

A karoling liturgiareform és a gallikanizmus mítosza

Földváry Miklós István

I.

Egy római szerkönyv Frankföldön

Amikor a VIII. század végén Paulus diaconus, a Nagy Károly körül csoportosuló egyházi értelmiség egyik legjelesebb alakja elhagyta Aachent, hogy visszatérjen szerzetesközösségébe, Monte Cassinóra, a császár megbízta, hogy út közben kérjen Adorján pápától egy hiteles, minden hozzáadástól mentes misekönyvet; olyat, amelyet még maga Nagy Szent Gergely pápa állított össze. A pápa eleget tett a kérésnek. Az általa küldött misekönyvet, pontosabban szakramentáriumot az aacheni palotakápolnában helyezték el, és a következő kétszáz év több kéziratának címfelirata büszkén hirdeti, hogy a kötet közvetlenül a palota hiteles példányáról készült.¹

Adorján pápa ajándéka, az úgynevezett *Sacramentarium Hadrianum* azonban nem teljesen felelt meg az elvárásoknak. Anyaga igen szűknek bizonyult, különösen a frank földön akkor már ismert többi római szakramentáriumhoz képest.² A pápa valóban pápai szerkönyvet küldött, márpedig a VII–VIII. századi Rómában ő csak az úgynevezett stációs liturgiákon celebrált nyilvános misét. Az év nagyobb ünnepein, az ádventtől húsvét nyolcadáig terjedő vasárnapokon és a nagyböjt hétköznapjain kíséretével együtt kilovagolt a lateráni rezidenciáról, és a néppel egy kijelölt gyülekezőtemplomnál találkozva ünnepélyes menetben, processzióban vonult a Város egyik előre kijelölt bazilikájához, ahol a napi misét bemutatta.³ A *Hadrianum* ezt a gyakorlatot szolgálta: egy-egy misére kevesebb imát rendelt, és ezek is igen szikár

¹ Az eseményről közvetlenül Adorján pápa Nagy Károlyhoz írt válaszlevele tudósít (784–791): MGH *Epistolae. Codex Carolinus* 89; DÜMLER 1892: 626. Összefüggéseit kifejti BOURQUE 1958: 94–100. A ma mértékadónak számító – IX. századi kéziratokra épülő – szövegkiadás forrásainak csak mintegy fele tartalmazza a címfeliratot (DESHUSSES 1992: 85), de legalább a XI. századig megtalálható olyan forrásokban is, melyeknek liturgikus tartalma bizonyítottan különbözik a mintapéldánytól (HORVÁTH 2016). A Karoling-kor liturgikus reformjait további hivatkozásokkal áttekinti MCKITTERICK 2008: 340–345. Az udvari értelmiségről: FICHTENAU 1964: 79–103.

² FOLSOM 1997: 245–254; PALAZZO 1998: 44; VOGEL 1986: 66–67.

³ A pápai processziók elsődleges forrása az ún. *Ordo Romanus* I. (ANDRIEU 1931: I. 69–81), kommentárral és fordítással: ATCHLEY 1905. Az intézményt Nagy Szent Gergelynek tulajdonítja róla írt életrajzában Ioannes diaconus (II. 18; PL 95,94). Eredetéről és jelentőségéről ld. JUNGMANN 1951: 67–74; BALDOVIN 1987: 122–166; NOBLE 2001: 83–91; BLAAUW 1994: I. 42–85.

megfogalmazásúak voltak; az egyházi évet csak karácsonytól húsvétig dolgozta ki, onnantól kezdve készletszerűen, „ömlesztve” közölt szövegeket; végül pedig teljesen hiányzott belőle számos misén kívüli szertartás és népszerű szertartásszöveg.

Mindez nem lett volna elég a Hadrianum tekintélyének megkérdőjelezéséhez, ha nem támogatja az elégedetlenséget néhány szigorúan filológiai kifogás. A latin nyelv tisztaságára kényes karoling tudósok hamar fölfigyeltek a könyv szövegváltozatainak romlott voltára, Nagy Szent Gergely szerzőségét pedig hiteltelenné tette egyes később bevezetett ünnepek jelenléte és mindenekelőtt az, hogy március 12-ikén, a szent pápa halálának évfordulóján, azaz mennyei születésnapján ott szerepelt Gergely ünnepi miséje. E körülményekre hivatkozva érezte magát föl jogosítva Aniane-i Szent Benedek, hogy kijavítsa a Hadrianum nyilvánvaló hibáit, és egy terjedelmes függelékben, az úgynevezett *Supplementum*-ban egészítse ki az éves liturgia szempontjából nélkülözhetetlen rítusokkal és rítusszövegekkel.⁴

Jóllehet a *Supplementum*hoz írt előszó szigorúan kiköti, hogy a jövőendő másolók érintetlenül hagyományozzák a Hadrianumot és válasszák el tőle a kiegészítést, ez hosszú távon nem volt életszerű. Gyakorlati szerkönyveknél megnehezítette a használatot, hiszen sokszor két külön kötetből kellett volna összeválogatni az egyazon szertartáshoz szükséges anyagot. Nem meglepő, ha a másolók hamar félretették fenntartásaikat, és egybeszerkesztették a két forrást.⁵ Ezt az állapotot jeleníti meg a fönmaradt szakramentáriumok többsége, és ez ad alapot annak a tudományos körökben régóta uralkodó nézetnek, hogy a középkor derekára egész Európában általánossá váló „római” liturgia nem azonos az első évezred Rómájának városi, úgynevezett „stadtrömisch” liturgiájával, hanem kevert terméke egy föltételezett frank redakciónak.⁶ E vélemény szerint a „frank-római” liturgia Róma-városi alapokra épül ugyan, de jelentős átalakuláson ment keresztül azzal, hogy alkalmazkodott a gall környezet igényeihez, befogadta a frank területeken a karoling reformokat megelőzően használt, úgynevezett gallikán rítus számos elemét.

„Óróma” és „Újróma” között

A Hadrianum történetén kívül is vannak elgondolkodtató mozzanatok, amelyek azt sugallják, hogy jogos különbséget tenni a „római rítus” kétféle megközelítése között. Az egyik értelemben „órómainak” neveznénk (ezt a kifejezést a zenetudomány, amint hamarosan részletezem, valóban használja is) az első évezrednek a Városra és

⁴ A bevezető, az ún. *Hucusque* levél eredeti szövegét közli DESHUSSES 1992: 351–353. Ezt követi a *Supplementum* többleteinek tételes felsorolása. Összefoglalóan: VOGEL 1986: 88–89.

⁵ DESHUSSES 1992: 49–50; PALAZZO 1998: 49–50.

⁶ A téma liturgiátörténeti vonatkozásairól: RADÓ 1961: I. 96–97, 122–123; NEUNHEUSER 2012: 97–105; VOGEL 1986: 61–247; CHUPUNGO 1997: 141–146; zenetörténeti vonatkozásairól ld. MCKINNON 2000: 375–403; KELLY 2016: 321–477. (válogatás a legjelentősebb tanulmányokból).

környékére korlátozódó gyakorlatát.⁷ A másik értelemben „újrómainak” mondhatnánk (ez már neologizmus) a frank-római redakciót, amelyet – változatokban – szinte minden nyugati egyházmegye és szerzetesrend magáévá tett, és amelynek egyik változatát a XX. századig az egész római katolikus Egyház használta.⁸

Nemcsak a Hadrianum és a hozzá hasonló gregorián szakramentáriumok, hanem a szertartások rendjét rögzítő *Ordines Romani* (római ordók) is arról árulkodnak, hogy az újrómai rítusra jellemző szentelések, körmenetek, mimetikus rítusok jelentős része vagy teljesen ismeretlen volt „Órómában”, vagy sokkal kezdetlegesebb alapot öltött.⁹ A szertartások dramaturgiája és szöveganyaga is visszafogottabb, tárgyilagossabb, híján van a színpadiasságnak, illetve a szónokiasságnak.

Ami a liturgikus éneket illeti, a XX. század fölfedezése volt néhány olyan kottás kézirat a XI–XII. századból, amely lényegében az újrómai szöveganyagot tartalmazza, de a gregorián énektől jelentősen eltérő dallamváltozatokkal.¹⁰ Ezek a dallamok szerkezetileg rokonai az újrómai, azaz gregorián párhuzamoknak, de közös vonásuk egyrészt a gregorián énekhez képest szinte túlláradó díszítettség, folyondárszerű melizmatika, másrészt a tonális egyszerűség: az, hogy kevesebb hangnemet és dallamtípust használnak. A zenetudósok ezt a hagyományt nevezik órómai éneknek: eredete és a gregorián énekhez való viszonya máig sincs véglegesen tisztázva. Ehhez járul, hogy az újrómai ének jelentős többletet hordoz: hogy csak a mise énekeit említsem, az újabb stílusú tételek, elsősorban Alleluja-verzusok, és az új műfajok, elsősorban trópusok és szekvenciák korpuszát.¹¹

A szövegeken és a zenén kívül szembeötlők az órómai és az újrómai tárgyi kultúra különbségei is. A római bazilikák sajátos vonása a baldachinos, olykor a hajó felé forduló oltár, előtte az ereklyékhez vezető lejárattal, az úgynevezett konfesszióval vagy pontosabban *confessio*-val („ásadék”); a kis oszlopokkal ellátott szentélyrekesztő fal, a hajóban álló, mellvédektől határolt kórusnégyyszög, amelynek északi és déli oldalába evangélium-, illetve leckeambó illeszkedik; a húsvéti gyertya tartójául szolgáló csavart oszlop az evangéliumambó mellett, a négyzet-alaprajzú átrium. A legnagyobb pápai bazilikáktól eltekintve a templomok viszonylag kicsik, belakhatók,

⁷ Róma környéke alatt a szomszédos egyházmegyéket értem (*ecclesiae suburbicariae*). Ezek a Róma ókori történelméből ismert legjelentősebb települések (Alba Longa, Tusculum, Praeneste, Sabina, Ostia, Velitrae) örökösének tekintik magukat, püspökeik a bíborosi kollégium bíboros-püspökei, a kora középkorban a pápa fölszentelői, közvetlen munkatársai és helyettesei voltak (BENIGNI 1912).

⁸ A kérdésről, hogy mennyiben és milyen értelemben tekinthetők a kora újkori reformliturgiák, és ennek megfelelően XX. századi rokonaik „rómainak”, ld. DOBSZAY 2010: 6–7.

⁹ A kora középkori szertartásrendek elkülönítése „tisztá római” és „gallikanizált” gyűjteményekre elsősorban az *Ordines Romani* kiadása révén vált közmegegyezéssé (ANDRIEU 1931–1961), az ötkötetnyi anyagot lényegre törően áttekinti VOGEL 1986: 150–155. Mindkét szerző rekonstrukciós elméleteivel szemben komoly kritikát fogalmazott meg újabban PARKES 2016.

¹⁰ Az órómai ének mibenlétéről, forrásairól és jellegzetességeiről ld. STÄBLEIN – LANDWEHR-MELNICKI 1970: 3–39*.

¹¹ Az újabb műfajokról ld. HILEY 1993: 132–139. (Alleluja), 172–238. (szekvenciák, trópusok).

az egész órómai építészetben van valami emberléptékű, szinte kisvárosias, főként, ha az északibb tájak Karoling-kori és későbbi román szakrális tereivel vetjük össze.¹²

De szárazabb, a liturgia szövegi szerkezetében megragadható és csak szakembereknek föltűnő különbségek is mutatkoznak. Ilyen például Órórában az évnegyedes böjtököt követő, úgynevezett üres vasárnapok (*dominica vacans*) miséinek kidolgozatlansága, nagyböjton kívül a szerdai és pénteki miseolvasmányok hiánya, a zsolozsmában az ünnepek első vesperásának jellegtelensége vagy a rezponzorium műfajának mellőzése a vesperásokban és a matutinumok utolsó olvasmánya után.¹³ Mindezek a vonások arra engednek következtetni, hogy Óróma valóban nem azonos Újrómával. Valaminek történnie kellett a Karoling redakciót megelőző, egyes szerzők által római aranykornak nevezett VII–VIII. századi és az érett középkorra jellemző állapotok között.¹⁴

II.

Egységes volt-e az órómai rítus?

A jelenség magyarázatának egyik sarokköve a római uniformizmus föltételezése, pontosabban visszavetítése. A modern értelemben vett liturgiátörténet, a régi források kritikai elemzése a késő reneszánsz és kora barokk időszakban kezdődött, majd a XVIII–XIX. században bontakozott ki.¹⁵ Művelői szinte kivétel nélkül maguk is egyházi emberek voltak, akik naponta a római rítusú zsolozsmát imádkozták és a római misét mutatták be. Akár rokonszenveztek a helyzettel, akár nem, közvetlen, személyes tapasztalatuk az volt, hogy létezik egy egységes, minden részletében rögzített, kérdéses esetekben a Szent Rítuskongregáció által szabályozott liturgia, amely

¹² KRAUTHEIMER 1992: 168–174; BLAAUW 2001 (számos tanulmánnyal a bazilikák liturgikus elrendezéséről és tartozékairól); BRENK 2016: 9–27.

¹³ Róma kétféle rítusáról: DIJK 1961: 411–487; STÄBLEIN – LANDWEHR-MELNICKI 1970: 50–61*. Az Alpokon „innen és túl” liturgikus jellegzetességeket tömören összefoglalja: FÖLDVÁRY 2019: 383–384.

¹⁴ PARSCH 1937: 55; RADÓ 1961: I. 296; NEUNHEUSER 2012: 83. Az irányzat ahhoz a purista-historizáló ízlésvilághoz kötődik, amelyet a képzőművészetben a beuroni iskola (LENZ 1898; GEREVICH 1929; DAVENPORT 2007: 196–201; kritikája: FÜLEP 1995: 523–547; MAROSI 2019: 18–19; GOSZTONYI 2011: 52–64), a zenében a Cecília-mozgalom képviselt. Összefoglalóan: KOENKER 1954; kritikája: BUCHINGER 2016: 144–160.

¹⁵ A kora újkori liturgiakutatás legjelentősebb képviselőiről (Clichtoveus, Cochlaeus, de Sainctes, Pamelius, Hittorp, Gavanti, Menard, Allatius, Morin, Bona, Tommasi, Mabillon, Martène, de Vert, XIV. Benedek, Renaudot, Assemani, Muratori) ld. Adrian FORTESCUE összefoglalását („Rites” in GRIFFIN 1912: 72). A brit kutatástörténetről mintaszerű összefoglalót közöl PFAFF 2009: 8–12.

Róma városa és a pápai szék tekintélyére hivatkozik.¹⁶ Nem kétséges, hogy ugyanezt az állapotot vélelmezték évszázadokkal korábban is, különösen, ha a történeti források, így a pápák intézkedéseit rögzítő *Liber pontificalis* vagy a karoling rendelkezések támogatták ezt a narratívát.¹⁷ Történészként is érthető, ha érdeklődésük elsősorban az általuk ismert és végzett szertartásrend előzményeire, a hozzá vezető történeti folyamatokra irányult.

A XIX–XX. században tovább erősítette ezt a szemléletet az evolúció általános magyarázó elvé terebélyesedő spenceri modellje. Eszerint minden fejlődés az egyszerűtől az összetett felé tart, azaz minél visszább megyünk az időben, annál kezdetlegesebb és differenciálatlanabb állapotokat találunk.¹⁸ A tényanyag számos esetben támogatni látszott a spenceri paradigmát: az órómai liturgia majdnem minden szempontból valóban egyszerűbb, mint az újrómai. Az egyes keresztény rítusok hagyományos öszemlélete is genetikusan, diffuzionista mintázatot követett: egy-egy alapító atyára és annak székhelyére vezették, sőt vezetik vissza a később széles körben gyakorolt szertartásrendeket. Ebben az értelemben hivatkoznak a koptok Szent Márkra és Alexandriára, a bizánciak Aranyszájú Szent Jánosra és Konstantinápolyra, a milánóiak Szent Ambrusra, a mozarabok Sevillai Szent Izidorra és a rómaiak Nagy Szent Gergelyre.¹⁹ Valóban, e hagyományos liturgiák nyelvezete és egész eszmevilága a patrisztikus kort idézi, így – még ha kételkednénk is az említett apostolok és egyházatyák közvetlen szerzőségében – kevés okunk van megkérdőjelezni, hogy valóban az a kor és az a szemléletmód hozta létre az egyes liturgiákat, amelyet az ő személyük szimbolikusan összefoglal; sőt talán valóban tevékenyen hozzájárultak az illető hagyományok kidolgozásához.²⁰

Mégis van két súlyos ellenérv a római uniformizmus visszavetésével szemben. Az egyik csak spekulatív: az újkori értelemben vett egységesség egy nagy és fejlett intézményrendszerre épült, amely erős és hatékony szervezetet, ennek támaszáként pedig írásbeliséget és azon belül könyvnyomtatást föltételezett. A korai középkorban, még ha a szándék meg is lett volna, sem a megfelelő bürokratikus apparátus, sem a megfelelő technológia nem állt rendelkezésre. Az egységesség mint eszmény

¹⁶ A Rítuskongregáció létrehozásának történelmi körülményeit a szentté avatási eljárások összefüggésében részletesen ismerteti PARIGI 2012: 24–31. Összefoglalóan: „Congregation of Rites/Ceremonies” in OJETTI 1912.

¹⁷ DUCHESNE 1886 (Szent Pétertől I. Adorjánig), 1892 (III. Leótól [795] II. Piusig), 1877 (tanulmány). Angol fordítás és kommentár a konstantini fordulat előtti, illetve a VIII–IX. századi pápák életrajzához: DAVIS 1995, 2007, 2010. A karoling törvények kiadása: BORETIUS 1883; BORETIUS – KRAUSE 1897.

¹⁸ SPENCER 1862, magyarul 1909, 1919.

¹⁹ Az előbbieket a kortárs szóhasználatban és a liturgikus könyvek címében is megjelennek. Nagy Szent Gergely szerzőségét a liturgiamagyarázó hagyomány és az alább idézendő Karoling kori források mellett a *Gregorius praesul* trópus és a hozzá kapcsolódó ikonográfia hangsúlyozza (BUCHINGER 2008: 113–154).

²⁰ Nagy Szent Leó szerzőségéről ld. PINELL 1991: 137–181. (idézi FOLSOM 1997: 247); Nagy Szent Gergelyéről ld. ASHWORTH 1959: 107–161; 1960: 364–373.

kétségkívül létezett, de a megvalósításához szükséges eszközök hiányoztak. A szóbeli hagyományozás szerepe és az egyes központok önállósága valószínűleg jóval nagyobb volt, mint azt az újkori, szinte kizárólag írott forrásokra támaszkodó tudomány gondolta.

Maguk a Karoling uralkodók és klerikusaik is többet feltételezhettek Rómáról, mint ami ott valójában megvalósult. Az előbbiek éppen egy nagy, központosított birodalom megszervezésén munkálkodtak, amely nélkülözötte a szakrális legitimitációt.²¹ Rómában a szakrális legitimitáció megvolt ugyan, de a tényleges Város egy gyéren lakott, élmezési gondokkal küzdő, katonailag kiszolgáltatott, függő államocska volt.²² Némi leegyszerűsítéssel kijelenthetjük, hogy nem a Karolingok folyamodtak Róma nagyságához, hanem az ő Róma-víziójuk tette Rómát nagygyá. Korántsem biztos, hogy a pápa tudott és akart egy nagyszabású, Róma-szerte egységes liturgikus gyakorlatot biztosítani.

Ténylegesen a Város legtöbb bazilikája a lakott városrészen kívül feküdt, helyben működő papsággal és helyben élő hívekkel nem is rendelkezett. Még a római bazilikákról készült újkori metszeteken és festményeken is a növényzettől eltakart antik romok és legelésző kecskék veszik körül a központtól távolabb eső templomokat.²³ A stációs rendszer elsődleges szerepe éppen az volt, hogy mintegy revitalizálja Róma elhanyagolt szent tereit.²⁴ Nem pasztorális szükségletet elégített ki, mintha a pápa egy-egy városrészben, kerületben tette volna tiszteletét, hanem étellel töltött meg egyébként élettelen, de dicső múltú helyszíneket. A megmaradt templomokban működő papság vagy szerzetesi konvent meglehetősen önállóságot élvezhetett, és saját hagyományát örökíthette tovább, nagyjából közvetlen tapasztalás útján és élőszóban.²⁵ Ha a pápa hozzájuk látogatott, nem ők celebráltak, hanem a pápa hozta magával egész udvartartását: tárgyait, könyveit, asszisztenseit, énekeseit, így a pápai

²¹ WARNER 2001: 649–650. (Nagy Károlyra vonatkozólag); SCHRAMM 1929 (III. Ottóra vonatkozólag, újabban vitatott érvényességgel).

²² KRAUTHEIMER 1980: 59–108.

²³ Giovanni Battista Piranesi: *Vedute di Roma* (1750–1759), vö. HIND 1922: 101skk. (stációs bazilikák), 143. (ökrök), 147. (pásztorok), 169. (kecskék), az utóbbiakhoz még: Joseph Mallord William Turner: *Modern Rome – Campo Vaccino* (1839, Los Angeles, J. Paul Getty Museum). Róma még közvetlenül az 1920-as évek fejlesztései előtt sem volt lényegesen más, amint korabeli fényképekkel is dokumentálja a *Roma Spartita* oldal (www.romaspartita.eu, hozzáférés: 2020. március 27.).

²⁴ Az állítás a hagyományos, a római misekönyvben is rögzített stációkra érvényes; ezekhez képest Róma lakott és lakatlan területeiről (*abitato* és *disabitato*) a VII–IX. században ld. KRAUTHEIMER 1985: 28. A XII. századra a lélekszám nőtt és a stációs rendszer is változott; több volt a lakott területen áthaladó, kevesebb a lakatlan területre tartó processzió. ld. WICKHAM 2017: 330. (SCHIMMELPFENNIG 1973 forrásközlései alapján).

²⁵ Hogy a római bazilikák (*tituli* vagy *domus ecclesiae*) liturgikus gyakorlata nem volt szükségképpen azonos, azt a három legkorábbi, egyaránt Rómára hivatkozó szakramentárium (kiadásai: MOHLBERG – EIZENHÖFER – SIFFRIN 1994; uők 1960; DESHUSSES 1992) tartalmi eltérései igen valószínűnek mutatják. CHAVASSE 1958: 332–339. pl. amellet érvel, hogy pl. a *Sacramentarium Gelasianum* egyetlen meghatározott titulus, a San Pietro in Vincoli-bazilika szertartáskönyve volt.

és a nem pápai hagyományok tartósan egymás mellett élhettek.²⁶ Amikor tehát a frankok azzal az igénnyel álltak elő, hogy Róma *par excellence* rítusát kívánják átvenni, a rómaiak a legjobb indulattal sem biztos, hogy tudták teljesíteni a kérést.²⁷

A probléma egyébként megismétlődött évszázadokkal később. Amikor a XI. századi gregorián reformmozgalom zászlajára tűzi Róma liturgikus gyakorlatának terjesztését, az irányzat képviselőinek komoly tudományos kihívást jelent meghatározni, hogy pontosan mit is értsenek „római” alatt. Sőt, mai tudásunk nem egyszer leplezi, hogy értesüléseik tévesek voltak, és még ott sem mindig a legtisztább, legeredetibb római megoldásokat tartották rómainak, ahol azok az ő korokban léteztek és hozzáférhetőek lettek volna.²⁸ Csak a ferences közreműködéssel elvégzett gondos, XII–XIII. századi filológiai munka vezet majd annak a többé-kevésbé hiteles római úzusnak a rekonstruálásához (és részben megkonstruálásához), amelyet a középkor ferences-kuriális gyakorlatként ismert, és amely az újkorban a latin egyház majdnem kizárólagos úzusa lett.²⁹

A másik ellenérv már történeti adatokon nyugszik. Onnantól kezdve, hogy a latin liturgia történetét egyáltalán írott források engedik követni, nem diffúzió, hanem koncentráció – kémiai párhuzammal élve: ozmózisnak – vagyunk tanúi. Nem egyre több, hanem egyre kevesebb liturgiaváltozatot találunk: a nagyobb központok mintegy magukhoz asszimilálják környezetüket. A Karoling-kor előtti források közt legföljebb szerkezeti rokonság mutatkozik, tényleges tartalmuk forrásonként eltér.³⁰ A IX–XI. században már valóban van néhány kézirat-típus, amely tág földrajzi összefüggésben és hosszabb időn keresztül nagyjából egységes gyakorlatot sugall, az első ezredforduló után mégsem ezek válnak meghatározóvá.³¹ Ténylegesen

²⁶ A személyzetet és a tárgyi környezetet összefoglalóan bemutatja: NOBLE 2001: 85–86.

