

RÉGIÓK, TÖRTÉNELEM ÉS ÖNAZONOSSÁG A KÖZÉPKORI EURÓPÁBAN

A liturgiátörténet tanúsága

I.

Guillelmus Durandus (1230–1296) a középkori kultúra egyik legnagyobb összegzője volt. A kánonjog és főleg a liturgia terén jelentősége olyan, mint Aquinói Szent Tamásé a dogmatikában. Ő állította össze a XIII. század végén azt a püspöki szertartáskönyvet, amely a liturgikus műfajok közül elsőként vált nemzetközivé, majd a XVI. század végétől kezdve kizárólagossá „római pontifikále” címen. Mindaddig és részben utána is helyi változatok beláthatatlan sokasága alkotta azt a vallási, művészi és szociokulturális jelenséget, amelyet összefoglalóan római rítusnak nevezünk.

Durandus művének elterjedéséhez nemcsak egyébként vitathatatlan belső erényei járultak hozzá. XXII. János pápa (1249–1334) tette előbb a kúria hivatalos könyvévé, majd sikeres nyomtatott kiadások után (1485-től) VIII. Kelemen pápa kötelezte használatára az egész latin hagyományú katolikus Egyházat (1595–1596). Joggal gondolhatnánk ezért, hogy Durandus az összefoglaló értelemben vett római rítus Róma városán belül, a pápai kúria természetes környezetében gyakorolt változatát kodifikálta, és e neki ismerős anyagot karolta föl azután a pápaság. A részletes elemzés azonban nem ezt igazolja. A szertartáskönyvből kétségtelenül következtetni lehet a szűkebb értelemben vett római rítus ismeretére, de rajta kívül és nála határozottabban érvényesül két további forráscsoport, illetve szerkesztői elv. Az egyik, hogy a Durandus-féle változatban benne van mindaz, amit Európa belső, gall–germán területein akkor otthonosnak, természetesnek tartottak, de amihez képest maga Róma a középkorban sokszor külön úton járt. A másik, hogy a Durandus-féle változat jelentős mértékben „spanyol” – azaz olyan szövegeket, gesztusokat tartalmaz, amelyek akkor Európa nagyobb részén kifejezetten egzotikusnak számítottak, és használatuk az Ibér-félszigetre és szomszédságára korlátozódott.

Durandus nem volt spanyol, és az említett pápák sem. Azok a liturgikus jellegzetességek viszont, amelyek első látásra spanyolnak tűnnek, megtalálhatók a Pireneusok túloldalán és a Földközi-tenger francia partszakaszán is, amiért helyesebbnek látszik esetükben iberoprovenszál jellegzetességekről beszélni. És valóban, Durandus a languedoci Béziers-ből származott, püspöki székhelye pedig a szintén dél-francia Mende városa volt, jóllehet sikeres diplomataként keveset tartózkodott „otthon”. Nem volt ismeretlen ez a táj a Cahors-ból való, Montpellier-ben tanult és Avignonban székelő XXII. Jánosnak sem. Joggal merül föl tehát a gyanú, hogy személyes kötődések és valamiféle lokálpatrióta érzület vezették őket: Durandust abban, hogy az iberoprovenszál elemeket ötvözze a fősodorhoz tartozókkal, János pápát pedig abban, hogy ezt az egyveleget egyetemes jelentőséggel ruházza föl.

Mégis hihetetlennek tűnik, hogy két provanszál „összeesküvő” a következő mintegy 700 évre meghatározza a legünnepélyesebb szertartások menetét, és „spanyolosítsa” a liturgiát, tekintet nélkül arra, hogy azt idővel akár Skandináviában vagy Dalmáciában végzik majd. Azt sem értjük, hogy mi motiválta volna őket. Az egyházi elit, különösen a diplomaták rendkívül mozgékony, mai fogalmaink szerint kozmopolita réteg voltak. Egymással latinul érintkeztek, már egyetemi éveikben megszokták, hogy bárhol ott-hon érezzék magukat, és sokszor azonosultak a középkori pápaság központosító törekvéseivel. Egy püspöki székhely legfőbb jövedelmeik forrását jelentette. Ehhez járul, hogy az önazonosságnak azok a területhez, etnikumhoz és nyelvhez kötődő formái, amelyek ma természetesnek hatnak, a középkorra egyáltalán nem jellemzők. Helyettük inkább személyekhez, családokhoz és intézményekhez fűződő lojalitás érvényesül.

A „spanyolosítás” tehát kétségtelen tény, de magyarázatra szorul. Ahhoz, hogy a jelenséget megértsük, körül kell határolni, mit jelentettek a liturgia és annak helyi változatai a középkori társadalomban, milyen eszközökkel dolgozhatók föl és értelmezhetőek, végül pedig milyen következtetésekre adnak alkalmat az európai identitások tér- és időbeli alakzataival kapcsolatban.

II.

Egy hagyományos társadalom vallási élete az orthodoxia és az orthopraxis kettősségén nyugszik. Hagyományosnak itt azokat a társadalmakat nevezem, amelyeket erős közmegegyezés, úgynevezett *sensus communis* hat át. Ezekben a gondolkodási és viselkedésmintákat nem elsősorban fölérendelt ideológiai és erőszakszervezetek egységesítik, hanem a társadalom mintegy alulról termeli ki őket, együttműködve saját elitjével. Az, hogy valaki kívül reked a közmegegyezésen, rendellenesség, amelyet a társadalom igyekszik lehetetlenné tenni vagy megtorolni, de a nonkonformizmusra való hajlam átlagos körülmények között eleve gyenge. Nemcsak a negatív következményektől való félelem miatt, hanem azért sem, mert a közmegegyezéshez való alkalmazkodás belátható erkölcsi és gyakorlati előnyökkel jár, és mert a közmegegyezés keretek még mindig nagy játékteret engednek a társadalmon belüli kisebb csoportok önszerveződésének. Ez különbözteti meg a hagyományos társadalmakat azoktól a totalitárius rendszerektől, amelyek – meglehet, részben sokszor nosztalgiából – a közmegegyezést mesterségesen próbálják létrehozni. Ez éppen ellenkezőleg hat: a társadalmi szolidaritás gyengül, az önszerveződés elsorvad.

