjelenésének köszönhetően, mindez nem vagy alig szűrődött be a katolikus rítusok és intézmények kutatási területére. Ennek okai között részben a Douglas által idézett korszellemet, részben azt a nagyon sajátos helyzetet kell látnunk, hogy míg más világvallások vagy „a primitívek” esetében az euroatlanti kultúrkörben szocializálódott kutató tiszta lappal indul – legalábbis annyiban, hogy nincs meggyőződve arról, pontosan ismeri és tudja azok történetét, de még inkább belső szabályrendszerét, kulturális mintázatait –, addig a kereszténységgel kapcsolatban meg van győződve ennek ellenkezőjéről. Amint a fentiekből kitűnik, az elmúlt évszázadokban több tényező nehezítette a keresztény ritualitás és így a liturgia befogadástörténetét. Az ortopraxis és az ortodoxia középkori szempontból csak fogalmilag elválasztható egymástól, szemben azzal, amit ma gondolunk ezekről a kérdésekről. Praktikusan persze megtehetjük, hogy külön vizsgálunk teológiai, kozmológiai, antropológiai és liturgiai kérdéseket, de végső értelemben, ami a hagyomány önértelmezését és a dolgok teljességét illeti, szem előtt kell tartanunk, hogy ez részeredményekre vezet, legyenek azok mégoly nagyszabásúak is. A liturgia átíródott teológia, míg a teológia jelentős része átértelmezett liturgia, mindkettőnek az ember mint teljes egész felemelése a célja, belső és külső érzékeivel együtt.

³⁹ Akárki. Ford. TELLÉR Gyula = Akárki. *Misztériumjátékok, miráklumok, moralitások*. Szerk. SZENCZI Miklós, Bp., Európa, 1984, 413–453.

⁴⁰ RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.: *Structure and function in primitive society*. Glencoe, Illinois, The Free Press, 1952, 155.

⁴¹ DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger*. London, New York, Routledge, 2001, 62. sk.