²⁷ A kortárs adatok legteljesebb jegyzéke: MANSI 1902: 729–731. A legtöbbet idézettekét összesíti VOGEL 1986: 149; IX. századi adatokkal kiegészítve: DIJK 2016: 369–373.

²⁸ VII. Szent Gergely törekvéseinek liturgikus „szócsöve”, Konstanzi Bernold pl. *Micrologus*-ának advent-karácsonyi szakaszában minden igyekezete ellenére sem tudja megállapítani, hogy mi a hiteles római gyakorlat (PL 151,1003–1005).

²⁹ A római rítus többé-kevésbé hiteles helyreállításához a XII–XIII. században már komoly forrás-föltáró és kritikai munkára volt szükség, amely tartós eredményre csak III. Ince pápa és Favershami Haymo ferences generális idejében vezetett, vö. DIJK – WALKER 1960: 34; SEDDA 2015: 19–30.

³⁰ A gall és hispán liturgia közvetett és közvetlen forrásainak – megtévesztően bő – katalógusa: GAMBER 1968: 56–72, 152–225. Az egyes kéziratokról részletesen ld. alább.

³¹ Ilyen, tág földrajzi körből fennmaradt szerkönyv-típusok az ún. Frank vagy VIII. századi *Gelasianum*, a *Gregorianum* és a *Pontificale Romano-Germanicum*. A frank *Gelasianum* fennmaradt képviselőit a XX. században is egyenként adták ki (FOLSOM 1997: 250–251), az utóbbi kettőből össze-sített, rekonstruktív kiadások készültek (DESHUSSES 1992; VOGEL – ELZE 1963–1972). Bármennyire jogos a fölvetés, hogy ezek a kiadások elfedik az eredeti kéziratok különbségeit, tagadhatatlan, hogy liturgikus tartalmuk lényegében megegyezik annak ellenére, hogy különböző intézményekben használták őket. Ennek értelmében megkülönböztethetünk egy, legföljebb a X. századig érvényes „birodalmi” paradigmát, amelynek célja a kultusz egységesítése, attól a X. század utáni „lokálpatrióta” paradigmától, amely elismeri, sőt támogatja a rész hagyományok különbözőségét.

minden egyes templom önálló hagyományt képvisel.³² Megfogalmazódik ugyan az igény, hogy egy adott egyházmegye minden temploma vagy egy ország minden mostora azonos szokást kövessen, de ezt maradéktalanul csak a legjobban központosított szerzetesrendek tudják megvalósítani; az egyházmegyékben és a nem – vagy nem elég hatékonyan – centralizált rendeknél a könyvnyomtatás koráig megmaradnak a kisebb-nagyobb változatok.³³ A XIV–XVI. században egyre több európai királyságban merül föl egy országos vagy nemzeti liturgiaváltozat eszméje, amely már az egyházmegyék közti különbséget is föloldani igyekszik.³⁴ Végül a tridenti zsinat utáni évtizedekben a nyugati egyház szinte minden intézménye magáévá teszi a pápai udvar szertartásrendjét.³⁵

Ha tehát a VII. századtól a közelmúltig egyre nagyobb mértékű egységesedést tapasztalunk, akkor nincs okunk föltételezni, hogy a VII. századot megelőző, írott források szempontjából „sötét” korban éppen ellenkező irányba tartottak volna a folyamatok. Sokkal valószínűbb, hogy létezett egyfelől valamiféle kifejezőkészlet, másfelől valamiféle funkcionális rend vagy liturgikus mélyszerkezet, amelyet – a közvetlen érintkezést, kölcsönzéseket sem kizárva – minden egyes központ maga fejlesztett ki és töltött meg tartalommal.³⁶ Nem kétséges, hogy szükség volt imákra, énekekre és olvasmányokra, és hogy egyes bibliai és nem bibliai szövegek népszerűbbek voltak másoknál; hogy egyes gesztusok, mint a meghajlás, a leborulás, a keresztvetés, a kézrátétel széles körben elterjedtek; hogy a térhasználat, az időbeosztás, a szereposztás megszervezése rituális jelentést nyert; hogy a keresztény élet alapvető intézményei: az Eucharisztia, a napszaki imádság, a keresztelés mindenütt megvol-

³² Kissé egyoldalúan, de ezt hangsúlyozza SALISBURY 2016: 105–108. Egy norwichi bencés perjeltség 1308-as vizitációs jegyzőkönyve elrendeli, hogy ugyanazon templom mellékoltárainál azonos tartalmú szerkönyveket kell használni (PFAFF 2009: 208), ami arra utal, hogy még ez sem volt mindenütt magától értődő.

³³ A rendi hagyomány egységesítését a dominikánusok oldották meg a leghatékonyabban (BONNIEWELL 1944: 46–60), de az ordináriuskönyvek tanúsága szerint minden központosított szerzetesrend törekedett rá (ciszterciek: CHOISSELET – VERNET 1989; premonstreiek: LEFÈVRE 1953; ferencesek: DIJK 1963; kármeliták: ZIMMERMANN 1910; összefoglalóan: KING 2005). A bencés egységtörékvések legismertebb emléke a winchesteri *Regularis Concordia* (973), kiadása: SYMONS 1953, de sem ők, sem az ágostonos kanonokok nem alakítottak ki nemzetközileg egységes gyakorlatot a kora újkorig.

³⁴ A norvég, lengyel, magyar, angol és itáliai gyakorlat országossá válásáról: FÖLDVÁRY 2020: 4. jegyzet.

³⁵ WHITE 2003: 5–10. A zsolozsmával kapcsolatban kiváló, részletes elemzés: DIPIPPO 2010. A legkésőbbi általam tanulmányozott szertartáskönyv, amely valóban középkori gyakorlatot képvisel, az 1602-es *Agenda ecclesiae Paderbornensis*. Minden későbbi forrás római vagy romanizált rítusokat tartalmaz még akkor is, ha címe az adott egyházmegyére hivatkozik. Az ilyen címadás Franciaországban és részben Németországban a XIX. századig általános, a rituálék pedig névleg mindenütt egyházmegyés kiadásúak a XX. századig. A magyarországi helyzetről: FÜZES 2003.

³⁶ Az „ozmotikus” irányú fejlődéshez a IV. században ld. BRADSHAW 1995: 9–22. Kiváló esettanulmány ezzel kapcsolatban a három ifjú énekének liturgikus használatáról SUBA 2018-2019; vö. BROU 1948.

tak és egyre kidolgozottabbak lettek. De mindebben ki is merül az „ókeresztény” gyakorlat egysége. Nem egy-egy jól meghatározott úzus terjedt el egyre szélesebb körben, hanem egy-egy sikeresebb megoldás szorította ki a használatból a kevésbé sikereseket.

Ez történhetett a Hadrianum, és általában a római rítus frank átvételekor is. Nem egy, már jól meghatározott és egységes római gyakorlat terjedt tovább Gallia felé, hanem a párhuzamos római gyakorlatok egyikének (a pápáinak) egy bizonyos megjelenési formájában (a Hadrianumban) összpontosult mindaz, amit a frankok Rómával akartak azonosítani.

Rómán kívül: az ólatin rítusok

A frank-római redakció elméletének másik nélkülözhetetlen eleme a gallikán rítus, tágabb értelemben az ólatin regionális rítusok fogalma.³⁷ Ez azokat a liturgikus hagyományokat takarná, amelyeket a római rítus átvételét megelőzően használtak a nyugati keresztények; abban az időben, amikor még az órómai rítus is csak egyike volt a latin hagyomány helyi megnyilvánulási módjainak.

Kétségtelen, hogy léteztek ilyen, a rómainál különböző rítusok, de közülük folyamatos hagyománya csak a Milánóra és környékére jellemző ambrozián rítusnak van.³⁸ A többi ólatin rítus gyéren adatolt, és fölfedezésük, kutatásuk vagy az újkori értelemben vett nemzeti identitás kialakításához, vagy a Róma-központú egyházkép kritikájához (esetleg mindkettőhöz) kötődik. A föltételezett kelta rítusról gyakorlatilag semmit nem tudunk, maga a képzet is a XIX. századi brit és ír nemzeti ébredés romantikus terméke.³⁹ Ezalatt nem azt értem, hogy ne lettek volna a Brit szigeteknek sajátos istentiszteleti formái a római formák mellett, illetve előtt, hanem azt, hogy a fönmaradt források nem adnak lehetőséget ennek még részleges helyreállítására sem, és hogy a kelta hagyományok koherens rítuscsaládként való ábrázolása még annyira sem hiteles – már az érintett terület méretéből kifolyólag sem –, mint az órómai hagyományé. A Dél-Itáliára és Dalmáciára jellemző, úgynevezett beneventán rítus fönmaradt változataiban nem egyéb, mint a római rítus egy erős variánsa, amelyet elsősorban markáns vizuális jelölők (betű- és kottairás) különböztetnek meg.⁴⁰ Ahol egy, a rómainál valóban eltérő szerkezetű liturgiátípusról viszonylag nagy mennyiségű és összefüggő emlék maradt meg, Hispánia és Gallia. Az előbbire jellemző ólatin rítust mozarabnak vagy vizigótnak, az utóbbiét gallikánnak szokás nevezni.

³⁷ A gallikán rítushoz: PORTER 1958; SMYTH 2003 (euchológia); HUGLO – BELLINGHAM – ZIJLSTRA 2001 (ének); az ólatin rítusokról összefoglalóan: KING 2007; PINELL 1997: 179–195. KELLY 2016: 481–496. (tanulmányok).

³⁸ BORELLA 1964; BAILEY 2001.

³⁹ A kérdés újabb irodalmához ld. MEEDER 2005 jegyzeteit.

⁴⁰ KELLY 1989 (monografikus összefoglalás és forrásjegyzék); GYUG 1990, 2016 (a beneventán rítus dalmáciai története és forrásai).

A mozarab rítusra való reflexió kétszer volt intenzív a spanyol történelemben. Először, negatív értelemben a XI. századi gregorián reformmozgalom idején, amikor a pápa és az iránta lojális uralkodók, illetve a velük szövetséges francia egyháziak a római rítus bevezetését szorgalmazták az araboktól fokozatosan visszahódított Ibérfélszigeten.⁴¹ Másodsor, pozitív értelemben a XVI. századtól kezdve, amikor a mozarab hagyomány rekonstrukciója, illetve maradványainak őrzése úgy jelent meg, mint egy nagy tekintélyű, sajátosan spanyol egyházi múlt fölfedezésére és egyben megteremtésére tett kísérlet.⁴² Francisco Ximenez de Cisneros toledói érsek a korabeli kéziratok alapján helyreállította és kiadta a mozarab mise- és zsolozsmáskönyvet, elkészíttette a szükséges kottás karkönyveket, s kijelölt néhány kápolnát, amely felelős volt a rítus elevenen tartásáért.⁴³ A XX. századi kutatás azonban többszörösen megkérdőjelezte a rekonstrukció hitelességét, és nem kevesebbet állított, mint hogy a Ximenez-féle könyvek egy kitalált hagyomány képviselői.⁴⁴ Én magam óvatossággal fogalmaznék: mozarab rítus a liturgia sajátos szerkezetét tekintve biztosan létezett, és forrásait ugyanolyan jellemző grafikai jelölők különböztették meg, mint a beneventánéit. Az is valószínű, hogy a humanista forráskritikát a legmagasabb fokon művelő és támogató bíboros (ő kezdeményezte például az alcalai Polyglott Biblia kiadását is) nem járult volna hozzá egy hamisítvány közzétételéhez.⁴⁵ Inkább arról van szó, hogy amint a frankok nagyobb fokú egységességet föltételeztek az órómai rítusról, mint amekkora valóban jellemző volt rá, úgy Ximenez és munkatársai is alaptalanul vetítettek vissza egy egész Hispániára érvényes nemzeti rítust Sevillei Izidor korára. Az összes mozarab emlék módszeres földolgozása és összevetése ugyan még nem történt meg, de az eddigi benyomások arra utalnak, hogy a „mozarab” jelzőt csak számos különböző, szerkezetileg rokon, de részleteiben különböző helyi hagyomány gyűjtőneveként lenne jogos használni.⁴⁶

Még összetettebb jelenség az, amit a gallikán rítusként tartunk számon. A fogalom voltaképpen a francia abszolutizmus ideológiai terméke, amely egyszerre takarja a karoling reformok előtti Gallia ólatin rítusát, az érett középkornak az újrómái rítuson belüli francia változatait, úgynevezett úzusait, és a XVII–XIX. századi Franciaország neogallikánnak is nevezett reformliturgiáit.⁴⁷ Ami ebből az első kettőt, te-

⁴¹ VONES 2007: 47–52.

⁴² BOYNTON 2015: 5–17, elsődleges forrásai: 18–28.

⁴³ *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes*. Toledo 1500; *Breviarium secundum regulam beati Hysidori*. Toledo 1502; COLLADO – GONZÁLEZ – TORDERA 2011.

⁴⁴ JANINI 1982: 153–163.

⁴⁵ *Vetus Testamentum multiplici lingua nunc primo impressum*. Alcalá de Henares 1514.

⁴⁶ GAMBER 1968: 67–72. (másodlagos források), 194–225. (szerkönyvek); JANINI 1977, 1980. (spanyolországi liturgikus könyvek katalógusa). A mozarab kutatások legújabb műhelye a Bristoli Egyetem “Old Hispanic Liturgy Studies” Emma Hornby és Rebecca Maloy vezette kutatócsoportja (<https://www.bristol.ac.uk/arts/research/old-hispanic-liturgy/>, hozzáférés: 2020. április 2.). Alapvető fölismerésük volt a zsolozsma kutatásakor, hogy a vizigót rítuson belül is több úzust kell megkülönböztetni.

⁴⁷ WHITE 2003: 31–32, 39–40; WEAVER 1986.

hát a középkori réteget illeti, az érdeklődést és a nyomában járó tudományos kutatást az ihlette, hogy a barokk kori francia udvar és egyház a legerősebb katolikus hatalomként tekintett önmagára, és igyekezett egy Rómától független keresztény múltat és legitimitációt találni önmagának.⁴⁸ A gallikanizmus egyházi körökben a XIX. század második felére szitokszóvá, a visszaélések és a hűtlenség szinonimájává vált, de nem lehet elvitatni termékenyítő hatását a középkori liturgikus örökségre való rácsodálkozást illetően.⁴⁹ A kora újkor talán legnagyobb liturgiátörténeti teljesítményei bizony gallikán szellemben dolgozó maurinus bencések és oratoriánusok nevéhez fűződnek.⁵⁰

Ez a kiterjedt és intenzív érdeklődés éles ellentétben áll azzal, hogy mennyire kevés és hiányos írott forrás tanúskodik a valóban Karoling reformok előtti gall liturgiáról. Közvetlen, nem töredékes forrásaink mindössze három szakramentárium, egy olvasmányoskönyv és egy misemagyarázat a mai Franciaország egymástól viszonylag távoli pontjairól.⁵¹ Érdemi összehasonlításra csak a szakramentáriumok adnak módot; ezt néhány évvel ezelőtt tételesen el is végeztük kollégáimmal. Szerkezetük és a változó liturgikus tételekre használt terminusaik valóban rokonok, de a bennük foglalt szövegek között csak elvétve akad olyan, amely egynél több forrásban megjelenik.⁵² Ráadásul mind a szerkezeti, mind a kevés szövegi kapcsolat kiterjed a mozarab rítusra is: a gall források – terminológiájuktól eltekintve – nem állnak sokkal közelebb egymáshoz, mint hispán párhuzamaikhoz.⁵³ Ez azt jelenti, hogy ha elvontkoztatunk a tényről, miszerint a mozarab, illetve a gallikán rítus fogalma a spanyol, illetve a francia nemzetállam születésének összefüggésében jelent meg, inkább

⁴⁸ MARTIMORT 1973.

⁴⁹ GUÉRANGER 1841: II. VII–XIII.

⁵⁰ Ld. főntebb a 15. jegyzetben idézett francia szerzőket.

⁵¹ HEN – MEENS 2004: 1–15. (és hivatkozásai).

⁵² Az általam vezetett Liturgiátörténeti Kutatócsoport tagjai 2016-ban adatbázisszerűen földolgozták a gallikán rítus legerjedelmesebb emlékeit, a következők ezek összevetésére épül. A nevezett források: *Missale Gallicanum vetus* (Biblioteca Apostolica Vaticana, Róma, Pal. lat. 493, kiadása: MOHLBERG 1958), *Missale Gothicum* (BAV, Reg. lat. 317), kiadása: ROSE 2005), *Missale Francorum* (BAV, Reg. lat. 257, kiadása: MOHLBERG 1957), *Bobbiói misszálé* (Bibliothèque nationale de France Paris, Lat. 13246, kiadása LOWE – WILMART 1917), *Luxeuil-i lekciónárium* (BNF Paris, Lat. 9427, kiadása: SALMON 1944).

⁵³ A kortársak is így gondolták. Kopasz Károly a ravennai klérushoz intézett levelében leírja, hogy amikor az addigra kihalt, ősi gall szertartásrendre volt kíváncsi, hispán papokat kért meg, hogy celebráljanak neki misét (MANSI 1902: 730). A gallikán miseproprrium euchológiai műfajai (zárójelben – ahol eltér – a megfelelő hispán terminussal): *Post prophetiam (orationem)*, *Post precem*, *Praefatio (Missa)*, *Ante nomina (Alia oratio)*, *Post nomina*, *Ad pacem*, *Super munera/oblata*, *Contestatio/Immolatio (Illatio)*, *Post Sanctus*, *Post secreta (Pridie)*, *Ante (Ad) orationem dominicam*, *Post orationem dominicam*, *Benedictio populí*, *Post Eucharistiam/communionem*, *Consummatio missae*. Hasonló terminológiai eltérésekre az érett római rítusban is számos párhuzam akad. Hogy a mozarab és a gallikán hagyományok földrajzi kontinuumot alkotnak, arra többek között már LEVY 1984: 85–87. fölhívta a figyelmet. Ezen belül a fokozatos, dialektusszerű variálódás jele, hogy a legtöbb mozarab párhuzammal a legdélebről származó gallikán forrás, a burgundiai Bobbiói misszálé rendelkezik.

beszélhetünk egy igen tág értelemben vett nyugati ólatin vagy másként hispano-gall rítuscsaládról, amelyen belül gyakorlatilag minden fennmaradt forrásunk önálló helyi hagyományt közvetít.

Mégis, ha fölmerül a kérdés, hogy honnan vették a Karoling-kori szerkesztők azokat a szövegeket és szertartási mozzanatok, amelyekkel az órómai liturgiát frank-rómaivá alakították, a történészek szinte magától értődően a gall (korábban: „spanyol”) szubsztrátumra hivatkoznak.⁵⁴ Föltételezésük szerint a frankok ismertek és szerettek egy bizonyos típusú, gallikán gyakorlatot, és miután az órómai könyvek nem váltották be a hozzájuk fűzött reményt, a korábbi gallikán gyakorlat egyes elemeit átmentve mintegy „följavították” az ízlésükhöz képest szikár szövegeket és szertartásokat. Így szinte mindaz, ami az újrómai rítusban elszakad az órómai fegyelemtől és mértékletességtől, szinte mindaz, ami kifejező vagy megindító, ami az érzelmeket és az érzékeket szolgálja, gall átvétel kell, hogy legyen. Ilyennek tekintik mindenekelőtt a liturgikus év nagy megjelenítő erővel bíró körmeneteit, amilyen a virágvasárnapi, vagy a legkidolgozottabb szentelményi rítusokat, amilyen a templomszentelés vagy a szüzek konszekrációja.

Ezt a föltevést azonban egyetlen közvetlen forrás sem erősíti meg. A kevés fennmaradt gall kézirat és töredék egyike sem tartalmaz olyan rítust vagy rítusszöveget, amelyet az imént bemutatott szemlélet jellegzetesen gallikánnak tart, és a későbbi frank-római szerkönyvek sem őriznek olyan szertartási gesztusokat vagy szövegeket, amelyeknek lenne előzménye a gall forrásokban.⁵⁵ A mozarab gyakorlatot valamivel jobban dokumentálja a *Liber ordinum* címen ismert, a későbbi értelemben vett rituále és pontifikále szertartásait összefoglaló gyűjtemény, de ez sem áll közvetlen

⁵⁴ JUNGSMANN 1951: 75–81. A megközelítés legnagyobb hatású megfogalmazása (Giovanni Mercatival együttműködésben): BISHOP 1918: 165–210. („Spanish Symptoms”). Kevéssel korábban Magyarországon is pl. KANDRA 1905 „mozarabnak” nevezi a középkori egri székesegyház minden olyan szokását, amely a XX. század eleji klérus szemében szokatlannak, az egykorú római gyakorlat-tól idegennek tűnt (DOBSZAY 2000: 406–410).

⁵⁵ Az érvelés három forráscsoportra épül: (1) A gallikán források és a *Supplementum* összevetésére, ahol a miseproprium szövegein kívül csak a keresztelés, a szüzek vagy özvegyek fölavatása és a nyilvános vezeklés rendje állíthatók párhuzamba. (2) Az *Ordines Romani* ANDRIEU 1931–1961 által VIII. századinak és „tisztá” rómainak (1, 11, 27, 42, 34, 13A), illetve „gallikanizáltak” vélt darabjai eltérésére, amelyek közül a keresztelés, a nagyhét, a miseordó, a templomszentelés és a papszentelés tesznek lehetővé összehasonlító elemzést. (3) Az ún. Ó-Gelaziánum (BAV, Reg. lat. 316, kiadása: MOHLBERG – EIZENHÖFER – SIFFRIN 1960) és az ún. Frank-Gelaziánumok (a hét legismertebb példányról és kiadásaikról: FOLSOM 1997: 250–251) összevetésére. Hangsúlyoznom kell, hogy mind az *Ordines Romani*, mind a *Sacramentarium Gelasianum* kizárólag frank kéziratokból ismert, „eredeti római” rétegük elkülönítése XX. századi tudományos vélemény. Az egyes szövegek párhuzamai a legjobban a *Corpus orationum* (MOELLER – CLÉMENT – COPPIETERS 194) és a *Corpus praefationum* (MOELLER 1980–1981) segítségével kutathatók. Számottevő párhuzam csak a gallikán források és a Gelaziánum között mutatkozik (tételesen: CHAVASSE 1958: 788–790). A *Gregorianum*-ban és a *Supplementum*-ban is kimutatható párhuzamoknál inkább a gallikán források kölcsönöznek római anyagot (ASHWORTH 1957: 431–443), ami az érintett imák terjedelméből és stílusából egyébként első ránézésre nyilvánvaló.

kapcsolatban a XI. század utáni (már romanizált) Hispánia liturgikus életével.⁵⁶ A fönmaradt gall könyvek szinte kizárólag a miseproprrium szövegeit közlik a liturgikus év sorrendjében. A bennük szereplő többlet vagy közös az órómai örökséggel, mint a keresztelest előkészítő skrutíniumok,⁵⁷ vagy néhány egyszerű szentségi-szentelményi áldásra korlátozódik. A legtöbb rendkívüli szertartást az ún. *Missale Francorum* közli, amely túlnyomórészt római szerkezetű szakramentárium, csak néhány gallikán miseformulát őrzött meg, és ezért nem is sorolható a voltaképpeni ólatin forrásanyaghoz.⁵⁸

Ami tehát bizonyíthatóan megkülönböztette a Karoling-kor előtti gall liturgikus gyakorlatot a rómainál, az a mise és az évkör fölépítése és a benne elhangzó szövegek válogatása, műfaji jellege és stiliztikája volt.⁵⁹ Kétségtelen, hogy ezek a gallikán és mozarab imaszövegek jóval hosszabbak és retorikusabbak a rómaiaknál, de alig ismerünk olyan esetet, hogy használatban maradtak volna a Karoling-kor után.⁶⁰ Semmilyen tekintetben nem igazolható, hogy bármi, ami az újrómai rítus megkülönbözteti az órómainál, gallikán előzményekre lenne visszavezethető.

III.