Az orthodoxia fogalma kevésbé szorul magyarázatra, hiszen az európai kultúra vallásai ma alapvetően doktrinálisan határozzák meg magukat, és a külvilág is így tekint rájuk. Ez azt jelenti, hogy az adott valláshoz való tartozás egy eszmerendszer elfogadását jelenti, amelyből bizonyos következmények hárulnak az egyéni életvitelre és a társadalmi értékekre nézve. A rítusok ehhez képest külsőségek, amelyek mintegy megerősítik vagy kidíszítik az eszmei lényegét. Ez azonban még ma is csak látszólagos. Egyrészt azért, mert a felekezetek, vallási közösségek vagy maguk relativizálják saját tanításukat, vagy gyakorlatilag szemet hunynak afölött, hogy híveik többsége csak részlegesen vallja a doktrínát, illetve vállalja annak következményeit. A közösség ön-

azonossága és megtartó ereje mindazonáltal megmarad, azaz a hívek valamiért továbbra is azonosulnak vele. Másrészt azért látszólagos a doktrína elsőbbsége, mert a külvilág az adott valláshoz való tartozást bizonyos rituális jegyekhez köti: így templomba járáshoz, étkezési tilalmakhoz, megkülönböztető öltözetekhez, sőt az elvileg erkölcsi természetű magatartásmódok is rituális-szimbolikus többletjelentést kapnak, mint például az átlagon felüli gyermekvállalás, az imádság, az alamizsnálkodás, vagy a fegyverviselés tilalma.

A kultusznak és az életmódnak ezeket a rögzült, kívülről és belülről is számon tartott jellegzetességeit nevezem összefoglalóan orthopraxisnak. Az orthopraxis jelentősége a mai Európában sem csekély, de ennél is nagyobb a hagyományos társadalmakban, amelyekben az orthodoxia gyakorlatilag vitán felül áll. Ezekben a rítus, a liturgia a vallásosság teste, tapasztalati valója, az a tulajdonképpeni megnyilvánulási mód, amelyben a társadalom tagjai találkoznak, és amelyről fölismerik egymást. Minden egyéb vagy ebben találja meg a helyét, vagy megmarad kivételes rétegek – misztikusok és teológusok – belügyének.

A liturgiának ez a központi szerepe két jellemző folyamatot indít meg. Az egyik, hogy a kultusz nagyszabású, összegző alkotássá válik, amely integrálja az adott társadalom teljesítményeit. Ez valamiféle szívó hatás, amelynek következtében a kulturális javak (pl. technikai tudás és művészi alkotóerő) megindulnak a kultusz felé, és a közvetlen vallási funkciókon kívül létrehozzák az illető kultúra emlékművét. Természetes, hogy ez a folyamat a liturgia körüli kulturális javak fölhalmozódásához és centrumok képződéséhez vezet. Az eredmény kézenfekvő, ha végigsétálunk Európa történelmi városrészein, bejárjuk katedrálisait, múzeumait és könyvtárait, megismerkedünk a preklasszikus kor zenetörténetével vagy akár a paraszti folklór szokásrendjével.

A másik folyamat ellenkező irányú. A közmegegyezés fönnmaradásához nélkülözhetetlen az a mozgási szabadság, amely a közmegegyezésen belül áll rendelkezésre. Olyan ez, mint maga a játék a játékszabályokhoz képest vagy a kreativitás a formai kötöttségekhez képest: a szigorú keret inkább katalizálja, semmint hátráltatja a képzelőerőt és a lehetőségek kihasználását. Így a kultusz is minél gazdagabb, kidolgozottabb, annál inkább ad lehetőséget arra, hogy ne csak a kultuszközösség egésze, hanem egyes kisebb csoportjai is megkülönböztessék magukat általa. Ez a folyamat a liturgia körüli kulturális javak szóródását és decentralizációt hoz magával. Míg a szívó, centralizáló folyamat szempontjából Európa és a római rítus egyet jelent, addig a szóró, decentralizáló folyamat az Európán belüli csoportokra és alcsoportokra világít rá az identitásképzés premodern viszonyai közepette. A következőkben ezeket vizsgálom.

III.

A liturgia változatait érintő kérdés lényege, hogy a források és a bennük foglalt szerzőtartások azonosságai és különbségei rendszerszerűen viselkednek-e. A két szélsőséges álláspont szerint ugyanis vagy „minden rítus egy kaptafára ment”, amint egy jeles középkortörténészünk fogalmazott sok pályatársa véleményét kifejezve, vagy ahány forrás, annyi változat különböztethető meg – ez manapság a forrásokkal behatóan foglalkozó kutatók gyakori álláspontja. Mindkét állításnak van igazságtartalma. Egyfelől le-

nyűgöző az a lényegi állandóság, amely a nyugati liturgia első egzakt forrásától, Szent Benedek (480–547) Regulájától a XX. századig követhető. Másfelől tudunk olyan angol püspökről, aki egy apátság meglátogatása után azért róttta meg a szerzeteseket, mert ugyanazon a templomon belül sem használtak azonos tartalmú misekönyveket.

A probléma nem egyedi. Szinte minden területen azt tapasztaljuk, hogy a jelenségek egyszerre tűnhetnek nagyon hasonlóknak vagy végtelenül sokféleképpen, attól függően, hogy az érzékelési tartományt hogyan állapítjuk meg. Az ember által kiadható beszédhangok az elvileg lehetséges hangingerekhez képest nagyon szűk tartományban mozognak, ebből a szempontból tehát minden emberi beszéd hasonló. Ugyanakkor nincs két ember, aki minden hangot pontosan azonosan ejt ki, így ha objektív mérőeszközökkel dolgoznánk, azt kellene megállapítanunk, hogy minden ember által kiadott hang különbözik. Érzékelésünk mégis fonológiai sávokat állapít meg, és azokon belül képes elkülöníteni az értelmes beszéd jelentést hordozó elemeit a bábeli zűrzavarban. Hasonlóan működik a zene, a színek és a formák, szagok, tapintási ingerek befogadása, és explicit leírásként is helyesnek bizonyul például az élővilág vagy a nyelvek rendszertana. Mindezekben az a közös, hogy a beérkező információk jelentős részét ki kell szűrni mint érdektelent, és egy szűkebb halmazukat kell dekódolni mint jelentéshordozót. A kiszűrendő információk egyik részét olyanok alkotják, amelyek túlságosan általánosak, mint például az alapzaj egy előadás hallgatása közben, másik részüket olyanok, amelyek túlságosan egyediek, mint például az előadó enyhe beszédhibája. A jelentést egy köztes tartomány hordozza, amelyet a hallott hangokat megsűrve és elemezve a tudatunkban rekonstruálunk.

