

IMRÉNYI TIBOR

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

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

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

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

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

² Lásd Filofej 132.

³ Filofej 131.

⁴ Filofej 127.

⁵ Filofej 130.

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

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

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

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

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

Kommunizmus és keresztyénység viszonya?

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

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

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

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

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

¹¹ Bergyajev 251.

¹² Bergyajev 12–13.

¹³ 2 Kor 11, 14–15.

¹⁴ Lk 21, 8.

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

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

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

Egyház és Állam

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

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

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

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

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

¹⁸ Posznov

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

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

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

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

A „harmadik Róma”

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

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

²² Királyok könyve 28.

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

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

²⁵ Kánonok könyve 95.

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

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

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

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

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

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

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

Az ortodox diaszpóra és a kánonok

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

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

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

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

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

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

Katolicitás és autokefalitás, egyetemes és helyi egyház az ortodox hagyományban

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

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

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

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

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

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

³⁴ Filippov 7-8.

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

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

³⁷ Събев 242.

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

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

a) Az újszövetségi tanítás

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

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

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

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

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

³⁸ Сѣбев 244.

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

⁴⁰ Csel 11, 1–18.

⁴¹ Csel 12, 17.

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

⁴³ Csel 15.

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

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

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

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

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

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

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

b) Az egyházatyák tanítása

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

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

⁴⁵ Csel 15, 13–20.

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

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

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

⁴⁹ Gal 2, 1–9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁷ De unitate (Jn 20, 21–23.)

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

⁵⁹ De unitate

c) *A kánonok tanítása*

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

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

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

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

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

⁶⁰ Kánonok könyve 29.

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

⁶² Kánonok könyve 57-58.

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

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

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

⁶⁶ Kánonok könyve 126.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷³ Сьбев 244.

⁷⁴ Az ókeresztény kor egyházfegyelme 306.

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁷ Κανων Α'.

⁷⁸ Az idézet szintén az első kánon kommentárjában olvasható.

⁷⁹ Κανων Α'.

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

⁸¹ Zsid 4, 14–15.

⁸² Zsid 8, 1; 8, 6.

TIBOR IMRÉNYI

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

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

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

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

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

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