Liturgia és „imperializmus”

A mondottakból következik, hogy sem az egységes római, sem az egységes gallikán rítus eszméje nem támaszkodik a fönmaradt források tárgyilagos értékelésére és

⁵⁶ CABIE 1982: 233–236. mindössze két párhuzamos szöveget talált a *Liber ordinum* (kiadása: FÉROTIN 1904) és későbbi iberoprovenszál pontifikálék között. További párhuzamokhoz ld. OLIVAR 1982: 157–172. A *Supplementum*-mal való összevetésre a már említett ordókon kívül a szerzetességgel, a betegekkel és a gazdálkodással, terményekkel kapcsolatos rítusok és szövegek alkalmaznak. Főltűnő viszont a Bobbiói misszálé és a *Liber ordinum* párhuzamossága, ami ismét a mozarab és a gallikán rítusterület összefüggő voltára figyelmeztet.

⁵⁷ A skrutíniumok rendjéről az Ó-Gelazianum és a XI. *Ordo Romanus* Andrieu által is „tisztá” rómainak tartott „A” redakciója tájékoztat. Ezek meglehetősen közel állnak a három fönmaradt gallikán szakramentárium párhuzamos ordóihoz.

⁵⁸ Ez lenne a negyedik a többé-kevésbé teljes, gallikánnak mondott szakramentáriumok közül, de gallikán szerkezetű propriumokat csak a 116^v oldaltól közöl (a kódex 150 fólióból áll), és ezekben is számos római szöveg olvasható gall műfajmegjelöléssel. A rendkívüli rítusok közül a pap- és püspökszentelés, a szüzek és özvegyek fölvatása, az oltár és a szent edények megáldása szerepel benne.

⁵⁹ A gallikán évkör forrásai a szertartáskönyveken kívül egyes VI. századi zsinati határozatok és Tours-i Szent Gergely *Historia Francorum*-a, összefoglalóan ld. JENNER 1909.

⁶⁰ Átfogó kutatást az év legnagyobb szabású rendkívüli rítusa, a virágvasárnapi ágszentelés és processzió összefüggésében végeztem. Az egyetlen ólatin imaszöveg, amely erős változatban, de tartósan megmaradt a Karoling-kor utáni Ibériában és Dél-Franciaországban (pl. Seu d’Urgell, Barcelona, Zaragoza, Ávila, Salamanca, Palencia, Braga, Évora, Narbonne, Aix-en-Provence), a Bobbiói misszálé 281^v oldalán olvasható *Ecce dies Domine festa recolitur* volt.

részletes elemzésére. Hogy mégis tartósan elfogadottá váltak, inkább annak köszönhető, hogy jól illeszkedtek az európai gondolkodás és történelemszemlélet meghatározó áramlataihoz.

Az egyik központi fogalom az imperializmusé, illetve az imperialista törekvésekkel szembehelyezkedő nacionalizmusé. A szoros értelemben vett római rítus a XVI. század második felétől egész Európában rendkívüli gyorsasággal és hatékonysággal szorította háttérbe a helyi hagyományokat.⁶¹ Ezzel párhuzamosan akár a mozarab, akár a gallikán rítust nézzük, fölfedezésük és az irántuk tanúsított kedvező hozzáállás a kora újkori abszolút monarchiákhoz és a születő nemzetállamokhoz kötődik. Róma ebben az összefüggésben úgy tűnik föl, mint arrogáns, elnyomó hatalom, amely a nemzeti különbségekre és kulturális értékekre való tekintet nélkül egységes gyakorlatot kényszerít alávetettjeire. Az ólatin rítusok ezzel szemben a mai nemzetállamok elődeinek népi hagyományai lennének, amelyek kellő öntudat és érdekérvényesítő képesség híján áldozatul esnek Róma totalitárius törekvéseinek.

Ezt a narratívát már a reformáció kora megalapozta mind protestáns, mind katolikus részről. A protestáns felekezetek előszeretettel építettek a helyi öntudatra és a függetlenség iránti igényre. Maga a „pápista” jelző is azt a vonását emelte ki a katolicizmusnak, amelynek értelmében az Egyház egy nemzetek fölötti, külföldről, külföldiek által irányított szervezet. Ezzel szemben a protestáns felekezetek vagy ténylegesen is nemzeti egyházak voltak, élükön a világi uralkodóval, mint például Angliában vagy Skandináviában, vagy legalábbis az igaz hazafiasság természetes szövetségésének mutatták magukat, mint például Németalföldön vagy a Habsburg Birodalom magyar és cseh lakosságának körében.⁶²

Ugyanakkor a katolikus restauráció, amely immár egy megosztott Európában igyekezett megerősíteni helyzetét, a protestantizmussal szemben „összezárt”. Az egyes közösségek önazonosságát többé nem a részegyházak szokásai közti földrajzi vagy intézményi különbség juttatta kifejezésre, mint a középkorban, hanem a felekezeti hovatartozás. A konfesszionalizációnak is nevezett jelenség során a hitvallási különbségek egyre több olyan jelölőben jutottak kifejezésre, amelyek eredetileg nem kötődtek hitvalláshoz.⁶³ Ilyen lehetett a nyelvhasználat, a papi öltözetek vagy a templomberendezés különbsége. Számos eset tanúsítja, hogy egy-egy óegyházi gyakorlat mintegy polarizálódott. Ma már az idegen egyházas szavak középkori kiejtése református (keresztyén, Ézsaiás), újkori ejtése katolikus vonás (keresztény, Izaiás); a klerikusi gallér egyik típusa a katolikus papok, másik típusa az evangélikus lelkészek jellemző ruhadarabja; és a templomterek is kizárólagos jelleggel vagy a szószék, vagy

⁶¹ Az egyházszerkezet kiterjedését mint gyarmatosítási folyamatot mutatja be BARTLETT 1993: 5–23. A római rítus kora újkori térhódításáról kedvezőtlenül nyilatkozik KLAUSER 1965: 120–121.

⁶² Protestantizmus és nacionalizmus kapcsolatáról elsősorban brit összefüggésben ír, de bőséges további irodalmat vonultat föl CLARK 2000.

⁶³ A jelenség szociokulturális vetületét mutatja be a kora újkori Augsburg példáján FRANÇOIS 1991; vö. HARRINGTON – SMITH 1997: 88–92.

az oltár köré szerveződnek, holott eredetileg a padok nélküli templomtérben mindkét elrendezés érvényes volt.⁶⁴

A narratívának, amely a történelmet imperialista és nacionalista erők küzdőtereként mutatta be, további táplálékot jelentett, hogy a XIX–XX. századi gondolkodást és politikát alapjaiban határozta meg a kisebb vagy nagyobb nemzetek öntudatra ébredése, amely szinte mindig talált magának ellenfelet egy elnyomó birodalomban: a németek a napóleoni Franciaországban, az olaszok a Habsburg Birodalomban, a finnek a svédekben, a lengyelek a poroszokban vagy az oroszokban. A nemzetek az etnikum, a nyelv és a táj hármasságát tekintve valami közöset fedeztek föl tagjaikban, míg a birodalmak népek és nyelvek olvasztótégelyei voltak, amelyeket a nagy gyarmatosítók esetében még a táj köteléke sem kapcsolt egybe.⁶⁵ Az államalkotó nemzet eszméjét Európa a XX. század 50-es és 60-as éveire sikerrel exportálta Ázsiába és Afrikába, de szülőföldjén sem vesztett hatásosságából.⁶⁶ Ezt tanúsítja a legutóbbi évtizedekben a délszláv egység kudarca, legújabban pedig a skót és katalán függetlenségi mozgalmak.

A romantika korában különösen a német művészet és tudomány volt hajlamos ebben az értelmezési keretben elhelyezni olyan, kulturálisan igen távoli jelenségeket is, mint a bibliai Izráel vagy a görög poliszok. Wellhausen elfogultsága a királyok kora mellett és a papok uralma ellen – minden filológiai éleselméjűsége mellett – elsősorban a német egység és a bismarcki politika iránti elkötelezettség párhuzama volt.⁶⁷ Hölderlin a politikailag széttagolt, de szellemileg gazdag német államok megfelelőjét látta abban a Görögországban, amely áldozatul esik a szellemtelen, ám jól szervezett török birodalomnak. Kleistnél az ókori Germania játszott hasonló szerepet a római – azaz napóleoni – terjeszkedéssel szemben.⁶⁸ Az elképzelés két, ellentétes irányú következménye az elkülönülés és az egyesülés volt. Egy valamirevaló nemzetállam élesen megkülönbözteti magát mindattól, ami nem ő (mondhatni nemzetidegen), de mindent megtesz azért, hogy mindaz, ami ő, oszthatatlan nemzetestté egyesüljön.

Ilyen körülmények között nem meglepő, ha a liturgiátörténet úgy tekintett a Karoling-kor előtti keresztény Európára, mint egy őshonos nemzeti kultúrák által belakott földrészre. Itt mindazok, akik a VIII–IX. században már keresztények voltak és később nemzeti jelleget véltek fölfedezni önmagukban, kellett, hogy rendelkez-

⁶⁴ Az egyházi kiejtés felekezetesedéséhez: PRÓSZÉKY 2010, idézi FEJES 2013 (a témával behatóbban Korompay Eszter foglalkozik készülő doktori dolgozatában). A papi gallér újkori alakulását követi képzőművészeti ábrázolásokon keresztül: BECK 1905: 198. A padok szerepéről a térszervezésben: FÖLDVÁRY 2006: 172–173.

⁶⁵ ZAMOYSKI 2000; LEERSEN 2018.

⁶⁶ A téma átfogó szociológiai elemzése: GO – WATSON 2019. Esettanulmányok történeti megközelítéssel: ALDRICH 1996 (Libanon, Szíria, Algéria); HALSTEAD 1969 (Egyiptom, Marokkó); AUNG-THWIN 2020: I. 91–94. (Délkelet-Ázsia).

⁶⁷ MOMIGLIANO 1994: 266–267, idézi SIMON 2003: 320.

⁶⁸ Friedrich Hölderlin: *Hyperion, oder, Der Eremit in Griechenland* (1797–1799), *Der Archipelagus* (1800–1801), *Germania* (1802); Heinrich von Kleist: *Die Hermannsschlacht* (1808). A korszak hangulatát talán Thomas Mann: *Lotte in Weimar* (1939) érzékelteti a legjobban. Klasszikus előzmény pl. a brit Calgacus „antikolonialista” szózata Tacitusnál (*Agricola* 29–32).

zenek egy, saját nemzeti alkatuknak megfelelő rítussal. Ebben a föltételezésben nem az volt önkényesen spekulatív, hogy helyi hagyományokat föltételezett Európán vagy a nyugati, latin rítusterület egészén belül, hanem hogy meglepően egységesnek gondolta el őket a későbbi nemzetállamok határain belül. Csak így születhetett meg az egész Galliára érvényes gallikán, az egész Hispániára érvényes vizigót, vagy az egész Britanniára érvényes kelta rítus eszméje.⁶⁹ Jellemző, hogy Itáliában, ahol a nemzeti örökség elsősorban épp az imperialista agresszor szerepét betöltő Róma rítusa lett volna, fölértékelődtek a háttérbe szorult északi (ambrozián) és déli (beneventán) hagyományok. Minthogy azonban Róma gyakorlatát mégsem lehetett megkerülni, az órómai rítus képzete alkalmat adott arra, hogy megkülönböztessenek egy eredeti, „talajgyökeres” rómaiságot attól az elfajzott, imperialista, kolonialista, globalizációs jelenségtől, amelyet a Karoling beavatkozás után Róma kezdett jelenteni.

Rítusok és nemzetkarakterológia

Ha a rítusok nemzeti hagyományok, akkor nyilvánvalóan az adott nemzeti jelleget juttatják kifejezésre. A romantikus eszmény nem áll meg ott, hogy az egy tájon élő, egy nyelvet beszélő, leszármazásukban rokon népeket a többiektől elkülöníti és nemzetállammá szervezi, hanem mindannak, amit az adott nép tesz és képvisel, az egész nép egész történelmére kiterjedő karaktert tulajdonít. A táj, a nyelv és a testalkat nem véletlenszerűen olyan, amilyen, hanem egy közös nemzeti jelleg hordozója. A tulajdonságok összefüggő és tartós jellemmé, *Gestalt*-tá állnak össze, amely megnyilvánul az illető nép tagjainak minden cselekedetében.⁷⁰ Mentalitás, stílus, életstratégia, amelynek nagyszabású szellemi teljesítményekben, elsősorban művészeti alkotásokban illik megnyilvánulnia. Ahol ilyenek vannak, ott felmagasztosulnak; ahol csak töredékesen vannak, ott a dicső múlt és a népi kultúra tanulmányozása során felszínre kerülnek, új erőre kapnak és monumentális ciklussá állnak össze; ahol nincsenek, ott létrehozzák őket. Egyetlen nép sem maradhat csakis rá jellemző, félreismerhetetlen vonások, tekintélyes ősök és nemzeti mitológia nélkül.⁷¹

Jóllehet a mai, multikulturális Európában ez a gondolkodásmód kevésbé meghatározó, mint a nemzetállami gondolat, kommercializálódott formájában töretlenül él a turistáknak szánt programokban vagy emléktárgyakban.⁷² Ennél is szembeötlőbb egyes emberi tulajdonságok nemzethez társítása: a mérnöki precizitás és megbízhatóság német vagy svájci, az elegancia és a konyhaművészet francia, az életöröm

⁶⁹ MABILLON 1697 (gallikán); PINIUS 1729 (mozarab); WARREN 1881 (kelta).

⁷⁰ A Gestalt-pszichológiáról: STERNBERG 2012: 13; 113–116; az összehasonlító néprajzról: LETENYEI 2012: 69–97.

⁷¹ A nemzeti epika romantikus képzetéről a legfontosabb előzmény, James Macpherson *Ossian*-ja (1760) és Elias Lönnrot *Kalevala*-ja (1835) kapcsán: THOMSON 1986: 243.

⁷² Ld. pl. a máig népszerű *The perfect European should be, The European nature* vagy *The European government* című humoros levelezőlapokat.

és a divat olasz termékként értékesíthető a legjobban, még ha mindegyik Kínában készül is. Gazdasági és tudományos téren az északi országok iránt tapasztalható pozitív elfogultság – az élet élvezete, a lelki gazdagság és a művészet terén azonban a dél mindmáig megőrizte tekintélyét. Az átlagember, ha megteheti, inkább német gépeket vásárol, de inkább Itáliába megy nyaralni.

A funkcióknak ez a felosztása sajátos módon megfordul, ha a középkorra vagy az ókorra alkalmazzuk. Ott a magasan civilizált, jól szervezett, fegyelmezett, katonás és bürokratikus népnek a római számít – a természethez közeli, szabadságszerető, becsületes, de vad és babonás népnek a barbár germánok és kelták. Ennek a képnek a megteremtéséhez már maguk a görög-római szerzők, Polybius, Caesar és Tacitus hozzájárultak,⁷³ és végeredményben a kora újkorig tartotta magát a nézet, hogy Itália a műveltség és a civilizáció hazája, amelyhez képest északon csak kulturálisan alacsonyabb rendű „gótok” élnek.⁷⁴ E „gótok” nemzeti öntudatra ébredése és a romantikus ízlés az értékítéletet ugyan fölülbírálta (innentől kezdve nem szégyen kevésbé civilizáltnak, népinek, sőt barbárnak lenni, hanem egyenesen dicsőség), de a nemzetkarakterológiát változatlanul vitte tovább. A romantikus (germán) német úgy állította magát szembe a klasszicista (latin) franciával, mint akinek életmódja talán kevésbé kifinomult, de művészete gazdagabb és gondolkodása mélyebb.⁷⁵ A törésvonal most már a nagy gyarmatosítók, a britek és a franciák, illetve a többiek között húzódott. Így vált a XIX. században megszülető vagy új alakot öltő nemzetállamok identitásának közös alapjává valamiféle népies önkép, amelyben a nemzeti különbségeken túl közös a romantikus személyiségjegyek iránti rokonszenv. Az ír álmodozó, a fegyelmezett német, a tüzes spanyol, a hetyke magyar jól ismert típusa a XIX–XX. századi művészetnek és popkultúrájának.⁷⁶

Ami az ólatin rítusokat illeti, ott nemzetenkénti karakterkülönbséget nehéz lenne találni. Mégis, mint láttuk, a részletező nemzetkarakterológia egy nagyobb ívű narratívába illeszkedik: abba a „bináris oppozícióba”, amely fegyelem és szabadság, értelem és érzelem, klasszicizmus és romantika, civilizáció és kultúra, urbánusság és

⁷³ Polybius: *Historiae* 34 (az égövekről és lakóikról); Caius Iulius Caesar: *De bello Gallico* 5,14 (a britekről), 6,16–23 (a gallokról és a germánokról); Cornelius Tacitus: *Germania* 2–7. Összefoglalóan: CHAMPION 2004: 77–79; ISAAC 2004: 411–439; földrajzi környezet és lelki alkat kapcsolatáról újabban: RENTFROW 2014.

⁷⁴ PANOFKY 1955: 169–225. Szemléletes vélemény a német kultúra, a „gótság” és általában a nemzeti jelleg kapcsolatának átértékeléséről Johann Wolfgang Goethe *Von Deutscher Baukunst* című írása (1773); fordításban ld. GOETHE 1980: 33.

⁷⁵ Képi összefoglalása ennek a nézetnek pl. Anton von Werner: *Im Etappenquartier vor Paris* című festménye (1894, Berlin, Alte Nationalgalerie), amelyen porosz ulánusok sáros csizmában Schubertet zongoráznak-énekelnek egy Párizs-környéki kastély szalonjában a porosz-francia háború idején.

⁷⁶ Pl. Larry Doyle alakja George Bernard Shaw *John Bull's Other Island* című darabjában (1904); Stoltz alakja Ivan Goncsarov *Oblomov* című regényében (1859); Carmen és José alakja Prosper Mérimée *Carmen* című novellájában (1845) és még inkább Georges Bizet azonos című operájában (1875); a Rosalinde által megjelenített „magyar grófnő” Johann Strauss *Die Fledermaus* című operettjében (1874).

népiség közt feszül. És valóban, egy ilyen szembeállítás nem tűnik megalapozatlannak az Alpoktól délre, illetve északra honos rítusok összehasonlításakor. Már VII. Szent Gergely pápa is *superstitio Toletana*-ként marasztalta el a vizigót liturgiát, ami – a szó pontos és etimológiai értelmét ismerve – nem toledói (azaz: spanyol) babonát, hanem spanyol mértéktelenséget jelent.⁷⁷ Hogy miről van szó, azt már a vizigót vagy gallikán miseszövegekkel való első találkozás leleplezi. Míg egy római szakramentáriumban egy-egy mise változó szöveganyagának alig néhány, egyetlen mondatnyi, elegáns, feszes szerkezetű, de igen szikár megfogalmazású könyörgés felel meg, addig a gall és hispán könyvekben több oldalra terjednek az imák, amelyek számosabbak, egyenként is kisebb szónoklatoknak felelnek meg, és megfogalmazásuk áradóan retorikus.⁷⁸

Nehéz lenne vitatni, hogy a liturgia szerkezetében és szöveganyagában mutatkozó különbség összefügg az adott terület ízlésével, éthoszával. Az is kétségtelen, hogy a rómaiak előszeretettel tekintettek magukra paraszti eredetű, egyszerű, katonás népként, ahogyan azt az idősebb Cato jelenítette meg és a nagy történetírók toposzként hagyományozták.⁷⁹ De minden túlzó általánosítással szemben óvatosságra int, hogy a liturgikus szövegeknek mind a kétféle (antik retorikai értelemben attikai és ázsiai) megközelítése bizonyíthatóan jelen volt Rómában.⁸⁰ Már a késő császárkori emléksanyagban kimutatható egyfelől az állami kultuszhoz kötődő nyelvhasználat, amelyre valóban a tömörség, a pontosság és a dísztelenség jellemző, másfelől a szépirodalomban kibontakozó retorikus imastílus.⁸¹ A Rómához köthető fennmaradt keresztény imaszövegek közül az elsők, a Hippolytusnak tulajdonított *Traditio apostolica*

⁷⁷ Helymegadás nélkül idézi többek között: VONES 2007: 47, 51. A *superstitio*-ról: BELARDI 1976 alapján: KÖVES-ZULAUF 1995: 57–58. Hogy a szó ókori jelentése a keresztény nyelvhasználatban sem homályosult el, azt az bizonyítja, hogy liturgikus szövegek és zsinati határozatok is következetesen a zsidóság keresztény nézőpontból aggályosan ritualisztikus, túlszabályozott vallásosságával kapcsolatban használják (*Judaica superstitio*).

⁷⁸ PINELL 1997: 185–186.

⁷⁹ EARL 1967: 44–58; számos fontos hivatkozással: HEGYI 2018: 59–117. A modern liturgiátörténeti gondolkodásba BISHOP 1918: 1–19. (*The Genius of the Roman Rite*) vezette be ezt a képzetet. A gallikán és a rómi „liturgikus stílus” összevetéséhez ld. RADÓ 1961: I. 80–85.

⁸⁰ Marcus Tullius Cicero: *Orator ad M. Brutum* 7,23–9,29; 69,230–231; Marcus Fabius Quintilianus: *Institutiones* 12,10. Ld. még: WINTERBOTTOM 2012: 184; ADAMIK 1998: 124–125.

⁸¹ A császárkori állami kultusz jellegzetes szövegei pl. a narbonne-i oltárszentelési felirat Kr. u. 11-ből (CIL 12,4333); az aritiumiak (Lusitania) hűségesküje 37-ből (CIL 2,172); Traianus felirata a dáciai hadjárat előtt 104-ből (CIL 6,2074); a *ludi saeculares* 204-ből való felirata (CIL 6,32329); az V. században lejegyzett karthágói *evocatio* és *devotio* formulái (Macrobius Ambrosius Theodosius: *Saturnalia* 3,9–11). A személyes, retorikus imastílus egykorú pogány megnyilvánulásai pl. az Ifjabb Plinius Kr. u. 100-ból való *Panegyricus*-ának záró fohásza az uralkodóért (94,1–5); a II. századi Lucius Apuleius Madaurensis: *Metamorphoses*-ében olvasható imák az istenekhez (6,28–29), a Holdhoz (11,2) és Íziszhez (11,25); és mindenekelőtt a később keresztény hitre tért, IV. századi Firmicus Maternus: *Mathésis*-e 5. könyvének prologusa a Naphoz (3–6). Szöveggyűjtemény francia fordítással és kommentárral: CHAPOT 2001: 237–365.

ban lejegyzett szentelési szövegek mind az utóbbi csoporthoz tartoznak.⁸² Ugyanez a hagyomány folytatódik további szentelési szövegekben, amelyeknek római eredetében nincs okunk kételkedni, például a püspökök, papok és diakonusok, a szent olajok vagy a keresztvíz föl- és megszentelésének imáiban.⁸³ Az egyetlen kivétel a római misekánon, amely azonban a római szöveganyagon belül is stilisztikai zárványnak számít.⁸⁴ Ez valóban a római állami kultusz nyelvi gesztusait építi be a szentelési imák retorikai hagyományába, ahogyan a Kozma és Damján-bazilika apszisozszoikája tógába öltözteti az apostolfejedelmeket, és mint ilyen valószínűleg a római államiság és a kereszténység közti kiengesztelődés IV–V. századi terméke.⁸⁵ A latin keresztény imaköltészet további alakulását azonban kevésbé befolyásolta.

Ebben az összefüggésben szemlélve a gall és hispán szövegek szertelensége és a rómaiak szikársága közti éles kontraszt egyes euchológiai műfajok, illetve használatuk aránya közti ellentét szelídül. A rómaiak a misében kevés és egyszerű változó imaszöveget használtak, a fölszentelő szertartásokban pedig sokat. Az Alpokon túli népek a misét gazdagon ellátták változó és ékesszóló imaszövegekkel, arról viszont, hogy a misén kívüli szertartásokat hogyan végezték, alig van adatunk.⁸⁶ Egyetlen dolgot lehet biztosan állítani: ahol az újrómai rítus akár drámaiság, akár szónokiasság szempontjából fölülmúlja az órómaidat, ott a „hozzáadott érték” nem ólatin forrásból

⁸² A mű a következő konszekrációs imákat, azaz *prex*-eket tartalmazza a megfelelő fejezetekben: püspök (3), Eucharisztia (4), olaj és sajt (5–6), áldozópapok (7), szerpapok (8), olajkenet a keresztlés után (21), lámpás fénye (25), termés zsengeje (31). Kiadása: BOTTE 1946, uő 1989; magyar fordítása: ERDŐ 1983: 83–107.