A liturgiaváltozatok esetében ez a köztes tartomány az úzus. Úzus alatt a szertartások összességének egy olyan, leírható végzési módját értjük, amely tartósan jellemző valamely egyházi intézményre. Az úzus mint segédfogalom azért is használható biztonsággal, mert számos középkori forrás kifejezetten hivatkozik rá. Szerintük a székesegyházaknak, apátságoknak, központosított szerzetesrendeknek úzusa van, azaz liturgiáik egyéni vonásai nem véletlenszerűek, hanem rendszert alkotnak, és ez a rendszer kifejezi és fölismerhetővé teszi a liturgiát gyakorló intézményt. Az úzusok elvileg összefoglaló kategóriaként kellene, hogy viselkedjenek. Magukba foglalják egyrészt ugyanazon intézmény különböző korú és típusú forrásait, másrészt az intézmény alá rendelt további intézmények liturgiáit. Az úzusok ugyanis büszkén hivatkoztak tekintélyes múltjukra, képviselőik pedig törvényileg is megfogalmazták azt a kívánalmat, hogy minden egyházmegye saját székesegyházának szokásához alkalmazkodjék. A szerzetesrendek szintén megkövetelték, hogy tagjaik, bárhol működnek, az egységes rendi gyakorlatot kövessék.

Ez a szint mintegy az úzusok „alatt” helyezkedik el. De maradnak kérdések az úzusok „fölött” is. A hordozó intézmények tudniillik további összefoglaló kategóriákhoz tartoznak. Minden püspökség része egyfelől egy érseki tartománynak, másfelől egy politikai alakulatnak, azok pedig további földrajzi, kulturális, nyelvi, etnikai vagy politikai tömbökhöz tartoznak. Ezen túlmenően vízi és szárazföldi közlekedési útvonalak, anyaintézmények és alapításaik, kereskedelmi, dinasztikus és egyházi kapcsolatok

sűrű hálózata szövi át a korabeli Európát, és veti föl az úzusok csoportosításának, halmazokba rendezésének kérdését.

Az anyag kicsúszni látszik a kutató keze közül. Az azonos intézményhez tartozó források történelmileg nem mindig változatlanok, az alárendelt intézmények forrásai nem mindig követik a fölrendelt intézményekéit, az egy egyháztartományhoz vagy politikai alakulathoz tartozó források nem mindig hasonlítanak egymáshoz jobban, mint a többiekhez, és ahol úzusok közti kapcsolatra derül fény, ott ez nem mindig értelmezhető a hordozó intézmények közti történelmi kapcsolat révén. Az eredmény tehát látszólag kiábrándító, de éppen ezért kecsegtet azzal a lehetőséggel, hogy olyan mintázatokra lehet belőle következtetni, amelyek máskülönben rejtve maradnának.

Hogy ezek a mintázatok nem jelentéktelenek, azt a liturgia központi szerepe szavatolja. Mielőtt azonban továbblépnénk, tisztázni kell, hogy egyáltalán milyen adatok teszik megragadhatóvá, leírhatóvá és összevethetővé a liturgiaváltozatokat. Ez azért is nélkülözhetetlen, mert történészek és kodikológusok a XX. század második feléig a liturgikus könyveknek olyan adatait részesítették előnyben, amelyeknek kevés közül volt a liturgiához, és ez a hozzáállás mára sem veszett ki. Ilyen adatok voltak a forrásokban előforduló szentek nevei, amelyekből egy-egy helyi kultuszra lehet következtetni, illetve azonosítható földrajzi és személynevek. Hogy a liturgia mint liturgia is leírható és hordozó intézményekhez köthető, az az elmúlt évtizedek szemléletváltásának még nem kellőképpen méltányolt eredménye.

IV.

Maga a liturgia olyasféle alapelemekből áll, amelyeket egyes gondolkodók manapság mémeknek neveznek. A rendszerezhetőség kedvéért ezeket három csoportba sorolom: (1) szövegek, (2) dallamok, (3) ceremóniális elemek.

A szövegek a liturgia hangzó anyagát alkotó tételeket és a tételek rendezett egymásra következéséből megszülető kompozíciót jelentik. A tétel egy tovább nem osztható egység, amelynek nemcsak szövege meghatározott, hanem műfaja is – ez megszólalásának mikéntjét és a struktúráján belüli helyét, kontextusát határozza meg. Egy ima, egy ének vagy egy olvasmány mint szöveg azonos lehet egy másik, például bibliai szöveggel, de mint liturgikus tétel önálló, független valóság, csak rá jellemző tulajdonságokkal. Sokszor támad az a benyomásunk, hogy a tulajdonképpeni szöveg másodlagos ahhoz a többletjelentéshez képest, amelyet a tétel a liturgiában fölvesz. Körülbelül olyan jelentésmódosuláson megy keresztül, mint amikor egy mondatot kivesszünk eredeti szövegösszefüggéséből, és megteszünk egy másik szöveg mottójának.

A dallamok azt a tág értelemben vett hangzásmódot jelentik, amellyel a szöveg megszólal. Mivel a középkori liturgia akusztikusan mindig átalakítja a szöveget a prózai kimondáshoz, fölolvashoz képest, dallamnak minősül csöndben vagy halkán való elmondása is, de az átmenetek egész sora lenne leírható a különböző mértékig egyénített recitációkon keresztül a teljesen egyedi és kidolgozott szöveg-dallam kombinációkig, amelyeket már mai értelemben vett zenedaraboknak nevezhetünk.