⁸³ DESHUSSES 1992: 92–98, 173–175, 185–188. A korábbiak tartott szakramentáriumokban még több *prex* stílusú szöveggel találkozunk. Nem lehetetlen, hogy éppen a jellegzetesen rómainak tartott *oratio*-k, azaz a rövid, két vagy három tagból álló, egymondatnyi formulák képviselnek új, a VI–VII. századra kiteljesedő stílust. A gyülekezet imára szólítása, amelyet a gallikán rítus megkülönböztető vonásának szokás tartani (PINELL 1997: 185–186), Rómában épp a legarchaikusabbnak tűnő anyagban (papszentelés, nagypéntek) mutatható ki: DESHUSSES 1992: 95–96, 176–180. Az orációk használata ráadásul a misére korlátozódik, minden más szertartás bővebb formulákat használ.

⁸⁴ Az ún. római vagy első kánon bőséges szakirodalma (pl. BAUMSTARK 1948; MOHRMANN 1950; MEZEY 1995; összefoglalóan: MAZZA 1986: 49–87; FOLSOM 1996) nem eléggé teszi egyértelművé, hogy a pogány állami kultusz nyelvi regiszterét megidéző szöveg (pl. asyndetonok, szinonimahalmozás, *ut* helyett *uti*, anamnézis és epiklézis hiánya, szimmetrikus szerkezet) a keresztény római imaköltészetnek mennyire kivételes, nem jellegzetes megnyilvánulása.

⁸⁵ Az apszisozszoikáról: GOODSON 2010: 53–54; THUNØ 2015: 7.

⁸⁶ Ld. főntebb az 55. jegyzetben írtakat. Legbővebb forrásunk a mozarab *Liber ordinum* (FÉROTIN 1904), amely kisebb szentelményeken kívül (ház és helyiségek, olaj, korporále, kard, mezőgazdasági eszközök és élelmiszerek, korsó, kút, hajó, tömjén) a következő rítusokat őrizte meg: vízszentelés, keresztlő, papszentelés, szerzetesi beöltözések, apát és apátnő beiktatása, halotti rítusok, bűnbánat, zarándoklat, ariánus megtérése, oltárfölszerelés és szent edények megáldása, nagyhét, házasságkötés. A gallikán források ennél mind jóval szegényesebbek.

származik. Ténylegesen sem az újdonságnak tűnő szertartási gesztusok, sem az új szövegek nem találhatók meg a fennmaradt kelta, mozarab vagy gallikán forrásokban.⁸⁷

IV.

Amit a romanizálásról valóban tudni lehet

A történeti adatok alapján úgy tűnik, hogy Nagy Károly és köre véresen komolyan gondolta a birodalom liturgiájának romanizálását. Az Adorján pápához küldött kérés, a Hadrianum fogadtatása, a *Supplementum* bevezetőjének aggályossága, az „authenticum”-ra való hivatkozások a következő bő kétszáz év címfelirataiban nem hagynak kétséget afelől, hogy a római rítus tényleges és pontos átvétele volt a császár és az őt támogató egyházi értelmiség célja. Az egykorú törvények, levelek és a korra visszatekintő történetírók művei is ezt sugallják.⁸⁸

De erről árulkodik negatív értelemben az is, hogy mennyire kevés gallikán szerkönyv maradt fenn, és azok mennyire sokfélék. Egy részük ezeknek is töredékes, és a római rítusból való kölcsönzések, átvételek bennük is előfordulnak. Jellemző tünet, hogy a római misekánon első fennmaradt emléke éppen egy gallikán szakramentárium, az úgynevezett *Bobbiói misszale*, amely első sorozatként egy *Missae Romensis cotidiana*-t, azaz egy mindennapra való római misét közöl.⁸⁹ Az egyik legismertebb, galli-

⁸⁷ Egyedül a főpapi hármassáldás római összefüggésben új műfaja rendelkezik vizigót és gall előzményekkel (a *Supplementum*-ban: DESHUSSES 1992: 576–598; magyar összefoglalás: JÓZSA 2011). Az összkiadás tételesen összeveti a *Supplementum* (Roma, BAV, Ottob. Lat. 313) és a vizigót források (*Breviarium Gothicum*, *Liber Mozarabicus sacramentorum*, *Liber ordinum*, *Orationale Visigothicum*, *Missale Mixtum*, *Psalterium Mozarabicum*) anyagát, ld. MOELLER 1973: XXXVI–XLI., de nem mutat ki köztük semmi átfedést annak ellenére, hogy maga Aniane-i Szent Benedek vizigót arisztokrata volt. Néhány gallikán hármassáldás ugyanakkor előfordul a frank *Gelasianum*-okban.

⁸⁸ I. Pál pápa levele Kis Pipinnek egy római antifonále küldéséről (758–763): MGH *Epistolae. Codex Carolinus* 24 (GUNDLACH 1892: 529); majd Remedius roueni érsek, Kis Pipin fivére küldötteinek betanításáról Simeon római főkántor által (761–767): uo. 41 (553–554). Paulus diaconus (Warnefrid) Chrodegang metzi püspök római látogatásáról, II. István pápa meghívásáról és az ezt követő metzi alapításokról (784): *Gesta episcoporum Mettensium* (MGH *Scriptores* II: PERTZ 1829: 267–268). Walafridus Strabo II. István pápa és klerikusai frankföldi tartózkodásáról és arról, hogy a frankok tőlük tanulták meg a római éneket: *De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* 25: PL 114,957, újabb kiadása: HARTING-CORREA 1995. Nagy Károly rendelkezései a római ének elsajátításáról 789-ből, ill. 805-ből: MGH *Leges. Capitularia regum Francorum. Admonitio generalis* 80 (BORETIUS 1883: 61); uo. *Capitularia* 43 (Thionville/Diedenhof, egyházi ügyekről, uo. 121). Egységesítő intézkedései, amikor azt tapasztalta, hogy a frank székesegyházak gyakorlata különbözik egymástól és a rómainál is: Ioannes diaconus: *Sancti Gregorii Magni vita* II. 6–10. (PL 75,90–92); Notker Balbulus: *Gesta Karoli* I. 10. (MGH *Scriptores* II: PERTZ 1829: 734–735); IV. Ekkehard szentgalleni apát: *Casus Sancti Galli* 3. (uo. 102–103); Chabannes-i Ademar: *Historiarum libri tres* II. 8. (MGH *Scriptores* IV: PERTZ 1841: 117–118).

⁸⁹ Paris, Lat. 13246, 10^r–19^v. Egy töredékes „Missae sancti Petri apostoli Romensis” szintén megtalálható a *Liber ordinum*-ban (FÉROTIN 1904: 228–229). Cím nélkül ugyan, de ezekkel a misékkal állhat rokonságban az írországi Stowe-miszale általános miséje is: Roy. Irish Acad. Dublin, Ms. D II

kánnak tartott szakramentárium, az úgynevezett *Missale Francorum* valójában csak maradványszerűen tartalmaz néhány gallikán miseformulát, miközben nagy részét római anyag foglalja el.⁹⁰ Ha tehát volt közöttük kölcsönhatás, akkor inkább a gallikán források kölcsönöztek a rómaiaktól, semmint fordítva. Magukat a gallikán szerkönyveket a Karoling-korban módszeresen igyekeztek megsemmisíteni. Közvetve erről árulkodnak azok az elbeszélések, amelyek az ambrozián vagy a vizigót könyvekkel kapcsolatban tekintik megengedett, sőt kívánatos módszernek az elégetést.⁹¹ Közvetlen emlékeink azok a palimpszesztek, azaz levakart és más szövegekkel újraírt pergamenkódexek, amelyeknek eredeti rétegében gallikán rítusszövegeket sikerült kimutatni.⁹²

Az is beszédesebb, hogy a kevés fennmaradt gallikán imaszöveg mennyire nem hagyott nyomot az újrómai rítus szöveganyagán. Ha a reformot nem szánták volna radikálisnak, ha a legismertebb, legkedveltebb gallikán imákat átmentették volna, akkor legalább néhány olyan esetet ki tudnánk mutatni, amikor a gallikán szakramentáriumok egy-egy tétele megjelenik a Karoling-kor vagy a későbbi időszak római szerkezetű könyveiben.⁹³ De ez nincs így, sőt maga a *Supplementum* is érintetlen mindennemű gallikán befolyástól, hacsak a kötetet nyitó *Exsultet*-et, a húsvéti gyertya szentelési imáját nem tartjuk annak. Az *Exsultet* első ismert forrásai valóban a gallikán szakramentáriumok, de ne feledjük, hogy maga a római misekánon is gallikán szakramentáriumban maradt ránk a legkorábbról! Kezdetleges őse azonban ott van már a *Traditio apostolica*-ban, irodalmi kidolgozásáról Szent Jeromos tudósít (kritikusan), itáliai használatát pedig, ha a római szakramentáriumok nem is, gazda-

3, 12^r–38^r, kiadása: WARNER 1915: II. 3–19. A római kánon mellett e formulárék jellegzetes eleme pl. a *Deus qui beato Petro* és a *Deus qui tribus pueris* imádság. A prekaroling kölcsönhatásokról szóló történelmi forrásokat közli VOGEL 1960, összefoglalóan uő 1986: 147–148.

⁹⁰ BAV, Reg. lat. 257. Gallikán terminológiát csak a 238–283. fólió közti miseformulák használnak, de ezekben is inkább rövid, „gregorián” stílusú imák szerepelnek a jóval hosszabb és szónokiasabb „gallikán” stílusúak helyett. A kódex többi részén a terminológia is római. ASHWORTH 1957, 1959, 1960 cikksorozata alapján fölmerül, hogy az általában ősi rómainak tartott, „gregorián” ima-stílus csak Nagy Szent Gergely korában vált meghatározóvá, és indult rohamos terjedésnek – a szent pápa tekintélye révén – gallikán területeken is.

⁹¹ Nagy Károly ebben tanúsított buzgalmáról sötét képet fest Jenő püspök legendája (BHL 2684, MOMBRIUS – BRUNET 1910: I. 464–465; Landulfus 1083 előtt keletkezett *Historia Mediolanensis-e* alapján; enyhébb és rövidebb változatban az epizód a *Legenda aurea* Nagy Szent Gergelyről szóló fejezete révén vált közismertté: XLVI. 18., GRAESSE 1850: 201; magyarul: MADAS – BÁRCZI 2004: 88). Ugyanígy jártak el a XI. században a mozarab rítus szerkönyveivel (MUNDÓ 2007: 16).

⁹² A palimpszeszt kódexekben fennmaradt gallikán töredékeket Alban DOLD és Klaus GAMBER adta ki a Beuroni Főapátság *Texte und Arbeiten* című sorozatában 1917-től kezdve. A témánk szempontjából legfontosabb kötetek: 26–28, 43, 45, 53–54. További ólatin töredékeket tartalmaz: 7–9, 12, 19–20, 35.

⁹³ Nyilvánvaló kapcsolat csak a VIII. századi vagy frank *Gelasianum*-ok és a *Supplementum* között van, de az előbbieket maguk sem gall, hanem római hagyományt képviseltek. A *Hucusque* prológuis szerzője is úgy tekintett rájuk, mint Nagy Szent Gergely által ismert anyagra: „sunt et alia quaedam, quibus necessario sancta utitur Ecclesia, quae idem pater, ab aliis iam edita esse inspiciens, praetermisit”, ld. DESHUSSES 1992: I. 352.

gon díszített tekercek bizonyítják Sziciliától Toszkánáig.⁹⁴ Kevésbé valószínű, hogy egy annyira sajátosan itáliai jelenség, amilyen az Exsultet-tekerccs, egy gallikán szokás átvétele nyomán alakult volna ki.

A gall divergencia

Elgondolkodtató mozzanat az is, hogy az újrómai rítus helyi hagyományai, úgynevezett úzusai sehol nem mutatnak akkora eltéréseket, mint éppen Galliában. Ha azt feltételeznénk, hogy volt Karoling liturgiareform, és annak eredménye valamiféle diffúziós modell szerint terjedt el Európában, akkor az „epicentrum” a VIII–IX. századi Frank Birodalom, azon belül pedig az északi, legsűrűbben lakott és legjobban ellenőrzött rész lett volna. Ha azonban a nyugati úzusok IX. és XVI. század közti eltéréseit elemezzük, akkor mindenekelőtt azt figyelhetjük meg, hogy az egykori Frank Birodalom területén az összes nagy liturgiátípus jelen van.⁹⁵

Jóllehet szigorú értelemben minden egyházmegye, szerzetesrend és apátság önálló hagyományt képvisel, ezek nagyobb, területi halmazokba rendezhetők. Számos rítus liturgikus sajátosságait elemezve sikerült kimutatni, hogy a következő eltérések elsősorban Európa keleti és nyugati fele között érvényesülnek.⁹⁶ A választóvonalat nagyjából a Rajna és az Alpoknak a ma Svájcot, illetve Olaszországot Franciaországtól elválasztó karéja jelenti, de ez egy széles átmeneti sávba ágyazódik, amely északról délre haladva Németalföldön, Lotaringián, Burgundián és Itálián halad végig. Mint arra később még visszatérek, ebben a földrajzi mintázatban nem a Karolingkor, hanem a Nagy Károly halála után három részre szakadó birodalom politikai lenyomatát lehet fölismereni.

⁹⁴ „Incipit benedictio cereae beati Augustini episcopi, quam adhuc diaconus cum esset, edidit et cecinit feliciter” és hasonló címekkel: BNF Paris, Lat. 13246, 110^r; BAV, Reg. lat. 317, 152^r; BAV, Pal. lat. 493, 61^r. Az esti lámpagyújtás diakonus által mondott, prefáció-dialógussal bevezetett imája a *Traditio apostolica* 25. fejezetében már a III. század elején szerepel (BOTTE 1946: 64). Szent Jeromos arról tudósít, hogy az erre kijelölt diakonus húsvét éjszakáján évente új irodalmi formát adott ennek a szentelésnek: *Epistola XVIII ad Praesidium de cereo paschali* (PL 30,188–189) más patrisztikus adatokkal együtt idézi MOHRMANN 2007: 397–399. Jeromos címzettje a piacenzai egyház diakonusa, tehát észak-itáliai volt. Album a dél-itáliai Exsultet-tekercekről: CAVALLO 1973. A legészakibb fennmaradt tekercek Pisából származnak, ld. KELLY 1996: 212–254. Használatuk nem képzelhető el a kimondottan itáliai típusú evangéliumambók építészeti kontextusán kívül: AVENTIN 2005: 232–352.

⁹⁵ Az összehasonlító elemzésről ld. FÖLDVÁRY 2012, 2013a, 2013b, 2014a, 2014b, 2014c (kidolgozott esettanulmány), uő 2014d (összefoglalás), uő 2021 (módszertan). Forrásháttér és a kutatás dokumentációja: *Usuarium. A Digital Library and Database for the Study of Latin Liturgical History in the Middle Ages and Early Modern Period* (usuarium.elte.hu, hozzáférés: 2020. április 14.).

⁹⁶ A „liturgikus földrajz” terén úttörő tanulmány HUGLO 1999, amely tudomásom szerint elsőként hívta föl a figyelmet a hagyományos észak–déli (Alpokon inneni és túli) felosztás mellett a kelet–nyugati felosztás jelentőségére.

A Frank Birodalom 800 körüli térképét szemlélve szembeötlő, hogy az említett átmeneti sáv átszeli az országot.⁹⁷ Tőle északra és keletre húzódik az a liturgikus táj, amelyet germánnak hívok. Provence és Akvitánia déli része a római rítus hispán változataival rokon, és határozottan elválnak a későbbi Franciaország szokásrendjeitől: ezt nevezem iberoprovenszál tájnak. Normandia érett középkori úzusai ugyancsak különböznek a szoros értelemben vett francia úzusoktól, de annál jobban kötődnek a normann hódítás utáni Anglia és Szicília, Dél-Itália úzusaihoz: ezeket foglalja össze a táj, amelyet anglonormannak hívok. A liturgikus értelemben vett Gallia tehát nemcsak a Frank Birodalomnál, hanem a történelmi Franciaországnál is jóval kisebb: északi és keleti határai a Rajnánál és a Rhône-nál húzódnak, déli határai a Garonne-nál és a Francia-középhegység déli vonulatánál, nyugati határai a mai Normandiát a többi régiótól elválasztó vonalon állapíthatók meg.

Az egykori Frank Birodalom liturgikus gyakorlata tehát nemhogy nem egységes, hanem fölvonultatja a középkori Európában előforduló összes lehetséges típust. A pontosság kedvéért hangsúlyoznom kell, hogy ez a földrajzi felosztás egészében nem vetíthető vissza a Karoling-korra. Az anglonormann úzusok a gall és az angolszász hagyományok termékeny találkozásából jöttek létre, így nem lehetnek korábbiak a XI. századnál. Az iberoprovenszál úzusok előfeltétele a vizigót örökség földadása és az Ibér-félsziget egyházszerzetének újjászervezése a *reconquista* során, ami elsősorban szintén a XI. századhoz kötődik.⁹⁸ De ha ezektől a későbbi fejleményektől eltekintünk, akkor is értelmeznünk kell a germán és a gall táj szélsőséges különbségét.

Ráadásul egymástól is az északi átmeneti, illetve a szűk értelemben vett gall liturgikus táj úzusai térnek el a legnagyobb mértékben. Míg a germán, az iberoprovenszál vagy az anglonormann úzusokat számos közös jellemző teszi fölismerhetővé, addig a gall úzusok legszembeötlőbb közös vonása a szélsőséges divergencia. Több év kutatási tapasztalata, hogy Galliában minden elképzelhető, akár szomszédos egyházmegyék is eltérő szerkezetű rítusokat, eltérő szövegtörzseket használhatnak. Az eltéréseket nem lehet a tájaknál kisebb, de földrajzilag összefüggő térségekhez, egykori hercegségekhez, grófságokhoz, egyháztartományokhoz kötni. Szórtan helyezkednek el, nyilvánvaló politikai, nyelvi vagy kulturális határvonalaktól függetlenül. Azaz ha egy, a kora középkorra visszanyúló központi liturgiaszervezés lenyomatát keresnénk a későbbi állapotokban, akkor éppen ott találjuk meg a legkevésbé, ahol a leginkább várnánk: a Frank Birodalom törzsterületén.

Azt is érdemes szem előtt tartani, hogy a Karoling eszmény, a *renovatio imperii* nem lehetett teljes körű és befejezetlenül is maradt. A kor adminisztratív lehetőségei nem voltak alkalmasak arra, hogy egyetlen emberöltő alatt lecseréljék egy mai léptékel mérve is hatalmas birodalom könyvanyagát és ennek megfelelő szertartási életét. Gallikán könyveket elpusztítani biztosan egyszerűbb volt, mint új, római könyveket

⁹⁷ A liturgikus adatok összefüggéseinek kiértékeléséhez hasznos történelmi-földrajzi atlaszok pl. ENGEL 1979; JOCHEN 1987; BERG – BRUCKMÜLLER – HARTMANN 2012.

⁹⁸ GROS 1976: 127–154; OLIVAR 1982: 157–172.

másolni helyettük. A római rítus lényegét, alapvető szerkezetét talán sikerült meghonosítani, de részletes kivitelezése már nem történhetett központi irányítással. Nagy Károly halála után a császári hatalom meggyengült, és bár az egyházi műveltség Jámbor Lajos alatt még virágzott, a szigorú központi ellenőrzés nem volt többé lehetséges.⁹⁹ Hiába volt meg egy ideig a szándék a tökéletes egységre, a kezdeményezés torzóban maradt. Befejezése egymástól többé-kevésbé független, helyi tényezőktől függött.

A gall puritanizmus

Ha mégis van valami, ami a gall liturgikus táj egészére jellemző, akkor az a rendkívüli szertartások alulfejlettsége. Akár a liturgikus év különleges szertartásaival (Gyertyaszentelő, hamvazószerda, nagyhét, stb.), akár a nagyszabású szentelési rítusokkal kapcsolatban végzünk egész Európára kiterjedő összehasonlító elemzést (papszentelés, templomszentelés, stb.), arra jutunk, hogy a legegyszerűbb, legkezdetlegesebb megoldásokat a gall úzusokban fogjuk találni.¹⁰⁰ A készlet változatos, de úzusonként szűk: az imaszövegek főleg a germán, az énektételek főleg az iberoprovenszál, a drámai gesztusok főleg az anglonormann úzusokhoz képest vannak kevesebben. Még az átmeneti táj is inkább abban különbözik a szomszédos gall területektől, hogy jobban kidolgozza a misén és zsolozsmán kívüli szertartásokat.

Mind a gall úzusok széttartó volta, mind puritanizmusuk könnyen magyarázható történelmi okokkal, amint erre a következő fejezetben részletesen visszatérek. De

⁹⁹ A Jámbor Lajos alatti egyházi műveltségről: MCKITTERICK 1983: 106–124. A római gyakorlathoz való ragaszkodás és az ólatin hagyományoktól való elzárkózás erre az időszakra valamelyest enyhülhetett. Amalarius metzi püspök, miután a császár követeként 831-ben személyesen tájékozódik Rómában a helyi szokások felől, esetenként ősbibnek és ésszerűbbnek ítéli a frankok által őrzött hagyományt: *Liber de ordine antiphonarii*, „Prologus” (PL 105,1243–1246), 68 (uo. 1307). Hilduinus, Saint Denis apátja 835 körül hiteles forrásként hivatkozik egyes, igen megviselt állapotban fennmaradt gallikán szertartáskönyvekre (MGH *Epistolae Karolini aevi* III. 20,5; DÜMLER 1899: 329). Kopasz Károly 875–877 között arról számol be a ravennai klérusnak (ld. fentebb az 53. jegyzetet), hogy személyesen hallgatott misét gallikán, jeruzsálemi és bizánci rítus szerint, de továbbra is kitart a római mellett (a levél csak Franciscus Pithoeus *Glossarium ad Libros Capitularium*-ának „Missa ordine Romano celebretur” szócikkéből ismert, ld. MANSI 1902: 378). A IX. század Nagy Károly utáni történetéről általában: KRAMER 2019 (Jámbor Lajos); GOLDBERG 2006 (II. [Német] Lajos); MACLEAN 2003 (III. [Kövé] Károly).

¹⁰⁰ FÖLDVÁRY 2014: 60–72. A drámai elemről NEUNHEUSER 2012: 99, 102; CHUPUNGO 1997: 147. és idézetei. Elsősorban FLANIGAN 1974 kritikája kapcsán REYNOLDS 2000: 127–128. azt hangsúlyozza, hogy a „drámaiságnak” legalább annyira része a performansz-jelleg, mint a meg személyesítés vagy az elbeszélő szándék (nyilvánvalóan XX. századi visszavetítés, hogy a – végig latin nyelvű és énekelt! – drámára azért volt szükség, mert a hívek nem értették a szövegeket). PINELL 1997: 184. jogosan hangsúlyozza, hogy érdemes elkülöníteni a „gall” vonásokat a „germánoktól” – szerinte a dramatizálás csak az utóbbiakra jellemző (ebben már téved).

mielőtt a megoldás felé fordulnánk, vessük össze azt, amit az érett középkori gyakorlatban tapasztalunk, azzal, amit a bevett liturgiátörténeti irodalom sugall!¹⁰¹

Eszerint az érett középkor újrómai rítusa frank-római rítus: a Róma-városi rítus frankföldi, Karoling-kori adaptációja nyomán jött létre, tartalmilag pedig gallikán mozzanatokkal keverte az eredeti, órómai változatot. Az órómai változat szikár volt: került a teátrális gesztusokat és a szónokias imákat, egyszerű és célszerű gesztusokra, szigorúan biblikus szövegekre és tömör imákra szorítkozott.¹⁰² A gallikán mozzanatok ezt a szikárságot ellensúlyozták volna azzal, hogy a germán-kelta népléleknek kedves drámaiságot és költőiséget visznek a szertartásrendbe, illetve a szöveganyagba. Ha így volt, akkor egészen érthetetlen, hogy miért éppen a frank területek szívében, a liturgikus értelemben vett Galliában találjuk a legkevesebb drámai gesztust és a legkisebb mértékű költőiséget az egész latin rítusterületen.

Különösen érthetetlen a jelenség, ha összevetjük azzal a gazdagsággal, amelyet ugyanez a terület később a liturgiát körülvevő anyagi és zenei kultúra terén alkotott. Gallia, és különösen a Loire-től északra elterülő vidék nemcsak a legsűrűbb egyházszervezetet tudhatta magáénak (Itáliát leszámítva), hanem a leggazdagabb épített egyházi örökséget, kegytárgy- és könyvkincset is. A ferenceseket kivéve innen terjedt el egész Európában minden igazán befolyásos szerzetesrend: a ciszterciek, a premontreiek, a dominikánusok, a kármeliták. A francia forradalom és a XX. századi nagy háborúk minden rombolása ellenére ez az a terület, ahol a látogató ma is szinte minden faluban lenyűgöző dómokat talál. A liturgikus játékok, a trópusok és a szekvenciák, majd a többszólamúság kezdetei fényében Párizs és tágabb környéke a középkori egyházi művészet lüktető középpontjának mutatkozik.¹⁰³ Mi magyarázhatja tehát, hogy míg a rítust körülvevő intézményrendszer és kultúra páratlanul gazdag, addig maga a rítus viszonylag szegényes?

¹⁰¹ KLÖCKENER – KRANEMANN 2002: I. 225–261; RADÓ 1961: I. 301–306; KLAUSER 1965: 75–93; NEUNHEUSER 2012: 97–110, CHUPUNGO 1997: 141–146.

¹⁰² BISHOP 1918: 1–19; RHEINFELDER 1931: 20–34; ALFONSO 1931; MANZ 1941; MOHRMANN 2007: 393–397. Következtesen ezt a szemléletet képviselik a XX. század olyan meghatározó szerzői, mint Josef Andreas Jungmann, Antoine Chavasse vagy Aimé-George Martimort.

¹⁰³ A francia környezetben született szerzetesrendekről összefoglalóan: KING 2005. Az épített liturgikus örökséghez ld. a *Mapping Gothic France* internetes oldalt (mappinggothic.org, hozzáférés: 2020. április 27.). A liturgikus dráma bő irodalmából: CHAMBERS 1903; YOUNG 1933; HARDISON 1965; FLANIGAN 1974; BERGER 1976; REYNOLDS 2000; LIPPARDT 2012; NORTON 2017. A liturgikus költészethez és a korai többszólamúsághoz: WRANGHAM 1881; xix–xxii; FASSLER 1993; IVERSEN – BELL 2009; WRIGHT 1989: 235–272.

V.

Főbb rituális attitűdök

A probléma igen összetett, és megoldása messze túlmutat a karoling liturgiareform és a frank-római rítusra gyakorolt gallikán befolyás kérdésén. Ahhoz, hogy a történelmi folyamatokat megértsük, a rítus természetrajzát kell jobban megértenünk, legalábbis ami az európai keresztény kultúrát és annak időbeli alakulását illeti.

A rítus ugyanis nem magától értődő fogalom. Bizonyos közös jegyek alapján jelenségek rendkívül tág csoportját vagyunk hajlamosak érteni alatta, miközben számos vallás és kultúra létezik, amely nem ismer a mi „rítus” szavunknak megfelelő kifejezést. Ha el is fogadjuk, hogy az újkori európai nyelvhasználat valóban valami lényeges, általános emberi jelenséget ragad meg a fogalommal, nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy számos rituális cselekvéstípus, rituális attitűd vagy stílus létezik.¹⁰⁴ Hogy pontosan és elsősorban milyen tevékenységek minősülnek rítusnak, hogy egy rítus elvégzésére milyen formai jegyek, a hozzá való viszonyulásra milyen magatartásmódok jellemzők, az nemcsak vallásonként és kulturális környezetként térhet el, hanem egyazon vallás és kulturális környezet különböző korszakai közt is látványosan eltérő lehet.¹⁰⁵ Különösen igaz ez a nyugati kereszténységre, amelyről más hagyományokhoz képest igen hosszú időn keresztül és igen tágas területen tanúskodnak írott és tárgyi emlékek. Ebben az értelemben nem beszélhetünk „a” keresztény liturgiáról vagy annak stílusáról. Sokkal inkább egyes korszakok, területek, sőt társadalmi rétegek rituális magatartásáról beszélhetünk még akkor is, ha a volta-képpen, normatív liturgia ugyanaz marad. Lehet, sőt biztos, hogy a misekönyv szövegei és rubrikái hosszú időn keresztül változatlanok, de tényleges megvalósulásuk az érzelmi szintjén, a végrehajtásuk mögötti szándék és a rájuk irányuló társadalmi recepció szélsőségesen különbözhet.

A nyugati liturgiátörténet megértéséhez a ritualisztika elméletének főleg négy modelljét tartom hasznosnak. E modellek közül egyik vagy másik uralkodóvá válhatott ugyan korszakonként és területenként, de soha nem váltak kizárólagossá. Mint tényezők mindvégig jelen vannak, és a háttérbe szorult modellek is visszanyerhetik életerejüket. Maga a liturgikus tartalom (a szövegek és gesztusok rendszere) kevésbé változik, és így megőrzi a lenyomatát korábbi időszakok rituális stílusá-

¹⁰⁴ BELL 1997: 173–267.

¹⁰⁵ A német vallásszociológia párhuzamos felismeréséhez: WEBER 2005: 104–170; SPENGLER 1994: II. 384–459. Targyunkat közelebbről érintő, újabb mű ebben a szellemben: RUSSEL 1994.

nak, amely egy klasszikus műalkotás befogadástörténetéhez hasonló módon hosszú lappangás után újra fogékonyságra talál, vagy egészen új értelmet nyer.¹⁰⁶

A kommunikációs modell

Ha a bizonytalanul adatolt ókeresztény korszaktól eltekintünk, mind az egyházi hagyomány, mind a filológiai elemzés egyetért abban, hogy a hagyományos keresztény rítusokat a patrisztikus kor dolgozta ki. A bibliai szövegek kezelése, a nem bibliai szövegek teológiája és esztétikája egy olyan szellemi közegről árulkodik, amelynek célja a tanítás és a tanítás társadalmisítása.¹⁰⁷ Hiába voltak az egyházatyák kiemelkedő tudósok és szónokok, belátták, hogy az általuk hirdetett igazságok csak ritualizált formában, rendszerszerűen ismételve és érzéki ingerekhez kötve épülhetnek be a keresztény nép kulturális emlékezetébe.¹⁰⁸ A zsoltározás és a bibliaolvasás rendje, az üdv-történet évenkénti újraélése az ünnepek és jeles időszakok ciklusában ezt szolgálta. A bibliai szövegek kiemelése eredeti összefüggésükből és virtuóz elhelyezésük új, sokatmondó összefüggésekben, a nem bibliai rítusszövegek eszmei gazdagsága tartósan és mindenkinek hozzáférhetővé tett olyan értelmezéseket és gondolatmeneteket, amelyeket az egyházatyák beszédeikben és kommentárjaikban fejtettek ki.

Ebben az értelemben a keresztény liturgia kommunikációs eszköz.¹⁰⁹ Emberközpontú abban az értelemben, hogy hatni akar a résztvevőkre, és pedig főként intellektuális értelemben. Célja a hitigazságokon való szemlélődés, szellemi birtokbavételük és morális elmélyítésük. Az esztétikai gyönyörűség vagy a felfokozott idegállapot rituális lehetőségével csak mértékletesen él, nem jobban, mint a szónok, aki kívánja, hogy hallgatói megrendüljenek, de nem kívánja, hogy elveszítsék józanságukat.

¹⁰⁶ A „survival” klasszikus antropológiai fogalma (TYLOR 1871: 63–74; magyarul: SIMON 2003: 308–315) kiterjeszhető lenne intézmények, szokások és nyelvi jelenségek tartósságára, vagyis arra, hogy a funkcióvesztés nem jár együtt az adott jelenség azonnali kihalásával. STAAL 1979: 12–13. a tűzhasználat (őrzés, csiholás) példáján egyenesen azt állítja, hogy a ritualizáció párhuzamos a jelentés-, azaz funkcióvesztéssel. Az irodalomtudományban ez a kanonizáció folyamatának felel meg: a Védák, a homérosi eposzok, a Biblia vagy akár Shakespeare életműve csak tekintélyesebbé válik azzal, hogy eltávolodik keletkezésének történelmi és társadalmi körülményeitől. Előző korok irodalmi műveinek recepcióesztétikai megközelítéshez ld. JAUß 1999: 171–178.

¹⁰⁷ PINELL 1997: 179–180.

¹⁰⁸ ASSMANN 1999: 57–59, 141–142. A jelenség kortárs vonatkozásaihoz: APAYDIN 2020.

¹⁰⁹ A „kommunikáció” szót bizonyos tartalmak (tudás, értékek, eszmék, viselkedési modellek) közvetítése és megerősítése értelmében használom, lényegében a brit szimbolikus antropológia rítusfogalmával egyetértésben (TURNER 1977: 176–178; DOUGLAS 1996: 22–24, némi assmanni színezettel). A rítusnak ebben a megközelítésben verbálisan is kifejezhető értelme és célja van, szemben azzal az idegi-érzelmi hatással, amely az alább kifejtendő performansz-mozzanatban rejlik. A különböző rituális stílusok, az önkontrol, illetve az extázis kapcsolatáról ld. DOUGLAS 1966: 80–94; uó 1996: 81–82.

A szakramentális modell

A római rítus első közvetlen emlékeit azonban áthatja egy másik szemlélet: a szentség fizikai megnyilvánulásai iránti mélyeséges fogékonyság. Ennek lényege, hogy a szentség valamiféle láthatatlan minőségként vagy erőként van jelen bizonyos tárgyakban és személyekben. Mivel természeténél fogva terjedékeny, továbbadható vagy határok közé szorítható: továbbadása önmagában kívánatos, de intenzitásának csökkenésével, „elszivárgásával” jár együtt, így átlagos körülmények között érdemes megőrizni a szentség „koncentrációját”, hogy azután rendezett – ritualizált – körülmények között annál pontosabban és nagyobb hatékonysággal lehessen továbbadni.¹¹⁰ Az eucharisztikus színek, a szent olajok, a szentek ereklyéi, az apostolutódok kézrátétele mind ilyen „fertőző” eszközök, a rítusok központi mozzanata pedig a szentség általuk való továbbítása.

Ebben az értelemben a keresztény liturgia szakramentális, azaz szentségek és szentelmények kiszolgáltatásának kerete. Középpontjában egy, Istentől az Egyházra bízott energiaforrás áll, amelyet meg kell óvni, felelősen kell vele gazdálkodni; ugyanakkor hatalom a papok kezében, akiknek kiváltsága, hogy a szentséget „manipulálják”. A világi környezet szerepe itt kevésbé szellemi vagy erkölcsi. Sem a rítus szépsége, sem annak megértése nem hangsúlyos mozzanat: a nép oltalmat és gyarapodást remél a szentségtől, a liturgiával szemben támasztott legfőbb követelmény pedig, hogy hatékony legyen. Jóllehet ez a modell nem áll távol attól a vallásos magatartástól, amelyet ma hajlamosak lennénk babonásnak bélyegezni, szorosán kapcsolódik a rítusnak ahhoz a társadalmi kohéziót létrehozó szerepéhez, amelyet a téma első nagy elméletalkotói hangsúlyoztak (részesülés, kommúnió), és keresztény teológiai szempontból is kifejezően jeleníti meg a teremtett világ kegyelemközvetítő szerepét (megtestesülés, szentségek).¹¹¹

¹¹⁰ A negatív (a szentség izolálása) és a pozitív kultusz (a szentség továbbadása) klasszikus kifejtése: DURKHEIM 2004: 183–222. Alapvetően ezt a modellt követi ELIADE 1996: 15–106. is. A szentség érhálózat- vagy áramkörszerűen köti össze azokat, akik részesülnek benne, így erős társadalmi vonatkozása van. Figyelemreméltó a szent tárgyak érintésének kiterjedt tilalma. Az *Ordines Romani* szerint a kisebb rendekhez tartozó klerikusok csak egy kendőn (*sindo*) vagy kezüket is fedő ruhán keresztül (*planeta*) foghatják meg őket. Ezek láthatók a ravennai San Vitale-bazilika híres mozaikján (547 körül), amely Iustinianus császárt Maximianus érsekkel és klerikusaival ábrázolja.

¹¹¹ Ennek felel meg ROBERTSON SMITH 1894: 269–352. elképzelése a kommúniós áldozatról és az asztalközösségről (kommenzalitás). Az órómai rítus talán legjellemzőbb párhuzama ehhez az ún. *fermentum*, a pápa által vasárnap konsekrált eucharisztikus kenyér egy-egy darabjának szétküldése a város címtemplomaiba, ahol azokat egyesítették a helyben átváltoztatott borral: CHAVASSE – NOCENT 1993: 231–246. Az érett középkorban a szakramentális fogékonyság inkább a keleti (germán), a performansz iránti inkább a nyugati (gall) úzusokra jellemző. A liturgikus szentségtan alapjai számos középkori forrásra való hivatkozással: RADÓ 1961: I. 162–169.

A szintaktikai modell

Úgy látszik azonban, hogy az érett középkorra előtérbe kerül a hatékonyság előmozdításának egyik járulékos vonása, a pontosság. A liturgia igen összetetté, egy bonyolult, de logikus szabályrendszer által irányított intézménnyé válik. Egy szertartás „megtervezése” kifinomult szakértelmet, „lebonyolítása” éber figyelmet igényel. Számos új előírás vagy a régebbiek részletezése nem érthető meg másképp, csak ha úgy tekintjük őket, mint a figyelem ébrentartásának eszközét. A „know-how” mögött elhalványul mind a kommunikációs szándék (fontosabb a „mit mi után”, mint a szövegek voltaképpen jelentése), mind a szakrális „energiagazdálkodás” (a terjedelmes rítusokon belül a „lényeg”, a szentség továbbítása csak egyetlen mozzanat).¹¹² Jóllehet ez a modell a mai, „laza” lelki magatartást támogató keresztény közegben népszerűtlennek tűnhet, számos párhuzamát találjuk például Indiában, az ókori Rómában vagy az ortodox zsidóságban.¹¹³ Pszichológiai értelemben sem jogos csak a kényszeresség tüneteivel hozni összefüggésbe, hiszen nagy felelősséggel járó tevékenységeknél (például orvosok vagy pilóták esetében) a polgári életből is ismert a szigorúan és részletesen szabályozott eljárások előnye,¹¹⁴ vagy (akár sportok, játékok összefüggésében is) a kompetenciaérzetből származó elégedettség.

Ebben az értelemben a keresztény liturgia szintaktikai modellt követ, azaz egy nagyszabású, hierarchikusan szervezett, előre meghatározott elemekből és szabályokból építkező rendszer, amely zárt világot alkot, a külső valóságra vonatkozó referencialitása korlátozott, vagy legalábbis érdektelen. Hiába közvetít „üzenetet” vagy

¹¹² A skolasztikus liturgiatudomány (pl. Guillelmus Durandus *Rationale*-ja) ezt a hatékony mozzanatot nevezi *substantia*-nak, szemben a rítusok nagyobb részét kitöltő „körítéssel”, amelyet *sollemnitas*-nak hív (ez utóbbi sem mellőzhető, pl. életveszélyben kiszolgáltatott szükségkeresztség után, ha az érintett életben marad, pótolni kell a kimaradt rítusokat). Ezt a gondolkodásmódot tükrözi az átváltoztatás rituális kiemelése (úrfelmutatás, csemetés) a római misében. Az első Magyarországról ismert liturgikus kódexben, az Esztergomi benedikcionáléban az egyes papi rendek kiszolgáltatásánál egy XIV. századi kéz a margóra írta, hogy pontosan mely gesztussal adódik át a megfelelő fokozat („Hic ostiario character imprimitur”, stb. Knj. Metrop. Zagreb, MR 89, 86^v–93^r).

¹¹³ Az elméletet a nagyszabású védikus *śrauta* rítusok összefüggésében fejtette ki STAAL 1979: 1–15; uő 1980: 119–125; uő 1982: 5–9. A szöveg kötött megszólaltatása és pontos reprodukálása mind a hindu, mint a zsidó rituáléban jelentősebb (VRIES 2000: 25–27), mint az előadás mai európai felfogás szerinti művészi „szépsége”. A pontos szövegmondás követelményéhez római összefüggésben ld. KÖVES-ZULAUF 1995: 69–71.

¹¹⁴ A rituális működés és a neurózis párhuzamairól: FREUD 1907: 4–12; kritikája: GAY 1979: 186; összefoglalóan: MERKUR 24–26. A ritualizált viselkedés pozitív hatásait emeli ki még pl. HUIZINGA 1949: 46–53. (szocializáció); ERIKSON 1966: 344–346. (adaptáció, együttműködés); DOUGLAS 1966: 115–140. (kognitív fejlődés). Jellemző, hogy STAAL 1979: 9. egy alacsony kockázatú tevékenységet (egy aktatáska eljuttatása a buszmegállóba) hoz a nem ritualizált, funkcionális, szabad lefolyású cselekvés példájaként. A magas kockázatú tevékenységek mindmáig aggályos, a műveletek sorrendjét és minden részletét szigorúan szabályozó protokollt követnek, pl. *surgical operation standards* (műtét), *pilots checklist* (repülés), *production procedure* (termékminőség), *business process* (üzleti és termelési hatékonyság).

ad tovább szentséget, a liturgia végzői egy bonyolult gépezet professzionális működtetőiként érzékelik önmagukat. Nyilvánvaló, hogy ebben a modellben húzódik a legélesebb választóvonal a kiváltságos, hozzáértő réteg és a hozzá nem értő laikusok között.

A performansz-modell

Végül a keresztény liturgia történetét végigkíséri, hogy az elsődleges tartalom köré nagyszabású esztétikai teljesítmények épülnek. Ez nem merül ki abban, hogy a kultikus épületek és tárgyak a premodern Európában a vizuális művészet legmagasabb rendű alkotásai, vagy hogy a kultikus szövegek már az egyszólamúság korában is kidolgozott dallamon szólalnak meg, majd műzenei darabok sokaságát ihletik. A rítus egésze szempontjából fontosabb, hogy egy-egy szertartás mint koherens folyamat hat az érzékekre, világosan elkülönül az őt körülvevő tértől és időtől, saját teret és időt teremt, a feszesség és a sodrás élményét biztosítja.¹¹⁵ Nyilvánvaló célja, hogy a benne résztvevőket lenyűgözze, felfokozott vagy relaxált, de mindenképpen egyedi idegállapotba hozza, nem elsősorban intellektuális, hanem érzéki-érzelmi hatást gyakoroljon rájuk.¹¹⁶

Ebben az értelemben a keresztény liturgia performansz-szerű. A liturgia „termelői” és „fogyasztói” oldalát tekintve ez a modell hasonlít a legjobban a kommunikációs modellre, azzal a különbséggel, hogy a performansz-modell inkább képzőművészeti-zenei, míg a kommunikációs inkább irodalmi eszközöket használ. Ebben áll legfőbb különbségük is. Habár a kommunikáció is lehet szép, és a performansz is lehet tartalmas, az egyik a verbális, a másik a nonverbális területet aknázza ki jobban. A performansz-szerű ritualitásban a mértéktartás vagy a józanság nem szempont többé; habár a keresztény szertartások természetsszerűleg tartózkodnak a tudatmódosító szerektől, az önkívülettől vagy az orgiasztikus megnyilvánulásoktól, valamiféle „kvázi-extázis”, a résztvevők maximális bevonódása és hétköznapi személyiségük föloldódása a rítus folyamatában igenis kívánatos.

¹¹⁵ A koncepció két leglényegesebb eleme tehát az idő- és térbeli elkülönülés (*framing*) és a közönség vagy nyilvánosság (*audience, spectators*). Ebben az értelemben alkalmazza a „performansz” kifejezést a rítusra SCHECHNER 1988: 6–15; 103–120. A terminológiáról ld. WEIGERT 2012: 62–63. A „közönség” fogalmáról vallási összefüggésben: GEERTZ 1973: 115–116. A vizualitás és a színpadiaság X. századi fölértékelődéséről a liturgiában: FORSE 2002: 54–55.

¹¹⁶ A művészeti ágak recepciójában is megfigyelhető, hogy az üzenetorientált kommunikáció (amely szóban megfogalmazható tartalmakat, gondolatokat, értékeket közvetít) kevésbé maradandó, mint a hatásorientált kommunikáció (amely affektusokat, idegi-érzelmi állapotokat fejez ki és idéz elő). Egy irodalmi mű közvetlen eszközökkel (is) mond valamit, ezért kevésbé időtálló. Egy zenemű is akarhat mondani valamit, de mivel nem közvetlen módon teszi, könnyebben él túl paradigmaváltásokat. A XXI. században többen hallgatnak romantikus zenét, mint ahányan romantikus irodalmat olvasnak, és ahogyan visszafelé haladunk az időben, a különbség egyre nagyobb lesz.

Modellváltások a római rítus történetében

Igen megtévesztő tehát, ha az Óróma és Újróma közt korábban vázolt rituális különbségeket nemzeti karakterekre, és nem a rituális magatartás hangsúlyváltozásaira vezetjük vissza. Különösen félrevezető, de annál befolyásosabb a protestáns-katolikus analógia, amely Európában régóta a legkézenfekvőbb, ha történelmileg vagy kulturálisan távoli vallási különbségeket igyekszünk ismerős jelenségekhez hasonlítani.¹¹⁷ A protestantizmus, különösen annak puritán változatai a kommunikációs modell mellett foglaltak állást. Az esztétikailag megengedőbb irányzatok is így tettek, de ezt nem látták összeegyeztethetetlennek a performansz-szerűséggel, ha a performansz az üzenet erkölcsi és érzelmi elmélyítését segíti.¹¹⁸ A XIX–XX. századi katolikus liturgikus megújulás is ezekre az aspektusokra volt fogékony, majd a XX. század második felében az ökumenikus mozgalom újabb lendületet adott annak, hogy előtérbe kerüljenek a katolikus liturgia protestáns nézőpontból rokonszenves elemei.¹¹⁹ Mivel a változásokat illető hagyománnyal legitimálni, kézenfekvő volt a nézet, miszerint az eredeti, órómai rítus egyszerűsége, szikársága ugyanaz az egyszerűség és szikárság, amelyet a puritán protestantizmus vár el az istentisztelettől. A többi modell beszívargása, és ezeknek eredményeképpen az újrómai rítus minden többlete csak elfajzás.¹²⁰ A liturgiát ezektől megtisztítva egyszerre kerülünk közelebb az őseredeti római hagyományhoz és a keresztények egységéhez.

Csakhogy amit Órómáról ténylegesen tudunk, az nem a kommunikációs, hanem a szakramentális modellre emlékeztet. Az órómai rítus legkezdetlegesebb szertartásai

¹¹⁷ Pl. ilyen az ógörög vallásban a homérosi „orthodoxia” szembeállítás az orphikus „új hullámmal” (Egyed Attila: „A katolikus Homéros és a protestáns Orpheus”, előkészületben), vagy a szunnita–síita különbség ismeretterjesztő szövegekben gyakori párhuzamba állítása a katolikus–protestáns különbséggel. A liturgiátörténeti klasszikusok a reformációs retorikát átvéve szinte kötelezően hivatkoznak egyes – a korabeli gyakorlat egészéhez képest szórványosan előforduló – középkori torzulásokra (talán a legjellemzőbb e tekintetben: MAYER 1926; összefoglalás bibliográfiával: NEUNHEUSER 2012: 118–123, 128–129).

¹¹⁸ Ezt képviseli a reformáció lutheránus és anglikán vonulata, amely – szemben a puritánokkal – kiaknázza a kultuszban és az egyházi művészetben rejlő lehetőséget a hitbeli és erkölcsi tartalmak érzelmi elmélyítésére. A performansz-elmélet alkalmazása a keresztény liturgiára: MCCALL 2007; szabadegyházi környezetben: TOMLINSON 2014.

¹¹⁹ A Németországban és Ausztriában Odo Casel, Pius Parsch vagy Romano Guardini, Magyarországon Szunyogh Xavér Ferenc vagy Radó Polikárp által képviselt XX. századi katolikus liturgikus lelkiségre jellemző az erős intellektualizmus. A megközelítés hivatalos erőre emelkedett a II. vatikáni zsinat *Sacrosanctum concilium* konstitúciójában (1962), különösen a II–III. részben. Az eszményi hívó a liturgia során aktív, és mindig „tudatosít”: gazdag történeti és teológiai ismeretanyagot mozgat, buzgón forgatja a kétnyelvű és magyarázatokkal bőven ellátott misekönyvet. Ennek a hozzáállásnak kedvezett az 1922-től engedélyezett dialógusmise, vö. FÖLDVÁRY 2006. A mozgalom történetéről és elveiről: DANIEL-ROPS 1964: 18–82; érintett korszakának és vezéralakjainak polemikus bemutatása: BONNETERRE 2002: 19–44. A kényszerű „szakértővé” válás kedvezőtlen voltára újabban MOSEBACH 2002: 19–24. és KWASNIEWSKI 2014: 160–161. hívta föl a figyelmet.