A ceremoniális elemek összefoglalóan a szertartások nonverbális vetületét jelentik. Ide tartozik mindaz, ami a liturgia hogyanjára: szereposztására, terére, tárgyi környezetére, mozgásaira, gesztusaira vonatkozik.

Habár a történeti liturgiákban ezek az elemek egymástól elválaszthatatlanul érvényesültek, elsősorban írott forrásokból ismerjük őket. Ez azzal a következménnyel jár, hogy a megismerhető anyag szempontjából a szövegek kerülnek túlsúlyba. A szövegeket tartalmazó forrásoknak csak egy szűkebb köre tartalmaz hangjelölést, és ezeknek is csak egy része értelmezhető. Még kevesebben vannak azok a források, amelyek a ceremoniális részletekről szólnak, és ezek sem teljesek, jóllehet kiegészíthetők a ránk maradt képi információkkal. További nehézség, hogy az adatok rögzítettsége fordítottan aránylik a gyakoriságukhoz. A középkorban éppen azt volt fölösleges leírni, amit rendszeresen és széles körben gyakoroltak, és éppen azt írták le, ami kivételes volt. Mindez elégségesen érzékelteti, hogy a vizsgált valósághoz képest a történész egy heterogén és aránytalanul dokumentált emlékannyal kénytelen szembenézni.

A változatok elemzése csak az ismert adatokra épülhet. De az ismert adatokat is rendezni és válogatni kell ahhoz, hogy érdemi eredményre jussunk. Más, működőképesnek bizonyult rendszertanok példáival élve: az állatok osztályozása szempontjából nincs nagy jelentősége egyébként szembeötlő tulajdonságoknak, hogy például egy élőlény vízben él vagy repül, milyen a színe és a mintája, ragadozó vagy mindenevő, míg fontosak lehetnek kevésbé szembeötlő tulajdonságai, hogy például gerinces, szoptat vagy kérődzik. Közismerten nem jártak és járnak sikerrel azok sem, akik hasonló hangzású szavak alapján igyekeznek nyelvrokonságra következtetni.

Az összehasonlító elemzés tárgyai ezért azok az adatok lesznek, amelyek kellő mennyiségben, térben és időben arányosan állnak rendelkezésre, tartósnak és jellegzetesnek bizonyulnak. Itt is segítségünkre van a köztes tartomány módszertani elve. A hordozó intézmények között a székesegyházak azok, amelyek eléggé, de még nem túlságosan sűrűn helyezkednek el, és értékelhetően vannak dokumentálva. Kevesebb adat felületes, több adat áttekinthetetlen, és a kiegyenlített forrásanyag miatt aránytalan eredményt hozna. Az európai székesegyházak gyakorlata viszont olyan tipológiai háló megalkotását teszi lehetővé, amely nem terjed ugyan ki minden részletre, de elhelyezhetővé teszi az újabb adatokat. Az állatrendszertan példájánál maradván: fölfedezhetünk ismeretlen fajokat, de ezeket nagy biztonsággal beilleszthetjük a már ismert rendszerbe.

A tulajdonképpeni adatok között a liturgikus tételek, közülük is az úgynevezett propriumok, tehát a szertartások saját, bizonyos ciklusokban változó szövegei képezik a köztes tartományt. Ezek két szempontból vizsgálhatók: a készlet és a szerkezet szempontjából. A liturgikus tételek készlete ugyanis egy-egy úzusra vetítve afféle szöveggyűjteményként viselkedik. Minden úzusnak van egy bő, de nem végtelen repertoárja: azoknak a tételeknek az összessége, amelyet ismer. Fontos itt megjegyezni, hogy a középkor még elsődlegesen szóbeli kultúra, azaz a készlet valóban a közösségi tudatban őrzött és hagyományozott, rendelkezésre álló anyagot jelenti. A liturgikus készletek Európa egészére vetítve halmazokként ábrázolhatók: egyes tételek a közkinccs részei, mindenütt használatosak, mások tágabb, ismét mások szűkebb területen mutathatók

ki, egyesek szórtan, zárványokban élnek, mások egészen lokálisak. Nyilvánvaló, hogy a legnagyobb jelentősége itt is a köztes tartománynak: a nem általánosan elterjedt, de nem is teljesen egyedi tételeknek van.

V.

A tételkészlet szerkezetbe épül. Ilyen szerkezet nemcsak egy-egy szertartás, hanem a teljes liturgikus nap vagy az egyházi év is. De a kompozíció nemcsak „függőlegesen”, a rítus időbeli előrehaladásának megfelelően ragadható meg, hanem „vízszintesen” is, különböző szertartások analóg helyei alapján. Így például ádvent első vasárnapjának az evangéliuma egyfelől ádvent első vasárnapjának miséjébe, másfelől a miseevangéliumok éves ciklusába illeszkedik. A szerkezet akkor is lehet jellemző, ha a tételkészlet nem az. Ha egy úzus egyébként közismert tételeket csak rá jellemző válogatásban és sorrendben alkalmaz, akkor a készlet nem tekinthető az úzus jelölőjének és az összehasonlítás alapjának, de a szerkezet igen.

A szerkezeti jellegzetességeket akkor lehet megérteni, ha tisztázzuk, milyen nagyformákba épülnek be a tételek. A keresztény liturgia szertartásai tartalmi alapon és a hordozó források szintjén három csoportba sorolhatók: (1) mise, (2) zsoltosma, (3) egyéb. A mise az eucharisztikus áldozatot, leíró értelemben a köré szerveződő szöveg-, dallam- és gesztuskészletet jelenti; a zsoltosma a hét napszakot megszentelő imaistentiszteletet és annak készletét; az egyéb kategória pedig a további, kisebb vagy nagyobb formátumú szentségkiszolgáltatásokat, szenteléseket, áldásokat és drámai-mimetikus rítusokat. Ilyen például a keresztelés, a templomszentelés vagy a virágvasárnap körmenet.