¹²⁰ Az idealizált Róma-képhez: JUNGMANN 1962; CHAVASSE 1993; WILLIS 1994. A „torzulások” összefoglalása: KLAUSER 1965: 97–116.

(például a nagypénteki vagy a nagyszombati) éppoly kevésbé informatívak, mint az újrómai változatok. Rendkívüli jelentősége van viszont mindennek, amiben szentség lakozik: a szent színek és edények érintésének, a megkenéseknek, az ereklyéknek. A legtöbb rítus mintha a materiális értelemben vett szentség őrzése, továbbadása és az általa létrehozott kommúnió köré szerveződnek.¹²¹ Ami különbség az órómai és az újrómai változatok között valóban van, az nem a kommunikatív szinten, hanem a performansz-jellegben mutatkozik. Az órómai szertartás során jelentőségteljes, de kevésbé látványos cselekedeteket hajtottak végre bennfentesek, miközben csend volt, s a gyülekezet nem tudjuk, mivel volt elfoglalva.¹²² Valószínű, hogy éppoly felületesen követte a szent cselekményt, ahogy ma egy zsinagógai imát vagy egy ókeleti keresztény szertartást követnek az átlagos résztvevők, vagy ahogy Itáliában a beszámolók szerint a közelmúltig viszonyultak a hívek a liturgiához.¹²³ A kora újkori templombelső-ábrázolások is tanúsítják, hogy a világi hívők sétálgattak, beszélgettek a misék alatt, és ebben vélhetően senki nem talált kivétlivalót, mert ha talált volna, legalábbis nem örökítették volna meg a való élet ilyen mozzanatait.¹²⁴

Az újrómai szertartás magja ugyanaz, de sűrű és változatos zenei és cselekményes szövetbe ágyazódik minden, ami az órómai környezetben még tárgyilagosan célszerű volt. A rítust körülvevő vizuális és főleg akusztikai ingerek folyamatosak és in-

¹²¹ A „tisza” római rítust képviselő források (az *Ordines Romani* „A” gyűjteménye, a *Sacramentarium Gelasianum Vetus* és a *Sacramentarium Gregorianum*) a misén, a nagyhéten és néhány votív formulán kívül a keresztelés, a templomszentelés és az egyházi rendek föladása rítusait közlik. Ld. főntebb az 55. jegyzetet.

¹²² A szakirodalomban a legáltalánosabb vádpont a liturgia elmagánosítása, „privatizációja”, vö. NURBAUM 1961: 136; ANGENENDT 1983: 152–221; uó 2013: 104–113. Egyértelmű régészeti adatok hiányában a művészettörténészek e liturgiakutatókra hivatkozva tekintik az órómai templomépítéset „exkluzivista” elemeit (rekesztők, baldachinok, függönyök) késői fejleménynek, figyelmen kívül hagyva a párhuzamos keleti keresztény emlékananyagot: BAUER 2001: 117–121; BRENK 2016: 23. Kritikájuk: SCHLOEDER 2012. A szemlélet eszmei hátterét Franco Zeffirelli 1972-es *Brother Sun, Sister Moon* című Assisi Szent Ferenc-filmjének az a jelenete segít megérteni, amelyben Ferenc és társai helyreállított San Damiano-templomban torzonborz hippikként, Donovan Philips Leitch „The Little Church” című dalát énekelve valósítják meg a „közösségi istentiszteletet”.

¹²³ Eugenio Pacelli, a későbbi XII. Pius berlini nunciusként nagyra értékelte, hogy a németek fegyelmezetten, énekelve, odafigyelve vesznek részt a szertartásokon, szemben a kaotikus olaszországi állapotokkal, vö. WOLF 2010: 82. Ugyanő pápaként is a liturgikus lelkiesség „intellektualista” irányzatát támogatta (pl. új biblikus kutatásokra épülő zsoltafordítások, a nagyhét reformja).

¹²⁴ A templombelső a XVII. századi németalföldi festészet kedvelt témája, jellemzők pl. Idősebb Pieter Neefs (-1578–1661) antwerpeni festő alkotásai. Hasonlóan ábrázolja a nagy római bazilikákat a XVIII. században pl. Giovanni Paolo Panini (1691–1765). Középkori előzmény Rogier van der Weyden: *A hét szentség* című oltárképe (1445–1450, Antwerpen, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten) vagy a grecciói jászol megalapítása Giotto di Bondone Szent Ferenc-freskósorozatából (1297–1300, Assisi, San Francesco-bazilika, felső templom). A klérus részéről is „informális” magatartást sugallnak a *Pontificale Romanum* (1595, hasonmás kiadása: SODI – TRIACCA 1997) és a *Caeremoniale episcoporum* (1600, hasonmás kiadása: TRIACCA – SODI 2000) metszetei. Ezek a festményeknél is jelentősebbek, mert hivatalos szerkönyvekben szerepelnek és a „tridenti” restauráció legszigorúbb korszakában készültek, vagyis a kortársak szemében ideális állapotot jelenítenek meg.

tenzívek. „Célközönségük” ezeknek sem az egyszerű nép, sokkal inkább a karbeli klérus, de ha tekintetbe vesszük, hogy egy jelentős egyházi központ kórusában akár száznál is több kanonok, javadalmaspap, papnövendék, diák, gyermek foglalt helyet,¹²⁵ akkor őket kell középkori összefüggésben annak a fogékony rétegnek tekintenünk, amelyeknek ma a színház- és koncertlátogató középosztály felel meg. Óróma és Újróma között valóban történt valami, de ami történt, az társadalmi és esztétikai fogalmakkal írható le. Óróma a maga módján provinciális: a nép hajlamos a babonás vallásosságra és kedvét leli a nagyszabású, de viszonylag kötetlen felvonulásokban. Újróma már egy viszonylag népes és művelt egyházi társadalmat föltételez, amely alkotóként is hozzájárul a liturgia performansz-lehetőségeinek kitágításához, és „fogyasztóként” is szívesen részesül az eredményben.¹²⁶

A karoling paradigma: a kánon kiszélesedése

A másik szempont, amely a Karoling-kor rituális attitűdjének megértéséhez közelebb vihet, a kánonok alakulásának természetrajza.¹²⁷ A kanonizált és a nem kanonizált tartalmak közti választóvonal nem éles, és az ellentét sem dualisztikus. A kánoni és a nem kánoni inkább egy skála két végpontja: vannak régtől fogva és megkérdőjelezhetetlenül elismert, mindenki által elfogadott kánoni tartalmak, és vannak, amelyeket biztosan nem hoz összefüggésbe senki a kánoni szférával. Hogy pontosan a skála mely pontján csökken a vallásos tartalmak kanonikussága olyan mértékig, hogy attól kezdve ne számítsanak kánoninak, nem egyértelmű és történelmileg nem is állandó.

A folyamat dinamikája általában az, hogy a kanonikusság mint a szentség egyik megnyilvánulási módja ragályos: újabb és újabb rétegeket vonz magához, azaz a kánon kibővül, a vele érintkező tartalmakat mint újabb és újabb rétegeket, héjakat vonzza magához. Ilyenkor a kánoni és a nem kánoni tartalmak közti határvonal fokozatosan kitolódik a skálán a nem-kánoni pólus felé. Egy idő után azonban a kánon beláthatatlanná válik, mintegy fölhígul, és ezzel veszít saját intenzitásából. Ekkor jelennek meg a kánon megtisztítására irányuló, a másodlagos hagyományt megkérdőjelező, az eredethez való visszatérést hirdető irányzatok. Ha sikerrel vagy részleges sikerrel járnak, a választóvonal visszacsúszik a skálán a kánoni pólus felé. A folyamat azonban rendszerint újra kezdődik, még ha a hivatalos álláspont ki is tart a purista hozzáállás mellett: egy új másodlagos kánon kialakulása veszi kezdetét.

A jelenség jól ismert a szentkönyves vallások világából. Egy zsidó többre tartja a Tórát, mint a Prófétákat, és többre a Prófétákat, mint az Írásokat. A keresztények – legalábbis a perikóparendet használó felekezetek biztosan – többre tartják az evan-

¹²⁵ A karbeli klérus műveltségéről: MEZEY 1979: 17–193, létszámáról: uo. 188. A laikusok vallási műveltségéről és liturgikus részvételéről a reformáció előtti Angliában: DUFFY 1992: 9–52.

¹²⁶ A papképzés intézményesüléséről: BELLITTO 2005: 38–46. Továbbiak: BOYLE 1981.

¹²⁷ ASSMANN 1999: 103–120; ROHONYI 2001.

géliumot, mint a leveleket, és többre a leveleket, mint az ószövetségi írásokat. Hogy mi számít deuterokanonikusnak vagy apokrifnak, az nem mindig egyértelmű, koronként és felekezetenként kissé eltér.¹²⁸ A Misna és a Talmud, a későbbi nagy rabbi rezponzumai, illetve az egyetemes zsinati határozatok, az egyházatyák írásai, a nagy skolasztikusok munkái egyre táguló körökként épülnek a bibliai kánon köré. Hogy a másodlagos kánon tekintélye doktrinálisan rögzítve van vagy sem, az a jelen szempontból érdektelen: minden olyan szöveg, amely kora, szerzője, műfaja vagy az őt magába foglaló korpusz miatt rendelkezik vallási tekintéllyel, valamilyen értelemben másodlagos kánonnak tekinthető. Fő ismertetőjegye, hogy hivatkozási alpnak számít, változatlan formában rögzül, és további magyarázatokat, kommentárokat ihlet. Ebben az értelemben hiába hirdetik egyes reformátorok a *sola Scriptura* elvét, követőik éppen az ő műveikből lesznek hajlamosak valamiféle új kánont alkotni.

Mind az időbeli, mind a kulturális távolság kedvez a vallási tartalmak kánonná szilárdulásának. Ami ősi vagy idegen, bizonyos értéktöbbletet nyer, nehezebb alakítani, közvetítésre és értelmezésre szorul. A Karoling-korban és az azt megelőző időszakban mindkét feltétel teljesült.

Ami a történelmet illeti, addigra nemcsak a bibliai kánon szilárdult meg, hanem a patrisztikus kánon is, sőt beépült a hagyományba az a poszt-patrisztikus korpusz, amelyet mindenekelőtt Nagy Szent Gergely, Sevillai Izidor és Beda Venerabilis neve fémjelez. Mint korábban megjegyeztem, a liturgia bibliai szöveganyagának elrendezését és nem bibliai szövegeinek megalkotását a keresztény hagyomány e nemzedékekhez kötötte, valószínűleg joggal. Az egyházatyák idejében tehát a liturgia még alakítható anyag volt, olyan terep, ahol használhatták személyes alkotókészségüket. A VIII–IX. század szerzői és döntéshozói erre az előző korra mint a magukénál magasabb rendűre tekintettek, Bedát és a korábbi szerzőket autoritásnak fogadták el.¹²⁹ A liturgikus szöveg- és gesztusanyag egy olyan harmadik réteggé vált, amely a patrisztika után vagy mellett tapadt a bibliai kánonhoz. A fejlemény kézzelfogható jele, hogy ekkor, s nem korábban válik a liturgia hiteles formája kérdéssé, tartalma kommentárok és magyarázatok tárgyává.¹³⁰

Ami az idegenséget illeti, a Karoling-korban szakad el a kereszténység végleg attól a mediterrán kulturális tértől, amelyben született. Bármennyit változott az élet a Közel-Keleten és a Földközi-tenger partvidékén az apostoli kor óta, a változás folyamatos volt. Az ott élők nyelvileg és kulturálisan azonosnak érezték magukat előde-

¹²⁸ Alapmű a keresztény kánonokról: GALLAGHER – MEADE 2017; kánon, történelem és identitás viszonyáról ókeresztény összefüggésben: NICKLAS 2020.

¹²⁹ A pszaltériumot, a mise-lekcionáriumot és a martirológiumot hagyományosan Szent Jeromosnak tulajdonították; az antifonálét, a graduálét és a szakramentáriumot Nagy Szent Gergelynek; a Paulus diaconus által szerkesztett karoling homiliáriumban (kiadása: WIEGAND 1897; GRÉGOIRE 1980) Gergely mellett Beda (672–735) szövegei voltak túlsúlyban. Amikor Walafrius Strabo a IX. században tételesen felsorolja, hogy mely tekintélyes szerzők gyarapították a liturgikus szövegtörzset, ezek közt is Beda a legkésőbbi (PL 953–957, ld. fentebb a 88. jegyzetet).

¹³⁰ A Karoling-kori liturgiagyarázatok tételes jegyzéke: VOGEL 1986: 12–13.

ikkel, tájékozódni tudtak abban a jelrendszerben, amelyet tőlük örökölték. A VII. századi arab terjeszkedés előbb a Szentföldet és a közel-keleti kereszténységet szakította el Itáliától. A karoling beavatkozás ezután Róma szertartási kultúráját volt kénytelen kiszakítani eredeti összefüggéséből, és áttelepíteni az Alpoktól északra fekvő, lényegében idegen közegbe.¹³¹ Ebben az állapotában a római rítus tájidegen zárvány volt, ami viszont kedvezett annak, hogy az ősiség mellett az egzotikum értéktöbbletével is gazdagodjék. Míg a késő patrisztikus korban a kánoni és a nem kánoni tartalmak közti határvonal Biblia és liturgia között húzódott, a Karoling-korban kitolódott a liturgikus tartalmakon túlra.

Ismét vitathatatlanak bizonyul tehát, hogy Óróma és Újróma között valóban ment végbe változás, és a változás a Karoling-korhoz kötődik. Az is kétségtelen, hogy a változás egyik legfőbb tünete a liturgikus tartalmak egységesülése. Ez azonban nem Róma vagy a frankok imperialista és bürokratikus hajlamával magyarázható; hanem inkább azzal, hogy a szertartási élet és főleg a szertartási szöveg fokozatosan megszűnt az alkotókészség szabad terepének lenni, és osztozni kezdett a kánoni tartalmak létmódjában, a változhatatlanságban.

Kánon és kreativitás

A megszilárdulás azonban csak az érem egyik oldala. A liturgikus kánon a bibliai kánonhoz hasonlóan nem egynemű, és nem fedí le a vallási élet teljességét.

Egyrészt tehát rétegzett. Ez azt jelenti, hogy nem minden összetevője van a kánonikusság és ebből következőleg a változhatatlanság azonos fokán. Vannak ünnepek, szövegek vagy gesztusok, amelyek a teljes latin rítusterületen elterjedtek, semmivel nem helyettesíthetők, sem elvenni belőlük, sem hozzájuk adni nem szabad. Nem változik meg a mise kánonja.¹³² Csak bizonyos – és nem is véletlen, hogy melyik¹³³ –

¹³¹ A *fermentum* emlékét (ld. fentebb a 111. jegyzetet) pl. az őrizte, hogy a szubdiákonus egy üres, válllélummal letakart paténát tartott a pap háta mögött a kánon alatt, majd a Miatyánk után – üresen – átadta neki, mielőtt a pap a Szentostyát megtörte és egy darabkáját – a *fermentum* helyett – a kehelybe ejtette. Az ilyen megmaradt, de funkciójukat veszített gesztusokhoz a középkori szerzők rendszerint allegorikus magyarázatokat fűztek. (Funkcióvesztés és ritualizáció párhuzamosságáról ld. fentebb a 106. jegyzetet.)

¹³² A történelmi latin anaforák vagy eucharisztikus imák kiadása és kommentárja (HÄNGGI – PAHL 1998: 421–513) tendenciózusan azt a benyomást kelti, mintha pl. az ambrozián rítus vagy a „kelta” Stowe-misszálé saját kánonnal rendelkeznenek, holott mindkettő a római kánon szövegváltozata. Az ugyanitt közölt gall és hispán „anaforák” mesterséges konstrukciók, mert elfedik, hogy a gallikán és a mozarab mise eucharisztikus része mind műfajában, mind kontextusában különbözik a rómaiétól. Míg a római mise egyetlen, hosszú prexet használ, amely állandó (azaz ordináriumtétele), a hispano-gall mise több rövidebb imából „rakja össze” a párhuzamos szövegrészt, amelyek az egyházi évek megfelelően változnak (azaz propriumtételek). Ugyanezt a téves analógiát alkalmazza a római kánon rovására ANGENENDT 2011: 69–71. A kérdést kiegyensúlyozottan elemzi: FOLSOM 1996.

¹³³ Bibliográfia a korai római perikóparendekről: CHAVASSE 1993 I. 12–14. A perikóparendszer változékony pontjairól: FÖLDEVÁRY 2014: 51–57. A „kritikus napok” rendszerint azok, amelyek a

vasárnapokon változnak a perikópák. Egyetemes a változó énekek és a kollekták nagyobb része.¹³⁴ A mise során mondandó papi magánimák, a hétköznapiakra kijelölt perikópák, az Alleluja-verzusok, a szekréták és a posztkommúniók terén viszont nagyobb a változatosság, és több tér nyílik az újításnak. A kánon „héjas” szerkezete azt is jelenti, hogy a magtól távolodva egyre védtelenebb és ezért egyre képlékenyebb rétegeket találunk.

Másrészt a liturgikus kánon nem teljes. Ez azt jelenti, hogy bár a hagyományos, régebből öröklött rítusok, szövegek és gesztusok szentek és sérthetetlenek, keletkezhetnek új rítusok, és a régebbi rítusokban is maradhat számos szabad felület, amely új szövegekkel és gesztusokkal tölthető ki. A kánon változatlanságára vonatkozó szabály itt kissé módosul: elvenni valóban nem szabad belőle, ám hozzáadni lehet. Lehet, sőt kívánatos, mert éppen a liturgia kanonizálódásából következik, hogy a liturgia olyan területté válik, amelybe érdemes energiát fektetni. Ami a liturgia kontextusába kerül, az maga is a kánon létmódjában osztozik: tekintélyt, rangot kap, tartóssá válik, széles nyilvánossághoz jut el. Márpedig melyik alkotó az, aki nem erre vágyik? Így jön létre az a sajátos középkori paradoxon, hogy éppen a liturgia merevbbé válása vonzza a liturgia felé a kreatív energiákat, mozgósítja a művészi alkotókészséget.

A szövegek és a dallamok összefüggésében ez a folyamat közismert. Legjellemzőbb megnyilvánulása a trópus- és szekvenciaköltészet, amely a kultusz már megszilárdult elemeit előzi meg, keretezi, tagolja, folytatja új kompozíciókkal.¹³⁵ Az imaköltészet terén a papi apológiák vagy a püspöki hármásáldás viselkednek ugyanígy.¹³⁶ De ide tartozik a misztériumjátékok fölvirágzása is, amelyek eredetileg a rítusba szervesen illeszkedő kiegészítések, voltaképpen nagyra nőtt trópusok voltak.¹³⁷ A zsolozsmában ugyanezt a szerepet töltik be az új ünnepekre szerzett vagy régi, de saját anyaggal nem rendelkező ünnepek jellegtelen tételkészletét fölváltó költött of-

többinél később kaptak propriumot: a kántorböjtöket követő vasárnapok (*dominica vacans*), a nagyböjti csütörtökök és egyes szombatok, a vízkereszt és pünkösöd utáni idő vége, a hétközi szerdák és péntek.

¹³⁴ Az orációanyag változatairól jelenleg Kátai Katalin készít kimutatást az Usuarium-adatbázis alapján (ld. fentebb a 95. jegyzetet). Kiértékelése jellegzetes példákkal: HORVÁTH 2016.

¹³⁵ Ld. fentebb a 11. jegyzetet. A liturgikus költészet nagyszabású összkiadása az *Analecta hymnica medii aevi* (AH), amelyet Guido Maria Dreves, Clemens Blume és Henry Marriott Bannister adott ki 1886–1922 között 55 kötetben. A trópusok összkiadását (CT) a Stockholmi Egyetemen működő *Corpus troporum* kutatócsoport gondozza (Gunilla Björkvall, Gunilla Iversen, Ritva M. Jacobsson). 1970 óta 12 kötet jelent meg (<https://www.su.se/romklass/forskning/corpus-troporum-1.14931>, hozzáférés: 2020. április 29.).

¹³⁶ Az apológiákról mint gallikán elfajzásról ír JUNGSMANN 1951: 78–80. Bemutatásukat és összehasonlító elemzésüket egyelőre csak a misére való előkészület és a lépcsőima erejéig végeztem el (előkészületben). A püspöki hármásáldás összefüggésében (ld. fentebb a 87. jegyzetet) a liturgikus műfajok produktív korszakairól: FÖLDVÁRY 2014: 39–40.

¹³⁷ Ld. fentebb a 103. jegyzetet.

ficiumok.¹³⁸ Olyanok ezek a hozzáadások, mint egy ősi kegyszobor új ruhája vagy egy becses ereklyét magába foglaló ötvösmunka.¹³⁹

Kevésbé ismert viszont, hogy maguk a szertartások és szertartási gesztusok is lehetnek az alkotókészség megnyilvánulásai. Egyes rítusokban, mint amilyen például a papi rendek föladása, történelmileg is jól adatolt, hogy hogyan bővül a rítus újabb és újabb performansz-szerű gesztusokkal. Az órómai változat még csak a megfelelő imákat, a hivatal eszközeinek megérintését és a kézrátételt tartalmazza. Ezekhez járul a Karoling-korban a fölkenés, majd az ezredfordulót követő századokban a jelöltek ünnepélyes előszólítása, a hozzájuk intézett beavató beszéd, a fokozatokra jellemző ruhákba való beöltöztetés.¹⁴⁰ Mindez új gesztusokat, új formulákat, új imákat és új, ezeket kísérő énektételeket is jelent.

Más rítusokban nehezebb végigkövetni a történelmi fejlődést, mégis rendelkezésünkre áll az a közvetett tudás, amelyet a földrajzi mintázatokról vonatkoztathatunk el. Ahogy előzőleg kifejtettem, Európa nagy liturgikus tájai különböznek aszerint, hogy egyes szertartástípusok alapvető szerkezete és tételkészlete mennyire hasonlít egymásra. A germán, az iberoprovenszál és az anglonormann táj elkülönítését elsősorban a rítusok két csoportja teszi lehetővé: az egyházi év rendhagyó szertartásai, amelyek az érett középkori processzionálék vagy rituálék jellemző anyaga (pl. Gyertyaszentelő, hamvazószerda, nagyhét), illetve a kimondottan püspöki szertartások, amelyek az érett középkortól kezdve a pontifikálékba kerülnek (pl. papszentelés, templomszentelés, szüzek konsekrációja). Történelmileg nyilvánvaló, hogy a legkidolgozottabbak, az iberoprovenszál és az anglonormann változatok nem lehetnek régebbiek a XI. századnál, és a germán változatok sem születhettek korábban az északi és keleti tartományok keresztény egyházszervezetének megszilárdításánál, azaz a IX–X. századnál.¹⁴¹

Az „új” tájak viszonylagos egységességével kiáltó ellentétben áll az itáliai és főleg a gall táj sokfélesége, és főleg az utóbbi esetében a megfelelő rítusok kezdetlegessége. A bevezető fejezetekben amellet érveltem, hogy az európai liturgiátörténet a maga egészében konvergens folyamat: eredetileg sokféle helyi változat közelít egy-egy kristályosodási ponthoz, majd a kristályosodási pontok hasonulnak egymáshoz egyre nagyobb területen. Ha ez igaz, akkor a divergencia az ősiség jele. A sokféle gall úzus egy korábbi, széttartóbb állapot maradványa, szemben a jóval több közös vonást felmutató germán, iberoprovenszál és anglonormann úzusokkal. Az pedig, hogy ép-

¹³⁸ A verses zsolozsmákról: STEVENS 1986: 249–255. Magyarországon: FALVY 1968. Középkori szentek különlegesnek számító zsolozsmáit 1995 óta a David Hiley által alapított *Historiae* sorozat adja ki az Institute of Mediaeval Music (Kitchener, Ontario) *Musicological Studies* sorozatának részeként. Eddig 28 kötet jelent meg (<http://cantus.uwaterloo.ca/article/669212>, <https://medieval-music.ca/series/#studies>, hozzáférés: 2020. április 29.).

¹³⁹ A tropizálásról mint jellegzetesen középkori eljárásról ld. RAJECZKY 1981: 145.

¹⁴⁰ FÖLDVÁRY 2014: 63–65. Ld. még MORIN 1695; ELLARD 1933; BRADSHAW 2013.

¹⁴¹ Hasonló módszerrel azonosítja az egykori frank terület keleti (germán), nyugati (gall) liturgikus „féltekére” oszlásának formatív periódusát HUGLO 1999: 24–27.

pen az egyházi év rendhagyó ordói és a püspöki rítusok alulfejték a gall környezetben, a legtermészetesebb logikát követve arra utal, hogy az illető rítusok akkor születtek, vagy legalábbis akkor lettek részletesen kidolgozva, amikor a gall úzusok már készen voltak, a többiek viszont éppen csak formálódtak vagy még létre sem jöttek.

Semmi bizonyítékunk nincs arra, hogy a nyugati liturgia leginkább performanszerű, drámai és látványos szertartásai léteztek volna a Karoling-kor előtt, és mint ilyenek valamiféle gallikán szubsztrátum maradványai lennének. Ellenkezőleg: minden jel arra mutat, hogy ezek a szertartások magának a Karoling-kornak és az azt követő időszaknak a termékei: ezért fogadta be őket jobban az úzusoknak az a köre, amely a vonatkozó időszakban még alakulóban volt, és ezért érintetlenebbek tőlük azok az úzusok, amelyek ekkorra már megszilárdultak. Óróma és Újróma közt ismét nem tagadható a különbség, de nem gallikán előzmények átmentésével magyarázható, hanem azzal, hogy a liturgia szabad felületei addig nem látott alkotókedvet szabadítottak föl, és mintegy 300 évre a „liturgiacsinálást” avatták a művészi kreativitás legvonzóbb munkaterületévé.

Karoling reform tehát kétségkívül volt, de ez a reform nem elsősorban a „mit?”, hanem a „hogyan?” reformja volt. Nem új rítusokat, szövegeket vagy gesztusokat vezetett be, hanem régieket értelmezett újra. Mindaz pedig, ami ezen túlmutat, ami valóban új, és amit a föltételezett karoling reform következtelenségének, gallikán mozzanatok továbbélésének szokás tartani, valójában nem más, mint a liturgia kanonizálódásától megihletett, IX–XI. századi alkotókészség megnyilvánulása.

Bibliográfia

- ADAMIK Tamás 1998. *Antik stíluselméletek*. Seneca Kiadó, Budapest.
- AH = DREVES, Guido Maria – BLUME, Clemens – BANNISTER, Henry Marriott 1886–1922. *Analecta hymnica medii aevi I–LV*. Reiland, Leipzig.
- ALDRICH, Robert 1996. „Colonial Nationalism and Decolonisation”, in *Greater France. European Studies Series*. Palgrave, London, 266–306.
- ALFONSO, Pio 1931. *Leucologia romana antica. Lineamenti stilistici e storici*. Tipografia dei Monasteri, Subiaco.
- ANDRIEU, Michel 1931–1961. *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. (Spicilegium sacrum Lovaniense 11, 23, 24, 28, 29) Peeters Publishers (Ravenstraat 112), Louvain.
- ANGENENDT, Arnold 1983. „Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmes- sen”, in *Jahrbuch für Frühmittelalterforschung* XVII, 152–221.
- ANGENENDT, Arnold 2011. „A régi liturgia dicsérete?” (Ford. Bognár Eszter), *Praeconia* VI, 66–78.
- APAYDIN, Veysel 2020. *Critical Perspectives on Cultural Memory and Heritage. Construction, Transformation and Destruction*. UCL Press – University College London, London.
- ASHWORTH, Henry OSB 1957. „Gregorian Elements in Some Early Gallican Service Books”, *Traditio* XIII, 431–443.
- ASHWORTH, Henry OSB 1959. „The Liturgical Prayers of St. Gregory the Great”, *Traditio* XV, 107–161.
- ASHWORTH, Henry OSB 1960. „Further Parallels to the ‘Hadrianum’ from St. Gregory the Great’s Commentary on the First Book of Kings”, *Traditio* XVI, 364–373.

- ASSMANN, Jan 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* (Ford. Hidas Zoltán) Atlantisz, Budapest.
- ATCHLEY, Edward Godfrey Cuthbert Frederic 1905: *Ordo Romanus Primus.* (Liturgiology and Ecclesiology for English Readers 6) Moring, London.
- AUNG-THWIN, Maitrii 2005. „Anticolonialism. Southeast Asia”, in HOROWITZ, Maryanne Clyne (szerk.): *New Dictionary of the History of Ideas.* Thomson Gale, Detroit, 91–94.
- AVENTIN, Laurence 2005. „L'image au lieu de la liturgie. Le décor du pupitre de l'évangile de l'ambon d'Aiello dans la cathédrale de Salerne (Campanie, dernier quart du XIIe siècle) et ses principales variantes”, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age CXVII/1*, 232–352.
- BAILEY, Terence 2020. „Ambrosian chant [Milanese chant]”, in *Grove Music Online.* Oxford University Press, Oxford.
- BALDOVIN, John Francis 1987. *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy.* Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma.
- BARTLETT, Robert 1993. *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950–1350.* Princeton University Press, Princeton, NJ.
- BAUER, Franz Alto 2001. „The Liturgical Arrangement of Early Medieval Roman Church Buildings”, in BLAAUW 2001: 101–128.
- BAUMSTARK, Carl Anton 1948. „Antik-römischer Gebetsstil im Messkanon” in *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 22–23). Vol. I.* Edizioni liturgiche, Roma, 300–331.
- BECK, Egerton 1905: „Ecclesiastical Dress in Art”, *The Burlington Magazine for Connoisseurs* VIII/33, 197–202.
- BELARDI, Walter 1976. *Superstitio.* Istituto di glottologia, Università di Roma, Roma.
- BELL, Catherine 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions.* Oxford University Press, Oxford.
- BELLITTO, Christopher M. 2005. „Revisiting Ancient Practices. Priestly Training before Trent”, in BEGLEY, Ronald B. – KOTERSKI, Joseph W. SI (szerk.): *Medieval Education* (Fordham Series in Medieval Studies 4) Fordham University Press, New York, 35–49.
- BENIGNI, Umberto 1912. „Suburbicarian Dioceses”, in *The Catholic Encyclopedia.* Vol. 14. Robert Appleton Company, New York. [Online elérhetőség: newadvent.org/cathen/14324a.htm]
- BERG, Rudolf – BRUCKMÜLLER, Ernst – CLAUS, Peter 2012. *Putzger Historischer Weltatlas.* Cornelissen, Berlin.
- BERGER, Blandine-Dominique 1976. *Le drame liturgique de Pâques du X^e au XIII^e siècle. Liturgie et théâtre.* Beauchesne, Paris.
- BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina.* 1911. Socii Bollandiani, Bruxelles.
- BISHOP, Edmund 1918. *Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church.* The Clarendon Press, Oxford.
- BLAAUW, Sible de 1994. *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri I–II.* (Studi e testi 355–356) Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- BLAAUW, Sible de 2001. *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome – Papers of the Netherlands Institute in Rome LIX. Historical Studies (2000).* Koninklijke van Gorcum, Assen.
- BONNETERRE, Didier 2002. *The Liturgical Movement from Dom Guéranger to Annibale Bugnini. Or the Trojan Horse in the City of God.* Angelus Press, Kansas City, MO.
- BONNIWELL, William R. OP 1944. *A History of the Dominican Liturgy.* Joseph F. Wagner Inc., New York.
- BORELLA, Pietro 1964. *Il rito Ambrosiano.* Morcelliana, Brescia.
- BORETIUS, Alfredus 1883. *Capitularia regum Francorum I.* (MGH Leges) Hahn, Hannover.

- BORETIUS, Alfredus – KRAUSE, Victor 1897. *Capitularia regum Francorum II.* (MGH Leges) Hahn, Hannover.
- BOTTE, Bernard OSB 1946. *La Tradition Apostolique de S. Hippolyte.* (Sources chrétiennes 11) Du Cerf, Paris.
- BOURQUE, Emmanuel 1958. *Étude sur les sacramentaires romains.* (Studi di antichità cristiana 25) Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano.
- BOYLE, Leonard E. 1981. *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200–1400.* (Collected studies series, 135) Variorum Reprints, London.
- BOYNTON, Susan 2015. „Restoration or Invention? Archbishop Cisneros and the Mozarabic Rite in Toledo”, *Yale Journal of Music & Religion* I/1, 5–30.
- BRADSHAW, Paul F. 1995. „L’uniformisation de la liturgie chrétienne du IV^e au XX^e siècle”, in *La Maison-Dieu* CCIV/4, 9–30.
- BRADSHAW, Paul F. 2013. *Rites of Ordination. Their History and Theology.* Liturgical Press, Collegeville, MN.
- BRENK, Beat 2016. „The Cathedrals of Early Medieval Italy. The Impact of the Cult of the Saints and the Liturgy on Italian Cathedrals from 300 to 1200”, in BOTO VARELA, Gerardo – KROESEN, Justin E. A. (szerk.): *Romanesque Cathedrals in Mediterranean Europe. Architecture, Ritual and Urban Context.* (Architectura Medii Aevi 7) Brepols, Turnhout, 9–27.
- BROU, Louis 1948. „Les «Benedictiones», ou Cantique des Trois Enfants dans l’ancienne messe espagnole”, *Hispania sacra* I, 21–33.
- BUCHINGER, Harald B. 2008. „Gregor der Große und die abendländische Liturgiegeschichte. Schlüssel- oder Identifikationsfigur?”, in *Psallite sapienter. A 80 éves Bérés György köszöntése – Festschrift zum 80. Geburtstag von Georg Bérés.* Gregorián Társaság – Szent István Társulat, Budapest, 113–154.
- BUCHINGER, Harald 2016. „Gregorian Chant’s Imagined Past, with Yet Another Look at the Roman Lenten Repertoire”, in BERGER, Teresa – SPINKS, Bryan D.: *Liturgy’s Imagined Past’s. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today.* Liturgical Press, Collegeville, MN, 143–175.
- CABIE, Robert 1982. „Le Pontifical de Guillaume Durand l’Ancien et les livres liturgiques languedociens”, in *Liturgie et musique (IX^e–XIV^e s.).* (Cahiers de Fanjeaux 17) Privat, Toulouse, 225–237.
- CAVALLO, Guglielmo 1973. *Rotoli di Exultet dell’ Italia meridionale.* Adriatica Editrice, Bari.
- CHAMBERS, Sir Edmund Kerchever 1903. *The Medieval Stage.* Oxford University Press, Oxford.
- CHAMPION, Craig B. 2004. *Cultural Politics in Polybius’s Histories.* University of California Press, Berkeley, CA.
- CHAPOT, Frédéric – LAUROT, Bernard 2001. *Corpus de prières grecques et romaines I–II.* (Recherches sur les Rhétorique Religieuses) Brepols, Turnhout.
- CHAVASSE, Antoine 1958. *Le Sacramentaire Gélisien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle.* Desclée, Tournai.
- CHAVASSE, Antoine – NOCENT, Adrien 1993. *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle. Une liturgie conditionnée par l’organisation de la vie in urbe et extra muros.* (Studia Anselmiana 112) Pontificio Ateneo San Anselmo, Roma.
- CHOISSELET, Danièle OCSO – VERNET, Placide OCSO 1989. *Les Ecclesiastica officia cisterciens du XI^e siècle. Texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114, version française, annexe liturgique, notes, index et tables.* (La Documentation Cistercienne 22) Abbaye d’Oelenberg, Reiningue.
- CHUPUNGCO, Anscar J. OSB 1997. *Handbook for Liturgical Studies I. Introduction to the Liturgy.* The Liturgical Press, Collegeville, MS, 131–152.

- CHUPUNGCO, Anscar J. OSB 1997. „History of the Roman Liturgy until the Fifteenth Century”, in CHUPUNGCO 1997: 131–152.
- CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum I–XVII*. 1893–2015. Berlin.
- CLARK, Jonathan Charles Douglas 2000. „Protestantism, Nationalism, and National Identity”, *The Historical Journal* XLIII/1, 249–276.
- COLLADO, Ángel Fernández – GONZÁLEZ, Alfredo Rodríguez – TORDERA, Isidoro Castañeda 2011. *Los Cantorales Mozárabes de Cisneros. Catedral de Toledo I–II*. (Primatialis Ecclesiae Toletanae Memoria 11) Cabildo de la Catedral Primada de Toledo, Toledo.
- CT = BJÖRKVALL, Gunilla – IVERSEN, Gunilla – JACOBSSON, Ritva M. 1970–2014. *Corpus troporum I–XII*. Stockholms universitet, Stockholm.
- DANIEL-ROPS, Henri 1964. *The Liturgical Movement*. (Transl. Lancelot Sheppard) Hawthorn Books, New York.
- DAVENPORT, Nancy 2007. „Paul Sérusier. Art and Theosophy”, *Religion and the Arts* XI, 172–213.
- DAVIS, Raymond 2000. *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis)*. Liverpool University Press, Liverpool.
- DESHUSSES, Jean 1971–1982. *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits I–III*. (Spicilegium Friburgense 16, 24, 28) Éditions Universitaires, Fribourg.
- DIJK, Stephen Joseph Peter van – WALKER, Joan Hazelden 1960. *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the 13th century*. The Newman Press, Westminster, MD.
- DIJK, Stephen Joseph Peter van OFM 1961. „The Urban and Papal Rites in Seventh and Eighth-Century Rome”, *Sacris erudiri* XII, 411–487.
- DIJK, Stephen Joseph Peter van OFM 1963. *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243–1307) Vol. I–II*. E. J. Brill, Leiden.
- DIJK, Stephen Joseph Peter van OFM 2016. „Papal Schola versus Charlemagne”, in KELLY 2016: 367–376.
- DIPIPPO, Gregory 2009–2010. „Compendium of the Reforms of the Roman Breviary, 1568–1961 I–X.” *New Liturgical Movement* (Online Edition) 2009–2010.
- DOBSZAY László 2000. *Liber Ordinarius Agriensis (1509)*. (Musicalia Danubiana Subsidia 1) MTA Zenetudományi Intézet, Budapest.
- DOBSZAY László 2010. *The Restoration and Organic Development of the Roman Rite*. T&T Clark International, London – New York.
- DOLD, Alban 1917–1964. *Texte und Arbeiten*. Druck und Verlag der Kunstschule der Erzabtei Beuron, Beuron.
- DOUGLAS, Mary 1966. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge.
- DOUGLAS, Mary 1996. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Psychology Press.
- DUCHESNE, Louis 1886–1892. *Le Liber Pontificalis I–III*. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome) Ernest Thorin, Paris.
- DUFFY, Eamon 1992. *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, 1400–1580*. Yale University Press, New Haven – London.
- DURKHEIM, Émile 2004. *A vallási élet elemi formái*. (Ford. Vargyas Zoltán) L'Harmattan, Budapest.
- DÜMMLER, Ernestus 1892. *Epistolae Karolini Aevi I*. (MGH Epistolae 3) Weidmann, Berlin.
- DÜMMLER, Ernestus 1899. *Epistolae Karolini Aevi III*. (MGH Epistolae 5) Weidmann, Berlin.
- EARL, Donald C. 1967. *The Moral and Political Tradition of Rome*. Thames & Hudson, London.
- ELIADE, Mircea 1996. *A szent és a profán*. (Ford. Berényi Gábor) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- ELLARD, Gerald SI 1933. *Ordination Anointings in the Western Church before 1000 AD*. The Mediaeval Academy of America, Cambridge MA.

- ENGEL, Josef 1979. *Großer Historischer Weltatlas. Zweiter Teil. Mittelalter*. Bayerischer Schulbuch Verlag, München.
- ERDŐ Péter 1983. *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*. (Ókeresztény írók 5) Szent István Társulat, Budapest.
- ERIKSON, Erik Homburger 1968. „Ontogeny of Ritualization in Man”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* CCLI, 337–349.
- FALVY Zoltán 1968. *Drei Reimoffizien aus Ungarn und ihre Musik*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- FASSLER, Margot 1993. *Gothic Song. Victorine Sequences and Augustinian Reform in Twelfth-Century Paris*. Cambridge University Press, Cambridge.
- FEJES László 2013. „Keresztény vagy keresztény?” in *Nyelv és tudomány* (Online Edition) 2013.
- FÉROTIN, Marius 1904. *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. (Monumenta Ecclesiae Liturgica 5) Firmin-Didot, Paris.
- FICHTENAU, Heinrich 1964. *The Carolingian Empire. The Age of Charlemagne*. (Transl. Peter Munz) Harper & Row, New York – Evanston.
- FLANIGAN, C. Clifford 1974. „The Roman Rite and the Origins of the Liturgical Drama”, *University of Toronto Quarterly* XLIII, 263–284.
- FOLSOM, Cassian OSB 1996. „From One Eucharistic Prayer to Many. How it Happened and Why”, *Adoremus* II (Online Edition)
- FOLSOM, Cassian OSB 1997. „Liturgical Books of the Roman Rite”, in CHUPUNCO 1997: 131–152.
- FOLSOM, Cassian OSB 2012/2013. „Az egyetlentől a sok kánonig. Hogyan történt és miért?” (Ford. Kátai Katalin) *Magyar Egyházzene* XX, 3–22.
- FORSE, James H. 2002. „Religious Drama and Ecclesiastical Reform in the Tenth Century”, *Early Theatre* VI/2, 47–70.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2006. „A latin rítusú templomter kialakításának mai lehetőségei”, in PÁNCZÉL HEGEDŰS János (szerk.): *A jó harc. Tanulmányok az ősi római rítusról és a katolikus szent hagyományról*. La Magione, Poggibonsi – Budapest, 151–177.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2012. „A római rítus változatainak kutatása I. Bevezető gondolatok”, *Magyar Egyházzene* XX, 29–36.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2013a. „A római rítus változatainak kutatása II. Módszerek és forráshasználat”, *Magyar Egyházzene* XX, 115–120.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2013b. „A római rítus változatainak kutatása III. Virágvasárnap a középkori Magyarországon”, *Magyar Egyházzene* XX, 235–258.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2014a. „A római rítus változatainak kutatása IV. Virágvasárnap a középkori Európában I–II.”, *Magyar Egyházzene* XXI, 115–147.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2014b. „A római rítus változatainak kutatása V. Virágvasárnap a középkori Európában III.”, *Magyar Egyházzene* XXI, 227–160.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2014c. „A római rítus változatainak kutatása VI. Az úzus kialakítása és funkciója: kompozíció és önazonosság”, *Magyar Egyházzene* XXI, 339–358.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2014d. „Régiók, történelem és önazonosság a középkori Európában. A liturgiátörténet tanúsága”, in SZÉCHENYI Ágnes – BUZINKAY Géza: *(Magyar) Nemzet és Európa. Tanulmányok a 70 éves Martin József tiszteletére*. Líceum Kiadó, Eger, 91–105.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2014e. *Az Esztergomi benedikcionále. Irodalom és liturgia az államalapítás-kori Magyarországon*. Argumentum – ELTE BTK Vallástudományi Központ Liturgiátörténeti Kutatócsoport, Budapest.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2017. *Egy úzus születése. A Chartvirgus-pontifikále és a magyarországi liturgia megalkotása a XI. században*. Argumentum – ELTE BTK Vallástudományi Központ Liturgiátörténeti Kutatócsoport, Budapest.

- FÖLDVÁRY Miklós István 2019. „Liturgikus könyvek”, in SZAKÁCS Béla Zsolt (szerk.): *Ars sacra. A liturgikus művészet kézikönyve*. (Szent István Kézikönyvek 16) Szent István Társulat, Budapest, 337–402.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2020. „Pauline Customs within the Esztergom Use. Archaism, Variant or Usage?”, *Journal of Medieval Monastic Studies* IX, 133–145.
- FÖLDVÁRY, Miklós István 2021. „Regensburg and Hungary. Methodological Outlines of a Liturgical Interaction”, in BUCHINGER, Harald – REICHERT, Sabine (szerk.): *Gottesdienst in Regensburger Institutionen. Zur Vielfalt liturgischer Traditionen in der Vormoderne*. (Forum Mittelalter-Studien 16) Schnell und Steiner, Regensburg. (megjelenés alatt)
- FRANÇOIS, Etienne 1991. *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*. Thorbecke, Sigmaringen.
- FREUD, Sigmund 1907. „Zwangshandlungen und Religionsübungen”, *Zeitschrift für Religionspsychologie* 1, 4–12.
- FÜLEP Lajos 1995. „Mai vallásos művészet (Montecassinói följegyzések)”, in *Egybegyűjtött írások II. Cikkék, tanulmányok 1909–1916*. (Szerk. Tímár Árpád) MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Budapest, 169–184.
- FÜZES Ádám 2003. *A trentói reformliturgia az esztergomi érseki tartomány területén*. Doktori disszertáció, PPKE – HTK.
- GALLAGHER, Edmon L. – MEADE, John D. 2017. *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Texts and Analysis*. Oxford University Press, Oxford.
- GAMBER, Klaus 1968. *Codices liturgici Latini antiquiores*. (Spicilegii Friburgensis Subsidia 1) Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg.
- GAY, Volney Patrick 1979. *Freud on Ritual. Reconstruction and Critique*. Scholars Press, Missoula MT.
- GEERTZ, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Basic Books, New York.
- GEREVICH Tibor 1929. *A beuronai bencés művészet. A Szent Benedek-rend 1400 éves jubileumára*. Stephaneum Nyomda és Könyvkiadó Rt., Budapest.
- GO, Julian – WATSON, Jake 2019. „Anticolonial Nationalism. From Imagined Communities to Colonial Conflict”, *European Journal of Sociology* LX, 31–68.
- GOETHE, Johann Wolfgang 1980. „A német építőművészetről” (Ford. Rajnai László – Rónay György), in *A műalkotások igazságáról és valóságosságáról. Válogatott képzőművészeti írások*. Válogatta: Rózsa György. Corvina, Budapest, 29–35.
- GOLDBERG, Eric Joseph 2006. *Struggle for Empire. Kingship and Conflict Under Louis the German, 817–876*. Cornell University Press, Ithaca, NY – London.
- GOODSON, Caroline J. 2010. *The Rome of Pope Paschal I. Papal Power, Urban Renovation, Church Rebuilding and Relic Translation 817–827*. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series) Cambridge University Press, Cambridge.
- GOSZTONYI Ferenc 2011. „A szimbolista Fülep (III.) Fülep Lajos Monte Cassinóban”, *Ars Hungarica* XXXVII/2, 52–64.
- GRAESSE, Johann Georg Theodor 1850. *Legenda aurea. Vulgo historia Lombardica dicta ad optimorum librorum fidem*. Librariae Arnoldianae, Leipzig.
- GRÉGOIRE, Réginald 1980. *Homéliaires Liturgiques Médiévaux. Analyse des Manuscrits*. (Biblioteca degli Studi Medievali 12) Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto.
- GRIFFIN, Patrick 1912. „Rites”, in *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 13. Robert Appleton Company, New York. [Online elérhetőség: <http://www.newadvent.org/cathen/13064b.htm>]
- GROS I PUJOL, Miquel dels Sants 1976. „La liturgie narbonnaise témoin d’un changement rapide de rites liturgiques”, in *Liturgie de l’église particulière et liturgie de l’église universelle. Conférences Saint-Serge. XXII^e semaine d’études liturgiques, Paris, 30 juin – 3 juillet 1975*. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 7) Edizioni liturgiche, Rome, 127–154.