Szerkezeti értelemben ez a három csoport csak kettő. A mise és a zsoltosma közös vonása, hogy a liturgikus év „szuperstruktúrájához” tartoznak, hogy szerkezetük úzusok fölött állóan kötött, és hogy szöveganyaguk állandó (ordinárium) és változó (proprium) tételek összekapcsolódásából jön létre. Az egyéb szertartások nem föltétlenül kapcsolódnak a liturgikus évhez, szerkezetük képlékeny és úzusonként változik, szöveganyaguk pedig teljes egészében saját. Ez utóbbi megállapítás az előbbiekből következik, hiszen állandó és változó részeket csak akkor lehet megkülönböztetni, ha ugyanaz a szertartástípus valamilyen „szuperstruktúra” keretein belül periodikusan ismétlődik.

A kötött szerkezetű rítusok ezért egységesen leírhatók, és statisztikai módszerekkel vizsgálhatók. El lehet készíteni olyan adatsorokat és az adatsorokat kezelni képes rendszereket, amelyek az állandó szerkezetbe illeszkedő változó tételeket készletként és a tételeknek a szerkezetben elfoglalt helye alapján is földolgozhatóvá és összevethetővé teszik. A helyes munkamódszer fölismerése után csak a hatalmas forrásanyag értelmes megválogatása és pontos, egységes elveken nyugvó bevitele jelent kihívást. Bonyolultabb megközelítést igényelnek a kötetlen szerkezetű rítusok, ezeknél ugyanis a szerkezet nem eleve adott, hanem éppen az összehasonlítás során körvonalazódik. A szertartás különféle változatainak egymásra montírozása során ismeri föl a kutató azokat a szervező elveket, amelyek a zavarba ejtően heterogén anyagot egységes szempontok szerint feldolgozhatóvá és összevethetővé teszik.

Ez a módszertani fejtegetés talán furcsának, egyesek számára akár elidegenítőnek is tűnik. Kiindulópontunk egy olyan fennkölt, szellemtől és szépségtől áthatott terület, mint a vallási szertartások. Kérdéseink egy olyan, szintén magasztos területre irányulnak, mint az európai identitások. A kettő között mégis mintha egy hidegen technikai tevékenység: tételkezetekből álló adatsorok rögzítése és rendszerezése alkotná a hidat. Ez azonban téves benyomás. Nemcsak azért, mert az adatsorok mögött élet van, ahogyan egy telefonkönyv, egy könyvtári katalógus vagy egy múzeumi leltár is személyeket, műveket, tárgyakat jelent. Hanem azért is, mert az elemzői tapasztalat megmutatja: az adatsorok gépies összevetése nem hoz jelentős eredményt.

A szertartások nem öntudatlan folyamatok eredményei, hanem tudatos, emberi alkotómunka termékei: művészi alkotások, és éppen ezért csúsznak ki gyakran a rendszerező igyekezet kezei közül. A rítusok és az úzusok soha nem lesznek olyan következetességgel megragadhatók, mint a természeti tények és folyamatok, mert állandóan közbeszól az emberi tényező. Nagyobb léptékben azonban az emberi tényező sem teljesen autonóm: egy stílus, egy motívum, egy technika is leírható tér- és időbeli korlátok között terjed el, azonosíthatóvá teszi azokat, akik alkalmazzák, és azokat, akik nem. A liturgia „mémjei” is így viselkednek. Habár megismerésükhöz és rendszerezésükhöz nem lehet nélkülözni nagy mennyiségű adat elemzését, az igazi végeredmény nem egy adatbázis vagy egy táblázat, hanem annak az alkotói munkának a megragadása, amelynek során az úzus és az adott szertartás létrejött és alakult. Ezt pedig végső soron narratív eszközökkel lehet csak kifejtetni.

Az egyes rítusok nagy forrásbázisra épülő, de a műelemzéshez hasonlóan intuitív, történeti-összehasonlító megismerése és megismertetése életre szóló kutatási program, amelyet lehetetlen esszéisztikusan összefoglalni. Azokra a következtetésekre térek tehát, amelyeket számos részlettanulmány után sikerült levonnom az úzusok történetéről és földrajzáról.

VI.

Előre kell bocsátani, hogy az úzusoknak van ugyan karaktere, de ez a karakter utólagos tulajdonítás eredménye. A liturgia elemei nemzetközi, egy-egy szövegből, gesztusból erőltetett volna bármiféle nemzeti, regionális vagy helyi karakterre következtetni. Habár egyes liturgikus jegyekből még ma is divat pl. római szigorúságra, spanyol szertelenségre, kelta misztikára vagy germán aggályosságra következtetni, a pontosabb történelmi elemzés szinte mindig rácsfol erre. Ha egy liturgikus megoldás lengyelnek vagy angolnak mutatkozik, az nem azért van, mert a lengyel vagy az angol néplélekből éppen ilyen liturgia fakad föl, hanem azért, mert Lengyelországban vagy Angliában – történelmi esetlegességek és egyéni kezdeményezések folytán – éppen ezt a megoldást követték széles körben és hosszú ideig, így idővel „a szívükhöz nőtt”. Hasonlóan a jelhasználat számos más esetéhez, a jelet nem immanens tulajdonságai predestinálták arra, hogy egy bizonyos jelentést hordozzon, hanem a használat „töltötte föl” az adott jelentéssel.

Az úzus a történelemben jön létre, de keletkezése nehezen ragadható meg. Egyrészt azért, mert a latin Európa legfiatalabb egyházai sem későbbiek a XIV. századnál, míg

éppen a XIV. század előtti forrásanyag viszonylag szűkös és egyenetlen eloszlású. Akkor sem sokkal jobb a helyzet, ha bizalommal vagyunk a szórványosabb, korai emlékek iránt. Értékelhető források ugyanis először a VII–VIII. századból maradtak fenn, míg Európa jelentős részén ekkor már több évszázada folyt a liturgikus élet. A status nascendi tehát általában homályban marad.

Segítségünkre van viszont a szertartások alapvetően konzervatív természete. Habár a liturgia valamikor kénytelen megszületni, és olyankor képlékeny állapotban van, hamar megszilárdul, és onnantól kezdve hajlamos megmerevedni. A liturgia a survival-jelenségek melegágya: holt nyelveket képes szent nyelvként konzerválni, divatból kiment ruhadarabokat szertartási öltözetként alkalmazni, korszerűtlenné vált technikákat (pl. olajmécses, kéziratosság) fölértékelní. A liturgia konzervatív jelenjéből ezért következtetni lehet arra a múltra, amikor mindezek természetesnek számítottak.

A tételek és a szerkezet nem survival-jelenségek, ezért ilyen értelemben nem köthetők korhoz. A jelenségek csoportosításával mégis földrajzi mintázatokat kapunk, amelyek megfeleltethetők egy-egy tényleges történelmi korszak politikai-kulturális térképének. Azt az állapotot, amikor egy liturgikus jelenség a később tapasztalható alakját elnyerte, formatív periódusnak nevezem. Ha nem is tudjuk a jelenséget más eszközökkel datálni, változatainak elterjedéséből következtetni lehet arra a korra, amikor létrejött és elterjedt. Ilyen formatív periódus több is lehet. A szertartástípusok nem egykorúak, hanem rétegeket alkotnak. Egy-egy réteg nem változik számottevően, miután megszilárdult, de a változatok által kirajzolt térképek különbözhetnek az adott liturgikus elem formatív periódusának függvényében.

Némileg leegyszerűsítve négy ilyen történelmi réteget különíthetünk el. (1) Az első a latin úzusok közös alapja, a római réteg. Ennek formatív periódusa a VII–VIII. század, amikor az érett Róma-városi liturgia előbb magánkezdeményezésre, majd a frank uralkodók döntése nyomán elterjedt az Alpokon túli Európában. (2) A második a frank réteg. Ez onnan ismerhető föl, hogy jellegzetességei szokatlanok Itáliában, viszont egyszerre jellemzők a mai belga, északkelet-francia és nyugat-német területeken, vagyis a frankok eredeti szállásterületén, Austrasiában. A formatív periódus itt Nagy Károly ideje, amikor az egyházi értelmiség kodifikálta és továbbfejlesztette a római alapokra épülő liturgikus rendet. (3) A harmadik réteget német–rómainak nevezhetnénk. Formatív periódusa az Ottó-kor, a X. század. Jellegzetessége, hogy Európát egy nyugati és egy keleti térfélre osztja a Rajna, illetve az Alpok vonalában. (4) Végül a negyedik réteg az új egyházaké a XI–XIV. században. Itt nincs egyetlen formatív periódus, hanem az újonnan keresztény hitre tért (közép-európai, skandináv, balti) népek egyházszerkezetével párhuzamosan születnek meg a helyi úzusok, a politikai és kulturális helyzettől függően azonnal vagy némi késéssel. Magyarországon például a helyi úzus megalapozása István kori fejleménynek tűnik, míg Prágában csak a XIII. század végétől mutatható ki a később jellegzetes hagyomány.

VII.

Az első tájékozódást leginkább a harmadik formatív periódus során kialakult állapot segíti. Ekkor körvonalazódtak Európa nagy liturgikus tájai, amelyek maguk is egyfajta

köztes tartományt alkotnak: jellegzetességeik már nem olyan általánosak, mint a római és a frank rétegéi, de még nem is olyan egyediek, mint az új egyházakéi. Ebben az értelemben négy nagy liturgikus tájról beszélhetünk, köztük egy széles és összetett átmeneti sávval. A tájakat olyan fantázianevekkel láttam el, amelyek emlékeztetnek az adott területre, de nem felelnek meg egyházi vagy politikai alakulatoknak.

(1) A legnagyobb, keleti táj a Rajnától és az Alpoktól keletre helyezkedik el. Ez a Német-Római Birodalmat és annak határórvidekét foglalja magába, illetve kiterjed a szomszédságában létrejött új egyházakra. Mivel eredetileg a birodalmi egyházszervezet része vagy annak missziós területe volt, ezt a tájat összefoglalóan germánnak nevezem.

(2) A nyugati rész – tekintélyesebb múltjával összhangban – nem ilyen egységes. Központi területét Franciaország északkeleti és belső területei alkotják, ezt hívom gall tájnak.

(3) Normandia azonban a Brit-szigetekkel együtt az anglonormann tájhoz tartozik. Ide sorolható még az angol missziók és egyházszervezet hatása alatt állt Norvégia,

és a szintén normann Szicília.

(4) Dél-Franciaország pedig – mint már szó volt róla – az Ibér-félszigettel mutat közös jellegzetességeket. Ezt a területet nevezem összefoglalóan iberoprovenszál tájnak.

(5) Az átmeneti sáv a Rajna, az Alpok és az Appenninek vonalát követi. Északon Dél-Németalföld és Lotaringia tartozik ide. Ezen a részen gall és germán vonások keverednek úgy, hogy az előbbiek vannak túlsúlyban. Délen Burgundia, Svájc, Itália és Dalmácia tartozik az átmeneti sávhoz. Itt szintén gall és germán vonások keverednek, de túlsúlyban az utóbbiak vannak, az alpesi és itáliai úzusokban pedig gyakran megjelenik valamiféle közös mediterrán színezet, amely részben az iberoprovenszál tájjal rokonítja őket.

A tájakon belül többnyire hiába próbálunk meg további úzuscsoportokat körülhatárolni. Rokoni kapcsolatok kimutathatók, de ezek nem térségenként szerveződnek. A tájakat azért is nevezem tájnak, mert az emberi beavatkozástól érintetlen természeti adottságokra emlékeztetnek. A táji jelleg alól nincs kivétel. A tájakon belül azonban, a liturgikus jellegzetességeknek egy következő szintjén egy olyan jelenség tűnik föl, amelyet mesterséges diverzitásnak neveztem el. Ez azt jelenti, hogy a változatok száma nagyobb, mint amennyi a rendelkezésre álló rítuselemek spontán variálódási lehetőségeiből fakadna. A változatok tehát nem maguktól, természetes szétfejlődéssel jöttek létre, hanem valakik, valamikor tudatosan dolgoztak azon, hogy az úzusok egymástól elkülönbözzenek. Így a szomszédos úzusok nemhogy nem állnak össze térségekké vagy kistérségekké a tájon belül, hanem sokszor még inkább különböznek egymástól, mint térben távolabbi rokonaiktól. Így az egyes úzusok a tájhoz „lojálisak”, de közvetlen környezetüktől szigetszerűen elválnak.