- GUÉRANGER, Prosper OSB 1841. *Institutions Liturgiques*. Débecourt, Paris.
- GUNDLACH, Wilhelm 1892. *Epistolae Merovingici et Karolini aevi I*. Codex Carolinus. (MGH Epistolae 3) Weidmann, Berlin, 469–657.
- GYUG, Richard Francis 2016. *Liturgy and Law in a Dalmatian City*. (Monumenta Liturgica Beneventana 7) Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- GYUG, Richard Francis 1990. *Missale Ragusinum. The Missal of Dubrovnik*. (Monumenta Liturgica Beneventana 1) Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- HALSTEAD, John P. 1969. „A Comparative Historical Study of Colonial Nationalism in Egypt and Morocco”, *African Historical Studies* II/1, 85–100.
- HÄNGGI, Anton – PAHL, Irmgard 1998. *Præx Eucharistica. Volumen I. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*. (Spicilegium Friburgense 12) Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg.
- HARDISON, O. B. Jr. 1965. *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages. Essays in the Origin and Early History of Modern Drama*. The John Hopkins Press, Baltimore.
- HARRINGTON, Joel F. – SMITH, Helmut Walser 1997. „Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555–1870”, *The Journal of Modern History* LXIX/1, 77–101.
- HARTING-CORREA, Alice 1995. *Walahfrid Strabo's Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. A Translation and Liturgical Commentary*. (Mittellateinische Studien und Texte 19) Brill, Turnhout.
- HEGYI W. György 2018. *Mos és res publica. Politikai kultúra a köztársaságkori Rómában*. Gondolat, Budapest.
- HEN, Yitzhak – MEENS, Rob 2004. *The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HILEY, David 1993. *Western Plainchant. A Handbook*. Oxford University Press, Oxford.
- HIND, Arthur Mayger 1922. *Giovanni Battista Piranesi. A Critical Study, with a List of his Published Works and Detailed Catalogues of the Prisons and the Views of Rome*. The Cotswold Gallery, London.
- Historiae*. (Musicological Studies) 1995–. Institute of Mediaeval Music, Kitchener (Ontario)
- HORVÁTH Balázs 2018/2019. „A miseorációk kutatása. Módszertan és előzetes eredmények”, *Magyar Egyházzene* XXIV/3, 261–272.
- HUGLO, Michel 1999. „Division de la tradition monodique en deux groupes « est » et « ouest »”, *Revue de Musicologie* LXXXV/1, 5–28.
- HUGLO, Michel – BELLINGHAM, Jane – ZIJLSTRA, Marcel 2001. „Gallican Chant”, in *Grove Music Online*. Oxford University Press, Oxford.
- HUIZINGA, Johan 1949. *Homo ludens*. Routledge & K. Paul, London.
- IRWIN, Kevin W. 2018. *Context and Text. A Method for Liturgical Theory*. Liturgical Press, Collegeville, MN.
- ISAAC, Benjamin 2004. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton University Press, Princeton – Oxford.
- IVERSEN, Gunilla – BELL, Nicolas 2009. *Sapientia et Eloquentia. Meaning and Function in Liturgical Poetry, Music, Drama, and Biblical Commentary in the Middle Ages*. (Disputatio 11) Brepols, Turnhout.
- JANINI, José 1977. *Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la catedral de Toledo*. Diputación Provincial, Toledo.
- JANINI, José 1982. „Misas mozárabes recompuestas por Ortiz”, *Hispania Sacra* XXXIV, 153–163.
- JAUB, Hans-Robert 1999. „Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja” (Ford. Bernáth Csilla), in *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika. Irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Budapest, 163–189.
- JENNER, Henry 1909. „The Gallican Rite”, in *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 6. Robert Appleton Company, New York. [Online elérhetőség: <http://www.newadvent.org/cathen/06357a.htm>]

- JOCHEN, Martin 1987. *Atlas zur Kirchengeschichte*. Herder, Freiburg – Basel – Wien – Rome.
- JÓZSA Attila 2011/2012. „Benedictio pontificalis sollemnis. Az ünnepélyes főpapi áldás”, *Magyar Egyházzene* XIX, 227–234.
- JUNGMANN, Josef Andreas SI 1951. *The Mass of the Roman Rite. Its Origins and Development (Mis-sarum Sollemnia) I–II*. (Transl. Francis A. Brunner.) Benziger, New York.
- JUNGMANN, Josef Andreas SI 1962. *La Liturgie des premiers siècles jusqu’ a l’époque de Grégoire le Grand*. (Lex orandi 33) Cerf, Paris.
- KANDRA Kabos 1905. *Ordinarius secundum veram notulam sive rubricam alme ecclesie Agriensis de observatione divinatorum officiorum et horarum canonicarum. A krakói unicum könyvpéldány után*. Az Egri Egyházmegyei Irodalmi Egyesület, Eger.
- KELLY, Thomas Forrest 1989. *The Beneventan Chant*. Cambridge University Press, Cambridge.
- KELLY, Thomas Forrest 1996. *The Exultet in Southern Italy*. Oxford University Press, New York.
- KELLY, Thomas Forrest 2016. *Chant and its Origins*. Taylor and Francis, Routledge.
- KING, Archdale A 2005. *Liturgies of the Religious Orders*. Verlag Nova & Vetera, Bonn.
- KING, Archdale A 2007. *Liturgies of the Past*. Verlag Nova & Vetera, Bonn.
- KLAUSER, Theodor 1965. *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*. Peter Hanstein Verlag, Bonn.
- KLÖCKENER, Martin – KRANEMANN, Benedict 2002. *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88) Aschendorff, Münster.
- KOENKER, Ernest B. 1954. *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church*. University of Chicago Press, Chicago.
- KÖVES-ZULAUFG, Thomas 1995. *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Telosz, Budapest.
- KRAMER, Rutger 2019. *Rethinking Authority in the Carolingian Empire. Ideals and Expectations during the Reign of Louis the Pious (813–828)*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- KRAUTHEIMER, Richard 1980. *Rome. Profile of a City, 312–1308*. Princeton University Press, Princeton.
- KRAUTHEIMER, Richard 1985. *St. Peter’s and Medieval Rome*. International Union of Institutes of Archaeology, History and Art History in Rome, Rome.
- KRAUTHEIMER, Richard 1992. *Early Christian and Byzantine Architecture*. Yale University Press, New Haven – London.
- KWASNIIEWSKI, Peter 2014. *Resurgent in the Midst of Crisis. Sacred Liturgy, the Traditional Latin Mass, and Renewal in the Church*. Angelico Press, Kettering OH.
- LEERSSEN, Joep 2018. *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe I–II*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- LEFÈVRE, Placide Fernand 1953. *Coutumiers liturgiques de Prémontré du XIIIe et du XIVe siècles*. (Bibliothèque de la Revue d’Histoire Ecclésiastique 27) Bibliothèque de l’Université, Louvain.
- LENZ, Desiderius P. OSB 1898. *Zur Ästhetik der Beuroner Schule*. Wilhelm Braumüller, Leipzig – Wien.
- LETENYEI László 2012. *Kulturális antropológia*. Typotex, Budapest.
- LEVY, Kenneth 1984. „Toledo, Rome and the Legacy of Gaul”, *Early Music History* IV, 49–99.
- LIPPHARDT, Walther 2012. *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele II*. Walter de Gruyter, Berlin—New York. (Első kiadás: 1976)
- LOWE, Elias Avery – WILMART, André 1917. *The Bobbio Missal. A Gallican Mass-book (Ms. Paris. Lat. 13246) I–III*. (Henry Bradshaw Society 53) Henry Bradshaw Society, London.
- MABILLON, Jean 1697. *De liturgia gallicana. Libri III*. Carolus Robustel, Paris.
- MACLEAN, Simon 2003. *Kingship and Politics in the Late Ninth Century. Charles the Fat and the End of the Carolingian Empire*. Cambridge University Press, Cambridge – New York.
- MADAS Edit – BÁRCZI Ildikó (szerk.) 2004. *Jacobus de Voragine: Legenda aurea*. Neumann, Budapest.

- MANSI, Joannes Dominicus 1902. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Tomus XVIII.* Hubertus Welter, Paris.
- MANZ, George 1941. *Ausdruckformen der lateinischen Liturgiesprache.* Beuronner Kunstverlag, Beuron.
- MAROSI Ernő 2019. „Egyházi megbízók a műemlékvédelemben”, in BARDOLY István – HARIŠ Andreea (szerk.): *Átalakulások. A liturgikus terek és a műemléki érték.* Régi Épületek Kutatóinak Egyesülete, Budapest, 11–20.
- MARTIMORT, Aimé Georges 1973. *Le gallicanisme.* Presses Universitaires de France, Paris.
- MAYER, Anton L. 1926. „Die Liturgie und der Geist der Gotik”, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VI, 68–97.
- MAZZA, Enrico 1986. *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite.* Liturgical Press, Collegeville, MS.
- MCCALL, Richard D. 2007. *Do this. Liturgy as Performance.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.
- MCKINNON, James W. 2000. *The Advent Project. The Later Seventh-Century Creation of the Roman Mass Proper.* University of California Press, Berkeley, CA.
- MCKITTERICK, Rosamond 1983. *The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751-987.* Routledge, New York.
- MCKITTERICK, Rosamond 2008. *Charlemagne. The Formation of a European Identity.* Cambridge University Press, Cambridge – New York.
- MEEDER, Sven 2005. „The Early Irish Stowe Missal’s Destination and Function” *Early Medieval Europe* XIII, 179–194.
- MERKUR, Dan 2005. *Psychoanalytic Approaches to Myth. Freud and the Freudians.* Routledge, New York – London.
- MEZEY László 1979. *Deákosság és Európa.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
- MEZEY László 1995/1996. „A római misekánon”, *Magyar Egyházzene* III, 277–286.
- MGH = PERTZ, Georg Heinrich – WAITZ, Georg 1826–. *Monumenta Germaniae Historica.* Berlin.
- MOELLER, Edmond (Eugène) OSB 1973. *Corpus benedictionum pontificalium. Praefatio, Indices, Concordantia verborum A–B.* (Corpus Christianorum Series Latina 162 A–B) Brepols, Turnhout.
- MOELLER, Edmond (Eugène) OSB 1980–1981. *Corpus praefationum.* (Corpus Christianorum Series Latina 161 A–D) Brepols, Turnhout.
- MOELLER, Eugenius OSB – CLÉMENT, Ioannes Maria – COPPIETERS ‘t WALLANT, Bertrandus 2004. *Corpus orationum.* (Corpus Christianorum Series Latina 160 A–M) Brepols, Turnhout 1993–.
- MOHLBERG, Leo Cunibert OSB 1957. *Missale Francorum (Cod. Vat. Reg. Lat. 257).* (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes 2) Herder, Roma.
- MOHLBERG, Leo Cunibert OSB 1958. *Missale Gallicanum Vetus.* Herder, Roma.
- MOHLBERG, Leo Cunibert OSB – EIZENHÖFER, Leo OSB – SIFFRIN, Petrus OSB 1960. *Liber sacramentorum Romanae aecclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum).* (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 4) Herder, Roma.
- MOHLBERG, Leo Cunibert OSB – EIZENHÖFER, Leo OSB – SIFFRIN, Petrus OSB 1994. *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]).* (Rerum Ecclesiasticarum Documenta – Series Maior – Fontes 1) Herder, Roma.
- MOHRMANN, Christine 2007/2008. „A liturgikus latin nyelv”, (ford. Török József.) *Magyar Egyházzene* XV/4, 387–402.
- MOHRMANN, Christine 1950. „Quelques observations sur l’évolution stylistique du Canon de la Messe romain”, *Vigiliae Christianae* IV/1, 1–19.
- MOMBRIITUS, Boninus – BRUNET, A. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum.* Albertus Fontemoing, Paris.

- MOMIGLIANO, Arnaldo 1994. „New Paths of Classicism in the Nineteenth Century”, in *Studies in Modern Scholarship*. (Szerk. G. W. Bowersock – T. J. Cornell.) California University Press, Berkeley – Los Angeles – London, 223–285.
- MORIN, Jean 1695. *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonios in tres partes distinctus*. Stephanus Lucas, Amsterdam.
- MOSEBACH, Martin 2002. *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*. Karolinger Verlag, Wien.
- MUNDÓ, Anscari Manuel 2007. „Foreword”, in ZAPKE 2007: 13–21.
- NEUNHEUSER, Burkhard OSB 2012. *Liturgiátörténet egyház és kultúrtörténeti megközelítésben*. (Ford. Dolhai Lajos) Szent István Társulat, Budapest.
- NICKLAS, Tobias 2020. „The Interaction of Canon and History. Some Assumptions”, in SALOUL, Ihab – HENTEN, Jan Willem van (szerk.): *Martyrdom. Canonisation, Contestation and Afterlives*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 33–54.
- NOBLE, Thomas F. X. 2001. „Monuments and Memory. Repossessing Ancient Remains in Early Medieval Gaul”, in JONG, Mayke de – THEUWS, Frans (szerk.): *Topographies of Power in the Early Middle Ages*. (Transformations of the Roman World 6) Brill, Leiden – Boston – Köln, 45–91.
- NORTON, Michael 2017. *Liturgical Drama and the Reimagining of Medieval Theater*. Medieval Institute Publications – Western Michigan University, Kalamazoo.
- NUBBAUM, Otto 1961. *Kloster, Priestermonch und Privatmesse*. (Theophaneia 14) Hanstein, Bonn.
- OJETTI, Benedetto 1912. „The Roman Congregations”, in *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 13. Robert Appleton Company, New York. [Online elérhetőség: <http://www.newadvent.org/cathen/13136a.htm>]
- OLIVAR I DAYDÍ, Alexandre 1982. „Survivances wisigothiques dans la liturgie catalano-languedocienne”, in *Liturgie et musique (IX^e–XIV^e s.)*. (Cahiers de Fanjeaux 17) Privat, Toulouse, 157–172.
- PALAZZO, Eric 1998. *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*. (Transl. Madeleine Beaumont) Liturgical Press, Collegeville, MN.
- PANOFSKY, Erwin 1955. „The First Page of Giorgio’s Vasari’s ‘Libro’. A Study on the Gothic Style in the Judgment of the Italian Renaissance”, in *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History*. Doubleday, Garden City NY, 169–225.
- PARIGI, Paolo 2012. „The Congregatio Sacrorum Rituum”, in *The Rationalization of Miracles*. Cambridge University Press, Cambridge, 24–39.
- PARKES, Henry 2016. „Questioning the Authority of Vogel and Elze’s Pontifical romano-germanique,” in GITTO – HAMILTON 2016: 75–101.
- PARSCH, Pius 1937. *A szentmise magyarázata a liturgikus megújulás szellemében*. (Ford. Szunyogh Xavér Ferenc OSB) Szociális Missziótársulat, Budapest.
- PERTZ, Georgius Heinricus 1829. *Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Carolini*. (MGH Scriptores 2) Hahn, Hannover.
- PERTZ, Georgius Heinricus 1841. *Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici*. (MGH Scriptores 4) Hahn, Hannover.
- PFUFF, Richard W. 2010. *The Liturgy in Medieval England. A History*. Cambridge University Press, Cambridge.
- PINELL I PONS, Jordi OSB 1991. „Teologia i liturgia negli scritti di S. Leone Magno”, *Ecclesia Orans* VIII, 137–181.
- PINELL I PONS, Jordi OSB 1997. „History of the Liturgies in the Non-Roman West”, in CHU-PUNGCO 1997: 179–195.
- PINIUS, Joannes SI 1729. *Tractatus historico-chronologicus de liturgia antiqua Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, Mixta ...* Iacobus du Moulin, Antwerpen.
- PL = MIGNE, Jacques-Paul 1841–1855. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina I–CCXXI*. Paris.

- PORTER, William Stevens 1958. *The Gallican Rite*. (Studies in Eucharistic Faith and Practice 4) Mowbray, London.
- PRÓSZÉKY Gábor 2010. „A katolikus és a protestáns nyelvezet sajátosságai (Előadás, PPKE-HTK, 2010. október 28.)” *Ökumené* XVII/2.
- RADÓ Polikárp OSB 1961. *Enchiridion Liturgicum I–II*. Herder, Roma.
- RAJECZKY Benjamin 1981. *Mi a gregorián?* Zeneműkiadó, Budapest.
- RENTFROW, Peter J. 2014. *Geographical Psychology. Exploring the Interaction of Environment and Behavior*. American Psychological Association, Washington.
- REYNOLDS, Roger E. 2000. „The Drama of Medieval Liturgical Processions”, *Revue de Musicologie* LXXXVI/1, 127–142.
- RHEINFELDER, Hans 1931. „Zum Stil der lateinischen Orationen” *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* XI, 20–34.
- ROBERTSON SMITH, William 1894. *Lectures on the Religion of the Semites*. Adam and Charles Black, London.
- ROHONYI Zoltán 2001. *Irodalmi kánon és kanonizáció*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest.
- ROSE, Els 2005. *Missale Gothicum*. (Corpus Christianorum Series Latina 160 D) Brepols, Turnhout.
- RUSSEL, James C. 1994. *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach of Religious Transformation*. Oxford University Press, New York.
- SALISBURY, Matthew Cheung 2016. „Rethinking the Uses of Sarum and York. A Historiographical Essay”, in GITTO – HAMILTON 2016: 103–124.
- GITTO, Helen – HAMILTON, Sarah 2016. *Understanding Medieval Liturgy. Essays in Interpretation*. Ashgate, Burlington, VT.
- SALMON, Pierre OSB 1944. *Le Lectionnaire de Luxeuil (Paris, ms. lat. 9427). 1. Édition et étude comparative. Contribution à l'histoire de la Vulgate et de la liturgie en France au temps des mérovingiens*. (Collectanea biblica latina 7) Abbaye Saint-Jérôme, Città del Vaticano.
- SCHECHNER, Richard 1988. *Performance Theory*. Routledge, New York – London.
- SCHIMMELPFENNIG, Bernhard 1973. *Die Zeremonienbücher der römischen Kirche im Mittelalter*. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 40) Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- SCHLOEDER, Steven J. 2012. „The Myth of the Domus Ecclesiae”, *Adoremus* (Online Edition) XVIII/5.
- SCHRAMM, Percy Ernst 1929. *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit I–II*. Teubner, Berlin.
- SEDDA, Filippo – DALARUN, Jacques 2015. *Franciscus liturgicus. Editio fontium saeculi XIII*. Editrici francescane, Padua.
- SIMON Róbert 2003. *A vallástörténet klasszikusai. Szöveggyűjtemény*. Osiris, Budapest.
- SMYTH, Matthieu 2003. *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*. Le Cerf, Paris.
- SODI, Manlio – TRIACCA, Achille Maria 1997. *Pontificale Romanum. Editio Princeps (1595–1596)*. (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 1) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- SPENCER, Herbert 1909. *Alapvető elvek*. (Ford. Jónás János) Grill, Budapest.
- SPENCER, Herbert 1919. *A haladás*. (Ford. Szabó László) Révai, Budapest.
- SPENCER, Herbert 1862. *First Principles of a New System of Philosophy*. Williams and Norgate, London.
- SPENGLER, Oswald 1994. *A Nyugat alkonya I–II*. (Ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó) Európa, Budapest.
- STAAL, Frits 1979. „The Meaninglessness of Ritual” *Numen* XXVI/1, 2–22.
- STAAL, Frits 1980. „Ritual Syntax”, in MATILAL, Bimal K. – MASSON, J. Moussaieff (szerk.): *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel H. H. Ingalls*. D. Reidel, Dordrecht – Boston – London, 119–142.

- STAAL, Frits 1982. „Ritual, Grammar, and the Origins of Science in India”, *Journal of Indian Philosophy* X/1, 3–35.
- STÄBLEIN, Bruno – LANDWEHR-MELNICKI, Margareta 1970. *Die Gesänge des altrömischen Graduale Vat. lat. 5319*. (Monumenta Monodica Medii Aevi 2) Bärenreiter, Kassel.
- STERNBERG, Robert J. – STERNBERG, Karin 2012. *Cognitive Psychology (6th edition)*. Wadsworth Cengage Learning, Belmont, CA.
- STEVENS, John 1986. *Words and Music in the Middle Ages. Song, Narrative, Dance and Drama, 1050–1350*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SUBA [SABO] Katalin 2018/2019. „A Dániel-kantikum liturgikus használatának tipológiája és ólatin vonatkozásai.” *Magyar Egyházzene* XXIV/3, 279–286.
- SYMONS, D. Thomas OSB 1953. *Regularis concordia Anglicae nationis monachorum Sanctimonialiumque. The Monastic Agreement of the Monks and Nuns of the English Nation*. Nelson, London.
- THOMPSON, Derick S. 1886/1887. „MacPherson’s Ossian. Ballads to Epics”, *Béaloideas* LIV/LV, 243–264.
- THUNØ, Erik 2015. *The Apse Mosaic of Early Medieval Rome*. CUP, Cambridge.
- TOMLINSON, Matt 2014. *Ritual Textuality. Pattern and Motion in Performance*. (Oxford Ritual Studies) Oxford University Press, New York.
- TRIACCA, Achille Maria – SODI, Manlio 2000. *Caeremoniale Episcoporum. Editio princeps (1600)*. (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 4) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- TURNER, Victor Witter 1977. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
- TYLOR, Edward Burnett 1871. *Primitive Culture I–II*. John Murray, London.
- VOGEL, Cyrille 1960. „Les échanges liturgiques entre Rome et les pays Francs jusqu’à l’époque de Charlemagne”, in *Settimane di studi del Centro italiano VII*. Centro Italiano di Studi sull’alto Medioevo, Spoleto, 185–330.
- VOGEL, Cyrille – ELZE, Reinhard 1963–1972. *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle I–III*. (Studi e testi 226–227, 269) Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- VOGEL, Cyrille 1986. *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources. Revised and Translated by William Storey and Niels Rasmussen*. Pastoral Press, Portland, OR.
- VONES, Ludwig 2007. „The Substitution of the Hispanic Liturgy by the Roman Rite in the Kingdoms of the Iberian Peninsula”, in ZAPKE 2007: 43–59.
- VRIES, Simon Philip De 2000. *Zsidó rítusok és jelképek*. (Ford. Jólesz László) Talentum, Budapest.
- WARNER, George Frederic 1915. *The Stowe Missal. MS. D. II. 3 in the Library of the Royal Irish Academy, Dublin. Vol. II*. (Henry Bradshaw Society 31–32) Henry Bradshaw Society, London.
- WARNER, David A. 2001. „Renovatio Imperii Romanorum”, in JEEP, John M: *Medieval Germany. An Encyclopedia*. Garland, New York – London, 649–650.
- WARREN, Frederick Edward 1881. *Liturgy and Ritual of the Celtic Church*. Clarendon Press, Oxford.
- WEAVER, F. Ellen 1986/1987. „The Neo-Gallican Liturgies revisited”, *Studia Liturgica* XVI, 54–72.
- WEBER, Max 2005. *Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai*. (Ford. Erdélyi Ágnes) Helikon, Budapest.
- WEIGERT, Laura 2012. „Performance”, *Studies in Iconography* XXXIII, 62–72.
- WHITE, James F. 2003. *Roman Catholic Worship. Trent to Today*. Liturgical Press, Collegeville, MN.
- WICKHAM, Chris 2014. *Medieval Rome. Stability and Crisis of a City, 900–1150*. (Oxford Studies in Medieval European History) Oxford University Press, Oxford.
- WIEGAND, Friedrich 1897. *Das Homiliarium Karls des Grossen. Auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht*. (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 1) A. Deichert, Leipzig.
- WILLIS, Geoffrey G. 1994. *A History of the Early Roman Liturgy to the Death of Pope Gregory the Great*. (Henry Bradshaw Society Subsidia 1) Boydell & Brewer, London.

- WINTERBOTTOM, Michael 2012. „Asianism and Atticism”, in HORNBLLOWER, Simon – SPWAFORTH, Antony – EIDINOW, Esther (szerk.): *Oxford Classical Dictionary (4th edition)*. Oxford University Press, Oxford.
- WOLF, Hubert 2010. *A pápa és az ördög*. (Ford. Paulik Péter) Szent István Társulat, Budapest.
- WRANGHAM, Digby S. 1881. *The Liturgical Poetry of Adam of St. Victor. From the Text of Gautier*. Kegan Paul Trench & Co., London.
- WRIGHT, Craig 1982. *Music and Ceremony at Notre Dame of Paris, 500–1550*. Cambridge University Press, Cambridge.
- YOUNG, Karl 1933. *The Drama of the Medieval Church I–II*. Clarendon Press, Oxford.
- ZAMOYSKI, Adam 2000. *Holy Madness. Romantics, Patriots, and Revolutionaries, 1776–1871*. Viking Penguin, Danvers, MA.
- ZAPKE, Susana 2007. *Hispania Vetus. Musical-liturgical manuscripts from Visigothic origins to the Franco-Roman transition (9th–12th centuries)*. Fundación BBVA, Bilbao.
- ZIMMERMANN, Benedict 1910. *Ordinaire de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel*. (Bibliothèque liturgique publié par Ulisse Chevalier 13) Alphonse Picard et Fils, Paris.

* * *

A szerző az MTA–ELTE Lendület Liturgiátörténeti Kutatócsoport vezetője. A szakirodalom megállapításában, a művekhez való hozzáférésben és a bibliográfia rendezésében segítséget nyújtottak: Bács Fanni, Egyed Attila, Horváth Balázs, Krupp József, Paulik Péter, Rung Ádám, Stamler Ábel, Suba Katalin.