Ez a tény a középkori térképzetnek a maitól való alapvető eltérésére figyelmeztet. A mai ember a közigazgatási rendszerekkel összhangban territoriálisan fogja föl a teret: a tér folytonos, és az egyes területek halmaz–részhalmaz viszonyban állnak egymással. Így tartozik össze egy kontinens, egy államszövetség, egy ország, egy megye, egy szűkebb körzet és egy település. Ennek a térképzetnek az alapja az, hogy a világ egésze az emberi uralomnak alávetett, meghódított, „házasított” tér, amely ismerős, és amelynek „van gazdája”.

A középkori ember térfelfogását nem az összeérő, folytonos territóriumok tapasztalata határozza meg. Számára a káosz–kozmosz kettősség a döntő. A világ alapvetően ismeretlen és veszélyes vadon, amelyből az emberi civilizáció tereit ki kell hasítani. A természettől többé-kevésbé elhódított térből is szigetszerűen emelkedik ki a település, különösen a fallal körülvett város, közepén a székesegyházzal. Ez a térfelfogás elkötelezetten urbánus. Hasznos itt figyelmeztetni arra, hogy a városiassággal szemben meglévő és a vidékre, a paraszti életformára vágyakozással tekintő „bukolikus” életérzés késői fejlemény, amely az újkor eltömegesedett városainak ellenhatása – a hagyományos kultúrákban a város és a városi életforma vallási presztízse nagyobb a vidékiénél. A város egyszermind kultikus középpont, míg a vidék legföljebb a város kisugárzási köre. Az egyik városhoz ezért szorosabban kapcsolódik a másik város, mint a környező vidék, a tér pedig úgy jelenik meg, mint a pontszerűen kiemelkedő városok, és az őket vonalszerűen összekötő kapcsolatok hálóját, amelyet a köztes tér fölé feszítettek.

Egyes, a háléhoz tartozó városok között szorosabb a kapcsolat, mint mások között, de ez nem függ a földrajzi közelségtől. Szintén középkori adottság, hogy a javak mozgatása nehezebb, mint az embereké, és hogy a hatalomgyakorlás és a szellemi befolyás feltétele a fizikai jelenlét. Részben ebből fakadóan a középkori elitek tagjai utazó életmódot folytattak: a világiak váraik és kastélyaik, az egyháziak székesegyházak, kolostorok, egyetemek között. A nekik közömbös vidékeken, településeken egyszerűen áthaladtak, mint manapság az Intercity-vonatok, a hozzájuk tartozó településeken viszont tartósan berendezkedtek. Szintén szórva helyezkedtek el a birtoktestek a birtokoshoz, a szerzetesi alapítások az anyaházhoz képest. Ez a rendszer kellőképpen megmagyarázza, hogy a liturgikus kapcsolatok – amikor egyáltalán vannak – miért nem régiókat, hanem egymástól viszonylag távoli, elszigetelt pontokat fognak össze. A legtöbb kapcsolódás a tájon belül olyan, mint amilyen egy anyavárosé a gyarmataihoz.

Ez magyarázza meg azt is, hogy miért nem felelnek meg mindenben a „falusi” úzusok a városiaknak. Elvileg ugyan kötelességük lenne az illetékes székesegyház úzusát követni, de a kultusz a maga legtisztább formájában csak a székesegyházban elérhető. A szertartáskönyvek nem megbízható eredetű, kevert úzusú, hibásabb, igénytelenebb változatai jutnak vidékre, és mivel a könyv drága és nehezen előállítható, használatban tartják azokat is. Olyan ez, mint amikor egy háztartásból a rosszabb minőségű, de még működőképes tárgyakat a nyaralóba száműzik.

VIII.

Van néhány terület, ahol mégis kimutatható az úzusok regionális összetartozása egy tájon belül. Norvégiában és Lengyelországban a XVI. századi liturgikus könyvek már országos szokásra hivatkoznak. Angliában és Itáliában a sarumi (Salisbury), illetve a római úzus fokozatosan szintén országos jelentőségre tesz szert – legalábbis a fennmaradt források mennyisége és a tőlük különbözők hiánya alapján erre lehet következtetni. Ezek azonban késő középkori fejlemények, amelyek nem vezethetők vissza az előző századokra. Csak Magyarország látszik kivételesnek annyiban, hogy kezdettől fogva országos úzust követ: ilyen mértékű egységesítés ekkora területen és ilyen hosszú időn át sehol másutt nem tapasztalható.

Mégis figyelemreméltó, hogy a tendencia legalábbis a középkor végén az országos úzusok felé mutat. Ha a liturgikus tájakat összevetjük az érsekségek határaival, azt tapasztaljuk, hogy nem felelnek meg egymásnak, illetve csak ott, ahol az érseki tartomány egybeesik az országhatárokkal. Ahol nem esnek egybe, ott nagyobb a jelentősége az országhatároknak, mint az egyháztartományok határainak, tehát az úzus – bármilyen különösen hangozzék – nem kifejezetten egyházi jelenség. Mivel szerepe elsősorban az, hogy a nyugati keresztény oikumenén belül hordozza kisebb csoportok önazonosságát, nem a keresztény oikumené saját közigazgatási rendszeréhez, az egyházszervezethez, hanem a politikai-kulturális határvonalakhoz igazodik. Az is jellemző, hogy a tájak részben megelőlegezik az újkori nemzetállamokat. Nagy Britannia, Spanyolország, Franciaország és Németország liturgikusan érvényes kategóriák akkor is, amikor éppen független vagy lazán összefüggő államok működnek a területükön. De a tájakon belül is vannak jellegzetességek, amelyeket joggal lehetne katalánnak, svájcinak, sőt belgának nevezni.

Ezek a jelenségek ma is ismerősnek tűnnek, de hangsúlyozni kell, hogy kisebbségben vannak. A liturgikus tájak – Franciaországot kivéve – nagyobbak a későbbi nemzetállamoknál: az iberoprovenszál táj magába foglalja nemcsak Aragóniát vagy Baszkföldet, hanem Portugáliát és Provence-t is, az anglonormann táj nemcsak Skóciát és Wales-t, hanem Írországot és Normandiát is, a germán táj pedig Európa egész keleti és északi részére kiterjed. Ezek többnyelvű, többkultúrú, sokszor politikailag széttagolt területek. A középkorban is voltak ugyan függetlenségi törekvések, mégsem merült föl, hogy a tájra jellemző liturgiát az elnyomó hatalommal asszociálták volna, és ezért meg akarták volna változtatni. Olyan adottság volt, mint ahogy a szomszédok azonos levegőt szívnak.

Ezzel szemben a nyelvileg, kulturálisan és politikailag valóban összetartozó térségek csak nagyritkán feleltethetők meg úzusoknak vagy úzusok összetartó csoportjának. A „régiónk Európájának” nincs nyoma a liturgiátörténetben. Helyette inkább a mesterséges diverzitás érvényesül, amelynek következményét így lehetne elkeresztelni: a „testvérvárosok Európája”. A jelenség egyik magyarázata a már kifejtett középkori térfelfogásban rejlik. Ez választ ad arra a kérdésre, hogy miért nem kapcsolódik föltétlenül a városhoz a környező vidék, de nem ad választ arra, hogy miért nem alkotnak az egymással szomszédos városok egységes tömböt.

Ha egyértelmű magyarázat nincs is, egy gondolat kísérletet erejéig hadd utaljak két párhuzamos antropológiai fölismerésre. Az első nagyon egyszerű: az önazonosságnak nélkülözhetetlen gesztusa az elhatárolás, vagyis annak megállapítása, hogy kik azok, akik nem mi vagyunk. Ezt a gesztust minden csoport a tényleges környezetéhez képest teszi meg, így érthető, ha elsősorban a hozzá legközelebb állóktól akar különbözni. A dolog önmagában természetes, habár hamar eszünkbe jut róla az etnikai vagy vallási feszültségek megannyi pusztító következménye. A másik párhuzam viszont kifejezetten pozitív. A hagyományos rokonsági rendszerek alapfogalma az exogámia, azaz a kívülről való házasodás. Ennek lényege nem a génállomány frissen tartása (ilyesmire az emberiségnek sokáig nem volt fogalma). Az exogámia és a vele rokon jelenségek éppen azzal biztosítják a társadalmi vagy a társadalmak közti szolidaritást, hogy

kötelezően kiléptetik az egyént a „mi” közegéből a „nem mi” közege felé. A távoli úzusokat összekötő kapcsolatrendszer valami ehhez hasonló kohéziót biztosít.

IX.

Térjünk végül vissza kiindulópontunkhoz, a Durandus-féle püspöki szertartáskönyv „spanyolságának” kérdéséhez!

Történelmi szempontból Durandus a negyedik formatív periódusban, az új egyházak időszakában alkotott. Ez az időszak viszonylag későinek tűnik ugyan az utóbb megalkotott középkorfogalomhoz képest, de nem késői abból a szempontból, hogy az „üzusteremtő készség” még jellemző volt rá: a liturgiát bizonyos mértékig alakíthatónak fogta föl. Durandus ezért nemcsak összegezte és rendszerezte a rendelkezésére álló örökséget, hanem alkotó módon bele is avatkozott. Ez az alkotómunka mégsem jelentett önkényes ötletelést: a hagyományban rendelkezésére álló tételkészlet és szerkesztési elvek újszerű kombinációját jelentette, mint egy játék, amelynek eszközei kötöttek és szabályai szigorúak.

Célja föltehetően nem az volt, hogy római, és különösen nem, hogy egyetemes pontifikálét alkosson. Mende püspöke volt, szimbolikus értelemben életre szólóan eljegyezve egyházmegyéjével. Ez valószínűleg többet jelentett neki, a languedoci nemesembernek, mint karrierista kortársai jelentős részének, mert bár nagyrészt Itáliában élt, visszautasította, amikor Ravenna érsekévé akarták kinevezni. Pontifikálóját tehát elsősorban saját katedrálisának írta, talán éppen kárpótlásul, amiért alig szolgált benne. Az ő szemében a pápai primátus még nem kapcsolódott össze a római úzus primátusával; ott egyébként is a pápa volt a „megyéspüspök” akihez rendhagyó szertartások és rendhagyó szertartáskönyvek tartoztak. Ha meg is fordult benne, hogy pontifikálja esetleg nemzetközi sikert arat, akkor nem római, hanem valamiféle „multikulturális” jellegre kellett törekednie, ez pedig a látókörében lévő iberoprovenszál, gall–germán és római elemek ötvözésével volt megvalósítható.

XXII. János avignoni pápasága alatt ez az egyveleg időszerű üzenetet kezdett hordozni. Iberoprovenszál volt maga a pápa, és székhelye, Avignon. Gall, azaz francia volt a politikai hatalom, amelynek támogatását élvezte – a germán különállás a Durandus-pontifikáléban szereplő szertartásokra kevésbé jellemző. Végül pedig Róma eszméje biztosította a pápaság tekintélyét, akár Rómán kívül is.

A XV. század végére, amikor az első nyomtatott kiadás megjelent, majd még inkább a XVI. század végére, amikor jelentéktelen változtatással kötelezővé tették, ez a történelmi helyzet rég feledésbe merült. De mivel a pápák régóta ezt a pontifikálét részesítették előnyben, egyszerűen a „szívükhöz nőtt”. Így és ezért lehetett a rómaiság emblémájává, holott eredetileg elsősorban nemzetközi, másodsorban pedig jellegzetesen provanszál volt.

Földváry Miklós István